UNIVERSITÄTS-
BIBLIOTHEK
PADERBORN

Commentariorum ac disputationum,in tertiam partem divi Thomae tomi quinque

Priorum vigintisex Quaestionum eius Partis expositionem complectens

Suárez, Francisco

[Köln], 1617

urn:nbn:de:hbz:466:1-93775

Visual Library

Th. 901a!

UNIVERSITÄTS-
BIBLIOTHEK
PADERBORN

D
345

COMMENTARIORVM,
AC
DISPVTATIONVM,
IN TERTIAM PARTEM
DIVI THOMAE.
TOMI QVINQVE.

PRIMVS,
Priorum vigintisex Quæstionum eius Partis expositionem complectens:

AVCTORE
R. P. FRANCISCO SVAREZ, E SOCIETATE IESV, IN
Collegio eiusdem Societatis Academiæ Salmanticensis sacræ
Theologiæ Professore.

EDITIO POSTREMA.

NVNC POSTREMO AB IPSO AVCTORE
RECOGNITA.

Monasterij Abdinghofen.



Ord. S. Benedicti, Paderbornæ.

MOGVNTIÆ,
CONSENSV SVPERIORVM.
Ex Officina Typographica Balthasari Lippii,
Sumptibus Hermanni Mylij.

ANNO M. DC. XVII.

COMMENTARIORVM

AC

DISPVTATIONVM

IN TERTIAM PARTEM

DIVI THOMAE

TOMVS QVINQVE.

PRIMVS,

Primum vigintiduas Quæstionum eius Partis expositionem complectens:

Collegio olim Societatis Academiæ Salmanticensis Lectæ:

Hoc tempore Romæ.

NVNC POSTREMO AB IPSO AVCTORE

FACVLTAS R. P. PROVINCIALIS PROVINCIÆ RHENANÆ SOCIETATIS IESV.

CVm sacræ Cæsareę Maiestatis Decreto, omnibus, & singulis Typographis, & Bibliopolis, ac aliis, quamcunq; librariam negotiationem exercentibus, seriò firmiterque inhibeatur, ne quisquam vllos libros à nostris Patribus hactenus editos, vel in posterum edendos, intra sacri Romani Imperij, Regnorum & Dominiorum suæ Cæs. Maiest. hereditariorum fines, simili vel alio characteris genere, aut forma, siue in toto, siue in parte recudere, vel alio recudendos mittere, aut alibi etiam impressos adducere, vendere & distrahere, clam seu palam citra iudicium ac testimonium suprà dictorum Patrum, audeat vel præsumat: *Concedo ego Theodorus Busæus Prouincialis Prouinciæ Rhenanæ Societatis* IESV, *Arnoldo Mylio Typographo Colonienſi, facultatem excudendi & distrahendi Tomum primum Commentariorum in Tertiam partem D. Thomæ R. Patris Francisci Suarez, Societatis eiusdem. In cuius permissionis fidem manu propria his subscripsi. Moguntiæ X. Decembris Anni. M. DC. IV.*

CENSVRA.

GRauissimi ac sapientissimi Doctoris P. Francisci Suarez Societatis IESV, *Disputationes & Commentaria Tomi primi in Tertiam partem D. Thomæ sedula, qua potui, euolui diligentia: in quibus talis sententiarum vbertas, insignis resolutio, mira eruditio, tum etiam & inusitata quædam rerum varietas elucet, vt tanto viro, tanta industria, tanto denique ingenio dignæ censeantur. Ex quo facile deprehendi potest in eis non solùm nihil dissonum, verum potius multa rationi, sacrarumque literarum veritati consona inueniri: quæ sim mediam lucem producantur, maximum sunt Scholasticis & diuinorum librorum Professoribus commodum, & vtilitatem allatura. In hoc Cœnobio nostro Patris nostri D. Augustini, Mantuæ Carpentanæ, pridie Iduum Nouembris. Anno M. D. LXXXIX.*

Fr. Gabr. Pinelus.

ALTERA CENSVRA.

IN his quæ addita sunt ad tertiam Partem D. Thom. à P. Francisco Suarez Societatis Iesu, in Academia Salmanticensi Sacræ Theologiæ Professore, nihil inuenio, quod sanæ doctrinæ aduersetur, sed quod potius doctis Theologis vtile & gratum possit esse: quapropter in eorum vtilitatem imprimenda censeo, Madriti, Nonis Iulij. 1595.

Petrus Lopez de Montoya Doctor Theologus.

ILLVSTRISSIMO, ET REVERENDISSIMO D. D. GASPARI DE QVIROGA, S. R. E. CARDINALI, ARCHIEPISCOPO TOLETANO, HISPANIARVM PRIMATI AC SVPREMO FIDEI INquisitori, &c. veram felicitatem.

NVllis rationibus adduci potuissem, Cardinalis Illustrissime, vt non minus difficilia, & abstrusa, quam sacra incarnati Verbi mysteria, quæ auditoribus meis explicaueram, ad communem omnium vtilitatem in aspectum, lucemq; proferrem, nisi me ij coegissent, quorum imperium recusare nec poteram, nec debebam. Nam, si arcana, reconditaque mysteria excipias, quæ nos Deum Opt. Max. natura vnum, & simplicem, hypostasi verò trinum esse, docent, illa sunt nobilitate prima, difficultate maxima, vtilitate singularia, quæ Dei Filium ita factum hominem pro humani generis salute declarant, vt ex duabus naturis, illius diuina, & nostra mortali, mirabiliter vna persona consistat. Sed quamuis huius argumenti dignitas cum summa difficultate coniuncta, propter ingenij mei tenuitatem, mihi iure timorem afferret, diuini tamen amoris, in hoc immenso beneficio quasi effusi, frequens recordatio, ita me timentem, atque cunctantem, vel recreauit, vel incendit, vt cum de illo cogito, etiam ipsæ meditandi, scribendi, dictandique molestiæ leues mihi esse videantur. Accesit, animosque addidit clarissimi nominis memoria tui, cui sine vlla deliberatione hunc meum laborem (qualiscunque ille sit) dicare constitui: neque enim me ita terret amplitudo tua, qua sacra purpura insignis fulges, qua Pontificia dignitate totius Hispaniæ primatia ornatus Toletanam Ecclesiam regis, qua demum summa potestate præditus Christianam religionem tueris, quam humanitas tua, & eximia in Societatem nostrã beneuolentia me iacentem erigit, ac timentem, dubitantemq; confirmat. Offero igitur primos tibi meorum studiorum, ac lucubrationum fœtus, autoritate quidem tua fortasse non dignos, tuis tamen erga Societatem vniuersam meritis, & officiis debitos. Quos si benigne susceperis, non erit quod hominum iudicia, quibus expositus est, semperque fuit hic scriptorum labor, pertimescam; sed erit potius quod mihi ipsi gratuler, quod te patrono, tuique nominis splendore commendatum opus in lucem prodire, atque in omnium oculis, manibusque versari securè, audacterque possit. Quare, Præsul amplissime, munus hoc, ea benignitate prosequere, qua semper es prosecutus res omnes nostræ Societatis, quæ maximis tuis beneficiis deuincta, non minus te vt parentem benignissimum amare, quàm vt clarissimum Principem colere merito debet.

Amplit. Tuæ Illust. ac Reuerend perpetuus in Christo seruus

Franciscus Suarez.

PIO

PIO LECTORI SALVTEM.

DIV, multumque dubitaui, studiose Lector, an disputationes has, quibus auditoribus meis sacra incarnati Verbi mysteria explicaui, in publicum emitterem, an verò supprimerem, & apud me continerem. Nam primum quidem rei magnitudo ac splendor, ingenij mei imbecillitatem perstringebat: deinde terrebant me, quæ à sapientissimis viris hoc de argumento subtiliter sunt hactenus disputata, doctissimeq; conscripta, quibuscum si hæc nostra conferantur, tenuia fortasse, ac ieiuna videbuntur. Postremo non ignorabam, quàm periculosum sit hominum manibus, oculisque versari, qui leuibus interdum maculis, aut næuis offenduntur. Atque iis quidem rationibus hoc opus premere decreueram, sed amici quidam mei eruditi, & prudenti, ac sincero iudicio præditi, cùm illud rogatu meo legissent, ac probassent, magnas vtilitates aiebant (si in lucem prodiret) posse omnib. Theologiæ candidatis afferre, in quibus haud esse eam commoditatem negligendam dicebant, quæ ex librorum excusorũ copia percipi posset. Siquidem exiguo pecuniæ dispendio, quod temporis inutiliter in describendo, magno cũ labore sæpe consumitur, id totum in exquirenda ac perueſtiganda veritate, & cuiusque disputationis pondere expendendo, fructuosius collocari posset. Addebant præterea timendum esse, ne hæc ipsa concisius à me in scholis dictata, & mendosè excepta à discipulis, & perscripta, ab alio euulgarentur aliquando, satiusque esse, vt à suo autore enucleatius explicata & limata, ad manus hominum peruenirent. Cum autem me neq; tot rationibus, neq; etiam precibus amici in suam sententiã possent adducere, accessit tandem eorum autoritas, qui mecum agere obedientiæ iure possunt, & me hærentem, & inter varias deliberandi curas quasi fluctuantem, denique perpulit, vt hanc tantam prouinciam susciperem, & difficultates omnes, quæ plurimæ ac maximæ mihi ante oculos versabantur, in ea sustinenda deuorarem. Quarum illa fuit certe non parua, qua omni opera, studio ac diligentia conatus sum D. Thomæ sententias sic explicare, vt aperte ac dilucide intelligantur, quo in genere dedi operam, vt sacrarum literarum testimonia, Conciliorum decreta, & sanctorum Patrum monumenta diligentius euoluerem, & quasi fontes ipsos, ex quibus D. Thom. hausit, commonstrarem. Ex quo factum est, vt nonnunquam disputationes nostræ prolixiores forte videantur, quod non tam ieiune, quàm in scholis fit, tractentur, sed allatis in medium sanctorum Patrum sententiis confirmentur, ac disserantur. Nullam tamen (ni fallor) alienam quæstionem, & (vt ita dicam) peregrinam, è suis tanquam sedibus conuulsam in meas hasce commentationes quasi in alienas sedes inuitam, ac repugnantem transtuli, nullam redundanti, ac inani verborum copia exornaui, sed quod perspicue multa paucis vix dici possunt, & obsequendum fuit desiderio plurimorum, ipsa suscepti operis ratio nos fecit longiores. In aliorum opinionibus, vel confirmandis, vel refutandis D. Thomæ modestiam (quæ summa est) imitari studui. Itaque sic autores ipsos profero, vt laus sua cuique tribuatur: sic sententias, eorum etiam, quos nõ probo, expono, vt quantum momenti, atque autoritatis habeat cuiusque sententia, Lector facillime diiudicare possit citra cuiusquam vituperationem, atque iniuriam. Nam sicut à viro Religioso ac modesto maxime abesse debet sui laudatio, sic etiam aliorum acerba reprehensio, ac vituperatio. In quibus rebus opinioni locus est, ipsius etiam Angelici Doctoris prudentiam, atque exemplum secutus, eum delectum habui, vt quæ pia, quæ grauia, quæ antiqua sunt, anteponerem iis, quæ à pietate, grauitate, antiquitate videntur abhorrere. Hæc habui, de quibus te admonerem, optime Lector. A te magnopere etiam atque etiam peto, vt si quid boni tibi (cum hæc legeris) occurret, id totum Deo Optimo Maximo acceptum referas, fonti bonorum omnium: si quid verò, quod minus placeat, mihi id tribuas, & ignoscas.

AD EVNDEM DE HAC POSTERIORI EDITIONE ADMONITIO.



IN huius Operis editione priori veritus sum ne longum id nimis, prolixumque videretur; postea vero à multis, quibus credere par erat, plane intellexi, multa potius in eo concisiora visa fuisse, quàm exigebat argumenti & grauitas & difficultas. Præterea post librum hunc in lucem editum alij prodierunt, qui doctis illis quidem, acutisque contra nostram doctrinam obiectionibus, excitarunt, impuleruntque nos, vt quæ prius scripseramus, vel explicaremus amplius, vel confirmaremus ac defenderemus. Quod vtrumque in causa fuit, vt liber non parum excreuerit: vix enim vlla in eo disputatio reperietur, non multo, quàm edita primum fuerat, locupletior, vt non immerito nouum aliudque opus possit & appellari, & existimari. Faxit Deus vt quemadmodum prodit maior, prodeat & melior atque vtilior. Vnum constanter affirmare potero, eum mihi animum semper fuisse, eaque de causa nulli operi, nullique labori pepercisse me, vt veritas ipsa cerneretur atque stabiliretur, nihilque contentionis ergo aut olim statuisse, aut denuo confirmasse, sed solius amore veritatis: qua eâdem mente hos ab omnibus optamus legi libros. Neque verò mirari te vellem, Christiane Lector, cum autores & Catholicos & pios, diuersas sæpeque repugnantes sequi, tuerique sententias videris: in his enim quæ certa fide non sunt stata, inter viros etiam sanctissimos eam fuisse opinionum varietatem & accepimus & legimus. Cumq; idem omnium scopus sit, inuestigatio videlicet, inuentioque veritatis, eam opinionum siue diuersitatem, siue contrarietatem, aut Christianæ charitati officere, aut ex animorum desunctione prouenire, putandum non est. Vale.

INDEX

INDEX QVAESTIONVM ET ARTICVLORVM DIVI THOMÆ, QVÆ IN HOC TOMO exponuntur.

QVÆSTIO I.

De conuenientia Incarnationis, in sex articulos diuisa pag. 20. colum. 1,

Articulus I. vtrum conueniens fuerit Deum incarnari. pag. 20. col. 1.

Articulus II. vtrum necessarium fuerit, ad reparationem generis humani, Verbum Dei incarnari. pag. 28. col. 2

Articulus III. vtrum si homo non peccasset, Deus incarnatus fuisset. pag. 116. col. 2.

Articulus IIII. vtrum principalius Christi incarnatio facta fuerit ad tollendum peccatum originale, quam actuale. pag. 121. col. 2.

Articulus V. vtrum conueniens fuerit, Deum incarnari ab initio mundi. pag. 167. col. 1.

Articulus VI. vtrum Incarnatio differri debuerit vsque ad finem mundi. pag. 168. col. 2.

QVÆSTIO II.

De modo vnionis Verbi incarnati, in duodecim articulos diuisa. pag. 170. col. 1.

Articulus I. vtrum vnio Verbi incarnati, sit facta in natura. ibidem.

Articulus II. vtrum vnio Verbi incarnati facta sit in persona. pag. 179. col. 1.

Articulus III. vtrum vnio Verbi incarnati facta sit in supposito, vel hypostasi. pag. 181. col. 1.

Articulus IIII. vtrum persona vel hypostasis Christi post incarnationem sit composita. pag. 182. col. 2.

Articulus V. vtrum sit facta aliqua vnio animæ & corporis in Christo. pag. 184. col. 2.

Articulus VI. vtrum natura humana fuerit vnita Verbo Dei accidentaliter. pag. 185. col. 1.

Articulus VII. vtrum vnio naturæ diuinæ & humanæ sit aliquid creatum. pag. 202. col. 1.

Articulus VIII. vtrum vnio Verbi incarnati sit idē quod assumptio. pag. 203. col. 1.

Articulus IX. vtrum vnio duarum naturarum in Christo sit maxima vnio omnium. pag. 231. col. 2.

Articulus X. vtrum vnio duarum naturarum in Christo sit facta per gratiam. pag. 238. col. 1.

Articulus XI. vtrum vnionem Verbi incarnati aliqua merita præcesserint. pag. 239. col. 2.

Articulus XII. vtrum gratia vnionis fuerit homini Christo naturalis. pag. 240. col. 1.

QVÆSTIO III.

De modo vnionis ex parte personæ assumentis, in octo articulos diuisa. pag. 269. col. 1.

Articulus I. vtrum personæ diuinæ conueniat assumere naturam creatam. pag. 286. col. 1.

Articulus II. vtrum diuinæ naturæ conueniat assumere pag. 287. col. 2.

Articulus III. vtrum abstracta personalitate per intellectum, natura possit assumere. pag. 294. col. 1.

Articulus IV. vtrum vna persona possit sine alia naturam creatam assumere pag. 296. col. 2.

Articulus V. vtrum quælibet persona diuina potuerit humanam naturam assumere. pag. ead. col. 2.

Articulus VI. vtrum plures personæ diuinæ possint assumere vnam numero naturam pag. 297. col. 1.

Articulus VII. vtrum vna persona diuina possit assumere duas naturas humanas. 299. col. 1.

Articulus VIII. vtrum fuerit magis conueniens quod persona Filij assumeret humanam naturam, quam alia persona diuina. pag. 300. col. 1.

QVÆSTIO IIII.

De modo vnionis ex parte naturæ assumptæ, in sex articulos diuisa. pag. 309. col. 1.

Articulus I. vtrum natura humana fuerit magis assumptibilis à filio Dei, quam aliqua alia natura. ibid.

Articulus II. vtrum Filius Dei assumpserit personam. pag. 311. col. 1.

Articulus III. vtrum persona diuina assumpserit hominem. ibid. col. 2.

Articulus IV. vtrum Filius Dei debuerit assumere humanam naturam abstractam ab omnibus indiuiduis. pag. 312. col. 2.

Articulus V. vtrum Filius Dei naturam humanam assumere debuerit in omnibus indiuiduis. pag. 314. colum. 1.

Articulus VI. vtrum conueniens fuerit, quod Filius Dei humanam naturam assumeret, ex stirpe Adæ. ibid. col. 2.

QVÆSTIO V.

De modo vnionis ex parte partium humanæ naturæ in quatuor articulos diuisa. pag. 323. col. 1.

Articulus I. vtrum Dei filius debuerit assumere verum corpus. ibid.

Articulus II. vtrum Dei filius debuerit assumere corpus terrenum. scilicet carnem & sanguinem. pagin. 324. col. 1.

Articulus III. vtrum Filius Dei assumpserit animam pag. ead. col. 2.

Articulus IIII. vtrum Filius Dei assumere debuerit intellectum. pag. 325. col. 2.

QVÆSTIO VI.

De modo assumptionis quantum ad ordinem, in sex articulos diuisa. pag. 335. col. 2.

Articulus I. vtrum Filius Dei assumpserit carnem mediante anima. pag. 336. col. 1.

Articulus II. vtrum Dei Filius assumpserit animam mediante spiritu, sine mente. pag. 338. col. 1.

Articulus III. vtrum anima à Dei Filio prius fuerit assumpta quam caro. pag. 339. col. 1.

Articulus IV. vtrum caro Christi fuerit, prius à Verbo assumpta, quam animæ vnita. ibid. col. 2.

Articulus V. vtrū tota humana natura sit assumpta mediantibus partibus. pag. 344. col. 1.

Articulus VI. vtrum humana natura sit assumpta mediante gratia. ibid. col. 2.

QVÆSTIO VII.

De Gratia Christi, prout quidam singularis est homo, in tredecim articulos diuisa. pag. 357. col. 1.

Articulus I. vtrum in anima Christi fuerit aliqua gratia habitualis. 358. col. 1.

Articulus II. vtrum in Christo fuerint virtutes. pag. 370. col. 1.
Articulus III. vtrum in Christo fuerit Fides. pagina. 371. col. 1.
Articulus IV. vtrum in Christo fuerit Spes. pagina. 372. col. 1.
Articulus V. vtrum in Christo fuerint dona. pagina. 376. col. 2.
Articulus VI. vtrum in Christo fuerit donum timoris. ibid. col. 2.
Articulus VII. vtrum in Christo fuerint gratiæ gratis datæ. pag. 380. col. 1.
Articulus VIII. vtrum in Christo fuerit prophetia. pag. 381. col. 1.
Articulus IX. vtrum in Christo fuerit plenitudo gratiæ. pag. 384. col. 2.
Articulus X. vtrum plenitudo gratiæ sit propria Christi. pag. 385. col. 2.
Articulus XI. vtrum Christi gratia sit infinita. pag. 386. col. 2.
Articulus XII. vtrum gratia Christi potuerit augeri. pag. 388. col. 1.
Articulus XIII. qualiter gratia Christi habitualis se habeat ad vnionem. pag. 389. col. 1.

QVÆSTIO VIII.

De gratia Christi, secundum quod est caput Ecclesiæ, in octo articulos diuisa pag. 397 col. 1.
Articulus I. vtrum Christus sit caput Ecclesiæ. ibid. col. 1.
Articulus II. vtrum Christus sit caput hominum quantum ad corpora, vel solum quantum ad animas. pag. 398. col. 2.
Articulus III. vtrum Christus sit caput omnium hominum. pag. 399. col. 1.
Articulus IV. vtrum Christus sit caput Angelorum pag. 400. col. 1.
Articulus V. vtrum gratia Christi, secundum quam est caput Ecclesiæ sit eadem cum gratia habituali eius secundum quod est quidam homo singularis. pag. 401. col. 1.
Articulus VI. vtrum esse caput Ecclesiæ sit proprium Christo. pag. 402. col. 1.
Articulus VII. vtrum diabolus sit caput omnium malorum. pag 406 col. 2.
Articulus VIII. vtrum Antichristus possit etiam dici caput omnium malorum. pag. 407. col. 2.

QVÆSTIO IX.

De scientia Christi in communi, in quatuor articulos diuisa. pag. 408. col. 1.
Articulus I. vtrum Christus habuerit aliquam scientiam præter diuinam. ibid.
Articulus II. vtrum Christus habuerit scientiam, quam habent beati vel comprehensores. pag. 415. col. 1.
Articulus III. vtrum Christus habuerit scientiam inditam vel infusam. ibid. col. 2.
Articulus IV. vtrum Christus habuerit aliquam scientiam acquisitam. pag. 416. col. 2.

QVÆSTIO X.

De scientia beata animæ Christi in quatuor articulos diuisa pag. 421 col. 1.
Articulus I. vtrum anima Christi comprehenderit Verbum siue diuinam essentiam. ibid.
Articulus II. vtrum anima Christi in Verbo cognouerit omnia. pag. 422 col. 1.
Articulus III. vtrum anima Christi in Verbo cognouerit infinita. pag. 424. col. 1.
Articulus IV. vtrum anima Christi videat Verbum, siue diuinam essentiam, clarius qualibet alia creatura. pag. 426. col. 1.

QVÆSTIO XI.

De scientia indita, vel infusa animæ Christi, in sex articulos diuisa. pag. 443. col. 2.
Articulus I. vtrum secundum scientiam inditam vel infusam Christus omnia sciat. ibid.
Articulus II. vtrum Christus hac scientia vti potuerit, non conuertendo se ad phantasmata. pag. 452. col. 2.
Articulus III. vtrum hæc scientia fuerit collatiua. pag. 453. col. 1.
Articulus IV. vtrum hæc scientia fuerit maior scientia Angelorum. ibid. col. 2.
Articulus V. vtrum hæc scientia fuerit habitualis. pag. 454. col. 1.
Articulus VI. vtrum hæc scientia fuerit distincta per diuersos habitus. pag. 458. col. 2.

QVÆSTIO XII.

De scientia animæ Christi acquisita, in quatuor articulos diuisa. pag. 464. col. 2.
Articulus I. vtrum secundum hanc scientiam Christus cognouerit omnia. ibid.
Articulus II. vtrum Christus in hac scientia profecerit. pag. 465. col. 1.
Articulus III. vtrum Christus aliquid ab homine didicerit. pag. 466 col. 1.
Articulus IV. vtrum Christus aliquid acceperit ab Angelis. ibid. col. 2.

QVÆSTIO XIII.

De potentia animæ Christi, in quatuor articulos diuisa. pagina. 472. col. 2.
Articulus I. vtrum anima Christi habuerit omnipotentiam simpliciter. ibid. col. 2.
Articulus II. vtrum anima Christi habuerit omnipotentiam respectu immutationis creaturarum. pag. 473. col. 2.
Articulus III. vtrum anima Christi habuerit omnipotentiam respectu proprii corporis. pag. 475. col. 2.
Articulus IV. vtrum anima Christi habuerit omnipotentiam respectu executionis suæ voluntatis. pag. 476. col. 1.

QVÆSTIO XIV.

De defectibus corporis assumptis à Filio Dei, in quatuor articulos diuisa. pag. 523 col. 1.
Articulus I. vtrum filius Dei in humana natura assumere debuerit corporis defectus. ibid.
Articulus II. vtrum Christus necessitatem his defectibus subiacendi assumpserit. pag. 524. col. 2.
Articulus III. vtrum Christus defectus corporales contraxerit. 525. col. 1.
Articulus IV. vtrum Christus omnes defectus corporales hominum assumere debuerit. pagin. 526. col. 1.

QVÆSTIO XV.

De defectibus animæ à Christo assumptis, in decem articulos diuisa. pag. 533. col. 1.
Articulus I. vtrum in Christo fuerit peccatum. ibid.
Articulus II. vtrum in Christo fuerit fomes peccati. pag. 534. col. 2.
Articulus III. vtrum in Christo fuerit ignorantia. pagin. 542. col. 1.
Articulus IV. vtrum anima Christi fuerit passibilis. ibid. col. 2.
Articulus V. vtrũ in Christo fuerit dolor sensibilis. pag. 547. col. 1.

Articulus VI. vtrum in Christo fuerit tristitia. pag. 548. col. 2.
Articulus VII. vtrum in Christo fuerit timor. pag. 550. col. 1.
Articulus VIII. vtrum in Christo fuerit admiratio. pag. 552. col. 1.
Articulus IX. vtrum in Christo fuerit ira. pagina. 553. col. 1.
Articulus X. vtrum Christus simul fuerit viator, & comprehensor. pag. 554. col. 1.

QVÆSTIO XVI.

De consequentibus vnionem, quantum ad ea quæ conueniunt Christo secũdum esse, & fieri in duodecim articulos diuisa pag. 554. col. 2.
Articulus I. vtrum hæc sit vera, Deus est homo. pag. 562. col. 1.
Articulus II. vtrum hæc sit vera, homo est Deus. pag. 565. col. 1.
Articulus III. vtrum Christus possit dici homo dominicus. ibid. col. 2.
Articulus IV. vtrum ea quæ conueniunt filio hominis, possint prædicari de Filio Dei, & è conuerso. pag. 566 col. 1.
Articulus V. vtrum ea, quæ conueniunt filio hominis, possint prædicari de diuina natura, & de humana ea quæ conueniunt Filio Dei pag. 567. col. 1.
Articulus VI. vtrum hæc sit vera: Deus factus est homo. ibid. col. 2.
Articulus VII. vtrum hæc sit vera, homo factus est Deus. pag. 569. col. 1.
Articulus VIII. vtrum hæc sit vera, Christus est creatura. pag. 571. col. 1.
Articulus IV. vtrum hæc sit vera, iste homo, demonstrato Christo, incepit esse, pag. 574. col. 1.
Articulus X. vtrum hæc sit vera: Christus, secundũ quod homo, est creatura. pag. 575. col. 1.
Articulus XI. vtrum hæc sit vera, Christus, secundum quod homo, est Deus. pag. 576. col. 2.
Articulus XII. vtrum hæc sit vera, Christus, secundum quod homo, est hypostasis, vel persona. pagina. 577. col. 1.

QVÆSTIO XVII.

De pertinentibus ad vnitatem in Christo quantum ad esse in duos articulos diuisa. pag. 578. col. 1.
Articulus I. vtrum Christus sit vnum, vel duo. ibidem.
Articulus II. vtrum in Christo sit tantum vnum esse. pag. 581. col. 1.

QVÆSTIO XVIII.

De pertinentibus ad vnitatem in Christo quantum ad voluntatem in sex articulos diuisa pag. 589. col. 2.
Articulus I. vtrum in Christo sint duæ voluntates. ibid.
Articulus II. vtrum in Christo fuerit aliqua voluntas sẽsualitatis, præter rationis voluntatem. pagina. 591. col. 1.
Articulus III. vtrum in Christo fuerint duæ voluntates quantum ad rationem. ibid. col. 2.
Articulus IV. vtrum in Christo fuerit liberum arbitriũ. pag. 592. col. 1.
Articulus V. vtrum voluntas humana Christi, fuerit omnino conformis diuinæ volũtati in volito. pag. 605. col.
Articulus VI. vtrum in Christo fuerit contrarietas voluntatum. pag. 606. col. 1.

QVÆSTIO XIX.

De pertinentibus ad vnitatem Christi quantum ad operationem, in quatuor articulos diuisa. pag. 614. col. 1.
Articulus I. vtrum in Christo sit vna tantum operatio diuinitatis, & humanitatis. ibid.
Articulus II. vtrum in Christo sint plures operationes humanæ. pag. 616. col. 1.
Articulus III. vtrum actio humana Christi potuerit esse sibi meritoria. pag. 617. col. 1.
Articulus IV. vtrum Christus aliis mereri potuerit. pag. 637. col. 2.

QVÆSTIO XX.

De conuenientibus Christo secundum quod patri fuit subiectus, in duos articulos diuisa. pag. 660. col. 2.
Articulus I. vtrum dicendum sit, Christum esse subiectum Patri. ibid.
Articulus II. vtrum Christus sit subiectus sibi ipsi. pag. 662. col. 1.

QVÆSTIO XXI.

De oratione Christi in quatuor articulos diuisa. pag 687. col. 1.
Articulus I. vtrum Christo competat orare. ibid.
Articulus II. vtrum Christo conueniat orare, secundũ suam sensualitatem. pag. 688. col. 1.
Articulus III. vtrum fuerit conueniens Christum pro se orare. pag. 689. col. 1.
Articulus IV. vtrum oratio Christi semper fuerit exaudita. pag. 690. col. 1.

QVÆSTIO XXII.

De sacerdotio Christi, in sex articulos diuisa. pag. 694. col. 1.
Articulus I. vtrum Christo conueniat esse sacerdotem. ibid.
Articulus II. vtrum Christus simul fuerit sacerdos & hostia. ibid. col. 2.
Articulus III. vtrum effectus sacerdotij Christi sit expiatio peccatorum. pag. 695. col. 2.
Articulus IV. vtrum effectus sacerdotii Christi non solum ad alios pertinuerit, sed etiam ad se ipsum. pag. 696. col. 1.
Articulus V. vtrum Christi sacerdotium permaneat in æternum. ibid. col. 2.
Articulus VI. vtrum sacerdotium Christi fuerit secundum ordinem Melchisedech. pag. 697. col. 1.

QVÆSTIO XXIII.

De adoptione Christi, in quatuor articulos diuisa. pag. 711. col. 2.
Articulus I. vtrum Deo conueniat filios adoptare. ibid.
Articulus II. vtrum adoptare conueniat toti Trinitati. pag. 714. col. 1.
Articulus III. vtrum adoptari sit proprium rationalis creaturæ. pag. 715. col. 1.
Articulus IV. vtrum Christus secundum quod homo, sit Filius Dei adoptiuus. pag. 717. col. 1.

QVÆSTIO XXIIII.

De prædestinatione Christi in quatuor articulos diuisa. pag. 746. col. 1.
Articulus I. vtrum Christo conueniat prædestinatum esse. ibid. col. 2.
Articulus II. vtrum hæc sit falsa, Christus secundum quod homo, est prædestinatus, esse filius Dei. pag 747 col. 1.

Articulus III. vtrum prædestinatio Christi sit nostræ prædestinationis exemplar. pag. 748. col. 1.
Articulus IV. vtrum prædestinatio Christi sit causa nostræ prædestinationis. ibid. col. 2.

QVÆSTIO XXV.

De adoratione Christi, in sex articulos diuisa. pag. 754. col. 2.
Articulus I. vtrum vna & eadem adoratione sit adoranda diuinitas Christi, & eius humanitas. 755. col. 1.
Articulus II. vtrum humanitas Christi sit adoranda adoratione latriæ. ibid. col. 2.
Articulus III. vtrum adoratio latriæ sit exhibenda imagini Christi. 789. col. 2.
Articulus IV. vtrum sit exhibenda cruci Christi. pag. 824. col. 2.
Articulus V. vtrũ sit exhibenda matri eius. pa. 825. col. 2.
Articulus VI. vtrum reliquiæ Sanctorum sint adorandæ. pag. 826. col. 1.

QVÆSTIO XXVI.

De hoc quod Christus dicitur Dei & hominum mediator in duos articulos diuisa. pag. 832. col. 2.
Articulus I. vnum esse mediatorem Dei & hominum sit proprium Christo. ibid.
Articulus II. vtrum hoc ei conueniat secundum quod homo. pag. 834. col. 2.

FINIS.

INDEX

INDEX DISPVTATIONVM ET SECTIONVM, QVÆ IN HOC TOMO CONTINENTVR.

DISPVTATIO I.
Contra Iudæos.

Messiam iam venisse, pag 3. col. 2.
Sectio prima. De testimonio Genes. 40. Non auferetur sceptrum, &c. ibid. col. 2.
Sectio secunda. Secundum testimonium contra Iudæos ex Daniel. 9. Animaduerte, &c. pag 7. col. 2.
Sectio tertia. Tertium testimonium ex Aggæi 2. Adhuc vnum modicum, &c. pag. 13. col. 1.
Sectio quarta. Quartum argumentum ex variis testimoniis, & signis de Aduentu Messiæ. pag. 15. col. 1.

DISPVTATIO II.

Christum esse verum Deum & hominem contra infideles, pag. 16. col. 2.
Sectio prima. ostenditur, Christum esse verum hominem. ibid.
Sectio secunda. ostenditur, Christum esse verum Deum contra hæreticos. pag. 17. col. 1.
Sectio tertia. ostenditur, Messiam esse verum Deum contra Iudæos. ibid. col. 2.
Sectio quarta. Soluuntur obiectiones. pag. 19 col. 2.

DISPVTATIO III.

De existentia Incarnationis, eiusque conuenientia. pag. 24. col. 1.
Sectio prima. Vtrum Incarnationem esse possibilem, possit ratione probari. ibid.
Sectio secunda. Vtrum Incarnationem esse factam possit contra infideles conuinci. pag 26. col. 1.
Sectio tertia. Vtrum Incarnatio fuerit per se conueniens. ibidem. col. 2.

DISPVTATIO IV.

De conuenientia & necessitate Incarnationis ad reparationem hominis lapsi. pag. 30. col. 2.
Sectio prima. Vtrum necessarium vel conueniens fuerit, Deum hominem lapsum reparare pag 31. col. 1.
Sectio secunda. Vtrum ad reparandum genus humanum, necessarium, vel conueniens fuerit, Deum hominem fieri. pag. 32. col. 1.
Sectio tertia. Vtrum Christi opera fuerint sufficientis valoris, & efficacia ad condigne satisfaciendum pro peccatis hominum. pag. 34. col. 2.
Sectio quarta. Vtrum opera Christi fuerint infiniti valoris, & efficacia ad satisfaciendum. pag. 39. col. 1.
Sectio quinta. Vtrum in Christi satisfactione vera, & propria iustitia intercesserit pag. 57. col. 1.
Sectio sexta. Vtrum in satisfactione Christi seruata fuerint leges omnes perfectæ iustitiæ. pag. 73. col. 2.
Sectio septima Vtrum purus homo potuerit esse sufficiens ad redimendos alios homines, ex perfecta iustitia. pag 80. col. 1.
Sectio octaua. Vtrum homo purus possit ita satisfacere pro culpa mortali propria, vt per suum actum se sanctificet, & à se peccatum expellat. pag. 86. col. 2.
Sectio nona Vtrum homo purus, possit ad æqualitatem satisfacere pro culpa mortali propria, ita vt ex vera iustitia obtineat remissionem eius & diuinam condonationem. pag. 104. col. 1.
Sectio decima. Vtrum possit homo satisfacere pro culpa propria mortali saltem imperfecte. pag. 110. col. 1.
Sectio vndecima. Vtrum saltem pro peccato veniali possit purus homo Deo satisfacere pag. 112. col. 1.
Sectio duodecima. Vtrum possit purus homo saltem, vt Christi membrum satisfacere Deo ex perfecta iustitia pro peccato suo. pag. 115. col. 1.

DISPVTATIO V.

De primaria causa, propter quam incarnatio prædestinata, & facta est, sine qua non fieret. pag. 125. col. 2.
Sectio prima. Quomodo inter actus diuinæ scientiæ, & voluntatis ordo prioris & posterioris secundum rationem intelligendus sit. ibid.
Sectio secunda Vtrum voluntas Incarnationis antecesserit in Deo præscientiam originalis peccati, vel subsecuta fuerit. pag. 137. col. 1.
Sectio tertia. Vtrum in primo signo rationis in quo prædestinatus est Christus Deus homo, sit etiam prædestinatus Redemptor hominum per passionem & mortem suam pag. 145. col. 2.
Sectio quarta. Quæ fuerit Deo prima ratio seu motiuum Incarnationis faciendæ, ac prædestinandæ. pag. 149. col. 2.
Sectio quinta. Vtrum ex primaria Christi prædestinatione futura esset Verbi Incarnatio, etiamsi homo non peccasset pagin. 157. col. 2.
Sectio sexta. Vtrum Christus principalius venerit ad redimendum homines ab originali peccato, ita vt illo deficiente non esset venturus Redemptor pag. 165. col 1.

DISPVTATIO XI.

De tempore quo facta est Incarnatio, eiusque conuenientia. pag. 169. col. 2.
Sectio prima, Quo tempore facta sit Incarnatio. ibid.
Sectio secunda. Vtrum conuenienti tempore facta sit Incarnatio. pag. 174. col. 1.

DISVTATIO VII.

De termino Incarnationis, qui per illam producitur, seu resultat. pag. 188. col. 1.
Sectio prima Vtrum terminus resultans, seu productus per Incarnationem sit aliqua substantia. ibid.
Sectio secunda. Vtrum terminus huius vnionis fuerit aliqua substantialis natura pag. 189. col. 1.
Sectio tertia. Vtrum terminus huius vnionis fuerit aliqua persona, & ita Incarnatio facta fuerit in persona. pag. 192 col. 2.
Sectio quarta Vtrum terminus huius vnionis sit persona simplex, vel composita. pag. 195. col. 1.
Sectio quinta. Vtrum terminus huius vnionis sit aliquid creatum vel increatum. pag. 200. col. 2.

DISPVTATIO VIII.

Quid Incarnatio sit. pag. 205. col. 1.
Sectio prima. Vtrum Incarnatio sit actio tantum vniens humanitatem Verbo, vel etiam sit producens ipsam humanitatem in rerum natura. ibid. col. 2.
Sectio secunda. Vtrum Incarnatio sit substantialis vnio, ex natura humana, & persona Verbi Dei. pag. 212. col. 2.

Sectio

Sectio tertia. Quid sit hæc vnio in humanitate, seu quid per actionem vniendi, in humanitate, aut Verbo fiat.pag.215.col.2.
Sectio quarta. Quomodo soluendæ sint difficultates, quæ in hoc mysterio occurrunt.pag.225. col.2.

DISPVTATIO IX.

De excellentia & perfectione huius vnionis, quæ est incarnatio.fol.234.col.1.
Sectio prima. Vtrum hæc vnio in ratione vnionis sit omnium maxima ibid.col.2.
Sectio secunda. Vtrum vnio incarnationis in genere entis, seu doni à Deo collati, sit omnium maxima.pag.236.col.1.

DISPVTATIO X.

De causis incarnationis præsertim meritoria, pagin.242. col.1.
Sectio prima. Quæ sit, vel esse possit causa efficiens huius mysterij. ibidem.
Sectio secunda. Vtrum fuerit aliqua causa huius vnionis in genere dispositionis, seu causa dispositiua pag 244.col.2.
Sectio tertia. Vtrum humanitas Christi vnionem suam ad Verbum mereri potuerit.pag.250 col.2.
Sectio quarta. Vtrum Christus Dominus mereri potuerit Incarnationem suam pag. 254. col.1.
Sectio quinta. Vtrum homines iusti, qui præcesserunt, de condigno mereri potuerint Incarnationem. pag.258.col.1.
Sectio sexta. Vtrum homines iusti, qui Christum præcesserunt, de congruo meruerint Incarnationem, vel eius acceleratione. pag.259.col.2.
Sectio septima. Vtrum B. Virgo meruerit de condigno esse mater Dei pag.265.col 2.
Sectio octaua. Vtrum saltem de congruo meruerit B. Virgo dignitatem matris Dei.pag. 268.col.1.

DISPVTATIO XI.

De diuina existentia & subsistentia pag.269.col.2.
Sectio prima. Vtrum sit in Deo vnum esse existentiæ absolutum, & essentiale.ibid.
Sectio secunda. Vtrum in Deo sit triplex esse existentiæ relatiuum, seu an sint tres existentiæ relatiuæ.pag.271.col.2.
Sectio tertia. Vtrum in Deo sit aliqua subsistentia absoluta, & essentialis.pag.275.col.2.
Sectio quarta. Vtrum sint in Deo tres subsistentiæ relatiuæ. pag. 280.col.1.
Sectio quinta. Vtrum abstractis subsistentiis relatiuis intelligatur, relinqui tantum hæc Deitas, vel etiam hic Deus. pagina.284. col.2.

DISPVTATIO XII.

De persona assumente, & humanitati vnita per Incarnationem, prout facta est pag 288 col.2.
Sectio prima. Vtrum sola persona Filij fuerit incarnata, & humanitatem assumpserit.ibid.
Sectio secunda. Vtrum Verbum diuinum terminauerit hanc vnionem ratione alicuius proprietatis absolutæ, vel ratione relationis.pag 291.col.2.

DISPVTATIO XIII.

De termino assumptionis ex parte personæ assumentis, In quanis Incarnatione possibili.pag.301.col.1.
Sectio prima. Vtrum hic Deus, vt abstrahit à personis diuinis, possit naturam creatam assumere.ibid.
Sectio secunda. Vtrum plures personæ diuinæ possint simul assumere eandem naturam.pag.303 col.1.
Sectio tertia. Vtrum vna persona diuina possit assumere plures naturas.pag.305 col.2.
Sectio quarta. Vtrum persona creata possit hypostatice vniri alteri natura.pag.206.col.2.

DISPVTATIO XIV.

Quid potuerit à Deo assumi per quamcunque vnionem hypostaticam possibilem.pag.315.col.1.
Sectio prima, vtrum natura existens in propria persona potuerit assumi.ibid.
Sectio secunda. Vtrum alia substantialis natura præter humanam sit assumptibilis à persona diuina.pag.319.col.1.
Sectio tertia. Vtrum partes substantiales possint hypostatice vniri diuinæ personæ.pag.320.col.2.
Sectio quarta. Vtrum forma accidentalis possit vniri Verbo hypostatice.pag.321.col.1.

DISPVTATIO XV.

Quid Verbum assumpserit per Incarnationem, prout facta est.pag.326.col.2.
Sectio prima. Vtrum Verbum assumpserit veram hominis naturam.ibid.col.2.
Sectio secunda Vtrum Verbum assumpserit veram animam rationalem.pag.327.col.1.
Sectio tertia. Vtrum Christus assumpserit verum humanum corpus.pag.328.col.2.
Sectio quarta. Vtrum assumpserit Christus corpus & animam inter se vnita.pag.329.col.2.
Sectio quinta. Vtrum assumpserit Christus partes omnes quæ sunt de integritate corporis humani.pag.330.col 1.
Sectio sexta. Vtrum Verbum diuinum immediate, & secundum hypostasim assumpserit sanguinem ad subsistendum in sua persona.ibidem.col.2.
Sectio septima. Vtrum Verbum diuinum assumpserit alios humores, vngues, dentes, & capillos immediate, & secundum hypostasin pag.334.col.2.
Sectio octaua Vtrum Verbum diuinum in humanitate assumpserit accidentia.pag.335 col.2.

DISPVTATIO XVI.

De ordine assumptionis secundū realem durationem, seu temporis successionem, pag.341.col.1.
Sectio prima. Vtrum humanitas Christi simulac cœpit existere in rerum natura fuerit Verbo vnita absque vlla successione durationis.ibid.pag.2.
Sectio secunda. Vtrum anima Christi prius extiterit, quam fuerit vnita Verbo, vel an prius fuerit vnita Verbo, quam corpori. pag 342.col.1.
Sectio tertia. Vtrum caro Christi prius fuerit concepta, quam assumpta, vel an prius fuerit assumpta, quam animæ vnita. pag. 343.col.1.

DISPVTATIO XVII.

De ordine naturæ in hac assumptione seruato. pag.345. col 1.
Sectio prima. Vtrum anima rationalis fuerit prius natura vnita Verbo, quam carni ibid.
Sectio secunda. Vtrum caro Christi fuerit prius natura vnita Verbo, quàm animæ rationali pag.347.col.2.
Sectio tertia Vtrum caro sit prius natura vnita Verbo quàm anima, vel è contrario.pag 349.col.1.
Sectio quarta. Vtrum caro sit assumpta mediante anima, & anima mediante spiritu.ibid.col.2.
Sectio quinta. Vtrum tota humanitas sit prius natura assumpta quam partes eius, & consequenter an assumpta sit mediantibus illis, vel è contrario pag 351.col.2.
Sectio sexta. Vtrum humanitas prius natura sit assumpta, quàm accidentibus informata pag.356 col.1.

DISPVTATIO XVIII.

De gratia sanctificante, seu iustitia creata animæ Christi. pag.359.col.1.
Sectio prima. Vtrum ad suam sanctificationem & iustificationem indigue-

indiguerit anima Christi gratia creata sanctificante.ibid.
Sectio secunda Qua certitudine tenendum sit animam Christi habuisse gratiam habitualem pag 363.col.1.
Sectio tertia. Quando & quomodo data est animæ Christi hæc gratia habitualis.pag.365.col.1.
Sectio quarta. Vtrum præter gratiam habitualem fuerit animæ Christi necessaria aliqua actualis gratia.pag.368.col.2.

DISPVTATIO XIX.

De virtutibus moralibus animæ Christi, pag.373.col.2.
Sectio prima. Vtrum omnes virtutes morales & supernaturales fuerint infusæ animæ Christi simul cum gratia. ibid.
Sectio secunda. Vtrum virtutes suo genere acquisitæ fuerint Christi animæ infusæ simul cum gratia.pag.374 col.2.

DISVTATIO XX.

De donis Spiritus Sancti animæ Christi collatis.pag.376 col.1.
Sectio prima. Vtrum dona Spiritus Sancti intellectum perficientia fuerint in Christo.ibid.col.2.
Sectio secunda Vtrum in Christo fuerint dona Spiritus Sancti pertinentia ad voluntatem, præsertim donum timoris. pagin. 378.col.1.

DISPVTATIO XXI.

De gratiis gratis datis animæ Christi.pag.381,col.2.
Sectio prima. Vtrum in Christo fuerit prophetia, & si quæ alia gratia gratis data ad cognitionem spectat.ibidem.
Sectio secunda.Vtrum aliæ gratiæ gratis datæ, quæ ad sermonem spectant.fuerint in Christo.pag.383.col.2.

DISPVTATIO XXII.

De perfectione habitualis gratiæ Christi. pag.389.col.2.
Sectio prima. Vtrum gratia Christi sit infinita pag.390. col 1.
Sectio secunda Vtrum gratia Christi fuit tam intensa, & perfecta, vt non posit fieri intensior,& ideo Christus plenus gratia esse dicatur 394 col.1.

DISPVTATIO XXIII.

De dignitate,& gratia capitis, quæ est in Christo. pagin. 403.col 1.
Sectio prima. Vtrum Christus sit totius vniuersi caput, præsertim hominum & angelorum.ibid.
Sectio secunda. Quæ fuerit in Christo gratia capitis pagina. 405. col.2.

DISPVTATIO XXIV.

De intellectu creato animæ Christi,& eius actibus.pag. 409.col.1.
Sectio prima Vtrum in anima Christi sit intellectus creatus, & quantæ perfectionis sit.ibid.
Sectio secunda Vtrum fuerit in Christo homine actus intelligendi creatus,& ex quo tempore.pag.410.col.1.
Sectio tertia. Vtrum omnis actus intelligendi animæ Christi fuerit verus,certus,& euidens pag 412. col 1.
Sectio quarta. Vtrum in anima Christi fuerint habitus intellectuales.pag.414.col.2.

DISPVTATIO XXV.

De triplici scientia animæ Christi, quoad quæstionem an est.pag.417.col.2.
Sectio prima Vtrum anima Christi à principio creationis suæ fuerit beata ibid.
Sectio secunda.Vtrum in anima Christi sit scientia connaturalis animæ humanæ.pag.419.col.1.
Sectio tertia. Vtrum fuerit semper in anima Christi scientia rerum in proprio genere supernaturalis, & per se infusa.ibidem. col.2.

DISPVTATIO XXVI.

De perfectione scientiæ beatæ animæ Christi,pag.42 col 2.
Sectio prima. Quid sit de ratione comprehensionis intellectualis obiecti alicuius,præsertim diuinæ essentiæ.427.col.2.
Sectio secunda. Vtrum secundum fidem animæ Christi non comprehendat diuinam essentiam.pag.431.col 2.
Sectio tertia. Vtrum anima Christi videat in Verbo omnia, possibilia,quæ in Deo eminenter continentur.pag 433.col.2.
Sectio quarta.Vtrum anima Christi videat in Verbo omnia,quæ Deus videt scientia visionis,atque adeo infinita. pagina 441. col.1.

DISPVTATIO XXVII.

De obiecto scientiæ infusæ animæ Christi. pagina 444 col 2.
Sectio prima. Vtrum res pertinentes ad ordinem naturæ cognoscantur per hanc scientiam infusam ibid.
Sectio secunda. Vtrum actus liberi, & contingentia futura cadant sub obiecto huius scientiæ.pag.446.col.1.
Sectio tertia. Vtrum res supernaturales, seu mysteria gratiæ contineantur sub obiecto huius scientiæ.pag.449 col.2.
Sectio quarta. Vtrum omnes effectus possibiles diuinæ omnipotentiæ cadant sub hanc scientiam.pag.450.col.2.
Sectio quinta.Vtrum Deus vt Trinus & vnus cadat sub obiectum huius scientiæ.pag.451.col.1.

DISPVTATIO XXVIII.

De actibus scientiæ infusæ animæ Christi.pag.455 col.2.
Sectio prima. Vtrum anima Christi potuerit semper esse in actu secundo huius scientiæ ibid.
Sectio secunda. Vtrum actus huius scientiæ sit per modum simplicis intelligentiæ, vel compositionis, & discursus.pagina 457. col.2.

DISPVTATIO XXIX.

De habitu scientiæ infusæ animæ Christi.pag 458. col.2.
Sectio prima. Vtrum species per se infusæ animæ Christi fuerint vniuersaliores quàm angelicæ.459.col.1.
Sectio secunda. Vtrum præter species intelligibiles requiratur in hac scientia lumen, seu habitus infusus.pag.460.col.1.
Sectio tertia. Vtrum hic habitus, vel lumen scientiæ infusæ sit in se vnum tantum.pag.462.col.2.
Sectio quarta.Vtrum lumen huius scientiæ distinctum sit à lumine gloriæ.pag.463 col.2.

DISPVTATIO XXX.

De perfectione scientiæ acquisitæ animæ Christi,& modo quo illam obtinuit.pag.467.col.2.
Sectio prima. Vtrum Christus per hanc scientiam cognouerit omnia, quæ naturaliter cognosci possunt ab anima humana, tam coniuncta quàm separata ibid.
Sectio secunda. Vtrum anima Christi habuerit hanc naturalem scientiam infusam à Deo à primo instanti creationis suæ.pag. 468.col.2.

DISPVTATIO XXXI.

De gratia seu potestate animæ Christi data ad miracula vel supernaturalia opera facienda.pag 476 col.2.
Sectio prima. Vtrum omnipotentia Dei tota sit humanitati assumptæ communicata.pag.477.col.1.
Sectio secunda.Vtrum ratione vnionis data sit animæ Christi supernaturalis gratia seu virtus ad facienda supernaturalia opera,seu miracula.ibid.col.2.
Sectio tertia. Vtrum hæc potestas sit verè & physice effectiua gratia & supernaturalium operum.pag.479.col 2.

Sectio

Sectio quarta. vtrum hæc virtus efficiendi miracula, seu gratiam, fuerit communicata humanitati tanquam principali agenti, vel tanquam instrumento. pag. 482. col. 1.
Sectio quinta. Quid sit in humanitate Christi hæc virtus seu potentia per quam operatur miraculose, vt instrumentum Verbi. pag. 484. col. 1.
Sectio sexta. An & quomodo in rebus creatis sit aliqua vis actiua obedientialis, vt eleuetur in diuina instrumenta 486. colum. 2.
Sectio septima. vtrum hæc virtus miraculorum Christi se extendat ad effectus loco distantes. pag. 515. col. 2.
Sectio octaua vtrum hæc gratia miraculorum se extendat ad operandum effectus tempore distantes, seu ad efficiendum per instrumentum actu non existens. pag. 516. col. 1.
Sectio nona. vtrum Christi humanitas efficere possit miracula absque præuia actione, & consequenter: an potuerit esse instrumentum creationis, aut annihilationis. pagina. 518. colum. 2.

DISTVTATIO XXXIII.

De perfectionibus, & defectibus corporis Christi. pag. 526. col. 2.
Sectio prima. vtrũ assumpserit Verbum in corpore humano perfectiones corporis glorioſi, vel potius defectus illis repugnantes, vt esse passibile, mortale, &c. 527. col. 1.
Sectio secunda. vtrum assumpserit Verbum omnes perfectiones connaturales humano corpori, vel potius defectus aliquos illis repugnantes. pag. 528 col. 1.
Sectio tertia. vtrum hi defectus fuerint necessarij, vel voluntarij Christo Domino pag 529 col 2.
Sectio quarta. vtrum assumpserit Christus sui corporis localem circunscriptionem, & mutationem pag. 530. col. 2.

DISPVTATIO XXXIII.

De defectibus gratiæ, & virtuti contrariis à Christo nõ assumptis. pag. 535. col. 2.
Sectio prima vtrum in Christo fuerit peccatum, vel secundum ordinariam potentiam esse potuerit. ibid.
Sectio secunda. vtrum de absoluta potentia Dei possit esse peccatum in Christo, seu in humana natura Verbo vnita. pagina 537. col. 1.

DISPVTATIO XXXIV.

De appetitu sensitiuo, & perfectionibus, vel defectibus conuenientibus animæ Christi ratione illius. pag. 543 col. 2.
Sectio prima. vtrum in Christo fuerit appetitus sensitiuus, & actus eius. ibid.
Sectio secunda. vtrum in appetitu sensitiuo Christi fuerit fomes peccati. pag. 544. col. 2.
Sectio tertia vtrum in Christo fuerint omnes actus, seu passiones appetitus sensitiui pag. 546 col. 1.

DISPVTATIO XXXV.

De communicatione idiomatum. 555. col. 1.
Sectio prima. Quæ & qualis idiomatum communicatio ex mysterio Incarnationis consecuta sit. ibid.
Sectio secunda. vtrum hæc communicatio idiomatum possit interdum fieri inter abstracta, vel tantum inter concreta. pag. 557. col. 1.
Sectio tertia. Quomodo diuina attributa in concreto prædicanda sint de Christo seu de homine. pag. 559. col. 1.
Sectio quarta Quomodo proprietates humanæ seu creatæ dicantur de Deo, seu Filio Dei in concreto. pag 560 col. 1.

DISPVTATIO XXXVI.

De esse existentiæ Christi, & humanitatis eius. pag. 581 col. 2.
Sectio prima, vtrum humanitas Christi formaliter, & intrinsece existat in rerum natura per existentiam increatam, vel per propriam & creatam. ibid.
Sectio secunda. vtrum simpliciter dicendum sit, Christum habere vnum esse, vel plura. pag. 587. col. 2.

DISPVTATIO XXXVII.

De voluntate humana Christi, eiusque libertate. pagin. 592. col. 2.
Sectio prima. vtrum in Christo fuerit voluntas humana. ibidem.
Sectio secunda vtrum voluntas Christi humana fuerit libera ad operandum. pag. 593. col. 2.
Sectio tertia Quomodo voluntas Christi existens in peccabilis ex vnione potuerit esse libera. pag. 595. col. 1.
Sectio quarta. Quomodo voluntas Christi ex necessitate diligens Deum, in reliquis actibus potuerit esse libera. pag. 601 col. 2.
Sectio quinta. Quomodo Christus, videns semper in Verbo omnes actus suos, eos libere exercere potuerit. pag 604. col. 2.

DISPVTATIO XXXVIII.

De actibus voluntatis humanæ Christi, eorum diuersitate & efficacia. pag. 607. col 1.
Sectio prima. vtrum in humana voluntate Christi fuerit omnis varietas actuum, quæ in humana voluntate esse solet. ibidem. col. 2.
Sectio secunda. vtrum in voluntate Christi fuerint actus efficaces, & inefficaces. pag. 608. col. 1.
Sectio tertia. vtrum in humana Christi voluntate fuerint actus timoris, & tristitiæ 609. col. 2.
Sectio quarta. vtrum voluntates Christi, interdum fuerint inter se contrariæ, vel semper conformes. pag. 611 col. 2.
Sectio quinta. vtrum humana Christi voluntas semper fuerit impleta. pag. 613. col. 1.

DISPVTATIO XXXIX.

De merito Christi Domini absolute, & secũdum se. pag. 618. col. 1.
Sectio prima vtrum in Christo Domino fuerit meritum, seu conditiones omnes ad meritum necessariæ. ibid.
Sectio secunda. Per quos actus Christus Dominus meruerit. pag. 621. col. 2.
Sectio tertia. Quo tempore Christus meruerit. pag. 624. col. 2.

DISPVTATIO XL.

De iis, quæ sibiipsi Christus Dominus meruit. pag. 628. col 1.
Sectio prima. vtrum Christus mereri potuerit gloriam animæ suæ, & alia dona gratiæ, & scientiæ. ibid.
Sectio secunda. vtrum Christus meruerit gloriam animæ suæ, & alia dona gratiæ, & scientiæ. pag. 629. col. 2.
Sectio tertia. vtrum Christus meruerit gloriam sui corporis, suiq; nominis exaltationem. pag. 635. col. 2.

DISVTATIO XLI.

De iis, quæ Christus Dominus hominibus meruit. pag. 638. col. 1.
Sectio prima. vtrum Christus meruerit nobis primam gratiam, & gloriam, & remissionem peccatorum. ibid.
Sectio secunda. vtrum meruerit Christus nobis dispositiones ad gratiam seu suorum meritorum applicationem. pag. 640. col. 2.
Sectio tertia. vtrum Christus Dominus meruerit nobis omnia dona gratiæ, quæ post primam iustificationem conferuntur. pag 644. col. 1.
Sectio quarta. vtrum Christus Dominus meruerit hominum electionem, & prædestinationem pag. 647. col. 1.

DISPVTATIO XLII.

De iis, quæ Christus meruit Angelis. pag. 655. col. 1.
Sectio prima. vtrum Christus meruerit Angelis omnia dona gratiæ, & gloriæ. ibid.

Sectio secunda. Vtrum Christus redemerit Angelos, pro illisq; mortuus fuerit.pag.659.col.2.

DISPVTATIO XLIII

De subiectione & obedientia Christi, & præceptis, quorum est capax.pag.663.col.2.

Sectio prima. Vtrum Christus Dominus fuerit capax præcepti, cui esset subiectus.pag.664.col.1.

Sectio secunda. Quibus legibus fuerit Christus subiectus, vel subiici potuerit.pag.666 col.1.

Sectio tertia. Vtrum habuerit Christus aliquod speciale præceptum diuinum, cui fuerit subiectus.pag.667.col.2.

Sectio quarta. Vtrum simpliciter dicendus sit Christus subiectus Patri, vel solum cum illa determinatione, vt homo.pag.669 col.1.

DISPVTATIO XLIV.

De seruitute Christi pag.670.col.1.

Sectio prima. Vtrum Christus vt homo vere ac proprie sit, & dici possit seruus Dei.ibid.

Sectio secunda. Vtrum cum sola determinatione, vt homo, possit dici seruus, vel etiam sine illa.685.col.1.

DISPVTATIO XLV.

De oratione Christi in via, & in patria.pag.690.col.2.

Sectio prima. Vtrum Christus in viæ statu vere, ac proprie orauerit.691.col 1.

Sectio secunda. Vtrum Christus Dominus nunc in cœlo existens vere ac proprie pro nobis oret.692.col.1.

DISPVTATIO XLVI.

De summo Christi sacerdotio & Pontificatu.698.1.

Sectio prima. Vtrum Christus vere & proprie fuerit sacerdos.ibid. col.2.

Sectio secunda. Vtrum Christus Deus homo sit sacerdos inquantum Deus, vel inquantum homo, atq; adeo, an idem sit sacerdos & victima.699.2.

Sectio tertia. Vtrum sacerdotium Christi fuerit eiusdem rationis cum sacerdotio legis naturæ, veteris aut nouæ.700.1.

Sectio quarta. Vtrum Christus sit sacerdos secundum ordinem Melchisedech.702.1.

DISPVTATIO XLVII.

De potestate excellentiæ conueniente Christo ratione supremi sacerdotij, eiusque spirituali regno.706 col.1.

Sectio prima. vtrum Christus tanquam summus Ecclesiæ Pontifex, & spiritualis Rex potestatem excellentiæ super illam habeat.ibid.

Sectio secunda. Vtrum Christus, vt summus sacerdos habuerit potestatem ad ferendas leges.707.2.

DISPVTATIO XLVIII.

De temporali regno Christi Domini.708.2.

Sectio prima. Vtrum Christus hæreditario iure temporale regnum Iudæorum obtinuerit.ibid.

Sectio secunda. Vtrum Christus Dominus habuerit dominium vniuersale, & directum super vniuersum orbem.709.2.

DISPVTATIO XLIX.

De filiatione Christi in ordine ad Deum.717.2.

Sectio prima. Vtrum Christus inquantum homo vere ac proprie possit dici Filius Dei.718.1.

Sectio secunda. Vtrum Christus inquantum homo sit Filius Dei naturalis, an adoptiuus.720.col.1.

Sectio tertia. An sit de fide vel quo gradu certitudinis tenendum sit, Christum, inquantum hominem, seu secundum humanitatem, non esse Filium Dei adoptiuum, sed naturalem.731. col.1.

Sectio quarta. Vtrum Christi humanitas possit dici adoptata. 742 col.1.

DISPVTATIO L.

De modo loquendi circa prædestinationem Christi, pag.749.col.1.

Sectio prima. Vtrum simpliciter verum sit, Christum aut Filium Dei ab æterno esse prædestinatum.ibid.

Sectio secunda. An dici possit Christus prædestinatus, vt sit filius Dei naturalis.pag.750.col.1.

Sectio tertia. Vtrum Christus possit dici prædesti natus ad gloriam, vel alia supernaturalia dona gratiæ.753.col.1.

Sectio quarta. Vtrum humanitas Christi possit dici prædestinata, vel simpliciter, vel ad aliquem terminum.pagina 754.colum.1.

DISPVTATIO LI.

De adoratione Christo vt Deo debita.pag.756.col.1.

Sectio prima. Quid sit adoratio, & cuius virtutis actus sit.ibid.

Sectio secunda. Vtrum vera & propria Dei adoratio in sola actione exteriori, & corporali consistat.pag.758.col.1.

Sectio tertia. Quotuplex sit adoratio.766.col.1.

Sectio quarta. Quomodo Christus vt Deus adorandus sit.pag.768 col.1.

DISPVTATIO LII.

De adoratione sanctis hominibus vel Angelis exhibenda.pag.770.col.1.

Sectio prima. Vtrum sancti & beati Angeli, vel homines sint adorandi.ibid.

Sectio secunda. Quæ adoratio, & propter quam causam sanctis tribuenda sit pag.772.col 2.

Sectio tertia. Vtrum cultus Sanctorum dici possit ad Religionem pertinere.pag.773 col.1.

DISPVTATIO LIII.

De Adoratione Christo eiusque humanitati debita. pag.775.col.2.

Sectio prima. Vtrum Christus Deus homo adorandus sit perfecta adoratione latriæ.ibid.

Sectio secunda. Vtrum Christus inquantum homo adoretur adoratione latriæ, ita vt eadem adoratione colatur humanitas. pag.776 col.1.

Sectio tertia. Vtrum humanitas Christi præcisa à verbo posset adorari, & qua adoratione.779.col.2.

DISPVTATIO LIV.

De vsu & adoratione imaginum pag.790.col.1.

Sectio prima. Vtrum liceat, & expediat Ecclesiæ, Christi, & sanctorum hominum imaginibus vti.ibid.col.2.

Sectio secunda. Vtrum liceat vti Dei & Angelorum imaginibus. pag.793.col.2.

Sectio tertia. Vtrum imagines Christi & Sanctorum sint adorandæ.pag.795.col.1.

Sectio quarta. Vtrum hæ imagines eadem adoratione, qua exemplaria adorandæ sint.pag.804.col.2.

Sectio quinta. Vtrum imago adorari possit, non adorato directe exemplari.pag.809.col.2.

Sectio sexta. Vtrum hæc adoratio imaginum, etiam in imaginib. Dei, & aliis sacris signis locum habeat.pag.821.col.1.

Sectio septima. Vtrum hæc adoratio imaginum non solum honesta sit, sed etiam sub præcepto cadit.pag.822.col.2.

Sectio

Sectio octaua. Quantum inter hanc imaginum adorationem, & idolorum cultum interſit. ibid.

DISPVTATIO LV.

De reliquiarum cultu & veneratione. pag. 826. col. 2.

Sectio prima. Vtrum Sanctorum reliquiæ in venera tione, & honore habendæ ſint. pag. ibid.

Sectio ſecunda. Quæ adoratio Sanctorum reliquiis tribuenda ſit. pag 828. col. 2.

DISPVTATIO LVI.

De vſu & adoratione crucis. pag 830. col. 1.

Sectio prima. An lignum crucis, in quo Chriſtus pependit, ſit adorandum latria. pag. ibid.

Sectio ſecunda. Vtrum crucis imago retinenda ſit, & adoranda. pag. 831. col. 1.

Sectio tertia. Vtrum liceat vti ſigno crucis in modum ceremoniæ ſacræ. pa. 832

FINIS TABVLÆ.

TERTIA



TERTIA PARS SVMMAE THEOLOGIAE ANGELICI DOCTORIS SANCTI THOMAE AQVINATIS:

CVM COMMENTARIIS ET DISPVTATIONIBVS P. Francisci Suarez, è Societate Jesu.

PROLOGVS.

QVIA Saluator noster Dominus IESVS Christus, teste Angelo, populum suum saluum faciens à peccatis eorum viam veritatis nobis in seipso demonstrauit, per quam ad beatitudinem immortalis vitæ resurgendo peruenire possimus, necesse est, vt ad consummationem totius Theologici negotij, post considerationem vltimi finis humanæ vitæ, & virtutum ac vitiorum, de ipso omniũ B Saluatore, ac beneficiis eius humano generi præstitis, nostra consideratio subsequatur. Circa quam primo obseruandum occurrit de ipso Saluatore. Secundò, de Sacramentis eius, quibus salutem consequimur. Tertiò, de fine immortalis vitæ, ad quam per ipsum resurgendo peruenimus. Circa primum duplex consideratio occurrit. Prima est, de ipso Incarnationis mysterio, secũdum quod Deus pro nostra salute factus est homo. Secunda de iis, quæ per ipsum Saluatorem nostrum, id est, Deum incarnatum sunt acta & passa.

PRÆFATIO COMMENTARIORVM.

DE Christo Seruatore nostro disputaturus D. Thom. illum statim in proœmio tanquam altissimum scopum, totiusque materiæ subiectum fundamentum proponit: Cumq; in eodem Redemptore nostro, diuina & humana natura mirabili nexu coniungantur: præclare certe ab ipsa vtriusque naturæ coniunctione, quæ à Theologis Incarnatio dicitur, huius operis, & nomen, & appellatio desumpta est. Non enim de omnibus, quæ in Deum, & hominem conueniunt hoc loco differitur (illud videlicet totius Theologiæ negotium est) sed de ipso ineffabili duarum naturarum consortio

A in Christo Iesu, deq; proprietatibus, quæ ab ea vnione singulari proficiscuntur. Quam ego rem, sicuti grauibus, ac perobscuris difficultatibus inuolutam esse non diffiteor: ita nobilitate ac splendore (augustissimæ Trinitatis mysterium semper excipio) cæteris totius Theologiæ quæstionibus antecellere iudico. Conspirat in hanc sententiam Dionys. Areop. cum inquit: *Iesu in carne apparitio, & ineffabilis est sermone omni, & omni ignota intelligentiæ, ipsi quoque antiquissimorum Angelorũ primati nõ satis perspecta.* Conspirat Damascen. qui mysterium hoc vocat, *Nouum ominum nouorum, & solum sub sole nouum, per quod Dei apparuit infinita virtus, bonitas, & sapientia.* At B. Leo Pont. Max. cum esset ipse cardo & vertex totius Ecclesiæ, hoc sacramẽtum miraculorũ quasi omnium cardinem & verticem celebrauit. Cyril. autem Alexan. ad Reginas ait. *Hoc esse quasi ænigma sacratissimũ, quod summa potius veneratione suscipiendum est, quam humani iudicii trutinæ subiiciendum.* Quis enim quæso explicare audeat, quomodo eadem persona fuerit sine mutatione bis genita? Quomodo increatus homo, ex hominis natura creata, Verbiq; persona fuerit sine imperfectione cõpositus? Ex patre sine matre ante sæcula genitus? Quomodo ex matre sine patre fuerit in tempore procreatus? Quomodo denique terra virginea, nulla hominis opera exculta, sed Spiritus sancti virtute fœcundata, integra, & incontaminata perseuerans Deum absconditum humani generis conseruatorem, ac vindicem germinarit? Quid igitur mortalis homo, de tanto mysterio proferre possit, digne vt par est? Aut quo pacto C ad tanti sacramenti inuestigandum modum, rationem, aut causam, accedere nõ perhorrescat? Quamobrem merito Agap. Pap. scriptum relinquit. *Solius fidei contemplatione cernendum esse, ad quæ prouehatur humilitas carnis, ad quæ etiam inclinetur altitudo Deitatis, quid sit, quod caro sine Verbo non agit, & quid, quod verbum sine carne non efficit, quomodo Christus ita inter Deum, & hominem mediato apparuit; vt solita sublimaret insolitis, & insolita solitis temperaret.* Quid igitur? in limine subsistemus? despondebimus animum, & à tanti mysterij inuestigatione desistemus, eorumve timebimus reprehẽsiones, qui in scholasticos Theologos inuehuntur, quod de tantis mysteriis subtiliter disputent, altiora se quærant, & plusquam oporteat, contra sapientis, & Apostoli præcepta sapere nõ timeant? minime vero, hæc enim ad eos spectãt, qui vti infideli, & arroganti animo perscrutantur diuina, quamobrem diuinitus fit, vt ab ea quam non

Difficultas huius distinctionis.

2. capit. de diuin. nom.

Libro 3 de fide, cap. 1.

Concionib. de Natiui. Cyril. Alexandrini.

Epistola ad Antiocum.

Eccles 3. 1 Timo. 2.

Prou. 25. Athana. in libro quod unus sit Christus.

quærunt diuina gloria, & maiestate potenter oppri- A mātur. De quibus perinde merito dixit Athanasius, ideo in hoc pertractando mysterio fuisse prolapsos, q; de illo, & quomodo, & qualimodo fiat curiosius inquirunt, à nobis vero ea potius mente hæc sacratissima mysteria tractanda, & inquirenda suscipiūtur, vt gratis animis summa DEI beneficia recolamus, piisq; mentibus ab antiquorum patrum vestigijs, ne latum, vt aiunt, vnguem, videamur discedere. Eamque ob rem licet in hoc diuino mysterio, quę tractantur omnia supra sensum nostrum, supra rationem, supra captum omnem sita sint, vtpote diuina: illud me tamen inter tot difficultatum scopulos consolatur, ac recreat, in tam immensa, tam q; inaccessa supernorum caligine tantam splenduisse diuini luminis claritatem, tam apertam fidei regulam nobis esse propositam, tam luculenter, tam apte, tāque sapienter à sanctis Patribus, & Ecclesiæ doctoribus esse illustratam, tam denique purgatam erroribus, vt nisi in meridiana luce (quod aiunt) velimus cæcutire, atque à vera doctrina, quasi sponte deflectere quę de tanto mysterio scire nos conuenit, consequi feliciter, iuuante Deo eiusque matre sanctissima intercedente, difficile non sit. Quod eo facilius atque securius me in hoc opere assequuturum confido, magis Angelici Doctoris placitis, ac sententiis inhærere, eiusq; sensa omni industria, summaq; diligentia rimari in animo est. Quippe ea est apud me eius autoritas, vt illius vestigiis insistens, nullos aut itineris errores, aut difficultatum nodos, vel demū inextricabiles argumentorum laqueos pertimescam.

Atque ex his, quæ de huius doctrinæ materia à me C dicta sunt, eius dignitas colligi facile potest: quamque merito à Theologis disputetur: cū enim Theologia tribus fere modis, aut nominibus versetur circa Deum, vel eius naturam cōtemplando, vel ipsius virtutem & bonitatem, qua suis se creaturis liberaliter communicat, vel vltimi finis rationē ad quem omnia tendunt, in quove quiescunt, omnibus his modis seu rationibus præsens cōsideratio ad Theologum pertinet. Inprimis enim quædam Dei natura nobis in hac materia consideranda est, non quidem connaturalis & propria, sed assumpta: deinde de supremo, ac perfectissimo diuinorum operum dicendum: ac denique de certa & vnica via, per quam homines ad beatitudinem pergunt, & præcipuo medio, quo finem vltimum consequuntur. At D enim, dicet aliquis, cur igitur tam nobilis de Deo disputatio in postremum Theologiæ locum reiecta est? Si enim coniunctionem ad Deum consideres, videtur post tractationem de ipso Deo, qua vnus & trinus est, collocanda: si vero rationem omnipotentię diuinę contempleris, esset omnibus operibus creationis anteponenda: Si denique rationem finis vltimi attendas, nullum est medium ad eum finem assequendum, vel excellentius, vel efficacius, Christo Domino, qui & omnis gratiæ, & meriti fons est ac origo, & secundum Deum ipse etiam finis noster est, & felicitatis nostræ pars quædam præcipua. Hac igitur etiam ratione, hæc disputatio cæteris Theologicis præferenda videretur, non est tamen difficile illius ordinis ac methodi, quam Theologi omnes sequuntur, probabilem rationem reddere. Est enim Christus Deus & homo, ex Deo & humana natura ineffabili modo compositus, quæ quidem coniunctio omnibus gratiæ & creationis operibus excellentior est, quia tamen nexus est quidam inter Deum & naturam creatam: idcirco oportuit de simplicibus extremis prius disputare, quam de illorum coniunctione tractaretur. Neque enim potest id, quod ex alijs rebus componitur, distincte agnosci, rebus ipsius, quæ in eam compositionem veniunt, ignoratis: sic enim propter similem causam D. Thomas in prima parte, prius de spirituali & corporea creatura, quam de homine, qui ex vtraque constat, disputauit. Accedit, redemptionem hominum extitisse vnam ex præcipuis causis nobisq; notioribus propter quam hoc mysterium confectum est, quæ hominis creationem, & lapsum ab statu iustitiæ, in quo conditus fuerat, supponit. Cum ergo mysteriū hoc, tāquam primum & commune remedium contra peccatum à Theologis consideretur, conuenienti ratione, vt etiam in hoc prœmio D. Thom. scripsit, post vltimi finis, & humanæ libertatis ac gratiæ, virtutumque & vitiorum considerationem, ista de Christo subsequitur. Quo etiam factum est, vt post eam, disputatio de rebus ab ipso Christo Domino gestis, & de sacramentis ab eo constitutis aptissime accedat, quibus nullus aptior in Theologia locus excōgitari poterat.

Vnde fit hanc vltimam Theologiæ partē in duas B præcipuas à nobis esse diuidendam, quarum prior, quam præ manibus habemus, de Christo Domino disputat, eiusq; sanctissima matre: posterior vero de sacramentis erit, quam D. Tho. felici morte prœuentus absoluere non potuit. In ea tamen perficiēda nostrum laborem & operam, Deo fauente, pro viribus impendemus.

Interrogabit fortasse quispiam, cum, Aristotele teste, de rebus singularibus & indiuiduis non possit esse scientia. Quomodo de Christo Domino, quem nostræ speciei indiuiduum quoddā esse aperte constat, doctrina instituatur. Responderi facile potest de singularibus quidem contingentibus scientiam esse non posse. De necessarijs autem qualis Deus ipse est, optime posse: Christus vero consideratur in hac scientia sub reuelatione diuina, sub qua necessitas quædam, & infallibilis rerum connexio & veritas reperitur: & ideo mirum non est, quod de ipso propria scientia instituatur. Sed illud præcipue considerandum est, quanquam Christus indiuiduum quoddam sit, tationem tamen Incarnationis, quæ in ipso est ex se vniuersalem esse, & habere, vt ita dicam, naturam suam & communem essentiam causasque & effectus, & proprietates illam consequentes. Ex quibus aptissima materia efficitur, in qua scientia versari possit. Sunt vero res aliæ in hac materia, quæ ad historiam potius quam scientiam pertinere videntur, vt sunt ea quę ad vitam Christi Domini, mortem, resurrectionem, & alia huiusmodi mysteria contemplanda referuntur, de quibus in Theologia sermo habendus est, tum propter eorum summam vtilitatem: tum etiam, vt quod huius sapientiæ munus est, eius quæ in nobis est fidei conuenientem rationem tradat. Quocirca partem hāc, seu totum hoc opus de Incarnatione in duas præcipuas partes subdiuidere possumus: vt altera, quæ in modum scientiæ perfectius traditur, mysterium ipsum præcise, ac secundum se, & proprietates eius speculetur: quam D. Thom. à 1. vsque ad 26. quæstion. maxime persequi videtur: altera vero, quæ vsque ad quæstio. 59 protenditur: mysteria vitæ & mortis Christi, simulq; beatissimæ Virginis cognitionem tradat. Vtraque vero istarum partium plures alias continet, quarum partitio, ac distributio in quęstionum, ac disputationum decursu conuenientius fiet.

Supereſt, vt de titulo, seu materiæ inscriptione pauca dicamus: neque enim desunt nonnulli nimium Latini, qui vocem ipsam incarnationis, quod Latina non sit reprehendant, quin potius refert Athanasius sermone de sanctissima Deipara, interdū Catholicos illa vti formidasse, ne diuinum Verbum solam carnem sine anima sumpsisse cum Apollinari, & Ario sentire viderentur. Sed non est quod vel vocis nouitatem, vel periculum timeamus. Vulgare enim est illud Ciceronis, inuentis nouis rebus noua licere adinuenire vocabula, quæ tūc maxime omni reprehensione & periculo carent, cum & in reipsa, & in

Diuisio partis tertiæ.

Obiectio.

Solutio. De singulari quomodo sit scientia.

Triplex Theologia consideratio.

Quia ordo seruetur in tractatione huius partis.

Solutio.

E

Lib. 1 Academ.

& in vsu sapientum fundamentum habent. Hæc autem incarnationis vox in ipso mysterio, quo Verbũ caro factum est, & in his eisdem verbis, quibus Euãgelista Ioannes illud explicuit, fundata est. Nomen vero carnis tam in verbis Ioannis, quàm in voce incarnationis non excludit animam, sed ab ignobiliori parte integram humanam naturam significat, vt Ambros. & August. variis locis adnotarunt: & optime Cyrill. Alexan. lib. de Incarnatione Vnigeniti, c. 24. & D. Thom. 4. contra gent. cap. 33. Et fundamentum habet in frequenti vsu Scripturæ sacræ, in qua nomine carnis totus homo significari solet, vt constat Genes. 6. *Omnis quippe caro corruperat viam suam.* Et Luc. 3. *Et videbit omnis caro salutare Dei.* Ad Rom. 3. *Ex operibus legis non iustificabitur omnis caro coram illo*, & sæpe aliàs. Hac igitur ratione ad significandam humanæ naturæ assumptionem, antiquissimi, & linguę Latinæ peritissimi Patres vtuntur hac voce. Leo Mag. concione 2. de Natiuit. Lactan. libro 4. diuinarum institutionum, capite 11. Cyprian. libr. 2. contra Iudæos, capite 2. Augustinus 9. de Ciuitate, capite 17. & Hieronymus in id Marc. 1. *Non sum dignus soluere corrigiam calceamenti eius.* Et eandem vim habet vox Græca σάρκωσις, quã vtitur Cyrillus libro de Incarnatione Vnigeniti, & Damascenus libro 1. de fide, capite 13 & libro 3. capite 6. vbi etiam ἐνανθρώπησιν, id est, inhumationem vocat. Hilarius vero in Prolog. Psalmorum corporationem, seu incorporationem appellat. Qua voce vsus etiam est Isidorus ad Florentinam sororem, capite 6. & Tertullianus libr. de carne Christi circa principium. Denique in symbolo Concilij Niceni habetur: *Et incarnatus est de Spiritu Sancto*, quæ vox aptissime ad hoc significandum mysterium accommodata est. Primum, quoniam, quod difficilius videri poterat, ac remotius à Deo, illa voce indicatur hoc illum effecisse pro nobis, personam suam imperfectiori parti humanę naturæ copulando. Propter quod 2. Timothei 3. dictum est: *Magnum esse pietatis sacramentum, quod manifestatum est in carne.* Deinde notatum est illo nomine, Deum infirmitates nostras, & imbecillitates, quæ voce carnis significari solent, assumpsisse: vt homini qui peccando spiritum amiserat, Verbum caro factum, eundem spiritum restitueret. Et propterea de Christo loquens Paulus ad Hebræos quintò inquit: *Qui in diebus carnis suæ*, &c. Vbi carnis nomine non quamcunque, sed passibilem carnem significari plane constat. Tertio denique quoniam vera caro animam in se amplectitur: cum carnem viuam animatam esse necesse sit. Et ideo Incarnationis nomine conuenienter totius humanitatis assumptio significata est. Quã rationem indicauit Cyrillus in Epist. ad Nesto. quæ habetur in principio Concilij Ephesi. & Tertull. lib. de carne Christi, cap. 6.

Cyrill. D. Thom. Genes. 6. Luc. 3. Roman. 3. S. Leo. Lactan. Cyprian. S. August. S. Hieron. Damasc. Hilarius. Isidorus. Tertullian. 2. Timoth. 3. Hebr. 5. Cyrillus. Tertull.

Reliquum est, vt nonnullos autores, ac præcipuos fontes, ex quibus hæc de Incarnatione doctrina potest hauriri, designemus. Ex Conciliis præcipue adest Ephesi. quod in primo Tomo Conciliorũ imperfectum habetur, integrum vero, ac perfectum, & in sex Tomos distributum noster Theod. Peltan. nobis illud restituit, in quo multa ex sanctis Patribus ad hanc materiam vtilissima, scituque dignissima continentur. Ex generalibus præterea Conciliis videnda sunt Chalcedon. & Lateran. sub Martino I. ex prouincialibus Carthagin. 4. Toleta. 1. 4. 6. & 11. vt alia omittam, quæ obiter hoc attingũt, & equidem obuia facile esse possunt. Quin etiam hoc pacto sancti Pontifices in suis epistolis decretalibus hac de re multa tetigerunt: sed duæ notantur præcipuæ, altera Agapiti ad Antimum, altera Leonis ad Flauia. quæ est numero 10 de qua Gelasius Papa testatur illustre illud, anathemate damnandum esse, quid vel vnum illius iota in dubium reuocaret.

Conc. Ephes. Theod. Pelt. Chalcedon. Lateran. Carthagin. Toletan. Agapitus S. Leo. Gelasius.

Multi deinde sanctorum Patrum varia opera de hoc mysterio incarnationis nomine, aut alio simili conscripserunt. Athanasius præsertim Fulgentius, Ambrosius, Cyrillus Alexandr. qui in explicando ac confirmando mysterio hoc, fere totam operam cõsumpsit, thesaurũ maximè librosq; de fide ad Theodosium atque Reginas. Tum demum alia, quæ in Ephesin. Concilio referuntur. Cassianus scripsit septem libros contra Nestorium ad Leonem Papam. Legi etiam possunt homiliæ Diui Bernardi sup. Missus est, & conciones D. Leonis de Natiuitate & Passione. Et alij etiam Patres in similibus concionibus de Christo & Beata Virgine multa docuerunt, quæ in sequentibus latius percurremus. Doctores scholastici cum Magistro hanc materiã tractant in tertio libro sententiarum: nos vero in ea explicanda ordinem quæstionum, & articulorum D. Thomæ, quem exponendum suscepimus, obseruabimus. Hac tamẽ seruata ratione & methodo, vt prius breuem expositionem, seu Commentarium literæ, si obscurum aliquid vel notatione dignum in illa occurrerit, præmittamus. Deinde proprias disputationes, earumq; sectiones (hoc enim nomine ad vitandam confusionem vtemur) subiiciemus. Denique singulæ disputationes textui Diui Thomæ accommodatæ, omnes inter se ita connectentur, vt non modo intelligentiæ, sed etiam studioso Lectori semper consulatur, in cuius gratiam duo proxima capita, tanquam firmissima totius reliquæ disceptationis fundamenta, ante expositionem D. Thomæ, duximus esse præmittenda.

Patres & Doctores qui de Christi Incarnatione scripserunt.

Ordo Autoris.

DISPVTATIO I. CONTRA Iudæos, in quatuor sectiones distributa.

Messiam iam venisse.

ANte omnia quid nomine Messiæ significetur, explicandum est. In hoc enim nos cum Iudæis conuenimus, illo nomine appellari, quendam hominem ex gente Iudæorum ducentem originem, à Deo, & Prophetis prædictum & promissum, in Regem & Saluatorem hominum, cuiusmodi promissiones tam frequentes sunt, & apertæ in Scripturis sacris, vt superuacaneum sit illas cõmemorare, præsertim quia ostendendo fuisse completas, necessario illas indicabimus: appellatus autem est Messias, vt pote futurus verus Rex, & Sacerdos, & Deus & homo, oleo diuinitatis vnctus. Psal. 44. Messias enim Hebraice idem significat, quod Græce Christus, Latine vnctus, vt late Eugubiuus libro 3. de arcanis, c. 2.

Messias quid significet.

Eugub.

Hunc ergo Messiam promissum iam venisse, nullus qui Christiano nomine gloriatur, quantumuis hæretieus negare potest, tum quia hoc potissimum distat Christiana fides ab Iudæorum perfidia: tum etiam quia Christus disertis verbis id affirmauit Io. 4. cum enim Samaritana dixisset: *Scio quia Messias venit, qui dicitur Christus. Dixit ei Iesus: Ego sum, qui loquor tecum.* Et hanc veritatem inter alias confessus est Petrus illis verbis: *Tu es Christus filius Dei viui*, Matth. 16. Itaque solum contra Iudæos ex veteri Testamento, quod ipsi duntaxat admittunt, hæc veritas confirmanda est.

Ioan. 4.

Matth. 16.

SECTIO I.

De testimonio Genes. 49. *Non auferetur sceptrum de Iuda &c.*

EST ergo celebertimum testimonium, quod Iudæis obiici solet, sumptum ex Genesi 49. *Non auferetur sceptrum de Iuda, nec dux de femore eius, donec veniat qui mittendus est, & ipse erit expectatio gentium.*

Genes. 49.

Quæ verba in Hebræo leguntur sic: *Non recedet sceptrum de Iuda, & scriba legulator de medio pedum eius, seu de inter pedes eius, donec veniat Siloh.* Vnde quoniam in Hebræo non est expressum nomen Messiæ, Hebræi in hoc eludendo testimonio diuisi sunt. Nam quidam illorum quamuis pauci, negant prophetiam hanc impletam esse, cum nondum tribus Iuda sceptro suo, ac regno priuata sit, adhuc enim in Babylone transmigrationis capita, vt ipsi loquuntur, & locum Regum tenent, atq; in Iudæos toto orbe dispersos, potestatem dominandi. Sunt vero qui aliâ rationem reddunt, scilicet, quia licet sceptrum ablatum fuerit à tribu Iuda, non tamen est translatum ad aliam tribum. Hoc enim modo putant esse prophetiam intelligendam. Sed hæc irridenda potius B sunt quam impugnanda, quia in scriptura nusquam reperitur in aduentu Messiæ transferendum sceptrũ ad aliam tribum, sed solum tribum Iudæ sceptro carituram, dicere ergo aliud esse spectandum & voluntarium, & vanum est: nec minus commentitium est fingere sceptrum nescio quod in ciuitate Babylonica, funditus enim euersa est, vt prædixit Isaias cap. 13. & 14. quod ibi bene Hieronymus aduertit, & quamuis in ea prouincia Iudæi multi dispersi reperiantur tamen nec principatum, aut regnum obtinent, nec illius in orbe terrarum vlla mentio aut fama circumfertur, aut certe vestigium inuenitur.

Iudæorum ignorantia.

Impugnatur Iudæorum expositio.

Isai. 13. 14. Hieronym.

Alia Hebræorum expositio.

Maior igitur recentiorum Hebræorum pars cum negare non possit Prophetiam hanc esse comple C tam, negat tamen in ea esse sermonem de Messia. Siloh enim (vt ipsi aiunt) non personam aliquam, sed locum significat, in quo multo tempore mansit arca Dei, vt constat ex libro Regum 1. Vnde quidam eorum de Saule intelligunt hunc locum, quia in Siloh vnctus est in Regem, quod significari dicunt illo verbo, *Donec veniat Siloh.* Sed errant aperte, nam per id tempus sceptrum regium à domo Iuda minime defuit, quippe vsque ad Dauid illud nunquam obtinuit. Quod si non de regno, sed de alia potestate iudicandi, vel regendi populum loquamur, multo ante Saulem, toto videlicet tempore Iudicum, caruit hac dignitate tribus Iuda: si autem tantum sermo sit de singulari quadam dignitate & nobilitate tribus Iudæ inter omnes alias Iudaici populi, ab hac non cecidit illa tribus, tempore Saulis, magis quam antea cecidisset. Præsertim quia verba Prophetiæ, nullo D modo possunt Sauli accommodari, vt statim de illo, aliisque dicetur. Denique sine scripturæ fundamento dictum est Saulem vnctum esse in Siloh, quia eo tempore arca Domini iam non erat in Siloh, sed in Cariathiarim. 1. Reg. 7. vnde cap. 9. Vnctus dicitur in terra Suph, seu in Masphat.

Regum 1.

Refutatio.

1. Reg. 7.

3. Expositio.

Alij dicunt impletam esse Prophetiam tempore Ieroboam, quo tempore diuisum est regnum: sed isti nec explicare possunt, cur tempore Ieroboam dicatur venisse Siloh, cum nec ille fuerit coronatus, aut vnctus in Siloh, sed in Sichem. 3. Reg. 12. nec alia verba prophetiæ Ieroboam, magis quam Sauli conueniant: adde eo tempore non fuisse ablatum sceptrum de Iuda licet fuerit aliquantulum imminutum. Alij denique referunt hoc vaticinium ad Na E buchodonosor, quando tempore Sedechiæ Regis, captiuum duxit populum in Babylonem & regnum Iudæorum extinxit. 4. Regum. 25. quam euasionem ex Iuliano apostata refert Cyrillus lib. 8. contra illum: sed eisdem fere modis refellitur, tum quia nulla ratio reddi potest, cur Nabuchodonosor dicatur Siloh, aut cur tempus regni eius hac voce significetur: tum etiam quia (vt infra ostendetur) eo tempore sceptrum omnino ablatum non fuit, neq; dux de Iuda, tum denique quia nec Nabuchodonosor, nec Ieroboam, nec Saul, gentium expectatio dici vnquã potuit, nec in illos cadunt verba, quæ subduntur statim, Iauabit in vino stolam suam, & in sanguine vuæ pallium suum, pulchriores sunt oculi eius vino, & dentes eius lacte candidiores.

Refutatio. 3. Reg. 12.

4. expos.

4 Reg. 25. Cyrill. Refutatio.

Primum igitur omnium certum sit nomine Siloh significatum esse Messiam, vt omnes Catholici intellegunt, & Rabini etiam Christo antiquiores, vt Galatinus refert libro 4. capite 4. & Chaldaica paraphrasis, quæ apud illos magnæ autoritatis est, expresse posuit, donec veniat Messias, & quæ antecedunt omnia, quæq; sequuntur, aptissime illi conueniunt. Nam propter Messiam illa tribus cæteris prælata est. Quod significauit Iacob cum dixit, *Iuda te laudabunt fratres tui*, Et quæ sequuntur alia, quæ sine illo negotio de Christo intelliguntur. Imo accommodari alteri nullo modo possunt, vt bene exponit Irenæus. lib. 4. cap. 33. & Cyprianus epistol. 63. alias lib. 2. epistol. 3. Iustin. Mart. Dialog. contra Triphon. & autor quæstionum ad Antiochum, quæ referuntur nomine Athanasij, quæst 103. Sed cur Messias nomine Siloh, significatus est? Vulgatus interpres nomen Siloh à verbo salah quod, mitto, significat deduxit, quo quidem missum seu mittendum significat, quod nomen in scriptura accommodatur Messiæ, quasi per antonomasiam, vt quemadmodum ille singulariter promissus est: ita nomine venturi singulariter significetur, Verum est tamen aliis literis scribi apud Hebræos verbum Siloh, quando missum significat, quam in hoc loco Geneseos habeatur, vt de nomine Siloh videre est Isai. 8. Fortasse tamen noster interpres eisdem literis scriptum inuenit, sed etsi scribatur eo modo, quo nunc habetur in Hebræo abundantiam pacis significat, vt illius linguæ periti testantur: & ita Siloh idem erit quod pacificus seu pacem adducens. Quod de Messia Zachar. 9. & sæpe ab Isaia prædictum est. Dicitur etiam vox illa significare specialiter filium mulieris. Vnde Galatinus supra refert Hebræos etiam intellexisse eo verbo indicatum mysterium conceptionis Messiæ ex fœmina sine opere viri. Quam interpretationem Caietanus super Genesin commendat. Alij denique in duas partes diuidendam censent dictionem illam Siloh, vt significetur, quod illi, aut cui illi. Quam lectionem, seu interpretationem sequuti videntur septuaginta, qui ad explicandam concisam loquutionem Hebraicam addiderunt, donec veniant reposita ei, seu donec veniat, cui repositum est, & sensus in idem redit, scilicet, non defecturum temporale sceptrum Iudæ, donec veniat ille cui æternum sceptrum reseruatum est. Vt recte Athanasius lib. de Incarnatione Verbi in fine. & libro de cruce & Passione Domini, in fine, & Hieronymus in Epitaphio Paulæ, seu epistola. 27. tom. 1.

Vera expositio.

Galatin.

Messias & Siloh quid significent.

Iren.

Cyprian.

Iustin.

Isa 8.

Zachar. 9.

Galatin.

Caietan.

Athan. Hieronym.

Possent quidem hæc, quæ de hoc testimonio dicta sunt, contra Iudæos sufficere, quoniam ostensum est signum certum à Iacob prædictum ad Messiæ tempus dignoscendum, impletum atq; exhibitum esse. Sed ad maiorem nostræ fidei confirmationem, oportet exponere quomodo signum illud in tempore aduentus Christi Domini impletum sit. Est enim hoc explicatu difficile, cum videatur multo antea defecisse sceptrum à domo Iudæ, scilicet, tempore Sedechiæ, & vltimæ Babylonicæ captiuitatis. In qua difficultate soluenda, etiam Doctores nostri multum inter se dissentiunt: sed vt sententiarum varietas intelligatur, & comprehendatur res tota. Aduertendum est, in illis verbis non auferetur sceptrum de Iuda, vnum explicari, scilicet non esse auferendum sceptrum, aliud implicari seu virtute prædici. Non poterat enim auferri sceptrum à Iuda, nisi prius illud habuisset. Cum ergo illo tempore, nullum regnum esset in domo Iudæ, tacite prædicitur illis verbis fore aliquando, vt Iuda regnaret: quinimo aliud etiam censetur impli-

Difficultas loci proponitur.

implicite prædictum verbis illis, quod ex vi verborum explicite non affirmatur. Clare enim dicitur, non esse auferēdum sceptrum à domo Iudæ, donec Messias veniat: fore tamen post aduentum eius auferendum, nec expresse asseritur, nec illa particula, donec, habet in scriptura talem vim, vt satis constat ex Matth. 1. *Non cognouit eam donec peperit.* Et Psalmo 109. *Donec ponam inimicos tuos, &c.* Quanquam vero, id expresse non sit prædictum: tamen si in re ipsa ostenditur ablatum sceptrum à Iuda signum euidens est aduentus Messiæ. Vnde licet vis verborum id non requirat, tamen considerata intentione Spiritus sancti eiusque Prophetæ, vt scilicet haberemus signum certum aduentus Messiæ, recte dici potest: hoc etiam in illa Prophetia implicite contentum.

Donec quid significet.

Summa difficultatis expendendarum.

Tria ergo explicanda supersunt, scilicet, quādo tale sceptrum Iudæ datum fuit, vt obiter etiam intelligatur, qua ratione impleta fuit Prophetia illa ab eo tempore, quo dicta est, vsque ad Dauid. Secundo, qua ratione durauerit illud sceptrum in Iuda vsque ad Christum. Tertium, qua ratione illo ipso tempore ablatum sit. Et in his explicandis, præcipue in secundo, dissidium est ortum, tum ex varia intelligentia illius sceptri vel ducatus, tum ex varia etiam explicatione seu acceptione nominis Iuda.

1. Expos.

Prima ergo expositio non de regno, seu regimine temporali, sed de speciali quadam dignitate & prærogatiua, quam tribus Iuda habitura erat in suo populo propter spem Messiæ ex illa venturi, intelligit hunc locum. Itaque solum ibi prædicitur tribum Iuda fore digniorem inter omnes propter spem Messiæ. Vnde fit statim ab eo tempore, quo dictum fuit hoc vaticinium, incœpisse tribum illam habere sceptrum, & dignitatem hanc. Ita Caietanus in Genes. qui addit iuxta expositionem hanc in aduentu Messiæ non fuisse tribum Iuda priuandam illo sceptro, sed in illo potius confirmandam.

Caietan.

Vnde videtur per sceptrum intelligere tantum spirituale regnum Christi in spe possessum, vel in re: sed hæc expositio in hoc sensu mihi non probatur.

Refutatio.

Nam iuxta illam etiam nunc dicent Iudæi se non esse priuatos sceptro & dignitate, quia adhuc retinent illam spem ex illis venturi Messiæ, & ita nullum ex hoc loco poterit sumi argumentum, aut signum aduentus illius: quod est contra omnium patrum expositionem supponentium in aduentu Messiæ defecisse sceptrum à domo Iuda. Et hoc putant esse signum certum aduentus eius, & ideo explicant, quomodo vsque ad illud tempus in ea duraueri. Sit ergo certum nomine sceptri seu virgæ significari regiam potestatem, vt frequens est in scriptura iuxta modum loquendi Hebræorum, vt Psalm. 44. *Virga æquitatis virga regni tui.* Isai. 9. *Virgam humeri eius & sceptrum exactoris eius superasti.* Et quamuis aliquando significare solcat spirituale regnum, tamen hoc loco vt visum est ex communi patrum expositione, quæ apud antiquos etiam Hebræos communis fuit, vt Galatinus supra refert, significat temporale regnum illius populi, vel saltem generatim potestatem regendi & gubernandi populum, quæ etiam nomine ducis significata est, siue hæc duo idē significent in hoc testimonio, siue res diuersas, quod nunc non refert, & in sequentibus amplius exponetur.

Sceptrum quid significet Psal. 44. Isai. 9.

2. Expos.

Secunda ergo expositio est, hoc loco prædictum esse regnum Iudæorum futurum fuisse in tribu Iuda, & in illa permansurum vsque ad Christum. Et primum quidem non fuit impletum vsque ad Dauid, nec ampliùs requirit veritas huius Prophetiæ, quia non dixit Iacob, statim dandum esse regnum illi tribui, sed solum aliquando futurū, vt sceptrum regni ad tribum Iuda perueniret, atque in illa ex eo tempore vsque ad Messiæ aduentum perseueraret.

Hoc vero posterius, in quo consistit difficultas rei, quomodo à captiuitate Babylonica vsque ad Christum verum fuerit, ita explicatur. Nam etiam post trigesimum septimum annū captiuitatis Iechoniæ, nomen & dignitatem Regis obtinuit. 4. Regum 25. & postea in reædificatione templi, tempore Cyri, Zorobabel princeps Iuda, erat princeps & dux totius populi Aggæi 1. & Zachar. 1. & vt Hebræi tradunt, vt refert Genebrardus lib. 2. Chronog. ab illo vsque ad Machabæos, nunquam defuerunt duces de tribu Iuda, quamquam regio diademate, propter Persas nunquam vterentur. Atque ita in historiis, eorum successio & genealogia, fere prætermissa est. Quia eo tempore maior autoritas in pontificibus residebat, vt Iosephus ait lib. 11. antiquitat. cap. 7.

Nota. 4 Reg 25. Aggai 1. Zachar. 1. Iosephus.

Postea vero Machabæorum tempore, summa reipublicæ Iudaicæ, ad eos translata est, & in eorum successoribus, vsque ad Christum perseuerauit. Hos autem Machabæos fuisse de tribu Iuda, testes sunt Cyril. lib. 8. contra Iulianum in principio, vbi sic ait: *Quomodo igitur cessasse dicitur regnum Dauid in Sedechia, cum Zorobabel, post captiuitatis tempus, in regni solio consederit, fueritque tribu Iuda & Dauid, trasmissumq; sit sceptrum per posteros illius, vsque ad regnum Herodis, qui fuit ex parte alienigena?*

Cyrillus. Sceptrum quomodo non auferri in tribu Iuda.

Idem sentit Hieronymus Sophon. 1. Epiphanius contra hæreses, in 29. prope ab initio. Et Augustinus lib. 18. de ciuitate cap. 45. & sumitur ex Iosepho lib. 13. à cap. 15. vsque ad lib. 18. & Nicephoro lib. 1. historiarum, cap. 9. & Galatinus supra refert idem ex Hebræorum traditione.

Hieronym. Epiphan. August. Iosephus. Nicephor. Galatin.

Quoniam vero constat ex libris Machabæorum, Machabæos fuisse sacerdotes, & summos Pontifices, & consequenter de tribu Leui, & familia Aaron. Ideo communis sententia est, eos fuisse secundum lineam paternam ex tribu Leui, iuxta maternam vero ex Iuda: miscebantur enim illæ tribus, vt constat ex 1. Paralipomen. 2. & ex aliis vulgaribus scripturæ locis, & dicemus infra latius, agētes de Christi genealogia. solum inuenio Genebrardum asserentem è contrario illos fuisse de tribu regia per lineam paternam: de sacerdotali vero per maternam. Quod sine probatione affirmat, solū fortasse, quod non satis illi visa est materna origo, vt posteri dicantur esse de tribu Iuda, atque adeo nec vt ea ratione dicatur sceptrum in illa tribu permansisse. Vnde etiam cap. 5. lib. 1. Machabæorum, de Machabæis dicitur: *Et viri Iuda magnificati sunt valde.* Quamuis alia lectio habeat: *& vir Iuda & fratres, &c.* Sed debuisset aduertere Genebrardus multo minus posse sufficere maternam lineam ex tribu Leui, vt possent Machabæi esse sacerdotes. Paulus enim ad Hebræos 7. simpliciter negat, sacerdotium posse pertinere ad eos qui erant de tribu Iuda, quod simpliciter & absolute intelligendum est, id est, secundum paternam originem, nam per maternam lineam nihil obstabat, quo minus sacerdotes descenderent de tribu Iuda: & ideo, vt ipse fatetur, communis traditio Hebræorum est, Machabæos solam maternam originem habuisse ex Iuda. Sed hinc oritur insinuata obiectio, contra hanc expositionem, quia hoc non satis videtur, vt sceptrum dicatur durasse in domo Iuda, alias pari ratione dici potuisset, sacerdotium fuisse semper in tribu Iuda, & e contrario, regnum fuisse in domo Leui, ac denique eadem ratione dici posset, beatam Virginem, solum secundum lineam maternam, descendisse de tribu Iuda, quia hoc satis erit, vt Christus dicatur fuisse de eadem tribu.

1. Paral. 2. Genebrar. Refutatur expositio Genebr. Hebr. 7. Machab. 1.

Propter hæc, non desunt qui Prophetiam hanc: *Non auferetur sceptrum de Iuda*, non absolutam, sed conditionatam esse intelligant, & per illam explicandam, quæ habetur Psalmo 88. & Psalmo 131. *De fructu ventris tui, ponam super sedem tuam si custodierint*

3. Expos. Psal. 88.

rint filii tui testamentum meum. Et iuxta orationem Salomonis, quæ habetur 3. Regum. 8. *Conserua famulo tuo Dauid patri meo, quæ locutus es ei, dicens, non auferetur de te vir coram me, qui sedeat super thronum Israel: ita tamen si custodierint filij tui viam suam, &c.* Ad hunc ergo modum intelligi potest, quod Iacob ait, non discessurum sceptrum à domo Iuda, si tamē testamentum Dei seruaret. *Turrianus.*

Hanc expositionem refert noster Turrianus in libro 2. contra Antonium Sadeelem capite 3. ex Theophane Episcopo Nicenō in Symphonia veteris & noui Testamenti contra Iudæos. Et hoc sensu facile intelligitur (quanquam tribus Iuda fuerit regno priuata) nihil tamē actum esse contra hanc prophetiā, quia propter peccata & scelera sua priuata est, vt constat ex Ieremia 25. & 2. Paralipomen. 36. & 4. Reg. cap. 24. & 25. *Ierem. 25. 2. Para. 36. 4. Reg. 24.*

Obiectio. At enim dicet aliquis, expositionem hanc auferre totam vim huic testimonio contra Iudæos: quia si prædictio tantum erat conditionata, ex eo quod Iudæi sceptro ac regno priuati sint, non recte inferri potest, Messiam venisse, sed solum illos peccasse. *Solutio.* Propter hanc fortasse obiectionem, addit hic autor, licet principatus Regis interruptus sit, vel ablatus à Iuda propter peccatum: tamen principatum ducis semper duraſſe, vt secunda & communis expositio affirmat. Vnde indicat priorem partem huius Prophetiæ, quæ illis verbis continetur: *Non auferetur sceptrum de Iuda*, conditionatam esse. Posteriorem vero scilicet, *Et dux de femore eius*, esse absolutam. Præuidens enim, inquit, Iacob sceptrum defuturum propter peccatum, addidit saltem ducem semper de Iuda futurum. Et iterum hæc sententia multum distinguit inter sceptrum & ducem. Quomodo autem principatus ducis interruptus nō fuerit, explicat probabili modo infra explicando.

Refutatio expositionis. In hac vero expositione, illud in primis est valde difficile, quod voluntariè affirmat principatum regium potuisse interrumpi propter peccatum, non vero principatum ducis, cum ex verbis Iacob, non magis colligi possit, alteram partem esse conditionatam, quam alteram. Et reuera locutio illa, *Donec veniat qui mittendus est*, in neutra parte commode admittit sensum conditionatum, quia si illa esset tantum quædam promissio conditionalis, impleta cōditione, id est, non existente Idololatriæ peccato nō auferetur sceptrum propter solum Messiæ aduentum, existente vero conditione, etiam si nondum venisset Messias, ablatum esset, sine causa ergo dictū esset, *donec veniat qui mittendus est.* Non fuit ergo illa promissio conditionata, sed prædictio absoluta euentus futuri.

4. Posit. Propter has difficultates exponi solet ab alijs hic locus non de sceptro regni, sed de potestate iudicandi, seu de concilio sapientum, quod ab Hebræis dicitur Sanhedrin, quod erat quasi supremus quidam Senatus & concilium regale, in quo principaliores causæ illius populi terminabantur, de quo plura iudicia in Scriptura sacra reperiuntur. Incepisse enim creditur hoc sanhedrin, in illis septuaginta viris quos Deus congregare fecit, deditq; illis de spiritu Mosis, vt cum illo onus regendi populum sustinerent, & hi censentur esse illi septuaginta viri, quibus secretiora mysteria legis & Scripturæ sacræ committebantur. 4 Regum. 14. vt insinuant Hilarius Psalm. 2. & Origenes homil. 6. in Nume. Et de illis intelligi potest illud Deuteron. 17. *Si difficile aut ambiguum apud te iudicium esse perspexeris: ascende ad locum quem elegerit Dominus, &c.* Et 1. Paralipome. 26. in qua parte domus erat seniorum concilium. Hoc vero sanhedrin non fuit ablatum tempore captiuitatis, vt sumi potest ex Daniel. 13. vbi senes populi iudicarunt Susannam. Vbi Glossa, & Lyranus aduertunt, illos fuisse de tribu Iuda. Et idem durasse vsque ad tempora Christi Domini. Tunc vero tempore Herodis cessasse, & Iudæis ablatam esse hanc supremam potestatem iudicandi, referunt ex traditione Hebræorum Geneb. & Galat. supra, idque confirmant ex illo verbo Ioan. 18. *Nobis non licet interficere quemquam.* Per legem enim licebat in causa iusta, quia potestas illi nō deerat, vt patet ex Deuteronom. 17. Ergo non licebat, quia Romani, vel Herodes illos potestate priuauerant: sed quamuis hæc omnia licet non satis certa sint, vera esse concedam, non tamen ostensum est, nec ex sacra Scriptura, aut traditione aliqua probatur, hos septuaginta viros aut maiorem eorum partem, aut eorum ducem seu præsidem fuisse de tribu Iuda, vt propterea perseuerante hoc Concilio, dicatur perseuerare princeps seu dux de tribu Iuda, Numerorum enim 11. simpliciter dicuntur illi septuaginta viri electi de senioribus Israel. Et illis eo tempore præfuit Moyses, vt ex eodem loco intelligitur, & Hebræi tradut, & verisimile est semper illis præfuisse summos sacerdotes. Nam Deuteronom. 17. clare dicitur hoc iudicium ad sacerdotes pertinuisse. *Ascendes,* (inquit) *ad locum, quem elegerit Dominus Deus tuus Venies q; ad sacerdotes Leuitici generis.* Et infra. *Qui autem superbierit nolens obedire sacerdotis imperio, &c.* Quamuis ergo sanhedrin durauerit vsque ad Christum non inde fit duraſſe sceptrum in domo Iuda. *Concilium Sanhedrin. Hilarius. Origenes. Glossa. Lyra. Genebrar. Galatinus.*

Quamobrem Eusebius quem alij sequuntur, existimauit Iudam cui promissa est pollesio sceptri vsque ad Christum, non esse intelligendam specialem tribum ab alijs vndecim distinctam, sed totum Iudaicum populum, vt in illa tribu maxime conseruandus erat, & ab ea nominandus & nobilitandus. Sensus ergo est, Iudaicum populum semper fuisse habiturum proprios duces & principes, per quos gubernaretur & iudicaretur donec Messias veniret. Et ita factum est vsque ad Herodem, qui alienigena fuit, cuius tempore natus est Christus, & ab eo tempore semper gens illa caruit proprio duce & gubernatore, & externis principibus subiecta est. Ita Eusebius libr. 3. de demonstrat. cap. 2. Idem sentit Iustin. Dialog. contra Triphon. & August. 18. libro de Ciuitat. cap. 45. cum inquit, non ergo defecit Iudæorum princeps ex Iudæis vsque ad Herodem. Et Ambros. lib. de Benedict. Patriarch. cap. 4. similia fere verba habet, & Chrysost. homil. 67. in Genes. Sed nihilominus expositio hæc violenta nimis esse videtur. Quia omnes illæ benedictiones sigillatim ad singulos filios Iacob, & ad eorum posteritates pertinent, quod in omnibus alijs euidenter constat. Eodem autem modo in hac benedictione loquitur specialiter ad Iudam, vnde ad illum, & ad eius posteros specialiter pertinent cætera, quæ in eadem benedictione continentur, vt est illud, *Iuda te laudabunt fratres tui, & adorent te filij patris tui.* Quod dictum est propter Christum, qui dignus est perfecta latriæ adoratione, quem statim catulum leonis vocat, per eam metaphoram explicans filij personam, vt patres exponunt, qui propterea hic intelligunt Christum fuisse prædictum de tribu Iuda, vt patet ex Chrysostomo homil. 2. in Matth. igitur eadem ratione cum dicitur, *Non auferetur sceptrum de tribu Iuda*, non de toto Iudaico populo, sed de speciali tribu Iuda intelligendum est, vt intelligunt Eucherius, Chrysostomus, Albinus Diodorus. & alij in Genes. & Epiphanius hæres. 20. Aug. 22. contra Faust. cap. 45. & Orig. homil. 37. in Genes. *5. Posit. Eusebius. Eusebius. Iustin. Augusti. Ambros. Chrysost. Refutatio. Chrysostо. Eucherius. Chrysostо. Albin. Epiphan. August. Origen.*

Retuli tot annorum sententias, non vt eas impugnarem atque reijcerem, sed quoniam omnes maiorem lucem huic testimonio afferre possunt, & ex singulis aliquid elici, quod ad maiorem illius intelligentiam conducat. Igitur illud in primis simpli-

Autoris opinio, pliciter verius existimo, nomine Iudæ intelligendam esse specialem tribum, & intentionem Iacob fuisse, prædicere ex illa non defuturos principes aut duces populi Iudaici. Sed recordari oportet tempore Roboam gentem illam in duo regna fuisse diuisam, scilicet regnum Iudæ, & regnum Israel. Regnum autem Israel, quod decem tribubus constabat, plusquam quingentis annis ante aduentum Christi, ita fuisse vastatum à Salmanasar rege Assyriorum, vt nulla illius mentio vlterius habeatur, vt *4. Reg. 7. & 18.* constat 4. Regum 7. & 18. vnde fit solum regnum Iudæ permansisse vsque ad Christum. *Nota hac duo.* Quod quidem fere solam gentem ex tribu Iuda complectebatur. Dicitur enim 4. Regum. 12. solam tribum Iuda secutam esse domum Dauid: Quia quamuis tribus etiam Beniamin insecuta fuerit tribus Roboam, tamen non fuit integra sicut tribus Iuda, vel fere non habetur ratio eius propter dignitatem & excellentiam tribus Iudæ. Vnde in loco citato loco ex 3. Regum, inter alia sic dicitur: *Irratus q. est Dominus Israeli, & abstulit eos à conspectu suo, & non remansit nisi tribus Iuda tantummodo.* Vnde notat Ioseph. lib. 11. antiquita. Iudæorum appellationem, tunc primum illigenti, & regioni fuisse inditam, quando ex Babylonica captiuitate tempore Neemiæ reuersa est, propter hanc fortasse causam, quod sola tribus Iuda illam regionem colere censebatur. Ex quo fit, fere idem esse mansisse sceptrum vel ducem in tribu Iuda, & in populo Iuda, quandoquidem totus ille populus fere ad solam illam tribum redactus est. Vnde vix aut nullo modo fieri potuit, vt populus ille potestatem se regendi aut iudicandi retinuerit, quin vel omnino, vel magna ex parte ad tribam Iuda pertineret.

Ioseph.

Addere vero ad maiorem explicationem oportet, nomine sceptri & ducis, vel non esse intelligendam dignitatem & potestatem regalem proprie & perfecte sumptam, vel certe non solam illam, sed quamcunque primariam, & principalem potestatem iudicandi vel regendi populum: ita tamen, vt si vtramque significari dicamus, alteram nomine sceptri, alteram nomine ducis, non sit necesse intelligere tribum Iuda habituram fuisse vtramque dignitatem vsque ad Christum, seu, quod idem est, neutra fuisse carituram: sed sensus erit, non fuisse carituram vtramque simul, atque adeo alteram saltem semper fuisse habituram, & hoc modo facile intelligimus dignitatem hanc & à principio fuisse in tribu Iuda, & vsque ad Christum in ea perseuerasse. Post aduentum autem eius omnino ab hac dignitate cecidisse. Prius enim quasi in honore habebatur, quia germen vitæ suis in lumbis continebat, postquam vero illud protulit, & illo frui, vel nescivit, vel noluit merito sua dignitate priuata est. Quod ita vt dictum est, euenisse, & ex Scriptura sacra, & ex euentibus ipsis facile declaratur. Vt enim omittam tempus illud, quo post hanc prædictionem Iacob populus Iudæorum in AEgypto permansit, de quo neque in Scriptura sacra, neque in prophana historia aliquid scriptum reperio, statim ac populus discessit ab AEgypto, cœpit illa tribus cæteris anteferri. *Numer. 2. & 7.* Numerorum enim. 2. & 7. prima acies ad orientem tribui Iudæ cum copiis suis tribuitur. & cap. 9. prima omnium castra mouebat, & quasi agmen ducebat. Deinde numero. 7. conuenientibus principibus tribuum ad offerenda munera, prius offert Naason princeps Iudæ. *Iudic. 1.* Iudicum etiam. 1. iussu Dei suprema potestas ad hanc tribum delata est post Iosue mortem. Et quandocunque genealogiæ tribuum referuntur, semper prima refertur Iudæ posteritas. *1. Paral. 2.* 1. Paralipome. 2. & sæpe alias. Vnde etiam facile credibile fit, in illo Concilio septuaginta virorum primarios iudices fuisse de tribu Iuda, quod præsertim, ac necessario dicendum est de eo tempore, quo regnum Iudæorum fere ad tribum Iuda redactum est. Vnde fit hanc saltem dignitatem, vsque ad Christi aduentum in ea perseuerasse. Accedit, præter hanc dignitatem à temporibus Dauid habuisse supremam, ac regiam potestatem: quæ licet non perfecte in ea duraverit vsque ad Christum, quod necessarium non est, vt dixi, ad veritatem huius Prophetiæ, non fuit tamen penitus illa priuata: tum quia semper tribus illa vt regalis & præcipue honorata est: tum etiam, quia licet aliquando hæc potestas ad sacerdotes deriuata fuerit, hoc factum est, vt Theophan. supra dixit, quatenus tribus Leuitica per matrimoniorum coniunctionem vna cum illa effecta est ab illa particeps facta est regalis splendoris & nobilitatis. Hoc ergo modo principatus Iudæorum in tribu Iuda vsque ad Christum continuatus est, in Christi autem aduentu omnino cessauit non solum quia Rex alienigena Herodes, tunc regnare cœpit in populo Iudaico: & quia Concilium Sanhedrin, sua potestate priuatum est, & ab altero Herode, cuius tempore mortuus est Christus, penitus extinctum: sed etiam quia paulo post in euersione & captiuitate Ierusalem à Romanis facta, totus ille populus fere deletus est, & distinctio tribuum ita confusa, vt nulla dignitas, aut prærogatiua tribus Iudæ iam cerni aut fingi posset. Omnino ergo vanum & ineptum est adhuc ex illa tribu Messiam expectare. *Dignitas tribus Iudæ. Theophan.*

Non prætermittam autem aduertere, nonnullos Iudæos hoc testimonio conuictos, Messiam venisse falsos esse: illum tamen fuisse Herodem falso fuisse mentitos, vt notarunt Hierony. contra Luciferian. Tertul. de præscription. c. 45. Epiphan. hæres. 20. qui aperte eos conuincit, quia neq; Herodes fuit de tribu Iuda, neque in eum conueniunt alia, quæ tam in hoc, quam in alijs locis scripturæ de Messia dicuntur. Denique tempore etiam Vespasiani nonnulli tentarunt Prophetias de Christo datas, ad illum accommodare: in quem errorem inclinauit Ioseph. lib. 7. de bello Iudaico. cap. 12. confundens cum vero Messia ducem illum, quem ad euertendum sanctuarium, & ciuitatem venturum esse, Daniel. c. 9. prædixerat. Tradunt enim historiæ, hunc Vespasianum Christi regnum affectasse, ideoq; pacis templū erexisse, & per Magicas artes apparentia quædam prodigia effeciſſe, vt quæ de Christo scripta erant, in illo completa esse posset existimari. Sed nō est quod in hoc etiam explodendo errore immoremur, ex eisdem enim principiis facile refellitur: quia Vespasianus nec Iudæus fuit, neq; vllo modo ex tribu Iuda, aut familia Dauid, quin potius, vt Euseb. refert lib. 3. cap. 11. omnes posteros Dauid, magna diligentia conquisitos, interficiendos curauit, vt cætera omittam, quæ in istum conuenire non posse manifestum est. *Hieronÿ. Tertul. Epiphan. Daniæ 9. Vespasiani temeritas Christi regnum affectantis. Eusebius Euseb.*

SECTIO II.

Secundum testimonium contra Iudæos, Ex Daniel. 9. *Animaduerte, &c.*

SEcundum testimonium, sicut clarissimum, ita & vulgatissimum ad conuincendos Iudæos est, quod ex Daniel. 9. sumitur, vbi ortus Messiæ post septuaginta hebdomadas futurus prædicitur his verbis. *Animaduerte sermonem, & intellige visionem, septuaginta hebdomadæ abbreuiatæ sunt super populum tuum, & super vrbem sanctam tuam: vt consummetur præuaricatio, & finem accipiat peccatum, & deleatur iniquitas, & adducatur iustitia sempiterna, & impleatur visio, & prophetia: & vngatur Sanctus sanctorum. Scito ergo, & animaduerte, ab exitu sermonis, vt iterum ædificetur Ierusalem, vsque ad Christum ducem hebdomades septem, & hebdomades sexaginta duæ erunt: & rursum ædificabitur platea, & muri in angustia temporum. Et post hebdomadas sexaginta duas occidetur Christus, & non erit eius populus, qui eum negaturus est, & ciuitatem & sanctuarium dissipabit populus, tum duce venturo, & finis eius*

vastitas, & post finem belli statuta desolatio, confirmabit autem pactum multis hebdomada vna, & in dimidio hebdomadis deficiet Hostia, & sacrificium, & erit in templo abominatio desolationis, & vsque ad consummationem & finem perseuerabit desolatio. Hactenus Gabriel ad Danielem. In quo testimonio primum omnium statuendum est prædici aduentum Messiæ post illas septuaginta hebdomadas, quod posteriores Hebræi pertinaciter negant, quia hoc admisso vitare non possent huius testimonij vim. Vtuntur vero ista cõiectura, quia Daniel tunc non postulabat à Domino Messiæ aduentum, sed solum liberationem sui populi ab illa captiuitate. Quæ coniectura leuissima est: primum, quia vtcumq; explicent prophetiam hanc vitare non possunt, quin multa contineat ad libertatem illius populi nihil pertinentia, vt ex fallis etiam eorum interpretationibus constat, quas referre omitto, quia per se futiles sunt: & in glossa ordinaria tractantur fuse, ac plane refelluntur. Deinde sæpe Deus, quæ illius liberalitas est, plus homini concedit quam ipse petat, quam que desideret, atque Danielem ipsum verisimile est, nõ tantum temporalem populi libertatem, sed multo magis spiritualem futuram per Messiam desiderasse. Quod satis indicauit Angelus, dicens: *Ego veni vt indicarem tibi, quia vir desideriorum es.* Denique verba illa tam clara sunt & perspicua, vt coniecturis minime indigeant, qualia in primis sunt illa, *Vt consummetur præuaricatio, & finem accipiat peccatum &c.* vsque ad illud, *Et vngatur sanctus sanctorum.* Quæ, neque ad promissiones mere temporales & externas, nec ad aliquem purum hominem accommodari possunt. In Christum vero cadunt omnia mirifice: nam & Sanctus sanctorum est, & vnctus oleo lætitiæ præ participibus suis. Psalm. 44. Vt enim bene notauit Euseb. lib. 8. de demonstrat. cap. 2. quamuis in Scriptura sacra multi nominentur sancti, nullus tamen homo purus Sanctus sanctorum dictus est; Christus vero cum per se sanctus sit, non ex accidenti, sed sanctificatus substantia ipsa & essentia sanctitatis, cumque sit principium sanctificationis totius, merito Sanctus sanctorum dicitur: vt illa reduplicatio, iuxta proprietatem Hebraicæ linguæ, supremam dignitatem, & excellentiam indicet: quemadmodum cum dicitur Rex Regum, & Dominus dominantium. Et eadem de causa verbum illud: *Et adducatur iustitia sempiterna*, Vni Christo potest conuenire, vel quia ipse est nostra iustitia, sanctificatio, & redemptio, vel quia veram iustitiam nobis attulit, & quod in ipso est peccatum deleuit, dum ex perfecta iustitia pro illo satisfecit. Quæ omnia præstitisse Christum euidenter ostendi non possunt, sed credenda sunt: tum propter ipsius facta, atque prædicationem, tum propter alia multa Scripturæ sacræ testimonia, id efficaciter comprobantia, tum deniq; quia euidens est, de nullo alio similia credi, aut affirmari posse. Sed quod in eadem prophetia Angelus addit, *Vt impleatur*, seu signetur, *Visio Prophetiæ*: post Christum impletum esse compertum est, vt recte Chrysost. oratione 2. contra Iudæos, & Tertul. lib. contra eosdem c. 8. notarunt. Ante Christum enim frequentes, & quasi ordinariæ erant propheticæ reuelationes, cum nondum veniisset Messias, quem cunctæ visiones prophetarum intuebantur: at vero post Christum verum Messiam, & antiquæ propheticæ impletæ sunt, & nouæ cessauerunt: vnde etiam in Euangelio dicitur, *Lex, & prophetæ vsque ad Ioannem.* Addit præterea Angelus, *Ab exitu sermonis, vsque ad Christum ducem, &c.* Vbi etiam Christi nomen expressit, Iudæi vero nomine Christi Cyrum intelligunt, qui Isai. 44. & 45. Christus appellatur. Sed, vt alia omittam, hoc stare non potest, quia Christus dicitur futurus post sexaginta nouem hebdomadas, Cyrus autem iam diu præcesserat: & eodem modo facile refelluntur alia subterfugia vana, & sine fundamento. Miror autem Euseb. quod nomen Christi hoc loco de Hircano, seu de successione Pontificum Iudæorum, vsque ad ipsum Hircanum, quam per sexaginta nouem hebdomadas duravisse existimauit, interpretari ausus sit: primum omnino voluntarie, & contra vim verborum; quia *Christus dux*, quasi per antonomasiam de Messia dicitur, iuxta illud Isaiæ 55. *Dedi te in lucem gentium, ducem, ac præceptorem populis.* Et Mich. 5. *Ex te enim exiet dux*: & in Hebræo, vbi nos habemus, *Vsque ad Christum ducem*, est vox significans, vsque ad Christum principalem, quæ est singularis appellatio veri Messiæ. Deinde, præcedentia verba non alium sensum patiuntur, & idē de sequentibus statim ostendemus, vt omittam rationem, & computationem temporum manifeste illi expositioni repugnare: vt ex sequentibus constabit. Vnde, quod deinceps addit Angelus: *Et post sexaginta duas hebdomadas occidetur Christus*, multo magis de vero Christo intelligendum est, quod enim Iudæi confingunt hunc Christum fuisse Herodem Agrippam, qui temporibus Titi in secũdi templi destructione occisus est, & falsum est, quia hic Herodes non fuit tunc à Romanis occisus, vt constat ex Iosepho libro 2. de bello Iudaico, cap. 16. licet esset verum, tamen Christi appellatio non posset illi accommodari, qui nec gratia, nec oleo vnctus fuit, nec alia quæ continentur in illa prophetia, eidem conuenire vllo modo possunt. Quin etiam Theodoretus grauiter hoc loco lapsus est, qui hunc Christum occisum, Hircanum fuisse interpretatur, cum tamen Christum ducem fateatur esse Messiam: nam in primis hæc varietas, & multiplex eiusdem vocis significatio, in eodem contextu voluntarie, & sine fundamento confingitur. Deinde gratis plane existimatur, mortem Hircani hoc loco ab Angelo prædictam esse, quod nec postulent antecedentia verba, neque subsequentia, Imo cum nec illius mors aliquam vtilitatem hominibus attulerit, non ita multo ante prædicenda videbatur. Addo, ad computationem temporum, seu hebdomadarum, eam expositionem vtilem nullatenus esse, vt ex inferius dicendis constabit satis. Denique mortem veri Messiæ ibi prædici constat ex toto cõtextu, per eam enim mortem iniquitas deleta est, & sempiterna iustitia consummata, in ea Iudæorum populus Dominum suum negauit, ob idque facinus tam atrox, pœnas sustinuit, euersa funditus regia ciuitate, nunquam restauranda, vt eodem testimonio prophetatum est.

Demonstrauimus testimonium hoc de Messiæ aduentu necessario intelligendum esse: superest, vt septuaginta hebdomadas transactas iam esse probemus: hinc enim euidenter constabit tempus aduentui Messiæ ab Angelo definitum, iam præteriisse, atque adeo, vel prophetiam falsam esse (quod Iudæi non concedunt) vel certe (quod vnum intendimus) Messiam aduentasse. Sed vt hoc constet, indagemus prius hebdomadæ significatum. In qua re fere omnes Hebræi, antiquiores præcipue, nobiscum consentiunt, has hebdomadas esse quidem annorum, vt septem annos vnaquæque complectatur, certum est enim dierum hebdomadas esse non posse, quæ spatio breuissimo diffluerēt, præter has autem vulgares hebdomadas inuenimus in Scriptura hebdomadas simplicium annorum, vt Genes. 29. Iacob dicitur impleuisse hebdomdam pro Rachel, & hebdomada transacta, illam suscepisse. Et Leuit. 25. *Numerabis tibi septem hebdomadas annorum*: quin addo hebdomadas mensium, vel hebdomadarum, nec inueniri vnquam in Scriptura, nec illi loco posse accommodari, quia tempore breuissimo conficerentur, nec denique possunt vltra simplices annos extendi, vt videlicet vna hebdomada septem

denarios

Euseb. — *Isai. 55.* — *Micheæ 5.* — *Ioseph.* — *Theodoreti error.* — *Hebdomada nomine quid sit intelligendum.*

Nomine Christi, non Cyrus aut Hircanus intelligitur. Isai 44. & 45.

denarios, vel centenarios annorum comprehendat, id quod Hebræorum quidam quos Galatin. refert, dicere tentarunt, quorum errori non parum consentit Origenes tractatu 29. in Matth. vbi vnamquãque hebdomadam facit annorum septuaginta, proculdubio falso: primum quia talis modus hebdomadæ in Scriptura non legitur, & voluntariè confictus est. Deinde, quia si hæc licentia conceditur, nihil certi continere potest hæc prophetia: poterit enim vnusquisque arbitrio suo facere hebdomadas septingentorum, vel septem millium annorum, vt cõuincinon possit eas esse completas. Denique, quia ex eisdem verbis Angeli omnino constat, tempus illarum hebdomadarum iam esse transactum, vtpote, cum hostia defecerit, & sacrificium Iudæorum, eorum denique ciuitas, & sanctuarium vastata sint: quod transactis hebdomadis, vel earum finem fore prænunciarat. Vnde Origenes vt finem hebdomadarum inueniret, earum initium ab ipsa creatione mundi desumpsit, extra rem profecto, & contra ipsiusmet verba prophetiæ, vt videbimus, neque adhuc quod intendit, assequitur: cum ab ipsa creatione mundi vsque ad destructionem Ierusalem sub Tito factam, non fluxerint vltra quatuor mille sexaginta anni, adhuc ergo deerant plusquam octingenti: vt implerentur eius hebdomadæ. Sit ergo certum has hebdomadas septennales esse.

Magna vero contentione inter Catholicos autores disputatur, quales debeant intelligi illi anni, ex quibus hebdomadæ constare dicuntur, & quanquã diuersis in nationibus, pro diuersitate etiam temporum, multiplex, & varius fuerit anni vsus: hic tamen solum est quæstio, & opinionum dissensio, an illi fuerint anni lunares, an solares: quia certum est in Scriptura sacra, atque Hebræorum vsu, non fuisse nisi annum solarem, vel lunarem: constat autem Angelum huius prophetiæ nuncium, cum ad Hebræum hominem, de rebus ad Hebræos ipsos pertinentibus, loqueretur, sic annos accepisse, vti ab illismet communiter accipiebantur. Differt autem hoc inter hos annos, quod solaris cõstat trecentis sexaginta quinque diebus cum quadrante: lunaris verò solùm trecentis quinquaginta quatuor. Multis ergo visum est, hunc annum lunarem communem apud Hebræos, atque adeo Gabrielem de illo fuisse locutum. Cuius sententiæ videtur fuisse Ambros. libr. 4. hexameron. ca. 4. in fine. & Basil. homil. 6. hexamer. prope finem, vbi etiam antiquos Græcos huiusmodi anno vsos fuisse affirmat. Idem de Hebræis docet Rupert. lib. 1. de Trinit. cap. 45. vbi annum lunarem dicit esse naturalem, solarem verò artificialem: quia in hoc menses ad placitum diuisi sunt. in illo vero, iuxta naturalem, & integrum circulum lunæ distinguuntur. Sed pari, vel maiori fortasse ratione dicere potuisset lunarem annum esse artificialem, quia nullo naturali motu cœli perficitur, sed solum ad placitũ duodecim mensibus constat; solaris vero dicetur naturalis: quia vnius astri naturali conuersione, & integro motu mensuratur. De annis præterea lunaribus explicuit has hebdomadas Iulius African. vt Hieron. super Danielem refert, quem ibi secuti sunt Rupert. libr. 1. cap. 15. Albert. Carthus. & alij expositores, & Beda libro de ratione temporum, cap. 7. & lib. 3. in Esdram cap. 16.

Sed inprimis dubitari non potest, quin Hebræi & veram solaris anni durationem cognouerint, & illo ad chronographias, & annorum rationes computandas vsi fuerint; primum, quia quotiescunq; Scriptura numerat annos. v. g. Adam vixisse tot annis, Hebræos fuisse in Ægypto quadringentis triginta annis, vel in captiuitate Babylonica septuaginta, sine vlla controuersia de annis solaribus intelligenda est. Alioquin omnis annorum computatio, quæ in Scriptura est, dubiè constaret. Præterea certum est, Græcos & Romanos annis solaribus fuisse vsos, Græcos autem veram anni solaris mensuram didicisse ab Ægyptiis, refert Strabo libro 17. suæ Geographiæ, atque AEgyptios eandem anni mensuram habuisse, refert Herodot. lib. 2. suæ histor. prope ab initio: & credibile est eam anni durationem recepisse ab Hebræis, à quibus Astrologiæ, & astrorum obseruationes acceperunt, teste Iosepho libro 1. antiquitatum cap. 16. & Eusebius libro 9. de præparat. ca. 4. Vnde Picus Mirandulanus lib. 11. in Astrolog. cap. 9. Antiquissimos Hebræorum dicit diuisisse annum in trecentos sexaginta quinque dies, & quartam alterius diei partem. Ad hæc, nisi Hebræi vterentur annis solaribus non possent suos dies festos, præsertim Pascha, statutis temporibus celebrare. Verbi gratia decimaquarta luna post AEquinoctium vernale: nam si tantum haberent rationem anni lunaris, cũ ille sit plusquam vndecim diebus minor solari, oportuisset singulis subsequentibus annis per totidem dies celebritatem Paschæ anteuertere. Vnde necessario aliquando fieret, vt vel non celebrarent Pascha decimaquarta luna, post æquinoctium vernale, vel certe non in mense primo Nisan, sed in quolibet alio. Et pari ratione non potuissent apud Hebræos 4. anni tempora mensibus euenire, sed essent in continua mutatione, sicut ipse annus: semper enim initium anni per illos vndecim dies anteuerteret illa tempora, quæ in solari anno immobilia sunt: consequens autem est falsum, semper enim Martius erat apud illos primus mensium, & rationem reddit Philo libro 3. de vita Moysis, quia in eo incipiunt fructus maturescere. Quocirca licet verum sit, ad celebranda nonnulla festa mobilia, obseruasse Hebræos lunares annos, semper tamen illis curæ fuit, reuocare & corrigere lunarem annum per solarem intercalando tertio, & interdum secundo quoque anno mensem vnum, atque in vnico anno tredecim menses concludendo, vt hoc modo numerus annorum lunarium, numero annorum solarium responderet: vt docent Basilius & Rupertus locis supra citatis, & ita ad mensurandas ætates, Regnorum durationes, ac denique ad omnes descriptiones temporum, lunari anno sic correcto, vel quod perinde est, anno solari pro mensura vtebantur. Quapropter verisimilius videtur, Gabrielem Angelum de huiusmodi annis, & de hebdomadibus ex eis compositis fuisse locutum: vt Eusebius libro 8. de demonst. capite 2. & Chrysostomus oratione 2. contra Iudæos, & alij antiqui expositores interpretati sunt, quos secutus est Lyra Daniel. 9. Driedo libro 3. de dogmatibus sacræ Scripturæ cap. 5. p. 4. Ioann. Lucidus libro 7. de emendatione temporum. Galat. libro 4. capite 14. Genebrardus libro 2. chronograph. circa finem.

At enim dicet aliquis, esto verum sit Hebræos numerum annorum lunarium ad numerum solarium reuocare solitos dicta intercalatione, potuit tamen Angelus, vt prophetiam, & quasi ænigmaticum sermonem magis occultaret, illam intercalationem occulto præterire: quod quidem fecisse, & de breuioribus annis, & quasi concisis se loqui insinuasse videtur illo verbo, *septuaginta hebdomadæ abbreuiatæ sunt*, vt autores prioris sententiæ ponderarunt. Sed inprimis dictio illa, *Abbreuiatæ sunt*, nihil vt existimo, fauet huic sententiæ, non enim indicatur illo verbo annos, ex quibus constant illæ hebdomadæ futuros fuisse breuiores, sed solum diuturnam & longissimam Messiæ expectationem ad breue illud tempus septuaginta hebdomadarum reducendum, erat enim per breue tempus illud cum superiori comparatum, imo etiam in familiari sermone quando tẽpus ad aliquã actionem præscriptũ finitur, iamiam dicere solemus dies abbreuiari, nõ q minores fiant, sed quod pauci supersint: quomodo

Marci

Galatin. Origenes.
Origen.
Hebdomadæ quibus anni constent.
Quianni solares vel lunares.
Prima opin.
Ambros. Basilius.
Rupert.
Iul. Afric. Hieron. Rupert. Albert. Beda. Carthus.
Quinti solaribus annis
Strabo. Herodo
Ioseph. Pic. Mirand.
Philo.
Basil. Rupert.
Euseb. Chrysost. Driedo. Ioan. Lucid. Galat. Genebrard.

Marc 13. Marci 13. dicitur: *Nisi abbreuiasset Dominus dies illos, &c.* Adde vocem Hebraicam ibi respondentem, tantum significare septuaginta hebdomadas fuisse præcisas, seu definitas. In aliis enim prophetiis, aduentus Messiæ indefinite prædicebatur, hic verò limitatur, & definitur tempus: & hoc significatum est illo verbo, vt fere omnes expositores intelligunt.

Nihilominus non nego, potuisse Angelum hac obscuritate vti & numerare hebdomadas ex annis lunaribus conflatas, & ad quandam breuitatem redactas, prætermissa additione emboliſmi, aut anni intercalaris: certe si nulla alia ratione hebdomadæ istæ explicari possent, hoc vero modo possent accommodari, haud timerem illas ita accipere, quanquam *Osorius.* Hieron. Osorius lib. 1. de vera sapientia, dicat, nimis licenter, & inconsiderate hoc feciſſe Iulium Africanum. Sed excesit in ea censura, cum grauissimi viri eam sententiam secuti sint, nec desit illis probabilis coniectura, & aliquot in Scriptura fundamenta, maxime cum sæpe effectus explicet prophetiam, quæ *Irenæus.* antea per se satis intelligi non poterat, vt Irenæus dixit lib. 4. contra hæres. cap. 43. Si tamen hebdomadæ illæ explicari possent, accommodate de annis solaribus, hoc esset sine dubio verosimilius existimandum est enim hæc plana & vsitata significatio vocis illius, annus in Scriptura sacra. Nec facile credendum est, Angelum æquiuoce fuisse illa voce vsum, præsertim cum hoc non habeat sufficiens fundamentum, nec in verbis eius, nec in Hebræorum consuetudine. Propter quod hæc est communior intelligentia tam Hebræorum, quam Græcorum, & Latinorum.

Ex his quæ dicta sunt, euidenter concluditur, transactas iam esse septuaginta illas hebdomadas, atque adeo venisse Messiam. Superest, quomodo earum tempus in aduentu Christi completum sit, vnde ve ipsarum initium sit accipiendum, breuiter aperiamus. Denique quis fuerit earundem terminus. Vnde constabit, quomodo illi tempori accommodanda sit illa prophetia. Vbi primo statuendum est, illas hebdomadas septuaginta debere intelligi omnes æquales, & eiusdem rationis, & continua quadam successione fluentes. Hoc enim omnino necessarium est, vt tempus illud sit certum, & præfixum, vt significatum est illo verbo, *Abbreuiatæ, seu concisæ sunt.* Quod etiam, vt prophetia certa sit, certusque eius effectus omnino requiritur, quo vno fundamento excluduntur plane multæ expositiones Origen. Hippol. Euseb. & aliorum, quos hic Hieronym. *Hieronym.* refert; errarunt enim dicentes, septuagesimam hebdomadam non esse continuam præcedentibus, sed sexaginta, vel septuaginta annis illis posteriorem: atque Euseb. cum alias hebdomadas septennes faciat, *Eusebius.* hanc fecit septuagenariam, sed vtrunque refellitur facile ex dictis. Primum quidem, quia voluntarie, & sine fundamento confictum est, qua licentia distinguendi vnam hebdomadam ab aliis, si vti liceret, pari ratione posset quis dicere septem primas hebdomadas multum distare à sexaginta duab. sequentibus, imo suo arbitrio augere distantiam vnius ab aliis. & Iudæi dicerent illam septuagesimam hebdomadam nondum aduenisse, quæ omnia euidenter sunt contra certitudinem huius prophetiæ, atq; verborum vim. Perinde enim fuit Angelum dicere intra septuaginta hebdomadas hoc euenire, ac dicere intra quadringentos nonaginta annos, sed in rigore sermonis, qui hoc modo numerat annos, intelligit talem numerum annorum cohærentium, idem ergo fuit sensus Angeli illo modo loquentis. Secundum vero eisdem rationibus refellitur, scilicet, quia hebdomada septuagenaria nullum fundamentum habet in Scriptura, & voluntarie conficta est, & talis interpretatio ambiguam reddit prophetiam: quia vnusquisque suo arbitrio poterit augere vnam, vel plures hebdomadas, vt pro sua voluntate illas accommodet. Denique incredibile est, eandem vocem æquiuoce sumi in eodem testimonio. Sit ergo certum, has hebdomadas debere sumi æquales, & continue decurrentes.

Secundo, ad assignandum principium & finem harum hebdomadarum, duo seruanda sunt. Primum enim oportet vt tale initium, vel finis fundamentum habeat in verbis Angeli: deinde vt chronologiæ ratio, ac temporum habeatur. De initio igitur hebdomadarum, dixit Angelus sumendum esse ab exitu sermonis, vt ædificetur Ierusalem. Vnde excluditur error Hebræorum, qui à destructione templi initium sumpsere: Angelus enim non à destructione, sed à reædificatione dixit: ipsi vero literam peruertunt, legentes non *ab exitu*, sed *de exitu sermonis*, vt illo verbo, non significetur initium hebdomadarum, sed materia, seu obiectum illius reuelationis. Atqui hoc inprimis est contra vim verbi, & contra contextum, sic enim habetur: *Ab exitu sermonis vsque ad Christum, &cæt.* verbum enim illud, *vsque ad Christum*, aperte significat terminum & finem: ergo per aliam particulam, *ab exitu*, significatum est initiū. Denique quando Angelus nullam mentionem feciſſet initij hebdomadarum, voluntarie assumeretur potius à destructione templi, quam aliunde, & ne incerta omnino fieret prophetia, sumendum esset ab eo tempore, quo Angelus loquebatur. Sit ergo certum, sumendum initium esse à tempore designato ab Angelo, per illud verbum, *Ab exitu sermonis, vt iterum ædificetur Ierusalem*: quod verbum, sicut varias patitur interpretationes, ita varia initia hebdomadarum assignantur.

Quæratio cognoscendi hebdomadas.

Error Iudæorum refutatur.

Sciendum est enim prædictum fuisse per Ieremiã c. 29. fore, vt post captiuitatem Babylonicam, & destructionem Ierusalem, fieret facultas Iudæis in patriam redeundi, ciuitatemq; suam ædificandi, quam promissionem hic etiam Gabriel Angelus confirmat, quæq; diuersis temporibus, & sub diuersis Babyloniæ Regibus impleta est, vel omnino quidem, vel ex parte, scilicet, vel sub Cyro, quando primo anno Regni sui, fecit facultatem Iudæis redeundi in patriam, & templum erigendi. 1. Esdræ, vel à tempore Darij Histaspis, qui anno secundo Regni sui, facultatem fecit Iudæis reædificationem templi intermissam continuandi, Esdræ 6. vel ab Artaxerxe Longimano, qui septimo anno regni sui misit Esdram in Ierusalem cum magnis muneribus, & magna pecuniæ vi. Est autem verisimile, misisse illum ad reædificandam ciuitatem, vel templum, sicut est verisimile, hoc ipsum Esdram petiisse, dicitur enim Esdræ 7. Regem concessisse illi omnem petitionem. Vel ab eodem Artaxerxe anno 20. Regni sui, quando fecit expressam facultatem Nehemiæ iterum ædificandi Ierusalem, murosq; eius instaurandi. Nehemiæ 2.

Origo difficultatis in hebdomadis Hierem. 29.

1 Esdræ 1.

Esdræ 6.

Esdræ 7.

Nehem. 2.

Ex hac ergo varietate, orta est etiam varietas sententiarum in assignando hebdomadarum initio, alij enim illud sumunt à tempore, quo Ieremias de hac reædificatione prophetauit, vt Lyran. Burg. Gala. alij ab ipso tempore, quo Angelus hæc loquebatur Daniteli, vt Origen. quem refert Hieron. & Tertullian. contra Iudæos cap. 8. Alij à primo anno Cyri, vt Clemens Alexandr. Alij à secundo anno Darij Histaspis, vt Euseb. & Cyrillus Ierosolymit. catechesi 12. Alij à septimo, alij à 20. anno Artaxerxis. Et hæc vltima est communior sententia Iulij Africani, Theodo. Rupert. Bed. quos fere omnes posteriores Doctores secuti sunt, & sine dubio si annorũ computatio quadrat, illa est magis consentanea literæ: nunquam enim videtur proprie concessa facultas Iudæis iterum ædificandi ciuitatem, ante illum annum Artaxerxis: cum prius solum de templo reædificando facta sit mentio, tam sub Cyro, quàm sub Dario. Et Angelus non

Variæ opiniones de initio hebdomadarum. Lyran. Burgen. Galat. Origen. Hieron. Tertull. Clem Alex. Euseb. Cyrill Ieros. Iul. Afric. Theodo. Rupert. Beda.

non fit locutus de tempore, quo hoc vel prædictum A
est, vel promissum (alias pari ratione posset inchoa-
Isai. 45. ri à tempore, quo prophetauit Isaias cap. 45.) sed de
tempore, quó publicum edictum proferendum e-
rat, seu facultas concedenda ædificandi Ieruſalem.
Quanquam in hoc etiam varietas sit, vt inferius at-
tingemus. Et hæc de initio quantum sumi potest ex
verbis Angeli.

Tertio, finem seu terminum hebdomadarum as-
signauit Angelus illo verbo, *Vsque ad Christum ducem
hebdomades septem, & hebdomades sexaginta duæ erunt,
& post hebdomadas sexaginta duas occidetur Christus.* V-
bi Christus significat verum Messiam, vt supra vidi-
mus. Ex quo iuxta planum sensum literæ, colligi vi-
detur, terminum hebdomadarum in ipsa Christi
morte futurum. Nam prius dicit, vsq; ad Christum
ducem futuras sexaginta nouē hebdomadas: quan B
quam non simpliciter, ita vt dictum est, sed diuiden-
do eas per duos numeros, dicens: *Hebdomadæ septem,
& hebdomadæ sexaginta duæ erunt*: tamen sensus idem
est, & illa locutio dicitur esse iuxta morem Hebrai-
cum, & more etiam prophetico, est aliquantulum æ-
nigmatica. Deinde vero subiungit, *Et post sexaginta
duas hebdomadas occidetur Christus*; intelligere autem
videtur, post sexaginta duas, septem suppositis, quas
prius numerauit; sensus ergo erit post sexaginta no-
uem hebdomadas in septuagesima esse Christum
occidendum: quia licet non dicat immediate post
sexaginta duas hebdomadas Christum occisum iri:
tamen reuera hic est sensus, scilicet in hebdomada
proxime sequenti id esse futurum, vt ex intentione
prophetiæ satis constat, & ex his quibus ostendimus,
tempus harum hebdomadarum continuum, & sine
Obiectio. interruptione esse sumendum. C

Sed quæres, quomodo possint esse sexaginta no-
uem hebdomadæ vsque ad Christum ducem, per
quod significatur aduentus Christi, eiusque natiui-
tas: & tamen quod mors eius in Septuagesima heb-
domada contingat, vel in dimidio illius, nullo e-
Solutio. nim modo hoc stare potest, nisi illa vltima hebdo-
mada constet annis septuaginta. Dicendum est ver-
bum illud, *vsque ad Christum ducem*, non significare
diem incarnationis, vel natiuitatis Christi, sed tem-
pus illud, quo cœpit hominibus manifestari, prædi-
care, docere, quod tempus à Christi baptismate in-
choatum est, in quo testimonium accepit à Patre,
Hic est filius meus dilectus, seu ab eo tempore, quo cœ-
pit publica miracula edere in Cana Galileæ, post tres D
vero annos & tres menses, mortem obijt, vt inferi-
us in proprio loco ostendemus ex Euangelio. Hoc
ergo modo vtraq; illa particula, *vsque ad Christum du-
cem*, & illa *post sexaginta duas hebdomadas occidetur Chri
stus*, intelligitur terminari & compleri in septuage-
sima hebdomada: sed altera in principio eius, altera
Christi pas- in medio, vel vna in medio, & altera in fine. Dupli-
sio in media hebdomada. citer enim potest intelligi verbum illud, quod post-
ea subiecit Angelus, scilicet: *Confirmauit autem pa-
ctum multis hebdomada vna, & in dimidio hebdomadis,
deficiet hostia, & sacrificium*: significatum enim est his
verbis, Christum in dimidio hebdomadæ, id est, in
tempore trium, vel quatuor annorum confirmatu-
rum pactum suum, id est nouum testamentum, E
Euangelii confirmatio. & legem: confirmaturum, inquam, miraculis,
& tandem morte ipsa, per quam sacrificia, & ho-
stiæ legis veteris erant excludenda. Hæc itaque
dimidia hebdomada dupliciter sumi potest, scilicet:
vel vt sit prima dimidia pars septuagesimæ hebdo-
Hebdomada dimidia bifariam sumitur. madis, vel vt intelligatur esse posterior dimidia pars
ita vt vltima hebdomada, in duas dimidias partes
diuidatur, & in posterioribus tribus annis intelliga-
tur futura confirmatio Euangelij, per Christi præ-
dicationem, vsque ad mortem eius, & iuxta priorem
sensum hebdomadæ terminabantur aliquot annis
post mortem Christi: iuxta posteriorem vero in ip-
sa morte Christi: & vterq; sensus est facilis & pro-
babilis: & ille erit eligendus, cui ratio temporis me-
dius accommodari poterit.

Solum videtur contra Vtrumq; posse obijci, quis
simul Angelus prædixit, ciuitatē & sanctuariū diſsi-
pandum à populo, cum duce venturo, &c. quod nō
est impletum vsq; ad destructionē Titi, & Vespasia-
ni, quę quadraginta annis post mortem Christi sub-
secuta fuit, non sunt ergo impletæ hebdomadæ, vsq;
ad illud tempus, quæ fuit sententia Chrysost. Euseb. *Chrysost.*
Theodor. & aliorum, & est probabilis expositio: se- *Eusebius.*
quendo tamen eam, quam inchoauimus, quæq; est *Theodor.*
satis consona textui: dicendum est, Gabrielem An-
gelum non affirmasse illud excidium futurum intra
septuaginta hebdomadas. Hoc enim prius compre-
hendisse videtur ab illis verbis, *Septuaginta hebdoma-
des abbreuiatæ sunt*, vsque ad illud, *Et vngetur Sanctus
sanctorum*: & quoniam per mortem Christi delenda
erat iniquitas, & terminandum testamētum vetus,
& nouum confirmādum: ideo hoc totum explicuit
futurum in septuagesima hebdomada: ad maiorem
vero confirmationem, & testimonium prophetiæ:
attingit etiam supplicium, quod euenturum erat Iu-
dæis, propter peccatum negandi, & occidendi Chri-
stum: non vero dixit illud supplicium futurum in-
tra illas hebdomadas; quin potius cum addidit ver-
bum illud, *Et vsque ad finem perseuerabit desolatio*, indi-
cauit illud supplicium longo post tempore duratu-
rum. Nec refert quod in sermone Angeli, nō omnia
prædicuntur eo ordine, quo postea facta sunt, hic e-
nim modus loquendi communis est apud Prophe-
tas, & vt occultentur mysteria, & nonnulla obscuri-
tas affectetur. Et hæc quidem expositio, si numerus
annorū, & chronologia temporum, illi potest accō-
modari, est per se satis expedita, & textui accommo-
data. Alia vero quæ hunc terminum hebdomadarū
protrahit vsq; ad destructionem Iudæorum per Ti-
tum, reijcienda omnino non est: nam si computatio
annorum aliter accommodari non posset, illa via nō
esset difficilis, vt videlicet omnia hæc scilicet Christi
aduentus, prędicatio, & mors, & supplicium Iudęo-
rum destructo templo, & ciuitate, dicātur euentura
intra septuaginta hebdomadas, vel inclusiue, vel sal-
tem exclusiue, ita scilicet vt in fine, vel saltem in ini-
tio septuagesimæ hebdomadæ hęc omnia essent cō-
summanda, hoc tamē modo & ordine, vt post sexa-
ginta duas hebdomadas solas, ac præcisas, ita enim
exponendum est in hac sententia, Christus esset oc-
cidēdus, scilicet in sexagesima tertia in medio vel in
fine illius iuxta diuersas expositiones supra positas:
& deinde in alijs septem hebdomadibus, seu in fine
earum, venturus esset dux cūm exercitu, ciuitatem
& sanctuariū vastaturus, &c. vt ab eo tempore pror-
sus hostia & sacrificium desideraretur, nimirum &
illorum dissipato loco, & tempore, quo ipsa licebant
iam inde finito, quippe cum iam nō mortua solum,
sed mortifera essent futura. Et hæc expositio est fine
dubio aliquantulum duriuscula, non tamen vt dixi
omnino reiicienda, si ad computationem annorum
vsui esse posset: de quo iam breuiter verbum vnum
subijciendum est.

Quarto igitur, vt tantam rei difficultatem aperia-
mus, nec enim valebimus satis expedire, aduertēn-
dum est, has septuaginta hebdomadas fine vlla con-
trouersia fuisse inchoatas durante Persarū sceptro,
continuatas vero toto tempore monarchiæ Græco-
rum, finitas tandem initio fere imperij Romano-
rum. Et hæc de vltima monarchia constat à princi- *Monarchia*
pio eius, vsq; ad Christi baptismum, quinquaginta *Romanorū.*
nouem annos interiectos, quadraginta quatuor im-
perij Augusti. quindecim Tiberij, quo anno teste
Luca Christus est baptizatus. De imperio autē Græ-
corum

Monarchia Græcorum. corum, quod ab Alexandro, vel proxime post Alexandrum incepit, communior sententia est durasse trecentis duobus vel tribus annis sub illis comprehendendo sex vel nouem annos, quibus Alexander vixit post comparatam monarchiam. Ita sumitur *Euseb. Beda.* ex Euseb. in Chron. Beda lib. de sex ætatibus, & aliis antiquis, quamuis à Ioanne Annio, & posterioribus, qui illum sequuntur, longe aliter anni illius imperij *Ioan. Annii.* numerentur. Sed illa historia Ioannis Annij ex falsis autoribus conficta est, & nullam iam habet autoritatem. Vnum vero est, quod hanc sententiam difficilem & suspectam reddit, supponunt enim qui tot annos monarchiæ Græcorum tribuunt à principio eius vsque ad Hircanum, seu Ioannem Simonis filiũ B Iudęorum Pontificem, pertransisse annos plusquam *Euseb.* centum nonaginta quatuor, vt constat ex Euseb. in Chronic. vbi mortem Alexandri Magni notat in initio Olympiadis centesimæ decimæ quartæ, Pontificatum autem Hircani in fine Olympiadis centesimę sexagesimæ secundæ: At vero constat ex 1. lib. Mach. cap. vlt. à primo anno imperij Græcorum vsque ad Hircanum tantum fuisse centũ septuaginta septem annos, cui scripturæ maior fides habenda est, quàm omnibus Olympiadibus. Est ergo in eis notandus hic error, nam fere viginti annos adduut hoc loco imperio Græcorum, quod alio etiam modo ita declaratur. Nam iuxta Eusebium ab Hircano vsq; ad initium monarchiæ Augusti vix fluxerunt viginti quinque Olympiades, quæ vix efficiunt centum annos, qui additi supra centum septuaginta septem efC ficiunt ducentos septuaginta septem. Ergo ad summum monarchia Græcorum tot annis duranit, & *Monarchia Persarum.* non pluribus: imo si exacte computentur initia, & fines Olympiadum inuenientur pauciores. De monarchia denique Persarum quantum duraverit, incertissima res est: nam ex Scriptura sacra nihil habemus certi, & inter autores tanta est dissensio, vt alij minus quam centum annos, alij quinquaginta supra ducentos illi tribuant. Inter quæ duo extrema, alij centum octoginta, vel centum nonaginta, alij ducentos annos, & quindecim illi tribuunt. Iuxta Olympiades autem Euseb. durauit plus minusve ducentis triginta: nam cœpit tempore Cyri, cuius imperij initium assignatur anno primo, Olympiadis quinquagesimæ quintæ, & finita est sub Dario in D fine Olympiadis centesimæ duodecimæ, quæ tamen assignatio supponit Cyrum post Babyloniam captã triginta annis regnauisse, quod à multis non sine causa in dubium renocatur. Nam, licet Cyrus triginta annis regnauerit, verisimile tamen est non omnes illos regnasse post captam Babyloniam. Atque adeo primum annum monarchiæ eius, de quo fit mentio Esdræ 1. non fuisse primum regni eius, vt probabiliter etiam sumitur ex cap. 4. Esdræ, & ex Iosephlib. 11. *Esdr. Ioseph.* antiquitatum cap. 2. & 3. quod si hoc ita est, destruitur fundamentum illius computationis, & omnis assignatio Olympiadum, quæ per Eusebium fit, præsertim in historia Persarum, suspecta redditur. Vnde facile colligere licet in tanta historiarum incertitudine, quam sit difficile veram septuaginta hebdomadarum, & annorum, ex quibus constant, com-E putationem, illarum denique principium, & finem inuenire. Quod facilius intelligetur notando breuiter quatuor vel quinque dicendi modos, qui verisimiliores censentur, multis aliis prætermissis.

Quidam igitur initium hebdomadarum sumunt à primo anno Cyri, à quo primum exiit sermo de templo Ieroſolymitano reædificando, sub quo intelligunt etiam ciuitatem esse comprehensam: quia nõ erat templum futurum desertum, nec quinquaginta millia hominum, qui ad illud ædificandum redibant, permanere poterant sine commoda habitatione: Finem vero hebdomadarũ faciunt in morte Christi Domini, vel paulo post illam. Iuxta quam A sententiam necessario dicendum est, regnum Persarum tantum durasse centum quinquaginta annos paulo plus minusve. Nam si illis addamus ducentos octoginta annos imperij Græcorum, & Romanorũ sexaginta, redduntur quater centum & nonaginta. Hæc tamen opinio incertissima est, quia nullus autor illum numerum annorum tribuit imperio Persarum.

Alij cum Eusebio initium sumunt ab anno secun- *Varij modi computandi hebdomadas.* do Darij Histaspis, à quo, iuxta multorum etiam sententiam, non fluxerunt vltra centum quinquaginta tres anni, vsque ad Alexandrum, à quo vsque ad Hircanum sumuntur ex 1. lib. Machabæor. c. vlt. centum septuaginta septem anni: ab Hircano autem vsq; ad *Euseb.* Christi mortem fluxerunt iuxta Euseb. quadraginta Olympiades, nam Hircani Pontificatus cœpit Olympiade centesima sexagesima secunda: Christus vero in fine Olympiadis ducentesimæ secundæ mortuus est: fluxerunt ergo ab Hircano vsque ad mortem Christi centum sexaginta anni, qui omnes efficiunt dictos quadringentos nonaginta. Et hæc computatio videtur habere probabile fundamentum, quia partim in Scriptura, partim in receptis, & probatis historiis fundatur, & textui Scripturæ facile accommodari potest: quia credibile est etiam tunc dãtam esse facultatem ædificandi ciuitatem, vt dictum est in priori sententia. Et hanc sententiam inter re- *Dried. Iansen.* centiores sequuntur Driedo lib. 3. de dogma. c. 5. p. 4. & Cornel. Ianscnius in c. 122. concord. Quæ quidem, quod in omnibus stare non possit cum computationibus Euseb. reiicienda non est. Solum potest obstare, vel quod ad sumẽdum initium hebdomadarum à tempore Darij non videtur haberi in Scriptura sufficiens fundamentum: vel quod in computatione annorum vtitur variis opinionibus & chronologiis, aliquam partem temporis computando per Olympiades, aliquam vero iuxta opinionem Ioan Annij Ioann. Lucid. & aliorum, quod & voluntarie, & non satis constanter fieri videtur.

Aliorum igitur opinio est, sumendum esse initiũ hebdomadarum à vigesimo anno Artaxerxis Longimani, terminandas vero esse in morte Christi, vel *Iul. Afric. Beda.* paulo post, quæ fuit sententia Iulij Africani, quem Beda, & alij postea secuti sunt. Et cum verbis Scripturæ quadrat optime hæc sententia, sed in computatione annorum difficultates patitur. Nam etiamsi numerentur tres monarchiæ supradictę iuxta maximum numerum annorum, qui illis tribui solent, non inueniuntur quadringenti nonaginta anni à vigesimo anno Long mani, vsque ad mortem Christi, sed ad summum quadringenti octoginta: nam centum, & quindecim numerantur in monarchia Persarum, ab illo anno Artaxerxis vsque ad Alexandrũ, & trecenti ab Alexandro ad monarchiam Augusti: & sexaginta quinque à principio monarchiæ Romanorum vsque ad mortem Christi. Et ideo dicti autores faciunt hos annos lunares, vt dictum defectũ suppleant: quod quidem per se difficultatem habet, & non est admodum Scripturæ consentaneum, vt supra visum est. Tamen aliunde occurrit mihi difficultas in hac sententia, quam ab autoribus illius omnino prætermissam video, eam tamen expedire non valeo, quia vt iam attigi propter expressum locum 1. Machab. vltimo, cogimur minuere illud imperium Græcorum viginti annis, vel circa. Ergo non sunt ab illo Artaxerxis anno, vsq; ad Christi mortẽ vltra quater centum & sexaginta anni, qui non explent sexaginta octo hebdomadas ex annis lunaribus confectas.

Alij igitur, vt hanc expediant difficultatem antetuertunt hoc initium vsque ad septimum annũ eiusdem Artaxerxis, quãdo misit Esdram in Ierusalem, cum magnis muneribus, & magna pecunię vi, vt dicitur 1. Esdr. 7. Sed hoc nec sufficiens fundamentum habet in Scriptura: quia tunc nullus exiit sermo de ædifi-

ædificanda Ierusalem: nec satisfacit difficultati tactæ, vt facile erit vnicuique perspicere minutius annos computanda. Alij denique propter hanc difficultatem inchoando hebdomadas ab eodem Artaxerxe, illarum finem differunt vsque ad Titum, & Vespasianum, & vt melius quadret annorum numerus, dicunt non esse necessarium sumere initium ab ipso vigesimo anno Artaxerxis, quando primo exijt sermo de ædificanda ciuitate Ierusalem, sed ab eo tempore, quo perfecta fuit ædificatio, tunc enim dicitur etiam proprie sermo aliquis habere exitum, quando opere completus est: ille autem annus fuit trigesimus, vel trigesimus secundus eiusdem Artaxerxis, vt sumitur ex Neemiæ. 13. Quam sententiam videtur multum insinuare Chrysost. oratione. 2. contra Iudæos, quæ ita potest breuiter ex dictis explicari iuxta Olympiades Eusebij adiuncto citato loco ex 1. lib. Machabæ. nam iuxta Eusebium à trigesimo secundo anno Artaxerxis Longimani, vsque ad Alexandrum fluxerunt centum tres anni. Alexander vero regnauit sex aut nouem annis, qui monarchiæ Græcorum initium dedit, à quo ita intelligendo citatum locum ex 1. Machabæo. vsque ad Hircanum fuerunt centum septuaginta septem anni: deinde ab Hircano vsque ad finem ducentesimæ secundæ Olympiadis, in qua passus est Christus, fuerunt centum sexaginta anni, qui omnes efficiunt quadringentos quadraginta annos, ex quibus sexaginta tres hebdomadæ conficiuntur. Et ita iuxta hanc computationem mors Christi accidit in hebdomada sexagesima tertia. Ita enim explicari potest verbum illud, & post sexaginta duas hebdomadas occidetur Christus. Deinde vero transactis alijs sex hebdomadibus, id est, post quadraginta duos annos dissipatum est sanctuarium, & ciuitas desolata ab exercitu, & duce Romano, & ita in initio septuagesimæ hebdomadæ completa est tota prophetia, vt hac etiam ratione possint dici abbreuiatæ septuaginta hebdomadæ. Quæ expositio non est improbabilis, quanquam suis difficultatibus non caret, non enim facile accommodatur textui, & vix euitare potest, quin vna redundet hebdomada. Vtcunq; tamen sit, in re tam difficili satis fuerit dubitasse, nam quod ad nostram fidem attinet satis exploratum est tempus hebdomadarum effluxisse, atque adeo Danielis prophetiam impletam esse, quãquam propter humanæ historiæ incertitudinem, initium, & finem earum exactè explicare non possimus.

Numer. Chrysost.

SECTIO III.

Tertium testimonium. Ex Aggæi 2. *Adhuc vnum modicum, &c.*

Locus Aggæi 2.

TErtium testimonium ad hanc veritatem confirmandam sumitur ex verbis Aggæi 2. *Hæc dicit Dominus exercituum. Adhuc vnum modicum est, & ego commouebo cœlum, & terram, & mare, & aridam. Et mouebo omnes gentes, & veniet desideratus cunctis gentibus, & implebo domum istam gloria. Dicit Dominus exercituum, meum est aurum, meum est argentum, dicit Dominus exercituum: magna erit gloria domus istius nouissimæ, plusquam primæ, dicit Dominus exercituum: & in loco isto dabo pacem.* In quo testimonio primum omnium statuendum est, sermonem esse, & promissionem de aduentu Messiæ, qui merito dicitur desideratus cunctis gentibus, vtpote cunctis ipse salus & redemptio liberalissime futurus. Dices, potius dicendus esset desideratus cunctis Iudæis. Gentes enim, quibus non affulserat fidei lumen, quo pacto possent illum desiderare? Propter quod Augustin. 18. de Ciuit. cap. 35. dicit hanc particulam huius prophetiæ non esse implendam, vsq; ad secundum aduentum Christi. Sed non quadrat expositio, cum tota prophetia, nisi de primo aduentu intelligatur,

Messias cunctis gentibus desideratus.

Augustin.

A vt statim dicemus. Respondetur ergo. Christum Dominum merito potuisse à Propheta vocari cunctis gentibus desideratum, etiam ante primum aduentum: vel quia semper inter gentes fuerunt aliqui, qui Christi fidem, spem, & desiderium habuerunt. Vel certe, quia quamuis gentes, quæ Christum ignorabant, non desiderarent illum appetitu elicito, tamen maxime indigebant aduentu eius: & ideo maxime illis erat desiderabilis: & quod huiusmodi est solet etiam desideratum appellari, velut, ipso pondere naturæ. Nam sicut terra arida dicitur desiderare pluuiam, ita arentia corda Gentilium possunt dici desiderasse Redemptorem. Vel denique, quod mihi maxime probatur, Prophetæ ad indicandam certitudinem, solent futura, vt præterita dicere. Quia ergo Christus amandus, & desiderandus erat à gentibus, ideo illum vocat Aggæus desideratum cunctis gentibus, alludens ad id Gen. 49. *Et ipse erit expectatio gentium.*

B

Varia lectio loci Aggæi.

Non nihil vero obscuritatis intulit translatio septuaginta interpretum, qui non verterunt, *Veniet desideratus cunctis gentibus*: sed, *venient electa omnium gentium.* Vnde Hebræi exponunt solum ibi prædici multos Gentilium venturos fuisse ad videndum templum illud, & offerendum Deo optima, & pretiosa dona. Sed in primis rei euentus probauit hoc esse falsum: nullæ enim gentes templum illud adierunt causa pietatis, vt illud admirarentur, seu venerarentur: sed potius ad spoliandum & depeculandum illud. Hoc enim sæpius fecisse legimus donec illud funditus euersum est. Solum Magnum Alexandrum in eo legimus hostias immolasse. Sed vt bene Augustin. 18. de ciuitate, cap. 45. non vera pietate, sed impia vanitate id fecit, Deum Israel cum suis alijs falsis colendum putans. Neque in eum locum venit honoris causa, sed vt ciuitatem subiugaret: quia vero non sunt ausi ei resistere, ideo placatum facillime subditi receperunt. Deinde Hebraica veritas habet vt nostra vulgata, *Veniet desiderium cunctarum gentium*: & alij legunt, in plurali, *venient*, & in singulari, *desiderium*, quo dicunt significatam esse vnitatem personæ Christi, cum pluralitate naturarum: sicut é contrario cum Genes. 1. dicitur: *creauit Elohim*: significatur trinitas personarum in vnitate naturæ. Lectio vero septuaginta interpretum, facile eundem sensum reddere potest, siue ipsemet Christus dicatur *electa*, seu *desiderabilia* omnium gentium: quia omnia bona illis attulit: siue gentes ipsæ venturæ dicantur ad Christum: ita vt aduentus Messiæ in suo effectu, scilicet, conuersione gentium, prædictus sit. Denique etiam antiquos Hebræos locum hunc de aduentu Messiæ intellexisse, testis est Galat. lib. 4. cap. 9.

C

D

Hoc ergo posito, quòd promissio hoc loco facta iam sit impleta, colligunt in primis multi ex verbo illo: *Adhuc vnum modicum est*: cum enim iam sint transacta duo millia annorum postquam Aggæus ista prædixit, nisi impleta essent, modicum tempus dici non posset. Sed argumentum hoc videri potest minus efficax, tum quia prophetico more etiam longissimum tempus dici solet in sacra Scriptura modicum, scilicet, ad æternitatem comparatum. Sic enim Paul. ad Hebr. 10. totum tempus vsque ad diem Iudicij futurum, modicum vocauit. Et Petrus 2. canonica. c. 3. mille annos dicit, apud Deum esse sicut diem vnum. Tum etiam, quia Paul. ad Hebr. 12. hunc locum tractans non legit: *adhuc modicum*, sed, *adhuc semel*, & in ea voce, *adhuc semel*, vim sui argumenti constituit, ex ea colligens legem gratiæ esse postremam, Mosaica illa pereunte. Eandem lectionem habent septuaginta interpretes. Et vox Hebræa vtramq; permittit: Prophetaq; ipse vtrumq; fortasse significare voluit, scilicet, & semel, & cito, id, quod prædixit fuisse futurum. Quocir-

E

Paulus. Petrus. Paulus.

ca sicet argumentum illud fundatum in sola illa dictione, *Modicum*, non omnino cogat: tamen considerata circumstantia temporis, & occasione, qua dicta fuit hæc prophetia, satis verisimile est Messiæ aduentũ fuisse ibi prædictum vt iam proxime instantem. Agebat enim ibi propheta de consolandis, ac erigendis Iudæis, qui in secundo templo exædificando laborabant: erant enim tristes, deiectiq; animis, eo quod templum illud humilius videretur esse, quam primum, vt igitur eos alacres, & promptos ad opus redderet, bonum nuntium affert Propheta de aduentu Messiæ, quod non multum distaret: qui præsentia sua templum illud honoraturus esset, & gloria repleturus: ad hoc enim propositum, sermonem ibi interposuit de Messiæ aduentu. Et hoc est, quod maxime vrget in hoc testimonio: prædicitur enim ibi, Messiam ingressurum templum illud, idq; præsentia sua, maiori gloria nobilitaturum, quam primum templum vnquam nobilitatum est: constat ergo, & Messiam venisse, & templum illud ingressum esse: alias prophetia hæc non posset impleri, templo iam funditus euerso.

Malach. Et cum hoc testimonio consonat illud Malach. 3. *Et statim veniet ad templum sanctum suum Dominator, quem vos quæritis, & Angelus testamenti, quem vos vultis.* Consonant etiam sequentia verba ipsius Aggæi. Et *implebo domum istam gloria.* Primum enim templum fuisse dicitur impletum gloria Domini, cum nebula, quæ Deum significabat, intra ipsum apparuit. 3. Reg. 8. gloria autem huius posterioris templi tanto maior futura dicitur: quanto veritas vmbram antecellit: hoc est, quantum Deus ipse indutus carne, nebulam ipsum significantem gloria superat, & maiestate. Vnde nos impletum hoc esse existimamus cum Christus infans in templo oblatus est: quo tempore domus illa vera Domini gloria cumulata est: atque si ita interpretari licet pax hominibus annunciata est, dicente Simeone: *Nunc dimittis seruum tuum Domine, secundum verbum tuum in pace*: sic enim exponunt locum hunc Hieron. Rupert. Lyra, & fere cæteri expositores, & Galati. Burgens. & alij recentiores, qui contra Iudæos scribunt. Iudæi vero nullã rationem inuenire possunt, vt declarent, quo pacto prophetia hæc in templo illo fuerit impleta.

Impletur prophetia Aggæi, quãdo Christus effertur in templo. Hieronym. Rupert. Lyra. Galat. Burgen.

Verum est, aliquos ex patribus interdum hunc locũ exponere de templo spirituali Ecclesiæ, vt videre est in Aug. & Hiero. supra, & Ambr. lib. 3 epist. 12. vt sensus sit: hoc templum Ecclesiæ nostræ futurum glorioſius templo Synagogæ: qui sensus est optimus, sed spiritualis, nõ enim negari potest, quin ad literam Propheta loquatur de templo illo materiali, ad quod ædificandũ Iudæos excitabat, quodq; oculis videbat suis, & verbis designabat. *Quis* (inquiens) *in vobis est derelictus, qui vidit domum istam in gloria sua prima? & quid vos videtis hanc nunc.* Et de eadem domo postea concludit: *Veniet desideratus cunctis gentibus & implebo domum istam gloria.*

August. Hieron Ambros.

Sed supersunt explicanda duo, quę vim huius testimonij eneruare possunt. Primum est verbũ illud: *Adhuc mouebo cœlum, & terram, mare, & aridam, & mouebo omnes gentes*: hæc enim non videntur impleta in priori Christi aduentu. Propter quod nonnulli, etiam ex Catholicis, hoc testimonium referunt ad secundum Christi aduentum, quando cæli, & elementa omnia mouenda sunt. Et eadem ratione dicere possent Iudæi, totam prophetiam nondum esse completam. Sed si recte quæ diximus ponderentur, sufficientur conuincunt hanc expositionem de secundo aduentu falsam esse: quia Christus non post secundum aduentum, sed statim post primum ingressurus fuit templum illud: nisi fortasse iterum sit ædificandum, vt in secundo aduentu Christus illud ingrediatur, quod Iudaicum est. Denique nec occasio aut finis, propter quem dicta est hæc prophetia, illum sensum admittit, nec Paul. ad Hebræ. 12. vbi docet, ibi esse prædictam mutationem veteris legis in nouam, & cessationem mutabilium vmbrarum, & figurarum, per immobilem gratiam, & perpetuam, quæ mutatio in primo Christi aduentu facta est. Et ita hunc locum intelligunt omnes allegati patres, & expositores.

Prophetia est de primo aduentu Christi.

Ad difficultatem ergo positam respondetur, etiam illa signa, quæ illis verbis indicantur, in primo Christi aduentu exhibita fuisse, quo nimirũ nascente, cæli moti sunt, cum Angeli, & sidera testimonium illi præbuerunt: & Angeli gloriam cecinerunt Deo: nox clarius splenduit, quam dies, stella Magos duxit ad præsepe: tres soles apparuerunt in cœlo, in vnum postea coalescentes, quod historiæ referunt, quarũ meminit etiam D. Tho. hic 3. p. q. 36. art. 3. ad 3. & Galatin. lib. 4. c. 16. & Iulius Obsequens lib. de prodigijs. c. 128. vbi alia similia referuntur. Terrã item mota est admiratione eorum, quæ in Christi honorem, & manifestationem facta sunt: hanc enim vim habet phrasis illa in Scriptura, vt Psal. 48. *Dedit vocem suam, & mota est terra*; *Dominus virtutum nobiscum*: Et Psal. 95. *Commoueatur à facie eius vniuersa terra, dicite in gentibus, quia Dominus regnauit.* Quæ duo testimonia etiam accommodari possunt ad Christum. Sic etiam Psal. 67. & 113. dicitur terra mota in egressu populi ex Aegypto propter prodigia, quæ tunc facta sunt. Addit etiam Nazianz. oratione. 37. quæ est 5. de Theologia, mundi conuersionem, & mutationem ab idololatria ad Christum, posse terræ motionem appellari. Quomodo explicat Augustinus verbum illud: Et *mouebo omnes gentes*, scilicet ad suscipiendam fidem, atq; idolorum cultum reiiciendũ. Possunt denique dici terra, & mare commota bellis, & perturbationibus prope innumeris ante Christi natiuitatem, donec pacato orbe Romanorum virtute, vt Christus nasceretur, pax promissa, consecuta est. De qua etiam pace, intelligi potest verbũ illud: Et *dabo pacem in loco isto.* Quamuis verissime de spirituali pace, quæ ab Angelis annuntiata est, & per Christum perfecta intelligendum videatur. Hoc ergo modo dicta omnia signa in Christo Domino, primoq; eius aduentu impleta sunt.

Varia prodigia in aduentu Christi primo. *S Thom. Galat. Iul. Obsc.* *Nazianz.* *Augustin.*

Secunda difficultas est, quia refert Iosephus libro 15. antiquitat. cap. 11. & lib. 6. de bello Iudaico. cap. 8. templum illud tempore Aggæi adificatum non duraſſe vsque ad tempus in quo Christus aduenit. Herodes enim decimo octauo anno Regni sui, illud destruxit, & aliud loco illius ab ipsis fundamentis ædificauit. Non ergo in illud templũ ingressus est Christus Et augetur difficultas quia tam multa dicit Iosephus de templo illo ab Herode constructo, vt etiam in materiali pulchritudine, magnitudine, maiestate, & alijs ornamentis, & diuitijs, Salomonis templum longe superasse videatur. Vel igitur illud templum reputatur vnum, & idem cum templo, quod tempore Aggæi ædificabatur, vel diuersum: si diuersum, ergo nunquam impleta est prophetia Aggæi de illo suo templo, in quod nunquam ingressus est Christus: nec vllo alio nomine glorioſius fuit priori alio: quo etiam damus ansam Iudæis eũadendi, & expectandi templum aliud, in quo prophetia ista compleatur: si idem ergo illud dici potest glorioſius primo, õn propter ingressum in illud Messię, sed propter supra dicta ornamenta, quibus illustrius, ac magnificentius fuit.

Iosephus libro 15. antiquitat. cap. 11. & lib. 6. de bello Iudaico. cap. 8.

Respondetur ad priorem partem, non ita fuisse templum illud solo æquatũ, & aliud ab Herode constructum, quin eo modo, quo homines loquuntur, dici potuerit absolute, & simpliciter idem templũ. Quod manifeste conuincitur ex hoc testimonio, vt ratio facta ostẽdit, & indicarunt Iudæi Ioan. 2. dicentes, quadraginta sex annis fuisse ædificatum templũ illud: cum tamen templum ab Herode constructum octo annis absolutũ fuerit, teste Iosepho dicto lib. 15. cap. 4.

Herodes, non omnino construxit templum, sed auxit.

Iosepho. cap.4.quanquam non desint, qui vsque ad Neronis tempora,durasse ex eodem Iosepho lib.20. cap.8.affirment.Dici autem potest esse vnum, & idem templũ,vel quia non omnino à fundamentis, & quoad omnes partes,totum templum destructum est : vt colligi potest,ex eo quod porticus Salomonis vsque ad Christi tempora durauit:vt patet Ioan. 10. Act.3. & 5.& ex Iosepho lib.20.antiq. cap.8. vel quia non simul totum,sed paulatim,& per partes,nam propter continuam illam successionem, & præsertim quando per se non intenditur destructio, sed instauratio & amplitudo,solet iuxta humanũ loquẽdi modum censeri sufficiens, vt eadem domus, vel idem templum manere dicatur.

Templum prius posteriori nobilius fuit.

Ad posteriorem partem respondetur:primum incertum esse,an tantus fuerit splendor vltimi templi, cum ab Herode ædificatũ seu ornatum fuit,vt posit in ipsa materiali structura cum templo Salomonis comparari. Deinde quidquid de hoc sit, certum tamen est propter solam lapidum magnitudinem,aut pulchritudinem, aut propter diuitias auri,& argenti non posse gloriam illius templi dici maiorem, quam fuerit gloria templi Salomonis. Tum quia,vt

Rupert. bene notauit Rupert.nunquam Deus gloriã domus suę reputasset,quidquid homo funestus,& Rex impius operari posset: tum maxime, quia omnia quæ præcipua erant in templo Salomonis, propter quæ gloriosum existimabatur, magis quam propter lapides,& aurum, ea, inquam, omniã huic posteriori templo defuerunt.Huiusmodi autem sunt arca fœderis,quæ 1.Reg.4.gloria Israel dicitur, & propterea quando à Philisthæis capta est, gloria Dei translata ab Israel dicitur. Hæc autem fuit in priori templo, non in posteriori, vt prædictum fuerat per Ier. ca.3.

Machab. Chrysost. Galat. Diuina item responsa olim in propitiatorio accipiebantur,vt sumitur ex 1.Machabæor.4.& alia similia, quæ bene prosequitur Chrysost. oratione 3. contra Iudæos,& Galatinus lib.4.cap.17. Non potest ergo vlla ratione posterius hoc templum, gloriosius dici

August. Chrysost. quam primum, nisi propter Messiæ præsentiam, vt optime nostri expositores, & Augustinus lib. 18 de ciuitate,cap.35.45.& 48.Chrysost.& alij citati patres interpretantur.Vnde etiam fit, vt insaniæ conuincantur Iudæi templum aliud expectantes, in quo prophetia hæc impleatur. Tum quia, etiam si illud sperari posset,non esset verè vnum, & idem cum illo,quod à Romanis penitus euersum est, sed omnino diuersum:de quo proinde Aggæus loqui non potuit.Nihil enim illud referre poterat ad animandos Iudæos, qui instauratione secundi templi laborabant, tum etiam, quia reuera expectari non potest, cum per Daniel.cap.9.prædictum sit, vsque ad finem perseueraturam desolationem, quod ipsa rerum euidentia,& experientia demonstrauit Iudæis. Cum enim sæpe tentauerint templum illud instaurare,

Chrysost. Euseb. Rufin Socrates. Romano etiam Imperatore Iuliano interdum iuuante, nihil vnquam proficere potuerunt, ipso etiam Deo prodigiis, & signis apertissimis, interdum resistente, vt videre est in Chrysostom. oratione 2. contra Iudæos.Euseb.lib.4.histor.cap.Rufino. lib.1. cap.37.Socrate.3 cap.17.

SECTIO IV.

Quartum argumentum ex variis testimoniis & signis de aduentu Messiæ.

QVONIAM infinitum esset singula Prophetarum testimonia perscrutari, vnum, ac breue argumentum ex cæteris colligam, quod indicat Christus Matth.11.quando nuntiis,à Ioan.Baptista missis, vt ipsum interrogarẽt,*Tu es qui venturus est, an alium expectemus?* Respondit,*Cæci vident, claudi ambulant* : ac si aperte diceret, vt me esse Messiam promissum cognoscatis,in me,& per me impleta esse, quæ de Messia prædicta sunt,considerate. Prædictum enim erat, Ortum Messiæ futurum esse ex Virgine Isai.7,& tali loco,scilicet,Bethlehem. Mich.5. & eo tempore quo pax esset in vniuerso orbe. Isa.2. Michæ. 4. Zach.9. Rursus prænuntiatus est Iohan. Baptista præcursor illius Malach.3.Isai.40.scriptum etiam erat Messiam prædicaturum ,*pauperibus, captiuis, & contritis corde*: suamque doctrinam magnis miraculis confirmaturum, aperiendo oculos cæcorum, &c. Isai. 35. & 61. prædictum præterea fuit,futurum ipsum pauperem, & tanquam Regem ingressurum Ierusalem super asinam. Zachar. 9. Passio deinde, & mors eius , & tenebræ, seu Solis defectio , & alia signa quæ in ipsa contigerunt, ita à Prophetis scripta sunt vt retulisse potius præterita, quam futura prænuntiasse plane videantur: vt constat ex Psal.21.40.68.Isai. 53. Ier. 11. Amos.9.Zach.12.& 13.& sæpe alias, & Isai. 11. *Sepulchrum eius futurum dicitur gloriosum.* Narratur deinde descensus eius ad inferos, & libertas captiuorum iustorum , qui ibi morabantur. Eccle. 24. Zach.9. Resurrectionem prædixit Dauid.Psal.3. & 15.Ascensionem vere. 67. *Ascendisti in altum, &c.* Et Mich.2. *Ascendit pandens iter ante eos.* Inde vero missurum Spiritum sanctum.Ioel.significatum est.Denique vocatio gentium, & reprobatio Iudæorum,sæpius à Prophetis dictæ sunt:de priori enim dicitur Isai.49 *Parum est,vt sis mihi seruus ad suscitandas tribus Iacob,& fæces Israel conuertendas : ecce dedi te in lucem gentium , vt sis salus mea vsque ad extremum terræ.* Et c.66.*Mittam ex eis,qui saluati fuerint ,ad gentes in mare,in Africam, & Lydiam tenentes sagittam,in Italiam,& Græciam ad insulas longe: ad eos qui non audierunt de me,& non viderunt gloriam meã, &c.* De posteriori vero dicitur Ierem. 19. *Sic conteram populum istum,&c.* Et similia sunt frequentia in Scripturis:ex quibus ita concluditur argumẽtum. Deus prædixit per Prophetas hæc omnia de Messia,vt per ea cognosceretur cum venisset : sed hæc omnia videmus esse completa in Christo,ille ergo est verus Messias,qui iam venit. *Argumenti summa.*

Maior partim in superioribus probata est,partim ex collectis testimoniis est ita euidens,vt negari non possit,& eam late demonstrant scripturarũ expositores,nobis enim non licet hoc loco latius singula persequi.Minor vero, præter Euangelistarum testimonia,ipsa rerum euidentia cõstat magna ex parte: nam ex Iudæis fuisse natum Iesum Christum Dominũ nostrum, eisq; prædicasse, & mirabilia apud illos operatum esse,ab eis deniq; fuisse crucifixũ, & mortuum, nec ipsi Iudæi negant, nec negare possunt, cũ res fuerint toto orbe notissimæ, quas etiã Iosephus *Iosephi* eorum Historiographus, memoriæ prodidit,lib.18. antiquit.c.8. vbi grauissimum de Christo Domino reddit testimonium. Deinde, vel inuiti experiuntur delicti sui pœnam,& perpetuam desolationẽ, à Daniele,Ieremia,& aliis Prophetis prænuntiatã? quanquam enim sæpe propter peccata puniti sint à Deo, & hostibus traditi in seruitutem,semper tamen præcedebant aliqua publica & communia peccata,præsertim Idolatriæ,vel neces Prophetarũ,& nihilominus captiuitates,& pœnæ breui tempore finiebãtur, atq; in eis,habebant prophetas,& sanctos viros,per quos Deus,& exhibuit aliqua beneuolentiæ signa,& præbuit semper euadendi spem: at verò nunc, ab eo tempore quo venit Christus, nec coluerunt idola, nec habent grauiora scelera moralia , quam antea haberent : tamen toto hoc tempore grauissime puniuntur, non solum temporali seruitute, sed etiam spirituali quadam & diuina desertione. Carẽt enim prophetis, carent miraculis, carent templo, sacrificio,sacerdotibus: signum perfecto euidens,eos puniri propter grauissimum peccatum commissum in Christi morte,& incredibili quadam mentis cæcitate,& infidelitate confirmatum.

At enim obiicere possunt Iudæi, multa alia signa data esse à Prophetis de aduentu Messiæ, quæ nõ apparent in Christo Domino cõpleta esse: ergo ex his,

quæ adduximus, non potest satis colligi illum esse verum Messiam. Antecedens probant variis testimoniis scripturæ male intellectis, quæ breuitatis causa prætermitto: nam ex dicendis facile expedientur, & videri possunt in Galatino, & aliis, qui contra Iudæos, scripserũt: vt Paul. Burgen. Lyran. Adrian. Finus, Porchetus, & alij. Solum sunt nonnulla obseruanda, ad detegendum Iudæorum errorem, & falsam scripturarum intelligentiam. Primum Iudęos speraſſe, & adhuc sperare, Messiam temporalem Regem, & potentissimum: magnas item diuitias temporales ipsis allaturum, ac deniq; orbẽ terrarum, sub ditione Iudæorum subiugaturum: cum igitur hac spe nutriti essent, & Christum Dominum longe alia ratione, quam sibi finxerant natũ esse mortuumque conspicerent, haud quaquam persuadere sibi potuerũt, illum esse Messiã: propterea nobis obiiciunt ea prophetarum oracula, quibus tempore Messiæ magna fœlicitas Iudæis promittitur, Isai. 6. Ioel. 3. Amos. 9. *Ecce dies veniunt, dicit Dominus, & comprehendet arator messorem, & calcator vuæ mittentem semen, & stillabunt montes dulcedinem*: prædixerat autem paulo antea: *In die illa suscitabo tabernaculum Dauid, quod cecidit.* Sed isti sensu carnis decepti sunt. Regnum enim Messiæ, & fœlicitas per illum promissa, non caduca & materialis intelligenda est, sed spiritualis & æterna: promissa sunt enim nobis per Christum ea bona quibus non possunt esse aliqua meliora, quæq; salutem verã hominibus attulerũt, & cunctis mortalibus æque possunt esse communia: huiusmodi autem proprietates non possunt conuenire temporalibus bonis, sed spiritualibus, & æternis. Deinde, idem Messias aliis prophetarũ oraculis describitur, pauper, humilis, & vir dolorũ, & sciens infirmitatẽ. Signũ est igitur, abundantiã bonorũ per ipsum futuram, non carnaliter, sed spiritualiter intelligendã esse, vt recte Hier. sæpe docet super Prophetas, & Aug. lib. de spiritu & litera.

Galatin. Burgen. Lyran. Adrian. Finus. Porchet.

Conditiones Messiæ, contra Iudæos

Hieron. Augus.

Hinc secundo errant Iudæi, multa, quæ de aduẽtu Messiæ metaphorice dicta sunt, iuxta corticẽ literæ intelligentes, quæ cum illo modo impleta nõ videãt in Christo, offenduntur. Exẽplum est apud Isai. c. 11. *Habitabit lupus cum agno, & pardus cum hœdo accubabit, vitulus & leo, & ouis simul morabuntur, & puer parvulus minabit eos, &c.* Quæ omnia de feris & animalibus brutis, ad literã intelligunt. Aliud exemp ũ est Isai 2. *Et erit in novissimis diebus præparatus mons domus Domini in vertice montium.* Vnde colligunt in diebus Messiæ Ierosolymitanum templũ, & montem illum, in quo fundatũ erat, supra omnes montes esse altius eleuãdum, vt Galat. supra refert. Similia sunt multa de bonis, & libertate per Messiam promissis: quia, sæpe sub metaphora materialium rerum, spiritales promittuntur: ipsi vero literæ, quæ occidit inhærentes, spiritum occidunt. Hunc errorem Iudęorum late persequitur Orige. lib. 4. periar. c. 2. à principio, vbi optimis exemplis vtitur, ad illos conuincendos. Idem hom. 2. in Gen. sæpe Euseb. libris de demonst. specialiter. lib. 7. cap. 8.

Galatin. Origenes.

Euseb.

Tertio deniq; errant Iudæi non distinguentes duos Messiæ aduentus, alium ad saluandum, alium ad iudicandum, illum in humilitate, hunc in gloria, & maiestate. Hinc enim factum est, vt in conciliandis oraculis de aduentu Messię, multum laborẽt, & exitum non inueniant: cum quædam, prædicent illum venturum pauperem, & humilem: alia vero venturum in claritate, & maiestate: Quo factum est, vt quidam eorum duos iam fingant Messias, alium pauperem, alium diuitem, quod vanum & fictitium est, & scripturæ aperte repugnans. Hinc etiam facile expediuntur quædam, quæ nobis obiiciunt non esse in Christo impleta, vt est illud de Gog. & Magog. Ezech. 38. & illud Malach. 4. *Ecce ego mittam vobis Eliam Prophetam, ante quam veniat dies Domini magnus: & horribilis.* Nam hæc & similia manifeste de vltimo Iudicij die intelliguntur. Notarunt hanc radicem Iudaicæ cæcitatis Tertul. in Apologet. aduersus gentes. c. 21. & Cyprian. lib. de idolorum vanitate, versus finem. Iren. lib. 4. cap 56. Origen. lib. 1. contra Celsum, non longe à fine. Anast. Nisen. libr. de quæstionib. sacræ scripturæ. q. 52. & Rabbi Samuel in epist. de aduentu Messiæ. cap. 9 & 10. tom. 5. Bibliothecæ.

Duo Messiæ fictiæ Iudæis.

Tertul. Cyprian. Origen. Iren. Anastas.

Tandem, obiiciunt nobis Iudæi, quia in scriptura dicitur Messias venturus nouissimis diebus, id est, in fine mundi: nos autem dicimus multo ante veniſſe, sed hanc locutionem explicabimus commodius infra Disput. 4. dubio. 2. Hæc ergo sufficiant de priori principio, quod contra Iudæos probandum sumpsimus. Plura videri possunt in Tertul. Cypr. Gregor. Nisen. Chrysost. August. & Iuliano Archiepis. Tolet. libris, vel rationibus contra Iudæos.

DISPVTATIO II.

In quatuor Sectiones distributa.

Christum esse verum Deum, & Hominem, contra infideles.

TRiplex est Infidelium genus, Hæreticorum, Iudæorum, & Paganorũ. Hoc igitur loco contra Hęreticos, & Iudęos, qui scripturas aliquas admittunt, potissimum disputandum est. Paganos enim mysterio supernaturali, nec ratione vincere possumus, nec autoritate diuina, quam ipsi non admittunt. Vnde Iren. lib. 4. contra Hęres. c. 41. propterea existimat dixisse Paul. *Plus omnibus laborauit*: quia cum esset gentium Apostolus, qui scripturas non admittebant, Christum esse Deum, & hominem difficilius persuaderi poterant. Possemus a rationes illas hoc loco congerere, quibus hæ veritates credibiles euidenter ostenduntur, & secundũ rectam rationem, & prudentiam omnino credendę. Sed hæc generalia sunt toti Christianæ fidei, quapropter ne materias confundamus in tractatum de fide illa nobis reiicienda sunt. Vnũ hoc loco solum abnotabo, prophetias, scilicet, omnes, quibus mysteria Christi tanto antea prędicta sunt, & nunc cernuntur impleta, manifestum argumentũ esse nõ solum contra Iudæos, sed etiam contra Paganos, vt fateri cogantur omnino credibile: imo credendũ esse, hanc fidem à Deo esse profectam, quia nec subterfugere possunt negando libros, in quibus illæ prophetiæ continentur antiquiores esse, quam Christianorum nomen: nec possunt suspicari à nobis fuisse confictos, cum euidenter constet à Iudæis nos illos recepisse, & hoc ipsum non solum Iudæi, sed etiam gentes nobiscum fateantur. Vrget eleganter locum hũc Aug. lib. 18. de ciuit. c. 46. & Hiero. super. c. 16. Isai. & Theodor. oratione 10. de prouidentia. Omissis ergo Paganis contra alios Infideles, breuiter agemus.

Iren.

Argumentum ex prophetiis contra Paganos.

Ai Hi Th

SECTIO I.

Ostenditur Christum esse verum hominem.

PRimum omnium, Messiam promissum futurum fuisse verum hominem, non est quod probemus contra Iudæos: nihil enim certius ab hominibus illis existimatum est: quippe omnes supradictæ prophetiæ euidenter hoc continent, & omnes aliæ in quibus dicitur Messias filius Dauid, de semine Abrahæ, ex semore Iacob, & aliæ similes: ac denique verba illa Moysis Deut. 18. expressa sunt. *Prophetam de gente tua, & de fratribus tuis, sicut me, suscitabit tibi Dominus*, &c. Quoniam vero nonnulli Hæretici, vt Manichæi, & alij, quos infra q. 2. referemus, hoc negare audent, breuissimè ex Euangelio demonstrandum est. Ait enim Christus Ioan. 8. *Quæritis me interficere, hominem, qui veritatem vobis locutus sum.* Et ibidem se nominat filium hominis: & sæpe alias. Et cap. 9. cæcus dixit: *Ille homo qui dicitur Iesus, lutum fecit*: quem postea non correxit Dominus, sed vlterius petiit ab illo, vt crederet, se esse filium Dei. Et c. 10.

Testimonia scripturæ de Christo vero homine.

Deut. 18. Ioan. 5.

Iudæi

Iudæi dicebant. *De bono opere non lapidamus te: sed quia tu, homo cum sis, facis te ipsum Deum.* Christus vero primum admittens, se nihilominus Deum esse, & recte appellari confirmat. Vnde Centurio à Deo illuminatus Marc. 15. ait: *Vere hic homo filius Dei erat*: Et Ioan. 11. & 18 Caiphas dedit consilium: *Expedit, vt vnus moriatur homo, &c.* quod dixisse spiritu Prophetico, imo instinctu Spiritus sancti Euangelista declarat, cum subdit: *Illum hominem esse Iesum, qui moriturus erat pro gente, &c.* Et Ioan. 1. & Actor. 2. Vir appellatur. Et frequentia sunt talia testimonia, quæ vere, & proprie esse intelligenda tam certum est, quam certum nostram fidē esse credibilem, & certam: nam si in rebus quæ ad fidei fundamentum spectant, ambigue, & per metaphoras, vel secundum apparentiam scriptura loqueretur, omnia essent ambigua, & incerta, falsisq; interpretationibus expositā. Deinde id conuincit multitudo testimoniorum, & sermo ipse historicus, cuius syncera veritas alium sensum non permittit. Vnde eam ob causam narratur Christi origo secundum carnem, conceptio eius, & natiuitas: dicitur filius Virginis, comedere, ambulare, obedire, loqui, mori, & alia, quæ, vel falsa sunt, vel tantum in verum hominem conueniunt. Denique finis ipse Redemptionis hoc satis conuincit: quo argumento passim vtuntur patres, nam si nō esset verus homo, nec exemplum attulisset, nec remedium. Vnde tandem optimus locus est ad Rom. 5. *Sicut per vnum hominem, &c.* & infra: *multo magis gratia Dei in gratia vnius hominis Iesu Christi*: Tam ergo verus homo Christus, quam verus homo Adam.

Marc. 15. Ioan. 11. Ioan. 1. Actor. 2. Ad Rom. 5.

Nec contra veritatem hanc aliquid possunt hæretici nobis obiicere, nisi quod hinc fieri videtur, Christum non esse verum Deum, quia repugnat verum hominem simul esse verum Deum: de quo iam agendum est.

SECTIO II.

Ostenditur Christum esse verum Deum contra hæreticos

EX principio posito, Christum scilicet esse verum hominem, multi hæreticorum ipsum verum Deum esse negauerunt: vt Carpocrat. Cherint. Ebiō. Basil. & omnes antiqui hæretici, quorum meminit Iren. lib. 1. cap. 24. & sequen. Tert. lib. de præscript. hæret. circa finem, Epip. hæres. 27. & seq. Aug. hæres. 6. & seq. Theod. lib. 1. de hæret. fabul. circa fin. & Euseb. li. 3. hist. c 27. & 28. & lib. 4. c. 8. & 22. Niceph. lib. 4. c. 2. & 3. quos postea secuti sunt Theodotiani à Theodoto, vel Theodotione deriuati, vt patet ex Epiph. hæres. 54. August. hæres. 33. Nicepho. lib. 4. c. 20. & 21. Hoc denique imitati sunt Paul. Samosa. Photin. Artemon. & alij, vt videre est in Epiphan. hæres. 65. & 71. Aug. hæres. 44. & 45. Niceph. lib. 6. cap. 27. Euseb. lib. 1. cap. 28. de quibus videri potest Prateol. sub eorum nominibus: Sander. lib. 7. de visib. monarch. hæres. 8. 13. & aliis. Castr. verb. Christus. hæres. 1. qui non satis conueniunt in temporibus, & successionibus horum hæreticorum describentis, quod præteribo, quia nihil ad causam refert. Ergo contra hos etiam Christum esse verum Deum ostendamus, & primo producam testimonia Scripturæ sacræ, in quibus quod alicubi tribuitur vero Deo, alibi asseritur de Christo homine. Primum, Psal. 67. de Deo dicitur: *Ascendisti in altum, &c.* quod de Christo homine exponitur ad Eph. 4. Secundò Isai. 6. de vero Deo dicitur: *Vidi Dominum sedentem*: quod de Christo exponitur Ioan. 12. Tertio Isai. 40. præcursor prædicitur paraturus viam Deo: quod de Christo etiam exponitur Matth. 3. Ioan. 1. Quarto Isai. 45. *Mihi curuabitur omne genu*: quod applicatur Christo ad Rom. 14. Quinto, Nu. 21. populus murmurat contra verum Deum: & tamen Paul. 1. Corin. 10. dicit eam murmurationem fuisse contra Christum. Denique Exod. 20. Deus verus dicitur educere populum de Aegypto: & tamen Iudas Apostolus in sua Canonica, id fecisse dicit Iesum Christum Dominum nostrum: quem etiam ait, peccantibus Angelis non perpercisse.

Iren. Tertull. Epiphan. August. Theodo. Eusebius, Niceph. Prateol. Sander. Castro. Psal. 67. Ephes. 4. Isai. 6. Ioan 12. Isai 40. Matth 3. Ioan. 1 Isai 45. Ad Rom 14. Num. 21. 1 Cor. 10. Exod. 20. Ioan. 8.

Aliud documentum huic non dissimile potest sumi ex aliis sacræ Scripturæ locis, in quibus vel ipsemet Christus de se ipso, tanquam de vero Deo, loquitur, vel alij de ipso loquentes, quæ Dei propria sunt eidem tribuunt. Primo enim Ioa. 8. loquens hic homo Christus de se ait; *Ante quam Abraham fieret ego sum, &c.* 2. *Ego, & pater vnum sumus.* Et cap. 20. eum adorans Tho. dixit; *Dominus meus, & Deus meus*, quam confessionem Christus ipse probauit dicens, ex vera fide profectam esse. 2. de eodem Christo, Paul. loquēs ad Colos. 1. ait: *Qui est imago Dei inuisibilis primogenitus omnis creaturæ, &c.* Et statim c. 2. *In eo habitat plenitudo diuinitatis corporaliter.* Et ad Rom. 1. *De filio suo, qui factus est ei ex semine Dauid secundum carnem.* Et cap. 9. *Ex quibus est Christus secundum carnem, qui est Deus super omnia benedictus.* Et totum ca. 1. & 2. ad Hebr. hanc veritatem confirmat. Tertio, 1. Ioan. 5. Iesus Christus ex Deo natus dicitur, & in fine concluditur. *Hic est verus Deus.* Et Apoc. 4. idem Christus esse dicitur: *Qui est, & qui erit, & qui venturus est.* Denique omnia testimonia Euangelij, & noui testamenti, in quibus Christus dicitur Deus, & filius Dei verus, ac naturalis, hoc ipsū conuincunt: sed hæc in materia de Trinit. latius expendūtur. Nobis illud vnicum sufficit, quod præcipuum huius materiæ fundamentum est, scilicet Ioan. 1. vbi dicitur, *Verbum caro factum est*: quod Verbū, paulo antea Deus appellabatur. Nec permittendus est error Erasmi, qui negat inde probari Verbum esse Deum quoniam cum prius dicitur Verbum esse apud Deum, additur in Græco articulus eleuans significationem, vt denotetur significari verus Deus: ac si Latinè dicatur, Verbum erat apud ipsum Deum: deinde vero, cum Verbum dicitur Deus, tollitur articulus; sed hoc nullius momenti est; tum quia non vbicunque est sermo de vero Deo, ponitur ille articulus; vt patet inferius eodem capite, cum dicitur *Deum nemo vidit vnquam*, vel, *Fuit homo missus à Deo*: tum etiam, quia aliis locis, cum dicitur Christus Deus, additur articulus, vt Ioan. 20. ad Rom. 9. tum denique, quia illo et loco non est facta repetitio articuli, ne videretur sermo esse de eadem persona, cum dicitur Verbum esse apud Deum, & esse Deus: cum tamen in priori loco sit sermo de patre, apud quem dicitur semper fuisse filius, seu Verbum. Ex his ergo satis contra hæreticos conuincitur, quāquam Christus sit verus homo, simul tamen esse verum Deum; sed oportet hoc ipsum etiam contra Iudæos demonstrare: quod recte fiet si Messiam promissum in veteri testamento, fore verum Deum, ex eodem ostendamus. Ostenso namque Messiam esse Christum, quem ipsi fatentur fuisse verum hominem, aperte concluditur eundem etiam esse verum Deum.

Ad Col. 1. Ad Rom. 1. Ad Hebr. 6. 1 & 2. 1. Ioan 5. Apoc 4. Ioan. 1. Refellitur explicatio Erasmi. Ioan 20. Ad Rom 9.

SECTIO III.

Ostenditur Messiam esse verum Deum, contra Iudæos.

PAulus ad Hebr. 1. ex variis Psal. testimoniis hoc confirmat: vt est illud Psal. 2. *Filius meus es tu, ego hodie genui te*: nam in eo Psal. sermonē esse de Messia adhuc Hebræi non ignorabant, vt refert Galatin. lib. 3. c. 7. & Paul. ad Hebr. scribens: & Actor. 13. concionem habens Antiochiæ in Synagoga Hebræorū. illo in hoc sensu vtitur: quod non fecisset, nisi ipsos Hebræos ita sentire satis intelligeret. Et Acto. 4. hic sensus ponitur, vt communis & vulgaris in tota Ecclesia. Et quidem si recte verba ponderentur præsertim versus finem Psalmi euidens est, nisi Messiæ, cuiquam aptari non posse: est ergo Messias, qui loquitur dicens: *Ego autem constitutus sum Rex ab eo super Syon*

Explicatur locus Psal. 2. Galatinus. Actor 13. Actor. 4. 2. Reg. 7. Psal. 88.

Syon montem sanctum eius. Et quoniam hoc regnum temporale non est, sed spirituale, subdit statim: *prædicans præceptum eius*: additq; deinde: *Dominus dixit ad me, Filius meus es tu*: vtique verus & naturalis, & non tantũ per adoptionem, vel participationẽ, vt patet tum ex proprietate vocis, tum ex singulari loquendi modo: *Filius meus es tu*: quasi diceret: alij sunt filij improprio, & imperfecto modo: tu autẽ specialiter filius meus proprius, & naturalis. De quo etiã ibidem interpretatur Paul. illud 2. Reg. 7. *Ego ero illi in patrem, & ipse erit mihi in filium*, cui respondet illud Psal. 88. *Ipse inuocabit me, pater meus es tu.* Hæc enim præcipue dicebantur de Christo, vt subiuncta verba declarãt: *Et ego primogenitum ponam illum, excelsum præ Regibus terræ, & ponam in sæculum sæculi semen eius, & thronum eius sicut dies cœli.* Et illud: *Semẽ eius in æternum manebit.* Et illud: *Fidele erit domus tua, & regnum tuũ: vsq; in æternum ante faciem meam.* Hæc enim & similia de regno Dauid prædicta esse non possunt, nec de temporali quidẽ eius regno, nec de alio quam de Christo vera esse, quod etiam Hebræos omnes intellexisse satis significatũ est. Mar. 11. quando Christo accalamabant: *Benedictus qui venit in nomine Domini, &: Benedictus quod venit regnum Patris nostri Dauid.* Sicut ergo hæc omnia propter Messiam dicta intelliguntur, ita etiam ipse est, de quo singulariter Pater dicit: *Filius meus es tu, ego hodie genui te.* Quo posteriori verbo, æterna generatio significatur, vt multi Patres exponunt: qua licet Paul. Act. 13. de resurrectione Christi, explicet hunc locum, alij sancti de temporali ex matre generatione, omnes tamen hos sensus litera amplectitur: cum idem secundum diuinã naturam ab æterno genitus, secundum humanam in tempore procreatus fuerit, acà mortuis excitatus.

Marci 11.

Actor. 13.

Explicatur locus Psal. 22.

Declarant deinde, Messiæ diuinitatem verba in eodẽ Psal. subiuncta secundum Hebraicam veritatẽ: vbi nos legimus: *Apprehendite disciplinam*, Hebræa habent, *Osculamini filium*, cuius phrasis vim Hebræi hoc exemplo declarant. Ira enim intelligitur se gerere æternus Pater, sicut Rex, qui cum esset iratus ciuitati, eumq; filius precibus placasset, ciuibus volentibus sibi gratias agere, responderet, Mihi gratias agitis, imo agite filio meo. Tale est enim quod hoc loco dicit Pater: *Osculamini filiũ*, id est, adorate eum, eiq; gratias agite. Addit deinde Paul. id Psalm. 44.

Explicatur locus. Psal. 44.

Sedes tua, Deus, in seculum seculi, Virga æquitatis virga regni tui dilexisti iustitiam, & odisti iniquitatem, propterea vnxit te Deus Deus tuus, &c. Vnde manifeste eũdem vocat Deum æternum, qui dilexit iustitiam, & odio habuit iniquitatẽ, & vnctus est oleo lætitiæ præ participibus suis: quæ duo non possunt conuenire nisi vni, & eidem, qui simul Deus, & homo sit. Et ideo non possunt hæc de Salomone intelligi, vt Iudæi volunt: sed de Messia, cuius Typus & figura Salomõ fuit. Vnde paraphrasis Chaldaica Messiæ nomen expressum habet, dicens. *Et tu Rex Messia dilexisti iustitiam, &c.* Adiungit præterea Paul. testimon. ex Psal.

Psal. 101.

101. *Initio tu, Domine, terram fundasti, & opera manuum tuarum sunt cœli*: loquebatur enim (vt Paulus indicat) Dauid in eo Psal. ad Messiam, seu ad filium Dei, cuius incarnationem optabat, cum dicebat. *Tu exurgens Domine misereberis Sion, quia venit tempus miserendi eius.* Vnde eidem loquens dicit: *Initio tu Domine terram fundasti.* Et ad eundem modum de Christo explicat illud Psal. 96. *Et adorent eum omnes Angeli eius.*

Psal. 96.

Inde etiam eius diuinitatem stabiliens, quam plane totus ille psalmus euidẽter prædicat, si ad Christum referatur, vt Paul. vult. Denique Psal. 109 habentur verba illa: *Dixit Dominus Domino meo, sede à dextris meis*, quæ de se ipso Christus interpretatus est Matt. 22. indicans significatam esse in illis diuinitatem suam, quoniam Dauid Dominum suum vocat eum, quem filium suum futurum esse sperabat. Et Paul. ex eisdem concludit Christum esse Angelis superiorem, quod ad dexteram Dei sedere dicitur, & paraphrasis Chaldaica, vt Galatinus refert libro 3. cap. 5. trãstulit, Dixit Dominus Verbo suo. Et antiqui Hebræi omnes intellexerunt illum Dominum, ad quẽ Dominus loquitur, cum inquit *Sede à dextris meis*, esse Messiam, de quo inferius subdit, *Ex vtero ante luciferum genui te*, quibus verbis æterna generatio describitur. Est ergo Messias verbum Dei, & Deus ex Deo genitus.

Psal.109.

Matth. 22.

Galatinus.

Exponitur locus Isai. cap. 9.

Secundo principaliter probatur hęc veritas testimonijs Isai. Proph. quæ tam multa sunt, vt non possint omnia sine prolixitate congeri, quædam ergo breuiter indicabo. Primum sit ex cap. 9. *Paruulus natus est nobis, & filius datus est nobis, & factus est principatus eius super humerum eius, & vocabitur nomen eius admirabilis, consiliarius, Deus fortis, Pater futuri sæculi, Princeps pacis, multiplicabitur eius imperium, & pacis eius non erit finis, & super solium Dauid & super regnum eius sedebit in sempiternum.* Qui locus est satis expressus, licet quidem Hebræi ad Ezechiam illum detorqueant, sed facile conuincuntur. Cur enim dicetur Ezechias pater futuri sæculi? aut quomodo dicetur princeps pacis, cuius non erit finis, cum multa bella gesserit cum Assyrijs? aut quomodo regnum eius sempiternum fuit, quod paulo post à Babylonijs dissipatum est? vnde Chaldaica expressum etiam habet hic, nomen Messiæ. Sed dicunt alij nomen Dei hoc loco non proprie sumi, sed nomen Hebraicum proprium est Dei. Septuaginta etiam ita verterunt, atque in Scriptura appellatio Dei simpliciter, & absolute sine vllo addito diminuente non tribuitur nisi vero Deo, & præsertim cõiuncta cum appellatione Fortis, & cum alijs, quæ significant maiestatem. Vrgent bene hoc testimonium Euseb. lib. 7. de demonst. cap. 4. & lib. 9 cap. 8. Chrysostomus hom. 5. de incomprehensibili Dei natura.

Euseb. Chrysost.

Exponitur locus Isaiæ cap. 55.

Secundum testimonium sit ex cap. 55. *Deus ipse veniet, & saluabit nos, tunc aperientur oculi cæcorum, &c.* ex quo constat Deum illum venturum ad saluandos nos, esse Messiam, cuius etiam sunt propria signa illa & miracula, quæ ibi prædicuntur, vt supra diximus. Nec vllus præter Christũ illa perfecit, neq; ea Iudæi ab alio quam à Messia possunt expectare, cum nec ante Isaiam, nec post illum, prophetarum vllus talia signa operatus sit, sermonem vero ibi esse de vero Deo, constat & ex absoluta appellatione, vt dixi, & ex articulo, *Deus ipse*, & ex verbis, quæ præcesserunt: *Ipsi videbunt gloriam Domini, & decorem Dei nostri, &c.* & ita hoc loco sæpe patres vtuntur. Athan. lib. de incarnat. Verbi, satis post mediũ, & alio lib. de humanitate assumpta in fine, *Non nuntius*: inquit, *Non legatus, sed ipse Deus*, idem lib. de communi essentia Patris & Filij. Cypri. lib. 2. contra Iudæos. cap. 7. Iren. lib. 3. cap. 22. Euseb. lib. 6. de demonstr. cap. 21.

Cyprian. Euseb.

Explicatur locus Isaiæ cap 45.

Tertium testimonium sit Isai. 45. *In te est Deus, & non est Deus absq; te, vere tu es Deus absconditus, DEVS Israel Saluator*, præmiserat autem, *Hæc dicit Dominus*, vt intelligatur in alijs citatis verbis non loqui prophetam ad Deum per apostrophem, vel admirationem, sed loqui patrem ad Christum, quod clarius significarunt septuaginta, addendo causalem notam. Dixerat enim prius Deus ad Messiam, *Transibunt ad te, & adorabunt te, & in te orabunt*, & subdit, *Quia in te est Deus, & non est Deus præter te*, & illa locutio, *In te est Deus*, Christo proprijssime accommodatur, vel quia Deus pater est in filio, vt exposuit Ambros. li. 1. de fide. c. 2. & Epiphan. contra hæres. c. 57. & Athan. oratione in id, *Omnia mihi tradita sunt a Patre meo*, vel quia in Christi humanitate est diuina persona, vt exposuit etiam Epiph. supra, & Cyril. lib. 1. in Ioann. c. 15. Recte etiam dicitur filio: *Non est Deus absq; te*: propter vnitatem naturæ. quia nec pater est Deus absq;

Ambros. Epiphan. Athan. Epiphan. Cyril. Hieronym. Nazian.

absque filio, nec est alius Deus à filio, vt recte expō- A
suit Nazian. orat. 49. versus finem: & Hieron. ibi,
qui addit merito Christum vocari etiam absconditum Deum, propter assumptæ humanitatis sacramentum: & Deum Israel Saluatorem, quod interpretatur Iesus: & ita exposuit hunc locum Tertull. contra Praxeam. cap. 13. Euseb. lib. 5. de Demonst. cap. 4. & Hilar. lib. 4. de Trin. circa finem, vbi dicit Paulum imitatum fuisse hūc locum Isai. cum dixit: *Erat Deus in Christo, mundum reconcilians sibi.*

Tertul. Euseb. Hilar.

Quartum testimonium sit, ex eodem Propheta cap. 52. vbi prius verum ipsum Deum sic loquentem facit: *Hæc dicit Dominus Deus, in Aegyptum descendit populus meus in principio, &c.* & infra subdit: *Ego ipse, qui loquebar, ecce adsum.* Idem ergo Deus, qui B
antea per Prophetas loquebatur, quem populus Israel colebat, postea per incarnationem apparuit. Vt enim intelligatur sermonem esse de præsentia Dei per incarnationē, & aduentum Messiæ: subdit Propheta: *Quam pulchri super montes pedes Euangelizantis pacem annuntiantis bona.* Et infra: *Consolatus est Dominus populum suum, redemit Ierusalem, parauit Dominus brachium sanctum suum in oculis omnium gentium: & videbunt omnes fines terræ salutare Dei nostri.* Ponderauit hūc locum Soter. Papa epist. 1. decretali. Chrysost. hom. 5. in Marc. Cyril. lib. de incarnatione Vnigeniti. cap. 2. Euseb. lib. 6. de demonst. cap. 24. & optime Tertul. lib. 4. contra Marcionem cap. 13.

Explicatur locus Isaiæ cap 52.

Ireu. PP. Chrysost. Cyril. Euseb. Tertull.

Tertio principaliter, ex Ierem. c. 23. *Hoc est nomen quod vocabunt eum, Dominus iustus noster*: vbi habetur nomen Tetragrammaton, quod est propriū Dei, & C
manifeste est sermo de Messia, vt etiam Hebræi cōfitentur, & bene Hieron. exponit. Et similia verba habentur cap. 33. quanquam in ea sectione aliqua varietas sit. Hebræi enim legunt. Hoc est nomen, quod vocabit eum, Dominus iustus noster. Tamen prior lectio frequētior est, & in Vulgata, & apud Septuaginta, & Chaldeum: & est textui magis consentanea in ca. 23. vbi nulla reperitur veritas. Ac denique admissa illa lectio trahi potest in eundē sensum, scilicet: Saluabitur Iuda, & Israel, & Dominus iustus noster hoc nomine vocabit eam: scilicet saluatam, & redemptam: ille autem Dominus iustus noster, Messias est venturus ad illam liberandam.

Explicatur locus Ierem. cap 23. item 33.

Confirmatur ex Baruch. 3. *Hic est Deus noster*, vsque ad illud: *Et cum hominibus conuersatus est*: vbi aperte loquitur de vero Deo Israel, qui legem dedit populo suo: quem postea dicit cum hominibus conuersatum, scilicet, hominem factum. Nam nisi de hac speciali apparitione loqueretur, sed de alia forte, quę mediis Angelis fieri solet in corporibus assumptis, vel per solam imaginariam aut sensibilem repræsentationē, non diceret: *Post hæc in terris visus est*: multo enim ante legem datam fuerat illo modo in terris visus, & cum Abraham, Iacob, & aliis sanctis hominibus conuersatus: loquitur ergo de singulari mysterio incarnationis, vt recte Nazian. oratio. 36. quæ est 4. de Theologia circa medium, & orat. 39. non longe à fine. Cyprian. lib. 2. ad Quirinum, c. 6. Chrys. homil. 9. Christus sit Deus, & hom. 5. de incomprehensibili Dei natura. Euseb. lib. 6. de demonst. c. 19. Augustin. 18. de ciuit. c 33. Lactant. lib. 4. de vera relig. cap. 13. vbi alia etiam adducit testimonia. E
Verū est, Iudæos non admittere hunc librū Baruch in canone scripturarum: nos autem de fide supponimus esse librum canonicum, quod alio loco probandum est.

Baruch 3.

Nazian. Cyprian. Chrysost. Eusebius, Augusti.

Quarto arguitur ex aliis Prophetis, primum testimonium sit ex Zach. 2. *Hæc dicit Dominus exercituum: post gloriam misit me ad gentes, quæ spoliauerunt vos*: & infra, *Lauda, & lætare filia Sion, quia ego venio, & habitabo in medio tui, ait Dominus, & applicabuntur gentes multæ ad Dominum die illa, & erunt mihi in populum & habitabo in medio tui, & scies, quia Dominus exercituum misit me ad te.* Vbi Deus & Dominus exercituum mis-

Zach. c. 2.

sus dicitur à Deo exercituum, ad saluandas gentes, & congregandam Ecclesiam ex Iudæis & gentibus. Est ergo apertus locus de diuinitate Messiæ: vt recte ibi Hieronym. & Euseb. libr. 2. de demonst. cap. 2. demonstrat. 18. & libro 5. capi. 25. & 26. libr. 6. cap. 17. Ambrosius 2. de fide. c. 3. Augusti. 20. de Ciuitate capi. vltimo.

Hieron. Euseb. Ambros.

Secundum testimonium sit ex eodem capite 12. *Effundam super domum Dauid, & super habitatores Ierusalem spiritum gratiæ, & precum; & aspicient ad me quem confixerunt.* Vbi verus Deus est, qui loquitur & promittit se daturum spiritum suum; & tamen dicit se esse crucifigendum, vt bene exponit Cyprian. lib. 2. contra Iudæos cap. 20. & Euseb. lib. 8. de demonst. 4. Aug. lib. 20. de ciuit. c. 30.

Explicatur alius locus Zachar. ca: 12.

Cyprian. Euseb. Augusti.

Tertium sit ex eodem. cap. 13. vbi in principio inquit: *Et erit in die illa, dicit Dominus exercituum, disperdam nomina idolorum de terra.* Et postea circa finem subdit: *Quid sunt plagæ istæ in medio manuum tuarum? & dicet: his plagatus sum in medio eorum, qui diligebant me*: quem locum notant ibi Hieron. Rupert. & alij expositores: & D. Tho. in id Psalm. 21. *Foderunt manus meas.*

Zach 13.

Hieron. Rupert. S. Thom.

Vltimum sumi potest ex Mich. 5. *Et ex te egredietur mihi Dux* (sermo est de Bethlehē) *qui sit dominator in Israel*: vbi clare est sermo de Christo, & Messia: vt etiam Pharisæi Herodi responderunt, Matth. 1. & tamen de eodem statim subdit: *Egressus eius ab initio à diebus æternitatis*: nimirum secundum diuinitatem, & æternam generationem, vt eleganter ibi exponit Hieron. & Euseb. lib. 7. de demonst. c. 4. dictio enim illa, *ab initio*, proprie dicta, & præsertim coniuncta cum alia particula, *à diebus æternitatis*, significat existentiam sine principio: sicut Eccles. 24. *Ab initio, & ante secula creata sum.* Ad hæc testimonia variis modis conantur respondere Iudæi, sed non oportet in eis confutandis immorari; tum quia nihil afferunt verisimile, aut probabile: tum etiam, quia, vbi tot sunt testimonia Scripturarum, quæ se mutuo iuuant, & explicant, omnia simul cōsideranda, & proprietas verborum quoad fieri possit, tenenda est, quibus obseruatis nullus tergiuersari poterit, nisi aperte velit veritati resistere.

Expenditur locus Mich. cap. vlt.

Matth. 1.

Hieron. Euseb. Eccles. 24.

SECTIO IV.

Soluuntur obiectiones.

CONtra veritatem hanc obijci possunt in primis omnia, quæ contra veram diuinitatem verbi diuini Arriani solent obijcere. Sed hæc cum in materia de Trinitate proprium locum habeant, non sunt hic à nobis pertractanda. Deinde illa etiam argumenta obijci possunt, quæ probare contendunt, nō posse eundem esse verum Deum, & hominem, & consequenter cum Messias sit verus homo, non posse etiam esse verum Deum. Sed hęc attingunt mysterium ipsum incarnationis, ac eius modum: & ideo in quæstionem secundam relinquenda sunt.

Vnum ergo tantum video posse obijci à Iudæis ex Deuter. 14. vbi sic dicitur: *Prophetam de gente tua, & de fratribus tuis, sicut me, suscitabit tibi Dominus Deus tuus*: quem Prophetam esse Christum interpretati sunt Petrus, & Stephan. Actor. 4. & 7. imo ad eum locum videtur alludisse Christus, cum dixit Ioan. 5. *Si credidissetis Moysi, credere tis & mihi: de me enim ille scripsit*, vt notauit Cyprian. libro 1. contra Iudæos, cap. 18. At vero ibi indicat Moyses Prophetam illum non esse futurum Deum: tum quia dicit sibi futurum similem, atque adeo purum hominem, sicut ipse erat: tum maxime quia subdit: *Ipsum audies, vt petisti à Domino DEO tuo in Horeb, quando dixisti, vltra non audiam vocem Domini DEI mei: & ait*

Obiectio Iudæorum.

Deut. 18.

Actor. 4.

Ioan. 5.

Cyprian.

Dominus, bene omnia sunt locuti, Prophetam suscitabo eis similem tui, &c. Ergo ille Propheta non erat futurus Dominus Deus, nam populus petebat, ne sibi Dominus loqueretur, ac Deus admittit petitionem dicens, se daturum Prophetam, & per illum locuturum. Respondetur ex Tertulliano libro 4. contra Marcio. cap. 22. & Irenæo libro 3. cap. 12. Clem. Alex. lib. 1. pædago. cap. 7. Iustin. quæst. 101. ad gentes, & August. 16 contra Faust. cap. 15. & 18. ibi solum dici Prophetam illum futurum fuisse verum hominem, Prophetam, legislatorem, & mediatorem inter homines ac Deum, & ita similem Moysi, & in natura, & in officio: non vero oportet, vt in omnibus aliis conditionibus futurus esset omnino similis, aliàs nec fuisset Redemptor, nec natus ex Virgine, nec in similibus perfectionibus Moysem superasset. Quāuis ergo ibi Moyses expresse non doceat, Prophetam illum futurum Deum, quia rudis populus capax nō erat tanti mysterij, non tamen hoc negat, nam quod postea significat, Deum per se populo non esse locuturum, sensus est: non locuturum eo modo, quo antea quasi per diuinitatem ipsam, & signis, ac prodigiis illam indicantibus, sed locuturum humana voce per humanam naturam, ex eorum genere assumptam; quo non excluditur, quin ille Propheta, Deus simul futurus esset, & verus homo. Ex his ergo sufficienter ostensum relinquitur contra omnes infideles, incarnationis mysterium esse factum.

Tertullian. Irenæus. Clem. Alex. Iustin Augustin.

QVÆSTIO PRIMA.

De conuenientia Incarnationis, in sex articulos diuisa.

CIrca primum, tria consideranda occurrunt. Primò quidem de conuenientia Incarnationis Christi. Secundo de modo vnionis Verbi incarnati. Tertiò, de his, quæ consequuntur ad hanc vnionem.

Circa primum quæruntur sex.

Primò, vtrum conueniens fuerit Deum incarnari.

Secundò, vtrum fuerit necessarium ad reparationem generis humani.

Tertiò, vtrum si non fuisset peccatum Deus incarnatus fuisset.

Quartò, vtrum principalius sit incarnatus ad tollendum originale peccatum, quàm actuale.

Quintò, vtrum conueniens fuerit Deum incarnari à principio mundi.

Sextò, vtrum eius incarnatio differri debuerit vsque in finem mundi.

ARTICVLVS I.

a *Vtrum conueniens fuerit Deum incarnari.*

3 d 1 q 1 art 2 & 4 cont. gen. c. 40 49. 53. 54. & 55. Et opus 2 c 5 & 6 & op. 3. c 207. & 208.

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

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

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

4. Præterea, Inconueniens est, vt qui excedit magna, contineatur in minimo: & cui imminet cura magnorum, ad parua se transferat: Sed Deum, qui totius mundi curam gerit, tota rerum vniuersitas capere non sufficit. Ergo videtur inconueniens, quod intra corpusculum vagientis infantiæ lateat, cui parum putatur vniuersitas: & tamdiu à sedibus suis absit ille Regnator, atque ad vnum corpusculum totius curæ mundi transferatur, vt Volusianus scribit ad Augustinum.* *Epist. 2. post med. illius to 2 inter opera Aug.*

Sed contra, illud videtur esse conuenientissimum, vt per visibilia monstrentur inuisibilia Dei: ad hoc enim totus mundus est factus, vt patet per illud Apostoli Romanorum 1. Inuisibilia Dei per ea, quæ facta sunt intellecta: conspiciuntur: sed sicut Damascenus dicit in principio tertij libri.* Per incarnationis mysterium monstratur simul bonitas, & sapientia, & iustitia, & potentia Dei, vel virtus. Bonitas quidem, quoniam non despexit proprij plasmatis infirmitatem. Iustitia verò, quoniam homine victo, non alio, quam homine fecit vinci tyrannum, neque vi eripuit ex morte hominem. Sapientia verò, quoniam inuenit difficillimi pretij decentissimam solutionem. Potentia vero siue virtus infinita, quia nihil est maius, quàm Deum fieri hominem. Ergo conueniens fuit Deum incarnari. *Lib 3. ortho. fid. c 1. in medio illius.*

b Respondeo dicendum, quod vnicuique rei conueniens est illud, quod competit sibi secundum rationem propriæ naturæ: sicut homini conueniens est ratiocinari, quia hoc conuenit sibi, inquantum est rationalis secundum naturam suam. Ipsa autem natura Dei est essentia bonitatis, vt patet per Dionysium 1. cap. de diuinis nominibus. † Vnde quicquid pertinet ad rationem boni, conueniens est Deo. Pertinet autem ad rationem boni, vt se aliis communicet, vt patet per Dionysium 4. capite de diuinis nominibus.* Vnde ad rationem summi boni pertinet, quod summo modo se creaturæ communicet: quod quidem maxime fit per hoc quod naturam creatam sic sibi coniungit, vt vna persona fiat ex tribus, scilicet, verbo, anima, & carne: sicut dicit Augustinus 13. de Trinitate.* Vnde manifestum est, quod conueniens fuit Deum incarnari. *3 d 1 q 1 ar 3. ad 3. & q. 2. ar 2 1. Et d 4. q 1 ar 1. q 1. co. & 2. c. 1. à med. illius. cap 4 circa princ. Lib 13 c 17. non procul à princ. 10. 3. Inst. aq. 2. ar 1. Et 3. dis. 1. q. 2. ar. 1. 3.*

c Ad primum ergo dicendum, quod incarnationis mysterium non est impletum per hoc, quod Deus sit aliquo modo à suo statu immutatus, in quo ab æterno fuit, sed per hoc, quod nouo modo se creaturæ vniuit, vel potius eam sibi. Est autem conueniens vt creatura, quæ secundum rationem sui mutabilis est, non semper eodem modo se habeat. Et ideo sicut creatura incepit esse, cum prius non esset ita conuenienter, cum prius non esset vnita Deo in persona, postmodum ei fuit vnita.

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

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

f Ad quartum dicendum, quod sicut Augustinus respondet in

Est epist. 3. aliquantulum à princ. tom. 2.

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

In eadem epist. ante medium.

COMMENTARIVS.

CONueniens late, & generaliter sumptum idem esse videtur, quod bonum, qua significatione quidquid est possibile, eo modo quo est, potest dici bonum, & conueniens vel actu, si re ipsa existat, vel potentia, si solum, quatenus possibile est, consideretur, & hac significatione idē est quærere, an aliquid sit conueniens, & an possibile sit, præsertim in Dei operibus, à quo nihil fieri potest, quod bonū non sit. Sed non videtur quæstio hæc de incarnatione hoc sensu à D. Thoma & Theologis disputari: hoc enim modo Deum assumere irrationalem naturam, vel similia opera facere, posset dici conueniens hoc ipso quod impossibile non sit. In proposito ergo proprius videtur dici conueniens id, quod expedit, & decet, quodq; non solum fieri non repugnat, verumetiam diuinæ sapientiæ, & bonitati consentaneū est: quo modo non dicetur conueniens Deum fieri leonem quamquam possibile sit, atq; adeo bonum, prout bonum cum ente conuertitur.

Dubium.

Sed tunc occurit dubium, quod à Caiet: positū est, cur D. Tho. quæstionem, quæ prior esse videbatur, omiserit, scilicet an incarnatio possibilis sit. Cuius rei duplicem causam reddit. Altera est, quia scientia supponit suum subiectum esse: incarnatio autem huius materiæ subiectum est. Altera quia probando incarnationem esse conueniēē, probauit esse possibilem. Neutra tamen videtur facere satis, non quidem prior: quia tunc scientia supponit subiectum esse, quando vel per se notū est, vel in superiori scientia demonstratur: incarnationem autem esse, aut esse possibilem, neq; est per se notum, neque demonstratū, sed solum creditum: oportuisset ergo hanc fidem & rationem eius explicare. Theologia enim, cum sit suprema sapientia non petit ab alia ratione bonitatis, vel sermo esse potest de actuali communicatione, & hoc solum dici potest esse de ratione boni tanquā consentaneū naturæ, & propensioni eius, licet nec necessario illi cōueniat, nec perfectionem addat: sed supponat potius, & signum illius sit, Et hoc sensu bene concluditur incarnationis opus esse conueniens Deo secundū rationē bonitatis eius, Ac si diceretur conueniens esse homini liberali ratione liberalitatis bona sua cum alijs communicare. Quomodo dixit Aug. 10. lib. de ciuit. c. 29. Incarnationē esse summū exemplū gratiæ, nec potuisse gratiam Dei gratius commendari, quam vt ipse Dei filius hominē indueret, & ad eundem modū dixit D. Tho. 1. contra gent. c. 93. ratione 6. liberalitem esse virtutē maxime propriā eius, qui bonus est, & quodammodo soli Deo conuenire, quia solus ipse se cōmunicat, quia ipsum cōmunicare est ei conueniens, sicut fonti bonitatis nulla inde expectata cōmoditate. Hic vero se statim insinuabat quæstio, an ille actus, quo Deus se creaturæ cōmunicat aliquā perfectionē saltem liberam Deo afferat: sed quoniam hæc quæstio communis est omnibus operibus Dei, & in 1. pa. q. 19. proprium locū habet, prætermittenda est.

Augustin.

D. Thom.

Vt vero hoc fundamentum D. Tho. magis intelligatur, & nonnulla, quæ hic obiici solent, facile constent, obseruandum secundo est hanc bonitatis cōmunicationem semper ad aliquod genus causæ reuocari, & iuxta varia causarum genera multiplicem esse posse. Primo n. omne bonū dici potest sese communicare in genere causæ finalis, quia allicit & mouet appetitum ad amorem sui: & hanc vocant Phi-

Quomodo ad rationem boni pertineat vt se alijs communicet.

Quot modis aliquid dici possit diffusiuum sui.

Solutio.

Damasc.

b Probat igitur D. Thom, hoc mysterium fuisse conueniens duplici ratione. Prior est ex Damas. desumpta l. b. 3. c. 1. quia in hoc operetur diuina bonitas, sapientia, iustitia, & omnipotentia innotescunt excellenti modo: quam rationem in sequenti disputatione latius expendemus. Posterior ratio nititur in natura, & perfectione diuinæ bonitatis: aliter tamen, quam alia superior: in illa enim consideratur hoc opus, vt supponit hominis lapsum, & ad misericordiam pertinet. Quo pacto oriri dicitur ex diuina bonitate, quæ non despexit proprij plasmatis infirmitatē: hic vero fundatur ratio in propria ratione ipsius bonitatis, & consideratur hoc opus solū, vt ad beneficentiam spectat: summa rationis hæc est. Ad rationem boni pertinet, vt sese alijs communicet, ergo ad rationē summi boni, vt se summo modo communicet. Deus autē summum bonum est, ergo ad rationem Dei spectat se summo modo communicare, per incarnationem autē se summo modo cōmunicat, pertinet ergo incarnatio ad rationē Dei, seu diuinæ bonitatis: quod autem alicui conuenit secundum rationem propriæ naturæ, est illi valde conueniens: ergo incarnatio Deo conueniens est.

Vbi primo obseruandū est D. Tho. absolute quæsisse: An incarnatio sit conueniens: in responsione vero addidisse esse conueniens rē Deo. Potest autem dici aliquid alicui conueniens, vel quia est illi commodū, vel quia est consentaneū virtuti, seu propensioni naturali eius, quanquā ei nulla inde commoditas nascatur. Deo autem nihil potest esse conueniens propter ipsius commoditatē, quia suis creaturis non indiget, neq; operibus suis perfici potest, cum sit purus actus, summeq; perfectus, cui, sicut detrahi nihil potest, ita neq; addi. Solum ergo potest dici aliquid Deo conueniens tanquam bonitati, vel sapientiæ, aut alijs perfectionibus eius consentaneū, & hoc modo illi incarnatio recte dicitur esse conueniens. Quia vero id, quod huiusmodi est, non potest per se esse non maxime decere, & esse conueniens, ideo perinde fuit D. Thom. concludere incarnationem esse Deo conuenientem, ac simpliciter & absolute concludere conuenientem esse.

Et iuxta hæc intelligendū est principiū illud, seu fundamentū D. Th. rationis. *Ad rationem boni pertinet, vt se alijs communicet.* Nam sermo esse potest, vel de interna quadā propensione, & aptitudine ad se communicandum, & hoc intrinsecū est, & essentiale ratione bonitatis, vel sermo esse potest de actuali communicatione, & hoc solum dici potest esse de ratione boni tanquā consentaneū naturæ, & propensioni eius, licet nec necessario illi cōueniat, nec perfectionem addat: sed supponat potius, & signum illius sit, Et hoc sensu bene concluditur incarnationis opus esse conueniens Deo secundū rationē bonitatis eius, Ac si diceretur conueniens esse homini liberali ratione liberalitatis bona sua cum alijs communicare. Quomodo dixit Aug. 10. lib. de ciuit. c. 29. Incarnationē esse summū exemplū gratiæ, nec potuisse gratiam Dei gratius commendari, quam vt ipse Dei filius hominē indueret, & ad eundem modū dixit D. Tho. 1. contra gent. c. 93. ratione 6. liberalitem esse virtutē maxime propriā eius, qui bonus est, & quodammodo soli Deo conuenire, quia solus ipse se cōmunicat, quia ipsum cōmunicare est ei conueniens, sicut fonti bonitatis nulla inde expectata cōmoditate. Hic vero se statim insinuabat quæstio, an ille actus, quo Deus se creaturæ cōmunicat aliquā perfectionē saltem liberam Deo afferat: sed quoniam hæc quæstio communis est omnibus operibus Dei, & in 1. pa. q. 19. proprium locū habet, prætermittenda est.

Vt vero hoc fundamentum D. Tho. magis intelligatur, & nonnulla, quæ hic obiici solent, facile constent, obseruandum secundo est hanc bonitatis cōmunicationem semper ad aliquod genus causæ reuocari, & iuxta varia causarum genera multiplicem esse posse. Primo n. omne bonū dici potest sese communicare in genere causæ finalis, quia allicit & mouet appetitum ad amorem sui: & hanc vocant Phi-

Philosophi communicationem, seu causalitatē intentionalem, de qua exposuit D.Tho. 1.p.q.5.art. 4. ad 2. illud Dionys. *Bonum est diffusiuum sui; eo modo* (inquit D.Tho. *Est diffusiuum, quo finē mouet.* Aliter tamen est etiam bonum diffusiuum sui communicatione reali, quia communicatio ipsius esse ex bonitate procedit, quæ mouet agens ad efficiendum, propter quod etiam dicitur bonum esse diffusiuum sui, vt idem D. Thom. explicuit. 1. contra gent. c. 37. Hæc vero communicatio realis esse potest, vel per effectionem causæ efficientis, quæ seipsam, suamq; perfectionem communicat producendo sibi similia. Qui modus communicationis satis perfectus est, quia qui se hoc modo communicat, supponitur in eo genere perfectus, & dum se communicat, non se, sed alium perficit sine vlla tamen suæ perfectionis diminutione, quomodo se Deus communicat per creationem. Alius vero modus communicationis realis esse potest (vt ita dicam) formalis seu intrinsecus, qualis est, quando vna res alteri præbet seipsam; seu eandemmet indiuiduam perfectionem, quam in se habet, & hic modus potest accommodari causæ materiali, & formali. Nam & materia communicat seipsam formę, & forma materię, & vtraq; composito: & ad has reuocari possunt aliæ similes communicationes. In quibus etiam considerandum est sæpe fieri propter perfectionem tam eius, qui se cōmunicat, quam alterius cui communicatio fit, vt in forma, & materia videre est. Et talis modus communicationis non cadit in Deum, quia supponit indigentiam, & imperfectionem in eo, qui se communicat. Interdum vero fit hęc communicatio propter alterius perfectionem: ineludit tamen aliunde imperfectionem, quia is, qui se communicat, priuat se illo bono, quod alteri communicat, quomodo in naturali generatione viuentium, pater communicat filio partem substantiæ suæ, & in moralibus diues sua bona communicat pauperibus se illis priuādo. Et hic modus procedit quidem per se loquendo ex recta & honesta propensione: supponit tamen imperfectionem tam in bono communicato, quod valde limitatum est, quam in modo communicationis, quæ adiunctam habet priuationem boni, & ideo Deo conuenire non potest. Et in rebus alijs vt conueniens sit, modum & mensuram adhibere necesse est. Alio ergo modo intelligi potest hæc communicatio: vt videlicet neque fit propter perfectionem eius, qui se communicat, neq; illum priuet perfectione sua, & hic modus communicationis suo genere optimus est, & cæteris paribus tanto præstantior, quanto præstantius communicatur bonum, & ad eum spectat naturalis illa communicatio, quæ in personis diuinis reperitur. Vbi pater eādem numero naturam, & essentialem perfectionem filio communicat sine vlla priuatione, vel diminutione sui, neque se communicat propter indigentiam: vt sibi perfectionem acquirat: sed ex perfectionis abundātia, & infinita quadam excellentia.

Dionys. D Thom

Ex quibus optime etiam intelligitur, quomodo per incarnationem dicatur Deus optimo, & perfectissimo modo se communicare creaturę, liberali ac voluntaria communicatione, de qua sola in præsenti sermo est, omnibus enim supradictis modis id verum esse facile intelligi potest. Nam in hoc mysterio cōmunicat Deus naturæ creatæ ipsammet increatā & infinitā perfectionem, quam in se habet communicando illi diuinam personam substantiali & personali communicatione, qua nulla maior excogitari potest, quia essentialis communicatio diuinitatis extra diuinas personas fieri nullo modo potest, vt in prima parte ostenditur, & inferius quæst. 2. breuiter attingemus.

Quomodo Deus se intellectibus

Dices, in beatitudine videtur esse vel maior, vel æqualis communicatio, quia diuina essentia per seipsam coniungitur intellectui beati. Respondetur, non ita se cōmunicare diuinam naturam intellectui beati, vt per seipsam illum formaliter, ac vere perficiat, & cum illo vnum aliquid vere componat: sed solum per modum obiecti, & proximi principij dicitur per seipsam intellectui coniungi, quatenus ad visionem beatam per seipsam concurrit tum influendo, tum etiam terminando. Vnde tota illa coniunctio, & communicatio accidentalis est. At vero in hoc mysterio ita se Verbum communicat humanæ naturæ, vt vere & substantialiter illi copuletur, & illam per seipsum perficiat, & cum illa aliquid vnum ineffabili modo componat. Propter quod dixit Augustl. lib. de prædestina sanct. c. 15. *Tantam, tam excelsam, & tam summam esse hanc humanæ naturæ subuectionem, vt quo attollatur, altius non habeat.* Quæ omnia inferius quæst. 2. explicato modo huius vnionis intelligentur melius.

beatorum communicat

Augustl.

Ex his efficitur communicationē hanc etiā in genere causæ efficientis maximam esse. Quia hoc inter omnia opera diuinæ omnipotentiæ videtur maximū, in quo nempe cuncta naturæ, gratiæq; opera super omnē naturæ ordinem mirabili modo coniunguntur, & quasi in summā rediguntur, iuxta illud ad Eph. 1. *Recapitulare in Christo, quæ in cœlis, & in terra sunt.* Vt Hieron. legit cum Græcis. Deinde res inter se maxime distantes summo quodam vinculo per incarnationē copulantur, actus scilicet pur⁹ cum pura Potentia, & supremus spiritus cum infimo: imo & cū carne, increata deniq; persona cū natura creata: harum enim rerum infinita distantia nō solum efficit, vt tanta eorū coniunctio, & communicatio impossibilis sit: sed potius exaggerat, & ostendit infinitā potētiā eius, qui res ita diuersas, ac disitas in vnū coniungere adeo mirabiliter potuit. Est ergo summa hæc communicatio etiā in ratione efficiēdi. Legatur de hac ratione Augu. ser. 3. & 15. de temp. Bernar. ser. 3. in Vigil. Natiuit. & 1. eius festi.

Hæc communicatio per incarnationem maxima in genere causæ efficientis. Ephes. 1. Hieron.

Deniq; in genere causæ finalis eandem perfectionem & excellentiam habet, tū quia in hoc genere ostendit vim, & energiā diuinæ bonitatis quæ ipsum Deum (vt ita dicam) impellit, & attrahit, vt hoc etiā modo se communicet: tum etiam quia inter omnia diuina opera nullum est quod magis alliciat, & moueat ad ipsius Dei amorem, quam hæc diuina communicatio vt eleganter disserit Augustl. in manuali c. 26. & 13. de Trinit. c. 10. & 11.

In genere causæ finalis

Augustl.

Ex his explicata manet vis rationis D.Thom. & solutæ obiectiones, quæ fieri solent: videtur enim ex hac ratione sequi tum incarnationem necessario debuisse fieri à Deo tanquam sibi conuenientē: tum etiam illi addere aliquā perfectionem: neutrum tamen efficitur, vt ex dictis facile patet, quia conueniens hoc loco non dicitur, quod perfectionem affert Deo: sed quod est consentaneum bonitati & perfectioni eius. Neq; oportet, vt hoc modo conueniens sit necessariū: sed potest esse liberum, vt ipsa mundi creatio hoc modo Deo conueniens est: quæ tamen libere ab eo fit.

Vnde etiam expeditur alia obiectio, scilicet, quia pari modo concludi posset cōueniens fuisse omnes tres personas incarnari: imo non solum incarnari, sed etiam Angelicæ naturę, aut alijs etiam rebus hypostatice coniungi. Respondetur enim ratione D. Tho. per se solū concludi vnionē hypostaticam esse conuenientē Deo: quod vero hæc hat in hac natura vel in hac persona, vis huius rationis non postulat: sed aliunde conuenientia, vel congruentia petenda est. Vbi recte etiā distingui solet dupliciter esse posse summam communicationē, scilicet intensiue & extensiue. Primus modus est per se conuenies, & quasi necessarius ad complementum operum Dei, ad quē satis est, vt hæc communicatio fiat alicui naturæ in aliqua persona. Quod vero hęc vnio communicetur multis, & quasi extensiue fiat maior, quasi accidentariū est, & si quidem Deus hoc feciſſet; non deesset illi

Vnio hypostatica non debuit communicari multis.

illi conueniens ratio: tamen per se, ac simpliciter nõ oportuit sic fieri: imo ad maiorem mysterij æstimationem expediẽs fuit hoc opus esse vnicũ, & singulare, sicut etiam gratia & gloria paucis communicatur ad maiorẽ eiusdẽ diuinę gratiæ commendationem.

Ratio D. Thom. explicatur.

Ex quibus tandem intelligitur, quod in principio articuli dixi, rationem hanc D. Tho. supponere hanc personalem communicationem, quæ summa dicitur, esse posibilem, nec Deo imperfectionẽ afferre. Hoc enim ex vi huius rationis probare nõ potest, vt satis constat: nec vero ratio procedit, nisi id supponatur. Exemplo res facile manifestatur: nam si quis vellet simili argumento concludere conueniens esse Deo producere creaturam, vel Angelum infinite perfectum, aut conferre beatis infinitam, seu comprehensiuã visionẽ sui, quia hæc esset maxima quædam communicatio suæ bonitatis, respondendum, necessario esset illã communicationem esse prorsus imposibilem, & ideo non posse maximã dici. Sic ergo præsenti rationi D. Tho. posset quis respondere, nisi ex fide supponat hanc communicationem esse posibilem: imo decentem, ac congruentem suæ sapientiæ, quod ex parte humanitatis assumptæ inferius probãdum est, cum de natura assumpta in particulari differemus, & tractatur optime ab Ambrosio libro de incarnationis Dominicæ Sacramento c. 7. & hactenus de ratione articuli.

Argumenta D. Th. partim conantur probare hoc mysteriũ esse impossibile, partim nõ esse conueniẽs.

1. Argum.

c Primum argumentum huiusmodi est, conueniens est Deum ita se nunc habere, sicut antea, & sicut ab ęterno fuit: sed antea fuit sine carne. Ergo cõueniens fuit semper manere sine carne. Hoc argumentum non solum videtur probare hoc non esse conueniens: sed etiam aliud non esse posibile, si sensus primæ propositionis sit Deum debere semper manere immutatum. Hoc enim significat, quod ita nunc sit, sicut antea fuit. & hoc modo videtur intellexisse argumentum D. Tho. & ideo respondet negando consequentiam, quia Deum incarnari non est mutari: fit enim mysteriũ hoc per mutationẽ solius naturæ creatæ, vt latius q. 2. dicetur. Alio vero sensu posset hoc argumẽto probari non fuisse conueniens Deum in tempore incarnari: sed si carnem sumere voluit, debuisse illam sumere ab æterno, quia non decet Deum habere nunc aliquam naturã sibi vnitam, quam ex omni æternitate non habuit: quod si hoc modo sumatur argumentum, respondendum est negando maiorem, cuius rationem reddemus infra art. 5. & 6.

Respon.

2. Argum.

d Secundum argumẽtum fundatur in hoc principio, Ea quæ multum inter se distant, & proportionem non habent, non coniunguntur apte, nec conuenienter: imo ex hoc principio solẽt infideles colligere hoc mysterium esse impossibile. Sed ad hoc est iam obiter responsum explicando rationem D. Tho. distantiam scilicet extremorũ non facere imposibilem eorum coniunctionem, si ex alio capite non oriatur repugnantia: quod vero saltem reddat illam minus congruentem, atq; conuenientem, videtur probari illo Principio, explicato exemplo, quo D. Thom. hic vtitur. Quia licet imposibile non sit corpori humano adiungere ceruicem equinam: est tamen ineongruum & monstrosum. Multo ergo magis videri potest incommoda, inepta, & monstrosa compositio humanæ naturæ cum Deo. Huic obiectioni D. Tho. non respondet in forma, sed solum dicit hoc non fuisse conueniens ex parte naturę humanæ: sed ex parte diuinæ personæ. Sed primum satisfaciamus argumẽto, & deinde videbimus, quomodo D. Tho. & verum respondeat, & ad argumentum accommodate. Respondetur ergo solam distantiam extremorum non solum non reddere imposibilem eorum vnionem: verum etiam neque minus congruentem, aut monstrosam, si aliunde aliquam inter se seruent proportionem. Deus autem & humana natura, quantumuis re ipsa, & perfectione distent, proportionem tamen inter se habent ad constituendum vnam personam, quatenus natura apta est terminari per subsistentiam, vt inferius, q. 2. latius dicetur: & hoc videtur sufficere ad satisfaciendum argumento D. Thom. vero, vt radicem huius proportionis explicaret, dixit hanc vnionem non esse conuenientem humanitati secundum conditionem suæ naturæ, sed D E O, quod tamen difficile videtur. Tum, quia si conueniens idem sit, quod connaturale, aut naturæ debitum, sic nec verbo, nec humanitati est debita incarnatio: si vero idem sit, quod aptum, vel accommodatum, seu proportionatum, sic ipsi humanitati est valde conueniẽs, quia est magna perfectio eius. Tum etiam quia in solutione ad primum dixerat D. Tho. incarnationem in tempore fieri fuisse conueniens non ex parte D E I, sed ex parte humanitatis. Dicendum vero est, sensum D. Tho. esse, in humana natura non esse aliquam proprietatem naturalẽ, quæ postulet hãc vniõnem, vt sibi conuenientem. Ex parte autem verbi esse aliquam proprietatem naturalem, scilicet bonitatem eius, ratione cuius illi conuenit se sic communicare: vnde humanitati potest dici hæc vnio conueniens solum secundum capacitatem obedientialem quasi passiuam: at vero respectu verbi est conueniens secundum naturalem potestatem effectiuam, & (vt ita dicam) terminatiuam. In Deo enim non est potentia obedientialis: sed quidquid in eo est, naturale est. Nec vero inde fit hanc vnionem vel incarnationem esse simpliciter necessariam, id est, non libere factam quia licet sit accommodata diuinæ bonitati, & perfectioni, non tamen illa indiget ad suam consummatam perfectionem, vel beatitudinem, vt iam etiam dictum est. Neque etiam D. Tho. sibi repugnat in his duabus solutionibus, possumus enim loqui de incarnatione sub generali ratione, quatenus mutatio quædam est, & hoc modo solum potest conuenire ex parte naturæ, quæ est subiectum mutationis, & ita loquitur D. Tho. in solutione ad primum, alio modo possumus loqui de incarnatione, quatenus est supernaturalis communicatio infiniti cuiusdam boni, & hoc modo dicitur in hac solutione esse conueniens ex parte Dei.

Sensus D. Thomæ.

e In tertio argumento tangit D. Tho. difficultatem infra. q. 15. late tractandam. Cur potuerit Deo esse posibile & conueniens assumere hominis naturam, non tamen culpam. Et in summa respondet naturam esse bonam simpliciter, & à Deo creari, & ad ipsum tendere, & ideo posse illi aptissime coniungi: culpa vero est mala simpliciter, & neq; est à Deo, neque propter Deum, & ideo non solum non est conueniens, verum nec posibile, vt Deo hypostatice, aut secundum hypostasim coniungatur.

f Quartum argumentum procedit ex falsa apprehensione cuiusdam ethnici quantum ex August. epist. 2. colligi potest. Existimabat enim ille nos dicere ita Deũ fuisse carni cõiunctum, vt in illa fuerit definitus, & quasi coarctatus, sicut anima definitur in corpore, & consequenter omnem Dei curam, & prouidentiam ad solum illud corpusculum fuisse translatam, & totius vniuersi gubernationem deseruisse. Quod quidem sine vlla controuersia fieri non posset, nec vllo modo conueniret, sed hæc vana fuit infidelis hominis existimatio, sic enim Deus vnitus est carni, vt licet singulari modo in ea existat, nullibi tamẽ esse desierit nec fuerit impeditus, quin res omnes repleat immẽsitate. Et similiter quãuis in illo corpore assumpto, & per illud propria quadam ratione operetur, illiusq; specialẽ curã gerat, tanquã verũ suppositum illius corporeæ naturæ, non tamẽ propterea eã prouidentiam reliquit, quia vniuersali ac singulari sapientia sua cuncta gubernat, vt per se satis constat, & latius persequitur August. epist. 3.

August.

August.

Respon.

DISPV-

DISPVTATIO III. IN TRES sectiones distributa.

De existentia Incarnationis eiusque conuenientia.

DE subiecta materia primum inquirimus, an sit, tractaturi postea, quid sit Incarnatio, & quas habeat proprietates. Et quoniam existentia incarnationis ex voluntate Dei pendet, quæ optima ratione, & sapientissime & conuenientissime omnia operatur, ideo D. Tho. in hac q. 2. hæc omnia complexus est, illaq; ad quæstionem, an sit incarnatio, pertinere censuit, de quibus in hac & tribus sequentibus disputationibus differemus.

SECTIO PRIMA.

An incarnationem esse possibilem possit ratione probari.

LIcet D. Thom. hanc quæstionem prætermiserit propter rationē supra traditā: tamen vt aliquid demus communi consuetudini, &, vt aliqua quæ desiderari possunt, explicata maneant, illam attingemus, breuissime tamen, ne in ea incommoda, quę D. Tho vitare studuit, incidamus.

Dico primo, cum fides doceat incarnationem esse possibilem, non potest ratione aliqua ostendi euidenter impossibilem esse. Prior pars supponenda nunc est, ne eadem testimonia scripturæ repetamus: non enim aliter ex fide probari potest hoc mysterium esse possibile, nisi probando esse factum, quod in sequenti dubio diligenter præstandum est Posterior vero pars ex priori euidenter sequitur. Tum quia mysteria nostrę fidei, quamuis supra rationem sint, non tamen contra rationem, vt recte ostendit D Tho. 1. contra gent. c. 7. non potest ergo ratio conuincere aut falsa esse, aut impossibilia. Tum etiam quia si incarnationem esse possibilem de fide est, ergo certum etiam, & omnino verum: ergo oppositum, scilicet, illam esse impossibilem, est falsum: non potest ergo demonstrari, quippe id solum est demonstrabile, quod verum, nam de ratione demonstrationis est, vt ex veris procedat: ex veris autem falsum inferri nullo modo potest. Et confirmatur ac declaratur hæc pars, quia nulla est ratio quæ demonstret esse impossibile creatam naturam propria priuari subsistentia, & aliena terminari, aut quę probet repugnare diuinæ personæ, vel aliquam imperfectionem esse, naturam creatam terminare, seu hypostatice assumere. Si enim aliqua esset, maxime quia nos non assequimur hoc mysterium, nec quomodo possibilis sit: at hæc ratio debilissima est, tum quia euidens est, plurima etiam naturaliter esse possibilia, quæ nos non assequimur; tum etiā quia etiā est euidens, diuinam potentiam superare omnem nostram cognitionem & existimationem, sicut eius natura & sapientia infinite excedit nostram. De quo argumento legi possunt ex Sacra Scriptura caput 8. & 11. Ecclesiastici cap. 38. Iob. cap. 57. Isaiæ. Ex Patribus August. lib. 10. de Ciuit. cap. 29. lib. 21. cap. 2. lib. 22. cap. 4 Iustin. in exposit. fidei. Euseb. Emiss. hom. 1. de Symb. Basil. optime epistol. 168. ad Eunom. de quare in materia de fide ex professo disseritur; & de hoc mysterio manifestius constabit, cum soluemus obiectiones, quæ contra illud fieri solent, ab infidelibus, qui illud vt impossibile oppugnarunt, vt Porphyrius, Celsus, Iulianus, & alij; contra quos scripserunt antiqui Patres, Cyrillus, Methodius, Origenes, & alij; de quibus videri potest Medina lib. 1. de recta in Deum fide: nunc enim eorum argumenta omittimus vsque ad quæst. 2. D. Tho. quoniam hic satis intelligi non possunt, & sufficit ea delibasse, quæ in expositione literæ attigimus: an vero posterior huius conclusionis pars sola fide teneatur, vel possit ratione probari, ex sequenti conclusione constabit.

Dico secundo non potest humana, vel angelica cognitione naturali euidenter cognosci, seu demonstrari incarnationem esse possibilem. Est communis Theologorum in 3. dist. 1. vbi late D. Thom. Durand. & Sot. quæst. 1. Marsil. quæst. 1. artic. 2. dub. 2. & probatur primo ex modo loquendi sacræ Scripturæ, & sanctorum. Paulus enim ad Ephes. 3. hoc mysterium vocat, *Inuestigabiles diuitias Christi & Sacramentum absconditum à sæculis in Deo.* Et similiter ad Coloss. 1. vocat, *Mysterium absconditum à sæculis & generationibus.* Et 1. ad Corinth. 2. vocat, *Sapientiam in mysterio, quæ abscondita est, &c.* Propter quod multi censent Isai. cap. 45. vocasse Christum Deum absconditum. Quem sensum indicauit ibi Hieronymus dicens ita vocari Christum propter assumpti hominis sacramentum. Et eundem indicauit Eusebius 5. de demonstrat. cap. 4. & optime Ambros. in 2. caput posterioris ad Corinth. vbi ita concludit. *Abscondita est ergo Dei sapientia, dum non in verbis, sed in virtute est, non humana ratione possibilis, sed spiritus efficacia credibilis.* Et ad eundem sensum accommodari potest illud Isai. 53. *Generationem eius quis enarrabit?* Si de humana generatione intelligatur cum Leone Papa epistol. 10. & 11. & Chrysosto. homil. de sancto Ioanne Baptista, quæ habetur tomo 3 post humilias super Ioan. vbi inter alia inquit omnem creaturam hoc mysterium ignorare, nisi reueletur illi. Et eundem sensum bene persequitur Cyril. vel potius Chlitou. lib. 5. In Ioan. cap. 2. Quin etiam Ambrosius libro primo de fide ad Gratianum cap. quinto, cum prius de æterna generatione dixisset. *Mihi quidem impossibile est generationis scire secretum mens deficit: vox silet non mea tantum, sed & Angelorum.* Subdit inferius. *Non sola admirabilis ex parte generatio Christi, admirabilis etiam eius generatio ex Virgine.* Hinc August epist. 3. ad Volusia. de hoc mysterio Ioquens ita concludit. *Fateamur ergo Deum aliquid posse, quod nos fateamur inuestigare non posse.* Quæ verba vsurpauit Concilium Toletanum. 11. addens. *Si ratione ostendi posset non esset mirabile, si exemplo non esset singulare.* Et ad eundem modum frequenter loquuntur Patres de hoc sacramento, vt Cyril. Alexander libr. de Incarnatione Vnigeniti cap. 7. dicit: *Adunationem Verbi cum carne omni humana cognitione esse superiorem.* Gregor. homil. 7. in Euangel. mysterium vocat inuestigabile. Damasc. lib. 3. cap. 1. vocat, *Nouum omnium nouorum.* Quod prius dixerat apud Dionys. Hieroth. capit. 2. de diuin. nomini. part. 2. *Verum quod est*, inquit, *nouitatum omnium supereminens nouitas in naturalibus nostris supra naturam erat.* Et idem Dionys. epist. 4. ad Caium mysterium hoc dicit per negationem potius explicandum à nobis, quam per affirmationes, & similia multa videri possunt in Cyril. libro de fide ad Theodo. & Theodoret. in Dialogo, Inconfusus, & Eusebius lib 6. de demonstra. Euang. cap. 1. & libro 7. capi. 1. & optime August. 10. de Ciuit. cap. 19. Chrysost. homil. 10. in Ioan. & 2. in Matth. & hom. 4. in id, *Inuenta est in vtero.* Greg. hom. 7. in Euang. Verum est hos Patres non semper expresse loqui de conclusione posita: sed interdum de cognitione tantum humana, interdum de cognitione perfecta, & comprehensiua, interdum denique de incarnatione non vt possibili, sed vt iam facta. Nihilominus tamen in ipso loquendi modo satis significant mysterium hoc ita esse excelsum, & admirabile, vt à nullo creato intellectu inuestigari possit, nedum possibile esse demonstrari.

Secunda, principaliter arguitur rationibus. Prima sit, quia non potest intellectus creatus clare & per

D. Thom. Durand. Scotus. Marsilius. Ephes. 3. Coloss. 1. 1. Corint. 2. Isai. 45. Hieron. Euseb. Ambros. Isai. 53. Leo Papa. Chrysost. Chlitou. Augusti. Concilium Toleta 11. Cyril. Alexand. Gregorius Mag. Damasc. Hieroth. Dionys. Cyril. Theodor.

per demonstrationem cognoscere, quidquid DEO A possibile est, cum neque ipsius Dei omnipotentiam comprehendat, nec capacitatem obediētialem creaturarum omnium, ergo nec poterit euidenter cognoscere etiam vt possibile, id quod est maximum omnium operum, & miraculorum diuinæ potentiæ, cuiusmodi est incarnatio, vt testantur Leo Papa serm. 8. de natiu. & D. Tho. 4. contra gent. c. 27. & in superioribus ostensum est, nullo alio opere Deum magis seipsum communicare. Secunda ratio. Hoc mysterium secundū se est omnino supernaturale, & nullo modo continetur in principijs, causis, & effectibus naturalibus; nec intellectus creatus habere potest propriam illius speciem, propter eandem rationem. Ergo nullum est medium, quo possit naturalis ratio demonstrare illud esse possibile. Tertia B ratio sumi potest ex naturali coniunctione inter naturam creatam, & propriā subsistentiam. Nam licet Angelus hæc comprehendat, & aliquo modo ex natura rei distincta esse cognoscat. Tamen cum se habeant tanquam res, & intrinsecus modus necessario connexus cum ipsa re ex natura sua: vnde potuerit euidenter tueri talem rem posse separari à tali modo, & sine illo conseruari? Sæpè enim accidit rem nō posse conseruari sine aliquo huiusmodi modo, vt quantitatem sine figura, multoque difficilius cognitu est hunc subsistendi modum per alienam subsistentiam, & rem omnino distinctam posse aliquo modo suppleri. Nam in alijs exemplis, seu modis similibus id videtur fieri non posse, vt quantitatem affici & informari figura extrinseca, quę non sit modus intrinsecus eius, sed res omnino distincta, aut C hominem sedere sessione simili. Nullum ergo est principium in assumpta natura, quo euidenter constet hoc mysterium esse possibile. Quarta ratio sumitur ex persona Verbi, quæ humano aut Angelico intellectu, & naturali lumine neque comprehenditur, nec prout in se est, cognoscitur. Quomodo ergo demonstrabitur: posse hanc personam sine sui mutatione, & imperfectione cum natura creata in compositionem venire? Quæ ratio procedit de quocunque intellectu creato, vel creabili. Qui sicut per vires naturales non potest intueri personam diuinam, ita neque illud vinculum, & admirabilem vnionem, quæ inter hanc personam & naturam creatam potest intercedere. Vnde licet naturam creatam comprehendere possit: non tamen omnia quæ iuxta capacitatem obedientialem Deus potest D in tali natura operari. Quin potius persuadere videntur hæ rationes, non posse intellectum creatum suis viribus relictum, etiam probabili assensu definitè iudicare incarnationem esse possibilem: sed vel nullam de tali mysterio cogitationem vnquam habebit, vel certe, si fingamus eum in talem quæstionem incidere, & velle illam suo ingenio discutere, vel cohiberet assensum, & dubius penderet, vel potius in errorem inclinaret, quia plura argumēta inueniret, quæ illum in talem assensum inducerent: vt clarius infra constabit, cum difficultates quæ in hoc mysterio sunt, discutiemus, nec mirum certe esset, si ita erraret, cum de mysterio, quod omnino naturam superat, per solum naturale lumen iudicare vellet.

Obiectio. Sed contra. Potest Angelus cognoscere naturaliter resurrectionem esse possibilem, vel accidens posse sine subiecto conseruari, ergo & hoc mysterium esse possibile. Deinde posset saltem probabiliter hoc modo argumentari. Verisimile est, posse Deum, quicquid non demonstratur impossibile. Sed mysterium incarnationis non demonstratur impossibile (euidenter enim posset soluere argumenta omnia, quæ contra illud fiunt) ergo. Solutio. Respondetur ad primum, antecedens in primis esse valde dubium: non enim facile inuenietur naturali medio posse Deum per influxum causæ efficientis

supplere dependentiam accidentis à subiectio, quæ ad genus causæ materialis reuocatur. Deinde nec recte illud concluditur, multo enim altius est hoc mysterium, in quo Deus non solum separat res omnino distinctas: sed etiam modum prorsus intrinsecum, & illum supplet non per solam efficientiam, sed per intrinsecam, & mirabilem vnionem. Vnde (quod caput est) mysterium hoc Deum in se attingit, & ex hac parte minus cognosci potest, quam reliqua Dei opera.

Ad secundum respondetur, non posse ita solui argumēta, vt conuincantur falsum assumere, aut male inferre. Quia hoc deberet fieri per principia contraria, quibus constaret mysterium esse possibile: hæc autem nulla sunt, solum igitur solui possunt (vt aiunt) negatiue, negando scilicet principia, quæ probari non poterunt. Quod satis est, vt non concludant, nec demonstrationes sint. Ex huiusmodi vero argumentorum solutione non potest inferri incarnationem esse possibilem, sed solum, vel id non demonstrari, vel saltem ignorari. Ex quo non fit, in rē ipsa non repugnare, quia non quidquid impossibile est, euidenter est impossibile.

Exempla, quibus verisimile fit incarnationis mysterium,

Dico tertio, supposita fide, potest naturalis ratio eiusdem fidei lumine adiuta, coniecturis, & exemplis vti, vt verisimile faciat hoc mysteriū. Hoc præstant sancti primo varijs exemplis, vt est illud desumptū ex coniunctione spiritualis animæ cū materiali corpore, & vnius arboris alteri insitæ, & similitudine igniti, & cādentis ferri, vt videre est in Theodoret Dialog. 2. de quibus similitudinibus plura infra disp. 7. sect. 2. & disp. 8. sect. 1. Secundo ex alijs fidei mysterijs argumenta sumuntur. Vt quia vna diuina natura est in tribus suppositis, possit etiam diuina virtute fieri, vt plures naturæ in vno supposito coniungantur sic enim fere argumentatur Bernardus s. r. 3. in vigil. Natiu. Dom. & insinuant Damasc. lib. 3. de fide c. 1. Auguſt. lib. 3. de Trinit. c. 17. Sic etiam, quia fecit Deus, vt accidens per se existat, cum natura sua non nisi in subiecto esse possit, é contrario possit etiam facere, vt natura substantialis in alieno supposito existat, quamuis suæ naturæ relicta per se deberet subsistere. Quæ rationes supposita fide incarnationis probabiles sunt: per se tamen sumptæ non sufficerent, sicut de exemplo accidentis iam dictum est. De exemplo autem Trinitatis dici posset, licet absolute, & simpliciter maius mysterium sit, esse tamen magis consentanenm diuinæ perfectioni, & propter hanc causam respondere posset aliquis mysterium incarnationis magis Deo repugnare: nihilominus tamen posita fide coniecturæ illæ satis congruentes sunt. Tertio illa etiam probabilis est, cum tota humana sapientia persuadere non potuerit hoc mysterium esse impossibile, credibile fieri illud esse possibile. Quia cum Deus sit omnipotens, quamdiu non probatur aliquid in se repugnare ex ipsamet Dei omnipotentia, verisimile fit ab ipso Deo fieri posse. Quarto, argumentatur Durandus, quia sustentare aliud perfectionis est, si rationem & imperfectionem potentiæ passiuæ remoueas, hoc autem fit in hoc mysterio, sustentat enim Verbum naturam humanam absque illa imperfectione potentiæ passiuæ altiori quodam terminandi modo, quæ E ratio sublata fide parum valeret. Negaret enim Philosophus esse posse talem sustentandi modum, ad declarandam tamen fidem admitti commode potest.

Theodoret.

Bernard. Damasc. Augustin.

Durand.

Dices, si, fide supposita, potest intellectus sua naturali vi mysteriū hoc probabilibus rationibus cōfirmare ac suadere, ergo etiam, absq; vlla cognitione fidei posset saltem probabilibus rationibus hoc mysterium inuenire, & possibile esse iudicare. Respondetur negando consequentiam, primo, quia intellectus lumine fidei illustratus, & pro voluntatis affectu adiutus, plura potest, etiam suis viribus, in-

 uestigare

ueſtigare & inuenire ad hanc veritatem confirmandam, quam poſſet his ſubſidijs deſtitutus. Secundo quia hæc eadem exempla ac coniecturæ, quibus nũc intellectus fide illuſtratus vtitur per ſe ſola non ſufficerent ad vincendam difficultatem & repugnantiam, quam lumen naturale habet circa hoc myſterium; & ideo, ſecluſa fide, non ſufficerent ad ferendum iudicium etiam probabile, quod tale myſterium poſsibile ſit; at vero poſtquam illa difficultas per fidem ſuperata eſt, conferunt illa omnia ad probabiliter confirmandam creditam veritatem.

Dices vlterius, ſi, poſita fide, poteſt intellectus probabiliter ſuadere hoc myſterium eſſe poſsibile, ergo poſita viſione Dei clara poterit hoc euidenter demonſtrari. Reſpondetur, videndo clare Deum poſſe in ipſo eadem claritate videri hoc myſteriũ, prout in ſe factum, aut poſsibile. Quod ſit eodem actu ſeu eadem formali viſione, qua videtur Deus: ſi tamen illa viſio ſolum concomitanter ſe habeat, aut tanquam principium extrinſecum, non poteſt ex illa, aut per illam inferri aliud cognitionis genus, quo myſterium hoc euidenter cognoſcatur. Quia nullũ eſt medium, quo ratio diuinæ perſonæ, & illius ſupernaturalis modi, quo natura humana in illa perſona eſſe poteſt, euidenter cognoſcatur. Et ita nullum etiam eſt medium, quo poſsit inferri euidenter myſterium hoc eſſe poſsibile. Loquor autem de euidentia ipſius rei, quę intrinſeca dici ſolet, nam alia extrinſeca, quæ dici ſolet in teſtificante, ad præſentem quæſtionem non refert.

SECTIO II.

An incarnationem factam eſſe, poſſit contra infideles conuinci.

HAEc quæſtio ex ſuperioribus expedita eſt, & ideo breuiſsime dicenda ſunt duo: primum Incarnationem factam iam eſſe. Hoc eſt vnum ex potiſsimis fundamentis noſtræ fidei. Secundum eſt contra hæreticos hoc euidenter probari ex toto diſcurſu noui Teſtamenti. Nunc ſufficit illud Ioan. 1. *Verbum caro factum eſt.* Et ad Philippen. 2. *Non rapinam arbitratus eſt eſſe ſe æqualem Deo: ſed ſemetipſum exinaniuit formam ſerui accipiens.* Nec oportet plura contra hæreticos dicere. Tum quia nullus fere eorum ſimpliciter negat hoc myſterium eſſe factum: licet multi ita illud explicẽt, vt reipſa tollant, quamuis verbis fateantur, contra quos infra. q. 2. agendũ eſt. Tum etiam, quia omnia quibus ſupra probauimus Chriſtum eſſe Deum & hominem, hoc ſatis cõuincunt: & hoc idem argumentum eſſe debet contra Iudæos. Non enim poteſt eſſe factum, vt idem Chriſtus ſit homo & Deus, quin aliqua vnio facta ſit inter humanam & diuinam naturam: hanc vero vnionem incarnationem appellamus. Contra alios vero infideles multo minus probari poteſt incarnationem eſſe factam, quam poſsibilem, quia hoc, præter totam difficultatem myſterij, addit liberam Dei voluntatem, quæ non poteſt niſi per reuelationem cognoſci, cum ex nullo principio, aut effectu poſsit euidenter colligi. Non ergo poſſunt hi infideles ratione conuinci: ſed ſuadendi ſunt, & ad hoc myſterium credendum trahendi, ſicut ad reliqua noſtræ fidei myſteria.

Sed quæret fortaſſe aliquis, an poſtquam factum eſt incarnationis myſterium, potuerit ex aliquo effectu, vt, v. g. ex miraculis Chriſti euidenter cognoſci illum hominem eſſe Deum, atq; adeo myſterium incarnationis in illo eſſe perfectum. Hoc enim affirmare videntur Athan. lib. de humanitate Verbi. & Cyril. 8. contra Iulia & D. Tho. infra q. 43. & 44. Et augeri ſolet hæc difficultas. Quia ſaltem Angelus videns humanam naturam Chriſti priuatam creata ſubſiſtentia, poterat euidenter intelligere aſſumptam eſſe ad increatam.

Illud etiam in hac parte dubium eſt, quomodo myſterium hoc potuerit à nonnullis Gentilibus cognoſci & prædici, antequam factum eſſet, ſi non poterat ratione naturali inueſtigari. Illi enim fide carebant, & ſola ratione naturali ducebantur. Quod vero ab illis fuerit præcognitum, ſatis conſtat ex prædictionibus Sibyllarum, quas refert Lactant. lib. 4. diuin. inſtit. c. 15. & 18. Clemens Alexan. lib. 6. Strom. Cyril. lib. 8. contra Iul. & Auguſt. lib. 18. de ciuit. c. 23. & lib. 13. contra Fauſt. c. 27. & oratione contra Iudæos, Paganos, & Arianos. c. 26.

Ad primam partem reſpondetur nulla opera vel effectus Chriſti Domini per ſe ſumpta, & quatenus ſub naturalem cognitionem cadere poſſunt, fuiſſe euidentia ſigna diuinitatis hypoſtaticæ vnitę illi humanitati, ſi ſeparentur ab illo teſtimonio, quo ipſemet Chriſtus aſſerebat ſe eſſe Deum, in cuius confirmationem talia miracula faciebat: quia nullum fuit opus, nullum miraculum à Chriſto factum, quod non potuerit fieri à Deo per creaturam perſonaliter à ſe diſtinctam. Vt tamen illa miracula fiebant in confirmationem illius veritatis, qua Chriſtus aſſerebat ſe eſſe Deum, ſic erat ſufficientia, & de ſe euidentia ſigna diuinitatis Chriſti: ſed illa non erat euidentia rei in ſe, ſed in teſtificante, pendebat enim ex aſſertione, & teſtimonio ipſiuſmet Chriſti.

Quid dam naturaliter de Incarnatione cognoſcere.

Ad confirmationem illius difficultatis, quoniam ea ad materiam de Angelis ſpectat, & 1. p. q. 57. late tractatur, breuiter hoc loco dicendum eſt, dæmonẽ, quamuis non videret in Chriſti humanitate ſubſiſtentiam creatam, non propterea vidiſſe, aut euidẽter collegiſſe illam humanitatem per increatam ſubſiſtere, potuit enim dubitare, an illa natura humana omni eſſet priuata ſubſiſtẽtia, vel an eſſet alicui ſuppoſito creato coniuncta. Quis enim ſcit, an euidenter cognoſcat Angelus naturali cognitione, hæc duo implicare contradictionem? Vel certe dubitare potuit, an ſubſiſtentia illius humanitatis, quæcunq; illa eſſet, ſibi occultaretur à Deo propter ſpecialem aliquam rationem prouidentiæ ſuæ. Denique fortaſſe improbabile non eſt, potuiſſe in hoc dæmonem decipi, exiſtimando Chriſti humanitatem nõ aliter ſubſiſtere, quam aliorum hominum naturas, quia quamdiu non videtur clare & in ſe coniuncto talis naturę cum aliena perſona, fortaſſe non aliter apparet exiſtẽs, quam aliæ naturæ: quia carentia propriæ ſubſiſtentiæ intrinſece pendet ex modo, quo natura eſt in alieno ſuppoſito, vnde fortaſſe videri non poteſt, niſi modus ille prius videatur.

De Sibyllarum vaticinijs.

Ad alteram partem reſponderur, multo certius eſſe illas prædictiones Sibyllarum, & ſi quæ fuerunt aliæ ſimiles, non potuiſſe ex ſola naturali cognitione oriri, quia non ſolum erant de re omnino ſupernaturali, ſed etiam de re futura, ex libera Dei voluntate pendente. Quare dicendum eſt, vel ipſas legiſſe propheticos libros, eiſq; fidem aliquam adhibuiſſe (vt in ſimili dixit Auguſt. lib. 10. de Trinit. ca. 29. de Platonicis, qui de Verbi æterni generatione nonnulla in ſuis ſcriptis indicarunt) vel, quod veriſimilius eſt, fieri potuit, vt gratia prophetiæ his hominibus vel mulieribus fuerit communicata, vt de Sibyllis indicat Clemens Alexand. lib. 1. Stromatum, & apertius docuit D. Thom. 22. q. 2. art. 7. ad 3. Et de his aliiſq; Philoſophorum dictis, videri poteſt Clemens lib. 5. conſt. Apoſt. c. 8. Lactant. lib. 1. de falſa relig. c. 7. Auguſt. ſupra. Et Euſeb. lib. 11. de Præpara. t. c. 10. Auguſt. Euſeb. fere toto lib. 1. de Peren. Philoſoph. præſertim c. 25. & vlt. Med. lib. 2. de Recta in Deum fide, c. 9.

SECTIO III.

An Incarnatio fuerit per ſe conueniens.

DVobus modis, vt notat Clemens Alexand. li. bro 1. pædago. capit. 3. poteſt aliquod diuinum opus

Lactan. Clemens Alexand. Cyril. Auguſt.

Athan. Cyril. D. Thom.

Clem. Al. D. Thom.

Clemens Alexan.

Duplex ratio conuenientiæ.

opus esse conueniens: vno modo per se, tanquam propter se Deo amabile, alio modo propter aliquem cui est necessarium, vel vtile tale opus: de hoc posteriori modo dicemus cum D. Thom. articulo sequenti prior vero modus hic explicandus est. Ratio autem conuenientiæ in quadam habitudine, vel relatione consistit, vel sine illa explicari non potest: & ideo necesse est comparare hoc mysterium, & ad Deum ipsum, & ad humanam naturam non lapsam, sed secundum se consideratam, & ad alias creaturas seu totum vniuersum, vt explicemus, quomodo respectu singulorum fuerit hoc mysterium per se conueniens.

Incarnationis mysterium per se conueniens Deo.

Dico primo, opus Incarnationis fuit per se conueniens ipsi Deo, id est, maxime consentaneum diuinæ bonitati, & perfectioni, quamuis illi nullam commoditatem, vel perfectionem attulerit. Hæc conclusio satis explicata est circa literam D. Thom. hanc enim ipse intendit, & hanc bene confirmat & declarat ratione sua. Solum possumus hic addere

D. Thom.

verba eiusdem D. Thom. opusc. 60. quod est de humanitate Christi: *Congruebat*, inquit, *hoc opus Deo quem decebat sapientiam suam ostendere, potentiam & bonitatem. Quid autem potentius, quam coniungere extrema summè distantia? magna enim potentia fuit in coniunctione disparium elementorum, maior in coniunctione illorum ad spiritum increatum. Quid verò sapientius, quàm quod ad complementum totius vniuersi fieret coniunctio primi & vltimi, hoc est, verbi Dei, quod est omnium principium, & humanæ naturæ, quæ in operibus sex dierum fuit vltima omnium creaturarum? Quid benignius, & melius, quàm quod creator rerum communicare se voluit rebus creatis? Quæ benignitas, magna fuit in coniunctione sui cum omnibus rebus per præsentiam, maior, quia communicauit se bonis per gratiam, maxima, quia se communicauit Christo homini, & per consequens generibus singulorum, in vnitate personæ.* Hæc D. Thomas. Et idem discursus fieri potest, discurrendo per omnia fere Dei attributa. De quo legi possunt Damascenus libro 1. de fide. cap. 1. & 27. Leo ser. 1. de Natiuit. Athan. lib. de corp. Christi, Chrysost. hom. in Ioan. Aug. Bern. Anselmus locis citatis.

Incarnatio humanæ naturæ valde conueniens.

Dico secundo, quanquam incarnatio sit supra debitum, & conditionem humanę naturæ, fuit tamen illi valde conueniens, id est, magnum bonum, & perfectionem illi afferens. Conclusio fere per se nota est: declaratur tamen primo, quia per hoc mysterium factum est, vt verus homo sit verus Deus: vnde sit consequens, vt quidam homo sit superior omnibus Angelis, & sit capax multarum perfectionum, quarum nulla pura creatura potest esse capax, vt infiniti meriti, perfectæ iustitiæ coram Deo,

Augustin.

& aliarum similium. Vnde Augustinus de prædest. sanct. cap. 25. dicit: *ita esse hoc mysterio subleuatam humanam naturam, vt quo altius attollatur, non habeat*, & quamuis hæc dignitas illius in diuiduæ naturæ, quæ specialiter assumpta est, singularis esse videatur, tamen in totam naturam redundat. Propter quod for

2. Corint. 2. Augustin.

tasse dixit Paulus 2. Corinth. 2. prædestinasse Deum hoc mysterium ad gloriam nostram. Secundo, inquit Augustinus in Manuali cap. 26. *Vt familiarius diligeretur ab homine Deus, in similitudinem hominis Deus apparuit.* Fuit itaque conueniens homini beneficium hoc, vt ad maiorem Dei amorem, maiusq; charitatis vinculum excitaretur. Vnde Christus Luc. 12. in-

Luc. 12.

quit, *Ignem veni mittere in terram.* Est enim amor, & ostensio amoris causa efficacissime mouens ad amandum: in hoc autē opere maxime ostendit Deus

Ioann. 3. Dionys.

amorem suum erga homines, iuxta illud Ioannis 3. *Sic Deus dilexit mundum, vt Filium suum vnigenitum daret.* Nam teste Dionysio cap. 4. de diuinis nominib. amor est vnitiuus: sicut ergo per hoc mysteriū Deus maxime vnitur homini, ita maximam dilectionem

suam erga illum ostendit. Vnde Clemens Alexand. lib. 1 pædag. cap. 3. *Homo*, inquit, *à Deo diligitur. Qui enim fieri potest, vt non diligatur, propter quem Vnigenitus à sinu Patris dimittitur?* Propter quod dicit ad Patrem Christus, Ioannis 17. *Dilexisti eos, sicut & me dilexisti.*

Clem. Alex. Ioan. 17.

Deinde similitudo est causa amoris. In hoc autem mysterio Deus in similitudinem hominū factus est, & habitu inuentus vt homo, & ideo factus est hominibus maxime amabilis: de qua ratione videri potest Augustin. supra, & lib. de catechizandis rudib. ca. 4. & Bernard. ser. 20. in Cant. nam licet, quæ ibi dicit potissimum propter redemptionē ab eo dicta sunt; optime tamen ad ipsum mysterium Incarnationis secundum se possunt applicari.

Augustin. Bernard.

Tertia ratio sumitur ex Paulo 1. ad Cor. 1. vbi de Christo inquit, *Factus est nobis sapientia, iustitia, & sanctificatio.* Nam hæc tria bona per se fuerunt humanæ naturæ conuenientissima. In primis enim fuit valde vtile homini doceri ab ipso Vnigenito: *Qui lux vera est, quæ illuminat omnem hominem*, Ioan. 1. & ideo Ioā. 18. de se dicit Christus: *Ego in hoc natus sum, & ad hoc veni in mundum, vt testimonium perhibeam veritati.* Id est, vt veram beatitudinem, & optimam viam ad illam comparandam homines doceam. De qua ratione elegantissime Augustin. de Ciui. c. 2. Deinde fuit homini conuenientissimum, vt habere posset ius perfectæ iustitiæ ad gratiā & gloriam cōparandam. Quocirca quod Paulus ad Rom. 5. dicit, positum esse Christum in ostensionem iustitiæ diuinæ, nō solum verum est de iustitia vindicatiua, quæ solū habet locum suppositō peccato: sed etiam de distributiua, & suo modo de commutatiua, quæ in distributione præmiorum, & remuneratione meritorum per se relucent. Deniq; magna hominū dignitas, & vtilitas est, vt aliquis homo sit fons totius sanctitatis, & gratiæ, vt etiam per hoc mysterium effectum est. Iuxta illud Ioan. 8. *Ego veni vt vitam habeant, & abundantius habeant.* & ad Ephes. 1. *Benedixit nos Deus omni benedictione spirituali in cœlestibus in Christo.*

Paulus. Roman. 5. Ioan 8. Ad Eph. 1. Augustin.

Quarta ratio sumitur ex Augustin. tract. 80. in Ioan. *Vnus*, inquit, *naturæ sunt vitis & palmites, cum ergo esset Deus, cuius naturæ non sumus, factus est homo, vt in illo esset vitis humana natura, cuius nos palmites esse possemus.* Quod alio modo dicunt Theologi fuisse cōueniens Deum fieri hominem, vt in genere gratiæ haberent homines caput homogeneum, & habet fundamentum in Paul. Colos. 1. & ad Ephes. 4. Et addi potest, cum vna Ecclesia ex hominibus & Angelis constituatur oportuisse, vt vnum & idē sit caput Angelorum & hominum. 1. ad Cor. 12. Volnit autem Deus huiusmodi caput potius hominem esse quam Angelum, vel vt gratia Dei clarius cognosceretur: cum enim Angeli homini subdantur, constat id non perfectioni humanæ naturæ, sed gratiæ illi donatæ esse tribuendum, vel quia, cum homines, qui natura sua sunt inferiores Angelis, ad eandē gloriā & beatitudinem ordinētur, decuit, vt illa inæqualitas per gratiæ excellentiam, & personalē dignitatem vnius hominis, quasi compensaretur, vel etiam superaretur.

Ad Col. 1. ad Eph 4. 2 Corint. 12.

Vltima ratio sumitur ex Cypr. li de cardinalibus Christi operib. ca. de nati. Christi, vbi dicit, Christū factum esse hominem, vt homo haberet in Deo, vnde fieri posset plene beatus, in anima, videndo diuinitatem, in corpore, videdo humanitatē, vt tota hominis conuersio effet ad Christum. Quæ ratio fundamentum habere potest in verbo illo Ioann. 17.

Cyprian. Ioan. 17.

Hæc est autem vita æterna, vt agnoscant te solum verum Deum, & quem misisti Iesum Christum. Et eandem rationem habet Augustin. lib. de spiritu & anima. c. 4. (si illius est opus) & optime in Manuali, cap. 25. Deus, inquit, *propter homines factus est homo, vt vterq; sensus hominis in ipso beatificaretur, & reficeretur oculus cordis in eius diuinitate, & oculus corporis in eius humanitate, vt*

Augustinus.

siue egrediens, siue ingrediens in ipso pascua eueniret humanæ naturæ condita ab ipso.

Incarnatio Christi complementum perfectionis vniuersi. D. Thom.

Dico tertio, etiam ad perfectionem, & quasi complementum vniuersi fuit conuenientissimum Incarnationis mysterium. Declaratur primo: Requirit enim completa vniuersi perfectio, vt constet omnib. rerum ordinibus, & hoc modo sit Deo quam simillimum: simili ratione probauit D. Thom. 1. par. q. 50. art. 1. inter res creatas quasdam esse spirituales, & intellectuales: similiterq; ostendi potest fuisse conueniens dari in rebus creatis ordinem gratiæ & gloriæ præter totius naturæ ordinem. Eodem ergo modo concludimus vnionē hypostaticam fuisse cōuenientem rerū vniuersitati, vt esset omni ex parte perfecta.

Confirmatur, quia cum in omnibus substantiis creatis, vna natura integra sit in vna persona, & in diuina substantia vna natura sit in plurib. personis, vt omnes differentiæ rerum inuenirentur, conueniens fuit adinuenire modū, quo plures naturæ essent in vna persona. Similiter colligit Leo Papa, cōueniens fuisse dari productum hominem ex muliere sine viro, quia iam alij tres modi producēdi hominem inuenti fuerant, nempe ex viro sine fœmina, ex fœmina & viro, & absque viro & fœmina, per productionem ex nihilo.

Leo Papa.

Vltimo, ex hoc mysterio ad omnes creaturas quędam peculiaris dignitas redundauit, quia in natura hominis omnes res creatę quodammodo continentur, & ideo assumendo illam naturam, omnes creaturas quodammodo Deus sibi specialiter copulauit; vt eleganter explicauit Damasc. orat. de Transfigur. Domini, sub finem dicens: *Benigna Patris voluntas in vnigenito Filio vniuersi orbis salutem operata est, & rerum omnium connexionem effecit: nam, cum paruus mundus homo sit, vt qui essentiæ omnis, tum in aspectum cadentis, tum oculorum aciem fugientis, nodum ac vinculum in seipso ferat, atque hoc & illud sit, re vera benigna omnium rerum Domini, & creatoris, ac gubernatoris voluntas hoc tulit, vt in vnigenito, & consubstantiali Filio suo diuinitatis ac humanitatis, ac per eam conditarum omnium rerum connexio fieret, vt sit Deus omnia in omnibus.* Atq; mysterium hoc multi existimant indicatum esse à Paulo, cùm dicit ad Ephes. 1. omnia esse in Christo instaurata. Nam verbū Græcum capitulare significat, vt ibi Hieron. notauit: dicuntur autem omnia esse recapitulata in Christo, vt sentit etiam Irenęus lib. 3. c. 18. quia cum omnia in natura humana, quasi in summa contineantur, assumpta hac natura à Verbo, cæteræ res omnes veluti in summam redactæ, illi censentur coniunctæ. Hac etiam ratione in Scriptura nomine vniuersitatis interdum homo significatur, vt notauit Grego 6 Moralium cap. 7. & 8. Damascenus lib. 2. cap. 12. ergo eadem ratione possunt dici omnia instaurata per hoc mysterium propter nouam dignitatem & excellentiam omnibus collatam. Et propterea fortasse omnes creaturæ inuitantur ab Isai. cap. 45. ad hoc mysterium perficiendum. *Rorate cœli desuper, &c.* Et Ioann. 3. amori totius mundi idem mysterium tribuitur. Et ad eandem rationem accommodari potest nomen quo solent Patres Græci hoc mysterium appellare, vocant enim illud *œconomiam*, vt videre est in Nazian. orat. 42. non longe à principio, & Iustino in expositione fidei: est enim œconomia, quasi vniuersalis dispensatio, per incarnationem autem toti vniuerso prouisum est, quia in totius cedit vtilitatem. Quanquam hoc etiam ratione humanæ redemptionis veritatem habeat, quod dicti Patres magis videntur attendisse.

Ad Ephes. 1 Hieron. Irenæus.

Gregor. Damasc.

Isai. 45. Ioann. 3.

Nazian. Iustinus.

Tandem addendum est, Deum, cum voluit hoc perficere mysterium, prædictas rationes omnes, & infinitas fortasse alias intēdisse: omnes enim sunt ex Scriptura & Patribus desumptæ, Deusq; qui omnia perfectissima ratione vult atq; decernit, eas rationes omnes habuit ante oculos. Deniq; Aug. 13. de Trinit.

August

c. 17. alia multa esse dicit, quæ in Christi incarnatione salubriter intuenda, & cogitanda sunt. Et S. Tho. 4. cont. gent. c. 45. dicit pie considerantem hoc mysterium tantam inuenire sapientiæ profunditatem, vt illius semper magis ac magis admirabiles rationes manifestentur.

D. Thom.

ARTICVLVS II.

Vtrum necessarium fuerit ad reparationem generis humani verbum Dei incarnari.

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

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

3. *Præterea ad salutem hominis præcipue pertinet, vt Deum reuereatur: vnde dicitur Malach. 1. Si ego Pater, vbi honor meus? Si Dominus, vbi timor meus? Sed ex hoc ipso homines Deum magis reuerentur, quod eum considerant super omnia eleuatum, & ab hominum sensibus remotum: vnde in Psalm. 112. dicitur. Excelsus super omnes gentes Dominus, & super cœlos gloria eius: & postea subditur: Quis sicut Dominus Deus noster? Quod ad reuerentiam pertinet. Ergo videtur non conuenire humanæ saluti, quod Deus nobis similis fieret per carnis assumptionem.*

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

b *Respondeo dicendum, quod ad finem aliquem dicitur aliquid esse necessarium dupliciter. Vno modo sine quo aliquid esse non potest: sicut cibus est necessarius ad conseruationem humanæ vitæ. Alio modo, per quod melius & conuenientius peruenitur ad finem: sicut equus necessarius est ad iter. Primo modo Deum incarnari non fuit necessarium ad reparationem humanæ naturæ. Deus enim per suam omnipotentem virtutem poterat humanam naturam multis aliis modis reparare.*

Aristot. 5 Meta. text. 6. tom 3.

c *Secundo autem modo necessarium fuit Deum incarnari ad humanæ naturæ reparationem. Vnde Augustinus dicit* 13. de Trinit. cap. 10. *Verumetiam ostendamus non alium modum possibilem Deo defuisse (cuius potestati omnia æqualiter subiacent) sed sanandæ miseriæ nostræ conuenientiorem alium modum non fuisse.*

Lib. 13. c. 10. non longe à princ. to 3.

Et hoc quidem considerari potest quantum ad promotionem hominis in bonum. Primo quidem quantum ad fidem, quæ magis certificatur ex hoc, quod ipsi Deo loquenti credit. Vnde Aug. dicit. 11. de Ciu. Dei, Vt homo fidentius ambularet ad veritatem, ipsa veritas Dei filius homine assumpto constituit atq; fundauit fidem. *Secundo, quantum ad spem: quæ per hoc maxime erigitur. Vnde Augustin. dicit 13. de Trinit.* † *Nihil tam necessarium fuit ad erigendam spem nostram, quam vt demonstraretur nobis quantum diligeret nos Deus quid verò huius rei isto iudicio manifestius, quam quòd*

Lib. 11. c. 2. à med. tom. 5.

Lib 13 c 10. non procul à princ. tom 3.

Dei

Dei filius naturæ nostræ dignatus est inire consortium? Tertiò quantum ad charitatem: quæ maxime per hoc excitatur. Vnde Augustinus dicit in lib. de catechizandis rudibus. * Quæ maior est causa aduentus Domini, nisi vt ostenderet Deus dilectionem suam in nobis? Et postea subdit *: Si amare pigebat, saltem redamare non pigeat. Quarto, quantum ad rectam operationem, in qua nobis exemplum præbuit. Vnde August. dicit in quodam serm. de Natiuitate Domini. Homo sequendus non erat, qui videri poterat: Deus sequendus erat, qui non videri poterat: Vt ergo non exhibetur homini, & qui videretur ab homine, & quem homo sequeretur: Deus factus est homo.

Cap. 4. in prin. tom. 4. Eodem libro & cap. 4. non procul à prin. tum 4.

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

In ser. 9 circa princ. illius, & est ser. 13. in ordine 10.

Primo n. per hoc homo instruitur, ne sibi diabolũ præferat, & eum veneretur, qui est autor peccati. Vnde Augustinus * dicit 13 de Trin. t. Quandoquidem sic potuit Deo coniungi humana natura, vt fieret vna persona, superbi illi maligni spiritus, non ideo se audeant homini præponere, quia non habent carnem. Secundo, per hoc instruimur quanta sit dignitas humanæ naturæ, ne eam inquinemus peccando. Vnde Augustinus dicit in libro de vera religione. * Demonstrauit nobis Deus quã excelsum locum inter creaturas habeat humana natura, in hoc quod hominibus in vero homine apparuit. Et Leo Papa dicit in sermone de Natiuitate * Agnosce ô Christiane dignitatem tuam: & diuinæ consors factus naturæ, noli in veterem vilitatem degeneri conuersatione redire. Tertio, quia ad præsumptionem hominis tollendam, gratia Dei in nobis nullis meritis præcedentibus in homine Christo commendatur, vt dicitur in 13. de Trinit. * Quarto, quia superbia hominis, quæ maxime impedimento est, ne inhæreatur Deo: per tantam Dei humilitatem redargui potest atque sanari, vt dicit August. ibid. *

Cap. 16 non procul à prin. cap. tom 1. In ser. 5. post med. illius, in cuius hic ser mo. Saluator noster. Lib 13 c. 13. ante med. to 3.

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

Eadem lib. & ca. habetur post me. dium illius lib 13. de Trinit. cap. 13. tom. 3. In serm. post medium illius.

e Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit secundum primum modum necessarij, sine quo ad finem peruenri non potest.

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

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

COMMENTARIVS.

Titulus articuli.

OSTENDIT D. Thom. art. præceden. mysterium incarnationis esse propter se conueniens: nunc docet etiam propter alium seu propter extrinsecum finem, vel effectum expedire. Solum autem agit de fine, scilicet, redemptione hominis, quia hunc potissime nobis scriptura proponit, & nullus excogitari vel nobilior, vel tanto mysterio dignior potest. Denique, quia omnes alios fines in se comprehendit. Quærit autem non solum an conueniens sit: sed etiã an sit necessarium, vt non tantùm conuenientiam, sed modum quoque & gradum eius nobis declaret: tum quia reuera quidam necessitatis modus hic intercedit.

Responsio articuli.

b Respondet ergo D. Tho. duplici assertione. Prior est negans incarnationẽ fuisse simpliciter necessariam ad reparationem hominis, quia Deus (quæ illius est omnipotẽtia) posset aliis modis homini subuenire. Contra quam solum obiici potest argumentum, *Sed contra*, ipsius D. Thom. quia in scriptura proponitur incarnatio, vt medium ad salutem necessarium. *Neque n. est aliud nomen datum hominibus, in quo oporteat nos saluos fieri.* Vt dicitur Actor. 4. Dicendũ vero est, dupliciter dici posse aliquod medium necessarium ad nostram salutem, vno modo ex institutione diuina, & supposita Dei voluntate, & ordinatione: & hoc modo est nunc incarnatio medium necessarium ad salutem. Quia decreuit Deus in hoc viro omnes saluare, vt dicitur Actorum 17. Et hoc modo procedit argumentum factum. D. autem Tho. hoc non negat, Alio modo potest dici medium necessarium simpliciter, & absolute, non quia Deus illud voluit: sed potius, quia ipsi diuinæ voluntati necessarium fuit vti tali medio, suppositâ intentione talis finis. Et hoc modo procedit conclusio D. Tho. & contra illam non procedit argumentum factum, quia scriptura non dicit incarnationem esse hoc posteriori modo necessariam, sed priori tantũ. Vnde obiter intelligitur, argumentum, Sed contra, D. Tho. non probare necessitatem simpliciter: sed ex suppositione; probare tamen absolute conuenientiam, quia medium illud, quod Deus voluit esse vnicum, & necessarium ad reparationem nostram, non potest non esse tali fini accommodatissimum.

Actor. 4.

Actor. 17.

c Posterior assertio est, incarnationem ita esse cõuenientem ad nostram reparationem, vt nullum potuerit esse aptius, vel conuenientius medium ad talem finem, atq; adeo, vt dici possit necessaria ad melius esse, seu ad modum optimum reparationis nostræ. Hoc probat D. Tho. decem rationibus sumptis ex sanctis Patribus, quæ per se satis claræ sunt. Solum est in eis obseruandum primo, quinq; primas rationes, quæ sumuntur ex promotione hominis ad bonum, non solum procedere suppositio lapsu humanæ naturæ, sed per se habere locum etiam in statu naturæ integræ. Nam in illo etiam homo esset capax fidei, spei charitatis, participationis diuinæ naturæ, & rectæ operationis, in quibus bonis omnibus

posset per incarnationis mysterium plurimum iuuari, vt per se constat. Simili modo ex quinque rationibus, quæ ex remotione mali sumũtur, quatuor priores non necessario supponunt lapsam naturam, quia duobus modis potest malũ ab homine remoueri, primo postquam inest homini, secundo præueniendo; ne insit, quanquam ergo peccatum non esset, posset homo per incarnationem præueniri, ne illud committeret, nam ex tanto mysterio induci posset, vel ad maiorem gratiæ diuinæ æstimationẽ, vel ad maiorẽ humilitatem & subiectionem ad Deum, vel ad suæ naturæ commendationem, ne illam peccando maculare audere⁹, aut dæmoni subijcere, quam ad tantam dignitatem euectam agnosceret. Sed licet verum sit, rationes has potuisse habere locum, etiam non existente peccato, magis tamen vrgent, eoq; maiorem necessitatem inferunt, quo humana natura debilior, ac infirmior per peccatum effecta maioribusq; indiget diuinis auxilijs, vt in bono promoueatur, & à malo liberetur.

d Vltima vero ratio supponit necessario lapsum, ex quo orta est maxima necessitas tanti mysterij, vt remissio culpæ fiat seruata perfectæ iustitiæ æquitate, & intercedente condigna, & omnino iusta satisfactione. Quia purus Deus non est capax illius, purus autem homo est impotens ad illam, & ideo necessarius erat Deus homo, qui posset ex toto rigore iustitiæ satisfacere. De qua ratione in sequẽti disputatione fusius tractandum est. Hic solum ad intelligendam mentem D. Thom. obseruandum videtur, ipsum distinguere hoc loco purum hominẽ ab homine Deo. Vnde necessario sequitur non vocare purum hominem eum qui habet puram seu nudam naturam humanam sine gratia Dei, sed eum qui est persona creata, etiamsi quamcumq; gratiam creatã habeat: quod sic declaro, nam ex eo quod purus homo est impotens ad perfecte satisfaciendum, infert necessitatem hominis, qui simul sit De⁹. Hæc autem consecutio esset bona, nisi de puro homine in dicto sensu loqueretur: posset enim responderi, argumentum procedere ex puris particularibus, quia inter hominem purum in alio sensu, & Deum hominem daretur medium, scilicet homo sanctus, qui neq; esset Deus homo, neq; purus homo in illo sensu. Quod etiam aperte colligitur ex Leone Papa cuius testimonio D. Thom. suam sententiam confirmat, qui inter alia ait, *Nisi esset verus Deus, non afferret remedium.* Ergo homo purus, & impotens ad remedium ferendum dicitur omnis ille, qui non est verus Deus, & plura circa hoc notabimus in solutione ad 1.

Leo Papa.

1 Argum.

e Primum argumentum D. Tho. est: per assumptionem carnis nullam perfectionem, vel potentiam Verbum acquisiuit, sed Verbum incarnatũ potuit hominem lapsum reparare, ergo & non incarnatum, ergo ad illum finem non fuit necessaria incarnatio. Respondet D. Tho. hoc argumentum probare primam conclusionem. Sed contra quia vrgeri potest, contra secundam, sic proportione seruata argumentando. Verbum incarnatum potuit ex perfecta iustitia hominem lapsum reparare, ergo & non incarnatũ, quia nihil potestatis addidit illi caro. Respondetur tamen negando cõsequentiam. Ad illam vero propositionem; in qua est vis argumenti, scilicet per incarnationem Verbum non est factum potius, seu nihil potestatis illi additum est. Respondetur aliud esse, quod pertinet ad omnipotentiam simpliciter, quod nullam supponit imperfectionem in operante: illud vero, quod pertinet ad efficientiam, seu modum efficiendi in aliquo genere, quod non pertinet ad omnipotentiam simpliciter, quia includit imperfectionem in operante: Verbum ergo per incarnationem nihil potuit efficere, quod sine carne non posset ex his, quæ pertinent ad omnipotentiam simpliciter, potuit autem aliquid facere in aliquo genere, quod sine carne non posset, vt potuit ambulare, comedere & similia, & eodem modo potuit satisfacere & mereri, hæc enim non pertinent ad omnipotentiam simpliciter, & ex his intelligetur solutio D. Thom. Si enim loquamur de potestate absoluta reparandi hominem lapsum, quia illa non includit vllam imperfectionem, neq; requirit actionẽ, quę illam supponat, admisit D. Tho. potuisse Verbũ sine carne reparare hominem, & eodem modo dixit non fuisse Verbo simpliciter necessariam carnem ad hoc efficiendum: at vero loquendo de potestate liberandi tali modo, scilicet per viam satisfactionis, quia hæc præter omnipotentiam simpliciter addit quandam potestatem secundum quid, ideo non valet argumentum à Verbo incarnato ad Verbum secundum se, nec sequitur incarnationem non fuisse necessariam simpliciter ad illum modum reparandi humanam naturam.

A B C D E

f Secundum argumentum D. Tho. est contra vltimam partem secundæ conclusionis, & est huiusmodi. Purus homo potuisset satisfacere pro culpa: ergo non fuit necessaria satisfactio Christi, ergo neq; incarnatio. Respondet distinguendo antecedens, purus homo potest satisfacere perfecte, id est, secundum quandam adæquatam rationem, & recompensationem offensæ, negatur antecedens, non enim potest purus homo hoc modo satisfacere, tum propter generalem offensionem, & maculam, quæ totã naturam humanam infecit, tum quia De⁹ offensus, est persona infinita, cui ad æqualitatem satisfieri nõ potest nisi per actum infinitæ satisfactionis, qui solũ fieri potest ab homine Deo. At vero imperfecte posset purus homo satisfacere, & sic conceditur antecedens, & negatur consequentia. Quia oportuit & decuit vt satisfactio esset perfecta, in qua omnis alia imperfecta satisfactio fundaretur. Et ex hac doctrina probantur dũæ proportiones, qũæ in corpore articuli in vltima ratione assumptæ erant, & sola sententia Leonis Papæ confirmatæ, scilicet purum hominem non posse perfecte satisfacere, & Deum hominem posse, de quibus latissime in sequenti disputatione. Hic solum est iterum obseruandum (quia Caiet. corrumpit sensum D. Tho.) purum hominem eodem modo sumi in hac solutione, quo explicatũ est in corpore articuli. Neq; enim sine causa & contra omnem rationem dicendum est, æquiuoce. D. Tho. fuisse vsum illa voce contra constantiam & firmitatem doctrinæ. Quod etiam aperte hic cõstat, quia argumentum procedit de puro homine, vt distinguitur ab homine Deo, & est persona creata, etiamsi gratiam habeat, quia si purus homo, quantumuis gratus, posset perfecte satisfacere, recte concluderet argumentum, propter hunc effectum non esse necessariam simpliciter incarnationem. Vnde etiam in solutione, ex hoc quod purus homo hoc non potest, concludit D. Tho. hoc modo: *Vnde oportuit, ad condignam satisfactionem, vt actus satisfacientis haberet infinitam efficaciam, vtpote Dei & hominis existens.* Ergo euidenter supponit, omnem illum qui non est Deus homo esse purum hominem. Denq; admittit D. Thom. hoc loco, purum hominem posse imperfecte satisfacere, sed hoc non potest sine gratia, ergo etiam hominem gratum vocat purum hominem. Tertium argumentum est moralis coniectura, quod clare & & optime expedit D. Thom.

1. Argum.

Solutio

DISPVTATIO IV. IN DVODECIM sectiones distributa.

De conuenientia & necessitate Incarnationis ad reparationem hominis lapsi.

PRÆSENS disputatio supponit in primis, totum humanum genus per lapsum primi hominis corruisse, diuinamque inimicitiam contraxisse. Quod

Athanas. Nazian. Cyrill. Damasc. Lactan. Anselm.

Quod principium fere omnes patres in initio huius materiæ præmittunt: vt videre est in Athanas. lib. de incarn. Verbi, to. 1 & lib. de salutari Christi aduentu to. 2. Nazian. oratio. 42. & 51. Cyril. li. 4 contra Iulia. Damas. lib. 3. c. 1 Lactan. lib. 4. diuin. institut. c. 10. & Anselm. in lib. cur Deus homo, & aliis patribus frequentissime: de quo in 1. 2 ex professo disputatur in materia de peccato originali. Secundo supponit hæc disputatio. Verbum factum esse hominem, vt homines à peccati morte liberare. Hoc est vnum ex primis fundamentis nostræ fidei, quod in scriptura, præsertim in nouo testamento, passim asseritur, & in discursu huius & sequentis disputationis plura testimonia necessario afferemus, & inferius agentes de merito Christi idem late confirmabimus. Et hinc sufficienter concluditur, hoc medium fuisse accommodatum illi fini. Deus enim qui prudentissime & sapientissime operatur vniuersa, ad fines quos intendit non nisi proportionatis vtitur mediis. Quæ quidem proportio, ac conuenientia in hac disputatione explicanda est. Quia vero medium interdum esse potest vtile & conueniens, interdum etiam necessarium, ideo vtrumq; in disputatione positum est: atque initium sumendum est ab ipso fine, quoniam necessitas vel conuenientia medij necessitatem aut conuenientiam finis præsupponit.

Diuisio medium vtile & necessar.

SECTIO I.

Vtrum necessarium vel conueniens fuerit Deum hominem lapsum reparare.

Dico primo, redemptionem lapsi hominis non esse opus ex necessitate à Deo factum, sed omnino libere: itaque potuit fine vlla imperfectione aut indecentia lapsum hominem sine remedio relinquere. Conclusio est certissima, & sumitur ex omnibus Scripturæ locis, in quibus beneficium hoc tribuitur maxime Dei charitati & beneuolentiæ, Ioan. 3 *Sic Deus dilexit mundum, &c.* Ioan. 15. *Maiorem hac charitatem nemo habet, &c.* Ad Rom. 5. *Commendat autem charitatem suam Deus.* Ad Ephes. 2. *Deus autem qui dives est in misericordia, &c.* Si autem interuenisset necessitas, & non libertas, nullum fere esset beneficium. Vnde Psal. 93. dicitur, *Deus vltionum Dominus, Deus vltionum libere egit.* Sapient. 12. *Nec timens aliquem veniam dabas peccatis.* Et ideo in Scriptura, Dei voluntati tribuitur, quod hominem saluare decreuerit, & suo arbitrio salutem eius dispensauerit. Ad Rom. 1. & 9. 1. Corinth. 11. Isai. 4. Hier. 18. Et ratio euidenter hoc docet, suppositis principiis fidei. Si enim Deus in operibus suis liber est, cur non etiam in hoc opere redemptionis? Est enim eadem ratio: Si enim alia opera non sunt Deo necessaria ad illius bonũ, & beatitudinem, ita neque lapsorum hominum reparatio. Nihil enim minus beatus esset Deus, si homines in sua miseria relinqueret. Confirmatur, nã si creare homines non fuit necessarium Deo, cur esset redimere? Dices forte, ne opus relinqueretur imperfectum, aut ne gloriaretur dæmon, quod victoriam reportasset. Hæ tamen sunt congruentiæ debilissimæ ad necessitatem ostendendam. Nihil enim derogat Deo, quod eius opus imperfectum maneat, non ex impotentia Dei, sed ex malitia hominum: præsertim quia potuisset Deus illud perficere, alios homines creando, & de peccatoribus vindictam sumendo, neque inde haberet dæmon iustam aliquam gloriam, sed confusionem potius. Et hinc clare constat, etiam oblata occasione peccati, non fuisse necessarium Deo, fieri hominem, ad reparandos homines: quia potuisset illos non reparare.

Ioan. 3. Ioan 15. Rom 5. Ephes 2. Psal 93.

Obiectio. Athana.

Contra hanc veritatem obiici possunt verba Athanas. lib. de incarnat. Verbi, eiusque corporali ad nos aduentu, parum à principio. *Indecorum*, inquit, *erat, eos qui semel creati erant rationales penitus extingui: id enim indignum erat bonitate Dei, si quæ ab ipso creata essent, in interitum abirent, ob diaboli aduersus hominem fraudem. Quin imo indecentissimum erat, Dei artem in hominibus extingui, vel per ipsorum iniuriam, vel per dæmonis impostu ram.* Et multa similia habet in sequẽtibus. Et ad eundem fere modum loquitur Anselm. lib. 1. Cur Deus homo cap. 4 Id autem, quod est indecens, & indignum bonitate Dei, potest dici absolute impossibile. Respondetur. Hæc & similia verba pie esse interpretanda: nonnullam enim exaggerationem continent. Non est ergo intelligendum, futurum fuisse indecens, vt ita dicam, contrarie, seu priuatiue, si Deus noluisset humanum genus reparare: quia cum Deus ad hoc non teneretur, & sua creatura non indigeat, nihil faceret indebitum, aut contra id quod eum facere decet, etiam si omnes homines sine remedio relinquerer debitis pœnis cruciandos. Dicitur vero interdum hoc fuisse indecens negatiue, id est, non ita conueniens, neque diuinæ bonitati satis consentaneum.

Solutio Anselm. Indecens contrarie, priuatiue, & negatiue.

Dico secundo, fuisse valde conueniens, vt Deus humanam naturam lapsam repararet. Hæc constat ex ipso facto: sed quoniam Deus hoc beneficio cum hominibus, & non cum Angelis malis vsus est, differentiæ rationẽ assignando probabitur facile conclusio. Prima sit, quia minor Angelorum pars peccauit: tota vero humana natura cecidit. Est August. in Enchir. cap. 29. eamq; amplectitur Magister in 2. dist. 21. quæ tamen non placet D. Tho. in 2. d. 7. qu. 1. artic. 2. quia etiam multæ species Angelorum totæ corruerunt. Sed non est contemnenda ratio: tum quia probabile est, plures Angelos esse vnius speciei, & ita non est necessarium, totam aliquam speciẽ Angelorum corruisse: tum etiam quia esto ita sit: tamen omnes Angeli propter similitudinem & propinquitatem quam habent in natura, censentur vnum gradum & ordinem rerum constituere sicut omnes homines constituunt vnum gradum inferiorem. Secunda ratio rædditur, quia Angelus sua spõte & veluti sine occasione peccauit: homo vero fuit à muliere inductus, quæ prius à serpente decepta est. Indicat Bernar. ser. 1. de aduentu, & eandem habet Gregor. 4. Moral. cap. 9. quem refert D. Thom. 1. p. q. 64. artic 2. argum. 4. in cuius solutione aduertit, rationem non esse adæquatam; ad summum enim procedit de supremo Angelo peccante. Alij enim eo suggerente ceciderunt; quod videtur sensisse Augustinus. libro. 1. de mirabilibus sacræ Scripturæ, c. 2. Tertia huic annexa est, quia singuli Angeli propria voluntate peccauerunt; homines vero vnius voluntate prolapsi sunt; decuit ergo vt vnius etiam beneficio liberarentur. Ita indicant Greg. & Bernard. Quarta additur, quia homo habet voluntatem facile mutabilem, & longum tempus viæ, in quo possit illum pœnitere; Angeli vero voluntas quodammodo inflexibilis est, & natura sua requirit viam brevissimam, vt perueniat ad terminũ, quæ ratio q. 63. & 64. 1. par. latissime tractatur. Quinta esse potest, quia ruina Angelorum potuit reparari per homines, subleuando homines ad illorum sedes, quæ veluti vacuæ manserunt; quod ita decuisse, & factũ fuisse late persequitur Anselm. lib. 1. cur Deus homo c. 16. & 17. hominum vero lapsus non poterat conuenienter suppleri, substituendo aliam naturã loco humanæ; quia nulla fortasse esse potest inferior humana & capax illius gloriæ. Creare vero de nouo alios homines, fieri quidẽ poterat, nõ vero ita manifestabat diuinã misericordiã, iustitiã, & potentiam; & ideo, &c. Vnde sumitur sexta ratio, nam si Deus vtramq; naturã lapsam, angelicam, & humanam sine remedio reliquisset, videretur aut vincimalo peccati, & superari misericordia eius, aut certe non posse tanto malo medicinã adhibere. Vnde oportuit septimo,

Cur Deus naturam humanam reparauit, non angelicam. Augus. Magister D Thom. Bernard. Greger. D. Thom. Augus. Greger. Bernard. Anselm.

hominem redemit ne gloriaretur dæmõ, quõdammodo vicisse, & expleuisse desiderium inuidiæ suæ, scilicet, vt homines non assequerentur gloriã quam ipse perdiderat, & pro qua homini inuidebat. Ita Leo ser. 2. de natiuit. & epist. 10 c 3. Athanas. lib. de incarnat. Verbi, non longe à principio. Octauo, quo humana natura imbecillior est, quam angelica, eo magis diuinam prouocat misericordiam, & Deus illius miserendo, benignitatem suam manifestat. Denique addit Theod. lib. 6. de prouidentia diuina contra Græcos, circa finem, rationem aliam, dicens: *Quoniam res vniuersi quæ sub sensum cadunt propter hominem creatæ sunt, ideo non patiatur contemnendum eum, cuius gratiæ coniuncta creauisset.*

Leo. Athanas.

Theodor.

SECTIO II.

Vtrum ad reparandum genus humanum, necessarium vel conueniens fuerit, Deum, hominem fieri.

DVpliciter intelligi potest Deus humanum genus reparare: vno modo ex misericordia, & liberalitate sola: alio modo, seruata perfectæ iustitiæ æquitate.

Dico ergo primo non fuit simpliciter necessariũ, hominem liberari à malo culpæ & pœnæ, in quo iacebat, seruato iustitiæ rigore, & codigna satisfactione interueniente: fuit tamen id conuenientissimum. Tota conclusio certa est, & communis Sanctorum & Theologorum, quos statim referam. Et probatur breuiter prior pars, quia sicut non fuit Deo simpliciter necessarium, hominem redimere, ita neque punire, aut vllam satisfactionem offensæ ab illo repetere. Potuit enim in primis gratis omnia condonare. Cum enim sit supremus dominus, nulli faceret iniuriam: cumq; ipse potissimum fuerit per peccatum offensus, poterat iuri suo cedere, & culpam condonare, ac denique cum sit supremus legislator, & iudex, potuisset in lege contra peccatores lata dispensare. Deinde posset ab vnoquoque hominum aliqualem satisfactionem, vel pœnitentiam exigere, illaq; esse contentus. Denique potuit alicui homini puro munus satisfaciendi pro alijs committere, etiam si talis homo nõ nisi imperfecte præstare id posset. Neq; enim tenetur Deus summum iustitiæ rigorem semper seruare. Tractat bene hanc partem Theod. dicto lib. 6. de prouidentia, circa finem. Obijci vero potest Athanas. lib. de incarnat. Verbi, in principio dicens, non potuisse Deum, integra & illæsa manente sua veritate, ac iustitia, gratis ac liberaliter peccanti homini pœnam relaxare, aut mortem remittere. Respondetur, Athan. loqui in sensu composito, scilicet, suppositã Dei absoluta prædictione, & post latam legem illam. *In quacunq; die comederis morte morieris.* Quia Deus neque mutari potest, nec mendax esse. Simpliciter tamen potuisset legem illam non ferre, vel ita ferre, vt non simul prædiceret venturum effectum, sed tantum stãtueret ius à se dispensabile, vt comminatio illa absoluta non esset, sed conditionata, scilicet nisi vellet ipse pœnam remittere, vel in aliã commutare. Quo posito salua iustitia, & veritate, potuisset Deus tam pœnam quam culpam gratis remittere. Imo etiam nunc non constat, illam comminationem mortis temporalis ita fuisse absolutam, vt nullus ex priuilegio vel Dei liberalitate fiat immunis. Altera conclusionis pars facile probatur, quia omnes viæ Domini misericordia & veritas. Vnde quo hæ virtutes magis in opere nostræ redemptionis relucent, eo altiori & conuenientiori modo fit, magisque DEI virtutem, & sapientiam manifestat. Dices, fieri non posse quin minuatur misericordia, si rigor iustitiæ seruetur, at vero misericordia ex suo genere est altior virtus quam iustitia: ergo magis conueniens fuisset misericordiam augere, quam iustitiam exigere. Respondetur cum Damasc. lib. 3. de fide. cap. 1. hoc ipsum maxime ostendere diuinæ sapientiæ rationem, quod rei perquam difficilis ac perplexæ congruentissimum exitum inuenit, & in eodem opere summam iustitiam cum summa misericordia, quæ sibi contraria videbantur, ineffabili modo coniunxit. Ipsa ergo perfectio iustitiæ misericordiam exaltat, quia non solum concessit homini tempus, & locum obtinendi veniam, sed etiam modum & potestatem præbuit satisfaciendi Deo. Quod sanè infinite misericordiæ opus fuit. Vnde etiam maior quædam gloria homini accrescit, & quodammodo perfectior pax inter Deum & hominem constituitur, quia per satisfactionem condignam, ad illius rediit amicitiam. Et ideo specialiter propter hoc beneficium dicitur Deus diues in misericordia, ad Eph. 2. & ad idem accommodat Bernard. serm. 1. de annun. verba illa Psal. 84. *Misericordia & veritas obuiauerunt sibi, iustitia & pax osculatæ sunt.* Sed instabit aliquis, quia ad maiorem liberalitatem pertinere videtur, gratis condonare omne debitum, imo & ad maiorem charitatem, nam qui plus amat, plus remittit, vt sumitur ex Lucæ 7. & inter homines opus maioris virtutis esse consetur, gratis remittere iniuriam, quam satisfactionem postulare. Sed hæc fere eodem modo dissoluuntur: nam maioris charitatis, & liberalitatis est, donare vires & gratiam ad satisfaciendum. Addendum vero propterea est, non decuisse, nec communi bono expediuisse, aliter fieri, ne delicta manerent impunita. Vnde licet in priuatis personis sæpe expediat, gratuita & liberalis iniuriarum remissio, non tamen in his, ad quos pertinet commune regimen, & vindicta delictorum. Deinde ipsis hominibus multis rationibus vtilius hoc fuit, tum vt peccati grauitatem agnoscerent, quamq; illud Deus odio prosequatur, tum quia ipsamet satisfactio, quæ ab homine exigitur, est magnum bonum eius, & illius gloriam & virtutem extollit. Propter quæ diuersa omnino est ratio de Deo offenso, & de hominibus. Nam homo qui satisfactionem exigit iniuriæ sibi factæ, vel id facit ex odio alterius, vel saltem ex amore proprij commodi & vtilitatis. Deus autem non suum, sed nostrum commodum quærit, dum iustitiam vult in remittendis peccatis seruare. Vnde etiam inter homines si contingat communi bono expedire, vindictam exigere per publicam potestatem de iniuria suscepta, potest hoc esse maioris virtutis quam gratis illam condonare.

Ephes 2. Bernard. Psal 84. Obiectio.

Luc. 7.

Diluitur.

Theodor. Obiectio, Athan.

Respon.

Cur fuerit conueniens seruari rigorem iustitiæ. Obiectio.

Dico secundo, mysterium incarnationis non fuit simpliciter necessarium ad hominis lapsi reparationem. Conclusio est communis & ita certa vt negari non possit sine temeritate & fidei incommodo. Est D. Thom. hic, Magistri cum doctoribus in 3. dist. 20. vbi Bonauent. Scot. Richar. Durand, Palud. Gabr. & alij. Alex. Alens. 3. p. quæst 1. membr. 3. art. 4. Altisiodorens. lib. 3. summæ, tract 1. c. 8. Guillel. Parisiens. lib. cur Deus homo. c. 7. & probatur primo ex communi patrum sententia, Leo Papa serm. 2. de Natiuit. cap. 3. *Verax*, inquit, *misericordia Dei, cum ad reparandum humanum genus ineffabiliter ei multa suppeterent, hanc potissimum consulendi viam eligit, qua ad destruendum opus diaboli non virtute vteretur potentiæ, sed rationeiustitiæ.* Augustin. 13. de Trinit. cap. 3. 10. 13. & 18. & lib. de Agone Christi. cap. 11. *Sunt*, inquit, *stulti qui dicunt, non poterat aliter sapientia Dei hominem liberare, nisi susciperet hominem.* Tractat bene Greg. 17. Moral. cap. 18. & 24. Moral. cap. 2. Hugo de S. Victo. lib. 1. de sacram. p. 8. cap. 10. Secundo, ratione, quæ facile sumi potest ex præcedenti conclusione. Si enim propter aliquam causam posset esse incarnatio necessaria ad reparationem nostram, maxime vt ex perfecta iustitia fieret: sed hoc non fuit simpliciter necessa-

Testimon. Patrum. D Thom. Magister. Bonauent. Richard. Durand. Palud. Gabriel. Alexan. Alensis. Altisiod. Guill Par. Leo Papa. Augusti.

Gregor. Hugo S Victor. Ratio.

necessarium, vt ostensum est: ergo neque ipsa incarnatio fuit simpliciter necessaria. Nulla enim alia ratio necessitatis, aut connexio fingi potest inter incarnationis mysterium, ac humani generis reparationem. Et ex hac conclusione & ratione obiter infertur, Christi Domini mortem non fuisse simpliciter necessariam, ad nostram redemptionem, sed solum ex diuina ordinatione: quia suppositā incarnatione, vna Christi operatio ad satisfactionem sufficere poterat, vel ex se, vel ex acceptatione diuina; iuxta ea quæ inferius tractanda sunt. Et ideo ad Hebræ. 2. non necessitatis sed decentiæ fuisse dicitur hoc opus. *Decebat*, inquit Paulus, *eum propter quem omnia, & per quem omnia, qui multos filios in gloriam adduxerat, autorem salutis eorum per passionem consummari.* Hebr.2.

Obiectio. Anselm.

Contra hanc vero conclusionem videtur sentire Anselm. fere toto lib.1.& 2. cur Deus homo: hoc enim videtur præcipue toto illo opere voluisse conuincere, repugnare inquam Deo, alia via aut ratione mundum reparare, vtpote cum esset imperfectum opus, ac proinde minime decens Deum. Idem sentit Richard. de S. Victo. lib. de Incarnatio. cap. 8. fauent verba Chrysosto. homil. 10. in Ioan. *Cecidit*, inquit, *natura nostra eo modo, vt restitui nullo pacto posset à quocunque nisi ab illa omnipotentissima manu. Neque enim aliter restitui poterat, nisi qui in principio eam effinxit, manum porrexisset.* Et Vigil. lib. 5. contra Eutychet. circa finem dicit, *Non aliter fieri potuit nisi talis mediator existeret, &c.* Vnde Proclus Cizicenus hom. de Christi natiuit. quæ habetur in Concil. Ephes. tom. 6. cap. 7. *Vnica* inquit, *hæc restabat mali solutio.* Cyril. 5. thesau. cap. 7. *Quoniam imperfectum esse opus Dei non decuit, & non potuit aliter reparari necessario Deus homo factus est.* Ambros. etiam ad Hebr. 9. dicit *Tantum fuit peccatum nostrum, vt saluari non possimus ad quando nisi omnipotens filius Dei moreretur pro nobis.* Et Leo Papa epist. 81. *Quæ*, inquit, *reconciliatio esse poterat, qua humano generi propitiaretur Deus nisi omnium causam mediator Dei hominumque susciperet?* Sed primum exponi possunt de necessitate immutabilitatis, seu ex suppositione diuinæ ordinationis, quia suppositā diuina voluntate, non poteramus aliter saluari, neque Deus poterat non conferre nobis hoc beneficium. Ita exponunt Anselmum Bonau. & Alens. & indicatur ab ipso libro. 2. cap. 5. & 17. vbi ait, in Deum non cadere alium necessitatis modum, & hunc modum non minuere rationem liberalitatis & gratiæ: aliis tamen locis plus videtur intendere Anselm. Secundo ergo exponi potest de necessitate ad melius esse, ita vt id dicatur necessarium, quod est conueniētissimum, quodque omni ex parte damnum per peccatum illatum compensat. hoc enim modo, neque manet dedecus peccati sine decore iustitiæ, & pœnas sustinet homo qui offendit, & satisfacit Deus qui potest, vt dicit Glos. ad Hebræ. 2. circa illa verba, *decebat eum, &c.* Tertio exponi possunt de necessitate ad perfectum modum redemptionis, quam statim explicabimus.

Vigil. Proclus Cizicenus. Concil. Ephes. Cyrillus. Ambros. Leo Papa. Solutio. 3. Medi necessitatis, quibus oportuit verbum incarnari. Anselm. Bonauent. Alensis. Gloss.

Dico tertio, ad redimendum hominem ex perfecta iustitia necessaria simpliciter fuit hypostatica vnio. Hæc conclusio est D. Thom. hic & communis in 3. dist. 20. & aliorum, quos paulo ante citauimus, & in sequentibus etiam referemus: imo vniuersalis est Sanctorum Patrum traditio. Hoc enim sensu dicit Leo Papa serm. 14. & 10. de natiu. *Si non esset Deus non afferret remedium*, & similia habet serm. 7. & 8. de Epiphan. & serm. 8. Quadragesim. & serm. 1. & 12. de passio. & epist. 13. 81. & 95 quibus locis negat per hominem purum potuisse nos redimi. Quod non simpliciter & absolute intelligendum est, sed seruato iure æquitatis & perfectæ iustitiæ, vt ex dictis patet in præceden. concl. Et eodem modo loquitur Agap. Pap. in epist. ad Antig. *Quæ reconciliatio*, inquit, *esse posset, qua humano generi repropitiaretur Deus, si hominis causam mediator Dei & hominum non susciperet?* Ac si diceret, non nisi imperfecta, & eodem sensu dixit Anaclet. Pap. epist. 2. decret. Deum factum esse hominem, vt virtutis suæ potentia nos liberaret, scilicet, perfecto modo. Et similiter Athanas. lib. de Incarnat. Verbi, circa principium. *Cum enim*, inquit, *Patris sit Verbum, & supra omnes merito etiam solus omnia recuperare potuit, & idoneus fuit, qui pro omnibus pateretur ac apud Patrem intercederet.* Idem Atha. lib. de humanitate Verb. ante medium, & sermo. de cruce & passione Domini, vbi inter alia inquit, *Cum videret malitiam intolerabilem, neque mortale genus idoneum esse, quod morti resisteret, neque pœnam suorum malorum persolueret: nam excessus malitiæ transcendebat omne supplicium, videsque simul Patris bonitatem, & quam ipse idoneus esset & potens commotus fuit sua humanitate, & misertus est nostræ imbecillitati.* Cyril. Alexan. lib. 1. de fide ad Regin. cap. Quod per Christi sanguinem redempti sumus, inquit: *Si vt vulgaris homo concipiatur, quo modo illius corpus vita omnium æstimationem ac dignitatem exæquat? aut quomodo Deus haberi non debet, qui suo sanguine credentes in ipsum emundat?* Et libro. 2. ad Reg. non longe à principio, exponens id ad Hebr. 2. *Decebat eum, &c.* dicit, Ideo Verbum carnem induisse, quia superare mortem supra humanam erat facultatē. Vbi necesse est loquatur de omni facultate, cuiuscunq; personæ humanæ creatæ, & de perfecto modo superandi mortem, & eodem modo sæpe colligit Christū esse Deum ex eo quod potuit perfecte nos redimere, vt lib. de Incarnatione Vnigen. cap. 21. & lib. 2. thesau. cap 11. & lib. 4. de Trinit. circa princ. vbi negat Christum potuisse offerre condignum pretium pro nostra redemptione, nisi esset verus Deus. Et in Exegesi ad Valeria. quæ habetur Concil. Ephes. com. 6. cap. 17. circa medium, exponens verba Isai. 53. *Cuius liuore sanati sumus: quo pacto*, inquit, *vnus pro omnibus mortuus iustum pro omnibus pretium exsoluere potuit, si perfectionem illam puri cuiusquam hominis fuisse dicamus?* Similia habet Iren. lib. 3 c. 20. & 22. Iustin. in expos. fidei. Cyril. Ierosolym. cath. 13. Euseb. 4. demonstrat. cap. 10. Theodor. dialog. 2. & Damascen. lib. 3. c. 15. & 19. dicit actionem Christi & passionem ideo fuisse salutiferam, quia diuina erat. *Neque enim*, inquit, *conuenire poterat actioni humanæ, id est, puri hominis.* Basil. etiam super Psal. 28. ad hoc accommodat verba illa, *Qui confidunt in virtute sua, & in multitudine diuitiarum suarum gloriantur: frater non redimit, redimet homo? non*, inquit, *homo nudus, sed homo Deus Iesus Christus: quia nullus alius poterat condignum afferre pretium.* Et Chrysost. homil. 20. in Ioann. *Cecidit natura nostra eo casu, vt restitui non posset, nisi ab illa potentissima manu.* Et Ambros. lib. 4. in Lucam, circa princip. *Quis tantus esset dux, qui prodesset omnibus, nisi ille qui supra omnes est? Quis me supra mundum constitueret, nisi qui maior est mundo?* Et *supra omnes est qui me supra mundum, &c.* Et August. in Enchirid. c. 108. *Neque per ipsū liberaremur mediatorē hominem Christum, nisi esset Deus.* Idem libro. 9. de Ciuitate, ca. 17. & late sermone. 8. de verbis Apostol. Cyprian. sermone de passione Domini Hilarius lib. 9. de Trinit. multa ad propositum scribit. Et Fulgentius de Incarnat. & gratia, cap. 4. & inter alia inquit: *Nullatenus humana natura ad auferendum peccatum mūdi sufficiens atque idonea fieret, nisi vnione verbi* Dei: Ad auferendum scilicet perfecto modo. Idem fere c. 7. & Vigil libr. 5. contra Euthych. præsertim colum. 10 & late Anselm. lib. 1. cur Deus homo, à cap. 20 & Richard. de sancto Victore, libro de incarnatione Verbi, cap. 8. Et insequenti dubio, testimonia Scripturæ sacræ, & nonnulla alia ex sanctis Patribus indicabimus. Ratio vero, in qua hæc necessitas fūdatur est, quia tota ratio perfectæ iustitiæ.

Anaclet. Athanas. Isaia.53. Irenæus. Iustinus. Cyrillus. Eusebius. Theodor. Damascē. Basilius. Chrysost. Ambros. August. Cyprianus. Hilarius. Fulgen. Vigil. Anselm. Ricar. S. Vict. Fundamentū prædictæ necessitatis.

quæ

quæ in redemptione Christi inuenta est, ita oritur ex dignitate diuinæ personæ, vt nullo modo possit creatæ personæ communicari, aut conuenire. Quomodo autem hoc verum habeat, in sequentibus sectionibus late explicandum est. Solum est in hac conclusione aduertendum, vnionem hypostaticam vt in conclusione dixi, non vero incarnationem in rigore sumptam, vt significat assumptionem humanæ naturæ, fuisse ad hunc effectum necessariam. Potuisset enim Deus assumendo naturam Angelicam, per eam nos redimere perfecto modo, seu cum eadem iustitiæ æquitate. Quia licet non posset mori, posset per internos & spirituales actus satisfacere: licet in hoc duriuscule loquatur Anselm. lib. 2. cur Deus homo. cap. 6. & 21. indicans humanam naturam, quæ mori possit, omnino fuisse necessariam: sed per exaggerationem locutus est, & aliquo modo ex dictis in præcedenti conclusione oportet explicari.

Cur conuenientissima fuit vnio cū natura humana.

Dico quarto, simpliciter & absolute fuisse conuenientissimum medium, ad nostram redemptionem, vt Deus assumeret humanam naturam, per quam pro nobis satisfaceret. Hæc est certissima, & clarissima, suppositis quæ dicta sunt. Nam in primis ex dictis sequitur, hypostaticam vnionem cum natura intellectuali fuisse conuenientissimum medium ad nostram redemptionem, quia conuenientissimum fuit nos redimi ex perfecta iustitia, quæ nisi per hanc vnionem seruari non posset. Deinde fuisse etiam conuenientissimum ad eundem finem, vt hæc vnio fieret in natura humana, facile ostenditur. Primo, quia hoc pertinebat ad maiorem iustitiæ proportionem, vt scilicet idem esset satisfactor, qui fuerat offensor: offendit autem homo, debuit ergo satisfacere homo, non idem numero qui offenderat, non enim poterat perfecte & conuenienter: debuit ergo esse saltem homo eiusdem naturæ & speciei. Secundo, pertinebat hoc ad maiorem hominum honorem & gloriam. Tertio, ad maiorem confusionem dæmonis, vt in eadem natura, quam vicerat, vinceretur. Quarto, ad maiorem diuini amoris erga homines ostensionem. Et eisdem fere rationibus ostenditur fuisse conueniens naturam illam esse passibilem, vt per passionem & mortem redimeret nos, atque doctrina & exemplo conuenientius doceret. Tum etiam, vt non solum bona sua nobiscum communicaret, sed etiam mala nostra in se susciperet; quantum honesta ratione fieri posset. Perfecta enim charitas, & amicitia tam bona quam mala facit esse communia. Vnde vltimo fit, hoc medium incarnationis fuisse omnium optimum, & conuenientius quocunque possibili, etiam de potentia absoluta; quod plane sentiunt omnes citati Patres & Theologi, & sequitur manifeste ex dictis; quia nullum medium potest esse melius, quam illud quod perfectam iustitiam cum perfecta misericordia coniungit: sed nullo alio modo id fieri poterat, vt ostensum est. Neque est inconueniens, Deum posse vti medio, quo nullum possit esse aptius, vel melius; quia licet in rebus omnino finitis & creatis, quacunque facta possit facere meliorem, tamen in hoc mysterio communicando suam personam infinitam, communicauit bonum, quo nullum potest esse melius. Et propterea mirum non est, si talis communicatio sit etiam optimum medium ad reparationem nostram. De hac conclusione, & quæ circa illam dicta sunt, præter citatos Patres videri potest Leo Papa sermone. 5. 12. & 24. de passione Domini, Irenæus libro. 5. cap. 1. Augustin. 12. de Trinit. cap. 10. libro de vera religione, cap. 16. & sermo. 13 de tempore. Anselm. lib. 2. cur Deus homo. capit. 18 solum dicendum supererat, cur fuerit conueniens, mysterium hoc fieri potius in persona Verbi, quam in alia, sed de hoc dicemus infra quæst. 3.

Conueniens fuit naturā illā humanam esse passibilem.

Testimon. Patrum. Leo Pap. Irenæus. Augusti. Anselm.

Obiectio.

Sed contra, primo, nam videtur contra iustitiam, exigere satisfactionem ab innocente, & tradere ilium in mortem, propter salutem nocentium. Re-

Solutio.

spondetur primum, non fuisse iniustitiæ, sed summæ misericordiæ opus, quod Deus à Christo homine postulauerit, vt hominum causam sumeret, & pro ipsis satisfaceret, & quod ipse sponte id officij susciperet, quod ita factum esse in hoc mysterio, cō stat ex ad Hebræ. 10. & Psal. 39. *Aures autem perfecisti mihi. &c.* Postquam vero Christus fideiussor factus est, debuit satisfacere ex iustitia, ad æqualitatem. Et ideo recte ad Christum accommodatur id Eccle-

Hebr 10.

Psal. 39.

siast. 29. *Gratiam fideiussoris ne obliuiscaris: dedit enim pro te animam suam.* Denique quidquid iniquitatis, & iniuriæ fuit in Iudæis occidentibus Christum, non fuit ordinatum à Deo, sed permissum. Passio vero ipsa, quæ bona fuit, & sancta, iuste & sancte ordinari potuit in nostram redemptionem. Dices, saltem videtur inordinatio quædam, infinitum illud bonum & vitam Christi, increatum & finitum hominum bonum ordinare. Sed respondetur primum, hoc negotium non sistere in bono hominum, sed totum ad Dei gloriam referri, ad quam ipsa etiam vita & mors Christi ordinatur. Item ordinare id quod perfectius est, vt adiuuet, & perficiat inferiora, non est inordinatum, sed frequentissimum in Dei ordinatissima prouidentia; præsertim quia ipsa vita Christi corporalis, licet propter vnionem ad Verbum esset infiniti valoris, tamen statim erat recuperanda vt gloria hominum esset æterna.

Instan.

Satisfact.

Dices tandem, esse repugnantiam in dictis, Deus enim semper ac necessario operatur in omnibus, quod conuenientissimum est, vt ait Clemens Alexandr. 6. Stromat. August. 3. de libero arbitrio. cap. 5. *Quidquid tibi vera ratione melius occurrerit, hoc scias fecisse Deum, tanquam bonorum omnium conditorem.* Idem lib. de quant. animæ. c. 33. & lib. 1. contra. aduers. leg. & Prophet. cap. 14. *Vsque adeo*, inquit, *despiendum est, vt videat homo, melius aliquid fieri debuisse, & hoc Deum vidisse non putet, aut putet vidisse, & credat facere noluisse, aut non potuisse.* Respondetur, Deum neque semper, neque necessario operari quidquid rebus creatis cōuenientius, aut melius est, alias nihil posset facere quam quod fecisset. Quod est erroneum, vt contra VVicleph ostendit VValdens. lib. 1. doctrinalis fidei antiquæ. capitul. 21. vbi multa congerit ex patribus. Et eandem rem tractat Hugo Vict. lib. 1. de sacram. cap. 11. operatur ergo Deus omnia conuenientissime, id est, sine vlla inordinatione, vel malitia, vel imprudentia. Quod maxime Augustinus intendit locis citat. agit enim contra Manich. qui Deum quendam faciebant malorum autorem. Facit etiam omnia conuenientissime, iuxta finem à se intentum & secundum rationem diuinæ suæ sapientiæ, non secundum rationem & finem, quia à nobis agnosci vel intendi potest.

Alia obiectio Clemens Alexand. August.

VVualdens.

Hugo Vict.

Augusti.

SECTIO III.

Vtrum Christi opera fuerint suffitientis valoris, & efficaciæ ad condigne satisfaciendum pro peccatis hominum.

DIximus in præcedenti dubitatione, hypostaticam vnionem fuisse simpliciter necessariam, ad perfectum modum humanæ redemptionis; quæ necessitas duo includit; vnum est, nullum nisi hominem Deum potuisse perfecte redemptionem hominum perficere, de quo postea dicendum est; alterum est, Christum Deum hominem hoc potuisse, quod nunc examinare & declarare incipimus. Et quia prima ratio seu conditio, ex qua pendet æqualitas, & perfectio iustitiæ, est valor pretij seu operis, quod ad contractum consummandum, seu ad recompensandum iniuriam offertur, ideo ad explicandam perfectionem iustitiæ, quæ in nostra redemptione seruata est, primum omnium considerandus

randus est valor, & dignitas actionum, & passionum Christi, per quas redempti sumus.

Obseruandum vero est, nunc non tractari de efficacia operum Christi ad obligandũ (vt ita dicam) Deum ex iustitia: nec etiam disputari, an ad hãc iustitiam fuerit necessarium pactum, vel promissio ex parte Dei, de his enim postea dicemus: nunc vero solum agimus de valore ipsorum operum secundum se. Possunt enim intelligi habere valorem, etiam si Deus illa acceptare non teneatur: & è contrario posset Deus illa acceptare, etiam si secundum se sufficientem valorem non haberent.

Varii errores contra satisfactionẽ Christi.

In hac ergo quæstione, variis modis erratum est. Infideles enim, seu hæretici negarunt, opera Christi habuisse valorem ad nos redimendum, tam ex se, quam ex diuina acceptatione, vel ordinatione. In quo errore, primum numerari possunt Iudæi, qui non credunt, Messiam esse Redemptorem animarum, sed corporum: neque autorem spiritualium bonorum, sed temporalium. Quos facile est ex sacra scriptura conuincere. Daniel. enim. 9. dicitur Messias venturus, vt finem accipiat peccatum, & deleatur iniquitas, & adducatur iustitia sempiterna, & Isai. ca. 9. vocat eum Patrem futuri sæculi, principem pacis, & regni æterni. Et c. 62. *Ecce Saluator tuus veniet, &c.* Et infra, *Vocabunt eos populus sanctus, redempti à Domino.* Denique constat ex scriptura Messiam non solum propter Iudæos, sed etiam propter Gentiles saluandos venisse. Isai. 60. Aggæi. 2. & sæpe alias: ergo futurus erat Saluator animarum, potius quam corporum. Ex supra etiam tractatis, multa contra hunc errorem sumi possunt, & ex Galatino lib. 6. cap. 4. & sequentibus.

Isai. 60 Aggai. 2.

Secundo, numerari possunt Pelagiani, qui negantes peccatum originale i & gratiæ necessitatem, consequenter negarunt, Christũ nos redemisse, vel satisfecisse pro nobis, sed solum venisse, vt doctrina, & exemplo homines doceret. Ex quo alium errorem intulerunt. scilicet, non venisse pro illis hominibus, qui ipsum præcesserunt, vt Aug. refert lib. 2. de gratia Christi, & peccat. origin. cap. 26. Sed fundamentum huius erroris, in materia de originali peccato ex professo impugnandum est, & videri potest August. libris contra Pelag. præsertim duobus illis de gratia Christi: & breuiter sunt contra illum aperta scripturarum testimonia. Ad Rom. 5. *Sicut per vnum hominem, &c.* Et Actor. 4. *Non est aliud nomen datum hominibus.* Et de præcedentibus hominibus dicitur expresse ad Rom. 3. *Quem proposuit Deus propitiationem propter remissionem præcedentium delictorum.* Et ad Hebræos. 9. *In redemptionem earum præuaricationum, quæ erant sub priori testamento.* Et eodem sensu dicitur ad Rom. 3. *Omnes peccauerunt, & egent gloria Dei, iustificati gratis per gratiam ipsius, per redemptionem, quæ est in Christo Iesu.* Et ibidem: *Quia ex operibus legis non iustificabitur omnis caro coram illo: iustitia autem Dei per fidem Iesu Christi in nomine, & super omnes.* Et eodem modo dicitur ad Galat. 3. *Si ex lege iustitia, ergo gratis Christus mortuus est:* vt recte ibi Hieron. annotauit, & 1. ad Corinth. 10. *Bibebant autem de spirituali consequente eos petra, petra autem erat Christus.*

August. Ad Rom 3. Hebr 9. Rom 5. 2. Tim 2. Aliter 4. Gal 3. Hieron. 1 Cor. 10.

Tertio, numerari hic potest error Abaylard. quia parum est à præcedenti diuersus: quamuis enim iste non negauerit originale peccatum, negauit tamen Christum nos liberasse à dæmonis iugo, & seruitute; & consequenter etiam Christum nobis profuisse per modum redemptionis, vel satisfactionis, vt refert, & impugnat late Bernar. epist. 190. qui error fuit antiquior cuiusdã Basi, vt ex Philastrio refert Castro verbo Christus, hæres. 8. & Prateol. in verbo Basus. Hic vero error eisdem Scripturæ testimoniis facile refellitur; & plura congerit Bern. supra, & August. libris contra Iulia, præsertim in 1. & 6. à principio, &

Abaylar. Bernard. Basus Hæret. August.

A lib. de perfectione iustitiæ, in medio, & circa finem, & lib. 1. de peccatorum meritis, & remiss. fere per totum, præsertim. cap. 17. Damnatur etiam ab Innocẽtio. III. in rescripto ad Bernar. habetur inter epistolas Bernar. epist. 194. *Innoc. 3.*

Alia via aliqui Catholici non recte senserunt de valore operum Christi; ad satisfaciendũ pro nobis. Quamuis enim fateantur, quod fides docet, Christũ vere satisfecisse pro peccatis hominum, negant tamen opera Christi de se habuisse valorem, & condignitatem ad huiusmodi satisfactionem, sed solum ex acceptatione diuina, quia scilicet voluit Deus illa sibi offerri, & promisit illis fore contentum, & propter illa remissurum peccata hominibus; ita opinatur Scot. in 3. d. 19. & 20. & in 4. d. 15. q. 1. & Gabr. eadem. d. 19. q. 2. a. 1. not. 3. a. 2. c. 2. Almain. q. 1. & Dur. fi- *Scot. Gabr. Durand. Medi.*
B militer. in 3. d. 20. q. 2. & in 4. d. 15 q. 1. a. 6. & 7. & Medin. codic. de pœniten. tract. 3. de satisf. q. 1. Fundamenta infra videbimus. Vnde inferunt hi autores, quod attinet ad iustitiæ æqualitatem, tantum valorem potuisse esse operibus puri hominis, ad satisfaciendum pro peccatis humani generis, quantum fuit in operibus Christi; quia potuit Deus illa opera ad eundem effectum ordinare, & illa acceptare. Haberent ergo eundem valorem, quia tam opera Christi, quam puri hominis, tantum valent, quantũ est bonum illud ad quod Deus illa ordinat, & acceptat, & ex se in neutro habent dignitatem seu æqualitatem ad meritum, vel satisfactionem, vt idem autores tradunt in 2. dist. 27. Durand. q. 2. Gabr. quæst. vnica art. 3. & in 1. dist. 17. quæst. 3. art. 3. dub. 2. & ibi Scot. quæ. 2. §. Hic potest dici. Addunt tamen congruum
C fuisse, Deum hominem, & non purum hominem pro nobis satisfacere. Primo, quia licet dignitas personæ non augeat valorem operis, confert tamen quandam dignitatem, & quasi decentiam moralem, vt imago à viro sancto depicta, licet in se non sit melior, quam depicta ab alio, tamen propter respectum ad personam, habet quandam moralem æstimationem. Deinde, quia decuit, vt solum Deum agnosceremus, & veneraremur, vt Redemptorem. & Dominum; quia, vt ait Anselm. lib. 1. cur Deus homo. ca. 5. *Anselm.* *Quæcunque alia persona hominem à morte æterna redimeret, eius seruus idem homo recte iudicaretur. Quod si esset, nullatenus esset restauratus in illam dignitatem, quam habiturus erat si non peccasset, cum non nisi Dei seruus esset.* Denique, quia oportuit, vt vniuersalis Redemptor peccatorum omnino esset impeccabilis, quod esse
D non posset, nisi esset Deus; vnde Fulgent. libro 2. ad *Fulgent.* Transimundum Regem. cap. *Inquirendus fuit vnus cuius esset reformanda munere*, scilicet, humana natura, *informanda lumine, confirmanda virtute, vt æqualitas æterna iustificaret impiam, instrueret insciam veritas, virtus firmaret inualidam: quo autem modo*, dicit inferius, *beneficentiæ largitor vniuersalis assisteret, quem alienæ opis indigum natura monstraret?*

Vt veram sententiam doceamus, ab his quæ de fide certa sunt, initium sumendum est, & dicendum primo, Christum Dominum, quod in ipso est, sufficienter per sua opera satisfecisse, tam pro originali lapsu humani generis, quam pro vniuersis peccatis
E hominum, quæ quouis tempore commissa sunt, aut committentur. Hoc vnum est ex fundamentis nostræ fidei definitum in Concilio Tridentino sess. 6. vbi cap. 1. docet captiuitatem generis humani, in secundo vero redemptionem per Christum, & can. 21. definit Christum datum nobis esse in Redemptorem, & legislatorem. Testimonia scripturarum sunt clarissima, & frequentissima. In primis sunt illa, in quibus Christo tribuitur munus Redemptoris, ad Tit. 2. *Dedit semetipsum pro nobis, vt nos redimeret ab omni iniquitate.* Apoc. 5. *Redemisti nos Deo in sanguine tuo.* Ad Heb. 9. *Christus assistens Pontifex futurorum bonorum per proprium sanguinem introiuit semel in sancta*

Tit. 2. Apoc 5. Hebr. 9.

aterna

aterna redemptione inuenta. Nomen enim redemptionis, per quandam metaphoram satisfactionem significat. Homo enim per peccatum, quasi venditus est, & sub dæmonis potestate, & captiuitate constitutus. Isai. 50. *Quis creditor meus, aut cui vendidi vos? ecce in iniquitatibus vestris venditi estis.* Christus autem suam pro illo satisfactionem offerens, in Dei amicitiam, & veram libertatem vindicauit: & ideo redemisse dicitur. 1. Pet. 1. *Non corruptibilibus auro, & argento redempti estis, sed pretioso sanguine, quasi agni immaculati Christi, & incontaminati.* Interdum vero dicitur emisse. 1. ad Corint. 6. *Empti enim estis pretio magno.* Et c. 7. *Pretio empti estis: nolite fieri serui hominum.* Vt enim notat Hieron. super. c. 3. ad Gala. redimere dicitur, qui rem quam prius possidebat, & casu aliquo illam amiserat, pretio dato iterum acquirit. Emere autem dicitur, qui rei dominium primum per pretium comparat: quia ergo ante peccatum eramus sub Dei potestate, & amicitia, per peccatum vero facti sumus inimici, & traditi potestati dæmonis, ideo Christus satisfaciendo pro nobis, dicitur nos redemisse sibi vt Deo. Iuxta illud Isai. 52. *Gratis venundati estis, & sine argento redimemini.* Emisse autem dicitur sibi vt homini, quia per eandem satisfactionem pro nobis oblatam, speciale quoddam ius, & dominium in nos adquisiuit: & ideo Psal. 2. dicitur: *Postula à me & dabo tibi gentes hæreditatem tuam.*

1. Petr. 1. — 1. Cor. 6. & 7. Hieron. — Isai 52. Psal. 2. Apoc. 1. Ephes 5. Galat. 3. 1. Ioan. 2. & 3 Ephes. 3.

Secundo, hoc probant illa testimonia, in quibus Christus dicitur nos dilexisse, & lauisse à peccatis nostris. Apoc 1. vel semetipsum pro nobis tradidisse: vt ad Ephes. 5. ad Galat. 3. & 1. Ioan. 2. *Ipse est propitiatio pro peccatis nostris, non pro nostris tantum, sed etiam pro totius mundi:* & cap 3. *In hoc apparuit filius Dei, vt dissoluat opera diaboli.* Item illa, in quibus dicimur viuificati in Christo: ad Ephes. 2. *Cum essemus mortui peccatis, conuiuificauit nos Christo: cuius gratia estis saluati:* & infra: *Nunc autem in Christo Iesu, vos qui aliquando eratis longe, facti estis prope in sanguine Christi: ipse enim est pax nostra, qui fecit vtraque vnum & mediū parietem maceriæ soluens inimicitias in carne sua, &c.* Et ad Roman. 5. *Sicut per vnius delictum, &c. ita per vnius iustitiam, &c.* Et ibidem constituitur differentia inter Christum & Adamum: quia iudicium quidem ex vno in condemnationem: ab Adamo enim vnum tantum peccatum originale contrahimus: gratia autem ex multis delictis in iustificationē: quia per Christum multa, atque adeo omnia peccata remittuntur. Tertio, hoc confirmant illa testimonia, quibus per Christū dicimur liberari à potestate dæmonis. Isai. 49. *Nunquid tolletur à forti præda? aut quod captum fuerit à robusto saluum esse poterit? quia hæc dicit Dominus, equidem & captiuitas à forti tolletur, & quod ablatum fuerit à robusto, saluabitur:* & infra concludit: *Et sciet omnis caro, quia ego Dominus saluans te, & Redemptor tuus fortis Iacob:* & ad Coloss. 1. *Qui eripuit nos de potestate tenebrarum, &c.* & cap. 2. *Expolians principatus & potestates, &c.* Testimonia vero sanctorum Patrum & rationes afferemus inferius in postrema conclusione.

Rom. 5. — Isai. 49. — Coloss. 1. & 2.

Dico secundo, Christus Dominus non solum pro peccatis hominū, quoad culpam, sed etiam pro pœnis his peccatis debitis sufficienter satisfecit. Hæc conclusio est de fide, sicut præcedens. & probari potest. 1. ex illo Psal. 68. *Quæ non rapui tunc exoluebam:* & Isai. 53. *Vere languores nostros ipse tulit, & dolores nostros ipse portauit.* Ad quod alludens Petrus epist. 1. cap. 2. inquit: *Qui peccata nostra pertulit in corpore suo super lignum.* Pœnas autem peccatorum peccato vocauit. Hoc etiam confirmant supra citata testimonia, quibus asseritur, Christum nos liberasse à potestate dæmonis. Peccator enim dicitur esse sub dæmonis potestate, non quia dæmon ipsius dominium habeat, sed quia potestatem accipit illum puniendi, & in infernum deducendi. Christus ergo suam satisfactionem offerens Patri, qui ius habebat suas iniurias vindicandi, pro pœnis nostris peccatis debitis satisfecit, & hoc modo eripuit nos de potestate dæmonis: vt bene Nazian. explicat, oratione 42. circa finem, & August. 13. de Trin. à c. 12. & Anselm. 1. cur Deus homo. cap. 6. & Bernard. epist. 120. Quanquam alia etiam ratione dicatur, Christus liberasse homines à potestate dæmonis, quia illum priuauit veluti imperio quodā, quo per idololatriam in hoc mundo potiebatur, propter quod princeps mundi dicitur Ioan. 14. & quia illum ligauit, ne tam acriter in homines sæuiret: vt sumitur ex Matth 12. Congerit circa hoc nonnulla Vega lib. 2. in Trident. cap. 3. 4. & 5. Præterea conclusionem hanc confirmat quod Theologi docent, Christum sua morte aperuisse hominibus ianuam regni cœlestis, vt tradit D. Thom. infra. q. 49. artic. 5. & dicemus latius qu. 19. nam regnum cœlorum clausum esse hominibus propter peccatum, magna erat pœna. Hanc ergo abstulit Christus meritis, & satisfactione sua: vt propterea dicatur aperuisse nobis ianuam regni. Præterea ex hoc principio dicitur Christus mortem superasse Iuxta illud Oseæ. 13. *Ero mors tua, ô mors.* & 2. ad Timoth. 1. *Qui destruxit quidem mortem:* & 1. ad Corinth. 13. *Absorpta est mors in victoria.* Mors enim pœna fuit per peccatum introducta: ad Rom. 5. Christus ergo satisfaciendo pro pœnis omnibus peccatis debitis, mortem etiam abstulit, non ita vt illam non subiremus; hoc enim licet potuerit ab eo fieri, non tamen oportuit, sed ita vt in ea non permaneremus, sed post illam ad vitam perpetuam resurgeremus, sicut etiam satisfecit pro pœnis omnibus, seu pœnalitatibus, quas propter originale peccatum contrahimus: noluit tamen statim auferri, neque ad hoc obtulit satisfactionem suam, sed pro eo tempore opportuno, & conuenienti: vt recte Augustin. 23. de c uit. cap. 4. Doctrinam hanc, quæ in his duabus conclusionibus continetur, Lutherus, & alij hæretici huius temporis ita extollunt, & magnificant, vt propter eam doceant, nullam hominibus necessariam esse pœnitentiam, nullam satisfactionem pro peccatis; quippe cum iam nulla peccata illis imputentur, cum Christus pro omnibus satisfecerit: sed hoc non est extollere satisfactionem Christi, sed magnam illi iniuriam inferre, & occasionem præbere hominibus multiplicandi peccata, quo nihil magis contra intentionem Christi pro nobis satisfacientis cogitari potest.

Nazian. — Augustin. — Anselm. — Bernar. — Ioan. 14. — Matth. 12. — Vega. — D. Thom. — Oseæ 13. — 2 Tim. 1. — Rom 5. — Augustin. Lutheri, & aliorum hæres.

Dicendum est ergo: quanquam Christi opera ordinata fuerint à Deo, & ab ipso Christo ad satisfaciendum pro nobis, non tamen ita vt in nobis haberent effectum, nobis non agentibus, vel cooperantibus, quod ipsi etiam hæretici vel inuiti fateri debent: alioquin neque baptismus, nec fides essent necessaria, vt nobis satisfactio Christi applicaretur, quod ipsi non concedunt: immerito autem fidem requirunt, & non charitatem, vel pœnitentiam: cum scriptura omnia hæc, vt necessaria proponat. Fuit autem hoc valde expediens primo ad bonum nostrum: quia vt dictum est, daretur licentia hominibus ad vitia & peccata multiplicanda, vel certe priuandi essent libertate. Deinde nec vere iustificarentur si per solam imputationem extrinsecæ iustitiæ, aut non imputationem peccati manentis in ipso homine, iusti existimarentur. Secundo, quia ad gloriam ipsius Christi spectat vt homines non fiant participes meritorum eius, nisi profitendo illius fidem, & obedientiam, & retractando priora delicta: iuxta illud ad Hebræ. 5. *Factus est omnibus obtemperantibus sibi causa salutis æternæ.* Tertio, quia hoc ipsum magis extollit merita, & satisfactionem Christi, & ostendit eius efficaciam, quia non solum satisfecit pro nobis, sed etiam nos facit cooperatores suos, vel ad nostrā salutem, cum ad illam disponimur, & pro peccatis nostris satisfacimus per eius gratiam, vel ad alienam

Cooperatio nostra est necessaria. — Hebr 9.

cum

salutem, cum ad illam disponimur, & pro peccatis nostris satisfacimus per eius gratiam, vel ad alienam cum alijs applicamus, sacramenta, vel satisfactiones: D. Thom. infra breuiter tetigit, q. 49. art. 1. ad 3. & in materia de gratia, & de fide, & de pœnitentia latius tractandum est. D. Thom.

Dico tertio, Christi satisfactio non solum æqualis fuit, sed etiam superabundans, neque tantum ex diuina acceptatione, sed ex proprio valore ipsorum operum Christi, quem habebant ex dignitate personæ operantis. Hæc est communis sententia Theologorum, quam docet D. Thom. hoc art. ad 2. & infra quæst. 49 art. 8. & in 3 d. 20. quæst. 1. artic. 1. & ibi communiter antiqui Doctores. Bonauent, q. 3. Ricar. q. 4. Palud. quæst. 2. art. 2. Capreol. conclus. 2. Alens. 3 p. quæst. 1. membr. 7. quæst. 17. membr. 3. artic. 2. memb. 5. art. 2. Marsil. in 3. q. 12. Altisiod. lib. 3. summ. tract. 2. cap. 8. Guliel. Paris. lib. cur Deus homo. cap 8. Abulens. paradoxa. 1 cap. 41. & in prolog. super Matthæum. q. 27. & super ea. 3. Matth. q. 19. Et eam latissime docet, & persequitur Ansel. toto lib. 1. & 2. cur Deus homo: Ricardus de Sanct. Vict. lib. de Incarnat. cap. 8. & illam existimo ita certam, vt contraria nec probabilis, nec pia, nec fidei satis consentanea videatur: & probatur ex scriptura, & patribus. 1. ex illo ad Rom. 5. *Sicut per vnum hominem, &c.* Sicut ergo Adæ peccatum de se sufficiens fuit ad hominum damnationem, multo magis Christi opera de se habuerunt valorem ad condignam eorundem redemptionem. Addit enim Paul. *Sed non sicut delictum ita & donum*: volens hoc multis titulis illud superare: & ideo concludit, *Si vnius delicto multi mortui sunt, multo magis abundantiam gratiæ, & iustitiæ accipientes, &c.* & infra: *Vbi abundauit delictum, superabundauit & gratia.* Ex quo testimonio colligunt Agapet. Pap. epist. ad Anti. & Leo Pap. epist. 81. 95. & serm. 12. de passione. validius fuisse donum Christi ad libertatem nobis recuperandam, quam Adæ peccatum ad seruitutem, vnde & sanguinem Christi vocant diuitem ad pretium, quæ vera esse non possunt, nisi delicta nostra satisfactionis Christi valor excedat. Et hæc est communis huius loci intelligentia. Sed præcipue Chrys. hom. 10. in epist. ad Rō. ostendere dicit Paulum eo loco, quod non solum tantum nobis Christus profuerit, quantum nocuerat Adam, sed multo plus, & longe magis: quod elegantissime persequitur: atq; inter alia hoc exemplo vtitur: Si *quis propter debitum decem nummorum in carcerem conijciatur, veniat autem alius, qui non solum soluat illos nummos, sed etiam innumera auri talenta largiatur, vinctumq; in regalem aulam inducat, ita*, inquit, *& nobiscum factum est, &c.* Et cum prædictis Pauli verbis egregie consonant illa Isaiæ. cap. 40. *Completa est malitia eius, dimissa est iniquitas eius, suscepit de manu Domini duplicia pro omnibus peccatis suis.* Ibi enim sermonem esse de Christo certa res est, illa autem verba in hunc sensum interpretatur Ambrosius in Psal. 37. & in Psal. 119. serm. 19. & Iustin. dialog. contr. Tryph. Similis & egregius locus est apud eundem Isaiam. c. 63. *Ego qui loquor iustitiam, & propugnator sum ad saluandum*, & infra. *Saluauit mihi brachium meum &c.* vbi lege expositores, præsertim recentiores. Secundo arguitur ex illo ad Rom. 9. vbi Paul. vel Christum, vel eius fidem vocat verbum consummans, & abbreuiãs in æquitate: quod exponens, Chrys. hom. 16. circa finem, ait esse sensum, tale esse Verbum in Christi redemptione abbreuiatum, vt non solum salutem, sed etiam iustitiam attulerit. Vnde Isai. 10. cuius testimo. Paul. vtitur, consummatio abbreuiata inundabit iustitiam, vbi Hieron. ait, sensum esse, plenam saluationem futurã sub Christo, nec licere aliter exponere, cum Paul. ita exposuerit. Ita etiam exponunt Anacletus epist. 2. Cyprian. lib. 1. cont. Iudæos. Ambros. ad Rom. 9.

3. Cont. Thom. Bonauent. Ricard Palud. Capreol. Alens Altisiod. Guill. Par. Anselm. Abulen. Rom. 5. Agapet. Pap. Leo, Chrysost. Rom. 9. Chrys. Isai 10 Hieron.

Tertio arguitur ex tota epistola ad Hebræ. vbi Paul. ex professo contendit probare, vnicum Christi sacrificium sufficientissimum fuisse, ad nostram perficiendam redemptionem: & patet ex cap. 7. 8. 9 & 10. vbi vna Christi solutione, & sanctificatione dicit esse consummatam nostram redemptionem: quæ verba ponderans Cypria. sermone de ratione Circumcisionis: *Tantæ dignitatis*, inquit, *Redemptoris nostri illa vna fuit oblatio, vt vna ad tollendum mundi peccata sufficeret, qui tanta autoritate in sancta introiuit in sanguine proprio.* Ad quod etiam facit quod Paul. ijs locis ait, *Impossibile fuisse, sanguine taurorum, &c.* satisfieri pro peccatis, si autem esset sermo de remissione per acceptationem imperfectam, bene possent per illa sacrificia expiari peccata. Sanguini ergo & sacrificio Christi tribuit perfectam latisfactionem. Hebr. 7. 8. 9 & 10.

Quarto arguitur ex illo principio præcedenti dubio ex traditione Patrum late confirmato, ad perfectum modum redemptionis nostræ, & æquitatem iustitiæ seruandam, necessariam omnino fuisse hypostaticam vnionem. Hoc enim principium euidenter supponit, Christum Deum hominem potuisse hoc modo, & seruata hac æquitate pro nobis satisfacere, nam si solum potuisset ex benigna Dei acceptatione, ad hunc iustitiæ modum incarnatio non fuisset necessaria: nec ad hoc satisfaciunt congruentiæ, quæ superius pro Scot. & Duran. opinione allatæ sunt. Illæ enim bene declarant, propter alias rationes extrinsecas, & causas, potuisse expedire, vt Deus homo pro nobis satisfacere, non vero, fuisse hoc non solum expediens, sed etiam necessarium, propter propriam rationem iustitiæ, & propter æqualitatem inter iniuriam, & satisfactionem Sancti vero, non solum primum docent, sed etiam hoc postremum, vt visum est. Hoc deniq; confirmat quod in Conc. Triburien. cap. 19. notatur, in consecratione calicis vinum, quod sanguinem Christi significat, in maiori quantitate adhiberi, quam aquam, quæ significat populum, vt ostendatur, maiorem esse maiestatem sanguinis Christi, quam populi fragilitatem. Intelligit autem non solum de maiestate in esse suppositali, sed in valore, & pretio. *Ratione confirm.* *Concilium Triburien.*

Vltimo, vt rationem à priori huius veritatis explicemus, supponẽdum est, grauitatem iniuriæ crescere ex dignitate personæ offensę comparata ad offendentem: itavt quo maior fuerit improportio seu quo dignior fuerit persona offensa, & vilior offendens, eo iniuria grauior sit, valorem autem satisfactionis potissimum sumi ex dignitate personæ satisfacientis: vtrumque autem horum sumi videtur ex communi iudicio omnium prudentum, quod in re morali plurimum valet. Secundo habet fundamentum in Arist. 5. Ethi. cap. 5. dicente repassionem non semper continere medium iustitiæ. *Nam si is*, inquit, *qui magistratum gerit, alium percutit, non est repercutiendus, at si quispiam eum percusserit, non solum repercutiendus est, verum etiam supplicio afficiendus*: vbi ex diuersa proportione offendentis & offensi, diuersam iudicat esse tam offensionis, quam pœnæ grauitatem. Tertio, quia quo persona est dignior, eo maior illi reuerentia debetur ab inferiori, & ideo è contrario iniuria illi facta maior est. Deinde, per offensionem, & iniuriam quodammodo despicitur, & quantum est in offendente destruitur dignitas personæ offensæ, & ideo ex hoc capite maxime crescit iniuria. Deniq; cum offensa consistat in quadam inæqualitate, & imporportione, quanto illa improportio inter personas, est maior in ordine ad ipsam offensionem, tanto offensa grauior fit. Vnde, quia inter Deum & hominem est infinita quædam improportio, ideo iniuria quæ fit Deo, in genere iniuriæ summam quandam grauitatem habet. At vero è contrario ratio satisfactionis consistit in exhibitio- *Fundamenta ad præcipuam rationem præcedentium.*

ne cuiusdam honoris; honor autem maior cẽsetur, A quo à digniori persona exhibitus est, quia honor est
1. Ethi. 3. in honorante 1. Ethi. c. 3. habet enim modum actionis, quæ rationem suam ab eliciente principio maxime sumit; vnde etiam fit, vt honor exhibitus à persona infima paruus mortaliter existimetur, præsertim si ad personam dignissimam referatur.

Ex his ergo conficitur ratio, nam sicut grauitas offensionis crescit ex dignitate personæ offensæ, ita satisfactionis valor & dignitas maxime sumitur ex persona satisfaciente; sed Christus qui satisfecit Deo pro peccatis hominum; erat persona infinitæ dignitatis; id etiam quod in satisfactionem obtulit, fuit vita & sanguis diuinus, quæ erant res infiniti valoris. Quam rationem amplius vrgebimus statim; illa vero vruntur frequentissime Patres; & habet fun B
Hebr. 5. damentum in Paulo ad Hebræ. 5. *Et quidem cum esset filius Dei, exauditus est pro sua reuerentia*: vt recte ibi notat Theophyl. & Cryso hō. 8. vult ostendere, eius esse
Theoph. Chryso. Cyprian. magis effectum, quã gratiæ Dei: & tanta erat eius reuerentia, vt etiam propterea eum reuereretur Deus. Cypr. seu potius Rufi. in expositione fidei, in articulo de Passione: *Si potuit*, inquit, *per vnum hominẽ, mors introire, quanto magis per vnum hominem, qui & Deus erat, potuit vita restitui*: & sermone de ascensione: inquit idem Cypr. *Intelligi voluit in pretio, quod pro eo datũ est: & in eo quod ipse dedit pro mundo, quanta fuerit dissimilitudo, vt dubiũ esse non possit, quin pretij magnitudo superet negotiũ, nec æquari possit damnum, quod damnatio tulle meruerat, obedientiæ Christi, quæ vsq; ad mortem progressa est, & vltro*
Athanas. *soluit quod non debebat*. Et Athanas. libr. de Incarnatio- C
ne, paulò post principiũ: *Corpus assumpsit, quod pro omnibus ad plenam satisfactionem sufficeret, & mortem in omnibus, quasi stipulam igni, consumeret suis meritis, & satisfactione*: sic etiam Ambros. lib. de Incarn. c. 6. *Ex nobis accepit, quod proprium offerret pro nobis, vt nos redimeret ex nostro*: Ad declarandum vero valorem illius oblationis
Ambros. sumi ex supposito, addit: *Et quod nostrum non erat, ex suo nobis diuina largitate conferret: & secundum naturam igitur se obtulit nostram, vt vltra nostram operaretur naturam*. Denique Cyril. lib. 1. de fide ad Reg. cap. Quod
Cyrillus. mors Christi mundo fuerit salutaris: *Solus*, inquit, *sufficit qui super omnes est, & Deus est, morte suæ carnis à mundo depellens carnem*. D

Obiectio. Dices primo. Offensio est contra Deum, vt Deum; satisfactio autem licet fit à Deo, non tamen vt Deo, sed vt homine, qui non est tantæ dignitatis ac Deus; ergo non seruatur exacta proportio, & æqualitas inter offensum, & satisfacientem. Confirmatur, quia peccatum nō minus displicet, quam placeat bonitas propria; sed non tantum placent opera Christi Deo, quantum propria Dei bonitas; ergo, &c. Maior patet, nam peccatum de se est destructiuum diuinæ bonitatis; quantum autem amatur res, tantum odio habetur, & displicet destruens illam. Respondetur,
Solutio. Christum, vt Christum, dici minorem Deo, quasi diminuendo reduplicationem illam, & designando præcise illud esse, quod habet Christus ab humanitate, non tamen sic satisfacit vt homo; quia licet humanitas sit formale principium, quo efficitur actio satisfactoria, non est tamen totalis ratio, vnde suum valorem habet satisfactio, sed hæc ex persona operante maxime oritur, vt sancti docent, & iam amplius probabitur. Vnde simpliciter & absolute satisfacit hic homo, seu Deus homo, qui non est minor Deo. Ad confirmationem negatur maior; neq; enim tanta est malitia peccati, quanta bonitas Dei; neque peccatum vere destructiuum est diuinæ bonitatis, sed solum secundum affectum & moralem quandam imputationem, dicitur ita se gerere peccator, ac si Dei gloriam & maiestatem velit destruere, in quo affectu, modo omnino contrario, superauit Christi voluntas omnes prauas hominum voluntates, magis amans & gaudens de diuinis bonis, & ipso esse Dei, quam illi habuerint odio. Vnde dubium non est, quin Christi opera gratiora Deo, fuerint, quam displicuerint peccata.

Obiectio. 2. Sed hinc oritur secunda obiectio: nam si singula peccata mortalia cum singulis operibus Christi cõpare mus, videntur tantum habere malitiæ, & iniuriæ, quantum hæc habent bonitatis, & satisfactionis: si vero cumulum operum Christi cum cumulo peccatorum, inuenitur hic multo minor: non est ergo æqualitas seruata. Maior probatur, nam sicut opus Christi ex obiecto bonitatem quandam infinitam habet, scilicet, ex Deo, ita peccatum vt est auersio: & sicut peccatum ex parte personæ offensæ habet infinitatem in ratione iniuriæ, ita satisfactio Christi tantum ex persona satisfaciente habet infinitatem, & aliunde videtur excedere peccatum, si comparetur persona offendens cum persona cui fit satisfactio; quod oportet etiam comparare; nam inde fit infinitam esse improportionem inter peccatorem & Deum, quæ non satis videtur compensari per æqualitatem inter Christum & DEVM. Sicut enim peccator infinite distat à Deo, ita deberet satisfaciens, Deum infinitè superare, vt esset æqualis recompensatio. Confirmatur illa ratione, nam si per impossibile Christus peccaret, non posset pro suo peccato ad æqualitatem satisfacere: ergo minus poterit pro alienis. De hac difficultate dicendum
Solutio. In quo excedat satisfactio Christi offensam hominum. est late sequenti sectione: nunc breuiter dicitur, vnum Christi opus in valore & efficacia satisfactionis superasse non tantum singula, sed etiam omnia peccata: quia multo aliter persona satisfaciens dat valorem suo operi, scilicet, quasi per modum formæ intrinsece, quam persona offensa concurrat ad grauitatem offensæ, scilicet per modum intrinseci termini illius habitudinis, quam peccatum dicit ad ipsam. Vnde ad dignitatem satisfactionis, & valoris, satis est considerare dignitatem personæ satisfacientis in se, & absolute, præsertim si sit infinita, quia infinite significat. Quocirca illa improportio, quæ est inter peccatores & Deum, satis superabunder compensatur per infinitatem personæ satisfacientis in se ipsa: quia non minus admirandum & æstimandum est infinitam personam humiliari, & deiici, etiam si id sit propter Dei gloriam, & honorem, quam sit horrendum & detestandum, vilem hominem iniuriam inferre Deo, imo infinite illud hoc excedit, & est in altiori quodam gradu, & ordine satisfactionis. Addit vero Ricard. Victo. lib. de Incarnat. non
Ricard. S. Victor. solum Deo, sed etiam hominibus se subdidisse Christum, & in manus peccatorum fuisse traditum, & factum opprobrium hominum, vt in illa disproportione seruaretur forma æqualitatis: quia sicut per peccatum, infimum eleuatur supra summum, ita per Christi satisfactionem, summum deprimitur subtus infimum: totum tamen in Dei gloriam, & honorem: alioqui non esset rationabile obsequium; quæ omnia magis ex sequentibus patebunt. Ad confirmationem respondetur, conditionalem illam esse indignam, quæ assumatur, & esse impossibilem, E
& ex ea sequi quodlibet. Nam si ponas Christũ peccare, & durare vnionem, ille homo posset satisfacere, quia infinite gratus Deo, & Deus ipse; & non posset, quia inimicus; si autem per peccatum destrueretur vnio, iam non esset idem suppositum, quod peccauit, & satisfaceret, & ideo vere non posset satisfacere; sed ille non esset Christus, de quo modo loquimur.

Obiectio. 3. Aliter obiicit Durandus, quia diis, & parentibus
Durand. 3. Ethi 13. non possumus reddere æquiualens pro beneficiis susceptis; vt Ar st. etiam docuit. 3. Ethi. cap. 13. Ergo neque Christus, vt homo hoc potuit; multo ergo minus potuit pro alienis offensis reddere æqui-
Scot. valens Deo. Et confirmatur ex Scoto, quia Pater

non

non tenebatur acceptare Christi satisfactionem: ergo totus valor fuit ex acceptatione gratuita. Sed hæ obiectiones cum multis aliis fusius tractandæ sunt *Solutio.* sectione 5. Nunc breuiter ad argumentum responderi potest primo, non esse eandem rationem de offensa & beneficiis compensandis: nam fieri potest, vt beneficium sit multo maius in suo ordine, quam iniuria in suo, & ideo non possit quis condignas agere gratias, pro beneficio, & possit condigne satisfacere pro offensa: vt videre est inter homines patrem & filium. Ita respondet Vega lib. 7. in *Vega.* Trident. c. 9. ex D. Thom. Palud. & Capreol. in 3. d. 20. quæ responsio est quidem sufficiens ad saluandam æqualitatem, consideratarationc, seu obligatione vnius debiti tantum, non tamen si omnia simul debita pensentur, vt magis ex sectione 7. constabit. Et ideo aliter dicitur cum communi schola Thomistarum, quamuis personæ creatæ non possint Deo reddere æquiualens pro beneficio susceptо: Christum tamen, qui persona increata est, propter infinitam dignitatem suam potuisse condignas gratias agere Deo pro beneficiis suæ humanitati collatis, simulque potuisse condignam pro peccatis nostris satisfactionem offerre. Adde, Aristotelem loqui de beneficio æquali eiusdem rationis: sic enim nemo potest parenti reddere æquale donũ ei, quod ab illo recepit. Et hoc modo etiam Christus non potest reddere simile donum vel munus Deo, potest tamen condignas gratias agere, & totum illud bonum cum quadam æquali proportione diuino obsequio submittere. Ad confirmationem vero, quidquid sit de antecedenti, negatur consequentia: quia licet pretium oblatum sit condignum, & æquale rei pro qua offertur, potest dominus rei non acceptare illud in pretium, si nolit rem vendere, nec cum alio contrahere. Valor ergo non pendet ex acceptatione, sed potius illi supponitur, vt iustitia possit interuenire perfecta.

SECTIO IV.

Vtrum opera Christi Domini fuerint infiniti valoris, & efficaciæ ad satisfaciendum.

Opinio 1. EX fine præcedentis dubitationis constare potest, exactam intelligentiam veritatis, quæ ibi tradita est, ex præsenti dubitatione pendere. Autores enim, qui negant operibus Christi sufficientem valorem, nisi ex acceptatione diuina, consequenter, imo maiori ratione, negant infinitum thesaurum satisfactionis eiusdem Christi. Vnde Scot. non plus valoris censet esse in operibus Christi, quam sit bonum illud, ad quod à Deo ordinarentur & acceptantur: & quia de facto non referuntur, nec acceptantur ad aliquid infinitum, inde concludit, non habere valorem infinitum: quinimo addit vlterius Medina, magis esse infinitum peccatum hominis, quam satisfactionem Christi. Peccatum enim in ratione culpæ est infinitum, quia, quod in se est, destruit Deum (agimus enim de mortali) vnde & pœna illi respondens infinita est, saltem extensione, & durationc perpetua, at vero, Christus neque pœnam pertulit infinitam, aut æternam, nec aliquid operatus est, quo infinitum aliquod bonum inferret Deo.

Scotus. *Medina.*

Aliorum sententia. Alij vero autores negare possunt Christo Domino infinitam satisfactionem, quia non videtur necessaria ad perfectam æqualitatem iustitiæ in nostra redemptione seruandam. Omnia enim hominum peccata finita sunt simpliciter, ergo per opera etiam finiti valoris possunt ad æqualitatem compensari. Rursus licet peccata, quatenus contra Deum sunt infinitum, sint ipsa secundum quid infinita, tamen simpliciter eorum malitia & reatus finita sunt, poterunt ergo ad æqualitatem compensari, licet opera Christi tantum secundum quid sint infinita, quia habitudinem habent ad personam infinitam, àqua speciali modo proficiscuntur. Neque enim ex eo capite maior infinitas oriri posse videtur: nec vero assignari potest aliud ex quo oriatur.

Opera Christi sunt infiniti valoris. Nihilominus communis, vera, & sana doctrina habet, opera Christi Domini habuisse valorem absolute, & simpliciter infinitum ad satisfaciendum, & merendum apud Deum: obiter enim coniungo meritum cum satisfactione, quia licet alias differant quia meritum dicit ordinem ad mercedem, satisfactio ad iniuriam recompensandam, illud respicit commodum eius qui meretur, hæc vero honorem, & recompensationem eius cui fit & offertur: tamen, quod ad propositum pertinet, eiusdem rationis sunt, & difficultates habent ita connexas, vt non debeant disputatione diiungi. Hæc ergo doctrina communis est antiquorum Theologorum, quos in assertione postrema præcedentis dubitionis allegaui. Indicatur etiam à D. Thom. infra quæst. 7. art. 11. ad. 2. quæst. 46. art. 6. quæst. 48. artic. 2. quæst. 49 tota, apertius & optime quodlib. 2. a. 2. & Alex. Alens. 3. par. quæst. 17 membr. 5. art. 2. Bonau. in 3. d. 3 articul. 1. quæst. 2. & Richard. ibi articul. 1. qu. 2. & discipuli, D. Thom. communiter Capreol. & Paludan. supra, Cajetan. hic, Ferra. 4. contra gent. capit. 55. Sot. lib. 3. de natura & gratia capit. 6. & in 4. dist. 19. quæsti. 2. artic. 2. Driedo de captiuit. & redemp. generis hum. capit. 2. idem Vega libr. 7. in Trid. capit. 8. & 9. Iacob. Bil. in scholiis ad vitam Gregor. Nazian. nu. 127. vbi dicit sanguinem Christi infinitis interuallis distare à sanguine martyrum: & idem sentit Anselm. lib. 1. cur Deus homo. cap. 14. & 19. & sumi potest ex variis locutionibus sacræ scripturæ, & sanctorum: primo enim scriptura loquitur de sanguine Christi, & pretio nostræ redemptionis, ac de re infiniti valoris. Iob. 6. *Vtinam appenderentur peccata mea, & calamitas quam patior, in statera, quasi arena maris hæc grauior apparet*: quæ verba ad Christum accommodat Greg. 7. moral. cap. 2. quamuis ad literam alium habeant sensum de persona ipsius Iob, & magnitudine doloris eius comparata ad peccata eius, vt vulgata lectio præ se fert: vel ad significationem & demonstrationem afflictionis: quam exterius ostendebat, vt ex versione Septuaginta interpretum & Paraphrasi Chaldaica sumitur, & notauit Vatablus, & antea Chrysost. & alij, quos ibi referunt Eugubinus, & Petrus Comit. in Catena. Præterea facit id Psalm. 129. *Apud Dominum misericordia, & copiosa apud eum redemptio*: & 1. Corinth. 6. *Empti enim estis pretio magno*: & 1. Petr. 1. *Sed pretioso sanguine*: & 1. Ioan. 2. *Non pro nostris autem tantum, sed etiam pro totius mundi*: Quæ locutiones, licet non expresse infinitatem asserant, indicant tamen quendam inæstimabilem valorem, & sine termino. Secundo tamen præcipue hoc confirmat definitio Clemen. 6. Extrauagan. vnigenitus, de pœnit. & remis. vbi expresse dicit, Christum suis meritis & satisfactionibus acquisiuisse infinitum thesaurum hominibus, quo qui vsi sunt, Dei amicitiæ participes sunt effecti: & ideo dicit ibidem vnam guttam sanguinis Christi fuisse sufficientem ad perfectam redemptionem nostram, propter vnionem ad Verbum: quomodo loquitur Nazian. orati. 42. sub finem, vbi maximum miraculum passionis Christi dicit esse, quod exiguæ cruoris guttæ orbem vniuersum instaurarunt. Hinc etiam Basil. exponens verba illa Psalm. 48. Frater non redimit, dicit, pretium hoc superare omnem valorem: & Ambros. præfat. in Psal. 35. Bonum aurum sanguinis Christi, dies ad pretium, profluus ad lauandum omne peccatum. Tertio ab inconuenienti, quia alioqui vix, aut nulla ratione saluari potest perfecta iustitiæ æqualitas: primo, quia Christus satisfacit pro æterna pœna debita omnibus hominibus: quæ cum quodammodo infinita sit, & alterius rationis ab o-

D. Thom. Alens. Bonauen. Capreol. Palud. Caiet. Ferrar. Soto. Vega. Dried. Iacob. Bil. Anselm. *Iob. 6.* *Greg.* *1. Cor 6.* *1. Pet. 1.* *1. Ioan. 2.* *Clemens 6.* *Nazian. Basil. Ambros.* *Ratio.*

mni pœna huius vitæ, non posset illi æquari satisfactio per temporalem pœnam huius vitæ, nisi aliunde haberet infinitatem. Secundo, vel satisfactio Christi de se valebat ad satisfaciendum iuste, & æqualiter pro quibuscunque peccatis, quantumuis in multitudine, & grauitate in infinitum augeantur, vel non: si hoc secundum dicatur, ergo tantum possent augeri, & multiplicari, vt ad satisfaciendum pro illis ad æqualitatẽ non sufficeret Christus, quod est contra modum loquendi scripturæ, & Patrum. Deinde, vnde constaret nobis non ita multiplicari peccata hominum, vt non merito timeremus, ne exhauriretur thesaurus meriti, & satisfactionis Christi? & ideo merito Clemen. 6. dicta Extrauag. ex infinitate intulit, nihil esse quod timeamus. Si vero primum dicatur, ad id requiritur infinitas satisfactionis, seu valoris, sicut si esset pecunia tãti valoris, quæ sola sufficeret ad emendum quascunq; res, quantumuis in modo & pretio crescerent, illa requireret infinitum valorem, & charitas, quæ immutata manens, potens esset elicere actus intensiores in infinitum, ipsa esset actu infinita.

Clem 6.

Dices, huiusmodi discursus non semper inferre finitum, sed vel hoc, vel rem altioris ordinis, dici ergo poterit meritum Christi esse altioris ordinis; & ideo ad hæc omnia valere, tamen in re esse infinitum quid. Respondetur, si intelligatur esse finitum quid in genere entis, concedi posse, quia re vera non est ens physice infinitum: tamen in æstimatione morali recte concluditur valor infinitus, vt magis in sequenti ratione explicabitur.

Ratio efficax.

Quarto ergo argumentor: quia satisfactio crescit in valore ex dignitate personæ satisfacientis. sed persona satisfaciens in Christo est infinitæ dignitatis: ergo & opera eius sunt infiniti valoris ad satisfaciendum. Maior supra ostensa est, & tota ratio fundamentũ habet in Patribus dicentibus, actiones Christi ex dignitate personæ operantis fuisse deificatas, & Deiuriles: vt dicit Dionysius epist. 4. ad Caium, & cap. 2. de diuin. nominib. & Damasc. libr. 3. cap. 15. & 19. vbi actionem Christi dicit esse salutiferam, quia non tantum humana est, sed etiam diuina: quod infra explicans, inquit esse deitate perfusam: Vnde optime Theod. Ancyran. hom. de Natiuit. Domini, quæ habetur in Concil. Ephes. t. 6. cap. 10 dicit, Deum assumpsisse passiones, vt illæ Deificatæ, victoriam aduersus passiones nobis obtinerent: nam vim illis diuinam tribuit: & quæ ibi late persequitur, & exemplo Regiæ dignitatis accommodate explicat: & similia fere habet in alia homilia eiusdem festi, eodem tom. 6. appendice 5. cap. 2.

Dionys. Damasc.

Theodor. Ancyra.

Discussio. precedentis rationis.

Quoniam vero hæc ratio fundamentalis est in hac materia, primum omnium verum illius sensum explicare necesse est; deinde obiectionibus, quæ contra illam fieri possunt, satisfacere. Dixerunt ergo quidam, opera Christi habuisse hunc infinitum valorem ex eo, quod à persona diuina non solum per voluntatem humanam, sed etiam per diuinam proficiscebantur. Vnde in operibus Christi compositionem, nescio quam, ex actu voluntatis diuinæ, & humanæ confingebant: ita vt ex eis coalescat vnus actus moralis infinitæ bonitatis, & valoris: & hanc putant esse operationem Theandricam, seu Deiurilem, de qua Patres paulo antea citati loquuntur; & eodem modo intelligunt Leonem Papam epist. 10. dicentem, *Vnam naturam in Christo operari cum consortio alterius.* Et Nazianzen. orat. 2. de Filio, quæ est. 4. de Theologia, dicit, *In Saluatore velle totum esse Deificatum*: Quæ dicta refert & approbat Agatho Papa in 6. Syn. act 4. epl. 1. Et ratione declarant, quia ex vtraque Christi natura bene componitur vna persona: ergo ex vtriusque actu etiam componitur vna operatio. Sicut in homine, quia vna persona componitur ex anima & corpore, ita operatio, quæ ab vtraque parte procedit, vna censetur, vnumque moralem valorem habere. Vnde, sicut operatio corporis habet moralem valorem ab actu animæ, qui est veluti forma eius, corpus autem est instrumentum animæ, ita operatio Christi humana accipit valorem sunm ab actu voluntatis diuinæ, quia etiam humanitas est instrumentum coniunctum diuinitatis; & voluntas diuina est veluti forma omnium inferiorum actionum Christi.

Quorundã opinio circa infinitatem valoris operum Christi

Leo Papa

Nazianz.

Agatho Papa. Vide Sixt.

Hæc sententia & in se valde falsa est, & ad rem præsentem explicandam impertinens. Primum enim, qui illam compositionem fingunt valde fauent hæreticis ponentibus in Christo vnam tantum operationem, quorum error damnatus est in VI. Synodo, vbi Agatho Papa hęreticum esse dicit, vnam tantum in Christo asserere operationem compositam, sicut & vnam compositam naturam: quia operatio consequitur naturam; & absolute definit, duas esse in Christo operationes inconfusas, & impermistas: & ita loquuntur communiter Patres, vt D. Thom. infra docet q. 19. art. 1. & 2. & attingemus d. 37. Ratione etiam demonstrari hoc potest, quia omissis alijs actibus humanitatis Christi, considerando solum actum liberum voluntatis humanæ, à quo pendebat totus valor meriti, & satisfactionis eius, certum in primis est, illum actum fuisse realiter distinctum ab actu voluntatis diuinæ; & illum fuisse entitatem creatam; hunc vero esse rem increatam: quo saltem sensu de fide est, ob prædictas definitiones, illos fuisse duos actus. Deinde est etiam de fide, hunc actum voluntatis humanæ Christi fuisse liberum propria libertate & in ordine ad ipsam voluntatem humanam, & liberam facultatem eius, & non tantum per denominationem ab actu voluntatis diuinæ: alioqui Christus in quantum homo non fuisset liber, & consequenter nec meruisset, nec satisfecisset. Et hoc latius ostendemus prædicta disput. 37. Interrogo ergo, quomodo ex his duobus actibus voluntatis diuinæ & humanæ dicatur vnus actus componi, aut enim id intelligitur de compositione physica, aut de morali. Vtrumq; autem est in rigore falsum: ergo nullo modo. Probatur minor quoad priorem partem, quia vel illi duo actus dicuntur physice vnũ componere, quia habent inter se aliquam immediatam vnionem & physicam compositionem, vel solum quia sunt in duabus naturis physice vnitis & coniunctis in eadem persona. Primum est euidenter falsum, tum quia nec fingi nec cogitari potest qualis sit illa compositio, tum etiam quia euitari non potest, quin illa compositio sit vnius naturę, seu secundum naturam: non enim esse potest vnius personæ, quia nec quod vnitur ex parte rei creatæ, natura substantialis est, sed actus accidentalis, neq; ex parte Dei dicitur esse subsistentia vt sic, sed actus voluntatis; imo nec de subsistentia id dici posset, quia, vt infra dicemus, non potest immediate vniri formæ accidentali, talis autẽ natura composita ex actu diuino & creato quænam esse potest? Neque enim erit natura substantialis, neq; accidentalis: nec ille actus erit humanus, nec diuinus; nec etiam explicari potest, quo genere vnionis coniungantur, & quis eorũ ad alterum comparetur, vt potentia, vel subiectum. Tum denique, quia operatio sic composita, præsertim cum sit immanens requirit vnum principium proportionaliter compositum: & consequenter vnam naturam compositam, quod Eutichianum est, vt in simili argumentatur Damascenus lib. 3. cap. 19. & D. Thom. infra quæst. 19. art. 1.

Reiicitur.

D. Thom.

Damascen. D. Thom.

Secundum vero nõ minus falsum est, quia, quod actus sint in duabus naturis eiusdem suppositi, non satis est, vt vnum actum physice componere dicantur, vt patet primo in actu voluntatis & appetitus eiusdem hominis, qui ex parte subiecti maiorem vnitatem habere videntur: quia non solum sunt in duabus naturis eiusdẽ personæ, sed etiam in duabus parti-

partibus eiusdem naturæ: & tamen nõ componunt A physice vnum actum vel operationem. Secundo duæ formæ accidentales, eo quod sint in vno subiecto, non componunt vnam formam accidentalẽ: ergo similiter. Tertio & magis ex propriis, ac principijs fidei, duæ naturæ substantiales, licet physice vniantur in vna persona, non componunt inter se vnam naturam: ergo similiter duo actus voluntatis diuinæ & humanæ, quamuis medijs naturis in vna persona coniungantur, non vniuntur physice ad componendum vnum actũ. Quarto, ratio omnium est, quia quamuis sint in eadem persona, non tamen secundum idem, neq; inter se habent illam immediatam vnionem: & ideo non possunt inter se constituere vnum actum, licet constituant eundem o- B perantem vtroque actu. Altera pars minoris, scilicet, de vnitate seu compositione morali, probatur in hunc modum, quia tunc ex duobus actibus physicis componitur proprie vnus actus moralis, quando vnus habet totã suam moralitatem ab alio, quod solum contingit, quando tota libertas vnius est denominatiue, seu imperatiue ab alio, quomodo actus interior, & exterior hominis dicitur vnus moraliter: sed actus voluntatis humanæ & diuinæ Christi non hoc modo comparantur, sed vterque per se habet suam propriam libertatem, vt dictum est.

Dicetur fortasse, non tantum illo modo contingere, actum dici moraliter vnum tanquam ex duobus moraliter compositum: nam intentio & electio dicuntur moraliter componere vnum actũ quamuis vterque suam habeat propriam libertatem; imo C actus ministri dicitur esse idem moraliter cum actu Domini imperantis: sic ergo actus Christi dicetur vnus moraliter, quatenus actus voluntatis diuinæ, vel imperat, vel dirigit & gubernat actum voluntatis humanæ, & è conuerso hic est illi conformis & subordinatus. Sed in primis hæc vnitas tantum est metaphorica, quæ potius est conformitas quædam voluntatum, quę non excludit pluralitatem simpliciter, & ideo potius ita est absolute loquendũ, maxime ad vitandum hæreticorum consortium. Ac denique (vt simul probemus alteram partem in principio positam) hic motus vnitatis impertinens est ad explicandũ valorem operationis humanæ Christi: nam, si voluntas diuina consideretur vt regula vel lex voluntatis humanæ, sic pertinet ad valorem moralem humani actus, quantum ad honestatem, D & bonitatem moralem eius, per modum obiecti: vnde ab illo vt sic non potest sumi infinitas huius valoris. Hoc enim modo, etiam nostri actus satisfactorij sunt vnum cum voluntate diuina vnitate cõformitatis; & illam respiciunt vt regulam, & inde vt primarium obiectum; & non propterea habent nostri actus valorem infinitũ ex voluntate diuina, aut ex habitudine ad illam, si vero consideretur vt principium extrinsecum, & aliquo modo efficiens, aut dirigens & gubernans voluntatem humanam Christi, seu actus eius, quibus pro nobis satisfecit; sic etiã non potest conferre illis infinitatem: quia nec valorem vllum moralẽ hoc modo illis immediate præbet: quia vt sic neq; est obiectum, neq; circumstantia operationis, sed causa quasi extrinseca, quæ non aliter confert ad valorem actus, nisi in quantum dat E virtutem, vel concursum ad efficiendum ipsum actum: & ideo ipsa vt sic non auget, neque confert valorem præter eum, quem habet actus ex obiecto suo, & circumstantiis. Et confirmatur primo nam hoc modo etiam Pater & Spiritus sanctus præbent illud regimen per concursum voluntati humanæ Christi: quamuis enim persona Filij speciali titulo dicatur per voluntatem diuinam gerere curam voluntatis humanę, propter conuenientiam in eodem suppposito: nihilominus tamen, quidquid diuina voluntas in eo actu agit vel vult, necesse est, ab omnibus personis fieri: quia est vna voluntas communis: propter quod opera eius ad extra sunt indiuisa: sed pater & Spiritus sanctus quatenus concurrunt ad illum actum non dant illi valorem infinitum: ergo actus Christi non habent hunc valorẽ ex aliquo concursu voluntatis diuinæ. Confirmatur secundo, quia etiam Spiritus sanctus voluntate sua diuina regit nostras voluntates, & eas mereri ac satisfacere efficit; tamen non confert illarum actibus valorem infinitum: imo necaliter facit, eos habere valorem quam dignificando & sanctificando personas; & concurrendo ad substantiam, & modum intrinsecum ipsorum actuum: ergo nec per se confert valorem actibus humanis Christi, sed tantum concurrit ad illos, & dat auxilia gratiæ necessaria, personam autem non sanctificat, sed ex se sanctum supponit; & ab illa est valor infinitus, illorum operum.

Tandem præter hos modos non potest fingi alius, quo illa voluntas diuina conferat valorem actui voluntatis Christi; solum enim superest alius, quo actus voluntatis potest dici conferre valorem moralem actui inferioris potentiæ, quia est forma moralis eius; Sicut actus nostræ voluntatis potest dici conferre valorem actui appetitus, vel exteriori: hic autem modus non potest attribui actui voluntatis diuinæ respectu actus voluntatis humanæ Christi, propter duo. Primum, quia vt actus voluntatis hoc modo confert valorem inferiori actui, necesse est vt sit forma eius in esse liberi, sicut accidit in exemplo allato de actibus nostris: quia alio modo non potest intelligi, quomodo sit forma, hoc autem modo non est actus diuinus forma actus humani in voluntatibus Christi, vt visum est. Secundo, quia vt actus, voluntatis hoc modo det valorem, oportet vt ipse in se sit capax valoris, meriti, vel satisfactionis, vt illum communicet alteri, saltem per extrinsecam denominationem; sicut communicatur meritum actui exteriori per interiorem; vel certe vt cum illo constituat vnum actum ordinatum ad recompensandam iniuriam alterius, vt est in satisfactione, hoc autem non potest conuenire actui increato voluntatis diuinæ, vt per se notum est. Et ideo non potuisset Verbum Diuinum satisfacere per naturam irrationalem assumptam, nec per dolores aut pœnas eius, quia non posset per actum voluntatis diuinæ actus talis naturæ moraliter informare, aut libertatem extrinsecam eis conferre ad meritum vel satisfactionem accommodatam.

Fundamentum contrariæ opinionis soluitur.

Atque hinc solutum relinquitur fundamentum contrariæ sententiæ, nam ex vnitate personæ male infertur vnitas operationis, cum hæc naturam consequatur, vt Patres & Concilia docent. Neque est simile quod de homine affertur, tum quia duæ naturæ in homine sunt partiales & componunt vnam naturam, tum etiam quia voluntas homines per suos actus potest informare moraliter actus corporis seu inferiorum virium, quod non potest voluntas diuina vt dictum est. Quocirca aliter corpus est instrumentum animæ, & humanitas Verbi, quamuis enim in hoc conueniant, quod vtrumq; est instrumentum substantialiter coniunctum: differunt tamen in modo, nam corpus non est instrumentum per se capax propriæ operationis moralis, nisi per animam, seu per denominationem ab actu animæ, humanitas vero per se est proprium principium operationis moralis, vnde, si proprie loquamur de humanitate respectu propriarum operationem, nõ est proprie instrumentum, sed principium principale operandi. Quod si respectu verbi dicatur instrumentum, solum est, vel vt denotetur, non esse propriam verbi naturam, sed quasi alienam, quamuis per se & substantialiter coniunctam, vel magis proprie in ordine ad actiones supernaturales, & miraculosas, vt interpretaretur D. Thom. infra q. 19. art. 1. & adhuc talis actus supernaturalis, vt est à Verbo operante per humanitatem, non est compositus

Ratio conuenientiæ & differentiæ corporis respectu animæ, & humanitatis Christi respectu Verbi diuini.

ex actu creato & increato, Sed & vnus & idem manans ab humanitate cum auxilio supernaturali Dei, vt quæst. 13. latius dicetur. Patrum autem sententiæ ibi citatę ex dicendis intelligentur facile.

Aliorum opinio circa infinitatem valoris operum Christi.

Secundo dixerunt alij humana Christi opera habere infinitum valorem ex eo quod immediate ac physice procedunt à Diuina Verbi personalitate, nõ tantum vt à sustentante & terminante naturam humanam, sed etiam vt per se ipsam immediate influẽte in ipsum actum voluntatis humanæ Christi. Quod ita esse solum probant ex illo principio, quod actiones sunt suppositorum: nam hoc significat, suppositа ipsa habere proprium & per se influxum in actiones, nam si sola natura esset totum principium influens in actiones, potius esset actio naturæ attribuenda, quam suppositо: sicut quando aqua calida calefacit potius calori, quam aquæ tribuitur, quia calor est totum principium calefaciendi: & aqua solum se habet vt materialiter sustentans calorem. Vnde illi per accidens tribuitur actio. Quod vero hoc sit necessarium ad infinitum valorem, patet, quia alias suppositalitas Verbi mere per accidens se haberet ad operationes Christi humanas: sicut aqua omnino per accidens se habet ad calefactionem, quæ à calore procedit. ex his vero quæ sunt per accidens:

Reiicitur.

nihil valoris vel dignitatis accrescit operi. Hæc vero opinio falsum aliquid confingit, & minime necessarium ad valorem operum Christi explicandum, vt bene docuit Scotus in 3. distinct. 19. in quo illi consentit Capreol. in 3. dist. 18. ad 5. ipsius Scoti cont. 1. conclusion. Primum patet ex generali ratione substientię, quæ præcise & secundum suam rationem formalem non est proximum principium operandi; sed est tantum quidam naturæ terminus constituens suppositum, quod est principium per se operationum, tanquam id, quod operatur: formale autem principium quo, est natura per se aut per potentias suas: sed personalitas Verbi vnita est humanitati solum in ratione subsistentiæ, vt infra videbimus: ergo non vnitur vt sit principium per se & proximum operationum, ita vt ipsa sit proxima ratio agendi vel totalis; vel partialis. Maior patet inductione in omnibus creaturis, vt ex metaphysica constat, nam subsistentia solum est quidam modus terminans naturam in ratione existendi in se. Item in Trinitate, quamuis personalitates sint tres, quia natura & voluntas est vna, actiones ad extra sunt indiuisæ: quia tota ratio agendi, est natura non persona: è cõtrario vero in Christo, licet persona sit vna, quia naturæ sunt duæ, operationes etiam sunt duplices; quia principium quo operationis est natura, vt ex Damasceno, & aliis Patribus, & Conciliis, trademus infra quæst. 18. & 19.

Vnde argumentor secundo, quia hoc specialiter repugnat huic personalitati Christi; quia alias aliquam propriam efficientem haberet ad extra relatio Verbi, quam non habent relationes Patris, & Spiritus sancti; consequens autem est omnino falsum; alias non omnis efficientia ad extra esset communis omnibus personis, sicut enim terminare naturam humanam non est commune omnibus; quia conuenit Verbo per suam relationem vt talis est; ita, si per illam effectiue influeret in opera humanitatis, illa efficientia non esset communis omnibus personis. Tertio ostendo sine causa confingi hanc efficientiam ad explicandum valorem satisfactionis Christi, quia persona confert valorem operi vt moralis circumstantia eius, vt autem circumstantia moralis augeat bonitatem vel valorem operis, non semper requiritur proprius ac physicus influxus secundum eam rationem qua circumstantia est, vt in hac ipsa circumstantia personæ videre licet: multorum enim opinio est, gratiam habitualem non influere physice in actus meritorios, quatenus est in essentia animæ, & tamen certum est, quatenus dignificat personam gratamque Deo reddit, maxime conferre ad valorem moralem operum in esse meriti, vel satisfactionis: & quamuis fortasse in aliquos actus per se influat physice, scilicet in eos qui sunt supernaturales quoad substantiam; tamen verius est nõ solos illos esse meritorios, sed etiam actus morales virtutum acquisitarum, præsertim cum morali aliqua relatione caritatis: actus etiam externi satisfactorij sunt; & tamen valorem habent à gratia, quæ in illos non physice influit. Item dignitas regia vel alia similis, auget interdũ valorem moralem operis, quamuis non influat physice in opus vt per se constat. Ita ergo Verbum diuinum hoc ipso quod constituit personam Christi Dei hominis, à qua opus satisfactorium simpliciter procedit, est sufficiẽs circumstantia moralis talis operis, vt ab illa possit valorem accipere: non est ergo necessarius ille influxus physicus illo modo explicatus.

Et per hæc satisfactum est fundamento contrariæ sententiæ. Actiones enim dicuntur esse suppositi, tanquã eius, quod operatur, quia ipsum est, quod proprie & complete existit: operatio autem sequitur esse; & ideo simpliciter tribuitur ei quod per se existit, scilicet supposito, vt iterum attingemus infra disp. 10. se. & 2. & 3. ad hoc autem necesse non est, vt suppositũ operetur per ipsam subsistentiam tanquam per rationem operandi, sed satis est; vt per naturam operetur tanquam per principium quo; subsistentia vero sit conditio per se necessaria ex parte operantis, vt complete fit, & ita operari possit. Exemplũ autem quod adducitur de aqua calefaciente partim simile est, partim differẽs: calefactio enim per se est à calido vt sic, in quo includitur aliquid per modum subsistentis; & quoad hoc est similitudo. Quod autem illud calidum sit aqua accidentarium est, quia etiam ipsi aquæ extraneum & accidentariũ est, & quod sit calida; & ideo quamuis ei possit attribui calefactio, ea ratione qua subsistit, & sustentat calorem, tamen respectu illius est per accidens, quia calor omnino ei accidit. At vero quod natura subsistentialis subsistentia terminetur non est ei per accidens sed per se: personæ etiam non accidit natura, sed per se illam constituit in tali ratione, & ideo actio per se attribuitur subsistenti in tali natura. Vnde Pater Filius & Spiritus sanctus per se dicuntur creare ex parte operantis quamuis ex parte creationis, non esset per se necessaria trinitas personarum.

Dices, hinc potius sequi, Verbo diuino, seu Deo *Obiectio.* per accidens attribui humanas Christi actiones, etiam si huic homini Christo formaliter loquendo per se tribuantur: quia humanitas respectu Verbi est natura extranea: & quasi accidentariò ei aduenit. Respondetur primum, negando simpliciter sequelam: quia licet humanitas nõ sit connaturalis Verbo, in quo alsimilatur calori ad aquam comparato, tamen per se illi vnitur in quo differt à calore: nam ex Verbo & humanitate vere ac propriissime consurgit vna persona, & vnum ens per se; & ideo illi personæ in eo statu constitutę per se tribuuntur, quę secundum vtramq; naturam illi conueniunt, vt latius infra. q. 2. & 16 explicabitur. Addo deinde, hoc nihil referre ad rem de qua agimus: quia, vt dixi, ad rem moralem nil refert; quod prædicatio fit, aut per se aut per accidens, logice vel physice loquendo, dũmodo moraliter persona operans, & dignitas ab illa proueniẽs sit circumstantia operis: ad quod satis est, quod sit conditio dignificans personam operantem; quod non solum in præsente reperitur, sed etiam quod illa dignitas est subsistentialis & intrinseca ipsi personæ operanti.

Atque ex his facile est, tertium modum dicendi reiicere, qui in præsenti excogitari posset, scilicet, actus humanos Christi esse infiniti valoris propter immediatam vnionem, quam habent ad Verbum diuinum, ratione cuius infinitam habent dignitatem,

Aliorum circa idem opinio refellitur.

tem. Itaque, sicut ex Eugenio supra referebamus, sanguinem Christi fuisse pretium infiniti valoris ad nostram redemptionem propter vnionem ad Verbum, quod intelligendum est de immediata vnione, vt infra q. 4. ostendemus: ita posset quis existimare, actus ipsos esse infiniti valoris propter propriam & immediatam vnionem ad Verbum, quia alias sola vnio per accidens: media humanitate, vel sola emanatio non videtur posse sufficere. Primum patet, quia illa est valde extrinseca, & per se nihil confert ipsi actui. Item quia, si in sanguine est necessaria illa vnio, cur non in singulis actibus? secundum etiam ostendi potest, quia creatura, vel creatio, etiam emanant à Deo secundum se, & tamen inde nullum specialem valorem aut dignitatem accipiũt: &, si intelligamus, per Christi actionem, aliquẽ effectum ad extra fieri, ex respectu illo ad Christum non censeretur habere infinitum aliquem valorem & dignitatem. Sed hæc etiam sententia supponit falsum, & ad rem præsentem minime necessarium. Falsum est enim, diuinum Verbum fuisse immediate vnitum omnibus actibus & operationibus Christi, vt latius infra dicturi sumus q. 3. & 4. quia Verbum solum fuit vnitum humanitati substantiali vnione, & ad supplendam subsistentiam humanæ naturæ. Vnde solum ea sibi immediate vniuit, quæ subsistentiæ creatæ immediatè vniuntur; accidentia autem non vniuntur immediate creatæ subsistentiæ, sed insunt naturæ subsistenti. Sic ergo in Christo accidentia humanitatis non aliter fuerunt vnita Verbo, quam per humanitatem, scilicet, in quantum inhærebant animæ vel corpori Verbo vnitis. Quod si alia accidentia non habẽt illam immediatam vnionem, nec de actibus intellectus aut voluntatis id affirmari potest, tum quia magis intrinsera & inseparabilia sunt alia accidentia, quam hi actus; tum etiam quia, cum hæc vnio non sequatur ex vi assumptionis humanitatis esset miraculosa, etiã supposita Incarnatione; & ideo sine sufficiente autoritate, vel cogente ratione non est asserenda: tum maxime quia ostendemus infra, fieri non posse vt accidentia immediate vniantur subsistentiæ diuinæ, idq; maxime repugnare accidentibus actu inhærentibus, vt erant actus vitales, seu operationes humanitatis Christi. Quod autem illa vnio non sit necessaria ad hunc valorem; ostendi potest ex dictis contra præcedentem sentẽtiam: quia cum hic valor non sit res physica, sed moralis, ad illum non est necessaria immediata vnio physica ad Verbum, sed sufficit talis coniunctio, quæ secundum prudentem æstimationem ad eam dignitatem, & valorem sufficiat: sicut D. Thomas art. 1. p. q. 25. art. 6. ad 4. Christi humanitatem habere ex vnione ad Verbum infinitam quandam dignitatem, & idem affirmat de B. Virgine, quatenus est mater Dei, nam licet illa dignitas sit longe inferior, tamen in sua ratione est infinita propter habitudinem seu affinitatem ad verbum, & infra quæstione septima ostendemus, gratiam Christi, eo quod est gratia Verbi Diuini, habere quandam infinitam æstimationem & dignitatem, quamuis non sit immediate vnita Verbo, sed solũ quia inest animæ Verbo vnitæ. Sic ergo in præsente, vt actus Christi habeant in suo ordine infinitum valorem, non est necesse, quod per se habeant immediatam vnionem ad Verbum.

Infinitas valoris operum Christi considerari potest ex parte personæ præcise vt operantis.

Dicendum igitur est in actibus voluntatis Christi ex triplici capite posse infinitatẽ considerari, primo ex parte personæ, præcise vt operantis est, & eliciens illos actus per humanitatem sibi coniunctam: nam ex vi huius respectus erant omnes illi actus aliquo modo diuini, & speciali titulo proprij diuinæ personæ: quo fere sensu intelliguntur Patrum testimonia, quæ prima sententia paulo ante citata afferebat: sic enim verum est, vnam naturam in Christo operari cum consortio alterius, quia, quidquid per vnã naturam Christus operatur, vere tribuitur eidem vt subsistenti in altera, sic enim & homo creat, & Deus obedit, quod satis est, vt verum etiam sit, totum velle Christi esse deificatum, vt ex Dionysio referebamus. Quomodo etiam omnis humana operatio Christi potest dici Theandrica, quia est à Deo homine, quamuis speciali etiam ratione hæc appellatio tribuatur actionibus miraculosis, quas Christus per humanitatem exercebat, vt sexta Synodus exponit, Act. 2. 8. & 9. & Agatho in d. epi. & D. Tho. infra q. 19. art. 1. ad 1. Quod autem hic respectus ad personam operantem infinitam conferat ad valorem moralẽ infinitum, probatur, quia persona operans moraliter est quasi forma propria actionis suæ, Vnde illam dignificat, & æstimabilem reddit, vt etiam exemplis moralibus supra declaratum est: ergo, vbi persona est infinita, confert valorem cuiusdam infinitæ rationis & dignitatis. Neque contra hoc obstat exemplum de creatione, vel externo effectu à Christo producto; nam, si in his effectibus à Deo productis consideretur solum absolutum esse illorum, sic non habent specialem dignitatem ex eo, quod à Deo producti sint; si tamen consideretur productio illorum sub ratione actionis liberæ Dei, habet etiam per extrinsecam denominationem valorem quendam seu æstimationem infinitam in ratione doni aut beneficij, quia, nimirum, procedit ab infinita voluntate libere, se determinante & applicante ad tale beneficium conferendum; & hoc modo actus voluntatis Christi, qui respectu Dei erat infinitum meritum, respectu nostri erat finita misericordia, & infinitum beneficium.

Sexta Synod. Agatho Papa. D. Thom.

Sumitur ista infinitas valoris in actibus humanis Christi, ex parte diuinæ personæ vt terminantis vnionem eorum.

Secundo potest hæc dignitas considerari in his actibus ex parte personæ, cui vniuntur: sunt enim hi actus voluntatis immanentes, & ideo intrinsece postulant, vt maneant in eadẽ persona à qua fiunt, mediante natura per quam fiunt. Et ex hac vnione accipiunt actus inæstimabilẽ valorem: quia sunt Deitate perfusi, vt Damascenus loquitur. Vnde hoc ipso quod illi afficiunt personam Dei media natura quã Deus, per vnionem suam fecit; ipse etiam Deus illo moraliter afficit atq; dignificat; quæ dignitas, quãuis proueniat actionibus media vnione humanitatis, quæ est quid creatum in ipsa, tamen ab ea solum est tanquam à conditione necessaria: à persona autẽ Verbi sumitur formaliter, tanquam à persona, quæ per seipsam sanctificat, tam naturã, quam actus eius & consequenter confert illis valorẽ & dignitatẽ vnicuiq; proportionatã, vt magis statim explicabitur.

Sumitur & hic valor ex parte materiæ circa quam actus humani Christi versabantur.

Tertio potest hic valor infinitus considerari in his actibus ex parte materiæ circa quam versantur, vt quando Christus voluntarie effundebat suũ sanguinem pro hominib. voluntas illa versabatur circa rem infiniti valoris, quam offerebat in pretium, & ideo ex hac parte videtur etiam habuisse infinitatem, quamuis si illa materia circa quam precise consideretur in ratione obiecti, non sufficeret ad infinitatem simpliciter moralis valoris, seu satisfactionis, vt statim explicabo. Vt ergo hic titulus conferat ad infinitatem simpliciter coniungendus est cum præcedentibus, vel etiam considerandus tãquam quodammodo in illis inclusus virtualiter, aut secundum quandam reflexionem: actus enim voluntatis Christi, quatenus est immanens, habet illa duo supra explicata, scilicet, quod est, à persona, & in persona Diuina; quatenus vero est intrinsece voluntarius ac liber factus in obsequium alterius, non solum ipsum actum, sed etiam ipsum operantem, voluntarie submittit ac subijcit obsequio alterius: & hoc modo voluntas illa Christi habebat infinitum valorem ex hoc capite. Atque hinc facile constat, quid dicendum sit de alijs actionibus, vel passionibus externis à voluntate imperatis vel acceptatis: nam in ratione meriti non habebant infinitatem nisi per denominationem extrinsecam ab actibus voluntatis,

quia meritum non est formaliter nisi in actu voluntatis, in exteriori vero actu est solū per denominationem extrinsecam ab illo : quantitas autem meriti non potest alicui actui conuenire, nisi eo modo quo conuenit meritum, quamuis non ab eodē principio seu radice proueniat. Vnde secus est in ratione satisfactionis: nam quia hæc formaliter reperitur in actibus, vel passionibus externis, ideo exteriores etiam passiones Christi in se habeant infinitum valorem in ratione satisfactionis, non solum ex infinitate voluntatis, sed ratione suæ propriæ vnionis, quia ipsæ fuerunt etiam deificatæ per vnionem, vt supra ex Concilio Ephesino referebamus.

Discussio præcedentis rationis.

Sed vt hæc omnia amplius explicentur nonnulla objicere oportet, quibus huius rationis vis magis discutiatur & intelligatur : videtur enim primum niti hoc fundamento, quod opus profectum à persona digniori coram Deo, id est, magis grata, cæteris paribus sit maioris valoris ad satisfaciendum. Quod fundamentum videtur falsum, vt in puris hominibus cōstat: quia si duo impares sint in habituali gratia, & actus efficiant ad satisfaciendum æquales in omnibus alijs conditionibus, non magis satisfacit per eum actum, quia maiorem gratiam habet. Secundo videtur illa ratio ita colligere, opus factum à digniori persona est maioris valoris : ergo factum ab infinita persona est infiniti valoris : quæ collectio non videtur bona : nam ex simili forma argumentandi solum potest colligi infinitas secundum quid, non simpliciter, vt patet in simili forma. Visio perfectioris obiecti est maioris perfectionis, ergo visio infiniti obiecti est infinitæ perfectionis : vel offensa dignioris personæ est grauior : ergo offensa infinitæ personæ est infinita: in his enim tātum sequitur infinitas secundum quid. Tertio, ratio huius defectus esse videtur, quia quantitas meriti, vel satisfactionis non oritur ex sola dignitate operantis, sed etiam ex alijs circumstantijs. Quando autem ad vnum effectū præsertim moralē plura concurrunt, licet vnum infinitum sit, si alia sint finita, effectus non erit infinitus simpliciter, sed finitus, quia limitatur ab alijs principijs finitis, & obiectum vel persona infinita concurrendo cum illis, non potest infinito modo, sed finite influere, vt in exemplis positis videre est. Quarto confirmatur, quia illa persona solum finito modo erat vnita humanitati, ergo solum etiam finito modo augebat valorē, & dignitatem operū, quia solum augebat media vnione ad humanitatem. Et tandem sicut actiones in suo esse limitantur ex principio operandi: ita in valore & satisfactione limitantur.

Dissoluitur præcedentes obiectiones.

Ad primum respondetur potest primo, non esse eandem rationem de quacunq; dignitate personæ accidentaria, & quasi extrinseca, sed de substantiali dignitate, qualis erat dignitas personæ Christi. Actiones per se sunt suppositorum, & personarum, & ideo substantialis dignitas, & perfectio ipsius personæ semper per se confert ad valorem & dignitatem ipsius operis, quia in suo genere influit in illud, at vero si perfectio personæ, vel dignitas accidentaria sit, non est necesse, vt influat aliquo modo in ipsum opus, sed potest solum concomitanter se habere, & ideo fieri potest, vt nihil conferat ad valorem operis. Secundo tamen addo, loquendo de dignitate gratiæ habitualis, illam per se conferre ad valorem moralem operis satisfactorij, & meritorij, atq; adeo, cæteris paribus, opus factum à sanctiori persona, esse maioris valoris moralis, coram D E O, & ita ad obiectionem factam negandum est totum id, quod assumit, de quo plura non dicam hoc loco, quia habet proprium in materia de gratia. Et quia, vt dixi, infinita satisfactio Christi non pendet ex illa quæstione de gratia habituali, sed ex hoc generali principio, quod illa dignitas personæ operātis, quę est circumstantia operis, auget valorem eius, quod principium, & per se notum est in materia morali, & supra etiam ostensum est.

Ad secundum respondetur, quidquid sit, an consequentia illa teneat ratione formæ saltem tenere in proposito ratione materiæ. Fundatur enim in hoc, quod actus personę Christi habent dignitatem quādam vere infinitam, & ideo habent etiam valorem infinitum, quantum in eo genere esse potest. Vnde vlterius dicitur, seruata formalitate illarū præmissarum, recte & formaliter deduci illud consequens, neque exemplā in contrarium adducta esse similia. Vtrunque declaro ex diuerso modo, quo persona operans afficit suam operationem, & moraliter influit in illam, & quo obiectum, seu extrinseca persona, quæ se habet veluti materia, circa quam versatur actio, ad illam concurrit. Multo enim magis confert ad valorem moralem influxus personæ operantis, quod patet primo ex ipsis locutionibus: nam operātio facta à persona diuina Theandrica dicitur, & diuina, operatio autem quæ fit circa Deum, tale dignitatis nomen non recipit, sicut operatio facta ab Angelo, est Angelica, non vero quæ fit circa Angelum. Secundo ex re ipsa, quia obiectum & alię similes circunstantiæ solum terminant habitudinem actus ad ipsa, quæ habitudo finita est, etiamsi obiectum, vel persona ad quam terminatur, sint infinita, & ideo tota dignitas vel bonitas actus inde orta, est in suo genere finita, at vero persona operans, quodammodo per se ipsam informat moraliter suam operationem. Quod ita declaro, quia non tantum ipsa operatio in abstracto, sed ipse etiammet operans, in quo persona ipsa includitur, seseq; submittit, & offert in obsequium eius, cui satisfacit: quod significauit Paulus ad Ephes. 5. dicens, *Tradidit semetipsum pro nobis oblationem, & hostiā Deo*: & ad Phil. 2. *Humiliauit semetipsum.* vbi Chry. hom. 7. *Quantum habuit, inquit, celsitudinis, tantum humilitatis vicissim subiit.* Et hoc modo ait Cyril. 4. de Trin. circa principium, Christum posse nos saluare, quia est ipse Dei filius, indicans, ipsam personam per se ipsam conferre dignitatem operi, & valorem satisfactioni. Vnde fit, vt hæc dignitas, & valor sit infinitus simpliciter in suo genere quandoquidem ipsa persona est infinita simpliciter. Quod tertio ita declaro, quia vnio hypostatica est quædam infinita dignitas humanitatis assumptæ; quia persona infinita simpliciter est illi humanitati realiter coniuncta, & per ipsam mirabili modo illam afficit, & sustentat: sed actus vel passiones illius humanitatis in tali persona habent similem quandam coniunctionem, quasi hypostaticam, cum eadem persona, quamuis mediāte natura, ratione ergo huius coniunctionis habebunt infinitam quandam dignitatem, & valorem moralem, quocirca sicut ad intelligēdam infinitam illam dignitatem in humanitate assumpta, non oportet ineſſe ipsi humanitati rem aliquam physice, vt ita dicam, infinitam simpliciter distinctam ab ipso Verbo, ita neq; in ipsis actibus Christi, vt alias objicit Scot. vt habeant infinitū valorem, oportet ineſſe entitatē aliquā physicam infinitam, sed solam dictam vnionem ad Verbū, à quo illam habent dignitatem. Est tamen differentia inter humanitatem & actus eius, quod humanitas immediate vnitur Verbo, vnde illa vnio est proprius modus realis ipsius humanitatis, vt q. 2. dicetur, at vero actus solum per humanitatem vniuntur Verbo, quia, scilicet inhærent humanitati, seu fiunt per humanitatem Verbo vnitam. Vnde hæc vnio nullū realem modum ponit in ipso actu, respectu Verbi, præter modum vnionis ipsius humanitatis : ab illo tamen participat moralem valorem, & æstimationem, vt explicatum est.

Persona operans, & eo circa quam versatur actio diuersi modo se habent.

An sola dignitas gratia in persona operante sufficiat ad meritum.

Ad tertium respondetur : primum probabile esse, solam dignitatem gratiæ in persona operante sufficere ad valorem meriti, vel satisfactionis, si alias sit capa-

Ephes. 5. Philip. 2. Chryf. Cyril.

capacitas in actu, id est, si sit liber & bonus, sic enim multi existimant omnes actus bonos moraliter personæ gratæ esse meritorios propter statum & dignitatem talis personæ. Dico autem oportere supponi capacitatem in actu: quia opera non libera, etiam in ipso Christo, non habebant hunc valorem ad meritum, & satisfactionem, quia non erant capacia moralis dignitatis, sicut humanitas ex vi vnionis sanctificatur, & illi debetur beatitudo, & tamen si natura leonis assumeretur, quamuis re ipsa haberet eundem modum vnionis, & eandem maiestatem Verbi sibi coniunctam, non tamen proprie sanctificaretur nec illi esset debita beatitudo, quia non esset capax, & eadem ratione actus non liberi, vel actus non boni hominis grati, nullum valorem habent ab ipsa gratia habituali in ordine ad meritū, vel satisfactionem. Notanda vero est in hoc differentia inter habitualem gratiam, & gratiā vnionis, quod illa, quando nō per se concurrit ad actum, influendo in illum per se, vel per auxilia sibi proportionata, nō confert tantū valorem, quātum potest, nec secundū totā intensionē, quā in se habet, quia nō per se influit, & cōcurrit, vt supra dicebam: at vero gratia vnionis, seu persona ipsa vnita humanæ naturæ, per se concurrit ad omnem actum talis naturæ, quia cōcurrit vt substantiale suppositum operans, & ideo secundū totā dignitatem suam, quę simplicissima est, illum informat, eiusq; valorē auget, & ideo tantū auget, quātum potest. Addo præterea (ne videamur totam responsionem fundare in opinione satis dubia, de sufficientia gratiæ habitualis ad rationem meriti) addo inquam, omnes alias conditiones ad hunc valorem requisitas minime sufficere, sine personæ dignitate, vt suppono ex materia de gratia, & de satisfactione, & videri potest in primo actu contritionis, in quo reperiuntur omnes aliæ conditiones requisitæ ex parte ipsius actus: & nihilominus, nisi persona intelligatur grata, non intelligitur actus ille habere condignitatem ad meritum, vel satisfactionem. Statim vero ac persona fit grata, actus de se censetur habere valorem quem potest, iuxta capacitatem subiecti. Vnde intelligitur, ipsam personæ dignitatem esse quasi vltimā formam dātem valorem actui & in hoc genere esse quasi intrinsecam, vnde fit, si hæc forma posit esse infinita simpliciter, & secundum se totam posit informare actum, posse etiā illi dare infinitū valorem, & dignitatem. Ita vero est in proposito, vt explicatum est. Et propterea hic valor limitatur ex parte ipsius actus finiti, & limitati, quia ipsa persona Verbi infinita, per seipsam est quasi forma dans valorem tali actui: ipse autem actus capax est totius illius valoris, & dignitatis, hoc ipso quod est capax vnionis ad verbum secundum hypostasim.

Differentia inter habitualem gratiam & gratiam vnionis.

Quomodo actio Christi habeat à persona infinitū valorem.

Ad quæstum respondetur: Verbum per se ipsum, atq; adeo secundum totam suā infinitatem, esse vnitum humanitati, habitat enim in Christo omnis plenitudo diuinitatis corporaliter. Vnde ipsa vnio licet prout est modus humanitatis, sit quid finitū simpliciter, & tantum secundum quid infinitum: tamen ex parte personæ, & boni communicati ipsi humanitati, est res simplicitet infinita, ac propterea quod illa persona conferat valorem actibus Christi, quatenus vnita est humanitati, est res infinita: ac rursus, quod illa eadem persona conferat valorem actibus Christi, quatenus vnita est humanitati, nihil minuit de valore, & dignitate illarū actionum. Deinde dicitur, non esse parem rationem de limitatione actionis in esse entis, & in valore morali, seu in ratione satisfactionis: quia actus habet proxime totam suam entitatem physicā à principio agendi, & in principio agēdi, si immanens sit: valor autem moralis immediate sumitur ab ipsa persona operante, quatenus moraliter informat ipsos actus, & denominat illos diuinos.

Vnde fit, quod licet opera Christi offerentis, V. g. seipsum in cruce, videantur habere infinitatem, ex parte offerentis, & ex parte rei oblatæ, infinitas tamen meriti, vt supra dicebam, magis sumitur simpliciter ex parte illius personæ, vt offerens est, & persona operans, quam vt est obiectum oblationis, vel actionis: vt cum beata Virgo offerebat filium pro nobis Deo, vel Simeon illum obtulit in templo, vel cum nūc sacerdos offert, considerando illam actionem tantum, vt est actio huius personæ, in his omnibus dignitas actionis manet finita, quia in illis Christus tantum se habet per modū obiecti, & quasi extrinsece dignificat actus: quia vero ipse offert seipsum per seipsum, intrinsece dignificat actionem suam, quomodo etiam, vt infra dicemus, ipsa passio Christi: vt erat actus eius, habebat infinitam quandam dignitatem, vt vero à crucifigentibus, non habebat tantam malitiam, quia vt sic, tanquam obiectum extrinsecum, ad eorum actus comparatur.

Sed hæc distinctio aliquibus non satis probatur, quia videmur duas infinitates in valore operū Christi distinguere. Vnam simpliciter, & alteram secundum quid. Videmur etiam nimium minuere valorem sumptum ex re ablata in passione Christi, cum tamen Eugenius Pontifex ea potissimum causa dixerit, redemptionem Christi fuisse infinitam, quia vna gutta sanguinis eius erat infiniti valoris. Putant ergo aliqui, vtroque titulo valorem esse infinitum. Alij vero distinguūt in operibus Christi, seu in passione eius quatuor illas rationes operandi quas D. Thomas infra distinxit. q. 48. quatuor primis articulis, scilic. per modum meriti, satisfactionis, sacrificij, & redemptionis pretij. Et aiunt, verum quidem esse, opera Christi in ratione meriti, satisfactionis, & sacrificij non habuisse infinitatem simpliciter nisi ex persona operante, & se ipsam submittente in obsequium æterni Patris, seq; in sacrificium offerente, vt prę cipuam materiam interioris sacrificij, media humanitate assumpta, quę erat proxima materia exterioris oblationis. Addunt tamen, sub his tribus rationibus, nihil valoris accepisse oblationem Christi ex re oblata, nam cum habuerit infinitum ex persona operante, nihil fuit reliquum quod acciperet ex re oblata. At vero considerando Christi oblationem in ratione pretij, aiunt, fuisse infinitam simpliciter ex re oblata, nulla habita personæ dantis tale pretium consideratione, quia in emptione vt sic, nō consideratur dignitas ementis, sed valor & æstimatio ipsius pretij, in præsenti autem sanguis Christi in pretium oblatus, erat infiniti valoris, etiam in genere entis, propter Verbum vnitum.

Quanam ratione quidā labefactare studeant pro posita distinctionem.

Oblationem Christi infinitam fuisse in ratione pretij ex parte rei oblatæ abstrahendo à persona operante, qui astruant.

Sed hæc vt existimo, neq; solida sunt, neq; vera. Et primo, omissa prima opinione quæ cum secunda simul impugnabitur, quatenus à nobis discordat, in posteriori duas partes distinguamus. Prima est de valore operum Christi in illis tribus rationibus, meriti, satisfactionis, & sacrificij. Secunda est de pretio. In priori ergo parte verum quidem est, habuisse opera Christi infinitatem ex persona operantis. Nihilominus tamen negari nō potest, quia opera Christi in eadem ratione meriti, satisfactionis & sacrificij magnum valorem seu dignitatem habuerint ex re oblata. Quod quidē de ratione sacrificij nō obscure significauit Conc. Trid. sess. 22. c. 2. dicens: *Quoniam in diuino sacrificio, quod in Missa peragitur idem ille Christus continetur, & incruente immolatur, qui in ara crucis semel seipsum cruente obtulit, docet sancta Synodus, sacrificium illud vere propitiatorium esse, &c.* Aperte ergo Cōcilium supponit, sacrificium Crucis non solum ex offerente, sed etiam ex re oblata habuisse, quod propitiatorium fuerit: alioqui non recte ex illo capite colligeret, sacrificium missæ propitiatorium esse. Quod magis declarans, subdit: *Huius quippe oblatione placatus Dominus, gratiam, & donum pœnitentiæ concedens, crimina & peccata, etiam ingentia, dimittit: vna enim eademq; est hostia, idē nunc offerens sacerdotum ministerio, qui se*

Horum sententia confutatur.

qui se ipsum tunc in Cruce obtulit, sola offerendi ratione diuersa. Igitur, ex mente Concilij, efficacia & valor sacrificij Crucis, non solum ex offerēte, sed etiam ex hostia oblata desumitur. Atq; hoc testimonium etiam probat, valorem illius sacrificij quoad satisfactionem, sumptum esse, non tantum ex offerēte, sed etiam ex re oblata: quia in tantum sacrificium propitiatorium est, in quantum est satisfactorium: imo illi duo modi, quibus passio Christi operata dicitur nostram redemptionem, per modum, scilicet, sacrificij & satisfactionis, non sunt ita in re distincti, vt possint mutuo seu ad inuicem separari: non enim posset passio ex iustitia operari nostram redemptionem, si satisfactoria non esset, aut meritoria, etiamsi rationem sacrificij habere fingeretur: quamuis è cōtrario posset operari redemptionem ex iustitia, si satisfactoria esset, etiam si non esset sacrificium, vt cōstat ex dictis præcedente sect. Cum ergo D. Thom. ait, Christi passionem operatam esse nostram redēptionem per modum satisfactionis & sacrificij; nihil aliud docere vult, quam Christi satisfactionem, per opus sacrificij fuisse consummatā; & passionem Christi non solum esse satisfactoriam, vt opus charitatis, vel fortitudinis, sed etiam vt opus religionis & perfecti sacrificii. Si ergo dignitas & excellentia illius sacrificij, non ratione sacrificij, consurgit non tantū ex offerente, sed etiam ex re oblata, etiam valor satisfactionis eiusdem sacrificij ex vtroq; capite consurgit; & eadem ratio est de valore meriti; & inde etiam sumi potest argumentum ad reliqua Christi opera. Ratio autem omnium est, quia licet dignitas personæ operantis in Christo fuerit potissima circunstantia ex qua valor operū eius consurgit; nō est tamen dubium, quin illa sola non sufficeret, nisi aliæ concurrerent ad meritum, vel ad satisfactionē necessariæ, vt libertas actionis, & honestas, ad meritum: & quod opus fuerit pœnale ad satisfactionem.

Obiectio. Dicet fortasse aliquis, rationem meriti, vel satisfactionis insurgere ex aliis conditionibus, & ex obiecto, & circunstantiis, quantitatem autem valoris in Christo, ex sola circunstantia personæ sumptam esse. Sed quoniā hęc distinctio vulgaris est in hac materia, cauendum est, ne male intelligatur, quantitas enim meriti, & meritum, & quantitas satisfactionis ac satisfactio, non sunt ita concipienda aut distinguēda, ac si in re essent duo diuersa, ita vt intelligam⁹ prius consurgere rationem meriti & satisfactionis ex quodam capite; posteavero adiungi illi quantitatem ex alio. Est enim hic sensus falsus, primo, quia nec quantitas talis meriti prout in re est potest præscindi ab illo: neq; è conuerso meritum, prout in re est, potest præscindi à sua quantitate, quę nō est quātitas molis, sed perfectionis seu intentionis vel æstimationis. Vnde, sicut perfectio rei nō est aliud ab ipsa re, neq; è conuerso: ita neq; in Christi merito valor eius est aliquid distinctum ab ipso: sed est ipsummet cum tota perfectione, quā habet in ratione meriti, quod simul per modum vnius consurgit ex omnibus quæ ad illud concurrunt, & necessaria sunt; & non prius insurgit meritū; posteavero ei quasi adhæret quantitas eius. Et hinc sumitur secunda ratio, quia neq; meritum, neq; satisfactio vt sic, quantūnis à valore præscindatur, possunt insurgere sine persona merente; in Christo autem non est persona quæ mereatur, nisi persona infinita; ergo nec potest intelligi quod in Christo sit meritum, nisi ad illud cōcurrat persona infinita; ergo illa persona non dat valorem, nisi dando simul cum aliis rationem meriti & satisfactionis; non ergo supponit satisfactionem & meritum & eis adiungit valorem.

Quomodo intelligenda sit distinctio quæ offerri solet inter meritum Sensus igitur verus illius distinctionis est, illa duo ratione distingui; quia posset esse meritum vel satisfactio sine tanto valore; & ideo ita distingui, vt attribuendo singula singulis, intelligatur quid ad vnū sufficiat, & non ad aliud; & quæ sit propria radix vniuscuiusq; rationis. In hoc ergo sensu verissimū est (imo hoc ipsum est, quod nos dicimus) infinitatē simpliciter operum Christi in ratione meriti vel satisfactionis, ex persona operante esse desumendam; nihilominus tamen, alias circumstantias aliquid cōtulisse absolute loquendo, ad meritum vel satisfactionem; & consequenter ad valorem moralem illorum operum: quia etiamsi persona non esset infinita, opera illa haberent aliquem valorem, licet non infinitum, ergo etiam in Christo concurrunt ad valorem & æstimationem operis. Inter has autem circumstantias, vna ex potissimis est res oblata, à qua multum valoris solet accipere sacrificium. Propter quod dicitur Deus respexisse, non tantum ab Abel, sed etiam ad munera eius. Vnde si res oblata sola sit infinita, inde habet sacrificium quendam valorem in ratione sacrificij superantem omnem æstimationem cuiuscunque sacrificij, in quo offertur res finita, etiamsi in infinitum augeatur, dummodo cætera sint paria ex parte personæ offerentis. Et hoc sensu dicimus habere sacrificium, in quo res infinita offertur, infinitatem quandam ex re oblata: quam sine dubio etiam habuit sacrificium Christi: habnit enim singularem quandam excellentiam, non solum ex eo quod fuit Christus qui obtulit, sed etiam ex eo, quod seipsum obtulit, quæ non sunt duæ dignitates proprie loquendo, nisi fortasse secundum præcisionem rationis, sed est vna eminens dignitas, quæ cōsurgit ex habitudine ad plura concurrentia per modum vnius integræ causæ moralis, sicut in actibus moralibus dicitur consurgere vna bonitas ex obiecto, & circumstantijs. Et similiter non dicimus esse in sacrificio Christi duas infinitates satisfactionis, vel meriti, sed vnam tantum consurgentem ex tali oblatione, vt est à tali offerente, & circa talem rem oblatam. Dicimus tamē precise considerādo has habitudines, infinitatem offerentis esse sufficientem ad infinitatem simpliciter, etiamsi reliqua omnia quæ concurrūt, & necessaria sunt, sint finita, infinitatem autem rei oblatæ per se non sufficere ad infinitatem satisfactionis, vel meriti, si persona offerens finita sit. Ac denique hoc sensu dicimus, ab infinita persona offerente satisfactionem & valorem sumere infinitatem simpliciter; à re autem oblata infinitatem tātum secundum quid. Et vtrumque satis etiam probatum est. Primum quidem, quia quodlibet opus Christi fuit infinitæ satisfactionis. Et ratio est, quia persona operans per se ipsam informat opus moraliter loquendo, & se ipsam submittit obsequio alterius, cui satisfacit; & ideo dignificat opus infinite. Secundum autem probatum est exemplis, vel oblationis, qua B. Virgo vel Simeon, obtulit Christum in templo; vel oblationis qua sacerdos offert Christum, considerando illam vt est à solo sacerdote; & idē fere est de oblatione interna, qua nos offerimus Deo, Christi mortem, in his enim actionibus vt sunt à persona finita, etiamsi versentur circa rem infinitam, satisfactio est simpliciter finita; & solum est in huiusmodi actione ex re oblata quædam dignitas secundum quid, & ratio est, quia illa res oblata solum comparatur ad actionem vt obiectum, quod licet infinitum sit, non dat actui infinitatem simpliciter, vt satis explicatum est.

Soluitur.

& quantitatem eius.

Oblatio quatenus à persona efficiente infinitatem simpliciter fortitur secundum quid autem à re oblata.

Quoad alteram vero partem de valore operum Christi in ratione pretij ad redemptionem, duo falsa mihi dici videntur in ea sententia, & vtrumq; ortum esse ex eo, quod volunt, metaphoricam locutionem in omnibus propriæ æquiparare, cum non in omnibus similes sint. Primum ergo falsum est, in redemptione Christi infinitatem pretij non sumi ex persona redimente, quantumnis pretium sub ratione pretij, & redēptio sub ratione redēptionis, & persona in ratione redimentis & offerentis pretium, considerentur. Probatur, quia in hac emptione seu redemptione pretiū proprium & immediatum non

est

est nisi satisfactio, aut meritum: ergo vnde sumitur valor satisfactionis, sumitur valor pretij: ergo ex persona operante. Antecedens manifeste sumitur ex D. Tho. inf. q. 48. art. 4 vbi inde probat, Christum operatum esse salutem nostrã per modum redemptionis, quia per peccatum eramus addicti seruituti dæmonis, & tanquam serui, pœnæ obnoxij: Christus autem per passionem suam obtulit sufficientem & superabundantem satisfactionem pro peccato, & reatu pœnæ generis humani, *Et hoc modo*, inquit, *eius passio fuit æquale quoddam pretium, per quod liberati sumus ab vtraq; obligatione. Nam ipsa satisfactio, quæ quis satisfacit, siue pro se siue pro alio, pretium quoddam dicitur, quo se ipsum vel alium redimit à peccato, & à pœna, secundum illud Danielis 4. Peccata tua eleemosynu redime.* Ergo ex sententia D. Thom. pretium redemptionis non est aliud, quam satisfactio ipsa. Ratio vero quæ ex eodem D. Thom. sumitur, est, quia sanguis Christi non est pretium redemptionis, vt est res quædam physica, sed vt effusus per passionem, & secundum eum valorem moralem, quem habet illa effusio, vel ad liberandum nos à seruitute, vel ad obtinendam nobis gratiam & gloriam, hic autem valor nõ est aliud, quam satisfactio, qua redditur æquiualens pro culpa aut pœna, vel meritum, quo de condigno qua fi emitur gratia vel gloria, ergo sicut infinitas satisfactionis in ratione satisfactionis pendet præcipue ex persona offerente, ita infinitas operum Christi in ratione pretij & redemptionis principaliter pendet ex dignitate personæ redimentis.

Secundo hinc constat, falsum esse, & repugnantiam inuoluere, quod dicitur, pretium vt pretium in hoc genere emptionis seu redemptionis esse infinitum in ratione pretij ex vi rei oblatæ præcise sumptæ, non autem in ratione satisfactionis, & meriti, nã ostensum est, hoc pretium proxime & immediate non esse aliud, quam ipsam satisfactionem vel meritum, ergo, si sub his rationibus non est infinitum ex illo capite, neq; etiam in ratione pretij esse potest. Et confirmatur primo, quia, si illud pretium est infinitum in ratione pretij: ergo in vi & in virtute sanctificandi quoad sufficientiam, ergo & in ratione meriti & satisfactionis. Prima consequentia probatur, quia per hanc redemptionem eripimur à seruitute peccati & dæmonis, & reuocamur in libertatem, nõ quamcunq;, sed filiorum Dei, in eiusq; amicitiam, sed nihil horum consequimur nisi per veram sanctitatem: ergo non potest esse pretium sufficiens ad redemptionem, nisi quod est sufficiẽs ad satisfactionẽ, id est, ad emẽdam homini (vt sic dicam) veram sanctitatem. Et hinc probatur secunda consequentia quia vera sanctitas non emitur nisi satisfactionibus, & meritis: ergo non potest esse pretium infiniti valoris ad hunc effectum, nisi ob infinitatem in ratione meriti & satisfactionis. Confirmatur tandem vtrumq; quia alias sequitur, oblationem Eucharistiæ, vt est à sacerdote & ex opere operantis, esse infinitũ pretium sufficiens ad redemptionem, idemque sequitur de oblatione Christi facta in templo, vt fuit à B. Virgine, aut à Simeone. Imo vlterius sequitur, vnionem hypostaticam factam in natura irrationali fuisse sufficientem, vt pretium nostræ redemptionis esset infinitum, vt si Verbum diuinũ assumeret naturam agni, hominibusq; agnum illum donaret, vt pro suis peccatis in sacrificium, & pretium redemptionis ipsum offerrent, nihil enim ibi deesset ad infinitum pretium iuxta prædictam sententiam.

Ennsio. Respondent aliqui, eõcedendo omnes has sequelas, si Deus ita ordinare voluisset. Addunt tamen in his casibus dari quidem infinitum pretium ad redemptionem, tamen deesse infinitam satisfactionẽ & meritum, & ideo non esse illa remedia simpliciter sufficiensia, sicut fuit Christi oblatio. Sed hæc re-

Reiicitur. sponsio in primis inuoluit repugnantiam, vt ostensum est, sanctis Patribus dicentibus, ad finitam redemptionem fuisse necessariam infinitam personæ redimentis. Ac deinde inauditum est, quod pretium in ratione pretij sit sufficiens ad emendum seu redimendum, & tamen quod sit sufficiens ad liberandum à culpa vel seruitute: est ergo eadem ratio de pretio, quę de satisfactione vel merito. Neq; contra hoc obstat vlla ratio, quia quando pretium non proprie sumitur pro re aliqua habente ex impositione suam æstimationem vel valorem: sed pro morali opere habente moralẽ valorem, tunc valor pretij multum pendet ex persona operante, & ita contingit in redemptione per Christũ facta. Vnde quando sanguis eius dicitur pretium, semper intelligitur in ordine ad effusionem & oblationem, quæ facta est ab ipsamet persona Verbi.

Hactenus ad ea respondimus quæ fundamentum propositę veritatis impedire videbantur nunc non nullis obiectionibus, quæ contra illam fieri solent, satisfaciendum est. Prima & vulgaris est, qua Scot. est vsus, quia omnis actio Christi est finitæ entitatis: quam confirmat, quia si esset aliquo modo infinita, infinite placeret Deo, tantum ergo placeret, quantum ipsimet actus increati suę diuinitatis, & eandẽ obiectionem prosequitur Gabriel in 3. distinct. 19. ostendens, actus Christi meritorios non fuisse infinite intensos. Sed, vt recte ibi Capreolus, & alij Thomistæ annotarunt, huiusmodi obiectiones non sunt ad rem: non enim asserimus actus Christi fuisse infinitos quoad intensionem, imo oppositum verum esse supponimus ex his, quæ infra de Christi gratia tractabimus q. 7. eadem enim vel maior ratio est de actibus quæ est de habitibus. Nihilominus tamen prædicta argumẽta facile dissoluũtur: potest n. actio Christi, quãuis physice in genere entis finita sit, moraliter in genere satisfactionis esse infinita, nam hoc nõ cõsistit in entitate physica, sed in morali dignitate proueniente ex cõiunctione ad diuinã personam.

Obiectio ex finita actus entitate Scot.

Solutio.

Nec propterea recte comparatur actio humanitatis cum actu increato diuinitatis, hic enim simpliciter, & in genere entis infinitus est, & ideo infinite placet Deo, non in genere satisfactionis, vel meriti huiusmodi enim proprietates non dicunt perfectionem simpliciter, vt possint conuenire in illum actum) sed vt infinite bonus per essentiam. Actus vero humanitatis est infinitus in genere meriti, & satisfactionis simpliciter, & absolute, tamen in genere entis tantum secundum quid sicut ipsa humana natura ratione vnionis habet infinitam dignitatem, non tamen ideo æqualis est cum ipsa natura diuina, est etiã illa natura impeccabilis ex vnione ad Verbum, & mentiri non potest, sicut nec Deus ipse, non tamẽ propterea eius bonitas, aut veritas æqualis est veritati, aut bonitati per essentiam ipsi⁹ diuinitatis, quia hęc omnia habet solum ex coniunctione ad diuinam personam.

Potest tamen alio modo vrgeri hęc obiectio, quia non videtur actus bonus, effectus à Christo Deo homine, posse habere infinitum valorem ad satisfactionem & meritum, nisi intrinsece infinitam entitatẽ habeat in se. Probatur primo, quia hic valor pertinet ad bonitatem moralem ipsius actus, sed bonitas moralis, præsertim in interiori actu voluntatis, nõ est extrinseca aliqua denominatio, sed est intrinseca differentia vel proprietas ipsius, quæ nõ potest augeri, nisi realiter mutetur ipse, vel illi aliquid addatur, & consequenter neq; esse potest infinita, nisi ipse actus physice, & in entitate sua, aut intensiue, aut extẽsiue aliquo modo infinitus fiat: tum etiam quia, quamuis demus illum, valorem distingui à bonitate, tamen argumentum augeri potest, sumpta proportione ab vna proprietate, seu conditione ad aliam, quia sicut augetur satisfactio ex circumstantia personæ operantis, ita & bonitas, quę non tantum ex obiecto, sed etiam ex circumstantijs sumenda est, ergo si infinita digni-

Augetur difficultas ex finita actus bonitate.

dignitas personæ operãtis, infinite auget satisfactionem, infinite etiam augebit bonitatem, atque entitatem actus: vel è contrario, si bonitatem nõ ita auget, neque satisfactionem augebit.

Confirmatur.

Et confirmatur, & augetur difficultas, quia si satisfactio Christi simpliciter infinita est, ergo actus voluntatis eius, quo volebat efficaciter satisfactionem & illam offerebat Deo, erat infinite bonus quia habebat infinitum obiectum, & illud totum efficaciter volebat actu illi proportionato, & adæquato: sicut, si quis haberet actum voluntatis, quo posset efficaciter velle dare infinitas diuitias in eleemosynã, ille actus haberet infinitam bonitatẽ misericordiæ, vt pãtere potest vtendo illo argumento communi, nam bonitas illa crescit ex quantitate obiecti, seu eleemosynæ, vnde maior est cæteris paribus, quo quãtitas obiecti maior est, erit ergo infinita, si quantitas obiecti est infinita; multo ergo magis illa volũtas Christi, quę versatur circa satisfactionem infinitam, erit infinite bona.

Responsio. In qua declaratur quomodo valor distinguatur à reali bonitate.

Ad Argumentum respondetur, valorem hunc quẽ habet actus in ordine ad satisfactionẽ, & meritum, esse quid distinctum à reali bonitate, quæ est differentia ipsius actus, prout cõstituitur in esse virtutis, vel in aliquo modo intrinsece inhæret; quod patet clare in exemplo supra posito de contritione, quia præintellecta ante gratiam habitualem, intelligitur habere totam suam intrinsecam bonitatem moralem, & totam rationem actus virtutis, & tamen non intelligitur habere sufficientem valorem, & condignitatem ad meritum; statim vero ac intelligitur esse à suppositio grato, intelligitur idem actus habere valorem, quamuis eius bonitas intrinsece nec mutata, neque aucta sit. Hic ergo valor non dicit physicam entitatem inhærentem actui, sed supponit illam, & aliquas etiam denominationes extrinsecas, & libertatem, & habitudinem ad talẽ personam; & consistit in morali quadam ratione, & æstimatione ipsius actus; hac igitur ratione, quamuis omnes actus Christi in se fuerint finiti in entitate, atq; adeo in bonitate morali intrinsece inhærente, nihilominus potuerunt esse infiniti valoris moralis, ex personę dignitate prouenientis.

Ad priorem partẽ primi argumenti.

Ad priorem ergo partem argumenti in forma respondendo, negatur illa prima propositio assumpta; satisfactio, seu valor satisfactionis pertinet ad bonitatẽ actus, proprie enim non pertinet ad illam bonitatem, à qua actus dicitur bonus moraliter, & actus virtutis, de qua intelligendum est, cum dicitur, bonitatem esse intrinsecam actui, sed pertinet, vt dixi, ad quandam moralem æstimationem; quod si hæc vocetur etiam bonitas (potest enim ita vocari, quandoquidem est quædam dignitas, & in suo genere habet rationem entis moralis) sic negandum est omnem bonitatem actus esse realem entitatem ipsi inhærentem.

Ad posteriorem, Dignitas personæ aliter auget bonitatem actus quam valorem satisfactionis.

Ad aliam vero partem argumenti respondetur, aliter circũstantiam, vel dignitatem personæ augere interdum propriam, & intrinsecam bonitatem actus, in ratione virtutis, aliter vero valorem satisfactionis, vel meriti; bonitatem enim non confert proxime, & immediate, quasi actum ipsum informando, sed quatenus aliquo modo redundat in obiectum, & quodammodo afficit illud, augendo vel mutando obiectiuam bonitatem eius; vt quando pauper facit eleemosynam, illa circũstantia personæ auget bonitatem, quia illud obiectum comparatum ad talem personam, censetur difficilius, & maioris quantitatis proportionalis, & sic de aliis; & hinc fit vt hæc circũstantia personæ, etiamsi infinita sit, non infinite augeat hanc bonitatem, sed limitetur ex habitudine, & modo, quo talis actus tendit in tale obiectum sic affectum; quia, vt dictum est non auget hanc bonitatem nisi quatenus aliquo modo redundat in obiectum, & consequenter, non nisi iuxta habitudinem realem, quam actus habet ad obiectum talibus circunstantiis affectum: at vero alius valor, & dignitas in ratione satisfactionis, proxime & immediate sumitur ab ipsa persona, per seipsam moraliter afficiente, & dignificante actum, & ideo infinitus est à persona infinitæ dignitatis.

Ad confirm. Quid habeat actus ex obiecto infinito.

Ad confirmationem respondetur, solum cõcludere, illum actum habere infinitam bonitatem obiectiuam, non vero ipsum actum internum voluntatis habere infinitam bonitatem formalẽ, quæ cõsistit in habitudine ad illud obiectum, quia ad obiectum infinitum potest actus tendere per habitudinẽ realiter, & in sua entitate finitã simpliciter, quamuis secundum quid, & obiectiue possit dici infinita Quod ita facile declaratur, quia ille actus non habet infinitatem in essentiali differentia, vt constat, quia est finitæ perfectionis: tum quia huiusmodi perfectio maior est in volũtate amandi Deum: nec habet infinitatẽ in intensione, vt suppono, quia nullus actus creatus potest fieri infinite intẽsus, neque in extensione, quia illam non habet, vnica enim simplici, & indiuisibili habitudine fertur in totum illud obiectum, quamuis infinitum sit: & idem dicendum est in exemplo adducto in illa confirmatione, vt latius in 1 2. quæst. 18. tractari solet.

2. Obiectio.

Secunda obiectio est ab inconuenienti, nam si satisfactio Christi infinita est, sequitur vel vnũ infinitũ esse maius alio in eo genere, in quo infinitũ est, q̃ est contra rationem infiniti, vel vnum opus Christi nõ esse maioris valoris, q̃ aliud, nec duo, q̃ vnum, quod videtur absurdum: tum quia totum est maius sua parte, tum etiã, quia vnũ opus Christi erat melius alio, & vnus dolor maior, q̃ alius, q; multum refert ad quantitatem satisfactionis tum deniq; qa inde fieret non magis redemisse nos Christum per passionẽ, & mortem, q̃ per alios actus vitę suæ, quod est cõtra Scripturã, quæ passioni semper tribuit redemptionẽ nostrã, ad Rom. 3. 4. & 5 ad Gal. 3 ad Hebr. 2. 9. & 11.

Responsio. Quomodo stet æqualitas meriti cũ inæqualitate bonitatis.

Respondetur, primum omnium fatendum esse, opera Christi fuisse inæqualia in ꝓpria bonitate intrinseca, & essentiali, vel realiter inhærẽte ipsi actui quia vt dictum est, tota hæc bonitas erat finita, poterat ergo esse maior, & minor, & aliunde vnum opus Christi erat melioris obiecti; quam aliud, & vnũ intensius alio, & sic de aliis circumstantiis, ergo erant, vel poterant esse inæqualia in hac bonitate. Nihilominus addendũ secundo est, quodlibet opus Christi ex parte personæ operantis fuisse infiniti valoris, quia licet bonitas, & aliæ conditiones actus conferant interdum ad hunc valorem, tamen quia hæc dignitas infinitæ personæ extollit hunc valorem ad perfectissimum ordinem, & vsque ad infinitum gradum, ideo tollitur omnis alia proportio: illa enim persona, cum in omni genere infinita sit, eminenter continet omnia alia bona, & ideo cõfert actui, quidquid valoris omnes aliæ circunstantiæ cõferre possent. Quocirca totum id, quod erat in opere Christi ex parte ipsius actus, intelligendum est quasi materialiter se habere, personam vero esse quasi formam conferentem valorem, quæ omnes illos actus æqualiter informat, & ideo omnibus confert infinitum, atque adeo æqualem valorem. Exemplo explicari potest, si pecunia tali regio signo figurata, tantum valeret, cuiuscunque esset materiæ, ratione figuræ.

Obiectio.

Dices, qu'ãuis hæc ratio probet, infinitatem meriti, prouenientem ex dignitate personæ operantis esse æqualem in omnib. actibus Christi, non tamen ꝓbare, omne meritum, seu omnem rationem meriti in eis inuentam, esse æqualem: quia valor infinitus prouenies ex persona operante nõ excludit valorem, quem actus habet ex intentione, duratione, & similibus circũstantijs: ergo nõ obstante æqualitate in vno valore infinito, potest esse inæqualitas in alio valore finito ex diuersa radice prouenient. Respondent aliqui, concedendo totũ, & consequenter

Prima Responsio.

aiunt,

aiunt, in vno actu Christi posse esse plus meriti, quã in alio, non secundum intensionem, sed secundũ extensionem seu multitudinem meritorũ, quia in vno actu possunt esse duo vel tria merita, vnũ infinitũ & reliqua finita, in alio autem esse, vel vnum tantum infinitum meritum, vel, si sit etiam aliquod finitum, illud esse minus. Iuxta quem dicendi modum consequenter etiam additur, posse etiam vnũ actum meritorium Christi esse dignum aliquo præmio, quod non cadat sub meritum aliorum actuum: quia illud meritum finitum est sufficiẽs per se ad aliquod præmium distinctum ab omni præmio correspondente valori infinito, etiam secundum æqualitatem. Sed hæc sententia & tota obiectio, procedunt ex falso principio: fingunt n. esse in eodem actu plures valores, seu plura merita, iuxta varias eius circumstantias, quod patet esse falsum ex his, quæ paulo superi[9] B dicebamus de infinitate sacrificij, ex re oblata, vel persona offerente, sumpta, ostendimus enim, rẽ ipsa non esse duas, neque pertinere ad diuersa merita vel satisfactiones: quia ratio meriti vel satisfactionis (sicut & ratio bonitatis (non consurgit ex singulis conditionibus actus per se sumptis, sed ex collectione omniũ, hæc n. ratio etiam in præsente procedit: nam intensio actus, vel obiectum, aut persona operãs per se singula non sufficiunt ad meritum, vt ex singulis distincta merita in actu oriantur, sed omnia simul, vel necessaria sunt, vel suo modo cõcurrunt ad vnũ meritum, & quantitatem eius. Atque ita cessat obiectio, nam si meritum actus tantum est vnum, & illud est infinitũ & æquale, nihil est meriti, in quo cer- C ni possit inæqualitas. Neque est necesse vt meritum proueniens ex dignitate personæ excludat meritum proueniens ex intensione, vel alijs circunstantijs, vt in argumento supponitur. Sed dicimus, hæc omnia concurrere ad vnum & idem meritum, quod est infinitum simpliciter ex dignitate personæ operantis: & ideo nihil refert inæqualitas in alijs conditionib. actus, vt eius meritum maius aut minus existat.

Hinc tertio fit, plura opera Christi esse quidem extensiue plura merita, intensiue tamen non esse plus valoris in multis, quam in vno, vt, si essent plures calores infinite intensi, essent quidem plures, non tamen efficerent vnum intensiorẽ: & pari ratione, si in vno opere Christi, quod successiue per partes fiebat, partes cum toto comparemus, intẽsiue tantus valor erat in qualibet parte, sicut in toto opere, & in vno D momento, sicut in longo tempore, quia forma à qua erat valor, tota erat in toto, & tota in singulis partibus. Dices; argumentũ extensiuum, seu multitudo meritorum æquiualet maiori intensioni, tres n. act[9] meritorij vt quatuor, tantundẽ valent, quantum vnus vt duodecim. Respondetur, illam re vera non esse intensionẽ ipsius meriti, sed multitudinem, seu extensionem, in ordine tamẽ ad præmiũ habere interdum eandem vim, quam haberet intensio, quod accidit in actibus finiti valoris, quia ratio, vnde oritur quantitas meriti, est maior in multis actibus finiti valoris, quam in singulis: in proposito autem non est ita, vt explicatũ est: & hoc sensu dicunt communiter Theologi in 3. distinct. 18. & D. Tho. infra q. 34. art. 3. ad tertiũ, non plus meruisse Christum Dominum per omnia opera vitæ suæ, quam in primo in- E stanti meruerat. sed idem pluribus titulis: hæc enim & similia vera sunt, considerando opera Christi secundum valorem, quem ex se habent.

Addo quarto, si considerentur opera Christi, vt erant sub diuina ordinatione, & sub relatione illius operantis, plus meruisse, vel satisfeciſſe toto vitæ suę tempore, quam singulis operibus, & aliquid effecisse, seu obtinuisse vno opere, & non alio, ita tenuit Soto in 4. distinct. 21. q. 1. artic. 2. & bene explicat distinct. 1. q. 2. art. 5. melius tamen D. Thom. quodlib. 2. art. 2. & sumitur ex eod. inf. q. 48. art. 1. ad argumenta, & ratio est, quia licet opera essent de se infiniti valoris, potuerunt tamen ita fieri, & ordinari, vt non A per singula totum præmium, nec ius ad totum illud vel ad remissionem omniũ culparum, & pœnarum acquireretur, sed certo modo, & ordine seruato, hoc vero, quod fieri potuit, ita factũ esse, ostendendũ est late inf. q. 19. & secunda obiectio facta illud declarat.

Cur redemptio nostra passioni & morti Christi specialiter tribuatur.

Ex hoc enim intelligitur quinto, quamobrem redemptio nostra passioni, & morti Christi specialiter tribuatur, cum non per solam illam, sed per omnia opera, quæ in vita mortali Christus operatus est, nobis meruerit, & pro nobis satisfecerit. Ratio n. est, primo, quia illud fuit præcipuum opus redemptionis nostræ, & maxime accommodatum ad satisfaciendũ pro nobis. Secundo, quia in illo fuit consummata nostra redemptio, ex diuina n. ordinatione, omnia merita Christi erant veluti in fieri, & non expiabatur per singula lapsus, & reatus humanæ naturæ, neq; acquirebatur illi perfectum, & absolutũ ius ad gloriam, donec per passionem consummarẽtur: vt sumitur ex Paulo tota epistola ad Hebræ. præsertim c. 10. & d. q. 19. dicendum est latius. Hoc enim ita factum est, non quia singula opera per se non sufficerent, sed quia ita fuit ordinatum à Deo. Primo ad ostensionem charitatis suæ. Secundo, vt cognosceretur melius, quanta sit peccati grauitas. Tertio, vt gratia & remissio peccati maiori in pretio ab hominib. haberetur. Quarto, propter exemplum, de quib. late Anselm. lib. 1. Cur Deus homo c. 6. & sequentibus.

Anselmi Quinta congruentia exponitur.

Quinta ratio addi solet, & tribui D. Tho. inf. q. 46. art. 6. & 48. art. 2. scilicet, vt satisfactio Christi esset æqualis, non tantum ex dignitate personæ, sed etiã ex ipsorum operum, & dolorum magnitudine, quæ tamen ratio mihi non probatur, nisi sano modo explicetur. Primum n. non potest procedere de satisfactione pro culpa, nam hæc non potest intelligi æqualis, nisi ob dignitatem personæ, vt partim in superioribus visum est, partim in sequentib. dicetur: deinde non potest procedere de satisfactione pro æterna pœna, tum propter rationem factam, remissio enim huius pœnę cõiuncta est cum remissione culpæ, vnde nullus potest satisfacere ad æqualitatem p hac pœna, nisi eodem modo satisfaciẽdo pro culpa, tum propter obiectionem Medinæ in principio positam, quia nulla pœna, vel dolor huius vitæ est com parabilis cum dolore inferni, neq; in duratione, neq; in magnitudine, & ideo seclusa personę dignitate, in dolorib. Christi æqualitas esse cum illa æterna pœna non potuit, ex dignitate a. personæ, non solum est æqualitas, sed infinitus excessus, maioris n. valoris est, vel minimus dolor diuinæ personæ, quam sit æstimabilis æternus cruciatus omnium hominum, & Angelorum. *Medinæ.*

Deniq; neq; videtur id posse intelligi de satisfactione pro pœna temporali, tum quia vix potest intelligi, cum qua pœna temporali fiat comparatio, nõ est enim certa, ac definita pœna temporalis, quæ interdum relinquitur post remissionem peccati, non nunquam enim maior est, interdum minor, tum etiam quia vix est credibile, dolores Christi Domini per se sumptos, seclusa personæ dignitate, habuisse æqualitatem cum omnibus pœnis temporalib. quib. vel in hac vita, vel in purgatorio peccata hominum puniuntur, vel quib. omnia puniri possent, si omnis quo ad culpam remitterentur. Dici ergo potest, non esse sermonẽ de æqualitate, sed de proportione: nec *D. Thomæ.* D. Thom. vnquam huius æqualitatis meminit, sed proportionis tantum, sic n. inquit: *Quantitatem doloris assumpsit, quæ esset proportionata magnitudini fructus.* Potest autem proportio in hoc consistere, vt, sicut pro maximis culpis, & pœnis satisfaciebat, ita per maximum dolorem, & pœnam huius vitæ satisfaceret: item vt quoniam peccatum delectationem includit in bono commutabili, summum dolorẽ summ tali delectationi opponeret: deniq; vt mortẽ nostram morte sua superaret. Secundo explicari potest

Refutatur.

Vna responsio.

Obiectio.

Solutio.

D. Thom.

Quã ratione in Christo actibus inæqualitas meriti exiterit dictum. D. Thom.

de æqualitate pœnę in ordine ad satisfaciendũ pro pœna temporali huiꝰ vitę, in quam commutari posset pœna æterna debita omnibus peccatis, quę de facto omnes homines commissuri erant, si vellent ipsi sese disponere ad culparum remissionẽ obtinendã. Quod si hoc fortasse nimium videtur, aut nõ necessarium, quandoquidem ea res non erat habitura effectum, dici potest, saltem fuisse hanc æqualitatem inter dolores Christi, & omnes pœnas temporales, quæ de facto erant hominibus remittẽdæ, quod pie quidem cõsiderari potest, probari autẽ minime. Est ergo hic sensus incertus, prior vero clarus & facilis.

2 *Obiectio.* Tertia obiectio est, quoniam ex hac infinita satisfactione, vel merito Christi sequitur, plus potuisse Christum mereri, quam Deus potuerit remunerare, quod videtur satis per se absurdum. Sequela patet, quia meritum infinitum non potest habere æquale præmium: nisi sit etiam infinitum, hoc vero non potest conferre Deus: non n. potest conferre infinitam gratiam, aut infinitã visionem sui. Et confirmatur, nam si merita, & satisfactiones Christi tanti valoris sunt, inconueniens, & quodammodo iniustum esset tam paucis hominib. prodesse, præsertim cum plures ex peccato Adæ damnari, quam propter Christi meritum saluari videantur.

Dubium, quam sit sufficiens ad præmium quodlibet opus meritorium Christi. In hac obiectione nonnullæ insinuantur & petuntur difficultates. Prima, vtrum meritum Christi sit sufficiens ad obtinendum quodlibet præmiũ, quod Deus potest conferre diuersiue sumptum & cum perfecta æqualitate. Et quidem si sermo sit de præmijs pure creatis, suppositis, quæ dicta sunt, nullũ est dubium, quin ad quodlibet sit sufficiẽs meritum Christi, scilicet ad gratiam, vel gloriam in quocunq; gradu signabili, etiamsi in infinitum procedatur, & idẽ est de omnibus similibus: hoc n. ad minimum, probant quæ de infinitate operum Christi dicta sunt. Difficultas vero nonnulla est de præmijs, quæ includunt Deum ipsum, non tantũ extrinsece per modũ obiecti, aut principij efficientis, vt gratiæ & gloriæ, sed etiam formaliter & intrinsece, vt est vnio hypostatica, nam huiusmodi præmium videtur esse infinitum simpliciter In genere entis, & ideo non videtur posse meritum Christi esse æquale illi. Nec satis est, si quis respondeat vnionem hypostaticam esse rem simpliciter finitam, quia solum est quidam modus humanitatis, vt postea dicemus, hoc (inquam) nõ satisfacit, quia licet ille modus vnionis finitus sit, tamen per vnionem hypostaticam, nõ ille solus confertur humanitati, sed ipsamet persona Verbi, quæ est bonũ infinitũ simpliciter, ergo non potest cadere ad æqualitatem sub meritũ etiam ipsius Christi; quia infinitas meriti non potest esse tanta, quanta est infinitas illius boni. Secundo est difficultas de actib. diuinæ voluntatis, prout dicũt liberam determinationẽ ad obiecta creata, nam vt sic possunt cadere sub meritum, vt inf. q. 19. docebimus contra nonnullos modernos, huiusmodi ergo præmiũ videtur habere maiorem infinitatem, quã meritum Christi, & ideo non posse hoc meritũ esse æquale illi præmio. Assumptum probatur, nam actus diuinæ voluntatis cũ determinatione sua est simpliciter infinitus in genere entis; &, si illa determinatio libera addit aliquã perfectionem ipsi Deo, illa est in suo ordine infinita simpliciter, & in re est ipsemet Deus: merita autem Christi non attingunt tantam infinitatem.

Prima opinio. Propter hęc aliqui simpliciter concedũt, esse possibile aliquod præmiũ excedẽs totũ valorẽ meritorum Christi, & consequenter nõ fuisse sufficientia omnia Christi merita ad merendũ de condigno, & ad æqualitatẽ omne præmiũ possibile diuisiue, seu distributiue: & nihilominus docent fuisse sufficientia Christi merita ad merendã vnionem hypostaticam; quatenus est quid creatũ in natura assumpta, &, maiori ratione, suffecisse ad quemlibet effectũ creatum procedentẽ à voluntate Dei, & hoc satis esse vt meritum Christi sit simpliciter infinitũ, quia hæc præmia quę sub illud cadere possunt, sunt infinita, seu in infinitum augmẽtabilia. Respõdeo tunc, Christi meritũ sufficiens fuisse ad omne præmium possibile diuisiue sumptum. *Resolutio. Prima ratio.* Probatur primo, quia alias Christi meritum non esset infinitũ simpliciter in genere meriti, nec facultas meritoria de cõdigno esset in Christo simpliciter infinita. Probatur, quia non se extendit ad omne præmium possibile. Quod a se extendat ad infinita in aliquo ordine, non indicat infinitatẽ simpliciter, sed secundum quid seu perfectionẽ altioris ordinis. Sicut potentia actiua vt sit infinita simpliciter in ratione potentiæ actiuę, necesse est, vt extendi possit ad omne possibile: alioqui erit tãtum infinita secundum quid, etiam si sub aliquo genere in infinitum extendi possit agendo. Dicetur fortasse, Christi meritum esse infinitũ quia se extendit ad omne præmium possibile, nã si aliquod præmium extendi nõ potest, id solum est, quia tale præmiũ non est possibile in ratione præmij. Sed contra primo, ergo simpliciter fatendum est, Christi meritum esse sufficiens ad omne præmiũ possibile: nam licet Christus non possit sibi mereri diuinitatem, seu ꝙ Deus sit, non ideo aliquod præmium superat meritũ eius: quia illud nõ est tale bonum, ꝙ possit cadere sub meritum. Deinde, illæ res, de quib. est controuersia, non sunt ex his quæ nullo modo possint sub meritum cadere, nã potius supponimus, & infra suis locis probabimus; illa bona talia esse, quæ possint cadere sub meritũ, sicut possunt etiã impetrari: inquirimus a. an possint cadere sub meritum, æquale & condignũ, ergo si dicatur, hoc meritum simpliciter non posse dari, & ideo neꝙ in Christo reperiri, hoc satis est, vt Christi meritum non sit infinitum simpliciter, sed tantum secũdum quid, cũ non sit adæquatum omni præmio possibili: nam impossibilitas æqualis meriti non oritur ex impossibilitate præmij, sed solũ ex defectu facultatis ad tam insigne meritum.

Secunda ratio. Secundo argumentor, quia, vt meritum sit æquale præmio, formaliter in ratione præmij & meriti, non est expectanda æqualitas physica seu entitatiua inter res, quæ sunt meritum & præmium, seu sufficit æqualitas proportionis, & alicuius ordinis seu habitudinis connaturalis, sicut gratiarum actio, vt censeatur sufficiens, non est necesse vt in genere entis sit actio æque perfecta beneficio susceptο, sed satis est vt in valore morali, & inesse virtutis, & gratudinis sit æqualis. Quod si inter aliqua interuenire debet physica æqualitas satis est, vt inueniatur inter rẽ illã, quæ est præmium, & illam quę est radix, & quasi forma, à qua sumitur valor meriti, sed hoc modo est sufficiẽtissimum meritum Christi ad omne præmium, etiãsi aliquid increatum in eo includatur, ergo. Maior cõstat ex communi ratione iustitiæ distributiuę, & exemplo, quo Paulus vtitur. 1. ad Cor. 9. De his qui in stadio currunt, vt brauium, seu coronam accipiant, in nostris meritis de condigno id videre licet, nam si consideremus in actib. quib. visionem beatam meremur, physicam seu entitatiuam perfectionem, nõ est sine dubio æqualitas inter actꝰ qui sunt meritum & præmium: quo sensu (inter alios) sumi potest, quod Paul. dixit ad Rom. 8. *Non sunt condignæ passiones huius temporis ad futurã gloriam, quæ reuelabitur in nobis.* Si tñ consideretur in eis debita proportio, & principium à quo dimanant, & finis ad quem tendunt, est in eis sufficiens æqualitas ad meritum de condigno: quia secundum moralem considerationem & æstimationem habent sufficientem valorem ad illud præmiũ. Et hæc est ratio à priori, in qua fundatur illa maior propositio sc. quod ratione meriti moraliter pẽsanda est, secundum moralem valorem & proportionem, non iuxta solam perfectionem physicam ipsarum entitatum.

Minor autem propositio declaratur, nam in primis in merito Christi, ex parte principij est summa &

& infinita perfectio, quanta esse potest in quolibet A
præmio: atque hinc fit, vt etiam ex parte ipsius actus
meritorij procedẽtis à tali principio, & quasi in-
formati tali forma sit maxima proportio, & moralis va
lor, sufficiens ad æqualitatem meriti de condigno.
Et confirmatur, nam in omni sententia Christi me-
ritum habet sufficientem valorem ad merendam v-
nionem hypostaticam, quantum ad illum modum
creatum, quem in humanitate ponit, & tamen si cõ-
feratur illa vnio cum actu meritorio quoad physi-
cam entitatem, sine dubio non est inter ea æqualitas
physica, non est ergo hæc necessaria ad meritum de
condigno, sed sufficit æqualitas proportionis, qua-
lis est inter actum procedentem ab infinita persona,
& vnionem terminatam ad similem, seu æqualem
personam.

Et confirmatur, quia impossibile videtur mereri
de condigno vnionem ad personam, & non mereri B
per personam vt vnitam, seu vt terminum vnionis,
quia qui meretur aliquid, meretur quidquid est cũ
illo necessario coniunctũ, seu omne id sine quo præ-
mium haberi non potest, & ad illud nõ supponitur,
sed vel consequitur, vel concomitanter se habet: hoc
autem modo comparatur ad vnionem persona, quę
est terminus eius, & quatenus talis est: ergo si potest
Christus mereri de condigno & ad æqualitatem v-
nionem hypostaticam, potest etiam mereri terminũ
talis vnionis, seu (quod idem est) potest mereri, vt di-
uina persona donetur naturæ creatæ in ratione ter-
mini vnionis. Et idem fere argumentum fieri potest
de voluntate Dei, quatenus libere terminatur ad a-
liquem effectum producendum ad extra, non enim C
potest aliquis mereri de condigno aliquem effectum
vel donum, quod solus Deus conferre potest, quin
simul mereatur, vt Deus habeat actionem vel volũ-
tatem simpliciter necessariam ad talem effectum: est
enim vnum horum ab altero inseparabile: imo mo-
raliter non sunt duo, sed vnum præmium. Sicut me-
reri à Rege stipendium, & mereri vt velit conferre
illud, moraliter idem sunt: ergo determinatio libe-
ra voluntatis diuinæ ad effectum ad extra producẽ-
dum cadere potest sub meritum de condigno crea-
turæ, multo ergo magis sub meritum Christi.

Tertiaratio. Tandem explicatur & confirmatur, quia bonum
increatum, quatenus in se est absolute, sub nullius
meritum cadere potest, vt per se constat: quia vt sic
est ens simpliciter necessariũ, qua ratione nemo me-
reri potest, vt Deus sit, neq; vt Pater æternus Filium
sibi æqualem producat, & similia: solum ergo potest D
bonum increatum cadere sub meritũ, quatenus est
libere communicabile creaturæ: hoc autẽ modo ca-
dere potest sub meritum de condigno, in quo sit suf-
ficiens æqualitas in ratione meriti respectu præmij:
ergo. Probatur minor, primò in nostro merito respe
ctu æternæ gloriæ: non enim meremur solum visio-
nem beatã, aut dona creata, quæ nobis inhærent, sed
etiam meremur Deum ipsum, qui est merces nostra
magna nimis. Sicut enim proprium ac primariũ ob-
iectum spei nostrę est, non solum visio creata, sed et-
iam Deus ipse, quatenus est bonũ increatũ nostrum,
ita id quod meremur, non est tantum res creata, sed
etiam bonum ipsum increatũ: quia id quod est præ-
mium nostrorũ meritorum, est primariũ obiectum
spei nostræ. Sic ergo in præsente facile intelligi po- E
test, idem bonum increatum, vt cõmunicabile crea-
turæ per vnionem hypostaticã vel sub quacunq; alia
ratione, posse cadere sub meritũ de condigno Chri-
sti Domini. Nec n. refert, quod in beatitudine illud
increatũ bonum solum sit bonũ nostrum obiectiue:
in mysterio autẽ incarnationis sit quodãmodo for-
male & intrinsecum bonum humanitatis assumptę,
non (inquam) hoc obstat, tum quia etiam suppositũ
increatum nõ est proprie formale bonum humani-
tatis, quamuis magis intime, & substantialiter illi
coniungatur ad vnam personam çonstituendam: tũ
etiam, quia propter hanc differentiam, necessaria est
dignitas personæ increatæ, quæ conferat merito va-
lorem talis ac tanti præmij, quam conditionem &
dignitatem ad meritum gloriæ, tam formalis, quàm
obiectiuæ non requirimus. Quod autem illa digni-
tas personæ ad hoc sufficiat, patet, quia tanta est,
quanta in præmio excogitari potest.

Ad argu-menta. Et ex his facile respondetur ad obiectiones in prin
cipio factas. Ad primam concedo, meritum Christi
in esse entis non esse tam infinite perfectum, quam
est persona diuina, nihilominus tamen inesse meriti
& præmij posse habere æqualitatem, seu proportio-
nem sufficientem, quia, licet illud meritum in recto
(vt sic dicam) non sit increatum bonum, dicit tamen
illud in obliquo, quatenus est ab infinita persona: &
hoc sufficit ad prædictam æqualitatem, quia etiam
diuina persona non induit rationem pręmij, vt in se
est absolute & simpliciter, sed vt terminans creatam
vnionem humanitatis. Sicut autem est infinitum
beneficium, quod persona increata terminet vnio-
nem creatam humanæ naturæ: ita est infinitum ob-
sequium, quod persona increata sese submittat, vt
meritorie operetur: hoc ergo satis est ad debitã pro-
portionem & æqualitatem inter tale præmium &
meritum. Ad secundum facilior est responsio, nam
in primis libera determinatio actus diuinæ volunta-
tis ad tale obiectum nihil addit reale & intrinsecum
ipsi diuinæ voluntaci; & ita ex hac parte non est ali-
quid excedens valorem meriti Christi: nam, qui me-
retur vt Deus aliquid libere velit, non meretur ipsi
Deo aliquod bonum, nec meretur, vt aliqua perfe-
ctio realis & increata in rerum natura sit: sed mere-
tur solum vt actus ille voluntatis increatus, & in suo
esse necessarius, libere terminetur ad hoc vel illud
obiectum, quod non est bonum infinitum: imo nec
videtur physice loquendo addere bonum distinctũ
à creato bono, quod ex tali voluntate in creatura re-
sultat. Aut certe, licet illa determinatio interdum sit
speciale beneficium, quod Deus confert creaturæ, e-
ligendo seu diligendo illam, tamen secundum mo-
ralem æstimationem, obsequium Christi tanti valo-
ris est in ratione officij ac meriti, quantum est ille
diuinus amor in ratione beneficij seu præmij: quia
(vt sæpe dictum est) hic valor & proportio eius, non
ex entitate actus, sed ex relatione ad personam ope-
rantem pensatur.

Secundum dubium circa eandem sufficientiã meritorum Christi. Secunda difficultas in eadem obiectione tacta est,
an meritum Christi ob suam infinitatem sit suffi-
ciens, & æquiualens cuilibet præmio possibili, non
tantum diuisiue, sed etiam collectiue sumpto. Neq;
inquirimus nunc de tota collectione bonorum, quã
Deus vt possibilem agnoscit: illa enim licet dicatur
possibilis syncategoramatice (vt aiunt) seu in singu-
lis bonis seu effectibus ex quibus conflatur talis col-
lectio, non tamen est tota simul seu categorematice
possibilis: hic autem agimus de collectione hoc po-
steriori modo possibili, qualis est nunc collectio o-
mnium bonorum, naturæ, gratiæ, gloriæ, & vnionis
hypostaticæ, cui addi etiam possent multa alia bo-
na, si Deus voluisset. Cum ergo constet ex præceden-
te difficultate, potuisse Christum ad æqualitatem
mereri quodlibet ex his bonis declarandum super-
est, an potuerit etiam eodem modo mereri quęlibet
ex his bonis simul sumpta in quocunque gradu per-
fectionis, & in quauis multitudine sumantur. In qua
re primo nulla est difficultas, si de solis præmiis pu-
re creatis sermo fit, quia nullum præmium creatum
potest esse adæquatum merito Christi, quia hoc sim
pliciter infinitum est in ratione meriti, illud vero est
simpliciter finitum: ergo, quantumuis hoc pręmium
in perfectione vel multitudine augeatur intra ratio-
nem præmij creati, semper erit inadæquatum meri-
to Christi, quia semper est simpliciter finitum. Difficultas ergo est, quando inter hæc præmia est aliquod
vel aliqua infinita, vt est vnio hypostatica vnius per-

sonæ vel pluriũ. In qua est secundo certũ, multiplicando actus meritorios, potuisse Christum ad æqualitatem mereri quæcunq; huiusmodi præmia etiam simul sumpta, nam per vnum solum actum meritorium potuit mereri quodcũq; præmium per se sumptum, etiam si infinitum sit: sed hæc præmia tantũ possunt simul conferri aut fieri in numero finito: ergo multiplicãdo actus meritorios in simili numero, & addendo aliũ actum propter cætera præmia purè creata, erit nõ solum æquiualens, sed etiam exuperãs meritum.

Rationes dubitandi.

Supereſt igitur difficultas de quantitate meriti singulorũ actuum Christi, an scilicet tanta sit, vt sufficiat pro quibuscunq; præmijs modo iam explicato. Nam videtur sane non esse, quia vnũ præmium infinitũ, v.g. vnio hypostatica personæ Patris, esset præmium sufficiens & adæquatũ cuilibet actui meritorio Christi, ergo, si per vnum actũ meruisset Christus tale præmiũ, non esset in illo actu valor ad alia præmia promerenda. Antecedens patet, quia illud præmium, vt minimum est æque infinitum ac quilibet actus meritorius Christi; vt ex dictis in superiori difficultate patet: ergo solũ illud per se sumptũ est præmium sufficiens, satisq; æquale cuilibet actui meritorio Christi. Prima vero consequentia probatur, quia, si illi præmio alia adiungantur, ex illis omnib. consurget vnũ præmium maioris valoris, quam sit illud solum per se sumptum: quia comparatur ad illud tanquam totum ad partẽ: ergo non potest valor vnius actus meritorij Christi esse æqualis tali præmio, sed necessario debet esse minor: quia nõ potest eadem quantitas esse adæquata minori, & maiori quantitati, tũ etiã, quia si actus meritori⁹ habet vnũ præmiũ æquale, nihil vltra illud potest ex iustitia deberi aut exigi propter talẽ actũ: quia iustitia solum obligat ad æqualitatem faciendam. Secundo argumentor in hunc modũ, quia plus meriti est in multis actibus Christi, quam in singulis: ergo plus etiã præmij respondere potest secundum æqualitatem multis actib. simul sumptis, quã vni: ergo potest dari præmium vel præmiorum collectio, quæ ita sit æqualis multis actib. meritoriis simul sumptis, vt singulorũ valorem excedat: ergo non quilibet actus meritorius Christi per se sumptus est sufficiens ad quamlibet præmiorum multitudinem cum æqualitate promerendam. Omnes consequentiæ videntur per se satis manifestę: primum vero antecedens probatur quia meritũ vnius actus Christi comparatur ad meritũ omnium actuum simul sumptorum, sicut pars ad totum: ergo plus meriti est in tota collectione, quam in vno actu. Item quia secundus actus est meritorius post primum: ergo additaliquod meritum præter meritum primi actus: vbi autẽ est additio, est augmentum, est ergo maius meritum in illis duob⁹ actibus quam in altero eorũ. Dicetur fortasse, extẽsiue esse maius meritum in duobus actibus, quam in vno eorum, non tamen intensiue. Sed contra hoc est primo, quod licet hæc distinctio in reb. physicis locũ habeat, tamen in his moralib. non videtur recte applicari, quia multitudo meritorũ eiusdem intensionis moraliter æquiualet intensiori merito, nam pluribus actib. vt decem potest aliquis tantundem mereri, quantum alius meretur vno actu vt centum cæteris paribus. Secundo. Sicut in merito distinguitur extensio vel multitudo ab intensione, ita potest distingui in præmio; ergo; quamuis Christus per plures actus simul sumptos non potuerit mereri intensius præmium, quam per singulos, potuit tamen mereri plura præmia, atq; adeo nõ in quodlibet actu Christi erit valor sufficiens ad obtinẽdam quamcunq; præmiorum collectionem, quod est intentum, sed aliquid potuit mereri per vnum actum vltra id, quod meruit per alios. Tertio, quia excessus in multitudine seu extensione, quando vnum in altero; nec formaliter, nec eminenter continetur, est excessus simpliciter, vt omnis Hierarchia Angelorũ simul sumpta simpliciter est quid perfectius, quam supremus Angelus; quia perfectio aliorũ Angelorum, nec formaliter, nec eminenter, in primo Angelo continetur: at vero in præsenti vnus actus meritorius Christi, nec formaliter continet alios actus, vel eorum merita, vt per se notum est, neq; etiam eminenter; quia nulla est ratio talis eminentiæ, neq; explicari satis potest, in quo consistat: ergo simpliciter est maius meritum in plurib. actibus, quã in vno tantum. Hæ rationes videntur partem hanc probabilem reddere, quam posset aliquis sustinere dicẽdo, infinitatem meritorum Christi in hoc solum consistere, quod nullum præmium finitum potest esse adæquatũ valori cuiuscunq; actus meritorij Christi, quod satis est ad perfectionem redemptionis nostræ. Neq; est necesse, vt valor cuiuslibet actus Christi exhauriat (vt sic dicam) omnem multitudinem præmiorum, quæ Deus simul conferre potest.

Vera resolutio.

Nihilominus probabilius existimo, meritũ Christi ita esse valoris infiniti ob infinitam personæ dignitatem, vt in quolibet eius actu sit sufficiens valor ad quæcunq; præmia cum æqualitate obtinenda, etiamsi singula perfectissima sint, & in quocunq; numero augeantur. Ita sentiũt frequentius discipuli & expositores D. Tho. & est magis consentaneũ dignitati Christi & perfectioni ac excellẽtiæ redẽptionis nostræ. Alias pari probabilitate posset quis dicere, non quẽlibet actum Christi fuisse sufficiẽtem ad satisfaciendũ pro quacunq; multitudine peccatorum præsertim, si simul defendat, quodlibet peccatũ mortale, vt est offensa Dei; habere infinitam malitiam & iniuriã: nam iuxta hanc sententiam eã proportionẽ seruabit vnũ peccatũ mortale ad vnũ actũ satisfactoriũ Christi, quam seruat vnũ præmium infinitum ad vnum actum meritoriũ eiusdem Christi, quia remissio peccati est quasi præmium satisfactionis: ergo remissio vnius peccati infiniti, erit infinitũ quoddã præmiũ: ergo exhauriet totum valorem vnius actus satisfactorij Christi: ergo non per quemlibet actum potuit Christus ad æqualitatem satisfacere pro quacunq; peccatorũ multitudine, sed indiguit multiplicatione actuum. Ex quo fiet; vt tot possint multiplicari peccata, vt ad illa delenda, non sufficiant merita Christi, quod est absurdissimum, vt supra visum est. Sed hæc ratio solum procedit ex hypothesi, non tamen vera. Ideo aliter ostenditur prædicta sententia ex infinita perfectione meriti Christi, nam tota illa infinita perfectio reperitur in quolibet actu Christi: ergo sufficit ad promerenda quælibet præmia possibilia, non tantum diuisiue, sed etiam collectiue in sensu explicato. Antecedens supra probatum est, cõsequentia vero probatur, quia hoc pertinet ad rationem meriti simpliciter infiniti.

Et quoniam in hac vltima propositione consistit tota vis huius rationis probatur ac declaratur varijs modis. Primo, ex proportione ad potentiam actiuã: nam potentia infinita simpliciter in agendo vel mouendo, non solũ potest facere quemcunq; perfectissimum effectum in illo ordine, sed etiã potest facere quamcũq; effectuũ multitudinem, ergo & meritum simpliciter infinitũ sufficiens est ad quodcunq; præmium, etiãsi ex collectione pluriũ consurgat: comparatur n. meritũ ad præmium ad modum principij efficiẽtis in suo ordine. Secundo, quia perfectio huius meriti prouenit præcipue ex dignitate personæ operantis: sed hæc dignitas tanta est, vt vel formaliter vel eminenter contineat, quidquid perfectionis est in quolibet præmio possibili, vel præmiorũ collectione: ergo & meritũ tam est perfectũ in suo ordine, vt eminenter æquiualet cuicunq; collectioni præmiorum, etiamsi in infinitum procedatur.

Tertio, quia alias potuit vnus actus meritorius Christi, ita exhauriri vno præmio, vt, si ad aliquid aliud ordinaretur nõ sufficeret ad illud ex iustitia simul

mul promerendum, vt v.g. si Christus vnum actum A dilectionis Dei ordinaret, vt per illum mereretur incarnationem Patris æterni, & ad hoc præmium acceptaretur, non posset Christus eodem actu promereri de iustitia gloriam alicui homini. Cõsequens est falsum, ergo. Probo minorem: nam fingamus illum actum amoris esse vt duo, v.g Tunc sic: etiamsi ille actus esset tantum vt vnum, esset sufficiens ad merendam incarnationem Patris ad æqualitatem de iustitia: ergo ille actus vt duo, erat sufficiens ad illud præmium, & ad aliquod aliud ratione vlterioris gradus: & cum ille vlterior gradus esset etiam dignificatus à persona Verbi, per se etiam erat sufficiens ad quodlibet præmium, etiam infinitum. Et ita potest in infinitum procedi, quia & quilibet gradus intensionis in infinitum diuisibilis est, & quilibet actus B secundum quamlibet minimam intensionem, prout informatus à persona Verbi, habet infinitum meriti valorem: & est sufficiens ad infinitum præmiũ ipsaq; Verbi persona ita sanctificat, & dignificat totum actum, vt æquè dignificet singulos gradus vel partes eius: est enim quasi tota in toto, & tota in qualibet parte. Quod si forte dicatur, peruenien dum esse ad actum minimum in intensione, atque adeo indiuisibilem, ataq; ita in eo non procedere argumentum factum. Respondetur inprimis esse fortasse probabilius, etiam physice non dari minimum in huiusmodi intensione. Deinde saltem moraliter nunquam fit huiusmodi actus, præsertim in Christo, qui perfectissime operabatur. Ac denique fieri potest proportionale argumentum, variando speciem actus, vel indiuiduum, & circumstantias eius, in quibus potest in infinitum procedi: itaq; si ponamus Christũ meruisse incarnationem Patris per actũ charitatis erga Deum, ad merendum idem præmium ad æqualitatem, sufficeret actus amoris erga proximum, vel actus temperantiæ: ergo actus perfectior non solum est sufficiens ad idem præmium, sed etiam ad aliquod aliud cum illo coniunctum.

Quartò, hinc proportionaliter concludi potest, in vno actu Christi esse valorem ad præmium promerendum, quod duobus vel tribus, aut pluribus actibus Christus ipse promereri potest: quia ratione infinitatis personæ tantum valoris est in vno gradu, vel vna parte actus, quantum est in toto: & ita, quidquid possunt obtinere plures actus, potest etiam vnus habens plures partes; quia in singulis earum est infinitus valor, vt declaratum est. Idemq; argumentum fieri potest de durarione actus: nam in Christo Domino quælibet minima duratio erat infiniti valoris propter infinitatem personæ. Itemq; potest fieri simile argumentum de actu intensiori & remissiori, nam ad omne id, ad quod fuerit sufficiens intensus actus Christi, erit etiam sufficiens actus remissus, vt facile patebit applicando argumentum factum: ergo & vnus actus erit sufficiens ad omne id, ad quod plures sufficiunt: quia & est eadem proportio, & vnus actus intensus æquialet multis remissis. Atque idem argumentum sumi potest ex eo, quod actus minus perfectus in specie à Christo factus, est sufficiens ad omne præmium, ad quod sufficit actus in specie perfectior: ergo & vnus actus sufficit ad omne id, quod plures similes possunt promereri: nam per se loquendo non est minor, imo maior excessus in perfectione specifica actus, quàm in vnitate vel multitudine. Ratio deniq; à priori est, quia id, quod cõfert ad Christi meritum entitas vel perfectio, aut intensio actus, comparatum ad dignitatem personæ, est quasi materiale, & dignitate Verbi informatum constituitur in altiori ordine meriti, in quo habet infinitatem simpliciter: & ideo quidquid perfectionis ex parte actus deest, compensatur ex dignitate personæ, in qua tota hæc sufficientia & perfectio eminenter continetur: & ideo sicut entitas remissa vel minus perfecta ipsius actus non minuit valorem meriti Christi, etiam comparati ad quodlibet præmium, ita etiã neq; vnitas aut multitudo actus meritorij: ergo, quidquid potuit Christus pluribus actibus mereri, potuit & singulis: ergo quolibet actu potuit mereri, quamcunque multitudinem præmiorum, quia constat, pluribus actib. potuisse Christum mereri huiusmodi præmium.

Vltimo tandem argumentor & confirmo discursum factum, nam, si tres personæ diuinæ assumpsissent eandem humanitatẽ, & in illa actus meritorios exercuissent, actus elicitus à tribus personis per humanitatem non esset magis meritorius, nec plurium præmiorum, quam sit actus nunc elicitus à persona Verbi, ergo è conuerso plures actus eliciti ab vna persona diuina non sunt magis meritorij, aut pluriũ præmiorum, quam vnus actus ab eadem persona elicitus: ergo quocunque actu possunt cum æqualitate obtineri omnia præmia, quæ possunt per plures. Antecedens videtur euidens, quia tres personæ diuinæ non sunt quid perfectius aut melius quàm vna: ergo neque actus à tribus potest habere maiorem valorem, quàm ab vna. Item hac ratione humanitas vnita tribus personis non esset sanctior, neque venerabilior, quam sit nunc vni tantum coniuncta: ergo neq; actus talis humanitatis in vno vel alio statu, essent maioris vel minoris valoris, aut sufficientiæ ad quælibet præmia obtinenda. Prima vero consequẽtia probatur, quia plus confert ad valorẽ & quantitatem huius meriti dignitas personæ, quam entitas actus: ergo, si plures personæ adiunctæ eidem actui, simpliciter non augent valorem, quem vna sola cõfert, quia vnaquæque cõtinet formaliter vel eminẽter quidquid perfectionis est in omnibus, etiã plures actus procedentes ab eadem persona, simpliciter nõ augebunt valorem vnius actus ab eadem persona eliciti: multo enim magis continet eminenter ipsa persona quidquid ex entitate actus adiungi potest. *Vltima probatio.*

Ad primum ergo argumentum in contrarium distinguendum est antecedens, cum dicitur: incarnationem, v.g. vnius personæ esse adæquatum præmium vnius actus meritorij Christi, nam intensiue id verum est, vt probat ratio ibi facta, quod illud præmium habet infinitatem quandam proportionalem infinitati meriti, nec potest ordinari ad aliquod præmium intensiue perfectius, neque etiam posset aliquod inferius meritum cum tali præmio habere cõdignam proportionem seu adæquationem; hoc ergo sensu dicitur illud præmium intensiue adæquatum actui meritorio Christi. Vnde, si Deus vellet solum illud præmium propter talem actum conferre, sufficiens æqualitas intensionis & proportionis seruaretur: habet enim meritum Christi ab vnione, seu potius à persona vnita, quod infinitum sit: potest ergo satis compensari tale meritum per vnionem personæ eiusdem seu æqualis dignitatis. Nihilominus tamen extensiue, ac formaliter (vt sic dicam) non esset tale meritum præmiatum, quantum potest iuste ad æqualitatem præmiari, quia ratione suæ eminentiæ & perfectionis valorem habet ad quælibet alia præmia, etiamsi cum illo coniungantur, quia per huiusmodi additionem præmium non crescit intensiue: in illo enim continetur eminenter, quidquid addi potest: meritum autem est intensiue infinitum, & ratione principij, à quo illam infinitatem habet, eminenter in suo genere continet totam illam perfectionem extensiuam, seu continet valorem ad ea omnia, ad quæ sufficit extensio, seu multiplicatio meriti. Atq; eadem fere responsio est ad secundum, nam, licet plures actus Christi sint re vera plura merita, & hoc modo vnus addat alteri, & vterq; simul comparetur ad singulos tanquam totum ad partes, nihilominus non efficiunt vnum intensius meritũ, neque vnus addit valorem ad aliquod præmium, qui non sit in alio, ratione suæ eminentiæ & infinitatis. Ad primam autem replicam in contrarium re- *Ad argumenta.*

spondetur, in meritis finitis verum esse, plura merita remissa æquiualere vni intensiori, sufficereque non solum ad plura præmia, sed etiam ad intensius præmium obtinendum. In infinito autem merito id locum non habet, quia ea ratione qua infinitum est, intensiue augeri non potest. Ad secundam replicam concedo, posse dari multitudinem præmiorū, sicut & meritorum, etiam in his quæ in ratione præmij infinitatem habent, nego tamen, inde sequi, potuisse Christum plura præmia mereri per plures actus, quam per vnum: quia infinitas meriti in singulis actibus talis ac tanta est, vt tam ad intensionem quam ad extensionem præmiorū sufficiat, vt ostensum est. Ad tertiam negatur minor, nam in merito cuiuslibet actus Christi eminenter continetur: valor quorumcunq; aliorum actuum eiusdē Christi: hæc autem eminentia prouenit ex infinitate personæ Verbi, in qua est omnis excellentia, vel conditio, à qua meritum potest tam extensiue, quam intensiue augeri.

Tertium dubium de eadem sufficientia meritorum Christi.

Tertia difficultas, quæ in obiectione facta tangitur est, an simpliciter concedendum sit, plus Christū potuisse mereri, quam Deus posit præmiare: videtur enim id sequi ex dictis, nam quodlibet Christi meritum tanti valoris est, vt nullum posit ei respōdere præmium omnino adæquatum illi, quodq; illud prorsus exhauriat, tam intensiue, quam extensiue: ergo non potest Deus adæquatum præmium illi rependere: ergo plus potest Christus mereri, quam Deus posit præmiare. Propter rationem hanc aliqui ita simpliciter loquuntur: mihi tamen huiusmodi sententia omnino displicet. Primo, quia non potuit Christus mereri aliquid impossibile, esset enim mereri id quod est omnino nihil, ergo neq; potuit mereri plus, quam Deus posit facere, quia quidquid possibile est, potest facere Deus, & solum non potest, quod in se est impossibile: Christus autem similiter solum potuit mereri, quod possibile est, & q; est impossibile mereri non potuit. Secundo, quia Dei omnipotentia non minus infinita est, quam meritum Christi, nihil enim potest cadere sub hoc meritum, quod non posit etiam cadere sub illam potentiam. Tertio, quia vel est sermo de hoc merito secundum valorem suum, & secundum se, vel vt refertur ad præmium: si primum, sicut ipsum infinitum est, ita Dei potentia est infinita: si secundum, sicut fieri non potest præmium actu infinitum, ita nec per meritum Christi potest acquiri ius ad præmium pure creatum actuq; infinitum: posset autem referre illud meritū: ad præmium maius & maius in infinitum, quod facile fieri potest, & conferri à Deo.

Refutatur falsa responsio.

Dicendum est ergo, aliud esse loqui de valore seu merito operum Christi secundum se seu absolute considerato: aliud vero esse loqui de eodem merito prout ab operante refertur ad præmium. Priori modo est verum, nullum esse præmium possibile, quod omnino exhauriat tam intensiue, quam extēsiue valorem talis meriti, quia quocunq; præmio dato posset maius, saltem secundum extensionem & multitudinē, ei retribui, quod non prouenit ex impotentia Dei, sed ex incapacitate creaturæ. Vnde neque infinitas talis meriti ad præmium comparata in hoc consistit, quod illi debeatur, aut deberi possit præmium simpliciter & actu infinitum intensiue & extensiue, quia id quod est impossibile, non potest cadere sub meritum vt dictum est, sed consistit in hoc, quod, signato quocunq; præmio finito, est in eo valor ad maius præmium, vel ad plura præmia, etiamsi in infinitum procedatur: in quo non excedit meritum Christi potentiam Dei, sed eam imitatur, & quodammodo ei adæquatur, quātuis in inferiori ordine & ratione. Solum videtur esse differentia, quia Christus potuit facere meritum simpliciter infinitum: Deus autem non potest facere præmium creatum simpliciter infinitum. Sed hæc differentia non est ex eo, quod plus posit Christus mereri, quam Deus præmiare, sed ex eo quod valor meriti non consistit in entitate physica, sed morali sumpta ex habitudine ad personam increatam: ideoque simpliciter infinitam: præmium vero creatum est res aliqua physica, quæ non potest esse actu infinita. Posteriori autem modo, quatenus scilicet meritum Christi est sub relatione operantis, sic semper necessario refertur ad finitum præmium: atque hoc modo dici potest opus Christi, vt est actuale meritum, id est, vt per illud acquiritur ius ad præmium, semper referri ad finitum, vel definitum præmium, & hoc modo semper Christi meritum potest habere adæquatum præmium, quia vt sic non meretur opus totum id, quod habet valoris, sed tantum id, ad quod refertur ex promissione, & conuentione, vt infra quæst. 19. latius explicabitur. Opus autem Christi ex Dei intentione, & promissione non potest referri, nisi ad certum & definitum præmium, quia vt sic refertur ad præmium eo modo, quo fieri, & conuenienter fieri potest.

Obiectio.

Dices, ergo de facto meritum Christi non est dicendum infinitum, sed potius simpliciter finitum: probatur, quia meritum absolute dictum, non dicitur opus secundum valorem, quem ex se habet, sed præterea requirit, vt in promissione fundetur, & per illud aliquod ius acquiratur: qua ratione opera Christi in cœlo nunc habent valorem, & non sunt merita, vt latius infra quæstione decima nona. Idem argumentum fieri potest de satisfactione, nam, vel Christus obtulit satisfactionem suam pro infinitis hominibus, & sic obtulit pro pluribus, quam prodesse posset, vel obtulit pro finitis tantum, & sic satisfactio proprie dicta est tantum finita, quia actualis satisfactio non dicit operationem solum habentem valorem ad satisfaciendum, secundum se sumptam, sed vt relatam ad satisfaciendum pro aliquo. nam licet ego in gratia existens exerceam opera pœnalia, si tamen, neque ego satisfactione indigeo, neque pro alijs satisfacere volo, non dicar proprie satisfeciſſe. Vnde idem argumentum fieri potest de omnibus hominibus, qui aliquando futuri sunt, nam vel Christus pro illis omnibus obtulit sua merita & satisfactionem, & sic omnibus proderunt, quia non potest eius oblatio esse irrita aut non accepta, vel non obtulit pro omnibus, sed pro prædestinatis tantum, & sic neque pro omnibus satisfecit, erit- que eius satisfactio nimis limitata & finita. Circa hoc duo extrema cauenda sunt. Vnum est eorum, qui dicunt, Christum actu & re ipsa solum satisfeciſſe pro his hominibus, quibus de facto applicatur eius satisfactio, nam, respectu aliorum, licet opera Christi de se satisfactoria fuerint, tamen proprie non fuerunt satisfactiones pro illis. Quæ sententia tribuitur Ioanni Medinæ tractatu tertio de satisfactione quæstione prima. Sed re vera id non docet, neq; ab vllo Catholicorum doceri potest apud quos nota est distinctio satisfactionis quoad sufficiētiam, & quoad efficaciam, & certum est, Christum pro omnibus quoad sufficientiam satisfeciſſe, non solum quia opus de se satisfactorium exercuit, alias etiam pro dæmonibus quoad sufficientiam satisfeciſſet, sed vere & actu satisfecit pro omnibus hominibus, quia pro omnibus obtulit opera sua. Quæ oblatio, eo modo quo facto est, accepta fuit Patri, & non fuit irrita ex se, sed in quibusdam non habet effectum ex defectu eorum, quod non repugnat dignitati satisfactionis Christi, quia non est ab ipso oblata vt prodesset aliter, nec per voluntatem omnino efficacem, sed generalem & antecedentem quod satis est ad veram satisfactionem, sicut & ad veram redemptionem. Alterum extremum est, quorundam dicentium, Christum obtuliſſe Deo satisfactionem suam secundum omnem eius vim satisfactoriam,

Variæ responsiones refelluntur.

& ideo

& ideo illam satisfactionem actu fuisse infinitam. Sed hoc etiam necessarium non est, neque verum, nam opera CHRISTI, si valorem eorum spectemus, sufficientem habebant vim ad satisfaciendum, etiã pro peccatis dæmonum, & tamen nullo modo sunt pro illis, neque quoad efficaciam, neque quoad sufficientiam, oblata: ergo non sunt oblata secundum totam suam vim satisfactoriam. Item, habebãt vim vt prodessent, non tantum hominibus, qui aliquando futuri sunt, sed etiam aliis, qui esse possent, pro quibus certe non sunt oblata: fuisset enim superflua talis oblatio. Item habebant vim, vt efficaciter prodessent omnibus hominibus, & tamen non sunt hoc modo oblata: ergo non fuerunt oblata secundum totam suam vim.

Vna responsio.

Fatendum est ergo, merita & satisfactiones Christi de facto solum fuisse oblata pro finitis hominibus, nam omnes, qui sunt futuri, finiti sunt: & adhuc pro illis non fuisse oblata secundum omnem vim, sed secundum mensuram ex diuina sapientia & ordinatione præfixam, vt latius infra exponemus, agentes de his, quæ Christus nobis meruit disp. 41. An vero hac ratione dicenda sint opera Christi esse infiniti meriti, & satisfactionis ad modum loquendi spectare videtur. Et forte melius dicetur, Christi opera habuisse infinitum valorem ad meritum & satisfactionem, tamen de facto quid finitum per illa meruisse: meruit enim, vt daretur gratia, & gloria hominibus vsque ad certum gradum, nempe infra suam gratiam, & gloriam, & non ordinauit sua merita ad viteriorem gradum gratiæ. Similiter satisfecit pro peccatis hominum, & non dæmonum, non quia opera Christi de se ad id valere non possent, sed quia nõ sunt ad hunc effectum ordinata. Nihilominus in bono sensu dici potest, Christi meritum, & satisfactionem actu fuisse infinita, non solum ratione valoris, sed etiam ratione actualis meriti, vt cadentis sub diuina ordinatione: quia licet, in quantitate præmij non sint ordinata ad infinitum effectum tamen ex parte modi requirunt quandam infinitatem, quia fine illa non posset esse satisfactio ad æqualitatem pro peccatis, vt supra dictum est: & quia Christo datum est propter meritum, vt posset sua voluntate instituere sacramenta, & dare illis virtutem conferendi gratiam, & vt per se posset illam efficere, meruit etiam ex perfecta iustitia, quæ omnia, saltem in modo, requirunt infinitatem.

In quo sensu dicatur Christi meritum actu fuisse infinitum.

In confirmatione illius tertiæ obiectionis petitur alia grauissima difficultas, scilicet, cur, existente redemptione Christi tam copiosa & infinita, tam pauci homines saluentur, eoq; beneficio fruantur. Sed hoc pertinet ad profundum prædestinationis mysterium, & ad altitudinem diuitiarum sapientiæ, & scientiæ Dei, quam Paulus admiratur: non potest tamen alicui iniustitiæ diuinæ attribui, cum per Deum non stet, quo minus fructus satisfactionis Christi omnibus applicetur, vnde nulla ipsis hominibus iniustitia fit: nec vero fit Christo, quia nec ipse voluit aliter sua merita hominibus applicari, nec eã obtulit, & ordinauit, vt alio modo homines ad æternam salutem perducerentur: nec etiam propterea superfluus fuit infinitus thesaurus satisfactionis Christi, quia ad perfectam iustitiam & misericordiam demonstrandam fuit necessarius. Deinde secundum intensionem, & perfectionem plura operatur in hominibus meritum, & satisfactio Christi, quam peccatum Adæ, vt per se notum est: secundum extensionem vero, & multitudinem plura peccata per Christum remittuntur, quam ex Adamo contrahantur: quo ad personas vero, pluribus communicatur peccatum Adæ, quam gratia Christi, illud enim communicatur per modum naturæ, in ipsa naturali generatione, hæc vero requirit excellentiorem modum regenerationis spiritualis, quæ difficilior est. Altior vero huius rei ratio est, quia Deus ita voluit permittere ad ostensionem iustitiæ suæ, & maiorem suæ gratię commendationem, quæ eo magis æstimari debet, quo paucioribus communicatur. Addi etiam potest, in rebus per se primo intendi perfectionem intensiuam, multitudinem vero esse quasi accidentariam.

Quanta dubitatio circa efficaciam meritorum Christi.

Sed adhuc potest instare aliquis, nam, licet ad ostendendam hominum fragilitatem & commendandam gratię sublimitatem, necessitatem seu indigentiam eius ex parte hominum, & donationem mere gratuitam ex parte Dei, conueniens fuerit permittere, vt merita Christi in paucioribus hominibus habeant consummatum effectum, quam sit reproborum numerus: aliunde vero ad sufficientiam & consummationem redemptionis Christi maxime videtur oportuisse, vt vel plures, vel saltem tot homines per Christi meritum efficaciter redimantur & saluentur, quot in statu innocentiæ saluarentur, si ille perduraret: alias non tantum commodi attulisset nobis Christi redemptio, saltem in multitudine saluandorum, quantum damni attulit peccatum Adæ. Neque in hoc genere beneficij verum esset illud Pauli. *Vbi abundauit delictum, superabundauit & gratia.* Nec denique hominum ruinæ omnino essent per Christi redemptionem impletæ. Nec satisfaciet, qui sic dicat quod licet numerus saluandorũ imminutus fuerit, per peccatum, tamen hoc damnum compensatur intensione gratiæ, & excellentia sanctitatis; quæ maioris momenti est, quam extensio seu multitudo, vt paulo antea diximus. Hoc (inquam) non satisfacit, tum quia gratis asseritur, peruenire homines ad excellentiorem gradum sanctitatis in hoc statu naturæ lapsæ, quam in statu innocentiæ peruenirent, loquendo de substantiali sanctitate, quæ in intensione gratię & caritatis consistit. Maxime; si verum est, quod articulo & disputatione sequentibus ostendemus, in eo etiam statu gratiam fuisse hominibus dandam ex meritis Christi. Imo D. Thom. 1. p. quæst. 95. art. 5. expresse dicit, si efficacia meriti attendatur ex quantitate gratiæ & ex absoluta quantitate operum, sic efficaciora futura fuisse opera hominis ad meritum in statu innocentiæ, quia tunc copiosior fuisset gratia; & homo maioris esset virtutis, & maiora opera feciisset. Tum etiam quia; esto id esset verum, tamen etiam bonũ multitudinis magni momenti esset, & interdum præferendum priuatis commodis: ergo, quidquid sit de excessu in intensione, vel in aliis commodis, etiam illud bonum multitudinis debuit per Christi redemptionem efficaciter, perfici, & totum illud damnum efficaciter reparari.

An tot homines per Christum saluentur, quot in statu innocentiæ saluati fierent?

Rom. 5.

Propter hanc difficultatem, negari potest, quod obiectio vt certum assumit, nimirum plures homines saluandos fuisse in statu innocentiæ, quam nunc saluentur, quod aliqui in ipsamet vtriusq; status cõditione ita fundare studeant, vt existiment maiorem occasionem ruinæ & perditionis habituros fuisse homines in statu innocentię, quam in natura lapsa; ideoque multo plures in eo statu fuisse damnandos, quam saluandos; huiusmodi autem occasionem futuram fuisse dicunt, appetitum superbię, cuius veluti nutrimentum est propria excellentia, & dignitas ac cæterorum bonorum abundantia: Huius autem occasionis ruinæ non leue indicium sumitur ex lapsu primorum parentum, qui in eo statu, & perfectione constituti, facillima tentatione per superbiam ceciderunt. Accedit etiam, quod dęmon maiori inuidia exagitatus, videns homines in fœliciſsimo illo statu perseuerantes, vehementius illos ad peccandum induceret.

Prima opinio affirmans plures nũc saluari.

Sed hęc sententia in primis repugnat D. Thomæ) quem in hoc cæteri Theologi sequuntur) in cit. loco. 1. p. vbi ait, copiosiorem gratiam futuram fuisse tunc in hominibus; & valde notanda est ratio,

Impugnatur præcedens opinio.

quam subdit, dicens; *Nullo obstaculo in natura humana inuento*, & ex eodem fundamento subinfert statim futuros fuisse tunc homines maioris virtutis, & maiora opera facturos: eiusdem autem rationis est, studiosius operari, & peccata frequentius vitare: ergo ex vi conditionis vtriusque status, facilius vitarent homines peccata, simpliciter loquendo, in statu innocentiæ, quam in natura lapsa: & consequenter facilius, ac proinde plures saluarentur, quantum est ex conditione status. Vnde in solut. ad 3. subdit ibidem D. Thom. *In hoc est differentia, quia in primo statu nihil erat interius impellens ad malum, sicut modo est. Vnde magis tunc poterat homo resistere tentationi sine gratia, quam modo.* Et loquitur de tentatione superbiæ, vt aperte constat ex argumento, & ex principio solutionis: ergo sentit facilius fuisse homini in eo B statu, non cadere etiam per superbiam, quàm sit modo. Præterea dicta sententia leuissimis vtitur coniecturis: & in primis omnes eodem modo applicari possunt ad negotium angelorum, & in eo aperte deficere inuenientur: si enim naturæ & gratiæ excellentiam, & aliorum bonorum abundantiam spectemus, multo maiora fuerunt hæc omnia in angelis, quam fuissent in hominibus in statu innocentiæ vt per se notum est: fuit ergo in angelis maior superbiæ occasio, quam fuisset in hominibus in statu innocentiæ; & tamen multo plures angeli in innocentia perstiterunt, quam per superbiam ceciderint: ergo idem credendum potius est futurum fuisse in hominibus in statu innocentiæ. Nunc autem multo pauciores sunt, qui saluantur, quam qui damnantur, ergo. Item, ex angelis cecidit primus omnium, vt est probabilior sententia, & nihilominus nullum inde sumitur indicium, quod ex cæteris inferioribus plures ceciderint, quam fuerint stabiles, ergo nec ex casu primorum hominum potest sumi sufficiens argumentum ad reliquos. Solum ergo concludi potest, idem potuisse accidere cæteris hominibus, quod primis parentibus euenit, nō tamen quod ita futurum fuisset: sicut etiam contingere potuisset, vt omnes posteri, nullo dempto, per superbiam caderent, non tamen est verisimile, ita futurum fuisse: ergo similiter, licet sit possibile, non tamen est admodum credibile id fuisse euenturum in maiori hominum multitudine, quia verisimilius est, naturam integram, in paucioribus defecturū. Vnde etiam hæc coniectura potest in contrarium retorqueri, nam quia primi parentes peccauerunt, & iustitiam pro omnibus perdiderunt, ideo plures sunt, qui illos imitantur: ergo, si è contrario illi tentationem superbiæ vicissent; & innocentiam ac integritatem pro omnibus seruassent, plures etiam eos in conseruanda innocentia & præsertim in superanda superbia, imitati fuissent.

Accedit, quod occasio superbiæ non esset tanta in posteris, quanta fuit parentibus, vel quia non reciperent à principio tam excellentia dona, sicut primi homines acceperunt, vel, quia non essent tam singulares in eo fœlici statu, qui omnibus esset cōmunis; vel certe, quia exemplo & institutione parentū iuuari possent ad similem tentationem superandam. Atque hinc etiam magis apparet prioris rationis inefficacia, tum quia illa occasio superbiæ re vera non E fuisset tanta, quanta fingitur, tum etiam quia ex tota illa bonorum affluentia nullus inordinatus motus superbiæ ab intrinseco oriri poterat in eo statu, in quo omnia ordinatissima erant, sed solum per extrinsecam suggestionem, vel voluntariam obiecti apprehensionem, ac repræsentationem, poterat accidere huiusmodi lapsus: ex quo modica certe superbiendi occasio resultare poterat. Vnde fit, multo maiorem esse occasionem peccandi in natura lapsa, quam in integra fuisset, non solum quoad cætera peccata, quod certissimum est, sed etiam quoad peccatum superbiæ: quia, licet in eo statu potiretur homo pluribus Dei donis, tamen etiam haberet maius lumen, ad cognoscendum illa esse à Deo, & in Deum esse referenda, & nullum haberet intrinsecum inordinatum appetitum maiora obtinendi: nunc autem & illa perfecta luce non ita fruimur, & illum inordinatum affectū vehementer patimur: propter quod omnes Theologi generatim de omnibus peccatis docent, per peccatum originale contraxisse hominem facilitatem peccandi, ob ignorantiam mentis, malitiam voluntatis, & infirmitatem appetitus, vt videre licet in D. Thom. 1. 2. quæst. 85. art. 3.

Tandem, vltima congruentia de impugnatione dæmonis instatur etiam in dicto exemplo Angelorum: nam etiam supremus angelus peccans, alijs, quantum potuit, vt se imitarentur persuasit, & nihilominus pauciores eum sequuti sunt. Deinde falsum est quod assumitur: nam in eo casu solum posset dæmon tentare per extrinsecam suggestionē: nunc autē etiam vtitur nostris inordinatis affectibus, eos excitando & mouendo ad nos tentandum. Ac deniq; credibile est, in vtroq; statu dæmonem pro sua malitia & inuidia tentaturum homines, quantum potest, quantumq; à Deo permittitur. Igitur, si ex sola conditione vtriusque status iudicium ferendū est, vel potius concipienda suspicio credibilius est, in statu innocentiæ multo plures homines fuisse saluandos, quam damnandos, quamuis in natura lapsa etiam per Christum redempta contrarium eueniat.

Hoc autem non obstante, posset aliquis alia ra- C *Alius dicendi modus.*
tione sustinere, absolute loquendo plures homines saluari per Christum redemptorem in statu naturæ lapsæ quam in statu innocentiæ, quia credi potest, numerum omnium hominum, qui in hoc statu ex Adamo generantur, vt comprehendit reprobos & prædestinatos, maiorem esse, quàm in statu innocentiæ futurus esset; atque ita fieri facile potest, vt quamuis in statu innocentiæ plures homines forent saluandi, quàm damnandi, & è conuerso in natura lapsa plures damnandi, quam saluandi; nihilominus absolute comparando plures sint saluandi in hoc statu, quam in illo futuri essent. Sicut in angelis pauciores fuerunt reprobi quam prædestinati: in hominibus vero è contrario plures sunt reprobi, quam prædestinati, & nihilominus absolute comparando fortasse maior est numerus reproborum D angelorum, quam hominū, si numerus angelorum omniū multum excedit omnium hominum multitudinem. Ratio autem vel coniectura, ob quam credi potest, numerum hominum futurum fuisse minorem in statu innocentiæ, esse potest, vel quia homines tunc breuiori tempore viuerent in statu viæ, sed paulo post vsum rationis & perseuerantiam in bono tranferrentur ad patriam, ad modum angelorum, vel quia propter perfectionem illius status non ita insisterent filiorum procreationi, sed vno vel alio genito contenti essent. Vel certe quia numerus prædestinatorum breuiori tempore consummaretur, quia perpauci essent mali, & ita etiam generationum successiones breuiori tempore durarent. Sed hęc omnia incerta sunt & quamuis probabiliter dicantur, negari facile possunt.

Quocirca, si solum ex conditione status, vel aliis *Resolutio.*
inferioribus rationibus hæc res consideretur, nihil in ea, quod firmum sit & constans affirmari posse censeo. Si tamen ad diuinam prædestinationem recurramus probabile censeo non plures fuisse saluandos in vno statu, quam in alio. Opinor enim (vt inferius attingam) electionem seu dilectionem efficacem hominum saluandorum factam esse ante præuisum Adæ peccatum & independenter ab illo, quantum ad infallibilem consecutionem illius finis. Quod dupliciter intelligi potest; vno modo tantum formaliter, quod nimirum decreuit Deus tantam

tantam hominum multitudinem ad gloriam perducere, quamuis singula individua non elegerit, vsque ad præuisionem originalis peccati. Secundo modo intelligi potest etiam materialiter, scilicet, quia hos homines in individuo designatos, & in tanta multitudine dilexit Deus, vt cum Christo regnarent, etiam ante præuisum originale peccatum: & vterque modus ad rem præsentem sufficit: posterior tamen omni ex parte magis satisfacit, quia ita fit, vt iidem, qui absque peccato Adæ efficaciter saluandi essent, efficaciter etiam fuerint per Christum redempti: Imo hinc ratio reddi potest, ob quam Christus non obtulit efficaciter redemptionem suam pro pluribus, quia, scilicet, non plures fuerant à Deo electi. Et hic posterior modus dicendi & explicandi diuinam prædestinatorum electionem, non solum propter difficultatem præsentem, sed per se se, propter alias rationes mihi magis probatur, magisque consentanea perfectioni diuinæ prouidentiæ videtur, quæ *attingit à fine vsque ad finem fortiter, & disponit omnia suauiter*; & ita incipiens in intentione à consummata gloria prædestinatorum, ad eam consequendam ordinauit alia media, etiam ipsam permissionem originalis peccati. Ex quo consequenter dicendum est, ex vi illius decreti eosdem homines esse saluandos, etiamsi Adam non peccasset, per alia media, quæ tunc Deus ordinasset. Neque enim deesset illi via ac modus efficiendi, vt omnes illi homines prædilecti naturaliter generarentur, etiamsi peccatum non interueniisset.

Alia responsio ad primã difficultatẽ.

Tandem, si cui placuerit, prædictam quæstionem incertam euitare, dicere etiam potest ad difficultatem propositam, nihil referre ad perfectam Christi redemptionem, quod plures vel pauciores homines in vno statu, quam in alio saluentur, quia sicut lapsus primo fuit in tota natura, ita satisfactio Christi per se primo pro toto genere humano oblata est; & ad hoc fuit sufficientissima, & quantum est ex se, efficax ad omnes. Quod vero non omnibus, sed paucioribus applicetur, non pendet primario ex sufficientia & infinitate illius, sed ex profundo mysterio diuinæ prædestinationis, de quo latius in propria materia differendum est.

SECTIO V.

Vtrum in Christi satisfactione vera, & propria iustitia intercesserit.

Quæstionis difficultas, ex duplici capite. Arist.

DVplex dubitandi ratio, & vtraque sane grauis & difficilis ocurrit in quæstione proposita. Prior est, quoniam vera, & propria iustitia inter personas distinctas esse debet, nam iustitia virtus est, quæ essentialiter alterum respicit: vt cum Aristotele 5. Ethic. capit. 1. cæteri docent: sed hoc non potest conuenire proprie in satisfactionem Christi. Primo, quia Christus per se primo satisfecit Deo pro hominibus, ipse autem non est alter à Deo, cum Deus ipse sit, ergo eius satisfactio nõ fuit ad alterũ: nam illa vox, *ad alterum*, distinctionem suppositorum indicat, vt sentit D. Thom. 2. 2. quæst. 58. art. 2. Secundo, quia, si satisfactio Christi ad æternum Patrem comparetur, licet personaliter ab illo distinguatur, in ordine tamen ad propriam iustitiam illa distinctio

Aristotel.

non sufficit, quia inter filium & patrem non intercedit propria iustitia, teste Aristot. 1. Ethic. capit. 6. quia filius est aliquid patris, & quasi pars eius vt docet D. Thom. 2. 2. quæst. 58. articul. 4. Tertio quia Christus non simpliciter in quantum Deus, sed in quantum homo satisfecit; at vero in quantum homo est creatura, & seruus Dei, ac denique quidquid est, Dei est; sed inter seruum, & dominum, hac ratione non intercedit propria iustitia, teste Aristotele supra, ergo,

A Posterior ratio dubitandi est, quia satisfactio Christi, nec vt ab ipso procedebat, & offerebatur patri, erat actus veræ, & propriæ iustitiæ: nec vt ab ipso Deo, & æterno Patre acceptabatur, ergo nullo modo. Explico, & probo primam partem antecedentis: quia Christus non tenebatur ex iustitia mori pro hominibus, aut satisfacere pro illis, poterat quidem teneri ex obedientia, vel ex charitate, si præceptum illi impositum est, quod modo non disputo, tamen ex iustitia non est vnde potuerit obligari; ergo illa satisfactio, vt ab illo procedebat, non erat actus iustitiæ, repugnat enim esse actum iustitiæ sine iustitiæ obligatione. Dicetur fortasse, ex pacto aliquo, vt fideiussorem hominum, potuisse teneri ex B iustitia; Sed contra, quia ipsimet homines non tenentur ex propria iustitia satisfacere Deo pro peccatis, sed ex pœnitentia, vel religione, ergo quamuis demus, Christum in se suscepisse debitum, & obligationem hominum, non potest illud ad iustitiam pertinere, quia non potest esse maior obligatio fideiussoris, quam principalis debitoris. Et confirmatur, quia in Christo homine non fuit alia propria iustitia, vel alterius rationis, quam fit in aliis hominibus, sed nulla propria iustitia humana habet actum circa Deum, vt constat ex materia de Religione, & de Pœnitentia, & patet breuiter: quia si aliqua versaretur, maxime iustitia commutatiua; sed hæc nõ, quia proprie versatur in commutationibus dati, & accepti, vt constat ex 5. Ethic. cap. 2. & 4. vnde proprie *Aristotel.* C constituit æqualitatem in his rebus, quæ sunt vnius, & non alterius, & inter eos, qui habent iura, & dominia condiuisa, quique inuicem vtilitatem, vel damnum recipere possunt: quæ omnia non habent locum in ordine ad Deum.

Probatur iam altera pars antecedentis, scilicet, nec in Deo ipso fuisse actum iustitiæ, satisfactionem Christi suscipere, vel acceptare; primo, quia nulla persona offensa tenetur acceptare satisfactionem ab alio, quam ab ipso offendente, vt patet ex communi sensu omnium hominum, qui prudenter, & D secundum moralem æstimationem de satisfactione iudicant: & ratio sumi potest ex differentia inter satisfactionem, & restitutionem, restitutio enim respicit res ipsas, vnde si reddatur res æqualis, nihil refert, quod ab vno, vel ab altero reddatur: at vero offensa, & similiter satisfactio, respicit actiones, & personas, & ideo nullus tenetur ad acceptandam satisfactionem, nisi ab eadem persona, quæ illum offendit, quia alias non videtur proprie resarciri improportio illa, vel inæqualitas, quæ inter personam offendentem, & offensam intercesit. Secundo & maxime, quia obligatio, vel debitum iustitiæ non habet locum in Deo, videtur enim quandam imperfectionem præ se ferre: vnde Anselm. in Prosologio cap. 10. & 11. *Iustus es*, inquit ad Deum, *non quia reddis debitum, sed quia facis quod decet.* *Anselm.*

Propter hæc dici posse videtur, iustitiam hanc quæ satisfactioni Christi tribuitur non appellari iustitiam, quia propriam; & veram rationem formaE lem iustitiæ habeat, sed propter quandam analogiam, seu similitudinem, quam habet cum propria iustitia, vel commutatiua, quatenus in compensanda offensa diuina seruauit æqualitatem rei ad rem, vel vindicatiua, quatenus peccata hominum in seipso condigne vindicauit. Cui dicendi modo fauent Theologi, qui communiter negant, esse in Deo propriam iustitiã ad alios, atq; adeo etiam ad Christum, generaliter n. loquuntur, vnde etiã fit, nec Christi ad Deũ posse esse verã iustitiam, hæc n. correlatiua esse videntur: illam vero sententiam docent in 4. d. 46. Scot. Dur. & Palud. qu. 1, fundari in hoc, quod inter Deum, & creaturam non potest æqualitas constitui Bonau. autem ibi art. 2. q. 1. ad 1. secutus Alens. 1. par q. 39.

Primus dicendi modus

Scot. Durand. Palud. Bonauen Alens.

q. 39. memb. 1. in eo fundatur, quod in Deum non cadit debitum proprium, quod tamen est de ratione propriæ iustitiæ, vt ait D. Thom. ibid quæst. 1. art. 1. quæst. 1. & 1. part. quæst. 21. artic. 1. Eth. 2. Contra gent, cap. 93. negat, iustitiam commutatiuam proprie esse in Deo, licet de distributiua aliud sentiat, de qua nunc non videtur referre, quia in compensanda iniuria, de qua modo agimus, non distributiua, sed commutatiua iustitia debuit intercedere: & eam sententiam sequuntur omnes Thomistæ, Capreol. Caiet. Ferrar. citatis locis, sequitur etiam Richard. dicta dist. 46. art. 1. quæst. 1.

D. Thom. *Capreol.* *Caietan.* *Ferrar.* *Ricard.*

Nihilominus simpliciter, & absolute dicendum videtur, in Christi Domini satisfactione seruatam esse propriam & veram iustitiam, tam ipsius ad Deum, quam Dei ad ipsum. Quæ sententia est magis consentanea. D. Thom. hoc loco, & aliis superius citatis, & omnes eius discipuli eam amplectuntur, illiq; plurimum fauent omnia, quæ de efficacia, & valore satisfactionis Christi ex Scriptura, & Patribus à me adducta sunt. Ex quibus ad confirmandam veritatem hanc, hac sola ratione vtor, nam quæ sacra Scriptura, & Patres nobis tradunt, præsertim cum proponunt, & docent mysteria Fidei, sunt in proprietate, & veritate, ac sine metaphoris intelligenda, nisi quidpiam ex hoc sequatur tam aperte absurdum, vt cogat nos ad metaphoras, vel improprias significationes confugere: sed sacra Scriptura nihil frequentius tradit, quam in hominum per Christum redemptione fuisse iustitiam seruatam, & apertissime demonstratam, vt constat ex cap. 3. ad Rom. & 5. & ex aliis multis supra allegatis, & alijs, quæ in sectione sequenti afferemus, ergo debet hoc intelligi de vera & propria iustitia, si absque inconuenienti aliquo, vel absurdo fieri potest. Solum superest vt hoc ita fieri posse demonstremus, nam in reliquis ratio procedit ex certis principijs Theologicis: hoc vero nec breuius, neq; commodius fieri potest, quam expediendo difficultates propositas.

Secunda & vera sententia quod in satisfactione Christi fuit vera iustitia *Rom. 3. & 5*

Prius tamen quam ad hoc accedam, notandum est, vt virtus aliqua, vel actus eius dicatur proprie reperiri in Deo, non oportere, vt eodem modo, & cum omnibus imperfectionibus in Deo sit, quo in hominibus, vel inter homines reperitur. Nam si hoc esset necessarium, nec misericordia proprie esset in Deo, quia in eo non est compassio: nec liberalitas, quia non priuatur eis bonis, quæ alijs communicat, nec vindicatio, quia non se tuetur, vel seruat incolumem alios puniendo: nec scientia, quia non discurrit, neque assensum conclusionis colligit ex assensu principij. Denique hoc generali ratione constat, quia cum hæc attributa, virtutes & perfectiones non vniuoce, sed analogice dicantur de Deo, & nobis, quanquam in Deo sint proprie, & formaliter, tamen excellentiori modo esse ne cesse est: vt ergo virtus aliqua, quæ in hominibus est, dicatur proprie conuenire Deo, sufficit, vt formalis ratio illius virtutis, formaliter, ac proprie in Deo, & in nobis reperiatur: in licet nobis habeat adiunctã aliquam imperfectionem, quam non habet in Deo, vt in exemplis adductis de scientia, & misericordia videre est: tunc enim talis imperfectio non est de conceptu formali illius virtutis secundum se, sed solum illi conuenit, prout in nobis est, cuius signum est, quia præcisa per intellectum illa imperfectione, intelligitur manere quædam ratio formalis virtutis, distincta secundum rationem ab aliis virtutibus, vel perfectionibus, quæ formaliter & proprie in Deum conuenit, & in nobis etiam reperitur. Hoc enim modo, & nullo alio intelligere possumus, aliquas perfectiones, vel virtutes, quæ in nobis sunt, formaliter, & proprie in Deo reperiri, & ad eundem modum philosophandum est de diuina iustitia, quomodo autem id possit explicari, & persuaderi, in solutione secundæ difficultatis melius dicetur.

Vt virtus aliqua Deo proprie tribuatur, quid spectandum sit.

Ad primam ergo difficultatem sunt nonnulli, qui vt propriam iustitiam in Christi satisfactione tueantur, dicunt, illum Patri, non autem suæ diuinæ personæ satisfeciſſe, quod ex Scriptura confirmant, quæ frequenter ita loquitur, ad Ephes. 2. *Per ipsum habemus accessum ambo in vno spiritu ad Patrem*: 1. Ioan. 2. *Aduocatum habemus apud Patrem*: & Ioan. 14. 15. & 16. Sæpe Christus ad Patrem orat pro nobis, quo supposito facile expediunt obiectionem, quæ fiebat de iustitia inter Patrem, & filium, cum enim Aristoteles negat inter patrem, & filium intercedere veram iustitiam, aperte loquitur de filio, qui est sub cura paterna, & non habet propria bona, nec censetur habere aliam voluntatem præter voluntatem patris: at vero si inter homines etiam loquamur de filio iam emancipato, & habente propria bona, propriamque voluntatem, recte potest inter eum, & patrem vera ratio iustitiæ intercedere, in proposito ergo quamuis Christus, vt Deus, & Filius Dei naturalis non possit verum actum iustitiæ erga Patrem suum exercere, non quidem quia sit pars eius, vel sub cura eius, huiusmodi enim imperfectiones non cadunt in Deum, sed quia est eiusdem substantiæ, & voluntatis cum ipso, tamen idem Filius in alia natura potest iustitiam ad Patrem suum exercere, quia est persona distincta, & habet naturam & voluntatem distinctam, per quam potest veros actus iustitiæ perficere.

1. Respon. *1. Ioan 2.* *Ioan 14. 15 & 16.*

Sed hic modus, quatenus negat, Christum & fibi, & toti Trinitati satisfeciſſe pro nobis, omnino mihi displicet, potius enim dicendum est, primo, ac per se satisfeciſſe Deo, & consequenter tribus personis, vt vnus Deus sunt, quæ est aperta sententia Pauli. 2. ad Corinth. 5. dicentis. *Erat Deus in Christo, mundum reconcilians sibi*, vbi sicut Deus dicitur esse in Christo ratione diuinæ naturæ, ita ratione eiusdem dicitur reconciliasse mundum sibi. Et ita intelligunt ibi glossa & expositores, & Augustinus serm. 120. de tempore. Vnde ibidem dicitur, *Omnia ex Deo. Qui nos sibi reconciliauit.* Sicut ergo omnia sunt ex Deo, vt sic & à tota Trinitate, vt est vnus Deus, ita Christus nos reconciliauit Deo, & toti Trinitati, notat vero ibi Chrysost. Homil. 11. Sicut per quandam appropriationem dicuntur interdum omnia esse à Patre, ita etiam nonnunquam tribui Patri, quod sibi reconciliet homines per Filium, & Ambros. 3. de Fide. cap. 5. *Deus*, inquit, *erat in Christo mundum reconcilians sibi: hoc est sempiterna diuinitas. Aut si Pater in Filio, sicut Filius in Deo Patre, & substantia vtique, & operationis vnitas non negatur.* Vnde ad Ephes. 2. paulo ante verba, quæ supra citata sententia afferebat, ait Paulus. *Ipse enim est pax nostra, qui fecit vtraque vnum*, & infra: *vt duos condat in seipso in vnum nouum hominem faciens pacem, & reconciliet ambos, in vno corpore*, Deo. Sic etiam. 1. ad Timoth. 2. vocat mediatorem Dei, & hominum; Dei, scilicet; quatenus Deus est, vt late tractat Cyrill. lib. 12. Thesaur. capite 10. & attigit August. 9. de Ciuitat. cap. 15. clarius vero illa verba tractans August. Enarrat. 2. in Psalm. 29. interrogat: *Quid est mediatorem esse? inter Patrem, & homines? non, sed inter Deum, & homines: quid est Deus? Pater, & Filius, & Spiritus sanctus: inter illam Trinitatem, & hominum infirmitatem mediator factus est homo*: quæ verba transcripsit Beda. 1. ad Timoth. 2. & Ansel. ibid. vnde idem Augustin. lib. 10. de Ciuit. cap. 20 *Cum in forma*, inquit, *Dei sacrificium magis voluit esse, quam sumere.* Et ad eundem modum Cyril. Alex. in defens. 10. anathemat. ad Eu-optium; *Non vt maiori*, inquit, *offerat sacrificium, sed sibi ipsi & Patri.*

Reiicitur. *Christus satisfecit tribus personis, vt sunt vnus Deus.* *Chrysost.* *Ambros.* *Ephes. 2.* *Augustin.* *Beda.* *Anselm.* *Augustin.* *Cyrill. Alex.*

Ratione

Ratione denique hoc sufficienter conuincitur, quia satisfactio illi offertur, cui offensio facta est, sed offensa primario fit Deo, vt sic & tribus personis consequenter, vt sunt vnus Deus; quia ratione vnius supremæ naturæ, ac voluntatis omnes tres personæ sunt vnus Legislator, cuius præceptum peccator transgreditur; vnus finis vltimus; à quo auertitur: vnus Dominus, quem offendit: vnus denique Deus, qui satisfactionem suscipit, & peccata remittit. Confirmatur: quia certum est, personam Filij fuisse offensam per peccatum Adæ; ergo, si illi factum satis non est, non fuit Christi sufficiens satisfactio, sed oportuisset Spiritum sanctum incarnari, vt Filio satisfaceret. Tandem non potest peccatum remitti, nisi à Deo condonetur: non potest autem peccatum à Deo condonari, quin æque ab omnibus tribus personis cõdonetur: quia opera Trinitatis ad extra sunt indiuisa: ergo non potest satisfieri Deo pro peccato, quin æque omnibus tribus Personis satisfiat. Negabit fortasse aliquis illationem, quia licet remissio non possit esse nisi ab omnibus Personis, tamen ab vna, cui satisfactum esset, posset esse ex iustitia; ab alia vero gratis, cui satisfactum non esset. Sed hoc apertam inuoluit repugnantiam, tum quia tam opus iustitiæ; quam misericordiæ est necessario indiuisum & commune omnibus personis, quia per se primo ab illis, vt sunt vnus Deus, & vna voluntate operantur; tum etiam quia non potest vni personę esse satisfactum, si non sit omnibus; non enim potest vni personæ esse satisfactum, nisi sit satisfactum, Deo vt Deus est; si autẽ satisfactum est Deo vt Deus est, etiã Personis omnibus satisfactũ esse necesse est. Dices, aliqua offensa potest directe esse contra vnam personam & non contra aliam, vt blasphemia vel hæresis contra Spiritum sanctum, vel contra Filium; ergo & satisfactio. Respondetur, opus per quod fit offensa posse proprius & immmediatius versari circa vnam Personam ex intentione operantis, vel quatenus actio vel conuersio eius illam respicit vt proximum obiectum, tamen ratio offensæ & auersionis primario est respectu Dei vltimi finis, & consequenter ac æque respectu omnium Personarum. Similiter ergo, id per quod fit satisfactio, potest circa vnam personam vt proximum obiectum versari, vt est ratio ad Patrem v.g. tamen ratio satisfactionis necessario est communis omnibus personis, quas respicit vt sunt vnus Deus.

Responsio. Alius modus respondendi est, non solum Verbum sed humanitatem etiam ipsam satisfeciſſe, quæ cum distincta sit à persona Verbi, recte potuit inter ipsam & Verbum propria iustitia intercedere. Hoc autem ita probatur, quia Christus, vt homo satisfecit; ergo & humanitas. Secundo, quia humanitas est grasa Deo, & totum principium suarum actionum, & passionum. Tertio, actiones sunt singularium. 1. Metaphy. capit. 1. sed humanitas est singularis res, ergo illa est quæ operatur, & satisfacit; sic enim Augst. præfatione ad enarra. 2. in Psal. 29. quem imitatur Beda. 1. ad Timoth. 2. *Habes*, inquit, *maiestatem, ad quam ores, habes humanitatem, quæ pro te oret.*

August. Beda.

Reiicitur. Hæc tamen responsio, & difficultatem non euacuat, & aliena est à modo loquendi, & sentiendi omnium Patrum. Primum constat, quoniam vel humanitas per se non sufficiebat ad talem satisfactionem, vel certe si ad hanc aliquo modo dicatur potens, id habere debuit à supposito, cui vnita est, iuxta ea, quæ in præcedenti dubio dicta sunt, & quæ inferius de satisfactione puri hominis dicentur; semper ergo supereſt eadem difficultas, quomodo idem suppositum fuerit ratio satisfaciendi sibi ipsi. Secundum ex dictis etiam patere potest, omnes enim Patres in hoc maxime ponunt efficaciam satisfactionis Christi, quod ipsa persona diuina est, quæ satisfacit, ipsa est hostia, & sacrificium, & infinitum pretium, vt supra sæpius citatum est, & Paul. ipsi filio tribuit, quod fuerit summus Pontifex, & dignum sacrificium obtulerit, & ideo causa salutis fuerit omnibus obtemperantibus sibi: ad Hebræ. 5. vbi exauditus etiam dicitur pro sua reuerentia. *Hebr. 5.*

Ratione. Neque secundum veram Philosophiam ille modus loquendi probatur, nam licet verum sit, totam rationem patiendi, vel operandi esse humanitatem, tamen quod operatur, non dicitur proprie ipsa humanitas, sed homo, vel persona, & suppositum, quia illi tribuitur operari, cui perfecte & simpliciter tribuitur esse, sed id quod est simpliciter, tanquam perfecta, & absoluta substantia est suppositum. Et ratio huius propria est, quia cum operari sequatur esse, non intelligitur res completa ad operandum, donec intelligatur completa ad existendum: & ideo operatio non proprie tribuitur rei, prout incompleta est in existentia sua, quomodo significatur nomine humanitatis, sed prout absolute existit, ac per se, quomodo significatur nomine personæ, vt docuit optime Damasc. lib. 3. capit. 15. Et hoc ipsum voluit docere Aristoteles cum dixit actionis esse singulatim, vel enim in substantiis ipse non distinguit singularem naturam à supposito, vt videre est, in prædicamentis capit. de substantia, & in 7. Metaphy. vbi hoc latius disputatur, vel certe per rem singularem intelligit rem, prout à parte rei existit cum omnibus conditionibus existentiæ, quarum vna est, vt vel subsistat, vel aliquo modo in alio insit. Et quidem si actio sit à re singulari subsistenti, hoc est esse à supposito: si ab adiacente, vel quasi inhærente alteri; tunc sicut res illa non est simpliciter sua, sed alterius, ita non censetur operari, vt sua, sed vt alterius, & ideo ad hoc significandum non proprie dicitur ipsa, sed alterum per ipsam operari: & ad hunc sensum est explicanda illa locutio Augustin. non enim proprie humanitas orat, sed est qua Verbum orat, ita enim loquitur scriptura. Quocirca licet Christus, vt homo satisfaciat, non inde fit humanitatem satisfacere, non enim quidquid dicitur de Christo vt homine, dicitur etiam de humanitate, vt per se patet. *Damasc.*

Solutio difficultatis Christum in quantum homo satisfecit sibi vt Deo. Dicendum ergo est, licet Aristoteles non cognouerit eiusdem personæ ad seipsam, secundum diuersas naturas posse veram, ac propriam iustitiam interuenire, quia non intellexit duas naturas, habentes voluntates liberas, & propria dominia suorum actuum, posse in eodem supposito conuenire: tamen supposito hoc mysterio, hanc distinctionem sufficere, vt idem Christus, in quantum homo sibi vt Deo ex propria iustitia satisfaciat, & ibi interuenire sufficientem rationem ad alterum, quia per diuersas voluntates liberas satisfactio offertur, & acceptatur: quod ita verum esse variis modis explicatur. Primo, quia non minus obedientia, & religio est ad alterum, quam iustitia, sed Christus vt homo veram & propriam obedientiam, & orationis, ac religionis cultum præstabat sibi ipsi vt Deo; ergo simili modo offerre poterat satisfactionem. Secundo Christus, vt Deus, est vltimus finis, & vt homo est, mediator inter Deum & hominem, sed non videtur esse minus necessaria distinctio inter mediatorem, & eum, apud quem intercedit, quam in actu iustitiæ sit necessaria; ergo. Tertio, hic homo Christus, habet proprium dominium per voluntatem humanam eorum actuum, quos libere per talem voluntatem operatur, quod distinctum est à domino proprio voluntatis diuinæ, nam hoc est altius, & commune tribus personis, illud vero est inferioris rationis, & proprium Christi hominis: sed

sed vbi sunt distincta dominia & iura, sufficit, vt posA sit intercedere iustitia: ergo.

Quarto, si Christus per assumptam naturam peccare potest, veram iniuriam faceret Deo, & toti Trinitati, vel si Angelus humanitatem assumeret (siue id fieri possit, siue non) inter humanam, & Angelicam voluntatem huius personæ, posset esse discordia, & hic Angelus posset huic homini iniuriam inferre: sed vbi est sufficiens distinctio, vt possit intercedere vera iniuria, est etiam, vt possit intercedere vera iustitia: ergo. Tandem, quamuis supposituum sit, quod operatur, tamen ratio & principium operandi est natura: subsistentia enim solum est, quasi complementum ad operandum requisitum, ergo vbi est distinctio naturarum, cum sit distinctio prinB cipiorum, quæ per se concurrunt ad actionem, licet subsistentia sit eadem, sufficit, vt interuenire possit vera ac propria iustitia. Nec contra hoc aliquid obiicitur in prima ratione dubitandi, supra posita, quod difficultatem ingerat: quia licet Christus simpliciter non sit alter à Deo, quatenus his vocibus significatur, ipsum non esse Deum, tamen habet naturam alteram à natura diuina: & hoc satis est ad rationem iustitiæ, vt ostensum est.

Dices, actiones sunt suppositorum, & non naturarum: ergo non satis est naturarum diuisio, nisi etiam sit suppositorum: aliàs cum suppositū sit, quod satisfacit, & cui fit satisfactio, idem satisfaceret sibi ipsi, quod videtur repugnans. Respondent aliqui, esse idem suppositum secundum rem, ratione tamē diuersum, vt diuinum & humanum, & hoc satis esse C cum naturarum distinctione. Sed hæc distinctio rationis, si actualis & propria intelligitur, est impertinens, cum sit valde extrinseca; si autem fundamentalis & virtualis, nihil est aliud, quam quod eadem subsistentia terminet duas naturas, & per vnam satisfaciat sibi, vt subsistenti in altera. Et hæc responsio est, quæ à nobis est data: hoc enim modo non repugnat, idem satisfacere sibiipsi, vt est indiuiduum ac suppositum diuersarum naturarum. Neque hæc identitas suppositi minuit perfectionem iustitiæ: quia solum illa distinctio necessaria est, quæ sufficiat ad essentialem rationem iustitiæ, solumque requiritur, vt quædam conditio necessaria, vt ratio & habitudo iustitiæ locum habeat, qua supposita, maior vel minor perfectio iustitiæ, non est ex maiori vel minori distinctione pensanda, sed ex obiecto & aliis propriis ac positiuis conditionibus iustitiæ.

Dicet aliquis: Quædam peccata sunt contra Christum, non tantum vt Deum, sed etiam vt hominem, ergo pro illis saltem non potuit Christus plene satisfacere, nisi satisfaciendo sibiipsi per eandem naturam. *Respondetur*, propriam rationem peccati sumi ex iniuria facta Deo, vt Deus est, & per auersionem ab eo vt sic, & ita pro peccato, proprie loquendo, Deo, vt Deus est, fit satisfactio. Rursus, quia Deus est supremus Iudex, habens ius puniendi peccata, non solum, vt sunt auersiones ab ipso, sed etiam secundum omnem malitiam, quam habent, ita etiam fit satisfactio Deo pro pœna peccatis debita, & hoc modo satisfecit Christus pro nostris peccatis coram Deo, etiam pro illis, quæ E contra eius humanitatem facta sunt: at vero considerando in illis peccatis malitiam, quam habent specialiter, vt sunt iniuriæ factæ huic homini, sic non oportuit, vt CHRISTVS satisfaceret pro illis, sed quantum in se erat, liberaliter ea condonaret, sicut etiam non satisfecit Petro, aut Ioanni pro iniuriis illis factis à Paulo & Francisco: sed necesse est, vt vel illi remittant offensam, vel isti satisfaciant, si possunt.

Alia vero, quæ de filio & seruo obiiciuntur, facilia sunt, nam de filio verum est, quod dicebat prima sententia: de seruo (non disputando nunc, an Christus inquantum homo sit seruus) respondetur, triplici ex capite fieri, vel intelligi posse, vt seruus ad dominum, non sit perfecta iustitia. Primum, quia seruus nullius rei habet proprium dominium: & hoc modo verum est inter homines non intercedere iustitiam commutatiuam inter seruum, & dominum saltem, quoad ea, in quibus seruus non habet dominium. *Triplici ex capite intelligi potest, quod seruus ad dominum non sit perfecta iustitia.* Sed hæc ratio non procedit in Christo, quia, vt infra videbimus, sufficienter habet aliquid proprium, quo possit ex perfecta iustitia satisfacere, præsertim, quia hæc iustitia non est illa imperfecta commutatiua, quæ consistit in datis & acceptis, sed potius pertinet ad illam, quæ est in deferendis honoribus, quæ non ita requirit proprietatem, & dominium distinctum, vt infrà dicam. Secundum caput esse potest, quia seruus propter indignitatem, vel vilem conditionem suam non potest reddere æquale: quam rationem reddit Aristoteles 7. Ethicorum, *Aristot.* capite vltimo, propter quam filius non potest patri reddere æquale, etiam in deferendis honoribus: sed hoc non habet locum in Christo, cuius persona nullo modo est inferior persona patris: vnde licet admitamus, posse aliquo modo dici seruum secundum humanam naturam, quantum ad conditionem naturæ creatæ, non tamen quantum ad conditionem seruilem, nec quantum ad indignitatem personæ, & ideo potest reddere æquale, vt supra à nobis probatum est. Tertium caput esse potest ex ipsamet ratione seruitutis, cui videtur repugnare omnis ratio iustitiæ, quia quodāmodo tollit perfectam distinctionem, & rationem ad alterum, quia seruus est res quædam ipsius domini: sed hæc ratio etiam inter homines falsa est, quia in multis potest intercedere vera ratio iustitiæ inter seruum & dominum, si aliæ conditiones non deficiant: & hæc de prima ratione dubitandi in principio posita.

Secunda difficultas duas habebat partes, alteram de actu iustitiæ Christi ad Deum, alteram de actu iustitiæ Dei ad Christum. Ad priorem dicitur primò, ad exercendum proprium actum iustitiæ, non semper esse necessarium operari ex propria & rigorosa obligatione iustitiæ, sed interdum satis esse operari ad constituendum proprium, ac verum medium iustitiæ, intuitu ipsius iustitiæ, & æquitatis, etiamsi absque obligatione fiat: nam inprimis hoc ita esse fere in omnibus aliis virtutibus manifestum est, cur ergo in actu iustitiæ inueniri non poterit? Deinde D declaratur exemplo: Deus enim cum punit peccatorem, actum iustitiæ vindicatiuæ exercet, quæ propria iustitia est, & ad commutatiuam pertinet, vt constat ex D. Thom. 2 2. quæstione 108. articulo 2. ad primum, & in specie de hoc actu diuinæ iustitiæ id docuit Soto in 3. libro de iust. quæstione 5. art. vlt. ad 1. & tamen Deus non punit peccatorem, quia ad hoc ex iustitia teneatur, posset enim sine iniustitia non vlcisci. Ratio denique hoc suadet, quia vt actus sit proprius alicuius virtutis, satis est, vt in obiecto eius reperiatur honestas illius virtutis, & quod intuitu illius honestatis fiat: quod totum fieri potest sine obligatione. Vt ergo in exemplo posito, voluntas, qua Deus vult punire peccatores, ratione distinguitur ab aliis voluntatibus liberalitatis, aut beneficētiæ, seu misericordiæ, & secundum propriam rationem honesta est, quia fertur in obiectum propter æquitatem, quæ in illo est, & hoc est satis, vt sit actus iustitiæ, nec potest concipi in Deo alia virtus, ad quam pertineat: ita ad hunc modum illa voluntas satisfaciendi Deo, quæ fuit in Christo homine, quāuis demus non fuisse ortam ex obligatione iustitiæ, possumus intelligere habuisse honestatem iustitiæ, quia per eam intendebat constituere inter Deum, & homines quandam æqualitatem recompensando iniuriam factam Deo, idque propter honestatem propriam talis obiecti, quæ ad honestatem iustitiæ pertinebat, vt si aliquis homo vellet pro alio debitum

Satisfit secunda difficultati.

Quid sit necessarium ad exercendum actum iustitiæ.

D. Thom. Soto.

debitum soluere, formaliter intendens, ne alius patiatur iniuriam, & vt æqualitas illi seruetur, re vera faceret actum habentem honestatem iustitiæ, nam, licet verum sit, huiusmodi actus sufficienter fieri posse ex charitate, vel misericordia, & frequentius fortasse ita fieri, tamen ad saluandam proprietatem iustitiæ satis est, in obiecto esse honestatem, quam potest quis per actum iustitiæ intendere, etiam si nõ teneatur.

Secundo dicitur non esse necessarium, vt intercedat vera & propria iustitia inter duos, vt vterque operetur ex propria iustitia, seu proprio & formali actu iustitiæ, satis enim est operari, quantum in re necesse est ad æqualitatem iustitiæ constituendam, licet non fiat ex formali actu iustitiæ, declaratur exemplo, cum enim præmia sunt proposita, hoc vel illud operantibus, qui operatur ad præmium consequendum, non necesse est, vt ex iustitia operetur, potest enim operari propter suum commodum, sed tamen in re exhibet, quicquid necessarium est, vt præmium ex iustitia donetur: & eodem exemplo etiam intelligitur, recte fieri posse, vt aliquis non operetur ex obligatione iustitiæ, & tamen quod posita eius operatione intercedat inter eum, & alium, circa quem operatur, propria ratione iustitiæ. Sic ergo in proposito, quamuis demus voluntatem satisfaciendi in Christo, nec fuisse ex obligatione iustitiæ, neque etiam fuisse verum actum iustitiæ, intelligi potest satisfeciſſe ex vera & propria iustitia, quia talem satisfactionem exhibuit, cui ex perfecta æqualitate, & iustitia debebatur remissio pœnæ, vel culpæ, pro qua satisfaciebat; sicut vere aliquis meretur ex iustitia, quamuis neq; ex iustitia teneatur mereri, neque dum meretur, actum aliquem iustitiæ operetur.

Et ex hoc obiter intelligitur, quod, pro his, quæ dicemus, notandum est: vt inter duos intercedat propria & vera ratio iustitiæ, non esse necessarium, vt ratio, vel obligatio iustitiæ in vtroque sit ita reproca, vt sit omnino eiusdem rationis, nam licet in iustitia commutatiua humana hoc reperiatur, quia extrema sunt eiusdem ordinis, & medium inter ea constituendum est eiusdem rationis, tamen hoc nõ est per se necessarium, vt in exemplis positis facile declarari potest: & in iustitia distributiua, & legali potest bene intelligi: accidere enim potest, vt ciuis ex iustitia legali teneatur pugnare pro Republica, & postquam pugnauit, Princeps ex iustitia distributiua teneatur debitum præmium illi conferre. Et ratio est, quia fieri potest, vt extrema, & iura eorũ sint diuersarum rationum, vt magis etiam ex sequentibus constabit.

Vbiinuenitur proprius, potest esse vera iustitia.

Tertio dicitur, proprie iustitiæ obiectum esse ius, vnde vbicunque inuenitur verum, & proprium ius, potest habere locum vera & propria iustitia, quæ inclinet ad seruandum tale ius, vel si læsum fuerit, compensandum. In Deo ergo, respectu hominum est verum, & excellẽtissimum ius, vt illi satisfiat pro peccatis hominum: vnde in ipsis hominibus est specialis virtus, quæ inclinat ad seruandum Deo ius, à qua in peccatoribus nascitur obligatio, & voluntas satisfaciendi Deo, quæ quidem virtus ad iustitiam pertinet, vt Diuus Thomas inferius docet quæst. 85. Et quantum ad ius diuinum, quod respicit, & obligationem, quam inducit, perfectior virtus est, & fortius obligat, quam vulgaris iustitia inter homines: solum deficit à ratione iustitiæ, quia non potest reddere æquale D E O pro offensa in illum facta: nam si hoc haberet, verior, & perfectior iustitia esset, quam iustitia commutatiua, quæ inclinat ad compensandas iniurias hominibus factas. Christus ergo Dominus, quamuis pro peccatis proprijs nec habuerit, neq; habere potuerit hanc obligationem iustitiæ ad Deũ, tamen vt constitutus fuit caput hominũ, & suscepit onus satisfaciendi pro hominib⁹,

A dici potest subijsse hanc obligationẽ, quasi ex pacto inter ipsum & Deum, aliunde vero, quia propter dignitatem personæ suæ potuit ad æqualitatem satisfacere, nihil in illo defuit ad veritatem, & proprietatem iustitiæ.

A qua virtute Christi satisfactio elicita vel imperata fuerit.

Sed difficultas est, quænam fuerit hæc iustitia seu virtus, per quam Christus satisfactionem suã exhibuit æterno Patri suo pro peccatis hominũ. Aliqui enim, vt ab hac difficultate facile se expedire videãtur; dicunt non esse necessariam aliquã singularem virtutem ad quam munus hoc satisfaciendi pertinuerit, sed hoc aiunt fuisse munus omnium virtutũ Christi: satisfecit enim pro nobis per obedientiam *Factus obediens vsq; ad mortem*, per humilitatem, dum *humiliauit semetipsum*, &c. per patientiam, quando *vt agnus mansuetus ductus est ad victimam*: & sic de alijs. Sed hoc nec declarat, neq; expedit difficultatem B propositam, quia, licet verum sit, actus exteriores seu imperatos satisfaciendi, seu executionem satisfactionis (vt sic dicam) per plures virtutes exerceri, tamen interior affectus & voluntas satisfaciendi, quæ dici potest imperium satisfactionis, & proprius actus immediate elicitus à virtute per se ac formaliter intendente satisfactionem: hic (inquam) singularem: ac propriam virtutem requirit, nam habet propriam & singularem honestatem, proprium ac singulare motiuum, & formale obiectum. Et confirmatur, nam propter has causas huiusmodi actus in nobis propriam virtutem postulat. Declarandum ergo superest, quænam fuerit hæc virtus in Christo Domino.

Prima opinio repellitur.

Dicunt ergo aliqui, fuisse in Christo specialem *Secunda opinio.* C quandam virtutem, quam vocant propriã & perfectam iustitiam ad Deum, quæ in ipso solo locum habuit, quia ex perfecta iustitia potest Deo reddere æquiualens: alij vero homines, cum hoc non possint, non sunt talis virtutis capaces. Quam sententiam aliqui hac ratione impugnant, quia nulla virtus creata ex vi suæ speciei potest operibus Christi conferre infinitam dignitatem, & valorem, ratione cuius potest Christus æquiualens Deo reddere. Neq; etiam potest imperare actus aliarum virtutum quatenus eundem infinitum valorem habẽt; ergo, vel impossibilis, vel superflua est in Christo huiusmodi specialis virtus, cum ex vi sua non possit æquale reddere. Antecedens probatur, quia opera Christi non possunt habere infinitum valorẽ ab aliqua virtute creata, sed tantum ab increata persona Verbi. Sed hæc D ratio non recte concludit, quia nõ est de ratione perfecte iustitiæ, vt ipsi conferat operi valorem illum, seu quantitatem à qua habet, vt æqualitatem constituat, sed satis est, vt aliũde supponat potestatem seu facultatem reddendi æquale, & quod inclinet voluntatem ad vtendum illa potestate, & sit principium eliciendi actum, quo voluntas vult, seu imperat talem vsum: ergo, quamuis in Christo non possit virtus creata conferre infinitum valorem, poterit voluntas eius esse capax virtutis efficaciter intendentis actum talis valoris, quamuis facultas vel principium illius aliunde proueniat. Consequentia est euidens, quæ amplius in hunc modum declarari & confirmari potest: quia satisfactio infinita Christi, quatenus à persona Verbi habet infinitum valorem, E est obiectum per se amabile & eligibile secundum rectam rationem, vt medium aptissimum ad constituendam inter Deum & hominem æqualitatem: ergo sub ea ratione potest esse obiectum alicuius virtutis moralis, etiam si ipsamet virtus non conferat valorem, sed tantum inclinet voluntatem ad illum, & ad actum in quo reperitur. Quod etiam humanis exemplis declarari potest, nam inter homines iustitia commutatiua inclinat ad reddendum æquale tam in restituendis rebus, quam in satisfaciendis iniurijs, & tamen non dat ipsa iustitia facultatem ad id præstandum, sed temporales diuitiæ

F dant

dant facultatem restituendi,& personæ dignitas vel autoritas adiuncta alijs actionibus physicis, quibus honor redditur, vel iniuria resarcitur, dant facultatem satisfaciendi: virtus autem solum inclinat voluntatem, vt velit ea vti facultate. Idem videre licet in satisfactione pro pœna temporali, quã nos possumus apud Deum exhibere: nam virtus pœnitentiæ, v.g est, à qua in nobis prouenit per se ac formaliter affectus huius condignæ satisfactionis,& tamen valor,quem habet nostra actio pœnalis, vt æquiualeat temporali pœnæ debitæ pro peccato,non prouenit à virtute pœnitentiæ, sed maximè à supposito grato,& à caritatis affectu, & quantitate doloris:sic ergo posset facile in Christo intelligi. Tandem, si illa ratio efficax esset,etiam probaret,nullam esse possibilem in Christo virtutem, quæ sit principium huiusmodi æqualis & iustæ satisfactionis,imo etiam probaret,neque plures virtutes,simul aut diuise sumptas posse hoc munus exercere: quia neque vlla virtus,neque omnes simul possunt conferre actui infinitum valorem: quia omnes sunt virtutes creatæ, & valor ille solum esse potest ab increata dignitate, consequens autem est aperte falsum,vt partim ostensum est, partim ex dicendis constabit.

Reiicitur.

Nihilominus tamen propter alias rationes mihi displicet hæc sententia,nimirum,quia virtus per se ac formaliter non respicit facultatem, sed voluntatem, neq; effectum,sed affectum,& ideo virtus hæc, qua Christus voluit Patri satisfacere, quantum ad habitum saltem, non est specie distincta ab omni virtute,quæ in puris hominibus esse potest, præsertim ab illa, quæ inclinat hominem ad conseruandum illæsum diuinum ius,vel reparandum illud, si læsum fuerit. Nam huiusmodi virtutes conueniunt in formali honestate ac motiuo, solumq; differunt in potestate,seu facultate operantis, quia Christus potest adæquatè satisfacere diuino iuri, quod alij homines non possunt. Hoc autem non sufficit,vt virtutes sint specie diuersæ, tum quia, vt dictum est,virtus per se non respicit effectum, sed affectum. affectus autem sumit rationẽ suam ex formali motiuo,quod in præsenti est æqualitas circa diuinum ius tum etiam quia ex illa differentia,ad summum, sequitur,Christum per illum habitum potuisse elicere perfectam & efficacem voluntatem satisfaciendi DEO ex perfecta iustitia,quam nulla creatura habere potest, non ex defectu virtutis,sed ex defectu facultatis: potest tamen purus homo habere simplicem affectum ad illam satisfactionem, & voluntatem conditionatam,qua vellet ita perfecte satisfacere si posset:qui actus omnes ad eandem virtutẽ pertinent.Et confirmatur primo;nam etiam in gratitudine,seu gratiarum actione; reperitur hæc differentia inter nos & Christum,quod non possumus reddere Deo condignas gratiarum actiones pro beneficijs acceptis: Christus autem potest: & nihilominus gratitudo, seu religio, qua gratiæ aguntur Deo,non est distincta specie in Christo, & in nobis, quia illa æqualitas vel inæqualitas solum prouenit ex circumstantia personæ operantis,quæ non variat substãtiam habitus virtutis,quamuis conferat actui valorem seu æstimationem moralem. Atq; idem est de cultu seu adoratione Dei, quæ in Christo est infiniti valoris: & æstimationis, & ideo in ratione cultus est quodammodo adæquatus excellentiæ diuinæ,& tamen non propterea requirit virtutem religionis specie distinctam:ergo idem est de iusta, seu æquali satisfactione.

Et confirmatur secundo; quia vnio ad Verbum non reddit animam Christi capacem alicuius moralis virtutis infusæ,cuius alij homines non sint capaces;ergo neque de facto est talis virtus specialis in Christo: Consequentia patet,tum quia nullum relinquitur fundamentum ad fingendam huiusmodi specialem virtutem, tum etiam,quia gratia habitualis,quam virtus & dona infusa comitantur, est eiusdem speciei in Christo & in nobis:vnde; ergo ex se,omnibus confert eadem virtutes, quarum sunt capaces. Antecedens autem probatur:primo quidem,quia in anima Christi ex vnione ad Verbũ non est aucta potẽtia obedientialis passiua, qua recipit virtutes infusas,vt per se notum videtur,quia hęc nihil aliud est,quam ipsamet anima cum potentijs eius:vnde æquè inuariabilis est,ac illæ.Et eadem ratione non augetur per vnionem obedientialis potentia actiua radicalis, & vitalis,maxime cum sola vnio formaliter non conferat vim agendi, vt sæpè dictum est,& latius q.13.dicetur. Et declarari hoc præterea potest, quia, si anima Christi separetur à Verbo, posset conseruare omnes habitus infusos, quos habet vnita Verbo, vt per se notum videtur, quia illi habitus non habent immediatam dependentiam à personalitate Verbi,vt terminante vnionem humanæ naturæ: neque ab ipsa vnione,quia neque in genere causæ materialis ab his pendent, eum nec Verbo, neque vnioni ipsi inhæreant, neq; etiam in genere causæ efficientis, quia personalitas Verbi non habet per se vllam propriam actiuitatem, quæ non sit communis Patri & Spiritui sancto: igitur humanitas Christi per se & in proprio supposito existens esset capax omnium infusarum virtutum, quas habet vnita Verbo, & eadem ratione cæteri homines eandem capacitatem habent,neque est vlla virtus, quæ in solo Christo Deo homine esse possit. Sed illi tantum singulare est & proprium,quod opera eius habeant infinitum valorem ad meritum & satisfactionem, quod non prouenit ex virtutibus creatis,sed ex supposito. Neque oportet, obiectiue esse intẽtum hunc valorem,per actum alicuius virtutis, vt in re ipsa sit, sed sufficit,quod actus virtutis à diuino supposito eliciatur,vt dictum est.Ex quo tandem confici potest argumentũ,nam ad id, quod est proprium,& singulare in Christo,id est,ad efficienda opera infiniti valoris in merito & satisfactione, non est necessaria specialis virtus infusa: ergo ad nullum effectum necessaria est.Dices,esse necessariã, vt per eam hic valor infinitus sit obiectiue ac efficaciter volitus,ac relatus in compensatione diuinæ iniuriæ. Sed cõtra, quia ad hoc etiam non est necessaria talis virtus specialis,quia motiuum illud non est formaliter diuersum à communi motiuo seruandi æquitatem ad Deum, aut ius diuinum conseruandi illæsum,quod motiuum nobis commune est: vnde etiam nos possumus velle,vt æquissima & iustissima satisfactio Deo fiat,quamuis per nos solos talem satisfactionem exercere non possimus, quod non est ex defectu moralis virtutis,sed ex impotentia, & imbecillitate personæ,& ideo hoc non variat rationem virtutis,vt ostensum est.

Hic obserua q̃ misedm Aqu. illigendum id

Tertiaopinio.

Relinquitur ergo,voluntatem satisfaciendi Deo, quam CHRISTVS habuit, ortam esse in Christo ab aliqua ex his virtutibus, quas nobiscum habet communes. Sed quænam est illa virtus? Existimare quis potest,esse iustitiam commutatiuam, cuius munus est, reddere æquale creditori, quod CHRISTVS fecit respectu Dei, quod non videtur variare rationem formalem, & specificam virtutis: sicut Durand. in 4. dist. 14. quæstione 2.dixit, virtutem, qua nos satisfaciamus Deo pro peccatis, eo modo quo possumus,non esse aliam iustitia commutatiua. Sed hæc sententia mihi non probatur, nam,vt latius dicam infra tractando de virtute pœnitentiæ, virtus, quæ nos inclinat per se ac formaliter ad ius diuinum illæsum seruandum,seu ad non faciendam DEO iniuriam, & consequenter ad satisfaciendum Deo pro iniuria facta, hæc (inquam) virtus distincta est à iustitia commutatiua, qua humana iura seruamus, aut reparamus: harum autem virtutum distinctio non inde oritur, quod

quod hominibus possumus reddere æquale, non tamen Deo (vt multi existimant) quia hæc diuersitas non pertinet ad affectum, sed ad effectum; & ideo per se non variat virtutem, vt diximus. Item, quia illa ratio cessat in implenda promissione Deo facta, nam in hoc possumus æqualitatem seruare, tantum scilicet faciendo, quantum promisimus; & nihilominus hoc non spectat ad iustitiam, vel fidelitatem, quæ inclinant ad iura humana seruanda. Ratio ergo, & distinctio harum virtutum ex eo oritur, quod ius diuinum est altioris ordinis, quam sit ius humanum. Propter quam rationem gratitudo ad Deum, vel ad hominem, & fidelitas implēda promissione Deo facta, vel homini, sunt virtutes diuersarum rationum, vt suppono ex 2. 2. quæst. 88. & sequentibus: idem ergo est de iustitia. Hæc autem ratio æque procedit in Christo ac in nobis, & ideo etiā in illo gratiarum actio Deo facta, & obseruatio promissionis seu voti Deo nuncupati, non erant ex gratitudine vel fidelitate humana, sed ex religione vel alia simili virtute, quia obligatio ad Deum altioris ordinis est, quam ad homines, & ius ipsum diuinum similiter maius est, & altius: ergo iustitia etiam Christi ad Deum diuersa erat à iustitia commutatiua ad homines, non quia non posset reddere æquale Deo, sed propter eminentiam diuini iuris.

Nō hoc iterum non probat Sua.

Quarta opinio.

Secundus modus dicendi seu quarta opinio esse potest, illam virtutem esse virtutem pœnitentiæ, quæ inclinat ad ordinem, & destructionem peccati, quatenus est iniuria Dei, quod tamen non destruetur, nisi per satisfactionem Deo exhibitam; & ideo virtus exhibens, & per se primo intendens hanc satisfactionem, non videtur esse alia nisi pœnitentia. Quæ sententia tribui potest Marsilio in 4. quæst. 10. ad sextum argumentum, vbi cum dixisset, cum Durando virtutem pœnitentiæ non esse aliam in nobis à virtute iustitiæ, consequenter dicit, eandem iustitiam perfectissimam esse in Christo; & hoc ipsum in re affirmare cogitur Durandus cum negare non possit, iustitiam commutatiuam erga homines esse eiusdem rationis in Christo & in nobis, & maxime cum ipse non ponat, iustitiam Christi ad Deum fuisse perfectam. Addit vero Marsilius supra hæc verba. *Sed in Christo non vocatur hæc virtus pœnitentia, quia ille Deum offendere non potuit.* Oportet ergo, vt qui hanc sententiam tenuerit linguam cohibeat, ne pœnitentiam simpliciter, & secundum illum conceptum, qui huic voci formaliter respondet Christo tribuat; quod simpliciter loquendo falsum esset: nam pœnitentia proprie dicit habitudinem ad peccatum præteritum commissum ab illo, quem talis peccati pœnitet, quique pro illo satisfacit, vel satisfacere cogitur, vt patet ex impositione illius vocis, & communi omnium sensu, significat enim pœnitentiare tractationem prioris facti, vel prioris voluntatis, quæ in Christo esse non potuit. Et ideo, quamuis sentire quis possit hanc virtutem, qua Christus formaliter intendebat satisfactionem, esse eiusdem substantiæ & speciei, cum ea virtute qua nos de peccatis dolemus, & satisfacere Deo cupimus, quæ in nobis merito pœnitentia appellatur, non tamen simpliciter asserere debet, illam virtutem in Christo fuisse pœnitentiam, quia sub hac ratione connotat ex parte materiæ seu subiecti imperfectionem Christo repugnantem, scilicet, vel peccatum, vel saltem capacitatem & potentiam peccandi, quæ in Christo non fuit.

Quinta opinio.

Tertius modus dicendi seu quinta opinio esse potest, illam virtutem in Christo non fuisse aliam à virtute religionis; sicut Caietanus 3. par. q 85. arti. 2. dixit, pœnitentiam in nobis esse eandem virtutem cum religione: nam hæc duo fere eiusdem rationis sunt: si enim nos inclinamur ad satisfaciendum Deo pro peccatis nostris, per virtutem religionis, cur non magis anima Christi per virtutem religionis volet sufficienter satisfacere Deo pro peccatis hominum? multo enim magis colitur & honoratur Deus satisfactione Christi, quam nostra: si autem munus satisfaciendi ad religionem spectat, solum est, quia est quidam diuinus cultus, & diuini honoris restauratio. Et confirmatur, quia satisfacere Deo nihil aliud est, quam reddere quippiam debitum Deo: sed proprium & adæquatum munus religionis est reddere debitum Deo quodcunque illud sit; & ideo munera eius sunt, colere Deum, implere votum, gratias ei agere & similia, quia & honor est debitus Deo, & gratiarum actio, & id quod promissum est. Similiter ergo recompensatio iniuriæ diuinæ, quatenus est Deo debita, ad religionem spectabit. Vnde satisfactio Christi inter opera religionis in Scriptura sacra ponitur, vt Ioan. 17. *Pro eis sanctifico me ipsum*, idest, in sacrificium offero, vt virtute eius sanctificentur, iuxta illud ad Hebr. 10. *Vna oblatione consummauit sanctificatos.* Atque hæc opinio mihi videtur valde probabilis: sed ad exactam illius explicationem & examinationem oporteret, ex professo declarare naturam virtutis religionis, & quam vnitatem habeat genericam, vel specificam, quod longum esset & à præsenti instituto alienum: & ideo in aliud tempus & opus aliud remittimus.

Vera sitia obseruia de ed quid sentiat Ragusa

Quocirca præcise ac formaliter respondendo interrogationi propositæ dicendum est, dari in hominibus specialem virtutem iustitiæ ad Deum, cuius proprium munus est diuinum dominium, & ius proprium ac rigorosum illæsum seruare, vel, si fuerit læsum, reparare: quia & hoc obiectum honestum est, & honeste intendi & amari potest ab homine, & ideo aliqua virtute indiget, quæ illud respiciat, quæ merito iustitia ad Deum appellari potest, quia obiectum iustitiæ est ius, & vbi est specialis ratio iuris & debiti, specialis etiam à iustitia intercedit: hæc ergo virtus etiam fuit in Christo, imo in illo perfectius operari potuit, quam in nobis: ab illa ergo formaliter ac per se procedebat iusta satisfactio, seu satisfaciendi affectus & intentio.

Vera sententia.

Dico autem, formaliter ac per se, quia aliæ etiam virtutes poterant non solum exercere, sed etiam intendere & imperare illam satisfactionem, non tamen sub ratione iustitiæ & constituendi æqualitatem, sed sub alijs rationibus: vt charitas sub ratione amicitiæ ad Deum, vel ad proximum, iuxta illud Ioann. 14. *Vt cognoscat mundus, quia diligo Patrem.* Et illud ad Ephes. 5. *Christus dilexit Ecclesiam, & tradidit semetipsum pro ea.* Et Apocal. 2. *Dilexit nos, & lauit nos à peccatis nostris in sanguine suo.* Item obedientia sub propria ratione seruandi præceptum, iuxta illud Ioan. 14. *Sicut mandatum dedit mihi Pater, sic facio.* Et ad Philip. 2. *Factus obediens vsque ad mortem.* Sed hæc veluti materialia sunt, formalis autem ratio & honestas satisfactionis est in constituenda seu seruanda æqualitate respectu Dei, & hoc dicimus pertinere ad iustitiam erga Deum. Et huc spectat, quod alibi dixit D Thom. pœnitentiam esse partem iustitiæ. Statim vero occurrebat hic quæstio, an hæc iustitia in nobis respectu Dei dicenda sit propria ac perfecta iustitia, nec ne, & an sit virtus à pœnitentia distincta. Sed hæc tractanda sunt in materia de pœnitentia. Rursus occurrebat quæstio tam ad nos, quam ad Christum pertinens, an hæc virtus sit distincta à religione vel sit ipsamet religio aut pars illius. Sed hoc in materia de religione disputandum est.

Altera difficultatis pars de iustitia ex parte Dei. Ioannes de Medina. Vega.

Secunda pars prioris difficultatis erat, quomodo ex parte Dei inueniatur iustitia, in acceptanda satisfactione Christi. Ioannes enim de Medina secutus Scotum, & alios, propter hanc causam censent non posse satisfactionem hanc, veram rationem iustitiæ habere, quia Deus non tenebatur acceptare illam.

Et ideo alij, vt Christi iustitiam defenderent, dixerunt, non potuisse Deum non acceptare satisfactionem à Christo oblatam, propter personæ dignitatem, quæ tanta erat, vt posset inducere in Deo obligationem acceptandi, cum non possit diuina voluntas ab humana diuini suppositi discordare. Ita fere Soto in 4. dist. 19. q. 1. art. 2. Ledesma 2. p. 4. q. 11. ar. 2. dub. 1.

Soto. Ledesma.

Sed licet verum sit, opera Christi non potuisse nõ esse grata Deo, & dignissima existimari, & sufficientissima ad satisfaciendum pro hominibus. hoc enim ita necessario illis conuenit ratione vnionis, vt non possit ab eis separari manente vnione, sicut non potest humanitas vnita non esse grata Deo: nihilominus tamen existimo potuisse Deum de potentia absoluta, & nulla interposita promissione, non acceptare illa opera in satisfactionem pro hominibus, quia non inuoluit contradictionem, non est enim: vnde talis necessitas imponatur Deo, cum illa acceptatio nec cum ipso Deo, nec cum aliqua virtute habeat necessariam connexionem.

De potentia absoluta non posita promissione, potuit Deus no acceptare opera Christi

Et declaratur, quia hæc necessitas, vel obligatio non oritur ex iustitia, vt argumentum factum in principio probat, & infra quæst. 19. ostendemus, obligationem iustitiæ non habere locum in Deo, non suppositæ eius promissione: nec oritur (vt sic dicam) ex obiecto ipso, seu ex infinito valore operum Christi, quia totus ille valor, etiamsi ex coniunctione ad Verbum sumatur, in se quidem creatum est, & extrinsecum Deo, non ergo potest ex se vllam necessitatem inferre diuinæ voluntati: imo est sub dominio eius, vt libere possit illum non acceptare in satisfactionem, sed in alium quem voluerit, vsum ordinare. Nec oriri potest ex concordia voluntatum, quia si proprie loquamur, non diuina voluntas humanæ, sed humana diuinæ debet conformari: vnde nunc ita fit, vt inter has voluntates sit summa concordia, quia Christus semper absolute vult, quod scit velle Deum, vt ipse velit. Si autem ad rem explicandam mente fingamus, non esse reuelatũ Christo homini, quid Deus suo æterno consilio decreuisset circa acceptanda ipsius Christi opera in satisfactionem pro hominibus, & Christum ex simplici affectu charitatis illa offerre, quamuis Deus illa non acceptaret, non esset proprie dissensio, aut contrarietas voluntatum, quia hæc solum est, quando voluntates discrepant in ratione volendi, vt dicetur infra, q. 18. ergo posset Deus illa non acceptare. Nec vero fingi potest alia radix, vnde hæc necessitas oriatur, quia licet propter dignitatem talium operum, per se fit valde conueniens illa acceptare, tamen simpliciter non esset necessarium, quia (vt supra diximus) non cogitur Deus omne id velle, quod conueniens est, nec deessent illi infinitæ rationes ad non acceptãdum, si hoc illi placuisset, sicut etiam est conueniens, vt Deus puniat peccatum, non est tamen necessarium. Denique potuisset Deus ab æterno ordinare, ne Christus offerret sua opera pro hominibus, & Christus deberet illi parere: ergo multo magis posset decernere illa non acceptare; etiamsi Christus per humanam voluntatem hoc desideraret, nunquam enim posset hoc ita efficaciter, & absolute velle, quin voluntatem suam humanam diuinæ subiiceret.

Dicendum est ergo, non posita illa promissione, aut pacto inter Deum & Christum, non fuisse necessarium Deo satisfactionem Christi acceptare, vt rationes factæ satis ostendunt: quomodo autem hoc non repugnet cum vera ac perfecta iustitia meritorum & satisfactionis Christi, explicandum superest.

Tertia opin.

Est ergo tertia sententia, quam significat Vega libro 7. in Trident. vtramque partem amplectens, nimirum, & potuisse Deum, pro sua libera voluntate, non acceptare Christi satisfactionem, & ex meraliberalitate eam acceptasse, & nihilominus Christum ex perfecta iustitia satisfeciſſe. Priorem partem non aliter probat, nisi quia Deus ad extra nihil ex necessitate vult, aut operatur. Sed ad hoc responderi potest, id verum esse, nulla facta hypothesi, tamen ex suppositione vnius operis seu voluntatis posse Deũ ad aliam necessitari. Vrgeo tamen in hunc modum, nam vel hæc necessitas oriretur ex sola suppositione Incarnationis & voluntatis Christi offerentis satisfactionem suam pro nobis: & hoc est falsum, vt contra secundam opinionem probatum est. Vel oriretur ex suppositione alicuius promissionis diuinæ (nulla enim alia suppositio excogitari potest) sed hęc etiam suppositio non tollit liberalem Dei acceptationem, sicut etiam digne oranti donat beneficium postulatum, & peccatori contrito remitti culpam; & vtrumque facit ex certa promissione, & tamen ex liberalitate beneficium præstat, & culpam remittit. Vel certe, licet concedamus, aliquam necessitatem & obligationem intercedere, illa, ad summum, erit fidelitatis & veritatis, de qua Paulus 2. Timothei 2. *Deus fidelis est, seipsum negare non potest*, non tamen transcendit hanc obligationem, neque attingit veram rationem iustitiæ. Dicetur fortasse, ex simplici promissione tantum oriri prędictam obligationem, tamen ex promissione onerosa sub cõditione alicuius operis æquiualentis rei promissæ, oriri obligationem iustitiæ: quia includit pactum mutuum cuius obligatio ad iustitiam pertinet.

Probatur primo prior pars huius sententiæ.

Sed contra hoc insto primo, quia, licet inter homines habet locum hæc distinctio, non tamen apud Deum, apud quem, moraliter loquendo, perinde est, quod simpliciter, vel sub conditione promittat, nec maior obligatio ex vna promissione oriri potest, quàm ex alia. Quod ita ostendo: nam, quando Deus promittit aliquid sub conditione alicuius operis, quamuis videatur homini aliquod onus imponere; talem tamen habet in hominem potestatem, vt sine vlla promissione possit homini idem onus imponere. ergo non magis ea de causa obligatur sic promittendo, quàm si simpliciter promitteret, nullum onus imponendo. Antecedens est certissimum, consequentia probatur, quia inter homines, ideo ex promissione sub conditione onerosa oritur obligatio iustitiæ impleta conditione, quia, qui sic promittit, non habet potestatem absolutam imponendi tale onus, sed alter voluntate sua illud acceptat & ad illud se obligat propter tale stipendium vel præmium. Et confirmatur, ac declaratur primo, exemplo domini & serui; nam inter homines, licet dominus promittat seruo aliquid, si seruus illud obsequium ei præstet, quod aliàs exhibere tenetur, vel quod dominus posset iuste exigere sine vlla promissione: tunc certè, etiamsi seruus præstet tale obsequium, non tenetur dominus ex iustitia implere promissionem, sed tãtum ex fidelitate, propter rationem factam, & quia inter dominum & seruum vt sic, non potest vera iustitia intercedere: ergo à fortiori idem dicendum est in præsenti. Secundo declaratur à signo, nam, quando promissio sub conditione operis inducit obligationem iustitiæ, necessarium est, vt talis promissio, & conditio eius sit cognita & acceptata ab illo, cui fit, quia voluntarie debet suscipere onus illud, & ad illud se obligare intuitu talis promissionis, vt in humanis pactis & promissionibus constat, at vero inter Deum & hominem, vel Christum, hoc non est necessarium, nam, siue homini constet de tali promissione, siue non, æque meretur, vel satisfacit apud Deum, vt cõstat in omnibus iustis bene operantibus, & habentibus inuincibilem ignorantiam talis promissionis: ergo signum est, obligationem ortam ex hac promissione non pertinere ad iustitiam. Tertio declaratur in hunc modum, quia promissio sub conditione interdum requirit conditionem oppositam præci-

Præcisè sub ratione conditionis necessariæ, quia si ille illa non vult promittens obligari, & tunc obligatio promissionis impleta conditione non transcendit obligationem fidelitatis seu simplicis promissionis, vt cum æger promittit Deo peregrinationem, si salutem sibi concedat, impleta conditione non oritur obligatio ex iustitia, sed ex fidelitate ad Deum. Similiter si pater promittat filio, si studueris, aut honestè vixeris, hoc vel illud tibi donabo, vel si aliquis dicat infirmo, si comederis, hoc tibi dabo, in his & similibus casibus, impleta conditione solum oritur obligatio fidelitatis. Aliter vero potest fieri promissio sub conditione operis tanquã rei seu pretij, propter quod stipendium, vel præmium promittitur, & tunc quidem: impleta conditione, oritur obligatio iustitiæ, non tam ex promissione, quam ex æqualitate & valore ipsius rei vel operis exhibiti in vtilitatem alterius, vel rei translatæ in dominum eius: hoc autem posterius obligationis genus non habet locum in Deo, tum propter dicta contra secundam opinionem, tum etiam, quia nihil ei donari potest, aut in eius vtilitatem cedere: solum ergo relinquitur prior obligatio simplicis promissionis.

Secunda ratio.

Secundo principaliter probatur eadem pars ex alio principio, quia obligatio proprie ex iustitia includit imperfectionem repugnantem Deo. Quod sic ostendo, quia non potest Deus obligari ex iustitia nisi supponatur in creatura tale ius iustitiæ, vt ex vi illius, iustitiæ rectitudo necessitet Deum ad aliquid dandum, vel faciendum circa creaturam, nam ius est obiectum iustitiæ: sed non potest creatura habere tale ius sine imperfectione DEI: ergo. Probatur minor, quia omne ius, vel est in re, vel ad rem, neutro autem modo potest intelligi huiusmodi ius. Et de iure quidem in re patet, in primis, quia tale ius nõ habetur, donec res ipsa sub proprio dominio habeatur, & ita hoc ius supponit promissionem impletam, scilicet, quod Deus donauerit id, quod promisit v.g. remissionem peccati aut gratiam, vel gloriã. Et deinde etiam in eo casu maius & perfectius dominium habet Deus in eandem rem, quam possit esse ius hominis, etiam Christi in illam: ergo non potest vllus homo habere tale ius in eã rem, quod minuat vel coarctet dominiũ Dei circa illam: ergo non potest ex vi talis iuris obligari Deus ex iustitia ad dãdum vel conseruandum, vel non destruendum tale præmium, quia hæc esset magna coarctatio & imperfectio diuini dominij, ligaretur enim ad vnum vsum, & aliquo vsu priuaretur, quod est impossibile, quia illud dominium intrinsece & essentialiter supremum est: de ratione autem talis dominij est, vt superior dominus possit sua voluntate disponere de re sua, nec possit à iure inferioris impediri. De iure autem ad rem probatur idem quia omne ius ad rem, quod est ius iustitiæ refunditur in personam, quæ rem talem donare debet aut efficere, quam respicit vt debitricẽ, & ita quodammodo est ius in ipsã personam: sed repugnat vt creatura, vel etiam Christus vt homo habeat huiusmodi ius in Deum, quia hæc est magna imperfectio ergo. Probatur minor, primo, nam is, qui habet ius in personam alterius, quodammodo habet illum sibi subiectum, & inferiorem ex vi talis iuris, & quantum est ex vi illius posset illum cogere ad soluendum, si alioqui vires seu potestatem haberet: igitur esse debitorem hoc modo, imperfectio est. Secundo, quia hinc etiam sequeretur diminutio seu limitatio diuini dominij, quod non esset sine imperfectione.

Tertia ratio.

Tertium argumentum esse potest, quia talis obligatio ad nullam speciem iustitiæ reduci potest. Primo non ad legalem, vt per se constat, quia hæc non est superioris ad inferiorem, sed potius è contrario, seu partis ad totum, aut priuatæ personæ ad commune bonum. Secundo, non pertinet ad iustitiam commutatiuam, quia, cum hæc versetur in datis & acceptis, includit imperfectionem, & ideo proprie ac formaliter non habet locum in Deo, vt Doctores communiter sentiunt cum D. Thom. 1. par. quæst. 12. articul. 1. 2. quæstione 114. articulo 1. vbi Caietan. & Capreol. in 1. distin. 45. & Durand. in 4. distinctione 46. quæstione 1. Tertio, non ad distributiuam, tum quia talis obligatio nõ fundatur in promissione, vel pacto, sed tantum in re ipsa seu communi bono, ex quo Deus per se obligari non potest, tum etiam, quia Deus in sua iustitia, non seruat proportionem inter multos, sed rei ad rem.

Probatur secunda pars eiusdem sententiæ.

Secundam partem principalem suæ sententiæ probat Vega, quia potest aliquis satisfactionem æqualem debito exhibere, vt ex iustitia satisfaciat, siue alius teneatur acceptare, siue non: sicut dicetur aliquis ex iustitia restituisse, si tantum quantum est debitũ offerat creditori, siue creditor acceptet debitum, siue non, imo, si semel offerat satisfactionem, & alius non acceptet, non tenebitur iterum satisfacere, quia iam fecit, quantum debuit, & consequenter, quamuis alius non acceptat, satisfactio re ipsa fit nec potest iustè imponi obligatio iterandi illã. Quod declaratur in satisfactione, quæ communiter exhibetur per signa honoris, nam cum honor sit in honorante, etiam si alius nolit, neque acceptet, potest, qui iniuriam ei intulit honorare illũ, vt tantum honoris restituat, quãtum abstulit, quia hoc non pendet ex acceptatione alterius. Et similiter in infamatione, qui famam abstulit, potest eam restituere, etiã si alius non acceptet, imo licet prorsus ignoret: æqualitas ergo iustitiæ in huiusmodi compensationibus non requirit acceptationẽ, vel voluntatẽ eius, cui fit compensatio, multo ergo minus in eo requiret obligationem ex iustitia ad acceptandam satisfactionem.

Hæc sententia est quidem valde verisimilis, præsertim quoad priorem partem, propter rationes in eius confirmationem factas, quæ sine dubio difficiles sunt, tamen quia posterior eius pars, & debiliter confirmata & obscure proposita est, ab illa inchoandum est, & radicitus explicandum quomodo satisfactio pendeat ex acceptatione Dei.

In quo primum considerandum est, ex iniuria illata duplicem oriri obligationem, vnam quasi actiuam, & aliam veluti passiuam. Actiuam voco, obligationem satisfaciendi: seu restituẽdi. Passiuam autem appello, eam, qua manet quis obligatus ad pœnam, seu obnoxius pœnæ. Vnde prior obligatio est respectu illius, seu ad illum, qui iniuriam passus est, posterior vero est respectu illius, seu sub illo, qui potestatem habet puniendi.

Secundo explicare oportet, quid sit acceptare satisfactionem, & ad quid, seu ad quem effectum acceptanda sit. Acceptare enim non videtur proprie significare solum actum intellectus, quo iudicatur actio satisfacientis sufficiens ad reparandam iniuriã seu damnum quod intulit, sed vltra hoc videtur etiam dicere actum voluntatis, quo aliquis vult esse contentus tali satisfactione, & nihil amplius à suo debitore exigere, & consequenter vult, vel remittere offensam, vel potius vt ablata sit: hoc enim totum vox ipsa acceptationis, & nihil aliud significare videtur. Vnde non est de ratione huiusmodi acceptationis præcisè ac formaliter sumptæ, vt is, qui iniuriam intulit, alterum in suam amicitiam & beneuolentiam acceptet, quamuis enim in satisfactione facta Deo pro culpa & in Dei acceptatione hoc semper fit coniunctum cum remissione iniuriæ: tamen in vniuersali loquendo, illa acceptatio ad amicitiam est extra rationem iustitiæ. vnde non est per se debita, nec necessaria ad iustam satisfactionem: igitur per se loquendo acceptatio solum est ad effectũ tollendi illam obligationem, quam iniuria relinquit: vnde, si sit satisfactio pro iniuria seu culpa, seu pro

damno illato, acceptatio erit ad remissionem seu carentiam culpæ, aut obligationis reparandi damnum: si vero fit satisfactio pro pœna, erit acceptatio ad pœnæ immunitatem, seu ad carentiam reatus pœnæ.

Duplex modus satisfaciendi.

Tertio obseruandum est, dupliciter posse intelligi auferri prædictas obligationes, quæ manent ex iniuria illata, per actionem satisfactoriam. Primo ex vi ipsius actionis prout à satisfaciente fit, præcisa quacunq; voluntate eius, cui fit satisfactio. Secundo requiri potest, vt cũ actione satisfacientis coniungatur voluntas eius, cui fit satisfactio, quæ voluntas appellatur acceptatio, vt dictũ est. Vterq; modus in rebus humanis explicatur: nam si quis rem alterius abstulit, eamq; postea eidem restituat, ipsofacto manet liber ab obligatione restituendi, velit vel nolit alius.

In satisfactione iusta homini facta, non semper requiritur alterius acceptatio.

Atq; idem est, si contumeliam intulit, vel honorem abstulit, qui non tam restitutione, quam satisfactione, reparandus sit. Est enim, vt supra tactum est differentia inter satisfactionem & restitutionem, quod restitutio consistit in rebus seu in æqualitate rei ad rem, satisfactio autem stricte sumpta, vt nunc loquimur, consistit in actione seu obiequio exhibito in honorẽ personæ offensæ ad compensandam iniuriã illatam. Vnde inter homines, si is, qui iniuriam intulit, sufficienter sese submittat ei, cui iniuriam intulit, vel petendo veniam, vel alio modo, qui æquiualeat iniuriæ iudicio prudentum, etiamsi alter nolit satisfactionem acceptare, satisfactio facta tenet, & debitor liber manet ab obligatione iterum satisfaciendi, quia ipsamet actio satisfactoria est efficax ad hunc effectum, etiamsi alter nolit. Imo in hoc notari etiã potest differentia inter satisfactionẽ & restitutionẽ, quod satisfactio (vt supra tactum est) fit absq; translatione alicuius dominij, per solum honorem exhibitũ, qui non est in honorato, sed in honorante; & ideo, si actio alioqui sit sufficiens, nulla voluntas personæ offensæ necessaria est, vt satisfactio facta teneat, & debitor liber maneat ab obligatione iterum satisfaciendi: sed ex tali satisfactione ad summum consequetur in debitore obligatio acceptandi illam, quæ obligatio magis negatiue, quam positiue intelligenda est: est enim obligatio ad non exigendã illam satisfactionem à tali debitore: non vero est obligatio ad aliquem actum positiuum exercẽdum, cum nullus necessarius sit. Vnde, cum dici solet, in eo casu teneri creditorem esse contentum tali satisfactione, vel est negatiue explicandum prædicto modo, vel certe quoad specificationem tantum, id est, quod, si aliquem actum exercere velit, acceptare debeat, & non spernere similem satisfactionem. Restitutio autem sæpe fit per nouam dominij translationem. Vnde, quoniam dominium voluntate acquiritur, ideo tunc necessaria est voluntas, qua acceptetur restitutio, seu potius dominium illius rei, quæ restituitur; quæ tamen necessaria non est, quãdo per restitutionem non acquiritur nouum dominium, vt quando res aliena furto sublata in eodẽ loco reponitur, vnde sublata fuit, inscio domino. Imo in restitutione famæ etiam si dominium eius acquiratur, nulla acceptatio, aut voluntas creditoris necessaria est, vt integra restitutio fiat, potest enim fama restitui homini prorsus ignoranti & suam infamationem, & suæ famæ recuperationem, quia famæ dominium, etiam sine consensu positiuo & formali propriæ voluntatis acquiritur, sed interpretatiuus sufficit, de quo alias. Ac deniq;, etiam in restitutione aliarum rerum, si quis nolit restitutionem acceptare, nec dominiũ rei sibi oblatæ, si tamen res, quæ offertur, re vera sit illa, quæ debetur, in numero, vel in specie, pro ratione debiti, satisfactio facta tenet, & debitor liber manet ab obligatione iterum restituendi. Nisi fortasse rem eandem apud se retineat absque donatione alterius, tunc enim ratione ipsius rei, tenebitur illam recedere domino quando ille voluerit.

A Alter modus satisfactionis erit inter homines, quandocunque, vel res quæ restituitur, vel opus quo fit satisfactio, non est sufficiens per se ad æqualitatem constituendam, & liberandum debitorem ab obligatione satisfaciendi absque consensu & voluntate creditoris. Hoc autem contingere potest ex duplici capite, vnum est quando id, quod redditur, in re ipsa non est æqualis æstimationis & valoris, & tunc proprie non fit iusta satisfactio etiam ex consensu creditoris, sed est partialis satisfactio admista liberali remissioni, vt per se constat. Aliud caput est, quando id, quod redditur, licet fortasse in re sit æquale, non tamen est illud ipsum, quod debetur, vel in individuo, vel in specie, aut genere, pro ratione debiti, prout bene notauit Ioan. Medina tract. 3. de satisfactione quæstione 1. Vt, si quis furto sustulit equum quamuis restituat æquale pretium, si dominus non acceptet, non tenet satisfactio, nec liberatur ab obligatione restituendi equum, si potest: acceptante vero domino erit sufficiens satisfactio dato æquali pretio. Idem est, si quis debeat triticum, & vinum æqualis valoris velit reddere: idemque in propria satisfactione reperiri potest; vt, si quis contumeliam intulit, & satisfacere velit, aut pecuniis, aut fauore, aut alia re alterius ordinis. Atque hic posterior modus recompensationis habet locum inter homines in satisfactione pro pœna. Nam si quis sit mortis, aut flagellorum reus, pecuniis, aut aliis rebus vel actionibus compensare potest hanc pœnam, consentiente Principe aut iudice potestatem habente. Prior autem modus proprie loquendo nunquam habet locum in pœnis: nihil enim potest efficere reus, quo se liberet à reatu pœnæ per se & ex vi suæ actionis, absque acceptatione superioris potestatis, nisi solum subire seu soluere ipsammet pœnam, quod non est proprie satisfacere, sed satis pati.

Ratio autem est, quia commutatio talis pœnæ non potest fieri ex sola voluntate rei absque voluntate superioris potestatis: vel quia talis obligatio est ex se omnino personalis, vel quia in illa reus se habet vt patiens potius, quam vt agens: vel quia respectu illius est inuoluntaria: per voluntatem autem superioris definita est & imposita, & ideo fine voluntate illius mutari non potest.

Ex his ergo quæ in genere dicta sunt, satis constat loquendo de iustitia in communi, quando & quomodo in condigna satisfactione requiratur acceptatio alterius: loquendo autem in particulari in ordine ad Deum, existimo necessariam esse in omni satisfactione acceptationem Dei. Et quidem in satisfactione pro pœna ratio assignata est sufficiens, nam applicari facile potest ad pœnam pro peccatis debitam coram Deo, qui est supremus peccatorum iudex, & illius pœnæ sanctior. De satisfactione autem pro culpa ratio generalis est, quia nulla satisfactio ad Deum est per se expulsiua peccati, præsertim mortalis, nisi accedat Dei acceptatio & remissio offensæ. Probatur, nam, aut satisfactio est pro culpa propria, aut pro aliena; si pro culpa propria, est inæqualis & insufficiens ad resarciendam iniuriam, vt ostendam late sect. 8. & sequentibus. Si vero sit pro aliena, etiam non potest per se formaliter expellere culpam, quia cum sit extrinseca, per se non rectificat hominem; & hac ratione ipsa etiam satisfactio Christi, quamuis in valore non solum adæquet, sed etiam excedat offensam, per se ipsam formaliter non excludit culpam ab homine, sed necesse est, vt acceptetur à Deo, & quod iuxta illius acceptationem homini applicetur. Et hæc est etiam radicalis causa, ob quam Christi satisfactio licet sit sufficiens pro omnibus, non tamen est efficax in omnibus: quia, licet pro omnibus acceptetur, non tamen absolute, sed sub ea conditione, vt debito modo, & per conuenientia media applicetur. Neque

In satisfactione facta Deo, semper requiritur acceptatio.

N8

que hoc derogat perfectioni iustitiæ, quia hæc acceptatio non exigitur vt det valorem operi, vel æqualitatem satisfactioni, sed solum, quia satisfactio est extrinseca: & quia fieri debet per modum contract⁹ seu emptionis aut redemptionis, in quo contractu necessarius est consensus contrahentis.

Cum acceptatio necessaria est, an oporteat ex obligatione iustitia ori ri,

Sed tunc vlterius declarandum quarto loco occurrit, esto possit in aliqua iusta satisfactione requiri alterius acceptatio, an saltem requiratur ad perfectionem iustitiæ, vt ille, ad quem ordinatur satisfactio, teneatur ex iustitia acceptare illam: hic enim est præcipuus punctus huius difficultatis: nam videtur certe, non esse necessariam in rigore huiusmodi obligationem ad satisfactionem omnino iustam, siue illa obligatio cadere in Deum possit, siue non possit, de quo statim dicam. Ratio à priori est supra tacta, quia huiusmodi acceptatio, præsertim in satisfactione Christi, de qua nunc agimus, non requiritur ad sufficientiam, vel valorem satisfactionis, sed requiritur vt perficiatur contractus, sicut requiritur consensus contrahentis: sed vt contractus sit omnino iustus, non est necesse, vt contrahens teneatur ex iustitia consensum suum præbere, sed potest libere contrahere, & tamen, quod in contractu vtrinque seruatur perfecta iustitia: ergo illa obligatio acceptandi, necessaria non est ad iustitiam satisfactionis. Exemplo humano res declaratur, nam si Rex habeat plures captiuos, & alius, oblato pretio æquali velit illos redimere, non tenetur Rex ex iustitia accep are pretium, & contractum redemptionis perficere: potest tamen, si velit, acceptare, & tunc redempio, si fiat pretio æquali, erit omnino iusta, & alter qui redemit, dicetur, ex vera & perfecta iustitia redemisse, quia ad rationem iustitiæ non est necesse, quod exercitium actus, vt sic dicam, sit ex obligatione iustitiæ, sed quod in eo seruetur integra ratio & æquitas iustitiæ. Et confirmatur, quia hac ratione supra dicebamus non esse necessarium ad iustitiam Christi, vt per se & vi suorum operum, & nulla supposita promissione ex parte Dei, posset illi necessitatem inferre, vt acceptet satisfactionem: ergo neque etiam est absolute necessaria obligatio acceptandi orta ex promissione, ita, vt, quamuis concipiamus, Deum nihil promisisse, sed simpliciter acceptasse satisfactionem propter valorem eius, nihilominus sufficiens ratio iustitiæ intercedat: Patet consequentia, quia sicut acceptatio est mere libera, quando non supponitur promissio, ita etiam quando promissio supponitur, ipsamet promissio fuit mere libera ab obligatione: & tamen id non obstat rationi & perfectioni iustitiæ: ergo neque etiam obstat, quod ipsamet acceptatio in se ac formaliter fiat sine obligatione: eadem enim ratio in vtroque casu intercedit, scilicet, quia illa voluntas vel promittendi vel acceptandi non requiritur ad valorem pretij, sed tantum ad perfectionem contractus, solum est differentia, quod in casu promissionis voluntas illa radicaliter antecedit contractum in promissione ipsa, in alio vero casu non antecedit, sed includitur in ipso contractu, quæ differentia nil refert ad rationem iustitiæ, quia non fit maior liberalitas in vno casu quam in alio: imo, si intercedit aliquis excessus, est quando intercedit promissio, nam maior liberalitas videtur prius promittere & se obligare, & postea implere, quam simpliciter & sine obligatione aliquid facere.

Pars affirmans suadetur.

Confirmatur pars negans.

In contrarium autem obijci potest, quia videtur inuolui repugnantia, cum dicitur aliquis iuste satisfacere alteri, & alterum non teneri ad acceptandam satisfactionem, saltem in sensu negatiuo supra explicato, id est, vt non possit iuste exigere aliam vel maiorem satisfactionem, sicut repugnat dicere, debitum esse iuste solutum, & nihilominus creditorem posse nouam solutionem exigere, nam satisfacere, perinde esse videtur, quod debitum soluere. Declaratur, nam, si CHRISTO satisfaciente, Pater non tenebatur acceptare, ponamus, Patrem non acceptasse, nam possibili posito in esse nullum sequitur inconueniens: in eo ergo casu perinde maneret debitrix humana natura, ac si Christus ad liberandam illam nihil egisset: ergo re vera Christus pro illa non satisfeciisset. Dices, non satisfeciisset efficaciter, tamen satisfeciisset, saltem quoad sufficientiam. Sed contra, quia satisfactio, quoad sufficientiam, requirit, vt, si ex parte hominis non steterit, ei sit vtilis ad remissionem culpæ vel pœnæ: sed in casu positiuo, quo DEVS non acceptaret vllo modo satisfactionem Christi, opera Christi nullum haberent effectum in homine, etiam si ipse vellet, &, quantum in ipso est faceret, ad aliquem fructum ex ipsis capiendum, nam supponimus, Deum omnino non acceptasse ad vllum effectum opera Christi, prout facere poterat. Vnde tam satisfactio quoad sufficientiam quam quoad efficaciam, requirit acceptationem sibi proportionatam: in eo ergo casu neque quo ad sufficientiam Christus pro nobis satisfeciisset. Dicetur forte, Christum quantum est ex se satisfeciisse, si Pater acceptare vellet, tamen de facto in eo casu non satisfeciisse, quia Pater non acceptauit. Sed contra, quia quod Christus vel quiuis alius, satisfaciat necne, non pendet ex futuro, & quasi extrinseco euentu, qualis est, quod alius acceptet, vel non acceptet: quia hoc solum addit denominationem extrinsecam operi satisfacientis, ratio autem satisfactionis non consistit in extrinseca denominatione, sed in intrinseco valore, & efficacia operis & personæ satisfacientis, ratione cuius vel per se tollit offensam, vel moraliter cogit alterum, vt illam remittat: ergo quamdiu opus morale non habet hanc efficaciam, non potest dici satisfactio ex iustitia, sed ad summum dici potuit habere opus ex se, vel ex conditione personæ satisfacientis, sufficientem & condignum valorem, si aliæ necessariæ conditiones concurrunt ex parte personæ cui sit satisfactio. Confirmatur ac declaratur secundo, ex ratione meriti, quod, vt sit proprium meritum de iustitia, requirit hanc vim moralem cogendi alterum ad reddendum præmium: & ideo necessario præsupponit, vt tale præmium propositum sit operantibus vt brauium seu corona ex condicto pacto vel promissione, vt iterum dicturi sumus infra quæstio. 19. Tandem propter hanc causam satisfactio nostra oblata pro animabus purgatorij non censetur ex iustitia, si supponatur non esse infallibile ex lege seu promissione, quod pro illis acceptanda sit. Est ergo necessaria talis promissio seu pactum, quo posito oriatur obligatio ex iustitia acceptandi satisfactionem.

Quid tenendum sit.

In hac re potest esse varietas in modo loquendi, & ideo distinguere possumus, aliud enim est loqui de satisfactione in potentia proxima (vt sic dicam) aliud vero de satisfactione actuali. Priori modo satisfactionem voco opus, quod de se habet valorem, vel sufficientiam ad satisfaciendum, tamen neq; ex sola rei natura, neq; ex conuentione aliqua destinatum est, vt sit actualis & realis solutio debiti. Posteriori autem modo voco satisfactionem actualem opus illud, quo vere & realiter soluitur debitum, ita vt post illam solutionem exhibitam, nulla alia similis, seu in eo genere, iuste exigi possit. Dico ergo ad satisfactionem priori modo sumptam, seu melius, ad efficiendum opus de se satisfactorium, non esse necessariam vt alter acceptet, vel teneatur acceptare. Hoc probant rationes priori loco factæ, & rationes in contrarium nihil contra hoc obstant, vt per se patet: imo exemplum illud de-

animabus purgatorij hoc confirmat, dicimur enim nos satisfacere pro animabus purgatorij, etiam si nobis infallibile non sit, opera nostra pro illis acceptari; quia, quantum est ex parte nostra, satisfactoria opera pro illis offerimus, in quibus, quatenus in gratia fundantur, condignitas est & valor ad satisfaciendum pro illis, si velit Deus acceptare. Vlterius vero addo ad proprijssimam satisfactionem posteriori modo sumptam, necessariam esse prædictam moralem vim, quæ sit in opere satisfactorio, vt procedit ab operante, ad soluendum debitum; vt nulla alia satisfactio similis seu eiusdem rationis iuste exigi possit, siue hoc sit ex natura rei, siue ex conuentione & pacto seu promissione iuxta varios modos satisfactionis supra explicatos. Et hoc probant rationes posteriori loco factæ.

Ad rationes in contrarium. Neque quicquam obstant priores rationes, solum enim probant, ad efficiendum opus de se satisfactorium non esse necessariam obligationem acceptandi satisfactionem, secus vero ad actualiter, & infallibiliter satisfaciendum. Et quoad hoc est quodammodo simile, quodammodo vero dissimile, exemplum de emptione iusta, quæ inter homines exercetur absque obligatione alterius partis: tenet enim similitudo in hoc, quod sicut potest quis offerre pecuniam vel rem aliam sufficientis valoris ad emendum aliquid, quamuis venditor non teneatur vendere, ita potest quis opus de se satisfactorium pro alio offerre, etiam si alter acceptare non teneatur, & consequenter erit in vtroque casu similitudo in hoc, quod sicut, alio non acceptante, reuera & actualiter non perficitur satisfactio, nec manet debitum solutum seu ablatum, ita si in casu emptionis alter nolit vendere, non perficitur emptio, nec pecunia aut res oblata, subit rationem actualis pretij, (vt sic dicam.) Est autem considerandæ dissimilitudo, nam in emptione aut venditione humana, pecunia quæ offertur in pretium, permanens est: vnde quamuis non consummetur contractus, valorem suum retinet, semperq; est apta, vt per illam possit eadem res vel alia æquiualens emi, manetq; (per se loquendo) sub dominio & potestate prioris domini, qui illam obtulit in pretium, & ratione illius semper manet potens ad rem similem emendam, quoties alius velit contractum perficere. At vero in satisfactione, sicut opus, quo fit satisfactio, transitorium est, quia in actione vel passione consistit, ita valor satisfactionis cum ipsomet opere trânsit. Vnde; si tunc, cum fit, non acceptetur, & consequenter non habeat effectum actualiter satisfaciẽdi, omnino perit & frustratur eius valor, neque amplius potest operans: per illum satisfacere, quia opus satisfactorium & valor eius, nec manet in se, neque etiam manet in acceptatione diuina, seu alterius, cui fit satisfactio, cum supponatur opus à principio non fuisse acceptatum. Et hinc fit, vt in emptione & venditione, quæ fit ex rebus permanentibus, melius intelligatur, posse intercedere contractum iustitiæ, etiamsi ex neutra parte sit obligatio acceptandi, seu contrahendi, quia vnusquisque offert pretium seu rem suam sub ea cõditione, si alter acceptare velit, & æqualem rependere, &, altero nõ acceptante alter retinet bona sua integra & perfecta, sicut antea erant, nihilq; alteri est simpliciter datum aut in eius commodum factum, vnde fit, vt licet cõsensus vel acceptatio contractus semper sit spontaneus, tamen ex vtraque parte fit cum onere reddendi æquale, & consequenter quod saluetur vera ratio iustitiæ. At vero in negotio satisfactionis, nisi antecedat obligatio acceptandi satisfactionem, seu nõ exigendi aliam, obligatio (inquam) ex natura rei orta vel ex aliquo præcedenti pacto, non ita videtur posse æquitas & mutua iustitia intercedere: nam, si vnus offerat suum satisfactorium opus, & alter non assepter, quantum ad rem præsentem attinet, omnino amittit opus suum, quia neque effectum cõsequitur, neque valorem suæ satisfactionis retinet, sed in alium transfert, quoad potest, iuxta materiæ capacitatem. Vnde fit, quod si in eo casu alter accipiat satisfactionem absque obligatione, magis exercet opus gratiæ & liberalitatis, quam iustitiæ, quia etiam si non acceptet, manebit opus satisfactorium in eius honorem factum, nihilq; amplius commodi aut honoris reportat acceptando, quam non acceptando satisfactionem: & ideo talis acceptatio mere gratuita ac liberalis censetur, & eadem ratione satisfactio sic facta non erit ex perfecta iustitia, quia dum fit, & ex modo quo fit, nõ habet vim perficiendi opus iustitiæ. Et propter eandem causam vt talis satisfactio (& idem est de merito, vt infra dicam) sit ex propria iustitia, necesse est vt antecedat pactum vel promissio, in qua fundetur, ratione cuius habeat vim ita satisfaciendi, seu resarciendi iniuriam, neque potest illam possit iuste exigi alia satisfactio. Et ex his responsum est ad confirmationem difficultatis priori loco positæ. Potestq; hæc doctrina humana exemplo declarari, nam in omnibus cõtractibus, qui circa actiones humanas versantur, vt ratio iustitiæ locum habeat in talibus actionibus, necesse est, vt pactum & obligatio sub conditione operis antecedat, quæ illis verbis explicatur: facio vt facias. Vnde, si absque tali pacto formali vel virtuali, contingat aliquem laborare in vtilitatem alterius non censetur facere opus iustitiæ, sed gratiæ vel liberalitatis. Quod si alter velit pro tali opere mercedem ad æqualitatem persoluere, similiter non censetur, opus iustitiæ facere, sed gratitudinis, vel alterius virtutis similis, vt misericordiæ, vel liberalitatis.

Christi satisfactionem Deus necessario acceptauit, ex suppositione. Ex his ergo omnibus concluditur, etiam in satisfactione Christi necessariam fuisse ex parte Dei non solum actualem acceptationem, sed etiam obligationem seu necessitatem acceptandi, facta oblatione suæ satisfactionis ex parte Christi: quia doctrina data generalis est, & ratio eius eq̃uè procedit in iustitia ad Deum & ad homines. Vnde, cum ostensum sit, huiusmodi necessitatem non habere locum in Deo absolute & simpliciter ex vi solius oblationis Christi, necessarium consequenter est, vt antecesserit pactum seu promissio Dei sub conditione talis operis, vt opus satisfactorium Christi fundatum in tali promissione haberet moralem vim iuste satisfaciendi, ita vt non potuerit Deus post talem satisfactionem, aliam similem pro tota natura ab humano genere exigere. Potest quidem Deus post Christi satisfactionem oblatam expectare in singulis hominibus applicationem illius satisfactionis per media ab ipsomet Deo & Christo ordinata & instituta, & similiter potest à singulis hominibus pro peccatis proprijs actualibus propriam & personalem satisfactionem exigere, quia Christus non aliter, nec sub alia ratione satisfactionem suam pro nobis obtulit, nec Deus aliter illam acceptauit, aut acceptare promisit, tamen eo modo quo Christus illam obtulit, nimirum ad satisfaciendum quoad sufficientiam pro toto genere humano, & vt esset veluti quædam causa vniuersalis, quæ singulis appellari posset, & applicanda esset iuxta diuinæ dispositionis ordinem, hoc (inquam) modo non posset Deus iuste aliam satisfactionem ab humano genere exigere, & consequenter, nec posset Christi satisfactionem repudiare: & hoc sensu dicimus, necessarium fuisse illam acceptare, eam̃q; necessitatem ex præcedente promissione ortam fuisse. Quod autem hoc pactum seu promissio Dei ad Christum interceserit, colligi potest ex illo Isaiæ 53. *Si posuerit pro peccato animam suam, videbit semen longæuum, & voluntas Domini in manu eius dirigetur, pro eo, quod laborauit anima eius, videbit & saturabitur:* Et infra. *Iniquitates eorum ipse portabit ideo*

Quenam sentit hæc necessitas ex parte Dei.

Necessitas illa sui, ipsa iustitia restituendo

Prima probatio ex Scriptura.

1. Mach. 2.

Psal. 10.

Psal. 84.

Matth. 20.

2. Cor. 3.

Hebr. 6.

Secunda probatio ex Patribus.

ideo dispertiam ei plurimos, & cætera vsque ad finem A *capitis.* De qua promissione & pacto multi Patres intelligunt illud Psalm. 2. *Postula à me, & dabo tibi gentes hæreditatem tuam, & possessionem tuam terminos terræ.* In verbo enim illo, *Postula à me*, intelligitur significata oratio Christi fundata in suis meritis, & satisfactione, & indignitate personæ suæ. Ex materia etiam de merito & satisfactione constat, hanc promissionem aliis hominibus esse factam, multo ergo magis ipsi Christo.

Sed iam sequitur, vt explicemus, quomodo potuerit in Deum cadere hæc necessitas vel obligatio acceptandi satisfactionem, præsertim ex ratione iustitiæ. hoc enim est quod præcipue impugnãt rationes, quibus priorem partem sententiæ Andreæ Vega confirmauimus. Propter quas multis incredibile videtur Deo attribuere veram ac propriam rationem iustitiæ, eumq; debitorem creaturæ vel etiam Christi constituere.

Nihilominus dicendum est, posita prædicta promissione, ex vera ac propria iustitia debuisse Deum Christi satisfactionem acceptare. Hæc assertio in primis consentanea est ex sacris Scripturis, vbicunque sermo est de meritis iustorum, & de præmio illis ex iustitia reddendo, nam, si respectu aliorum habet in Deo locũ iustitia, multo magis respectu Christi. Quam consequentiam nemo negabit, tum propter maiorem excellẽtiam & perfectionem operum Christi, tum etiam, quia, si quid est iustitiæ in nostris meritis, totum id fundatum est in iustitia Christi; tum denique, quia, si Deo non repugnat hoc iustitiæ debitum respectu alicuius, neque etiam respectu Christi repugnabit. Quod si ex parte Dei non repugnat, neque etiam ex parte Christi deesse potest aliquid, ad tale debitum inducendum. Antecedens vero constat ex illis verbis 2. ad Timoth. 4. *Bonum certamen certaui, cursum consummaui, in reliquo reposita est mihi corona iustitiæ, quam reddet mihi Dominus in illa die iustus iudex.* Et 1. ad Corinth. 9 *Certus sum, quia potens est depositum meum seruare in illum diem iustus iudex.* Et eodem modo fit sæpe in S. Scriptura mentio iusti iudicij Dei. 2. ad Thessal. 1. ad Rom. 2. Respondeti potest, in his & similibus locis sumi iustitiam lato & improprio modo, seu per quandam metaphoram. Sed hoc non videtur conuenienter dici: vt enim docuit Aristotel. 5. Ethic. capit. 1. duobus modis iustitia dicitur, scilicet, generaliter & specialiter. Priori modo significat omnem virtutem seu collectionem virtutum omnium, quomodo nos virum studiosum, iustum vocamus, & gratiam cum donis suis appellamus iustitiam. Posteriori autem modo significat B certam virtutis speciem. Quamquam ergo certum sit priori modo posse Deum, iustum appellari: & hoc sensu dici posse iustitiam Dei, esse generalem virtutem, per quam in omnibus operatur Deus quod æquum est & bonum, quomodo potest intelligi, quod de Deo dicitur. 2. Machab. 1. *Solus bonus, solus præstans, solus iustus, & omnipotens, & æternus*: licet (inquam) hoc ita sit, tamen dubitari non potest, quin etiam posteriori modo tribuatur iustitia Deo in Scriptura sacra: nam iustitia illa generalis non est vnum aliquod speciale attributum Dei distinctum à cæteris nimirum, à misericordia, charitate &c. sed illa omnia cõprehendit, tanquam totum quoddam singula complectens, ex quibus constat. At vero Scriptura tribuit Deo iustitiam, vt speciale attributum, distinctum à misericordia, liberalitate, & similibus virtutibus. Psalm. 10. *Misericordia & veritas obuiauerunt sibi, iustitia & pax osculatæ sunt*, Et illud Psal. 84. *Iustus Dominus, & iustitiam dilexit: æquitatem vidit vultus eius*: & ex prioribus etiam testimoniis id constat, vt statim ostendam. Certum ergo est non solum iustitiam generalem, sed etiam specialem Deo tribui.

Quod autem non improprie aut metaphorice, sed vere & proprie tribuatur, primum ostendi potest ex generali regula interpretandi Scripturam, scilicet, quando eumque potest absque incommodo proprie exponi, ita esse intelligendam, neque esse absque necessitate ad metaphoras recurrendum: quod enim hîc possit fine inconuenienti ita intelligi, ostendemus in sequentibus, quia iustitia vt sic dicit perfectionem simpliciter, nullamque imperfectionem necessario inuoluit. Deinde id colligi potest ex multitudine locorum, in quibus diuina Scriptura absolute ita loquitur absque vlla insinuatione metaphoræ, aut improprietatis. Imo tot nominib. ad propriam iustitiam spectantibus hanc virtutem Dei declarat, vt per hoc ipsum satis videatur, omnem metaphoram excludere. Huc enim spectat nomen *mercedis, conuentionis & pacti* Matth. 20. *Voca operarios,* B *& redde illis mercedem*, & infra, *Nonne ex denario conuenisti mecum? Tolle quod tuum est, & vade. Merces enim imputatur ei, qui operatur, non secundum gratiam, sed secundum debitum*, vt ait Paul. ad Roman. 4. nomen ergo mercedis proprietatem iustitiæ indicat: vnde est illud 1 ad Cor. 3. *Vnusquisque mercedem recipiet secundum suum laborem*, & illud Apocalyp. vltimo. *Ecce venio cito, & merces mea mecum est, reddere vnicuique secundum opera sua.* Et, vt constet, hoc negotium ad propriam iustitiam pertinere, aliis locis excluditur à Deo iniustitiæ vitium, propriæ iustitiæ contrarium 1. Petri. 1. *Sine acceptione personarum iudicat, secundum vniuscuiusque opus.* Ad Hebr. 6. *Non est iniustus Deus, vt obliuiscatur operis vestri.* Ex his ergo testimoniis satis probabiliter colligitur, esse in Deo veram & propriam iustiC tiam, & consequenter, etiam debitum iustitiæ posse aliquo modo in Deum conuenire: nam, licet supra dixerimus, posse interdum accidere operari ex iustitia absque obligatione iustitiæ, tamen hæc operatio, quæ est reddere mercedem, intrinsece includit aliquam rationem debiti. Per hanc ergo virtutem reddit Deus vnicuique, quod speciali iure illi debitum est, suppositâ promissione & pacto ipsius Dei.

Vnde argumentor secundo testimoniis Patrum, qui hoc genus debiti in Deo recognoscunt, neque aliquid de perfectione eius minuere existimant, quia cum supponat promissionem eius & pactum, totum in eo nascitur, quasi ab intrinseco, & ex propria voluntate, quia, vt sæpe dixi, per nullam actionem alterius, ex vi illius solius potest obligari. *Quis enim prior dedit illi, & retribuetur ei?* Ad Rom. 11. tamen supposita gratia promissionis suæ sub conditione operum non repugnat ei, vt per talia opera debitor fiat. Sic D Chrysostomus homil. 3. in Matth. T. *Saluari te Dei gratia confitere, vt se ille tibi debitorem fateatur, nec modo pro operibus tuis, verum etiam pro hac gratia, humilique sententia. Quando enim aliqua fecerimus, habemus eum procul dubio debitorem*: Cyprianus lib. de opere & eleemosynis in fine, de omni Christiano per gratiam Dei bene operante, inquit, *Promeretur Christum iudicem, & Deum computat debitorem.*

At dicet aliquis, hos Patres, non dicere, Deum esse debitorem ex iustitia, sed simpliciter, esse debitorem, quod potest intelligi ex fidelitate rationE promissionis, vt expressius declarauit Augustinus super Psal. 83. tractans illud 2. ad Corinth. 4. *Reposita est mihi corona iustitiæ, quam reddet mihi Dominus in illa die iustus iudex. Quid* (inquit) *reddet? Quod tibi debet: Vnde tibi debet? quid illi dedisti? Debitorem ipse se fecit, non accipiendo, sed promittendo*: & sermon. 16. de verb. Apostoli, *Debitor* (inquit) *nobis factus est Deus, non aliquid accipiendo, sed, quod ei placuit, promittendo.* Et in idem redit, quod inquit Fulgentius in præfatione librorum ad Monimum, *Seipsum sua largitate dignatus est facere debitorem.*

Sed

Sed in primis, cum prædicti Patres ea ratione dicant, esse Deum debitorem, vt exponant, qua ratione reddet iustis coronam iustitiæ, satis significant, se loqui de debito ex iustitia, quod ex promissione onerosa interdum nascitur, & ideo, quamuis promissionis meminerint, quoniam necessaria est, non propterea iustitiam excludunt. Quod potest aptissime declarari ex doctrina Pauli in epistola ad Roman. cap. 11. dicentis, *Si autem gratia, non ex operibus, alioqui gratia, iam non est gratia*, id est, non gratis datur: docet ergo Paulus id, quod à Deo datur ex operibus, non dari gratis; ergo sentit, dari ex debito, nõ quocunque, sed ad iustitiam pertinente. Patet consequentia: quia dari gratis tantum huic debito directe opponitur: quod enim datur solum ex debito simplicis promissionis, gratis nihilominus datur; Imo, licet ad obtinẽdum rem simpliciter promissam requiratur aliquod opus, si non attingat propriam rationem condigni, & iusti meriti, adhuc gratis datur, licet intercesserit promissio: sic enim iustificatio & remissio peccati datur ex debito promissionis, supposita contritione, & nihilominus gratis datur, vt infra ostendemus: ergo iuxta prædictam Pauli doctrinam, in his, quæ à Deo non gratis dantur, sed ex operibus intercedit aliquod genus arctioris debiti, quam sit simplicis promissionis. Hoc ipsum eleganter declarauit Bernard. tractatu de gratia & libero arbitrio, sub finem, dicẽs. *Quo pacto eam, quam sibi repositam præsumit (scilicet Paulus) coronam vocat iustitiæ? An quoniam iuste iam & ex debito requiritur, quodcunque, vel gratis, promittitur? Denique ait, scio cui credidi, & certus sum, quia potens est depositum meum seruare. Dei promissum, suum appellat depositum, &, quia credidit promittenti, si lenter promissum repetit. Promissum quidem ex misericordia, sed iam ex iustitia persoluendum. Est ergo, quam Paulus expectat, corona iustitiæ, sed iustitia Dei, non suæ: iustum quippe est, vt reddat, quod debet, debet autem quod pollicitus est.* Infra vero exponit, hanc iustitiam ita appellari iustitiam Dei, *vt tamen eiusdem iustitiæ voluerit Deus hominem habere consortem, eum faciendo eiusdem coronæ seu præmij promeritorem: eum operum quibus erat illa repromissa corona, habere dignatus est coadiutorem.* Et in eodem sensu dixit Petrus Chrysologus sermone. 25. ad finem. *Nonne homo homini exiguæ cartulæ obligatione constringitur, Deus tot & tantis voluminibus cauet, & debitor non tenetur? Sed dicis, esto quod debeat, quo exigente restituet? Se ipso: quia non potest ille mentiri: idem ipse est & executor & debitor.* Deinde, si debitum ex simplici promissione ortum Deo non repugnat, nec diminuit dominium eius, neque aliquam aliam imperfectionem illi affert, cur dicetur omne iustitiæ debitum illi repugnare aut imperfectionem afferre? Nulla certe est sufficiens ratio, vt ex solutionibus argumentorum, & ex sequente discursu magis constabit.

Tertia probatio ex ratione.

Tertio igitur argumentor ratione, quia operari ex propria & formali iustitia, per se ac formaliter loquendo dicit perfectionem, & operari ex debito eiusdem iustitiæ non dicit imperfectionem, sed supponit potius perfectionem alterius virtutis, & includit sapientissimam rationem & dispositionem diuinæ prouidentiæ: ergo vtrumque cadit in Deũ, & maxime respectu operum & satisfactionũ Christi. Maior per se nota videtur, quia iustitia vt sic virtus est perfectissima. Vnde, si nihil aliud addatur, in illius affectu & voluntate nulla imperfectio includitur. Minor declaratur variis modis: primo ex Diuo Thoma. 1. parte, quæst. 21 articulo. 1. ad tertium. vbi ait, in nomine debiti importari ordinem exigentiæ vel necessitatis: ergo non magis repugnat Deo debitum aliquid faciendi, quam necessitas: sed quamuis Deo repugnet simpliciter & absoluta, non tamen repugnat ei necessitas ex suppositione alterius voluntatis seu promissionis eiusdem Dei: ergo neq; ei repugnabit debitum ex suppositione, quia, sicut necessitas ex suppositione non tollit libertatem nec minuit illam, simpliciter loquendo, ita nec debitum ex suppositione promissionis liberæ ipsius Dei tollit aut minuit perfectum dominiũ, quod potissimum consistit in libertate Dei omnipotentiæ coniuncta. Hinc vero addit D. Thom. citato loco & 1. & 2. quæstione 114. articulo. 1. ad tertium, ex hoc debito non proprie denominari Deum debitorem nobis, sed sibi ipsi, in quantum debitum est ei, vt sua ordinatio impleatur; nec posset ex actione creaturæ sequi hoc debitum, nisi supposita diuina ordinatione, quod magis explicans eadem 1. 2. quæstione. 111. articul. 1. ad secundum, dicit, per hoc debitum non obligari Deum creaturæ, sed potius creaturam subiici Deo, vt in ea diuina ordinatio impleatur, quæ obseruatio D. Thom. prudentissima est, & ad castum loquendi modum spectat, non vero repugnat doctrinæ, quam explicamus, sed potius eam supponit. Est etiam fundata in alia ratione optima, quam mox exponemus soluendo argumenta. Secundo declaratur idem, nam hoc debitum iustitiæ diuinæ non oritur ex aliqua lege, neq; ab extrinseco proueniet (ob quam rationem, inter alias, recte dicitur, non obligari Deum hoc debito) sed oritur ex intrinseco & connaturali rectitudine ipsius diuinæ voluntatis, cui naturalis est omnis perfectio, quo ad constantiam & rectitudinem voluntatis spectat; & ideo illi naturale est ac necessarium, vt postquam aliquid decreuit ac voluit, in ea voluntate immutabilis perseueret. Item, quamuis libere loquatur, tamen si loqui vult, necessarium est ei vera loqui. Sic etiam, quamuis libere promittat, tamen, quod semel promisit, necessario implet, non ex debito aut obligatione legis, sed ex naturali rectitudine fidelitatis. Ita ergo quamuis libere paciscatur vel (quod idem est) sub conditione onerosa promittat; tamen postquam semel paciscitur, necessario cõstat conuentioni factę, non ex extrinseca obligatione aut debito, sed ex naturali rectitudine iustitiæ: tale ergo debitum sic declaratum, & ad iustitiam applicatum, non importat imperfectionem, magis quam applicatum ad alia attributa.

Quod si quis dicat, hoc debitum iustitiæ sic declaratum non excludi à Deo propter imperfectionem, sed solum non distingui etiam ratione à debito promissionis seu fidelitatis; contra hoc insto tertio, quia formaliter ac præcise secundum rationem loquendo, distinctum est fundamentum vtriusque debiti seu necessitatis: vnde distincta etiam est honestas in vtriusque obiecto & actu: ergo hoc debitũ, de quo modo agimus, non pertinet formaliter ad fidelitatem: ergo spectat ad iustitiam, non enim potest alia virtus excogitari, ad quam pertineat. Maior declaratur, quia debitum fidelitatis oritur ex sola promissione Dei, & ex veritate ac constantia eius: debitum autem, de quo modo agimus, quamuis requirat promissionem, & in ea potissimum fundetur, tamen & illa promissio diuersæ rationis est, eo quod sit onerosa, & virtuale pactum includens; & non ex sola illa debitum nascitur, sed adiuncto opere quod in homine ipsa promissio requirit; & ideo tale debitum operibus commensuratur seu proportionatur; & in Scriptura sacra non soli Dei promissioni, sed ipsis etiam operibus ex gratia Dei factis, & in promissione fundatis, attribuitur. Iuxta illud Psal. 65. Matth. 16 ad Roman. 2. Apocalypsis vltimo. *Reddet vnicuique secundum opera sua*, & ad Galat. 6. *Quæ seminauerit homo, hæc & metet.* 1. ad Corinth. 3. *Vnusquisque mercedem accipiet secundum suum laborem.* Atque hinc etiam fit, vt in posteriori genere promis-

promissionis seu debiti, maius quoddã ius intercedat ex parte hominis ad mercedem seu præmium, quam sit in simplici promissione ad rem promissam: quia illud acquisitum est per propria opera, per quę, operarius quodammodo facit suam, mercedem promissam; quia *dignus est operarius mercede sua*, Lucæ 10. & ideo dixit paterfamilias. Matth. 20. *Tolle quod tuum est, & vade.* Et hoc ipsum est, quod Paulus docebat, *Quæ seminauerit homo, hæc & metet.* Est ergo distincta ratio honestatis in illo obiecto, & in actu eius.

Vltimo declaratur in hunc modum, nam Deus proprie, & vere exercet actum iudicij, cum bonis præmium tribuit pro meritis: vt ex Matth. 25. & ex alijs frequentissimis Scripturis sincere intellectis satis constat, sed iudicium est actus iustitiæ, vt ex Philosopho 5. Ethicor. cap. 4. declarat D. Thom. 2. 2. quæstione 60. artic. 1. vbi tandem concludit, iudicium pertinere ad iustitiam, secundum quod est principaliori modo in Principe seu gubernatore, quod maxime in Deum conuenit, ergo retributio præmiorum, & acceptatio satisfactionis iustæ conueniunt Deo ratione iustitiæ. Dices, conuenire quoad formam, non quoad debitum iustitiæ. Sed contra, nam ostensum est conuenire ex honestate & æquitate iustitiæ, quam iudicium requirit. Ostensum etiam est, ita conuenire, vt supposito pacto ex naturali rectitudine necessario habeat talem actum. Ostensum denique est, hoc debitum in præsente nihil aliud esse quam hanc naturalem rectitudinem seu necessitatẽ ex suppositione: ergo, si talis actus est ex rectitudine iustitiæ, est etiam ex debito iustitiæ. Tãdem, quãuis hęc necessitas radicaliter habuerit originem à promissione, tamen formaliter iam est ex ipsa rectitudine iustitiæ. Quod in hunc modum explico, quia, si mente fingamus Deum esse supremum iudicem, & non supremum dominum; teneretur ex iustitia ad reddenda præmia proportionata meritis, vel ad acceptandã satisfactionem condignam, & debito modo exhibitam; nunc autem, quamuis Deus simul sit dominus & iudex, tamen ratione promissionis statuit, non vti in hoc negotio potestate dominantis, sed iudicantis, ergo iam ex vi iustitiæ necessario seruat æquitatem in iudicando. Et hoc amplius constabit ex solutionibus argumentorum.

Omnium igitur difficultatum solutio, quæ probando priorem partem tertiæ sententiæ tactæ sunt, potissimum pendet ex dubitatione, quæ in tertio argumento petitur, quænam sit iustitia in Deo, ad quam pertinet hoc debitum acceptandi iustam satisfactionem, & (quod eiusdem rationis est, remunerandi iusta merita. Ad quam breuiter respondeo, formaliter ac proprie pertinere ad iustitiam distributiuam, continere autem eminenter, quidquid perfectionis est in iustitia commutatiua. Priorem partem sumo ex Diuo Thoma prima parte, quæstione vigesima prima, articulo primo, vbi, cum inquirat, an in Deo sit iustitia, in corpore respondet, non esse in Deo iustitiam commutatiuam, esse autem distributiuam, certum est autem, perfectionem iustitiæ commutatiuę eminenti modo, & seclusis imperfectionibus, reperiri in Deo, vt statim ex eodem D. Thom. ostendimus, ergo, cum negatur hæc iustitia esse in Deo, intelligendum est secundum totam rationem formalem suam, ergo è contrario, cum iustitia distributiua Deo tribuitur, intelligendum est, formaliter ac proprie, nam, si tantum esset eminenter, ac metaphoricè, eodem modo, sicut de commutatiua, de illa esset loquendum. Accedit, quod in solutione ad primum ibidem docet D. Thomas quasdam virtutes tribui Deo metaphorice & improprie, vt temperantiam, fortitudinem, & alias similes, quæ circa passiones versantur, alias vero, quæ versantur circa actiones proprie tribui Deo, non vt versantur circa actiones ciuiles, sed vt versantur circa actiones Deo conuenientes, & ponit exempla in liberalitate, magnificentia & iustitia: ergo, ex sententia Diui Thomæ, aliqua iustitia est proprie in Deo; ergo maxime distributiua: nam hæc est, quæ potissimum versari potest circa actiones Deo conuenientes, quales sunt reddere præmia proportionata meritis, & remittere pœnam vel offensam, si iusta, & æquiualens sit satisfactio.

Quænam sit Dei iustitia à qua nascitur acceptatio satisfactionis Christi.

Ratione etiam probatur hæc pars, primo ex dictis, nam omnia, quæ adduximus, vt minimum, probant hoc debitum iustitiæ distributiuæ, quod inter omnia iustitiæ debita minimum est, & facilius potest absque vlla imperfectione intelligi, vt ex solutionibus argumentorum clarius constabit. Secundo à sufficienti partium enumeratione iuxta partitionem, quæ in citato argumento tertia fit, cui concedimus ea omnia, quibus duo priora membra, scilicet iustitia legalis & commutatiua excluduntur. Quæ vero impugnant tertium de iustitia distributiua parui momenti sunt, nam in primis non repugnat iustitiæ distributiuæ, vt supponat pactum & promissionem, quin potius id necessarium est, quandocunque princeps, aut aliquis alius, aliquid ex bonis suis liberaliter proponit ad certamen, vt detur in præmium, sed brauium vincenti. Quamuis enim tunc promissio liberalis sit & gratuita, tamen postquam illa facta est, & certamen est expeditum, ex iustitia distributiua debetur præmium victori. Quod si interdum tenetur aliquis gubernator ex iustitia distributiua aliquid dare absque propria promissione præuia, id est, quia non est dominus earum rerum, quas distribuit, sed dispensator, seu quia distribuit ex officio bona communia, à republica, vel à superiori principe ad id muneris deputata. Vnde respectu superioris domini, vel reipublicæ, semper antecedit illa promissio vel expressa vel tacita: cum ergo Deus bona sua distribuat, & in præmium elargiatur, & iniurias sibi factas, vel pœnas à se tanquam à supremo iudice iusfligendas, remittat, non repugnat, imo valdè consentaneum est, quod antecedat spontanea promissio, vt iusta distributio subsequi possit. Rursus nihil veritati huius iustitiæ repugnat, quod in ea seruetur, non solum proportio geometrica, quæ est inter plura extrema & proportiones varias, ita vt, quantum merita vnius excedũt merita alterius, tantum illius præmium huius præmium superet: sed etiam proportio arithmetica, quę est rei ad rem, id est, vt vnusquisque habeat præmium æquale suis meritis: hoc enim potius spectat ad summam perfectionem illius iustitiæ. Quod enim interdum contingit in humana iustitia, vt seruet æqualem proportionem inter multos, quamuis singulis non ad æqualitatem tribuat, quantum vnusquisque meretur, ex imperfectione est, quia, scilicet, non potest singulis conferre, quantum absolute & simpliciter vnusquisque meretur, nam si id fieri posset, sine dubio iuxta æquitatem iustitiæ ita faciendum esset: & inde etiam debita proportionalitas, seu æqualitas proportionis resultaret. Hanc ergo proportionem Deus in sua distributione seruat; tamen, quia omnipotens est, & perfectissima bona distribuit, quæ licet crescant in multis, non diminuuntur in singulis, ideo cum prædicta proportionalitate seruat in singulis perfectam æqualitatem. Et hinc etiam verum est, quod in conclusione subiunximus, habere hanc iustitiam diuinam, eminenter perfectionem iustitiæ commutatiuæ, quia scilicet seruat suo modo & sublatis imperfectionibus æqualitatem rei ad rem. Quo sensu dixit Diuus Thomas secunda secundę quæstione. 61. articulo 4. ad primum. *Forma diuini iudicii attenditur secundum rationem commu-*

commutatiuæ iustitiæ, prout, scilicet, recompensat præmia meritis, & supplicia peccatis.

Ad primam rationem in contrarium.

His positis, facile est ad cætera argumenta respondere. Ad primum enim recte ibi responsum est, hanc necessitatem seu iustitiæ debitum esse tantum ex suppositione alicuius promissionis, non cuiuscunque, sed illius, quæ est sub conditione operis æquiualentis, seu habentis sufficientem proportionem ad præmium, vel mercedem. Ad replicam vero ibi factam satis iam declaratum est, quantum differat hæc promissio & debitum quod ex ea nascitur à simplici promissione & debito fidelitatis. Neq; refert quod Deus posset absque promissione præcipere illud opus, propter quod mercedem promittit: falsumq; est, in omnibus pactis, seu promissionibus humanis necessariam esse illam conditionem, vt obligatio iustitiæ oriatur. Patet enim potest absolute & sine promissione stipendij præcipere aliquid filio; & tamen, si vere promittat sub conditione operis, tenebitur postea stare promissis, & Princeps vel respublica, posset interdum præcipere certamé, aut aliud opus absq; promissione premij, & tamen, quando illud proponit & promittit, tenetur illud reddere, & in eo distribuendo iustitiam distributiuam seruare. Et ratio vtriusque est, quia licet posset vti alia potestate, non tamen vult, imo etiam promittit, se illa non vsurum, sed lege iustitiæ.

Ad primam confirm.

Vnde ad primam confirmationem, & exemplum de domino & seruo, respondetur primo, quicquid sit de iure ciuili, tamen ex natura rei non repugnare intercedere tale; actum inter dominum & seruū, dummodo deponat dominus quodammodo personam domini, & induat personam solius iudicis, aut gubernatoris, vel paciscentis: cur enim non potest id voluntate sua facere, vel etiam sponte sua ad id se obligare, aut iuri suo cedere? Secundo dicitur, illud exemplum, ad summum, procedere de obligatione iustitiæ commutatiuæ: nam quia inter homines, seruus non fit dominus eorum, quæ acquirit, sed quicquid acquirit, acquirit domino, ideo nō potest dominus integrum retinens totum ius, quod habet in seruum, ex iustitia commutatiua obligari ad reddendum illi huiusmodi bona, quia hoc nihil aliud esset, quam obligari sibi ipsi, cum seruo donata statim in ipsum transferantur. Non tamen excludi potest ea ratione obligatio seu debitum seruandi iustitiam distributiuam facta promissione illi accommodata, & quantum ad id cuius seruus est capax, saltem quantum ad vsum vel possessionem: hoc enim modo sumi debet exemplum, vt sit accommodatum ad rem, de qua agimus: nam, licet homo sit seruus Dei naturali seruitute, tamen est capax proprij dominij, & vti vel frui potest bonis à Deo promissis ac donatis: & ideo, quamuis Deus etiam sit eorundem bonorum supremus dominus, nihilominus potest propriam rationem iustitiæ in eis distribuendis necessario seruare, suppositâ sua promissione.

Ad secundā confirmationem.

Ad secundam confirmationem in primis dicitur, quamuis inter homines necessarium sit, promissionem vel pactum acceptari ab altero, cui fit promissio, tamen respectu Dei id non esse necessarium, quia voluntas eius est per se efficax ad perficiendum pactum & constituendam promissionem; & imponendam (si voluerit) homini obligationem suscipiendi onus impositum sub cuius conditione præmium promittitur. Deinde dicitur, hanc conditionem non omnino prætermitti in hac iustitia diuina: nam, si de Christo fit sermo, illi reuelata est voluntas & promissio Dei, & voluntarie pactum acceptauit, & ad satisfaciendum pro hominibus, eisq; promerēdum se obtulit; si vero fit sermo de aliis iustis etiā illis proposita est vita æterna tanquā merces ex ipsius Dei promissione, bonis ipsorum operibus, & meritis, fideliter reddenda, vt Concilium Trident. sess. 6. capit. 16. dixit. Et huius promissionis fides, certaque spes rei promissæ, sicut ad salutem, ita etiam ad meritum, omnibus est necessaria: quod si fortasse in aliquibus non fuerit adeo explicita, saltem implicita requiritur, & sufficere interdum potest, iuxta illud Pauli ad Hebr. 11. *Accedentem ad Deum oportet credere, quia est, & inquirentibus se remunerator sit.* Denique dicitur, ad inducendam propriam obligationem iustitiæ commutatiuæ, fortasse magis esse necessariam illam conditionem, quod pactum vtrique parti proponatur, & ab vtraque acceptetur; tamen ad debitum iustitiæ distributiuæ id necessarium non esse. Et ratio differentiæ assignari potest, quia rectitudo iustitiæ commutatiuæ fundatur maxime in dominio alterius comparato ad illud, qui superius dominium non habet, transactio autem huiusmodi dominij, non fit sine contrahentium consensu: at vero rectitudo iustitiæ distributiuæ, magis fundatur in decentia ipsius actionis, & conformitate, quam habet cum ipsa ratione, seu rationali aut intellectuali natura, sicut rectitudo, quæ est in implenda promissione, non semper fundatur in iure alterius, sed in ipsa rei decentia & conuenientia: & ideo, sicut in promissionibus diuinis necessarium non est, quod à nobis sint acceptatę & cognitæ, sed satis est, quod à Deo sint factæ, vt necessarium sit & suo modo debitum, Deum illas implere: ita in actionibus, quæ ad iustitiam distributiuam pertinent, vt rectitudo in eis necessario seruanda sit, necessarium non est, vt à nobis acceptentur promissiones seu pacta, in quibus fundantur: sicut etiam ad promerendum coram Deo necessarium non est operari intuitu mercedis, vel sub formali intentione & se, quasi obligandi illum ad dandum præmium, sed satis est, meritorium opus cum debitis conditionibus exercere.

Ad vltimā confirmationem.

Atque eadem fere responsio est ad vltimam partem seu confirmationem illius argumenti: concedo enim, duplicem illum modum promissionis cōditionatæ, vnum in quo conditio solum ponitur ad suspendendum consensum, seu obligationem, quæ non vrget donec conditio impleatur; aliud in quo opus conditione positum, vt condignum & æquialens meritum postulatur; & huiusmodi esse dicimus promissiones & pacta Dei, in quibus hæc iustitia fundatur, vt ex modo loquendi Scripturæ satis ostendimus. Neque ad huiusmodi iustitiam necessarium est, vt opus, quod in promissione exigitur, cedat in Dei vtilitatem, aut quod nouum aliquod dominium in illum transferat, hoc enim, ad summum, posset esse necessarium in promissionibus vel pactis in quibus ex vtraque parte propria & rigorosa obligatio iustitiæ commutatiuæ nascitur; nam iustitia commutatiua proprie sumpta in datis & acceptis versatur: at vero ad rectitudinem & honestatem iustitiæ distributiuæ satis est, vt fiat opus, quo voluntas promittentis impleatur, & quod opus ipsum habeat condignitatem, & moralem æquiualentiam cum re promissa. Quæ omnia locum habent respectu Dei absque vlla imperfectione.

Ad secundā principale.

Ad secundam rationem principalem primum in genere dicitur, totam procedere & recte concludere de iustitia commutatiua, quam fatemur proprie non habere locum in Deo propter imperfectiones, quas includit; de iustitia autem distributiua non procedit prædicta ratio. Vnde vlterius, vtendo nomine obligationis in bono sensu, non vt dicit vinculum morale ortum ex præcepto, seu lege superioris, sed vt dicit naturalem quandam rectitudinem, hoc (inquam) sensu concedo Deum ex rectitudine iustitiæ ad aliquid obligari, seu necessitari ex suppositione; & consequenter affero, posse creaturā ratione sui operis facti ex gratia & sub promissione diuina, habere aliquod ius, q Deus infallibili-

biliter & necessario seruat ex rectitudine iustitiæ. Rursus addo, hoc ius proprie loquendo, esse non in re sed ad rem: quod ita declaro, nam id, quod est debitum creaturæ ratione sui operis, considerari potest, vel vt nondum exhibitum, sed in futurum præstandum, sicut nunc debetur gloria iustis viatoribus; & tunc constat, nondum esse ius in rem ipsam acquisitum, cum nondum sit: vel considerari potest vt iam exhibitum; vt est nunc præmium gloriæ in beatis, vel gratia & remissio peccati in iustis viatoribus: & iam tunc non habet locum ratio debiti, cum iam sit persolutum; sed, si aliquo modo ibi considerari potest obligatio seu debitum est, quatenus interdum bonum illud semel datum auferri non potest, quia ex promissione obligatur Deus ad perpetuo conseruandum illud; & ita etiam formaliter loquendo illa conseruatio consideratur vt futura & nondum exhibita, & ideo etiam vt ius ad illam potius habet rationem iuris ad rem, quam in re. Quod si fortasse tale sit bonum illud, vt non indigeat noua conseruatione, iam proprie nullum relinquitur ius, nec debitum in ordine ad illud: huiusmodi autem bonum non potest esse positiuum & reale, quia nullum est, quod Dei conseruatione non egeat, sed per modum carentiæ vel negationis intelligi potest, vt v.g in remissione seu oblatione peccati, nam, postquam Deus illud abstulit, non est necesse vt specialiter conseruet carentiam illius peccati, imo nec facere potest vt illud redeat, nisi homo voluntarie iterũ peccet; & idem est de remissionæ pœnæ, nam postquam Deus abstulit reatum eius, non potest illum reparare, imo nec pœnam illam infligere, formaliter loquendo de pœna; & ideo, si quis acquisiuit ius iustitiæ ad remotionem alicuius mali, si malũ illud sublatum est, ius quidem iustitiæ seruatum est, in futurum vero nullum manet proprie ius, quia nihil amplius agẽdum supereſt, nec malum illud extrinsecus redire potest. Et igitur hoc ius creaturæ quoddam ad rem potius, quam in re, & ideo propriissime pertinet ad iustitiam distributiuam, ad quam proprie ac formaliter non spectat restituere alteri quod suum est, vel erat; sed conferre id, ad quod habet aliquod ius, ratione alicuius dignitatis seu meriti.

Hæc iustitia non minuit diuinum dominium.

Vnde vlterius dicitur, huiusmodi ius creaturæ ad rem, nec minuere perfectum Dei dominium, nec imperfectionem aliquam in Deum inducere. Nam, vel hæc imperfectio proueniret ex iure illo, quod tribuimus creaturæ, vel ex necessitate illa ex suppositione quam dicimus esse in Deo. Non primum, quia quod creatura habeat verum dominium rerum non minuit supremum Dei dominium: ergo neque quod habeat ius meriti vel satisfactionis ad aliquid, minuit dominium Dei. Neque etiam secundum, quia illa necessitas non oritur proprie ac formaliter ex iure creaturæ, sed quasi obiectiue tantum, formaliter autem prouenit ex rectitudine diuinæ voluntatis, suppositæ eiusdem voluntatis liberæ promissione. Vnde non est diminutio dominij, sed determinatio eius ad rectum ac perfectum vsum, quæ optime stare potest cum pleno dominio, vel quoad specificationem, ratione honestatis actus, sicut determinatur libertas Dei ad dicendum verũ, vel etiam quoad exercitium ex suppositione prioris liberæ voluntatis Dei, quæ, sicut non diminuit libertatem, ita neque dominium. Sicut etiam necessitas fidelitatis seruandę non minuit diuinum dominium, quia non prouenit ab extrinseco, sed ex suppositione proprie libertatis, & intrinseca rectitudine. Tandẽ dicitur, huiusmodi ius ad rem pertinens ad iustitiam distributiuam tantum non refundi in personam nec constituere illam proprie loquendo debitorem alteri habenti tale ius, sed potius sibi ipsi (vt dixit D. Thom.) quia scilicet, suis actionibus talem rectitudinem debet; & ideo hoc debitũ nec cũ perfecto dominio, nec cum suprema domini potestate repugnat: propter quod Fulgentius loco citato, in hunc modum scribit, *Ecce qualis est dominus noster, vt donando debeat, & quanto magis eum debitorem esse non pigeat: in quantum enim gratis largitur, in tantum debitor inuenitur: neque enim potest aliquis debitorem habere, nisi in eo, quod ipse dignatus fuerit, gratuita largitate conferre.*

Quomodo hæc iustitia possit esse ex parte Dei distributiua, & ex parte Christi commutatiua.

Sed instabit adhuc aliquis, nam sola hæc necessitas iustitiæ distributiuæ, nõ satis est ad iustitiã Christi stabiliendam. Primo quidem, quia supponit liberalem promissionem acceptandi. Secundo, quia ratio iustitiæ non est vniformis in vtroque extremo, nam ex parte Christi est commutatiua, ex parte vero Dei dicitur esse tantum distributiua, quæ est longe minor. Tertio addi potest, quod licet in meritis & præmiis magis appareat illa ratio iustitiæ distributiuæ, in satisfactione autem & remissione culpæ aut pœnæ ægrè potest id intelligi, quia satisfactio non respicit distributionem vllam præmiorum, imo in hoc differt à merito. Ad primum respondetur, id nõ esse contra rationem iustitiæ, non enim postulat vera iustitia, vt vnus possit alium cogere ad contrahendum, sed solum, vt seruata in omnibus æqualitate, possint voluntarie pacisci, & positum pactum ex iustitia seruandum sit, quod non solum in iustitia distributiua, sed in omni fere iusta conuentione reperitur: quod variis exemplis, tam in hoc, quam in præcedente puncto declaratum est. Ad secundum supra etiam dictum & probatum est, non oportere actum iustitiæ esse ita reciprocum, vt sit eiusdem rationis in vtroque extremorum, maxime quando extrema sunt diuersi ordinis, & perfectionis.

Ad tertium.

Ad tertium suppono, per se ac formaliter non requiri ad actum distributiuæ iustitiæ, vt sit inter multos: quamuis enim fingeremus vnum tantum hominem, vel angelum meruisse gloriam, ad iustitiam distributiuam pertineret, illi reddere præmium: licet ergo nomen distributionis ex ordine ad multos sumptum videatur, tamen iustitia distributiua formaliter non hoc significat, sed virtutem, quæ seruat ius quoddam ad rem, fundatum in merito ac dignitate actionis, vel personarum. Hinc ergo respondeo, quod, licet remissio vel acceptatio, quæ satisfactioni respondet, per se non respiciat multos, sed vnum satisfacientem, nihilominus potest in ea habere locum ratio iustitię distributiuæ, quia ius illud ad remissionem obtinendam per satisfactionem potest esse cum eadem proportione & æqualitate, quæ est inter meritum & præmium. Vnde, licet satisfactio in multis differat à merito, vt in principio sect. præced. dictum est, & in eo præsertim, quod meritum per se respicit mercedem, & commodum merentis, satisfactio autem recompensationem iniuriæ: & honorem personæ offensæ; nihilominus ex satisfactione resultare potest commodum satisfacienti, vel ei pro quo satisfactio offertur, vt est remissio peccati aut pœnæ; & quoad hoc sequitur ex satisfactione ius ad tale commodum, simile illi quod est in merito, & ideo in hoc iure seruando potest etiam iustitia distributiua intercedere.

SECTIO VI.

Vtrum in satisfactione Christi seruatæ fuerint leges omnes perfectæ iustitiæ.

QVamquam hęc quæstio videri possit ex superioribus definita: quoniam tamen interdum contingit, in aliquo merito vel satisfactione seruari propriam & æqualem iustitiam quamuis non vndequaque perfectam: ideo merito in speciali dubitamus, an ita acciderit in CHRISTI satisfactione. Præ-

ne. Præsertim cum non sit facile in hac satisfactio- A ne tueri conditiones omnes, quas multi putant ad perfectionem iustitiæ esse necessarias, præter eas, quæ sunt essentiales, & de primaria ratione iustitiæ, vt esse ad alterum reddere æquale, vel ius alterius illæsum seruare: hæ namque conditiones in ipsamet definitione iustitiæ continentur, & in illius obiecto ac munere, quod est, vnicuique ius suum reddere. De quibus essentialibus conditionibus satis in superioribus dictum est. Aliæ vero quæ ad perfectionem & rigorem iustitiæ pertinere censentur, plures numerari possunt, tres vero existimantur præcipuę, quantum ad satisfactionem spectat. Prima vt sit ex bonis propriis satisfacientis. Secunda vt sit ex aliàs indebitis. Tertia vt non fundetur in gratia à creditore facta. Quartam addunt quidam, scilicet, vt sa- B tisfactio sit ab eadem persona, quæ offendit. Quinta etiam additur, vt, scilicet, satisfactio talis sit, quæ obliget creditorem ad illam acceptandam. Denique additur sexta, scilicet, vt sit inter æquales, quia iustitia commutatiua, de qua agimus, exprimaria intentione sua ad æquale tendit, & inter æquales versatur. Sed non est, quod in his vltimis conditionibus immoremur, nam de quarta, satis ex dictis sectione præcedenti colligitur, illam conditionem per se ac simpliciter loquendo, non esse necessariam ad æqualitatem, & inde etiam fit, necessariam non esse ad perfectionem iustitiæ. Hac enim ratione dicunt frequenter Theologi, non teneri eum qui iniuriam intulit, ad petendam veniam, nisi vel iudicis, vel prudentum arbitrio illud fit necessarium medium ad condignam satisfactionem, alioqui satis est, quacun C que via iniuriam cũ æqualitate resarcire, quod notauit Caiet. 2.2 q. 72. a. 3. Soto lib. 4. de iust. q. 6. ar. 3. in solut. 5. arg. Hoc autem communiter intelligendum censetur quoad satisfactionem, quę ad commutatiuam iustitiam spectat, nam satispassio (vt sic dicam) per inflictam pœnam, quæ pertinet ad vindicatiuam iustitiam, exigi potest ab eadem persona, per potestatem publicam. De qua re legi potest Couar. lib. 2. Variar. ca. 10. Medina. C. de restit. q. 29. Cordu. lib. 1. quæst. Theol. q. 27. & in summ. Hispan. q. 58. Sed, licet regulariter hoc verum sit, tamen potestas publica seruata iustitiæ æquitate, potest ita pœnam imponere, vt per alium sustineri, seu satisfieri possit, si ad satisfaciendum reipublicæ id sufficere censeatur, & maxime si fit ex lege & pacto antecedente remissionem pœnæ, seu talem satisfaciendi modum. Vnde satis constat, ex vi huius conditionis, iustitiam satis D factionis Christi fuisse satis perfectam. Præsertim, quia hæc conditio non fuit omnino prætermissa, quia, sicut genus humanum offendit in vno indiuiduo naturæ suæ, ita satisfecit per aliud. Quod autem illa in diuidua diuersa sint, materiale quid est, & non multum refert ad rationem offensæ & satisfactionis: maxime, quia, sicut Adam offendit Deum, non tantum vt priuata persona, sed veluti caput & principium virtutè continens totam naturam, ita Christus satisfecit. vt caput omnium hominum, quæ dignitas illi fuit quasi connaturalis, propter personæ suæ dignitatem, in quo Adamum superauit. Denique, posita supra dicta promissione & pacto, per quod intelligitur Christus, quasi susciperet in se causam omnium hominum, facile intelligitur, quo modo vera ratio iustitiæ interueniat, etiam si vnus pro alio satisfaciat. De quinta etiam conditione satis dictum est sect. præced. paulo ante finem. Vbi ostendimus, eam conditionem eo modo, quo necessaria esse potest, inuentam esse in Christi Domini satisfactione. Qui autem existimant, Deum non acceptasse ex iustitia satisfactionem Christi, vt nihilominus defendant, eum ex perfecta iustitia satisfeciſſe, negant, hanc conditionem esse necessariam ad perfectam iustitiam, vt præced. sect. satis dictum est. Denique, sexta conditio ab antiquis autoribus non assignatur, nec videtur vlla ratione fundata, si intelligatur de æqualitate simpliciter personarum, satisfacientis, & cui fit satisfactio, quia iustitia non intendit hanc æqualitatem, sed solum inter datum & acceptum, seu inter satisfactionem & iniuriam: vnde sola illa æqualitas vel proportio inter personas & dignitates earum necessaria est, quæ ad constituendam æqualitatem in rebus seu actionibus sufficiat: quia nihil aliud exigi potest ex vi medij iustitiæ, & nullum est aliud principium, ex quo talis necessitas elici possit. Addo, etiam si gratis hanc conditionem admittamus, in Christo Domino inuentam esse, cum sit verus Deus. Nec refert, quod, in quantum homo, satisfecerit, secundum quam rationem dicitur esse minor Patre, quia, licet ad satisfaciendum, natura illa, secundum quam erat minor, fuerit necessaria, vt posset illa persona obedire, exhibere reuerentiam, seu humiliari, tamen etiam ipsum suppositum, quod æquale erat Patri, necessarium fuit ad talem satisfactionem, & ab illo sumptus est valor eius ad perfectam iustitiam sufficiens, vt sect. 3. & 4. declaratum est. Igitur, omissis his conditionibus, de tribus primis dicendum est, quoniam difficile videtur, eas in Christi satisfactione saluare. Qua difficultate superati nonnulli Theologi supra citati sect. 3. scilicet Scotus, Durandus, Gabriel, Almainus, & la- tissime Ioann. de Medina, cum conditiones has in Christi satisfactione defendere difficilius arbitrarentur, perfectam iustitiam in ea seruatam esse negarunt. Alij breuiter se expediunt dicentes eas conditiones iustitiæ fuisse seruatas in Christo, eo modo, quo apud Deum seruari possunt in eo, qui maxime perfecte potest illi satisfacere, non tamen eo modo, quo inter creaturas seruantur: hoc enim repugnat Deo, cum sit supremus dominus omnium: vt hinc intelligamus, iustitiam Christi fuisse perfectam eo modo, quo potest esse iustitia apud Deum, non vero illo, quo est perfecta iustitia inter homines. Sed hic modus mihi non satisfacit, quia vel indicat iustitiã Christi comparatam ad iustitiam puræ creaturæ apud Deum esse perfectam, tamen simpliciter, & secundum se fuisse imperfectam, & secundum quid, quod falsum existimo. Si autem hoc non intendit, non satis explicat rei difficultatem.

Scotus. Durand. Medina.

Dicendum ergo est cum Diuo Thoma hoc loco, & aliis autoribus supra citatis, sectione 3. & 4. & Capreolo late in 4. distinct. 15. quæstio. vnica artic. 3. in D hac CHRISTI satisfactione seruatas esse omnes leges perfecte & (vt recentiores Theologi loquuntur) rigorosæ iustitiæ. Hoc enim magis consentaneũ est modo loquendi scripturæ, & Patrum, & potest facile explicari, si per singulas conditiones discurramus.

Primum breuiter probatur ex Paulo ad Rom. 3. *Quem proposuit Deus ad ostensionem iustitiæ suæ.* Certe ad ostentionem imperfectæ iustitiæ non erat Christus necessarius: quare si imperfecte tantum satisfecit, gratis quodammodo mortuus est: vnde ad Roman. 5. *Sicut per vnius delictum, ita & per vnius iustitiam.* Sed per peccatum Adæ ex toto rigore iu- *Roman. 5.* stitiæ posteri eius damnantur: ergo multo magis E per Christum saluamur ex perfecta iustitia: cum ibidem subdatur: *Non sicut delictum ita & donum.* Et ibidem ait, accipere nos per Christum abundantiam gratiæ, & iustitiæ in qua viuamus DEO: quia potentior est CHRISTVS ad vinificandum, quam fuit Adam ad interficiendum: vnde 1. Corinth. 1. *1. Corint. 1.* dicitur, *Christus nobis factus iustitia & redemptio*, quæ nomina abstracta habent in scriptura vim significandi perfectionem eius rei, quæ alicui tribuitur: & specialem etiam vim habet nomen redemptionis, vel emptionis, quod proprie dictum veram & perfectam iustitiam indicat: sicut etiam illud ad Coloss. 2. *Delens quod aduersus nos erat, chirographum,* *Coloss. 2.* &c. quasi

&c. quasi iam ex perfecta iustitia debito soluto, & infra. *Expolians principatus: & potestates, traduxit confidenter palam triumphans eos in semetipso.* Accedunt loquutiones Patrum, quibus satis indicant, hoc eodem sensu scripturam intellexisse. Proclus Episcopus Cizice. homil. de Christ. natiui. in Concil. Ephesi. ca. 7. to. 6. *Necessarium*, inquit, *erat, vt eiusmodi pretium penderetur, quod exactum debitum ad amussim iustitiæ exæquaret.* Proclus Cizicen.

Augustin. August. in Ench. c. 49. *Vt diabolus veritate iustentiæ, non violentia potestatis oppressus, & victus, quoniam ipsum sine vllo peccati merito occiderat iniquissime, per ipsum iustissime amitteret, quos peccati merito detinebat.* Et 13. de Trinit. c. 13. *Non autem diabolus potentia Dei, sed iustitia superandus fuit.* Et c. 14. *Quæ est igitur iustitia, qua victus est diabolus? qua, nisi iustitia Iesu Christi?*

Gregor. Greg. 17. Moral. ca. 18. vel secundum aliam impressionem. 15. *Exhibuit peccatoribus victimam sine peccato, quæ humanitate mori, & iustitia mundare potuisset.*

Leo. Theodor. Multa etiam ad hoc propositum habet Leo Papa serm. 1. de natiuit. & 11. & 12. de Passione Theodoret. Dial. 2. cuius titulus est, Inconfusus. Et Patres supra citati sæpe hoc repetunt. Licet enim his terminis, perfectę aut rigorosæ iustitiæ raro vtantur, tamen ex modo quo Christi iustitiam, & satisfactionem exaggerant, satis indicant eundem sensum. Ratione constabit hæc veritas ex sequentibus, pendet enim ex modo explicandi leges, seu conditiones perfectæ iustitiæ supra indicatas, & quomodo in Christi satisfactionem conueniant.

Conditiones perfectæ iustitiæ in Christi satisfactione inuentæ. *Caietan. Soto. Ferrar.* *Arguitur ex prima conditione contra perfectam iustitiam satisfactionis Christi.* Prima ergo conditio requiri solet, vt satisfactio non fundetur in gratia, seu liberalitate ipsius creditoris.

Hanc ponunt communiter Thomistæ, Caietanus hic, Sot. in 4. dist. 15. q. 1. art. 2. & lib. 3. de nat. & grat. c. 6. Ferrar. 4. contra gen. c. 54. vbi hinc colligit, repugnare perfectæ iustitiæ, & satisfactioni, quod bonitas actus, per quem fit satisfactio principaliter sit à satisfaciente, ex beneficio eius, cui fit satisfactio, de quo statim dicetur. Ratio vero huius conditionis reddi potest, quia iustitia, & gratia opponuntur. iuxta illud, *Si ex operibus, ergo non ex gratia.* Quantum ergo gratiæ miscetur, tantum videtur minui de perfectione iustitiæ. Iam vero tota Christi satisfactio videtur in gratia fundata, primo quia tota nititur in gratia vnionis, quam Deus gratis contulit. Deinde, quia ipsamet bona opera, per quæ Christus satisfaciebat, erant dona Dei, data non tantum humanitati, sed etiam huic homini, indigebat enim hic homo Christus auxilio, vel concursu Dei, ad suos actus efficiendos & Deus libere hoc præstabat. Quia licet esset quodammodo debitum, & connaturale ratione vnionis, non tamen ex necessitate, sed mere libere conferebatur à Deo. Nulla enim vel apparenti ratione dici potest, Deum ex necessitate præbuisse auxilium suum illi humanitati, ad operandum etiam supposita vnione. Ex hoc ergo capite videtur deesse satisfactioni Christi perfecta iustitia.

Verum conditio illa, vt vera sit, limitanda est, primo vt gratia hæc vel liberalitas formaliter aut virtualiter detur ad hunc finem, vt alias possit satisfacere.

Secundo, vt per illam rem, quæ gratis à creditore datur, vt ab ipso datur, fiat recompensatio seu solutio debiti: ita vt gratia non omnino antecedat solutionem, sed in illa fiat, solutionique misceatur.

Tertio, vt hæc liberalitas fiat ab ipso creditore ei, qui debet satisfacere. Ratio horum est, quia hæc gratia quæ supponitur iustitiæ, in tantum potest diminuere perfectionem eius, in quantum est quædam virtualis remissio debiti, gratis facta. Si enim nullo modo includat gratuitam remissionem, non est cur diminuat perfectionem iustitiæ. At vero quando concurrunt illa tria, continet talis gratia in virtute remissionem liberalem debiti, non vero si illa deficiant. Quod ita facile explicatur: nam si Petrus Paulo tribuat centum, vt sibi totidem soluat, quæ illi debebat, moraliter loquendo potius est libera remissio, quàm iusta solutio. Quamquam enim, si prior donatio vera sit, & absoluta, possit subsequens solutio esse ex vera iustitia, tamen sine dubio est valde imperfecta, quia in toto illo facto moraliter includitur liberalis quædam debiti remissio. At vero, si donatio absoluta antecederet, non habito respectu ad finem soluendi debitum, maior intelligeretur esse perfectio iustitiæ, etiam si quis, ex re donata, eidem qui donauit, aliud debitum solueret, vt exemplis humanis facile declarari potest. Et ratio differentiæ est, quia quando donatio & solutio sunt ita distincta, non solum tempore sed etiam habitudine, quia videlicet vna non ordinatur ad aliam, tunc non includunt etiam virtualiter illam moralem remissionem debiti. Deinde quamuis antecedat liberalis donatio, vel absolute, vel in ordine ad solutionem debiti, si tamen solutio non fiat ex eadem omnino re, quæ dono accepta est, sed ex aliis acquisitis labore & industria debitoris, hoc non ita repugnat perfectioni iustitiæ: quia iam debitor aliquid de suo habet, quo debitum soluit. Vt, si quis centum Petro debeat, & ab illo accipiat decem, quibus negotiari possit, & lucrari quidquid necessarium est ad soluendum debitum, tunc vere ex iustitia soluit: imo si tantum lucretur, vt possit etiam id, quod ad lucrandum accepit, persoluere; erit perfecta iustitia & æqualis, quia nec totum debitum, nec pars eius, nec formaliter, nec virtute fuit, gratis remissum, sed solum antecessisse videtur quædam mutuatio, quæ non repugnat perfectioni iustitiæ, si postea compensetur. Denique, si supponatur gratia alteri facta, non tamen ei qui soluturus est debitum, nihil hoc refert ad rationem iustitiæ, quia per huiusmodi gratiam nihil debitori remittitur, cum illi non fiat.

Ex his ergo facile intelligitur, ex defectu huius conditionis nihil satisfactioni Christi defuisse de perfectione iustitiæ. Primum, quia vt ego existimo, gratia vnionis non est facta humanæ naturæ, secundum ordinem diuinæ prædestinationis, primo & per se, propter satisfactionem peccati, sed per se propter communicationem diuinę bonitatis, vt infra dicam: & ideo quod satisfactio ex hac gratia processerit, non derogat iustitiæ, quandoquidem non est primario facta propter solutionem debiti, quamuis ad hunc etiam finem ordinata sit. Deinde, Christus non formaliter satisfecit per ipsam gratiam vnionis, sed hæc gratia antecessit satisfactionem, quæ postea subsecuta est per labores, & fructus, quos vt ita dicam, ipse sibi comparauit: qui tanti fuerunt valoris, vt & ad cõdignam satisfactionem, & ad gratiarum actionem sufficientes fuerint: imo & ad ipsius incarnationis, meritum, si aliunde non repugnaret, vel si ad eum finem ordinarentur, vt supra dictum est. Et hoc maxime locum habet in hac iusta satisfactione apud Deum, quæ non consistit in translatione alicuius dominij, sed in recompensatione, quæ fit per morales actiones, secundum valorem earum, vt statim amplius explicabitur. Denique gratia vnionis, non est facta huic homini Christo, qui proprie satisfacit, sed humanitati quæ non satisfacit, & ex hac etiam parte gratia hæc non derogat iustitiæ. Neque enim dici potest, Christum vt hominem accepisse hanc gratiam, est enim propria naturæ, vt natura est, quæ autem sic conueniunt naturæ, non possunt dici de supposito, etiam cum illa reduplicatione, sicut non vere dicitur, Christum vt hominem esse suam humanitatē, neq; esse assumptum, aut vnitum hypostatice Verbo. Et ex his sufficienter expedita est præcipua difficultas tacta, de gratia vnionis.

Cur gratia vnionis non minuat iustitiam satisfactionis Christi.

Ad aliam vero partem de ipsismet actibus: seu cõcursu, & auxiliis ad illos necessariis ex parte Dei, dicetur in explicatione secundæ conditionis. Nunc solum dicam, hanc gratiam seu liberalem donationem, qualiscunque illa sit, non tollere æqualitatem, & condignationem satisfactionis, & consequenter nec minuere perfectionem iustitiæ. Quia licet ad illos actus requiratur concursus Dei, tamen aliquem proprium concursum habet proximum operans, seu Christus Dominus circa illos, ratione cuius sunt proprij illius, & vt tales habent sufficientem valorem ad satisfaciendum ex dignitate personæ: sicut è contrario, actus peccati: quo offenditur Deus, quoad suam entitatem physicam, etiam pendet ex concursu Dei, & ita in hoc etiam inuenitur æqualitas, & proportio inter satisfactionem & offensam. Et quamuis concursus ad actum supernaturalem sit maior, & altioris ordinis, tamen in illomet ordine est illi connaturalis, & in Christo domino, tam actus, quam concursus ad illum necessarius, erat suo modo connaturalis ratione personæ, respectu cuius non sit proprie beneficium seu gratia, sed solum respectu humanitatis.

Secunda conditio assignari solet, vt satisfactio non fiat ex bonis ipsius creditoris, sed ex bonis propriis debitoris ipsius. Conditionem hanc, præter autores citatos indicauit D. Thom. in 4. distinct. 15. quæst. 1. artic. 2. ad 2. & 3. & clarius Richard. in 3 distinctione 20. quæst 4. & 5. Medina. C. de satisfact. q. 1. Ferr. 4. cont. gen. cap. 54 Soto 3. de nat. & gratia ca. 6. Et ratio esse videtur, quia alias non potest seruari æqualitas. Nam si ego in satisfactionem tribuam alteri id, quod illius est, ille post satisfactionem non plus habebit quam antea, ergo non maior æqualitas restituta erit quam antea erat, sed manebit eadem inæqualitas. Vnde licet intelligi possit, id quod offertur in satisfactionem per se consideratum secundum valorem suum, esse tantæ æstimationis, quantæ est ipsum debitum, tamen hoc ipso, quod non est bonum proprium, sed ipsius creditoris, non potest valere ad satisfaciendum illi, maxime ex perfecta iustitia. Est autem considerandum in hac conditione, non requiri à prædictis autoribus, vt satisfactio fit ex bonis, quæ nunquam fuerunt creditoris, sed ex bonis, quæ non sint ipsiusmet creditoris, quando fit satisfactio: fieri enim potest, vt antea fuerint, & postea donata sint debitori, & in eius proprium dominium translata, quibus ille creditori postea satisfaciat: tunc enim non repugnabit perfectioni iustitiæ donatio prius facta, præsertim, si per se antecesserit, absque vlla connexione, & ordinatione ad subsequentem solutionem, nam, si hæc intercessisset, fuisset potius virtualis quædam gratuita remissio, quam satisfactio, iuxta dicta superius in prima conditione. Hæc vero conditio non videtur habere locum in satisfactione Christi. Primo quia, vt dictum est, totus valor illius satisfactionis proueniebat ex diuino suppposito, cui fiebat satisfactio: ergo proueniebat ex bonis ipsius creditoris. Secundo quia ipsamet opera, per quæ Christus satisfaciebat, magis erant sub dominio diuino, quam sub humano ipsius Christi hominis, quia omnia erant res creatæ, & titulo creationis omnia sunt Dei: propter hoc enim purus homo non potest perfecte satisfacere, quia quicquid habet magis est Dei quam ipsius.

Ad priorem partem dici posset, in Verbo diuino esse diuinitatem & subsistentiam personalem ratione distincta, & Verbum esse creditorem, seu cui fit satisfactio, ratione diuinitatis, quia ratione illius est finis vltimus, & supremus legislator: exhibet autem satisfactionem, quatenus subsistit in humana natura, quam terminat præcisè, ac formaliter per subsistentiam personalem, à qua propterea proueuit valor talis satisfactionis: & hoc modo proprie, ac formaliter valor huius satisfactionis non prouenit ex bonis ipsius creditoris, vt fic. Hæc vero responsio quamuis nescio quid acuminis habere videatur, tamen reuera non est solida, neque satisfacit. Primum, quia licet sit verum, peccatum per se primo esse contra Deum, vt Deus est, non tamen putandum est solam diuinitatem vt sic offendi, & non etiam proprie & æqualiter omnes diuinas personas, sicut omnes creant, omnes præcipiunt. Nam licet multitudo personarum per se necessaria non sit ad huiusmodi actus, & ideo tres personæ, quatenus multæ sunt, dicantur quasi per accidens ad huiusmodi effectus: singulæ tamen, quatenus personæ sũt, per se etiam ad illos concurrunt, non minus, quam si vna tantum in Deo esset persona. Vnde sicut, intellecta vna tantum persona in Deo, intelligeretur, offensam esse contra illam (vt ita dicam) secundum se totam, & consequenter illi eodem modo fuisse offerendam satisfactionem, ita etiam nunc intelligendum est de omnibus personis, & de persona Verbi.

Reii citatur.

Quomodo eadem persona cui iniuria fit sit principium valoris satisfactionis.

Dices, verum esse personam offendi, & illi satisfieri, sed tamen ratione solius naturæ, cum tamen ratione personalitatis habeat rationem satisfacientis, in humana natura. Sed contra, quia licet persona primario sit capax iniuriæ vel offensionis ratione naturæ intellectualis, tamen simpliciter redundat in totam personam, non solum quia in Deo natura & persona reipsa sunt idem, sed etiam quia ipsa personalis dignitas auget obiectiue ipsam iniuriam: Vnde sicut in Christo personalis dignitas considerata ex parte satisfacientis auget, seu confert valorem satisfactionis, ita è contrario, consideratavt obiectum iniuriæ, & offensionis auget illam, est ergo eadem ratio.

Secundo, ex alio capite deficit etiam illa responsio, quia opera Christi, non ita habent infinitum valorem ex præciso conceptu subsistentiæ personalis, vt excludatur diuinitas. Docent enim omnes citati patres, valorem hunc prouenire ex hoc, quod satisfaciens est Deus, & persona infinita simpliciter, atq; adeo ex coniunctione diuinitatis, quia persona non habet quod sit infinita simpliciter, ex præciso conceptu relationis, nisi includat totam diuinitatis perfectionem: hæc autẽ infinitas, tota necessaria fuit in persona satisfaciẽte, vt esset æqualis personæ offensæ. Adde, quod iuxta veriorẽ sententiã, licet relatio diuina fit extra rationem essentialem diuinitatis, & ideo possit mente præscindi natura diuina à personalitate, & re ipsa alicui communicari diuinitas, cui non communicatur relatio: è contrario tamen, relationes non possunt ita præscindi ab ipsa natura: quin in eis essentialiter imbibatur, sicut transcendens in inferioribus suis: & ideo fieri non potest, vt alicui communicetur, vel vniatur diuina personalitas, quin illi etiam vniatur diuinitas, licet non primõ ratione sui, sed ratione personalitatis, in qua includitur. Sic ergo, ab ipsa diuinitate est totus valor satisfactionis Christi, in re ipsa, licet formaliter non fit ab illa, vt fic, sed vt includitur in personalitate terminante & sustentante naturam humanam.

Dico ergo, verum esse, eandem personam, quæ offensa est, esse radicem, & quasi principium formale valoris, & dignitatis satisfactionis, non tamen quatenus subsistens in propria natura est, quo sensu est falsa illa reduplicatiua, Deus vt Deus est principium satisfactionis, aut valoris eius, sed quatenus alienam naturam sustentat, & illam & eius opera nobilitat, & vt sic non habet rationem creditoris, nec personæ cui satisfit, nam hoc habet per se primo ratione suæ propriæ naturæ, & quatenus in illa subsistit: habet ergo rationem satisfactoris eadem illa per-

2. Conditio D Thom. Richard.

Per secundã cõditionem oppugnatur perfecta iustitia satisfactionis.

Primus modus respondendi.

illa persona, quatenꝰ in aliena natura subsistit, quod nihil minuit de perfecta iustitia, sed supponit gratiam factam humanitati assumptæ. Quod ita expono. nam licet opera huius hominis habeant suum valorem ex dignitate personæ, tamen principaliter illa opera cum toto suo valore sunt sub proprio dominio huius hominis, vt homo est, & non minus sunt honorifica Deo, & diuino Verbo, quam si essent à supposito omnino distincto: sed tota ratio satisfactionis perfectæ hinc sumitur: ergo hoc omnino satis est, vt magis explicabitur.

Ad posteriorem partem responderi solet à multis, si contingat vnam rem esse sub plurium dominio, ita vt tam perfecte sit singulorum in solidum, ac si non esset alterius, in eo casu recte fieri posse, vt aliquis ex perfecta iustitia satisfaciat alteri ex bonis suis, etiam si simul sint alterius, ita vero dicunt accidere in operibus Christi. Sed hæc responsio nec satis intelligi potest, nec conuenienter proposito accommodari. Quanquam enim in tribus personis hoc reperiatur, vt omnes simul, & singulæ in solidum habeant perfectum dominium omnium rerum creatarum, quia habent vnicam voluntatem, per quam omnibus dominantur, & ita etiam habent vnum dominium, sicut vnam naturam, tamen in personis habentibus distinctas voluntates, & consequenter distincta dominia, intelligi non potest, vniuscuiusq; dominium ita esse perfectum, ac si illa sola haberet dominium. Hac enim ratione, inter alias repugnat intelligere plures Deos, quia vel vnius dominium ab alio penderet, & ita illud esset imperfectum, & non diuinum, vel neutrum penderet ab alio, & sic vtrumq; esset imperfectum, quia hoc ipsum habere dominij socium, qui à mea voluntate non pendeat, minuit perfectionem dominij. Et reuera si in hominibus hoc consideremus, si plures fingantur ita domini vnius rei, vt vnusquisque possit illa vti suo arbitrio independenter ab alio, hoc ipso necesse est, vnumquemque eorum esse minus perfecte dominum, quam si esset solus, poterit enim interdum inuitus priuari vsu talis rei, si ab alio præueniatur. Vnde concluditur, si alicui simpliciter debeantur decem, non posse illi perfecte satisfieri dando illi decem, quæ iam erant sub illius dominio, quantumuis simul esse fingantur debitoris, quia vt sic minoris æstimationis sunt, quam si denuo simpliciter soluerentur.

Dices, multi possunt esse debitores in solidum, cur ergo multi domini simpliciter esse non possunt? Respondetur, quia multi debitores dicuntur in ordine ad solutionem eiusdem debiti, disiunctim (vt ita dicam) non copulatim, quia vnusquisque tenetur soluere, alio non soluente, si tamen vnus soluat, cæteri liberi manent, nisi fortasse interdum astringantur ad reficiendam aliquam partem ipsi soluenti iuxta debiti modum & rationem: at vero si essent plures domini in solidum, ita vt vnusquisque plenum ius, & dominium haberet eiusdem rei, oporteret simul habere tale dominium, quod in dominijs eiusdem rationis, & quorum vnum non pendet ab alio repugnantiam inuoluit, vt dictum est. Tandem quod illa responsio non possit satisfacere, patet: nam dominium quod Christus vt homo habet in quacunque re, comparatum cum diuino dominio, in solidum dici non potest, cum inferioris ordinis sit, & ab alio dependeat, quod negare esset omnino contra rationem, imo impossibile. Quia licet Christus sit suppositum diuinum, tamen voluntas eius creata subdita est Deo, ac pendet ab illo, & similiter operationes eius, & consequenter omne dominium, quod in illis, aut per illas habet. Tum præterea quia licet Christus vt homo sit dominus suarum operationum, & illas offerat Patri in satisfactionem, non tamen præterea illi confert nouum aliquod dominiū, nec se priuat proprio suo. Nihil ergo refert illa distinctio duplicis dominij in solidum ad explicandam iustitiam huius satisfactionis.

Refellitur quorundam responsio.

Non possunt perfecte esse multi eiusdem rei domini in solidum.

Differentia inter debitores & dominos respectiuorum.

Alij respondent, simpliciter negando, satisfactionem Christi, vt sic, esse sub dominio Dei, vel actionem Christi ea ratione, qua infinitatem habuit, fuisse Deo debitam, aut eius dominio subiectam. Dupliciter enim operatio satisfactoria Christi considerari potest, primo in facto esse, id est, vt quædam res creata & producta: & vt sic certum est, esse sub dominio Dei, quia cum sit omnipotens, est etiam supremus dominus omnis entis creati: hoc tamen nihil refert ad iustitiam Christi, quia satisfactio, vt sic, non est in operatione, vt est in facto esse, sed vt egreditur ab agente. Alio modo considerari potest operatio Christi satisfactoria, vt est in fieri, & quatenus sub ea ratione habet infinitum valorem moralem, & hoc modo negant esse sub dominio Dei, quia vt sic habuit valorem à diuino supposito, vel quatenus ab eo egrediebatur, vel quatenus in ipsum quodammodo reflectebatur, quando Christus sese humiliabat, & subiiciebat Patri: diuinum autem suppositum sub nullius est dominio: ergo nec operatio eius sub prædicta ratione: nec valor satisfactorius eius: & ita nihil obstat diuinum dominium, quominus in illa satisfactione fit perfecta iustitia.

Alia responsio refellitur.

Actiones Christi, quatuis ratione spectata, sub diuino erant dominio.

Hæc tamen doctrina mihi valde displicet, quia omnino falsum videtur, actionem Christi creatam, quacunque ratione spectetur, non esse sub dominio Dei. Quod ita ostendo, nam, aut loquimur de diuino Verbo, cum tota sua diuinitate, quod est principiū quod, à quo procedunt illę actiones; vel loquimur de actionibus ipsis, quæ à verbo per humanitatem & voluntatem creatam procedunt. Vel loquimur de valore infinito talium actionum in ratione meriti & satisfactionis: tantum enim hæc tria hic intelligi possunt: nam de actibus increatis diuinæ voluntatis nullam oportet facere mentionem, cum nec illi meritorij vel satisfactorij sint, neque ex illis sumatur ratio, aut valor meriti vel satisfactionis meritorum Christi, vt in superioribus visum est. Ex illis autem tribus certum est, Verbum diuinum, & omne id quod ad diuinitatem eius pertinet, sub nullius dominium cadere, sed ipsum esse dominum omnium. Sed hoc nihil ad præsentem difficultatem refert, tum quia actio vel satisfactio Christi & valor eius, nec sunt Verbum diuinum, nec pertinent ad diuinitatem eius, sed sunt aliquid manans à Verbo diuino: hæc autem iustitia & æqualitas, de qua agimus, non constituitur immediate ac formaliter in persona Verbi, vel eius diuinitate, sed in actione habente valorem à persona Verbi, vt à principio & radice, seu extrinseca forma: tum etiam, quia, si ratio huius iustitiæ immediate fundanda esset in dignitate seu valore increato diuini Verbi, ac si per illū formaliter soluendum esset debitum & constituenda æqualitas, magis impediretur veritas iustitiæ ex eo quod, licet Verbum non sit sub dominio Dei, est tamen ipsemet Deus cui facienda erat recompensatio. Deinde de actione Christi, quamuis sit actio Verbi per humanitatem operantis, certum est esse sub dominio Dei, siue in facto esse, siue in fieri consideretur, quia sub vtraque ratione est aliquid creatum, quod, quia de operatione in facto esse conceditur, probatur etiam de actione in fieri, tum quia essentialiter pendet à Deo præbente concursum suum humanitati; tum etiam quia est quid temporale, quod de nouo incipit esse, tum denique, quia operatio Christi vt in fieri non est Verbum ipsum, imo neque est Christus ipse; sed in Christo nihil est increatum nisi verbum vel diuinitas eius: ergo operatio in fieri non est aliquid increatum: ergo creatum quid.

De tertio, scilicet, de valore illius actionis, potest similis ratio formari, quia supposita Incarnatione, totus

ne, totus valor & dignitas illius actionis creatum A quid erat. Quod probo primo, quia ille valor aut dignitas non est ipsemet valor infinitus Verbi seu diuinitatis, qui dici potest valor seu dignitas per essentiam, quia ille valor vt sic non est, qui formaliter & immediate confert operi rationem satisfactionis, aut infinitatem in eo genere, sed est ipsa infinitas in genere entis, & per essentiam, quam habet Verbum diuinum, quam non communicat actui suæ humanitatis. Neque enim actus voluntatis creatæ Christi est infinitus per essentiam: nec est tantum bonum, quantum est Verbum ipsum: ergo valor talis actus est quid participatum ex vnione & coniunctione ad Verbum: ergo est quid creatum, atque adeo sub dominio Dei. Secundo in ipsamet Christi humanitate, quamuis Verbum illi vnitum sit simpliciter infinitum, nihilominus vnio humanitatis ad Verbum est aliquid creatum & sub dominio Dei, quamuis in suo genere illa sit infinita dignitas talis humanitatis. Quod si quis dicat, hoc esse verum de vnione illa, quatenus est physicus & realis modus humanitatis, non vero quatenus à Verbo vnito sanctificatur illa humanitas, & habet quandam inæstimabilem dignitatem moralem. Hoc est etiam sine dubio falsum, quia etiam illa sanctificatio est minor, quam sit sanctificatio per essentiam, quia illa humanitas, etiam ratione vnionis & Verbi vniti, non redditur tam sancta, quam sit diuinitas: illa ergo sanctificatio etiam est per participationem, atq; adeo sub dominio Dei, multo ergo magis sanctificatio actuum Christi erit sub diuino dominio. B

Nec refert, quod hic valor seu dignitas morale quid sit & non physicum, quia etiam ea, quæ moralia sunt, cadunt sub dominium humanum, vt homo est dominus iurisdictionis, quamuis iurisdictio tantum sit quid morale: ergo multo magis cadent sub dominium Dei: ergo etiam hic valor, quamuis morale quid sit, cadit sub dominium Dei. Vnde nullius momenti est, quod quidam dicunt, his argumentis recte probari, totum illum valorem entitatiue esse sub dominio Dei, non tamen consideratum per respectum ad suppositum à quo procedebat: est enim hæc aperta repugnantia, quia ille valor, siue physice, siue moraliter consideratus habet suum esse, suãque quantitatem, per respectum ad Verbum, & ideo non potest esse secundum suam entitatem sub dominio Dei, quin etiam sit secundum respectum ad Verbum. Præterea, hoc non repugnat, quia, licet Verbum sit infinitum simpliciter, tamen id, quod habet respectum ad Verbum, non est infinitum simpliciter, sed in genere satisfactionis vel meriti, quæ est ratio creata, & pendens à Deo: ergo totus ille valor, etiam vt moraliter infinitus per respectum ad Verbum, cadit sub dominium Dei. Atq; hinc conficitur tertium efficax argumentum, nam operationes Christi etiam prout in fieri, & secundum totum suum valorem cadunt sub dominium voluntatis creatæ Christi: ergo multo magis sub dominium voluntatis diuinæ: nihil enim potest esse sub dominio creaturæ, quod non sit sub dominio Dei, præsertim si illud sit aliquid bonum. Antecedens patet, nam Christus vt homo per voluntatem creatam fuit dominus omnium meritorum suorum & satisfactionum: vnde etiam fuit dominus illorum quatenus illa infinita sunt, imo non posset infinite mereri, nisi illud meritum cum tota sua quantitate & dignitate positum esset in voluntate eius, quod est esse sub dominio eius. Item Christus erat Dominus suæ gratiæ non tantum vt erat qualitas quædam finita, sed etiam vt erat aliquo modo infinita per dignitatem moralem infinitam, quam habebat ex coniunctione ad Verbum, quia suo arbitrio poterat illa vti secundum totam illam dignitatem in omnem rectum vsum. C

Tandem vltimo, actio Christi, vt erat subiectio ad Patrem, erat debita Deo, vel ratione gratitudinis, vel obedientiæ, vel religionis, vel etiam iustitiæ in satisfactionem pro humano genere: ergo illa actio cum toto valore suo erat, quid subiectum diuino dominio & imperio. Antecedens constat, quia supposita incarnatione hic homo Christus debebat Deo per humanitatem, obedientiam, reuerentiam, &cæt. D

Responderi potest, huiusmodi actus Christi, prout pertinebant ad humanitatem, eamq; Deo subiiciebant, fuisse debitos Deo, non tamen prout aliquo modo transibant ad Verbum: vnde habebant infinitatem. Sed vix intelligitur, quid sibi velit hæc responsio: primo quidem, quia opera Christi, vt supra dicebam, non tam habent infinitatem absolutam in genere satisfactionis & meriti à persona Verbi, vt habet aliquo modo rationem obiecti, seu materiæ circa quam versabatur actus, quo Christus sese Patri offerebat & humiliabat, sed vt est persona operans, & per se sanctificans actionem.

Secundo ac præcipue, quia illa actio non transibat in Verbum secundum se, sed præcise quatenus erat suppositum humanitatis, & per denominationem ab illa: quia alias non fuisset actio conformis rationi, Verbum enim secundum se non est subiicibile alteri, vnde nec potest esse obiectum seu materia circa quam versetur rationabilis actus humiliationis vel subiectionis, solum ergo poterat hic homo Deus subiicere vel offerre se alteri, subiiciendo vel offerendo suam voluntatem creatam, suum corpus, animam, &c. & quia hæc omnia sunt aliquid Verbi per vnionem, ideo dicitur Verbum offerri & subdi per communicationem idiomatum, ergo illa actio Christi, quatenus per illam se humiliabat & subiiciebat Deo, erat illi debita, omnibus titulis supra positis, & consequenter erat etiam sub dominio eius.

Vera igitur responsio sumenda videtur ex differentia quadam inter satisfactionem & restitutionem. Restitutio enim versatur in rebus datis & acceptis, quia per eam reparatur damnum illatum alteri in bonis suis, satisfactio autem versatur in actionibus, quia per eam intenditur iniuriæ recompensatio, hinc fit, vt in restitutione multum pendeat æqualitas ex dominio quod restituens habet, vel in alterum transferre potest, ad satisfactionis vero æqualitatem, hoc non est per se necessarium, sed sufficit illud dominium, quod est intrinsecum operi libero. Satisfactio enim non fit, nisi per opus liberum, cuius operans est dominus, quia ratio satisfactionis non consistit in translatione dominij alicuius rei, sed in hoc solum, quod tantum reuerentiæ & honoris impendatur, quantum iniuriæ illatum fuit. Et ideo quod Deus habuerit dominium actionum Christi, non repugnat cum iustitia perfecta illius satisfactionis. *Differentia inter satisfactionem & restitutionem.*

Dices, hoc ipsum, aliquem, scilicet, honorari rebus suis, videtur pugnare cum æqualitate satisfactionis. *Obiectio*

Respondetur, actum proprie non esse satisfactionem ratione dominij, quod Deus habet in illum, sed ratione dominij, quod habet operans ipse, erat enim Christus verus Dominus suorum actuum, quos in Dei honorem & satisfactionem offerebat: & hoc sufficit ad optimam proportionem in hac satisfactione necessariam. Nam etiam actus peccati, quatenus res quædam est, est sub dominio Dei, vt vero est à proximo operante, qui suum etiam dominium in illum habet, cedit in iniuriam Dei. Et eodem modo inuenitur proportio inter meritum & præmium, qui enim meretur non donat aliquid ei, apud quem meretur, neq; hoc postulat meriti ratio, sed sufficit, vt operans habeat dominium suorum actu ũ quos exercet, & quasi expendit in voluntate illius implenda vel honorando illo apud quem meretur, etiam- *Solvitur.*

si alias

si alias actus illi cadant sub dominium eiusdem, & eodem modo præmium respondens meritis ita datur à Deo ipsi merenti, vt semper tamen maneat sub dominio Dei.

3. Conditio. Tertia conditio iustitiæ perfectæ poni solet, vt solutio vel satisfactio fiat ex alias indebitis. In hac et iam conueniunt omnes citati autores, cũ D. Thom. Scot. Durand. & alijs. Et eandem etiam habet Altisi. lib. 3. summæ tractat. 1. c. 8. & Guilel. Parisi. libr. Cur Deus homo c. 7. & Anselm. lib. 1. Cur Deus homo. c. 20. hac potissimum ratione probat, purum hominem non potuisse iuste pro hominibus satisfacere. Videtur autem eadem ratio habere locum in satisfactione Christi, quia etiam ipse debebat Deo quidquid in honorem illius operari poterat, multis alijs titulis. Primum titulo gratitudinis, propter infinita beneficia sibi, vt homini, vel certe suæ humanitati collata. Cum enim esset verum illius suppositum, exercere debuit munus & obligationem veri suppositi, atque adeo gratias referre Deo, pro beneficijs in illa natura susceptis, sicut legimus in Euangelio Christum dominum sæpe fecisse. Deinde titulo obedientiæ, possit enim Deus exigere à Christo homine omnia opera suæ humanitatis solum propter honorem suum, & vt suæ voluntati obtemperaret. Quod si nunc de facto non ita exegit, illa est quædam gratia ac liberalitas, quæ minuit iustitiæ perfectionem.

D. Thom. Scotus. Durand. Altisiod. Guilel. Parisien. Ansel.

Respondetur primum, conditionem hanc, vt vera & solida sit, debere intelligi de debito iustitiæ, & respectu eiusdem ita vt solutio debiti, vt iusta sit & perfecta, debeat fieri ex ijs, quæ non sunt debita eidem alio titulo iustitiæ. Quod autem sint debita, alio titulo gratitudinis, obedientiæ aut misericordiæ inter homines, non minuit perfectionem iustitiæ. Hoc patet primum humanis exemplis. Nam sæpe soluendo debitum iustitiæ ad æqualitatem, implet homo præceptum: & posset simul verum & formalem actum obedientiæ exercere, & misericordiæ, vel gratitudinis, si necessitas vel occasio exercendi has virtutes simul concurreret. Et ratio est, quia huiusmodi alij tituli, vel debita non minuunt æqualitatem iustitiæ. Hæc vero conditio, de qua modo agimus, in tantum potest esse necessaria ad perfectionem iustitiæ, in quantum ad perfectam æqualitatem potest requiri. At vero quando duo debita iustitiæ concurrunt, maxime respectu eiusdem, non seruatur perfecta æqualitas, si vno & eodem pretio soluantur: quia in bonis temporalibus, si multiplicantur debita iustitiæ, augetur res ipsa quæ debetur. Vt, si debeo alteri decem ratione mutui, & alia decẽ ratione alicuius venditionis, iam simpliciter debeo viginti ex iustitia: & ideo non potest hoc modo vni debito perfecte satisfieri, per rem debitam alio titulo iustitiæ: & idem est, quoties multiplicatis titulis, vel rationibus debiti, augetur res ipsa quæ debetur. Vnde etiam fit hoc solum procedere quando pretium quod soluitur, & multis titulis iustitiæ debetur, finitum est, quia tunc non videtur posse adequate respondere illi duplici debito. Quanquam, si contingeret rem omnino eandem multis titulis deberi, fieri posset solutio perfecte iusta reddendo eandem rem, & per illam satisfaciendo omnibus illis debitis: quod in hominibus vix contingere potest respectu eiusdem: tamen respectu diuersorum, potest intelligi casus in quo hoc accidat. Vt si quis accipiat ab vno condignum stipendium pro aliquo labore. v. g. vt Romam eat, & nihilominus ab altero pro eodem labore stipendium accipiat, eadem actione vtrique plene satisfaciet, quia reuera sufficienter exequitur omne id ad quod ex pacto vel propter stipendium tenetur, tam respectu vtriusque, quam respectu singulorũ. Et eodem modo potest quis ire, v. g. Romam soluendo debitum iustitiæ, si ad hoc reneatur ratione mercedis açceptæ, & nihilominus

Quando debita impediant satisfactionem.

A B C D E

eodem actu votum implere, si fortasse illud omiserat.

Dices; ergo non est maior ratio de varijs titulis iustitiæ, quam de debito iustitia coniuncto cum debito alterius virtutis, v. g. obedientiæ aut gratitudinis, quia vtroque modo potest obligatio cadere in res, vel actiones diuersas, & tunc non satisfit vtriq; obligationi, vna tantum re aut actione, vt si quis ex mutuo debeat decem, & alia decem ex voto eidem pio loco non satisfacit dando decem. Vtroque item modo potest obligatio cadere in eandem actionem & augere obligationem, & tunc satisfit vtrique obligationi eodem actu, vt exemplis adductis, & aliis similibus facile ostendi potest. Respondetur, differentiam in his consistere: primo, quod obligationes iustitiæ per se non coniunguntur in eadem actione, nec vna proprie respicit aliam vt materiam vel obiectum, vt quando ex obedientia aut voto obligor ad iustitiam seruandam. Deinde obligationes iustitiæ per se augent quantitatem debiti, moraliter loquendo; quod si interdum non ita contingit, est omnino per accidens, quia vel actio est indiuisibilis, & multiplicari non potest, vt, si quis multis iustitiæ titulis teneatur ducere aliquam in vxorem; vel quia respectu diuersorum, tota actio est quasi indiuisibilis, & est quasi tota in toto, & in singulis: quia ita est vtilis singulis, ac si pro vno tantum fieret, vt in exemplo adducto de adeunte Romam. At vero obligatio alterius virtutis adiuncta obligationi iustitiæ, per se loquendo non auget debiti quantitatem, nisi forte per accidens quando ex directa intentione formali & virtuali fertur in aliam materiam, vt in exemplo illo de voto & mutuo, nam si esset votum soluendi mutuum, vnica solutione satisfaceret: si autem ex intentione vouentis cadit votum in materiam liberam ab alia obligatione, tunc augetur quantitas materiæ, quia fertur obligatio ad rem diuersam, non ex se & ex natura sua, sed ex intentione operantis: præterquam quod illa obligatio ex promissione habet quandam rationem iustitiæ. Propter has ergo causas dicimus simpliciter, hanc conditionem per se habere locum in titulis iustitiæ, non vero in aliis.

In proposito ergo, primo dicendum est, quamuis Christus dominus ex obedientia, vel gratitudine ad Deum, posset illi debere actiones, vel passiones suas, non tamen ex debito iustitiæ: & ideo debitum illud non pugnasse cum perfectione iustitiæ. Quæ responsio sumi potest ex August. 13. de Trinit. cap. 14 & Anselm. lib. 2. Cur Deus homo, cap. 19. dicentibus, potuisse Christum per mortem suam iuste satisfacere, quia non debebat illam: quomodo sæpe patres loquuntur: intelligi autem debet de debito iustitiæ, nõ obedientiæ, vel gratitudinis. Secundo dicendum est, tam infinitum esse valorem operum Christi, vt sufficere possent ad soluendum omne debitum, etiã si infinitis titulis deberentur. Nam sicut propter infinitum valorem, tantum inteasiue valet vnum opus, quantum omnia, vt supra dicebam, ita tantum valet pro multis debitis quantum pro vno. Quod confirmatur & explicatur: nam vnum opus Christi sufficere poterat ad gratiarum actionem pro omnibus beneficijs susceptis, & vnum aliud opus ad satisfaciẽdum pro hominibus: sed tantum valoris habet quodlibet illorum sicut omnia simul: ergo multiplex ratio debiti non potuit minuere perfectionem iustitiæ Christi.

Augustin. Anselm.

Et ex his tandem obiter intelligitur, quo modo etiam respectu hominum qui Christum præcesserunt, fuerit satisfactio Christi omnino iusta, quam illis fuerint remissa peccata, antequam esset exhibita satisfactio. Huius enim ratio multiplex sumi potest ex dictis. Prima, quia totum hoc potuit condigne cadere sub infinito valore operum Christi, præsertim cum respectu præscientiæ DEI ita

Qualis fuerit Christi satisfactio respectu eorum qui ipsum præcesserunt.

fuerint semper præsentia, vt possint dici exhibita: Secunda, quia hoc totum potuit venire in pactum, & contineri sub promissione salua integritate iustitiæ. Tertia, quia illa solum fuit quasi quædam anticipata solutio, quæ si respiciat rem æqualem nõ minuit perfectionem iustitiæ, vt patet in venditione, quæ pecunia credita fit. Et hactenus de iustitia Christi.

SECTIO VII.

Vtrum purus homo potuerit esse sufficiens ad redimendos alios homines ex perfecta iustitia.

HActenus ostensum est, incarnationem fuisse aptissimum & sufficientissimum medium ad perfectum modum humanæ redemptionis. Sed nondũ constat fuisse necessarium, donec ostendamus nullum alium præter Deum hominem potuisse tantum opus perficere. Duo autẽ alij modi intelligi possunt, quibus id fieret. Prior est, si vnusquisque posset pro seipso satisfacere: de quo sectione sequenti dicemus. Alter est, si vnus homo purus constitueretur, qui pro omnibus satisfaceret, de quo in præsenti dicendum est. Vnde constat, purum hominem hoc loco significare personam creatam in quocunque statu, vel naturæ, vel gratiæ constitutam: vt quamuis de puro homine loquamur, tamen quæ dicenda sunt de quacunque pura creatura eodem modo possint intelligi.

Primo ergo omnes Theologi conueniunt, non potuisse purum hominem, quantumuis innocentem, & gratum Deo, ex perfecta iustitia pro hominibus satisfacere: quæ etiam est communis Patrum sententia, vt ex dictis in præcedentibus quæstionib. facile constat. Sed in hac veritate explicanda, & ratione reddenda, valde dissentiunt inter se. Nam Scotus, Durandus, Gabriel, & Ioannes de Medina, locis supra citatis sectione tertia, non aliam rationem reddunt, nisi quia omnis satisfactio apud Deum, est ex sola acceptatione. Isti tamen autores fere nihil distinguunt inter satisfactionem possibilem puro homini & Christo, quantum ad valorem & rationem iustitiæ: in quo valde errant, vt dictum est, & dicetur.

Varia Doctorum sententia. Durand. Gabriel.

Secunda opinio est, purum hominem non posse pro aliis ex perfecta iustitia satisfacere, quia eius opera non possunt prodesse aliis ex vera & propria iustitia, sicut non potest vnus homo purus aliis mereri de condigno, quamuis possit sibiipsi. Cuius ratio esse videtur, quia gratia creata non habet vim ex natura sua, vt per actus suos in alios efficiat, sed tantum vt seipsam perficiat, donec ipsam habentem perducat ad vltimum finem. Est enim gratia creata semen gloriæ, respectu habentis ipsam, non respectu aliorum: & ideo de facto nulla pura gratia creata hoc habet, quia hoc non conuenit illi ex natura sua. Ex hoc ergo fit, vt opera procedentia à sola huiusmodi gratia nõ habeant valorem, nec condignitatem ad satisfaciendum pro aliis, & consequenter, quod nunquam in illis possit fundari vera iustitia. Nam licet Deus possit gratis illa acceptare, vel illis esse contentus ad remittendum aliis peccata, tamen hæc acceptatio non addit valorem operi: vnde nec fundari potest in tali valore, non ergo esse potest ex iustitia.

Tertia opinio est, posse purum hominem in gratia constitutum pro aliis satisfacere ex iustitia, & ad æqualitatem rei ad rem, non tamen cum tota perfectione, seu rigore iustitiæ. Ita Caietan. hic, & idem sentit Palud. in 3. d. 20. q. 2. & Soto libr. 3. de nat. & grat. cap. 6. & in 4. d. 1. q. 5. art. 4. dist. 19. quæst. 1. art. 2. ad 1. Indicat etiam Vega lib. 3. in Trid. cap. 5. & lib. 7. cap. 9. Fundamentum prioris partis est, quia opus bonum, præsertim charitatis, procedens à gratia sanctificante, habet tantum bonitatis seu valoris ad satisfaciendum, sicut peccatum ad offendendum, quia sicut peccatum est contra Deum, ita hæc satisfactio placat Deum, & procedit à persona iam digna effecta per gratiam, quæ cum sit participatio diuinæ naturæ, sufficiẽs principium esse videtur, vt tribuat actui sufficientem valorem ad compensandam diuinam iniuriam. Vnde vlterius fit, si Deus conferret hanc gratiam puro homini, & illum constitueret, vt esset caput cæterorum, & nomine eorum satisfaceret, illum habiturum fuisse sufficientem vim & efficacitatem ad satisfaciendum ex iustitia. Non esset autem, inquiunt hi autores, illa iustitia omnino exacta & rigorosa, quia deficerent illi tres illæ conditiones superiori dubitatione positæ, quia tota fundaretur in gratia, & fieret ex bonis ipsius creditoris, & aliàs debitis. Et reuera ab hac sententia nihil fere discrepant Scotus & alij in prima sententia citati, sed quod ad purum hominem attinet, idem fere dicunt, licet aliis verbis.

Suppono quæstionem hanc procedere de potentia absoluta, quia de lege ordinaria, & de facto certa res est, nullum præter Christum, posse aliis mereri de condigno, nec pro illis similiter satisfacere, saltem quoad culpam: nam de satisfactione quoad pœnam temporalem, dubia res est, quæ ad propositum hoc non spectat, sed ad materiam de pœnitentia. Hoc vero quod supponimus, ex materia de gratia constat, & infra agentes de merito Christi, & de munere mediatoris, & redemptoris idem ostendemus. Et tractat bene August. lib. 1. de peccat. merit. & remiss. cap. 14 & tractat. 4. & 5 in Ioan. Suppono deinde, nullum hominem carentem gratia Dei posse cõdigne Deo satisfacere pro vllo peccato, præsertim mortali, quod de fide certum est contra Pelagium, vt constat ex definitione Concil. Triden. sess. 6. & ex aliis multis, quæ in materia de gratia traduntur. Et quamuis hæc doctrina fidei proprie intelligatur de facto & de potentia ordinaria, tamen ex ea sequitur idem esse de potentia absoluta, quia ex illa habetur, hominem esse ad hoc insufficientem per vires naturales, quæ non possunt esse maiores in homine, etiam de potentia absoluta. Implicat enim hominem eleuari ad altiorem ordinem, vel potestatem superantem totum ordinem & potestatem naturæ, & tamen quod illam potestatem recipiat per vires naturæ. Et hocà fortiori constabit ex iis, quæ dicemus de homine sanctificato per gratiam, de quo noster sermo est.

Augustin.

Dico iam primo, de potentia absoluta fieri posset, vt homo purus innocens & sanctus satisfaceret de iustitia, & aliquo modo de condigno pro peccatis aliorum, etiam totius generis humani. Hanc conclusionem præter autores citatos pro prima & secunda sententia, indicat D. Thom. hic, clarius infra quæst. 64. art. 4 idem in 4. dist. 15. Palud. in distinct. 20. Soto in 4 dist. quæst. 5. art. 4. dist. 19. art. 3 lib. 3. de natura & gratia. cap. 6. Vega lib. 3. in Trid. cap. 15. Et idem sentit Caietanus hic, & alij autores infra citãdi, & videtur probari sufficienter fundamento tertiæ sententiæ. Nam in primis nullam contradictionem implicaret, Deũ constituere purum hominem iustum, qui esset caput hominum in ordine gratiæ, quam in alios posset aliquo modo influere. Quæ enim repugnantia, aut contradictio in hoc potest inueniri? Et secundo explicatur à simili: nam si solam naturam rei spectemus, etiamsi Adam futurus esset parens, & fons omnium hominum in esse naturæ, non inde ex natura rei consequebatur, vt peccatum eius ad posteros deriuaretur, vt ex materia de peccato originali constat, & per se se videtur satis perspicuum, & nihilominus fieri potuit ordinatione diuina, vt omnium posterorum voluntates, in eius arbitrio & voluntate moraliter ponerentur, & quoad hoc Adam esset caput cæterorum: & hac ratione

1. *Conclusio.*

1. *Ratio.*

illo

illo peccante omnes in illo peccare censentur, & A postea ab illo geniti, merito ac iuste illius culpa contrahunt: ergo pari ratione potuisset Deus facere aliquem hominem caput aliorum in esse gratiæ, & omnium voluntates in illo ponere, vt illo merente & satisfaciente, omnes in illo & per illum satisfacere existimarentur, sicut nunc dicuntur peccasse in Adam. Cur enim dicemus potuisse Deum efficere, vt vnus purus homo posset nobis nocere, si vellet: & non vt alius simili vel fortasse maiori gratia & auxilio præditus non posset nobis prodesse? Tertio, ratione ex re ipsa sumpta ita explicatur, quia posset Deus puro homini dare tantam gratiam & gloriam quantam contulit animæ Christi, & cum eo pacisci, seu illi præcipere, vt se suasque omnes actiones ad bonum aliorum hominum referret, illisque mereretur, & pro illis satisfaceret, illique promittere, aliis propter ipsum se benefacturum, & remissurum peccata, si ipse bene se gereret, & conuenienter gratiæ & muneri susceptis operaretur. Nam in hoc toto facto nihil est impossibile, nihil incongruum. Hoc autem posito facile intelligitur, opera illi⁹ hominis futura fuisse sufficientia ad merendum & satisfaciendum pro alijs ex aliqua iustitia: quia illa opera de se haberent aliquam proportionem cum illo effectu non quidem perfectam, vt statim dicam, sed nec omnino nullam, propter dignitatem gratiæ & charitatis. Rursus intercedebat promissio sub conditione talium operum, & antecedens ipsa opera, quæ tunc fierent fundata in tali promissione: ergo illis deberetur merces, seu effectus promissus, non ex simplici fidelitate, sed ex iustitia, vt dubio. 5. in simili dicebam.

Ad fundamentum primæ sententiæ.

Ex hæc ratio dissoluit facile fundamentum secundæ sententiæ. Nos enim non dicimus, solam acceptationem extrinsecam, quæ intelligitur subsequi opus ipsum, posse efficere, vt opus, quod alias non sufficeret ad inducendã obligationem iustitiæ, propter talem acceptationem sufficiat, quia huiusmodi acceptatio, cum intelligatur superuenire operi, nec physice nec moraliter mutat illud, sed quale illud est, tale ipsum acceptat, & illud supponit quasi obiectum suum: sed loquimur de promissione & pacto, quod antecedit opus, & fit ab operante innitente promissioni factæ sub cõditione talis operis: huiusmodi enim promissio multum sine dubio conferre potest ad moralem efficaciam, & valorem operis: primo ratione generali, quia opus morale idem in substantia propter diuersas circumstantias D potest moraliter habere diuersum valorem vel efficaciam: hæc autem circumstantia, de qua modo agimus, multum refert ad moralem operis æstimationem: quia hinc habet quis vim inducendi obligationem, & debitum ex iustitia, vt inter homines etiam patet. Nam si quis sine pacto aut legis autoritate in alterius vinea laboret, non potest ex iustitia obligare alium ad mercedem soluendam, potuisset autem, si laborasset ex conuentione vel legis autoritate, & ratio est, quia opus iustitiæ multum pendet ex simili circumstantia. Secundo hoc euidenter ostendit exemplum positum de peccato Adæ, qui condigne meruit omnibus posteris æternam damnationem ratione illius pacti, & legis diuinæ, quam transgressus est, & propter conditionem etiam & statum E personæ. Vnde arguitur tertio, quia personæ dignitas multum confert ad valorem moralem operis, tametsi illa dignitas extrinseca sit, & moralis potius quam physica, vt est, verbi gratia, Regia vel Pontificia dignitas: & tamen potest intelligi illa dignitas capitis à Deo ipso donata: ergo opera personæ constitutæ in illa dignita e gratiæ, & facta sub illa promissione & pacto Dei, merito intelligerentur habere maiorem valorem, & efficacitatem moralem. Et ita satis videtur demonstrata assertio posita. Nec video quid amplius possit cõtra illã probabiliter obijci.

Dico secundo, nihilominus talis satisfactio puri hominis non esset æqualis offensæ diuinæ, vnde neque esset ex perfecta iustitia, nec posset cum satisfactione Christi in valore conferri. Conclusio hæc tres habet partes, inter quas postrema videlicet, huiusmodi satisfactionem puri hominis non posse in perfectione conferri cum Christi Domini satisfactione, omnino est certa ex his quæ superius ex Scriptura, & patribus citauimus: & patet aperte, quia ostensum est, opera Christi esse infiniti valoris simpliciter in genere meriti & satisfactionis, opera vero illius hominis non possent habere tantam valoris quantitatem, eum persona operans non esset infinita simpliciter, & non sit aliud caput, ex quo infinitus B valor possit oriri. Denique, omnia quæ dicemus, hanc partem fortiori ratione confirmabunt. *2. Concluſ.*

Secũda vero pars, scilicet in illa satisfactione puri hominis nõ potuisse perfectam iustitiæ rationem inueniri, communis etiam est, vt diximus, & præter citatos autores eam docent Abalensis in prologo Matth. quæstio. 17. & in cap. 34. Exod. quæstio. 7. & Altisiodoren. libro 3. summæ tractatu primo capit. 8. Alensis. 3. part. quæstio. 1. memb. 6. art. 1. & 2. Bonauentura in 2. distinct. 20 quæstio. 3. & 4. Richardus quæstione, 4. & 5. Driedo de captiuitate & redemptione generis humani, tractatu secundo, cap. 2. par. 3. articu. 6. in 4. sententia. Et sumitur ex illis testimonijs Patrum quæ dubio secundo & tertio allata sũt, ad confirmãdam necessitatem incarnationis ad redemptionem ex perfecta iustitia. Non enim solum dicunt patres vnum Christum potuisse hoc perfectius efficere, sed etiam negant aliquem alium hoc potuisse ex perfecta iustitia præstare. Addi vero in huius confirmationem possunt optima verba Adriani primi in Epistol. ad episcopos Galliæ & Hispaniæ, contra eos qui Christum filium Dei adoptiuum appellabant. *Quomodo per illius gratiam nos sumus adoptati, si ipse consors nobis in adoptionis gratia fuit? credatur ergo (quod dici nefas est) particeps etiam nobis in causa peccati. Nam sicut peccata nostra non tolleret, si ipse peccatum haberet: ita adoptionis gratiam nobis non tribueret, si ipse propter hominem, quem assumpsit sine sorde peccati, necessarium habuerit, vt gratiam adoptionis acciperet.* Cum ergo puro homini necessaria sit gratia adoptionis non potest ille eandem gratiam alijs obtinere, vtique ex perfecta iustitia, hoc enim modo necessario intelligenda sunt verba Põtificis, nam imperfecto modo dubium non est, quin filius adoptiuus alijs possit adoptionem mereri. Atque eadem ratione, & in eodem sensu vsi sunt postea Patres Cõcilij Francofordiensis in libro Sacrosyllabo dicentes. *Quo igitur pacto nobis adoptionem filiorum tribuit, si ipse necessarium eguit, vt sibi haberet?* Ratione argumentor primo ex conditionibus perfectæ iustitiæ supra tractatis. Satisfactio enim ex perfecta iustitia oportet vt procedat ex proprijs viribus, & ex proprijs bonis satisfacientis, & alio nomine non debitis: sed omnis satisfactio puri hominis, necessario fundari debet in gratia, & esse ex bonis ipsius DEI, & per actus illi debitos multis alijs titulis: ergo repugnat esse ex perfecta iustitia. Hac ratione vtuntur Anselmus libro 1. Cur Deus homo cap. 20. Guilielm. Parisiensis. lib. Cur Deus homo cap. 7. Altisiod. lib. 3. summ. tractat. 1. cap. 8. Sed quanquam hæc ratio probabilis sit, & sufficienter ostendat illas leges iustitiæ non tam perfectè posse seruari in persona creata, sicut in Christo: non tamen videtur omnino conuincere. Quia si considerentur ea, quæ de illis supra diximus, & quo pacto ad hanc iustitiam necessariæ sint, probabiliter possent defendi, sufficienter posse in pura creatura seruari, si alias in operibus puri hominis posset aliquo modo reperiri sufficiens valor, & æqualis iniuriæ DEO factæ per peccatum, quod vnicuique plane manifestum

Abulenſ. Altiſiod. Alenſis, & Bonauen. Richard. Driedo.

festum erit, breuiter discurrendo per singulas conditiones supra positas.

Cum enim primo dicitur, satisfactionem creaturæ necessario debere fundari in gratia, seu in gratuita acceptatione, vel intelligitur de gratia, quæ se tenet ex parte personæ satisfacientis, & est principium ipsius satisfactionis, vel de acceptatione ex parte ipsius Dei, quæ intelligitur quasi subsequens operationem, quæ in satisfactionem offertur. Si hoc posteriori modo intelligatur, vt Caietanus videtur exponere, non est verũ, consequenter loquendo. Quia, si supposita gratia ex parte principij, & suppositi operantis, satisfactio est sufficientis & æqualis valoris, iam acceptatio illius non habet rationem gratiæ sed iustitiæ, quia iam seruatur æqualitas. Et quamuis Deus absolute loquendo, posset talem satisfactionem non acceptare, tamen supposito pacto & promissione, ex iustitia debet acceptare: & hoc satis est ex hoc capite ad perfectam iustitiam, vt in superioribus ostensum est. Si autem priori modo intelligatur, vt Scotus & alij intelligunt, verum quidem est, talem satisfactionem debere fundari in gratia, tamen non videtur hoc multum repugnare perfectioni iustitiæ, si aliàs est sufficiens valor in ipso opere: quia tunc homo non satisfaceret formaliter per gratiam ipsam, quam gratis accepit, sed per fructus ipsius gratiæ, quos ipse sua etiam industria comparauit. Et quamuis isti fructus sint etiam dona Dei, tamen iam sunt connaturalia, & suo modo debita ratione primæ gratiæ: & deinde homo non satisfacit per illa, nisi prout est dominus suorum actuum: quod videtur sufficere ad hanc iustitiam. Nam fere idem necessario dicendum est de satisfactione Christi, quanquam sit nõnulla diuersitas: tum quia personę Christi non fit proprie gratia, sicut fit personæ creatæ, tũ etiam quia omnia dona gratiæ, vel auxilia, magis sunt connaturalia Christo, quam puro homini, etiam suppositа gratia.

Eadem fere est de alia conditione, vt scilicet satisfactio fiat ex propriis, quia etiam in puro homine satisfactio fieret per actus proprios ipsius, quorum ipse esset Dominus. Et licet Deus superius, & altius dominium habeat eorundem actuum, tamen hoc non videtur referre ad perfectionem iustæ satisfactionis, vt explicatum est in satisfactione Christi, in qua, quoad hanc conditionem fere eadem est ratio: quia etiam humanitas Christi, & omnes actus creati illius hominis sunt sub diuino dominio, quanquã in hoc etiam superet Christus purum hominem, quod in eo id, quod est radix valoris & dignitatis suæ satisfactionis, nõ cadit sub dominium alicuius; cum sit ipsa increata persona, & in hoc etiã, quod ipsummet dominium, quod per humanitatem habet, est quodammodo diuinum, & illud quasi à seipso habet, propter dignitatem suppositi. Denique idem fere est de alia conditione, vt satisfactio sit ex non debitis: non quidem, quia talis homo posset interdum efficere opera consilij, quæ non videntur debita alio titulo, vt Scotus obiicit in 4. distinctione 15. quæst. 1. hoc enim non videtur multum referre: tum quia quidquid ex consilio fit, posset à Deo præcipi: vnde quod non præcipiatur, atque adeo quod non debeatur, est ex quadam liberalitate ipsius Dei: tum etiam, quia debitum ex præcepto non derogat perfectæ satisfactioni, vt supra dictum est. Ratio ergo est, quia illa conditio intelligenda est, vt diximus, ex non debitis alio titulo iustitiæ. Homo autem purus si esset innocens, non haberet aliud debitum iustitiæ, quãuis habere posset debitum obedientiæ vel charitatis, sicut etiam de Christo Domino dictum est. Quãquam in eo aliquo modo sit diuersa ratio: nam reverà potuisset Deus exigere à puro homine, titulo gratitudinis, vel religionis, omnes bonos actus eius, & imponere obligationem, vel debitum æquivalens debito iustitiæ, vel etiam maius illo, quatenus debitum diuinum maius est, quam debitum ex humana iustitia: & tunc non posset homo ille vtrique debito ad æqualitatem satisfacere, cum opera eius essent finiti valoris, cum tamen Christus posuit propter infinitatem suam, vt dictum est. Quo circa, ex his conditionibus aliquo modo intelligitur, quomodo in eis iustitia Christi superet omnẽ iustitiam possibilem puri hominis, non tamen satis intelligitur, quomodo illa iustitia puri hominis necessario sit dicenda imperfecta, nisi quatenus aliquo modo necessario futura esset inæqualis.

Probatur ergo vltimo hæc secunda pars assertionis ex prima, nam opera puri hominis non habent valorem sufficientem ad satisfactionem omnino æqualem: ergo non posset illius satisfactio esse ex perfecta iustitia. Antecedens probatur à D. Thoma hic duplici ratione, desumpta ex D. Anselmo libr. 1. Cur Deus homo, cap. 20. & sequentibus, & Richardo de S. Victore, libro de Incarnatione Verbi, cap. 8. & eis vtuntur Alexander Alensis, Diu. Bonauentura, Richardus, & alij supra citati. Prior procedit tantum de peccato Adæ, quo tota humana natura collapsa est. Fuit enim infinitum, secundum quandam virtualem extensionem, seu multiplicationem, quia de se sufficiens fuit ad infinitos homines, & inimicos Dei constituendos: at vero satisfactio puri hominis non videtur posse hoc modo esse infinita.

Hæc tamen ratio non videtur absolute concludere, quia dictum est, posse purum hominem fieri caput hominum in esse gratiæ, non minus quam Adam fuit veluti caput & principium peccati, hoc autem posito, satisfactio illius hominis non minus fuisset infinita extensiue, quam fuit peccatum Adæ: esset ergo, quoad hoc satisfactio æqualis, atque adeo in hoc etiam similis satisfactioni Christi, quamuis in hoc etiam Christus superet purũ hominem, quod hæc dignitas capitis est connaturalis, & debita Christo ratione vnionis, non tamen ita esset connaturalis puro homini quantumuis grato, sed oportuisset conferri ex lege Dei, vel pacto, hoc vero licet bene concludat maiorem perfectionem in satisfactione Christi, non tamen concludit inæqualitatem simpliciter in satisfactione puri hominis, quia etiam illa quasi dignitas capitis, quæ fuit in Adam, non fuit illi connaturalis & debita, sed ex lege & pacto, seruaretur ergo proportio.

Secunda ratio fundatur in infinitate, quam peccatum habet ex persona Dei offensa: vnde procedit de omni peccato præsertim mortali. Grauitas enim offensæ, vt supra dictum est, sumitur ex persona offensa: vnde tanto est maior, quanto illa persona est dignior: ergo quæ est contra personam infinitæ dignitatis simpliciter, erit infinita, ergo non potest ad æqualitatem compensari, nisi per infinitam satisfactionem, quam non potest exhibere persona finita quantumuis grata.

Contra hanc rationem obiici potest primo, quia ex personæ offensæ infinitate non habet peccatum infinitatem simpliciter, sed tantum secundum quid, scil. obiectiuam, quæ in hoc consistit, quod sit malũ quoddam, & iniuria cuiusdam altioris speciei, & ordinis, quam sit omnis iniuria contra personam creatam & finitam, ergo hinc concludi non potest, necessariam esse satisfactionem infinitam simpliciter, sed tantum secundum quid, & hanc exhibere posset purus homo gratus, amando Deum super omnia, & pro illo patiendo, nam etiam hi actus habent, ex persona Dei circa quam versantur, infinitatem quandam secundum quid, & obiectiuam, proportionatam, & adæquatam infinitati peccati.

Ad hanc obiectionem duo possunt esse respondendi modi. Prior est, negando assumptum, in quo tangitur illa quæstio, an peccatum mortale vt est offensa diuina habeat infinitatẽ simpliciter in ratione ma-

Caietan.
Scotus.
Anselm. Richar. de S. Victor. Alens. Bonauen. Richard.
1. Obiect.
Prior respon sio.

ne mali seu demeriti. Et responsio data supponit partem affirmantem: ex qua recte sequitur, infinitam Christi satisfactionem fuisse necessariam simpliciter ad æqualitatem iustitiæ constituendam. Et hæc sententia tribuitur Alensi. 3. par. qu. 1. 1. memb. 6. art. 2 ad 1. sed ibi solum dicit, peccatum habere infinitatem ex persona offensa; & ideo non posse ad æqualitatem recompensari, nisi à persona quæ sit bonum infinitum: ex hoc vero non sequitur, peccatum habere grauitatem simpliciter infinitam. Tribuitur item Bonauenturæ in 3. distin. 20. quæst. 3. & 4. Sed nihil plus dicit, quam Alensis, nam priori loco ait, tam grauem esse offensam, *quæ sit Deo, ob excellentissimam eius dignitatem, quod nulla creatura possit recompensare aliquid ei æquale.* Posteriori autem loco dicit, *nullam creaturam posse satisfacere pro illa iniuria, satisfactione plena, quia illa offensa & iniuria omnino excedit puram creaturam.* Quod ipsum docuit etiam hic D. Thom. ad 2. & Caiet. idem significat, & alij expositores cõmuniter, & indicat etiam Richardus in 3. distinct. 20. quæstione 4. & Richard. de Sancto Victore libro de Incarnat. Verbi. capit. 8. Qui omnes solent in hanc sententiam adduci, cum tamen solum dicant peccatum habere grauitatem inadæquabilem per satisfactionem creaturæ: ex quo non sequitur habere infinitatem simpliciter, vt postea explicabo. Solus ergo Medina citato loco hanc sententiam expresse docet, quam pauci ex recentioribus secuti sunt.

An malitia peccati, vt ab offensa Dei, sit infinita. Prima opinio affirmans.

Potest autem suaderi hæc sententia, primo, illa vulgari gradatione, quia offensa contra personam alicuius dignitatis finitæ, est certe grauitatis finitæ, quod si offensa sit contra personam maioris dignitatis crescet etiam grauitas offensæ: & in vniuersum quantum crescit dignitas personæ offensæ, crescit grauitas offensionis: ergo offensio contra personam simpliciter infinitam, habebit etiam malitiam & demeritum simpliciter infinitum: alias non seruaretur proportio, & fieri posset, vt offensa personæ finitę haberet adęquationem cum offensa personæ infinitæ: iuxta formam argumentandi Aristotelis in physicis. Vnde potest aliter proponi argumentum, quia iniuria contra Deum sine proportione excepit omnem iniuriam contra creaturam; etiam si in infinitum crescat; ergo. Et in idem redit argumentum, in quo modò versamur, quia illa iniuria exeedit omnem satisfactionem creaturæ, etiam si in sanctitate creata in infinitum crescat; & ideo persona Christi fuit necessaria ad æqualem satisfactionẽ, iuxta sententias Sanctorum quos hîc & supra sect. 1. citaui; ergo signum est illam iniuriam esse infinitæ grauitatis simpliciter.

Secundo, Peccatum vt est offensiuum Dei, nõ solum destruit in homine Deum, quod solum esset destruere bonum illud creatum, quo homo coniungitur Deo vt vltimo fini; sed etiam, quod in ipso est, destruit Deum in se, nam quoad affectum in hoc tẽdit, qui peccat; ergo hac ratione est infinitum malũ simpliciter; nam destruere infinitum bonum simpliciter, non tantum respectu alicuius, sed absolute & in se, malum certe est simpliciter infinitum. Antecedens declaratur varijs modis. Vnus est, quia omnis intellectualis natura vt sic est vna quoad perfectissimum gradum naturæ, in qua omnes conueniunt; ergo malum quod est destructiuum rectitudinis moralis in vno subiecto, implicite & virtualiter opponitur toti gradui naturæ intellectualis vt sic, & in eo destruit moralem rectitudinem, quatenus ille communis est omni intellectuali naturæ; ergo, quantum est in se, etiam in Deo illam rectitudinem destruit, quod est, Deum ipsum destruere. Alius modus est, quia qui offendit Deum, quantum est ex se, tollit illi honorem & dignitatem vltimi finis, qua ablata non esset Deus. Alius est, nam qui offendit Deum, quantum est ex se, contristat ipsum: vnde tollit ab illo beatitudinem, & consequenter diuinitatem, quantũ est ex affectu peccatoris. Tertium argumentum à posteriori sumi potest ex pœna, quæ infinita respondet peccato mortali, quia ipsum est infinitum. Dices illam pœnam solum esse infinitam in duratione. Sed contra quia non solum illa pœna est infinita eo quod perpetua sit, sed etiam, quia, vt est pœna damni, est amissio infiniti boni simpliciter, vt ait D. Thom. 1. 2. quæst. 87. artic. 4. Quod ita explicari potest, quia illa pœna priuat Deo, & omni visione possibili Dei, quæ in infinitum perfici potest: est ergo illa priuatio infinita.

Nihilominus contraria sententia mihi magis probatur, quam significauit D. Thom. hic ad 2 dicens, *Peccatum habere quandam infinitatem ex infinitate diuinæ maiestatis*: nam in hoc modo loquendi, & limitandi illam infinitatem satis indicat, non esse infinitatem simpliciter, sed tantum secundum quid, seu obiectiuum. Vnde in 1. 2. quæst. 87. a. 4. dicit peccatum esse infinitum ex parte auersionis ab incommutabili bono, quod est infinitum: vbi solum assignat infinitatem obiectiuam, quod ex duobus colligi potest. Vnum est, quia inferius eodem modo dicit pœnam damni esse infinitam. Aliud est, quia statim agens de conuersione, dicit peccatum ex ea parte esse finitũ, tum ex parte obiecti, quia bonum, ad quod conuertitur voluntas, finitum est, tum etiam quia ipsa conuersio finita est: quod non ita dixerat de infinitate auersionis. Eandem sententiam tenet Scotus in 3. distinct. 20. quæstione prima contra ea quæ dicuntur, Vbi dicit, tantam esse infinitatem ex obiecto in actu charitatis, quanta est in peccato, quod licet fortasse verum non sit, supponit tamen in peccato non esse infinitatem nisi secundum quid & obiectiuam, sicut est in actu charitatis. Et idem docet expresse Palud. in 3. dist. 20. quæst. 2. Soto in 5. distinctione 19. quæst. 1. art. 2. ad 1. & indicat D. Thom. in 4. dist. 15. quæst. 1. art. 2 ad 1.

Non ha peccatũ malitiam simpliciter infinitam.

Potest autem hæc sententia probari primo, quia in peccato non est maior malitia, quam sit bonitas qua priuat, sed priuat bonitate simpliciter finita, & tantum secundum quid infinita, scilicet, obiectiue: ergo. Maior patet, quia priuationis quantitas expositiuo mẽsuranda est. Minor vero probatur, quia illa bonitas tanta est, quanta esse poterat & debebat contrario actui caritatis: illa autem est sine dubio finita. Ad hanc vero rationem sufficienter responderi potest, recte quidem procedere de malitia morali, quæ opponitur virtuti contrariæ, seu quæ priuat illa bonitate, quæ inesse deberet illi actui humano, si studiose fieret. Præsens autem difficultas non est de hac malitia & quantitate eius, sed de ratione iniuriæ diuinæ, quam habet actus peccati; & de quantitate, quam sub ea ratione habet. Est enim peccatum præsertim mortale vera ac propria iniuria Dei, & vt sic non solum priuat rectitudine caritatis, vel alterius similis virtutis, sed etiam continet quandam rationem iniuriæ, quæ nullam habet proportionem cum quacunque bonitate, quæ conuenire possit actui puræ creaturæ erga Deum. Quare nos etiam dicere cogimur, hanc iniuriam in ratione mali esse maius & grauius malum, quam in ratione satisfactionis sit quilibet actus rectus puræ creaturæ: quod esse verũ infra ostendemus. Vnde consequenter dicendum est, vel hanc iniuriam & quantitatem eius non esse considerandam per modum priuationis, sed per modum cuiusdam moralitatis positiuæ: nam, cum hæ moralitates non sint vera entia physica, & realia, non est inconueniens, quod in eis intelligatur aliqua ratio mali per modum positiui, id est, ad modum cuiusdam nocumenti, quod voluntas peccatoris infert D E O quantum est ex se: sicut etiam meritum pœnæ, quid morale est, habens ratio-

tonem mali, & nihilominus intelligitur per modũ positiui. Vel certe declarando illam rationem iniuriæ per modum priuationis, dici potest priuare quidem rectitudine iustitiæ, non quæ possit inesse actui honesto elicito à pura creatura circa Deum, sed longe altiori illa, scilicet, rectitudine iustitiæ, quæ diuinæ maiestati secundum se debetur, etiamsi à pura creatura exhiberi pro dignitate non possit: & hæc est infinitas huius malitię, quam contratia sententia censet esse simpliciter infinitam. Neque est inconueniens dari priuationem bonitatis, quæ inesse non potest actui puræ creaturæ: nam hæ priuationes morales non habent exactam rationem priuationis, sed magna ex parte negationes sunt, attribuuntur autẽ & imputãtur subiecto seu homini per modum priuationum, propter debitum, seu obligationem quã habent vitandi actum habentem talem carentiam seu negationem adiunctam.

Aliter ergo probatur secundo hęc sententia, quia, licet peccatum vt est iniuria Dei sit in hoc supremo genere & ordine malitiæ, tamen in eo non habet summum gradum, summam ve quantitatem, ergo neque infinitatem simpliciter: consequentia est clara, tum quia vltra infinitum non est maius, secundum eam rationem, tum etiam, quia illa malitia potest excrescere in infinitum: ergo nunquam est infinita simpliciter. Vnde probatur antecedens, quia licet peccator iniuriam inferat Deo, non tamen summo affectu, & quamuis illum odio habeat, non tamen quantum potest odio habere; sicut qui amat Deum infinitum super omnia, non amat illum quantum amari potest, & ideo non infinite amat.

Dices, peccatorem odisse Deum quantum potest, non quidem ex parte sui conatus, sed ex parte Dei, quia vult inferre Deo summum malum, quod illi inferri potest: vel interdum etiam ex parte sui affectus, quia vellet habere odium Dei summum, quod esse, vel etiam excogitari potest: atque adeo infinitum: totam enim hanc inordinationem habere potest, vel certe habet, saltem implicite, peccator in suo affectu: & in hoc longe diuersa est proportio inter odium & amorem Dei, nam, qui amat Deum, neque in effectu amat Deum quantum ipse amabilis est, quia non potest: neque etiam in affectu, quia ordinate & prudenter amat, esset autem inordinatus affectus creaturæ, si cuperet amare Deum, quantum ipse se ipsum amat, hoc enim nihil aliud esset, quam cupere esse Deum.

Sed hæc responsio non satisfacit, quia ex duobus modis, quibus dicitur peccator odisse Deum, quantum potest, prior, ad summum, indicat infinitatem quantum obiectiuam, quia cupit Deo summũ malum, ex quo non recte infertur infinitas (vt sic dicã) formalis in ipso actu, sicut etiam dilectio Dei habet infinitatem obiectiuam, nam vult Deo summam bonitatem; & tamen ipsa in se non habet formalem infinitatem simpliciter. Posterior autem modus, licet fortasse in aliqua inordinatissima voluntate inueniri possit, non tamen est de ratione peccati mortalis vt sic, quia nec peccator habet formaliter hoc desiderium, eliciendi odium Dei infinitum, neque etiam virtualiter seu interpretatiue tale desiderium includitur in mortali peccato, quia nulla est ratio huiusmodi interpretationis etiam si excogitãdi aut fingendi detur licentia. Imo etiam, qui formali & expresso actu, odio Deum prosequitur, non ideo desiderat intensius odisse, quã odit, sicut non omnis qui amat, cupit intensius amare quam amat. Addo deinde, etiam si admittamus in aliqua voluntate illud formale desiderium infinite odio habendi Deum, non refundi in illum actum totam malitiam obiecti, id est, infinitam simpliciter, ideoque etiam in illo actu non esse formalem malitiam simpliciter infinitam, sed solum erit ille actus alia quadam speciali ratione infinitus obiectiue, sicut, qui desiderat dare pauperibus infinitam pecuniam, non habet infinitam bonitatem simpliciter in eo desiderio: & sic de aliis.

Aliter potest ad rationem factam responderi, quod habet peccatum quatenus iniuria Dei est habere non solum supremam rationem malitiæ, sed etiã summum gradum in illa, & consequenter non dari magis vel minus, sed omnia peccata sub hac ratione esse æqualia, formaliter & in seipsis, quamuis causę habeant inæqualitatem, id est, in conuersione ad cõmutabile bonum, ex qua nascitur auersio à bono incommutabili: sicut in alijs priuationibus totalibus formaliter inuenitur æqualitas, quamuis ratione causæ dicatur vna esse maior alia. Sed hæc doctrina nullo modo probanda videtur, sed plane dicendum est, malitiam peccati mortalis in ratione iniuriæ diuinæ esse in vno peccato formaliter & in se maiorem, quam in alio. Quod à posteriori patet ex effectu demeriti, & pœnæ, quæ maior respondet vni peccato, quam alteri, etiam sub ea ratione consideratis. Alias sequeretur, quod, sicut quælibet actio Christi erat æqualis meriti simpliciter loquendo, quamuis ex hac vel illa circumstantia non essent omnes æquales, ita omnia peccata mortalia essent æqualis demeriti simpliciter ac pensatis omnibus, quia licet in his vel illis circumstantijs sint inæqualia, tamen ex aliquo capite omnia peruenient ad infinitatem simpliciter, atque adeo ad æqualitatem in demerito: consequens autem est satis falsum & absurdum, vt constat ex 1. 2. quæst. 73. artic. 2. & sequentibus. Imo hinc vlterius sequitur, peccato, vt est iniuria Dei, in rigore deberi pœnam infinite intẽsam, vel, si illa esse nõ potest, quod in infinitum cresceret & intenderetur, quia æternitas pœnæ, æternitati culpæ respondet: ergo alteri infinitati deberet respondere infinitas pœnæ possibilis. Deinde sequitur tantum demereri peccatorem per vnum actum peccati mortalis, quantum meruit Christus per vnum actum, quod est valde absurdum: alioqui etiã posset quis existimare, non satis fuisse vnum Christi actum ad satisfaciendum pro omnibus peccatis, sed singulos pro singulis fuisse necessarios, quod quam sit falsum constat ex supra adductis ex Scriptura & Patribus. Tandem confirmatur, nam peccatum vt malum morale eo est maius, quo fit maiori aduertentia & libertate: ergo etiam vt est iniuria Dei, est maius, quo fit ex maiori aduertentia eiusdem iniuriæ: ergo etiam sub ea ratione vnum peccatum est maius alio; atque adeo etiam sub ea ratione omnia sunt finita. Imo etiam si (per impossibile) aduertentia esset infinita, malitia non esset infinita, quia ex conatu & aliis circumstantiis esset limitata, sicut dilectio voluntatis ex finito conatu finita erit, etiam si (per impossibile) in intellectu esset aduertentia infinita.

Vltimo ex his concluditur tertia ratio, nam peccatum non habet malitiam essentialiter infinitam, seu in propria specie, neque etiam habet infinitatem intensiuã seu in indiuiduo: ergo nullo modo est infinitum simpliciter: non enim potest excogitari alius infinitatis modus. Maior probatur, quia illa est determinata species malitiæ distincta à reliquis, & non continet illas formaliter, aut eminenter: ergo est finita & limitata in specie malitiæ. Minor autem, & satis cõstat ex dictis, quia ostensum est illam malitiam recipere magis & minus in quantitate quasi intensiua: & probari etiam potest, quia peccatum non habet hanc infinitatem intensiuam ab operante; neque à conatu voluntatis eius, quia & finitus est operans, & finite conatur. Neque etiam habet ab obiecto, quia nullus actus habet ab obiecto intensionem: neque obiectum communicat actui totam bonitatem vel malitiam, quam potest, sed iuxta mensuram vel modum eius, vt inductione constat in cæteris actibus: & in omnibus motibus habentibus

bus habitudinis ad suos terminos. Et ratio est, quia A obiectum non formaliter, sed tantum terminatiue communicat bonitatem actui, & ideo non semper communicat quantum potest, sed iuxta modū quo tendit potentia in obiectum per actum: vnaquæq; autem tendit iuxtà facultatem & capacitatem suam, & quia hæc finita est, ideo actus solum participat ab obiecto infinito finitam intensionem, vel potius terminat illam intensionem, quam actus habet ex conatu potentiæ, quæ finita esset.

Atque hæc sententia magis confirmabitur solutionibus argumentorum sententiæ oppositæ, quæ vel sunt infirma valde, vel eodem modo fieri posset de peccato veniali. Primum ergo argumentum solum probat, iniuriam Dei esse altioris rationis in ratione iniuriæ, supra omnem iniuriam quæ inferri potest puræ creaturæ, ideoque esse improportionabilem illi, & satisfactioni possibili puræ creaturæ, vt infra explicabo. Vnde quando D. Thom. hic & 1. 2. dicit, tanto grauiorem esse offensam, quanto maior est persona cui fit, non est intelligenda comparatio secundum æqualitatem, sed secundum proportionem, plus enim superat Deus angelum, quam iniuria Dei iniuriam angeli, est autem proportio, quod, sicut Deus est altioris ordinis, ita etiam iniuria DEI est superioris rationis. Et hoc argumentum fere idem in peccato veniali fieri potest, nam etiam illud aliquo modo est offensio personæ infinitæ.

Ad secundum, illa vulgaris propositio, quod peccator, quantum est de se, vult destruere Deum, sano modo intelligenda est, nam, si sit sensus, peccatorem habere hunc virtualem affectum, quia implicite vult B Deum non esse, admitti potest: inde tamen sequitur infinitā malitia simpliciter, sed obiectiua, vt ostensum est. Si vero sit sensus, peccatum de se esse destructiuum Dei, non est vera propositio, quia omnino repugnat hanc vim alicui actioni conuenire. Et adhuc non sequitur intentum, nam, quod actio sit damnificatiua, si de facto non est damnum illatura, & hoc præuidetur, non multum aggrauat moralem actionem. Vnde in primo modo ostendendi illud antecedens, falsum est quod assumitur, scilicet, quod destruit perfectionem aliquam in vno subiecto esse destructiuum eiusdem perfectionis in toto gradu, hoc enim etiam in affectu, falsum est, alias qui vitam equi destruit, quātum est de se destruit in toto gradu animalis. Item, alias sequitur, peccatum veniale de se destruere Deum, quia destruit rectitudinē moralē in vno subiecto, scilicet homine, D & cōsequenter virtute destruit in toto intellectuali gradu, igitur peccans solum in se destruit moralem rectitudinem, & nō in toto gradu intellectuali, imo neque in tota humana natura, etiam quantum est de se. Alij vero duo explicandi modi solum declarant infinitatem obiectiuam & secundum quid.

Ad tertium recte ibi responsum est, pœnam damni, præter infinitatem durationis, esse infinitam tantum secundum quid & obiectiue, quia solum priuat hominem perfectissima participatione Dei. Nec refert, quod illa participatio ponsit in infinitum intendi, tum quia illa priuatio solum est carentia visionis Dei vt sic abstrahendo ab intensione, sicut peccatum mortale per se priuat gratia vt sic, non vt dicit intēsionem, tum etiam quia in illa pœnā est magis & minus, non solum ratione tristitiæ, quod per se notum est, sed etiam ratione propriæ priuationis, quia non tota illa carētia habet rationem pœnæ, sed solum prout erat aliquo modo debita, vt latius in materia de pœnitentia explicandum est: Hinc ergo solum concluditur infinitas obiectiua peccati, ex æternitate autem pœnæ solum colligitur peccatum esse humanis viribus irreparabile, atque ex se æternum quoad reatum, vt recte D. Thom. 1. 2. quæst. 87. ar. 4. & 5.

Aliter ergo respōdetur ad obiectionem positam, rationem adductam non fundari in infinitate simpliciter ipsius peccati, sed in hoc, quod grauitas peccati eo modo quo infinita est, non potest proportione, & adæquate compensari per satisfactionem exhibitam à persona finita. Huius vero ratio sumenda est ex duobus principiis supra positis & probatis, scilicet, iniuriam crescere ex dignitate personæ offensæ, satisfactionem vero ex dignitate personæ satisfacientis. Vnde fit, vt satisfactio habeat proportionem æqualitatis cum iniuria, oportere, vt dignitas personæ satisfacientis habeat eandem proportionem cum dignitate personæ offensæ, hāc vero habere non potest persona creata, quantumuis sancta & grata sit. *Fundamentū rationis.*

Quod ita confirmatur: quia ex eodem capite, ex quo crescit grauitas offensionis Dei, minuitur quodam modo proportio satisfactionis exhibitæ à puro homine, quia semper infinite distat à dignitate personæ, quæ iniuriam passa est: quæ improportio non potest suppleri per solam gratiam creatam: quia licet hæc sit diuini ordinis, & participatio diuinæ naturæ, tamen tota eius dignitas finita est, & simpliciter infinite distans à dignitate personæ offensæ. Neque etiam refert, quod operationes huius gratiæ principaliter sint ab Spiritu sancto inspirāte, & mouente, qui est persona infinita simpliciter: quia si Spiritus sanctus consideretur, vt mouens per gratiam & virtutes inhærentes, sic non confert maiorem dignitatem, quam sit dignitas ipsius gratiæ habitualis inhærentis: vnde nec confert maiorem valorem actibus, quam ab eodem intrinseco principio habere possint. Si vero consideretur Spiritus sanctus, vt proxime & immediate concurrens ad illos actus speciali auxilio, hoc non cōfert actui proprium valorem satisfactionis: quia, vt bene notauit Caietanus agens de merito 1. 2. quæstion. 114. artic 3. in fine, proportio, & æqualitas in hac iustitia cōsideranda est inter retributorem, & proximum operans, non autem inter primam causam mercedis aut meriti: sic etiam in proposito iustitia, & proportio intercedere debet inter personam offensam, & personam satisfacientem, & hæc est quæ formaliter confert valorem satisfactioni, non autem Spiritus sanctus concurrens, tanquam causa principalis & prima. *Caietan.*

Hinc constat, etiam si peccatum non sit infinitum simpliciter: sed solum secundum quid, & obiectiue, nihilominus esse improportionabile, & vt ita dicam, inadæquabile per satisfactionem exhibitam à persona finita: quia habent quantitates quasi diuersarum rationum & ordinum. Et eadem ratione, nō vrget argumentum illud de actu charitatis, scilicet, quia actus amoris Dei habet quandam infinitatem secundum quid ex obiecto infinito, ad quod tendit: ideo esse debere tanti valoris ad satisfaciendū, quātæ grauitatis fuit, malitia peccati, & iniurię contra Deum factæ. Dicendum est enim, sicut supra de actibus Christi dicebamus, aliud esse loqui de bonitate morali, & intrinseca ipsius actus, aliud vero de valore ad satisfaciendum. Loquendo enim de bonitate fateor habere inter se proportionem malitiā actus peccati: & bonitatem contrarij actus charitatis: quia illa malitia non est nisi priuatio bonitatis oppositæ, vnde tanta est, quanta est bonitas, quæ deberet inesse actui. Loquendo vero de valore ad satisfaciendum, sic nego esse proportionem perfectæ æqualitatis inter actum charitatis, & actum peccati, quia hic valor non sumitur principaliter ex obiecto, sed potius ex dignitate personæ satisfacientis, è contrario vero grauitas peccati in ratione iuiurię, & offensæ, sumitur præcipue ex dignitate personæ offensæ, & ideo sub hac ratione non habent sufficientem proportionem vel æqualitatem: Et hinc etiam intelligitur, quare possit actus procedens à *Satisfactio personæ finitæ adæquari non potest magnitudini offensæ Dei.*

gratia habere sufficientem proportionem, & moralem æqualitatem in ratione meriti in ordine ad cõsequendam gratiam & gloriam, non tamen possit inueniri tanta æqualitas in ordine ad satisfaciendũ Deo pro iniuria illi facta. Ratio enim est, quia meritum respicit præmium eiusdem ordinis, & connaturale ipsi gratiæ, quæ natura sua est semen gloriæ: at verò satisfactio respicit ipsummet Deum, qui est persona simpliciter infinita, cum qua non habet debitam proportionem persona finita, etiamsi per gratiam creatam sanctificata sit.

Ex qua ratione intelligitur, licet purus homo possit assumi ad merendum aliis de condigno, & ad satisfaciendum pro peccatis mortalibus eorum, maiorem tamen proportionem posse habere in ordine ad meritum, quam in ordine ad satisfactionem: nam in merito inueniretur sufficiens proportio, & æqualitas rei ad rem, qualis nunc reperitur, inter opera iustorum & præmium gloriæ, quia simile esset meritum & præmium illius hominis, solum esset differentia in hoc, quod illud præmium daretur aliis ab ipso merente, quod certe ad æqualitatem iustitiæ & contractus non multum refert, dummodo ante meritum præcedat sufficiens promissio, ratione cuius possit meritum illud de condigno ad alios referri, eisque ius ad præmium acquirere. At vero in satisfactione multo minor esset proportio, quia per actum puri hominis, nunquam posset dari æquale pro culpa, esset tamen aliqua condignitas, eo quod satisfactio esset oblata ab amico, qui esset aliorum caput, & per actum supernaturalem gratiæ & gloriæ proportionatum. Et explicatur in hunc modum: nam pœna æterna etiam damni, simpliciter non est æqualis culpæ mortali, multo enim maius malum hæc est, quia est contra Deum in se, est tamen in ratione pœnæ proportionata, quamuis simpliciter dicatur esse infra condignum propter excessum culpę: sic ergo bonum ipsum gloriæ, & à fortiori meritum eius, quod à gratia creata procedit, licet inter se habeant æqualitatem & proportionem, tamen respectu culpæ mortalis vt sic, habent improportionem, vt possint pro ea æquiualens reddere ad æqualitatem.

2. *Obiectio.* Sed adhuc obiici potest. Etiamsi concedamus nõ posse hominem per vnum vel alium actum æqualiter satisfacere pro peccato alterius, poterit tamen per multos actus, præsertim si intensione & bonitate, & aliis circumstantiis actum peccati multum excedant. Cum enim illa improportio finita sit, poterit per aliquam additionem superari. Sicut in humanis, licet aurum ex specie sua excedat argentum, quoad valorem tamen moralem, potest quantitate superari. Confirmatur, adhuc amplius, quia aliàs, nec proueniali peccato posset homo ad æqualitatem satisfacere.

Solutio. Ad argumentum respondetur, nulla etiam multitudine, vel intensione actuum, nec gratiæ creatæ magnitudine posse illam improportionem, seu inæqualitatem ad perfectam æqualitatem redigi. Ratio est, quia illæ res sunt diuersorum ordinum: & in huiusmodi rebus, quantumuis vna crescat, vel multiplicetur, nunquam peruenit ad quantitatem alterius, quomodo dicunt Theologi, iniuriam factam in bonis superioris ordinis non posse per bona inferioris ad æqualitatem compensari, vt iniuria in vita, vel fama per pecunias. Et in rebus naturalibus, multæ species inferioris gradus non æquiualent vni superiori. Et similiter multa peccata venialia quantumuis multiplicentur, non æquiualent vni mortali. Sic ergo illa improportio, quæ est inter diuinam maiestatem offensam, & personam offendentis grauitasque iniuriæ quæ ex illa nascitur, est altioris ordinis, nec vinci vnquam potest, quacunque multitudine, vel perfectione actuum personæ creatæ, quæ infinite semper distat à dignitate personæ offensæ. Quod si quis fingat personam creatam habentem infinitam gratiam: Respondeo, talem gratiã esse impossibilem, & ideo non mirum, si illa posita videatur sequi contradictio. Nam quia principium esset infinitum, videri potest satisfactio eius infinita & æqualis: quia vero adhuc illa persona sic grata, infinite distaret à dignitate personæ offensæ, eius satisfactio esse deberet insufficiens. Ad confirmationem dicemus commodius sectione nona: nam quoad venialia peccata eadem, vel maior ratio esse potest de homine satisfaciente pro seipso.

3. *Obiectio.* Vltimo tandem obiici potest. Quia iusta recompensatio ibi tantum habet locum secundum æqualitatem rei ad rem, vbi reipsa damnum alteri infertur: vbi autem non est damnum, licet interueniat voluntas illius obligatio propria ex iustitia non oritur. Deus autem revera nihil patitur damni ex nostra offensione, sed solum potest quasi in affectu peccatoris iniuria Dei considerari non in effectu: ergo iusta & æqualis compensatio non est attendenda in reipsa, quasi oporteat, vt ex satisfactione hominis aliquid Deo acquiratur, sed tantum in affectu hoc etiam erit considerandum: at in affectu potest esse æqualitas, ergo.

Responsio. Respondetur primo, hoc argumento probaretur, nullam ex peccato oriri obligationem iustitiæ satisfaciendi Deo, quod est per se absurdum, & contra omnes Theologos, sequeretur etiam, purum hominem non tantum posse satisfacere Deo ad æqualitatem pro offensa, sed etiam vltra condignum, quia potest in illo affectu excedere, & hoc non tantum sequitur in homine iusto satisfaciente pro alio, sed etiam in peccatore satisfaciente pro seipso. Dico ergo, peccatorem vere committere iniuriam contra Deum, & peccare contra honorem ex iustitia Deo debitum: & licet reuera non inferatur Deo aliquod malum in seipso, nec damnum in bonis intrinsecis Dei, in bonis tamen extrinsecis, vt sunt honor, &c. reuera læditur diuinus honor. Deinde apud Deum, voluntas ipsa inferendi iniuriam est maxima iniuria, pro qua illi oportet condignam satisfactionem offerre, qualis non est contraria voluntas, seu affectus, quia non habet tantam vim & proportionem ad satisfaciendum, quantam ad offendendum, propter rationem factam. Vrgebis, voluntas apud Deũ pro facto reputatur: si quis ergo ex corde velit illi perfecte & ad æqualitatem satisfacere, iam id facit. Respõdetur, antecedens esse verum hoc sensu, quod voluntas sola tantum valet apud Deum, quantum opus quod ab ea proficisceretur, si illa voluntas posset in opus exire, non tamen hoc sensu, quod quandocunque voluntas aliquid vult, tota perfectio quę est in obiecto secundum se, refundatur in voluntatem, hoc enim non est verum, & tamen in eo sensu sumitur, vt patet. Nam si quis velit, & vere desideret multorum hominum salutem, vel infinite amare Deum, non ideo infinite meretur, & sic de aliis. Quę doctrina ex 1. 2. q. 20. latius patet. In proposito ergo voluntas illa satisfaciendi perfecte & ad æqualitatem, non est de se effectiua illius obiecti, sed affectiua tantum, & ideo non habet totam perfectionem, quę est in obiecto.

In quo peccator lædat Deum.

ARTICVLVS VIII.

Vtrum homo purus possit ita satisfacere pro culpa mortali propria, vt per suum actum se sanctificet, & à se peccatum expellat, absque alia remissione Dei.

Declaratur propositio quæst. sensus. Dlximus sectione præcedente, non posse purum hominem pro alienis peccatis de iustitia satisfacere, ex quo videtur à fortiori sequi, nec pro seipso posse, tum etiam, quia respectu sui ipsius, est purus homo: ex qua conditione oritur in præsente defectus æqualitatis necessariæ ad iustitiam,

tum

tum etiam, quia ad liberãdos alios à peccato suppo- A ni potest ipse gratus & innocens, vt autem se ipsum liberet, supponitur potius in peccato, & inimicus, ex qua conditione multum minuitur, vel omnino tollitur valor operum ad satisfaciendum. Quamuis autem hoc ita sit, nihilominus præsenti disputationi locus relinquitur propter maiorem quandam proportionem, quæ est in actu hominis ad sanctificandum ipsum hominem operantem, quam alios: & consequenter ad liberandum illum à peccato, & satisfaciendum pro illo potius quam pro aliis: nam & iuxta generales leges satisfactionis tunc maxime accommodate fit satisfactio, quando ille, qui offendit, se submittit alteri, quem offendit, vt ei satisfaciat, & similiter. Propria ratio satisfactionis postulat, vt fiat per proprios actus eius, qui sanctificatur, quãdo B est illorum capax. Ex his ergo differentiis inter actus puri hominis respectu sui, & respectu aliorum, ortæ sunt variæ opiniones Theologorum, quas oportet in hac & sequente sectione tractare. Et versatur quæstio, non tantum de potentia Dei absoluta, sed etiam secundum legem ordinariam; quamuis enim nullus de facto possit à peccato liberari, nisi per Christi redemptionem, & iustitiam, nihilominus dubitari adhuc potest, an supposita Christi redemptione: ipse etiam homo pro suo peccato satisfaciat, & ita ab illo liberetur; quod maxime fieri posse videtur per illum actum contritionis, & amoris Dei super omnia, qui est vltima dispositio ad gratiam & iustitiã; nam per alias imperfectas, & remotas dispositiones certum est non posse hominem condigne satisfacere C pro peccato suo, quia non perfecte opponuntur diuinę offensioni. Vnde fit, vt ex vi earum, aut illis positis, non statim sanctificetur homo, & à peccato liberetur: at vero, posita contritione & dilectione super omnia, statim sanctificatur homo, & expellitur peccatum: quia homo in Deum perfecte conuersus est; & ideo de hoc actu potissimum tractatur quæstio, an ex vi illius homo satisfaciat Deo sese ab statu peccati liberando. Deinde, vt distinctius procedamus, duplicem huius quæstionis sensum distinguere oportet: duobus enim modis intelligi potest, hominem per suum actum satisfacere ad æqualitatem, vel liberari à peccato. Vnus est, quod ipsemet actus hominis peccatoris, quo in Deum cõuertitur, sit æqualis solutio debiti, atque adeo sit ipsa formalis ratio expellendi peccatum ab homine, nulla alia à Deo remissione peccati expectata, quia necessaria non est. Alter sensus est, quod peccatoris actus, quan- D tumuis supernaturalis, & dilectionis Dei super omnia, non possit per se expellere peccatum absque remissione Dei, sit tamen tanti valoris ad satisfaciendum Deo, vt homo per illum actum, quantum est ex se, condignam satisfactionem offerat ad huiusmodi remissionem obtinendam, eamque ita faciat sibi debitam, sicut per sufficiens meritum facit sibi debitum condignum præmium. De hoc posteriori sensu dicemus sectione sequente, in hac de priori disputamus; atque ita intelligendus est titulus in hac dubitatione propositus.

1 *Opinio affirmans.* Est itaque prima opinio asserens, hominem per actum contritionis, seu dilectionis Dei super omnia, ita se ipsum formaliter sanctificare, & peccatũ mortale expellere, vt non solum nõ indigeat alia remissione culpæ, verumetiam & potentia absoluta repugnat, quod existente tali actu, homo adhuc in mortali peccato maneat; & hoc modo aiunt autores huius opinionis, illum actum esse æqualem satisfactionẽ, & condignam debiti solutionem: quia alias non esset ille actus sufficiens ad expellendam culpam: quia offensa non tollitur, quamdiu pro illa satisfactum non est, nisi gratis remittatur. Quam opinionem sic expositam in nullo Scholasticorum Theologorum in terminis inuenio. Videntur autem illi fauere nonnulli moderni scriptores præsertim Iansenius in Concor. Euang. cap. 48. vbi sentit actualẽ Dei dilectionem, non esse proximam dispositionem ad quam iustificatio consequatur, sed esse ipsam formam, qua remittuntur peccata. Verum est, hunc autorem, quamuis in principio de dilectione loquatur, non tamen satis explicare, se loqui de dilectione actuali; sed potest de habituali intelligi, quia statim sic inquit *Ecclesiastica vero communis habet, quod iustificatio non sit motus diuersus ab infusione gratiæ diuinæ, quæ est caritas, vel saltem non est sine caritate, ita vt caritas, neque se habeat, vt effectus consequens iustificationem, neque vt dispositio præcedens, sed sit iustificationis causa formalis, sic in ea se habens, quomodo caliditas in calefactione: hoc enim ipso quis est iustificatus, quo illi per fidem infusa est caritas Dei, ex merito Christi.* Quæ verba optime de habitu caritatis intelliguntur: tota ergo illius sententia videtur ita exponẽda: alioqui & ipse grauiter errasset, negando, actum dilectionis esse dispositionem ad iustitiam, & ineptissime veram & communem sententiam, vt peculiarem Pighij errorem retulisset: quæ omnia ex sequentibus constabunt. Pro eadem sententia citari potest Gaspar Casalius lib. 2. de Quadripart. Iust. capit. 2. vbi sæpe repetit, dilectionem esse id, quo formaliter nascimur ex Deo, & in quo formaliter viuimus, & de morte ad vitam traducimur, ac viuificamur. Fauet etiam Richard. art. 2. de l. b. arb. vbi dicit catechumenum ante baptismum sanctificari per actum dilectionis, absque infusione habituum. In prædictam etiam sententiam inclinat idem Ruard. artic. 8. pag. 66. & 67. & Hosius in Confess. Polon. capit. 70. & 71. & Stapleton lib. 3. de Iustific. capit. 8. vbi probabile censent, iustificationem fieri formaliter per actum dilectionis. Sed, si attente hi autores legãtur: nihil in eis est, quod huic sententiæ satis patrocinetur. Posset autem hæc sententia fundari primo, quia iuxta veram, & sanam doctrinam, remissio peccati fit per infusionem alicuius formæ supernaturalis inhærentis: ergo maxime per gratiam & caritatem: ergo non minus perfecte: & efficaciter fit per actualem caritatem, quam per infusionem habitus caritatis: ergo, qui elicit supernaturalem actum dilectionis super omnia, ex vi illius se sanctificat, & expellit peccatum & adæqualitatem satisfacit. Primum antecedens constat, quia si remissio peccati non fieret per infusionem formæ inhærentis: ergo fieret tantum per extrinsecum Dei fauorem: hic autem est error hæreticorum huius temporis, damnatus in Concilio Trident. sess. 6. can. 11. Prima vero consequentia per se nota est: secunda vero, in qua est tota vis argumenti probatur variis modis. Primo ex his, quæ Scriptura & sancti Patres tribuunt caritati, vt est illud Prouer. 10. *Vniuersa delicta operis caritas.* & 1. Petri 4. *Caritas operis multitudinem peccatorum.* Hæc enim, & similia, potissimum intelligũtur de dilectione quoad actum, iuxta illud 1. Iohan. 3. *Translati sumus de morte ad vitam quoniam diligimus fratres*, &: *Qui non diligit, manet in morte*, & c. 4. *Omnis, qui diligit proximum suum, ex Deo natus est.* Ad Rom. 13. *Plenitudo legis est dilectio.* Et ad Coloss. 3. eadem caritas dicitur *vinculum perfectionis*, ipsa ergo est, quæ maxime sanctificat, & remittit peccatum, iuxta illud Lucæ 7. *Remittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum*: & ideo Ioan. 14. aiebat Christus Dominus, *Si quis diligit me, sermonem meum seruabit, & ad eum veniemus, & mansionem apud eum faciemus*, & c. Hinc Augustinus omnem perfectionem iustitiæ & sanctitatis caritati tribuit. Vnde est illud li de natu. & gra. a. 42. *Caritas est verissima, plenissima, perfectissimaque iustitia.* & c. 70. *Caritas inchoata, inchoata est iustitia est: caritas prouecta, prouecta iustitia est: caritas magna, magna iustitia est, caritas profecta, profecta iustitia est: sed caritas de corde puro, & conscientia bona, & fide non ficta, quæ tunc maxime est in hac vita, quando pro ipsa con-*

Iansen.

Gaspar Casalius.

Richard.

Hosius. Stapletonus.

Primũ fundamentum prioris sententiæ.

Conc. Trid.

Prouer. 10. 1. Petri. 4. 1 Ioa 3. & 4.

Rom. 13. Ioan. 3.

Luca. 7. Ioan. 14.

Augusti.

temnitur vita. Ex quibus verbis non obscure constat, ipsum loqui de actu. Item lib. 1. de Peccat. merit. & remiss. cap. 10. ait. *Iustificari in Christo, qui credunt in eum, propter occultam communicationem, & inspirationem gratiæ spiritualis, qua quisquis adhæret Domino, vnus spiritus est.* Et lib. 1. de Gratia Christi cap. 30. explicat, hanc gratiam esse *caritatem Dei diffusam in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis.* In lib. autem de Spiritu & litera. cap. 32. explicat, hanc caritatem, quæ per Spiritū sanctū diffunditur in cordibus nostris, esse *dilectionem ipsam, non qua nos Deus diligit, sed qua nos facit dilectores sui.* Quod late prosequitur c. 36. & apertius lib. 3. de Doct. Christ. cap. 10. definit, caritatem esse *motum animi ad fruendum Deo propter ipsum*: ergo omnes effectus, quos Augustinus tribuit caritati, intelligendi sunt potissimum de actu. Vnde 1. de Doctr. Christ. cap. 27. *Ille*, inquit, *iuste & sancte viuit, qui ordinatam dilectionem habet*; & multa similia habentur in eiusdem epistol. 29. & lib. de moribus Eccles. cap. 11. & 15. & aliis locis. Fauet etiam, quod Ansel. ait. lib. de conceptu virgin. c. 3. iustitiam nihil aliud esse quam *rectitudinem voluntatis propter se seruatam*: quæ rectitudo non potest esse nisi caritas, de qua eleganter Bern. serm. 83. in Cant. inquit, *animæ reditum, esse conuersionem eius ad Verbum, reformandæ per ipsum, & conformandæ ipsi*, & subdit, *In quo? In caritate*: ait enim. *Estote imitatores Dei, sicut filii carissimi, & ambulate in dilectione, sicut & Christus dilexit nos. Talis conformitas maritat animam Verbo, cum, cui videlicet similis est per naturam, similem nihilominus ipsi se exhibet per voluntatem, diligens, sicut dilecta est*: ergo, *si perfecte diligit, nupsit.* Et alia, quæ late prosequitur, tum ibi, tum etiam epistola. 107.

Ansel.

2. Prioris sententiæ fundamentum.

Secunda principaliter probatur, quia perfectius inhæremus Deo, vt fini vltimo, per actualem amorem, quam per vllum habitum: ergo per illam maxime liberamur à culpa, & in Dei amicitiam reducimur, quod est sanctificari. Consequentia probatur, tum quia, sicut præcipua malitia culpæ consistit in auersione à Deo fine vltimo, ita præcipua sanctitas consistit in vnitione cum Deo, vt est vltimus finis noster: tum etiam, quia beatitudo vitæ futuræ consistit in perfecta coniunctione ad Deum, vt est summum bonum: ergo perfecta sanctitas huius vitæ in adhæsione perfecta ad Deum vltimum finem posita erit. Primum vero antecedens probatur, & in primis dubium non est, quin, comparando actum caritatis Dei ad reliquos, superet illos in sanctificando, & coniungendo animam Deo, iuxta illud Pauli supra citatum, *Charitas est vinculum perfectionis*, & illud 1. ad Corinth. 12. & 13. *Æmulamini charismata meliora, & adhuc excellentiorem viam vobis demonstro.* Et, *Maior autem horum est caritas*, præsertim, cum amor actum fidei, & spei supponat, & sit illorum forma, secumque dolorem afferat, quo anima formaliter à peccato auertitur. Deinde, comparando actum ad habitum, probatur actum excedere. Primo ex generali regula, quod actus simpliciter est potior in voluntate, quam habitus, teste D. Thom. 12. q. 71. art. 3. in corpore, & ad 1. vbi dupliciter id probat: primo, quia actus præeminet potentiæ, habitus autem magis accedit ad rationem, & imperfectionem potentiæ. Secundo, quia habitus est bonus, quia inclinat ad bonum actum, ergo magis bonus est actus, iuxta illud, Propter quod vnumquodque tale, & illud magis. Nec refert (ait D. Thom.) quod habitus fit diuturnior actu: nam hic excessus est secundum quid, & per accidens, quia actus est in tali natura, quæ non potest semper operari. Nam actus de se diuturnus esse potest; quod si in nobis non ita est, est ex nostra imbecillitate, non ex eius imperfectione. Vnde, si actus ille semel à nobis elicitus, semper in nobis duraret, nihil illi deesse videretur, vt habitum superaret, & nos perfectius Deo vniret, & sanctificaret, quam habitus. sed illa duratio nihil perfectionis illi addit, sed est perseuerantia eiusdem perfectionis, quam in primo instante talis actus habuit, à qua perfectione prouenire debet vis iustificandi seu expellendi peccatum; sicut etiam si habitus illud expellat, id facit in primo instante, quo infunditur, ratione suæ perfectionis, & non ratione futuræ perseuerantiæ seu diuturnitatis.

1. Cor 5. 12. & 13.

D. Thom.

Secundo probatur idem, quia hac ratione beatitudo ponitur potius in actu, quam in habitu: quia perfectius anima adhæret Deo per actus, quam per habitus: vnde, si daretur optio, potius esset eligendus actus sine habitu, quam habitus sine actu. Item, hac ratione censetur esse perfectior iustificatio adultorum, quam paruulorū, quia fit per propriū eorum actū, vt D. Tho. docet infra q. 34. art. 2. vbi eā rationem adducit, quia vltima perfectio animæ non consistit in habitu, sed in actu. Denique à contrario id patet, quia culpa & iniuria magis consistit in actu, quam in habitu; & ideo peccatum actuale grauius, cæteris paribus, censetur, quam originale. *D. Thom.*

Tertio principaliter argumentor, quia id, quod maxime Deus in hac vita in nobis intendit, est sanctificatio nostra, iuxta illud 1. Corinth. 4. *Hæc est voluntas Dei, sanctificatio vestra.* Sed maxime etiam intendit in nobis: vt illum amemus, ergo signum est, hanc sanctificationem potissime fieri actuali amore eius. Minor probatur primo ex D. Tho. 3. cont. Gent. cap. 151. dicente, potissimum effectum gratiæ diuinæ esse, vt nos faciat Dei dilectores; quia id, quod in nobis Deus maxime intendit, est sui ipsius dilectio. Secundo ex August. in Manual. c. 20. vbi inter alia, quæ summa pietate de diuino amore scribit, sic inquit. *Amat Deus, vt ametur. Cum amat, nihil aliud vult, quam amari, sciens, amore esse beatos, qui se amauerint.* Vnde D. Thom. 2. 2. q. 27. a. 1. dicit. Caritati magis conuenire amare, quam amari: quia illud per se primo ei conuenit, quatenus talis virtus est. Cuius rei duplex signum adducit. Primum quia matres, quæ maxime amant, plus quærunt amare, quam amari. Secundū, quia amici magis laudātur ex eo, quod ament, quam ex eo, quod amentur. Et Arist. 8. Ethi. c. 8. dicit, amicitiam magis consistere in amare, quam in amari. Ex qua doctrina hoc modo potest confici argumentum, quia id, quod Deus in nobis ponit, quo maxime nos amat, videtur esse gratia, vnde dici solet, amari nos à Deo per gratiam; nos autem amare Deū per caritatem, & maxime per actualē, ergo nos magis perficimur & sanctificamur per actū, quo Deum amamus, quam per ipsum habitum gratiæ sanctificantis, qui inter omnes videtur plus conferre ad nostram sanctificationē, & ad expellendum peccatum: ergo solus ille actus est per se sufficiens ad hunc effectum expellendi peccatum, & sanctificandi hominem, & consequenter ad satisfaciendum Deo pro iniuria illata. *Tertiū prioris sententiæ fundamentū.* *1. Corin 4.* *D. Thom.* *August.* *Aristoteles 8. Ethi. ca. 8.*

Quarto principaliter argumentor, declarando rē ipsam, quia ipsa dilectio seu contritio est supernaturalis forma, & non minus est potens ad conuertendum animam ad Deum, quam fuit peccatum ad auertendum, ergo talis actus vi sua restituit hominem ad pristinum statum & ex auerso facit conuersum ad Deum finem supernaturalem: ergo destruit in ipso totam Dei offensam & iniuriam; & consequenter satisfacit Deo ad æqualitatem, quia alias nō posset tollere ab homine rationem iniuriæ & offensionis. Antecedens patet, quia sicut peccatum mortale auertit à Deo vltimo fine; & ideo illi summam iniuriam irrogat, ita contritio actuali amore formata conuertit ad Deum, vt vltimum finem conuersione efficaci & perfecta: ergo hæc conuersio formaliter excludit illam auersionem, & non est minus efficax ad hunc suū effectū, quam fuit peccatum ad suum. Nec refert, quod illa dilectio actualis physice & re- *Quartū fundamentum.*

& realiter, non semper in anima duret: nam etiam actualis culpa nō semper manet, sed hoc solo, quod vno momento auertit animam à Deo, quamdiu nō retractatur, semper relinquit hominem, quasi habitualiter auersum, & priuat illum gratia & amicitia Dei, sic ergo etiam dilectio, quia in eo instanti, vel tempore, quo est, conuertit perfecte & supernaturaliter animam ad Deum, vi sua relinquit hominem habitualiter conuersum secundum moralem statū, & æstimationem: ergo ipsa dilectio per se ipsam restituit hominem in Dei amicitiam, facitque illum æterna vita dignum, peccatumque expellit, non ex noua aliqua gratia, beneuolentia, aut acceptatione Dei, sed ex propria vi & potestate, quam habet cōtra peccatum: non est enim minus potens amor supernaturalis Dei ad sanandam animam, quam fuit peccatum ad illam lædendam, atque hoc modo fit Deo æqualis satisfactio pro iniuria per peccatum illata.

Illatio. Remissionem peccati non esse beneficiū gratiæ à contritione dimissum

Atq; ex hac sententia sic exposita & confirmata inferunt, & docent, qui illam defendunt, peccatori, quantum ad remissionem peccati spectat, nullū fieri gratiæ beneficium, præter gratuitam donationem auxilij excitantis, & adiuuantis, sufficiens, & efficacis necessarij ad contritionis & amoris actum eliciendum. Dico, quantum ad remissionem peccati spectat, quia certum est, peccatori contrito non tātum remitti peccatum, sed etiam infundi gratiam, cum omnibus donis habitualis iustitiæ, quæ distincta sunt, & noua gratiæ dona ac beneficia, & de potētia saltem absoluta separabilia à remissione peccati, quæ fit per actum, & certum est, nunc de facto gratis infundi homini contrito, siue dicamus prius natura infundi ad contritionem habendam, siue posterius natura, ratione contritionis iam habitæ: tamē, secluſa habituali gratia, & præcisè ac formaliter loquendo de remissione peccati, nullum Dei beneficium continet iuxta hanc opinionem, præter donationem ipsius actus dilectionis, seu contritionis, qui donum Dei est ratione prædictorum gratiæ auxiliorum, quibus fit. Ratio huius deductionis manifesta est ex dictis, quia posito actu delectionis in anima, ille in sua intrinsecè ac formaliter, & omnino connaturaliter expellit culpam, sicut lumen expellit tenebras: ergo, sicut, posito lumine in aere, nihil aliud ex parte luminaris, aut Dei, est necessarium, vt expellantur tenebræ, imo nec Deus ipse impedire potest, quin expellantur, stante illa suppositione, ita stante contritione, nec impedire potest Deus, qui expellat peccatum, neq; necessarium est, vt noui aliquid conferat, vel aliquid gratis remittat, vt peccatum expellatur, quia, &, seclusō quocunque alio, expelletur, &, cum ipsa contritio sit ad æqualitatem sufficiens ad peccatum tollendum, superflua est omnis alia beneuola acceptatio, seu gratuita remissio. Concluditur ergo, Deum gratis remittere peccatum homini contrito nihil aliud esse, quam gratis dare illi cōtritionem, seu auxilium gratiæ, necessarium ad illam habendam, sicut solem expellere tenebras ab aere nihil aliud est, quam illuminare illum, quantumuis hæc ratione distinguantur. Concluditur subinde, quando remittitur homini contrito peccatum non alia ratione propter Christi meritum & satisfactionem remitti, nisi quia propter Christum datur eō auxilium gratiæ necessarium ad contritionem habendam, non vero quia propter Christum acceptetur ipsa contritio, & per illam, seu ratione illius, remittatur peccatū, quia nulla est talis noua acceptatio, neque hic est effectus gratiæ, sed intrinseca perfectio contritionis & proprius ac connaturalis formalis effectus eius: sicut quamuis propter Christum infundatur gratia habitualis paruulo baptizato, tamen, quod per gratiam illam tollatur peccatum originale, & anima illa reddatur proportionata ad gloriā, non est nouus effectus distinctus ab infusione gratiæ.

Quæ omnia ita confirmari possunt ex dictis, quia si præter contritionem habitam necessarium est nouum Dei beneficium vt remittatur peccatum, vel illud est aliquid positiuum, intrinsecum animæ, & illi inhærens vel est aliquid priuatiuum physicum ac reale, vel est extrinsecus Dei fauor, aut quælibet alia extrinseca denominatio ab actu Dei increato: nihil autem horum dici potest, vt sigillatim ostendam. Primum patet, quia interrogo, quid sit illud positiuum denuo infundēdum præter actum, vt deleatur peccatum. Dices esse habitualem gratiā & iustitiam, nihil enim aliud excogitari potest. Sed contra hoc sunt duo. Primum, quia iuxta probabilem sententiā prius natura gratia infusa, quam habeatur contritio & nondum intelligitur expulsum peccatum, sed expectatur contritio, vt expellatur: ergo, iuxta illam saltem sententiam, non intelligitur expelli per aliquid infusum post contritionem. Secundū & magis apparens est, quia non est magis proportionatus talis habitus sic infusus ad expellendum peccatum, quam sit ipsemet actus, vt probatum est: ergo si per actum non tolleretur, nec per infusionem habitus tolleretur. Et hinc etiam constat nullam priuationem physicam requiri, quia neque necesse est, priuationem nouam fieri, quia per remissionem peccati nihil positiuum physicum ab anima expellitur, per se loquendo, cum peccatum ipsum in priuatione consistat: neque etiam necesse est, aliam priuationem tolli, præter priuationem gratiæ, de qua eadem ratio est, quæ de ista forma. Probatur ergo alia pars illius antecedentis, quia alias remissio peccati formaliter fieret per extrinsecum fauorem, seu nō imputationem, contra Concilij Tridentini decretum. Sequela patet primo, quia reliqua non sufficere dicuntur sine hoc fauore. Secundo, quia hic fauor dicitur esse nouum gratiæ beneficium: est ergo quid separabile ab actu: ponamus ergo separari: & peccatori habenti contritionem, Deum non conferre hoc nouum beneficium, manebit ergo in peccato: etiam stante contritione, & amore super omnia ergo si adiuncto illo fauore expellitur peccatum, signum est, per illum solū formaliter expelli, quod erat inconueniens illatum. Ac tandem sequitur, nihil posse facere hominem, etiam per gratiam Dei, quo necessario, necessitate absoluta, expellat à se peccatū, quod videtur valde absurdum & contra excellentiam gratiæ, ac diuinam bonitatē, vnde fieret, posse peccatum conseruari in anima contra hominis perfectam voluntatem, ex sola Dei voluntate, quod est quodammodo Deo attribuere peccatum, saltem quoad durationem & conseruationem. Atque hæc videtur esse tota vis, seu verisimilitudo huius sententiæ, in qua tam confirmanda, quam examinanda non possumus non miscere multa ex materia de gratia & iustificatione: sed neque etiam potuimus ea omnino prætermittere, quia multum ex hac rependet intelligencia præsentis disputationis, de necessitate satisfactionis Christi, & quid nobis ad remissionem peccati obtinendam contulerit.

Contraria sententia declaratur ac defenditur.

Prima assertio.

Contrariam sententiam omnino veram esse censeo, vt tamen eam ex his, quæ nobis notiora vel certiora esse videntur, declarem, incipiam ab hoc vltimo puncto, quem ex citata sententia inferebam. Dico ergo primo. Simpliciter & absolute fatendum esse, hominem per actum contritionis supernaturalem, ac perfectum, & includentem absolutam dilectionem Dei super omnia, se disponere ad remissionem peccati obtinendam. Hæc assertio mihi tam certa est, vt existimem non posse sine temeritate negari: est enim hæc communis sententia Theologorum, vt constat ex D. Thom. 1. 2. q. 113. art. 5. & 8. vbi inquit, Motum liberi arbitrij in Deum, & in peccatum ordine naturæ antecedere remissionem culpæ, tamquam dispositionem ad illam, & 3. p. q. 86. vbi in hoc sensu docet, a. 1. per pœnitentiā deleri pec-

Cōtritionem perfectam esse dispositionem ad remissionem peccati D. Thom.

catum,vt inferiuslatius explicabimus: & ar.6.similiter docet actus pœnitentis esse causam remissionis culpæ,vel dispositiue secundum se seu prout sunt actus talium virtutum, vel effectiue, prout sunt pars sacramenti,&in solut.ad 1.declarat,hanc dispositionem includere actum fidei formatæ,& in solut.ad 2. magis explicat,esse actum fidei,charitatis &pœnitentiæ,& in 3.d.19 q.1.art.1.quæstiun.1.dicit,gratiam esse, quæ formaliter delet peccatum, sicut albedo delet nigredinem,in quæstiun.autem 2.addit,ex parte nostra requiri vt præparemur ad hunc effectum recipiendum per fidem intellectus, & charitatem affectus. Idem docet expresse q.28.de verit.art.8 ad 1.2.& seq.idem Scot.4.dist.14.q.2.a.2.Duran.q 1.Palud.q.1.ar.1.Gab.q.1.ar.2 & alij communiter,tum ibi, tum dist.15.& in 3.dist.19.& 20. Idemque docent moderni scriptores, qui contra hæreticos huius temporis scribunt, ostendentes, non solam fidem, sed etiam dilectionem & pœnitentiam, esse dispositiones ad remissionem peccati obtinendam, vt videre licet in And.Veg.lib.6.in Trid.c.28.29.& 30.& in Bell.lib.1. de iustif.13.Stap.lib.1 de Iustif.Prol.1.& c.28. Albert. Pighi.contro.3.& 9.qui varia congerunt Scripturæ testimonia,quæ infra ponderabimus. Nunc præcipue probatur hæc veritas ex Concil.Trid.sess.6.c.6. vbi agens de conuersione peccatoris, & dispositione eius describens,primum ponit fidem, deinde timorem,postea spem,quarto dilectionem, actandem odium & detestationem peccati: Postea vero c.7.subdit,*Hanc dispositionem iustificatio ipsa consequitur*.Video tamen responderi posse, Concilium non esse locutũ de dilectione perfecta,quæ non solum natura,sed tẽpore,potest iustificationem antecedere.Quod etiam fundari potest in verbis illis.*Illumq;*(id est Deum,vel Christũ) *tanquam omnis iustitiæ fontem diligere*,in quibus verbis videtur Concil.loqui de amore imperfecto: hoc enim indicat primo verbum illud,*incipiunt*, quod solum denotat inchoationem quãdam actionis.Secundo verbum illud, *diligere*,absolute prolatum,& sine illa additione *super omnia*, commune est perfecto & imperfecto amori: non ergo sine causa abstinuit Conc ab illa adiectione *super omnia*, vt etiam Veg.d.c.3.notauit: sed potius id fecit; vt abstineret ab opinionibus Theologorum, & absolute de dilectione,siue perfecta,siue imperfecta loqueretur. Tertio, quia videtur Concilium potius loqui de amore concupiscentiæ,quam amicitiæ Dei, vt patet ex connexione præcedentium verborum. *Ad considerandam Dei misericordiam se conuertendo,in spem eriguntur,fidentes, Deum sibi propter Christum, propitium fore, illumq; tanquam omnis iustitiæ fontem diligere incipiunt*, non ergo agit de amore Dei propter se ipsum, sed propter spem de illo conceptam, & quia est totius iustitiæ fons, qui est amor concupiscentiæ. Quarto, Concilium ibi non agit de dispositione per veram contritionem:ergo neq; de dilectione, seu charitate Dei super omnia.Antecedens patet primo ex illis verbis: *Ac propterea mouentur aduersus peccata per odium aliquod & detestationem*:illa enim particula, *aliquod*,diminuens esse videtur,quod magis declarant subiuncta verba:*Hoc est per eam pœnitentiam,quam ante baptismum agi oportet*: constat autem, pœnitentiam ante baptismum necessariam,non esse contritionem,sed minus perfectam dispositionem sufficere. Et confirmari potest ex eo, quod Concilium loquitur de iustificatione,quæ fit per baptismum, vt patet ex capite septimo, vbi baptismũ dicit esse causam instrumentalem huius iustificationis,dispositio autem ad baptismum non necessario est per amorem perfectum:ergo.

Durand. Palud. Gabriel. Vega. Bellarmin. Stapleton.

Alber. Pigh.

Prima probatio. ex Concil. Trident.sess. 6.cap 6. diligenter expenditur.

Verus Concil.sensus.

Sed nihilominus hæc interpretatio aliena est à mente Concilij: nam licet probabile sit Concilium non limitasse,nec coarctasse doctrinam suam ad solam iustificationem, quæ fit per dispositionem perfectam contritionis, & dilectionis Dei super omnia,tamen certum etiam existimo,illam non exclusisse, sed comprehendisse potius,atque adeo doctrinam illam generalem esse ad omnem iustificationem adultorum, siue fiat cum imperfecta dispositione,ope & efficacia alicuius sacramenti re ipsa susceptí, siue cum perfecta dispositione, absque reali susceptione sacramenti, & consequenter non loqui tantum de dilectione imperfecta,sed etiam de perfecta. Quod probo primo, quia per se incredibile est, quod Concilium tradens integram,& dogmaticam doctrinam de iustificatione, omiseritillam, quæ fit absque reali susceptione sacramenti,neque docuisse quænam dispositio & præparatio ad illam adhibenda sit. sic enim diminutã doctrinam tradidisset.Secundo,quia aliàs illa doctrina de iustificatione,& de dispositione ad illam,non esset communis ad iustificationem,quæ fiebat ante nouam legem traditam, & sacramenta eius instituta,& consequenter tota illa doctrina de gratia,& de iustitia inhærente,non esset communis omni tempori,& in omni statu naturæ lapsæ, secundum communem iustificationis rationem,quod nullus(vt arbitror) Catholicorũ concedet.Quod si doctrina illa communis est,necesse est fateri,omnes illos actus eo capite numeratos, prout fuerunt necessarij & sufficiẽtes ad remissionem peccati obtinendam ante sacramenta legis nouæ, vel nunc etiam absque reali susceptione sacramenti,esse dispositiones ad remissionem peccati, certum est autem ad obtinendam hoc modo remissionem peccati, necessariam esse dilectionem charitatis, quam vocamus super omnia,quia sine charitate nihil prodesse potest, quantum est ex opere operantis,quæ est recepta Theologorum sententia,quam non obscurè docuit idem Concil.sess.14. cap. 4 eamq; latius tractabimus infra Tom.4.Tertiò,quia aliàs Concilium illo cap. 6.& 7. doctrinam incertam, aut saltem minus certam tradidisset,omisisset autem certam; docet enim,eam dispositionem, quam ibi describit:talem esse, vt ad eam statim iustificatio, & remissio peccati consequatur.hoc autem certum est,si sub illa dispositione dilectio charitatis,& perfecta, contineatur. Si autem sit sermo de sola dilectione imperfecta,est res adhuc incerta, etiam de illa iustificatione, quæ per sacramentum fit: nam, si fit sermo de iustificatione extra sacramentum,non solum incerta, sed etiam falsa est doctrina:quia ad illam dispositionem imperfectam non sequitur iustificatio extra sacramentum:vtrumque autem est valde absurdum. Primum patet,quia quamuis probabilius, & verum sit,sacramentum,præcipue baptismi & pœnitentiæ, facere hominem ex attrito contritum,tamen adhuc hoc non est certum de fide, & consequenter neq; est tam certum,quam est doctrina,quam ibi tradit Cõcilium:ergo non est verisimile, agere tantum de dilectione imperfecta. Secundum patet, quia Concilium non dicit, ad illam dispositionem iustificatio consequitur, suscepto sacramento, sed simpliciter ait: *Hanc dispositionem iustificatio ipsa consequitur*: ergo necesse est, hoc verum esse,etiamsi sacramentum re ipsa non suscipiatur. Et sine dubio maxime oportuit vt Concilium describeret & doceret dispositionem, quæ per sese habet iustificationem adiũctam. Quarto,si Concilium voluisset solam imperfectam dispositionem tradere,non oportuisset, amorem inter illos actus numerare,nam illa dispositio per solam attritionem habetur, attritio autem nullum amorem requirit, etiam imperfectum: vtrumque enim constat ex eodem Concil. Trident.sessione 14. capite 4. vbi & hanc imperfectam dispositionem in attritione constituit, & distinguens duos modos attritionis, nullam mentionem facit amoris. Et hæc assertio magna ex parte dissoluit obiectiones contrarias, vt videbimus. Quinto, ex verbis ipsius Concilij: nam, inprimis verba illius capitis optime & facile hunc sensum admittunt: quia dilectio

Probatur primo.

Secundo.

Tertio.

Quarto.

Quinto.

Dei

Dei absolute dicta, caritatis dilectionem significat, A
Eccles 2. vt patet ex modo loquendi Scripturæ. Eccles. 2. *Qui timetis Dominum, diligite illum, & illuminabuntur corda vestra*, & Ioan. 14. *Qui diligit me, sermonem meum seruabit; & Pater meus diliget eum, &c.* Et deinde hoc
Ioan. 14. amplius explicatur ab eodem Concilio statim. can.
Canon. 3. 3. dicente. *Si quis dixerit, sine præueniente Spiritus sancti*
Iust. 6. can. fide Concilij obseruatur. *inspiratione, atque eius adiutorio hominem credere, sperare, diligere, aut pœnitere posse, sicut oportet, vt ei iustificationis gratia conferatur, anathema sit.* Interrogo enim, an in hac definitione loquatur Concilium de dilectione caritatis? Existimo certe, neminem negaturum, alioqui ex vi huius definitionis non esset de fide, ad dilectionem caritatis esse necessarium auxilium excitans & adiuuans: neque in tota illa doctrina sermo Concilij fuisset de illo actu, cum tamen sit omnium præcipuus & de illo maxime sit certa illa
B doctrina: nam, quod ad dilectionem imperfectam sint absolute necessaria illa specialia auxilia, non est ita certum. Si autem ibi loquitur Concilium de dilectione perfecta caritatis, signum est, de eadem fuisse locutum in cap. 6. nam hic canon illi capiti respondet, & doctrinam ibi traditam in summam redigit, & definit. Et in illo etiam canone aperte docet Concilium, dilectionem Dei, de qua ibi loquitur, esse dispositionem ad iustificationem, & remissionem peccati: hanc enim vim habet illa particula, *Vt de iustificationis gratia conferatur*: illa enim dictio, *vt*, habitudinem indicat vnius ad alterum, quæ hîc esse non
Sexta proba- tio. potest, nisi dispositionis ad formam. Sexto, ex locis Scripturæ quibus Concilium suam doctrinam confirmat: nam, post doctrinam traditam de dispositione necessaria ad iustitiam, subdit. *De hac dispositione dictum est, Præparate corda vestra Domino*, vt omittam
C alia loca, quæ de aliis actibus adducit, testimonium hoc vltimum re vera intelligi nō potest, nisi de præparatione perfecta, quæ per se sine sacramento tunc
Zach. 1. Ioel. 2. posset iustificare. De qua etiam intelligitur, quod cap. 5. idem Concilium adducit ex Zachar. 1. & Ioel. 2. *Conuertimini ad me, & ego conuertar ad vos*, vt est per se manifestum, nam ibi promittit Deus gratiam suam, & beneuolentiam, homini conuertenti se ad ipsum, quæ tamen promissio non erat facta, nisi cōuertenti se perfecte per absolutam & efficacem dilectionem; hæc ergo est dispositio de qua Concilium ibi doctrinam tradere incipit, quam c. 6. perficit.

Soluuntur obiectiones contra datā impositionē. Neque contra hanc interpretationem quicquam obstant coniecturæ in contrarium adductæ. Primo enim verbum illud, *incipiunt*, non indicat imperfectionem essentialem (vt ita dicam) seu inefficacem dilectionem, sed indicat initium temporis, in quo
D peccator ex non diligente Deum, fit diligens: potest autem in primo instanti, in quo incipit diligere Deū, efficaciter & super omnia diligere illum, hoc autem verbum magis positum videtur in actu dilectionis, quam in actu fidei, spei, & timoris, de quibus Concilium locutū fuerat: quia illi necesse nō est, vt simpliciter incipiant in instanti, in quo homo iustificatur: quia possunt tempore antecedere iustificationem, dilectio autem tunc incipit, quia non potest tempore antecedere, ex quo potius licet colligere, sermonem esse de dilectione perfecta, quia imperfecta non necessario tunc incipit, sed potest tempore antecedere. Nec videri debet nouum, quod caritas actualis essentialiter perfecta & efficax, vocetur in- E
D. Thom. cipiens, cum etiam status caritatis nōdum satis proiectæ, ac cōiunctæ cum exercitio virtutum, & mortificatione passionum, soleat vocari caritas incipiēs, seu incipientium, vt legimus apud D. Thomam 2. 2. q. 24. a. 9.

Secūdo, quamuis verbum illud, *diligere*, possit aliquo modo dici de dilectione imperfecta, tamen, simpliciter & absolute prolatum, potius perfectam
1. Ioan. 3. & 4. significat, vt vidimus. Et Ioan. 1. can. 3. absolute ait, *Nos scimus, quoniam translati sumus de morte ad vitam, quoniam diligimus fratres.* & c. 4. *Omnis, qui diligit, ex* DEO *natus est.* & infra, *Qui diligit Deum, diligit & fratrem suum, nam si quis dixerit, quoniam diligo Deum, & fratrem suum oderit, mendax est*: ergo proprie & simpliciter non dicitur diligere Deū, nisi qui efficaciter eū diligit vero & obedientiali amore: nam, qui ita non diligunt, solum secundum quid diligunt, de quibus scriptum est. *Quid dicitu mihi Domine, Domine, & non facitis, quæ dico.* Sed, licet demus, hoc verbum in illa doctrina Concilij non sumi cum tanto rigore, tamē necq; etiā est, cur in ea improprietate sumatur, in qua solū significat dilectionem imperfectā, ergo, vt minimum, dicendum est, de quacunq; dilectione Concilium loqui, quæ ad iustificationem sufficienter disponat, siue in sacramento, siue extra illud.

Tertio, diligere Deum, vt omnis iustitiæ fontem,
B non est diligere amore concupiscentiæ; sed est diligere Deum, vt autorem gratiæ & omnium supernaturalium bonorum, quomodo caritas diligit ipsum etiamsi propter se ipsum maxime diligat, sicut naturalis amor diligit Deū vt creatorem, vel (vt ita dicamus) vt totius naturæ fontem, quod non est amare illum amore concupiscentiæ, sed naturali beneuolentia, & propter eam bonitatem, quam, vt autor naturæ, præ se fert: sic ergo diligere Deum, vt totius iustitiæ fontem, non est diligere ex concupiscentia, sed ex supernaturali beneuolentia propter excellētem bonitatem, quam Deus habet, vt autor est supernaturalium bonorum. Nec vero dicit Concilium, hunc amorem pertinere ad spem, sed potius supponere spem, & post conceptā spem; per eam erigi hominem, & quasi subleuari ad diligendum Deum, vtique propter se ipsum, nam amor concupiscentiæ
C non sequitur proprie ex spe, sed ad illam potius supponitur, spes autem, quamuis per se & directe non sit principiū amoris amicitiæ, tamē allicit animum ad eū amorem, aliud est enim amare benefactorem, aliud vero amare, vt benefaciat: hoc posterius est cōcupiscentiæ, illud vero potest esse amicitiæ aut beneuolētiæ, quam beneficium susceptum, vel speratum conciliat.

Quarto, falsum est, Concilium non agere de perfecta dispositione, quæ per contritionem esse
D potest, quidquid sit, an tractet de sola illa, quod nobis necessarium non est: nam quod dispositio perfecta non sit excludenda ab illa doctrina, satis est à nobis probatum. Quod autem Concilium dicat, *per odium aliquod & detestationem*, nullum argumentum est, quod indicare voluerit imperfectam detestationem, seu secundum quid. Sed, vel ille est vsitatus modus loquendi, nullum continens mysterium, vel, ad summum, indicare voluit, esse posse varios actus detestationis sufficientis & aliquem illorum esse necessarium ad remissionem peccati obtinendā, præsertim quia, vt dixi, Concilium ibi non agit de sola iustificatione per sacramentum in re susceptum vel in re, vel in voto, post promulgatum Euangelium, vel etiam sine sacramento (vt ante Euanglicam legem) vt cap. 4. eiusdem sessionis idem Concilium aperte declarat, & ideo indefinite dixit, *aliquod odium & detestationem*: quia non semper idem modus odij & detestationis in omni modo iustificationis requiritur. Similiter nihil refert, quod Concilium
E loquatur de pœnitentia, quam ante baptismum agere oportet: quia non tantum pœnitentiam imperfectam, quæ est per attritionem, sed etiam perfectā, oportet ante baptismū agere, & certe D. Petr⁹, quem Concilium in testem adducit, quando Act. 2. dicebat, *Pœnitentiam agite, & baptizetur vnusquisque vestrum*, non tantum ad imperfectam pœnitentiam, sed simpliciter ad pœnitentiam, & maxime ad perfectā, auditores inuitabat, hæc enim est simpliciter prædicāda & persuadenda populo; etiam si minor sufficere

posit: & ideo Concilium non dixit, quam ante baptismum agere necesse est, sed *oportet*: quod verbum optime cadit in id, quod est melius, & securius, ac certius: eo vel maxime, quod Concilium non dicit, pœnitentiam, quam in baptismo agere oportet, sed, *ante baptismum*, vt comprehendat etiam iustificationem illam, quæ ante baptismum in re susceptũ, per veram ac perfectam pœnitentiam obtineri potest: quia, vt dixi, nõ agit de sola iustificatione per baptismum in re sed etiam in voto. Neque cõtra hoc obstat, quod ca. 7. inter causas iustificationis numeret. baptismum, quia non est necesse, vt sit talis causa, quæ in omni iustificatione instrumentaliter operetur, sed quando applicari potest, vt debet seu re ipsa applicatur. Et hoc ipsum significauit Concilium dicens, *Instrumentalis autem, sacramentum baptismi, quod est sacramentum fidei, sine qua nulli vnquam contingit iustificatio.* Ac si diceret, sine fide, vtique per caritatem operante, nulli contingere iustificationem, sine baptismo autem contingere: quia, licet sit instrumentum iustificationis satis est interdum, quod per fidem viuam in voto habeatur.

Summa tõ. in. argumenti.

Ex his ergo satis, vt arbitror, ostensum est, iuxta doctrinam Concil. Triden. negari non posse, quin actus caritatis Dei, quem homo habet ex auxilio gratiæ, cum primum homo conuertitur à statu peccati ad statum iustitiæ, sit dispositio ad ipsam iustitiam, quod etiam obiter testimonijs Scripturæ ab eodem Concilio adductis confirmatum est: & statim plura ex eadem Scriptura & Patribus afferemus.

Secũda probatio ex ratione.

Secundo, ratione ita declaratur, nam aliqua est dispositio perfecta, per quã potest homo præparari ad remissionem peccati, ita vt, illa posita, statim remissio fiat, etiam sine reali susceptione sacramenti: sed hæc dispositio non est, nisi quæ includit actum dilectionis efficacis Dei: ergo hic etiam actus, est dispositio ad talem remissionem. Maior videtur omnino certa ex illis Scripturæ locis, in quibus peccatori vere pœnitentiam agenti, & se ad Deum conuertenti, remissio peccatorum promittitur quæ in materia de pœnitentia latius tractantur, & statim ea attingemus: est & hoc omnino necessarium, vt certa aliqua via ac lege posit homo remissionem peccati obtinere, si velit, etiam si sacramentum susciperе nõ posit; quia nec Deus remittit peccatum homini adulto, sine illius libera cooperatione & consensu, neque etiam denegat remissionem peccati ei, qui, quod in se est, facit cum diuino auxilio, vt illam consequatur. Minor etiam est certa, & communis doctrina Theologorum, qui, licet dubitent, an interdum per accidens sufficiat dilectio virtualis inclusa in dolore de diuina iniuria, qua talis est, tamen fere omnes cõueniunt, illum actum esse per se necessarium ad cõsummatam dispositionem, veramque contritionẽ, quam propterea definiunt esse dolorem de peccato propter Deum summe dilectum. Cui sanæ doctrinæ satisfauet, quam ex Conc. Trid. hactenus declarauimus, & clarius, quam tradit idem Conc. sess. 14 c. 4. dicens, *Contritionem aliquando esse caritate perfectam, & tunc hominem reconciliare Deo, antequam sacramentũ suscipiat.* Et ratio est, tũ, quia cum peccatum mortale sit auersio à Deo, & quoddam virtuale odium eius, & iniuria quadam ratione infinita, non est dispositio sufficiens ad illius remissionem, nisi actus continens perfectam conuersionem ad Deum quæ non fit, nisi per efficacem dilectionem; & ideo in Scriptura non promittitur hæc remissio, nisi ei, qui se totum in Deum conuertit, & Deum diligit. Io. 14. Ioel. 2. & è contrario, qui non diligit, dicitur in morte manere 1. Ioan. 3. quia re vera nondum facit, quod in se est, vt peccati remissionem consequatur.

Respondetur.

Ad hanc vero rationem responderi potest, verũ quidem esse, neminem consequi remissionem peccati mortalis, secluso sacramento, sine efficaci actu dilectionis Dei, per se loquendo, non tamen quia fit dispositio ad remissionem peccati, sed quia fit dispositio ad gratiam, & habitualem iustitiam, sine cuius infusione non remittitur mortale peccatum. Itaque, iuxta hanc solutionem distinctio fit inter infusionem iustitiæ, & remissionem peccati mortalis, & ad illam dicitur dilectio esse dispositio, non vero ad hanc. Imo sunt, qui distinguant inter iustificationem & sanctificationem, & dicant, dilectionem esse dispositionem ad iustificationem, ad sanctificationem vero minime, sed esse potius formam sanctificantem. Iustificatio enim proprie dicit rectitudinem animæ habitualem, & permanentem, iuxta doctrinam Arist. lib. 5. Ethic. cap. 6. & lib. 10. c. 3. actus aũt est propria dispositio ad habitum, & ideo etiam actus dilectionis est vltima dispositio ad habitualem iustificationem. Sanctificatio autem non requirit habitualem rectitudinem, sed quacunque ratione mũdetur anima à peccato, & pura coram Deo reddatur, sanctificari dicitur: potest autẽ per actũ mundari à peccato, & consequenter sanctificari, & ideo ad neutrum horum actus dilectionis est propria dispositio, sed causa formalis, per se formaliter iustificans, & mundans à culpa, non tamen iustificans quia adhuc superest habitualis iustitia infundenda animæ, ad quam ille actus disponit.

Instatur.

Sed mirum est, quod in re tam graui sine cogente ratione vel autoritate huiusmodi distinctiones multiplicentur, ad obscurandam potius, quam illustrãdam fidei doctrinam. Nam in primis, quod attinet ad distinctionem de sanctificatione, & iustificatione peccatoris, tam in sermone Concilij Tridentini, quam antiquorum Patrum & Theologorum, hæc duo idem sunt. Primum patet ex sess. 5. can. 1. vbi definit. *Adam, transgrediendo mandatum Dei, iustitiam & sanctitatem, in qua constitutus fuerat, amisisse: In qua* dicit, quasi in vna & eadem, nõ *in quibus*, quasi in multis & distinctis; Et simili modo cap. 2. dicit, eam sanctitatem & iustitiam, quam nobis Adam perdidit, Christum nobis recuperasse, factum nobis iustitiã, sanctificationem, & redemptionem. 1. ad Cor. 2. Et sess. 6. cap. 7. iustificationẽm ait esse, non solam peccatorum remissionem, sed & sanctificationem, & renouationem interioris hominis, iuxta id. 1 ad Cor. 6. *Hæc quidem fuistis, sed abluti estis sed sanctificati estis, sed iustificati estis.* Præterea Basilius lib. de Spiritu sancto. capit 16. ait, *Non facere sanctum, nisi Spiritum sanctum inhabitantem per gratiam corda nostra.* Augustin. etiam, vbicunque loquitur de vera sanctificatione hominis, non aliam agnoscit nisi quæ fit per veram iustitiam, & inhabitantem gratiam: & è conuerso, remissionem peccati, sicut sanctificationem, ita & iustificationem indifferenter appellat. sic lib. 3. quæstionum. super Leuit. q. 84. distinguit sanctificationem visibilem ab inuisibili, in hac posteriori dicit esse fructum omnium visibilium sacramentorum; & conferri per inuisibilem Spiritus sancti gratiam, per quam dicit esse sanctificatos homines, qui sancti sunt. Et idem sumitur ex eodem lib. 2. de peccat. mer. & remiss. cap. 26. vbi varios sanctificationis modos distinguit. & eodem modo loquitur, vbicunque agit de sanctificatione per baptismum, & alia sacramenta: aliis vero locis eandem sanctificationem iustificationem appellat; & specialiter epist. 120. de gratia noui testamenti ca. 20. iustificare impium, nihil aliud esse, quam eximpio facere pium. Et idem sentit lib. 2. cont. Iulian. versus finem; & expressius in expositione inchoata epistolæ ad Rom. num. 22. est ergo aliena à sanctis Patribus illa distinctio. Ac denique, sicut datur iustitia habitualis, ita & habitualis sanctitas; & per eam formalis remissio peccati, vt patet in paruulis quos nemo negabit, & mundari à peccato, & iustificari, & sanctificari; & è conuerso, sicut datur sanctitas actualis, quæ nihil aliud est, quam exercitium sanctorum actuum, vel etiam sanctifi-

Sanctificatio & iustificatio peccatoris idem sunt.

sanctificantium aliquo modo, ita etiã datur iustitia actualis, quæ nihil aliud est, quam exercitium iustorum seu rectorum actuum, vel etiam iustificantium aliquo modo; & sicut actus iustitiæ non facit hominem simpliciter iustum, nisi illum reddat habituaLiter iustum, & permanenter rectum, ita neque actus sanctus sanctificat simpliciter hominem, nisi eũ reddat habitualiter & permanenter sanctum; & carum Deo. Quod si, vt actus simpliciter sanctificare dicatur, satis est, quod & peccatum expellat, & eam rectitudinem, quam actualiter confert, realiter ac physice existens, moraliter relinquat etiam si physice desinat esse, eadem ratione dicetur simpliciter iustificare, eo quod iustitiam actualem conferat, quæ transacto actu moraliter perseuerat, etiam seclusis habitibus physicis. Nulla ergo est in præsenti distinctio illa de iustificatione & sanctificatione, quare Augustinus citatis locis ita dicit; iustificationem fieri per actus, sicut sanctificationem: & concio. 26. in Psalm. 118. ita distinguit iustitiã actualem & habitualem, sicut sanctitatem & sumitur ex D. Thom. 1. 2. quæ. 113. art. 2. vbi etiam dicit, iustificationem importare motum ad iustitiam; & in nobis fieri per remissionem peccati, & gratiæ infusionem. Et eandem doctrinam significauit Caietan. 1. 2. q. 111. artic. 2. ad confir. 3. argum. & latius Ruard. artic. 8. cont. Luther. & Staplet. lib. 5. de iust. prolegom. 2. & 3. & Bellarm. lib. 1. de iustifi. cap. 1.

Illa ergo posteriori distinctione reiecta, iuxta illam sententiam fatendum est, dari in nobis perfectam, & vltimam dispositionem ad satisfactionem & sanctitatem, sicut datur ad iustificationem & iustitiam. Quod si dispositio illa ad sanctitatem habitualem est vera sanctitas, vereque sanctificat per se ipsam, etiam vt intelligitur antecedere habitualem sanctitatem; eadem ratione dicendum est, esse veram iustitiam, vereque iustificare, vt offensum est: ex quo vlterius sequitur, in illa sententia dispositionem hanc de qua agimus, non esse dispositionem ad primam iustitiam, seu ad primam sanctitatem, quia ante illam iustitiam & sanctitatem habitualem, ad quã disponit supponitur in nobis alia prior sanctitas, veraque sanctificatio, quæ formaliter fit per ipsummet actum, qui est dispositio ad habitum: hoc autem est alienum à modo loquendi omnium Theologorum, parumque consentaneum doctrinæ Concilij Tridentini, vt ex dictis constare potest, & amplius constabit ex dicendis. Nam vlterius ex dictis sequitur, nos nunquam disponi ad gratiam iustificationis, vt à Concil. Trid. definitur, & à D. Tho. supra, & ab omnibus Theologis tractatur; consequens autem est contra idem Concilium, eundemque D. Thom. & cæteros Theologos. Sequela declaratur, & probatur in hunc modum, nam iuxta prædictam doctrinam, noster actus solum est dispositio ad infusionem habitualis iustitiæ, quæ supponit iam peccatum remissum per ipsum actum: ergo non est dispositio ad iustificationem. Probatur consequentia, quia iustificatio est translatio à statu peccati in statum gratiæ. vt idem Concilium definit, eadem sess. 6. c. 4. sed dicta infusio habituum non est translatio à statu peccati ad statum gratiæ, quia iam supponit peccatum remissum. Vnde, solum est translatio à statu vnius sanctitatis, scilicet, actualis, seu moralis, ad aliũ statum sanctitatis habitualis, ac physice permanentis: ergo revera non est dispositio ad iustificationem impij quæ remissionem peccatorum includit, vt idem Concilium docet. c. 7.

Contritio nõ vt tantum dispositio ad infusionem habituum, sed etiam ad remissionem culpæ.

Ex quo vlterius infero, omnino falsum esse dicere, dispositionem perfectam, quæ actum dilectionis includit, non esse dispositionem ad remissionẽ peccati, sed ad solos habitus. Primo, quia plane pugnat cum doctrina Concil. Trid. quod dict. c. 7. sic inquit. *Hanc dispositionem iustificatio ipsa consequitur, quæ non est sola peccatorum remissio, sed & sanctificatio, & renouatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiæ & donorum, vnde homo ex iniusto fit iustus, & ex inimico amicus.* Vbi primo considerandum est, quod Concilium ait, iustificationem includere remissionem peccatorum: ergo, quod est dispositio ad iustificationem, necesse est etiam, quod sit ad remissionem peccati, actus autem dilectionis est dispositio simpliciter ad iustificationem, vt in principio eiusdem capitis docet Concilium, & in progressu eius, cum dicit, vnicuique dari iustitiam iuxta eius dispositionem, & cum iustitia dari remissionem peccatorũ, & can. 3. cum dicit, per illos actus fidei, spei, dilectionis, & pœnitentiæ, præparari hominem, vt ei iustificationis gratia conferatur. Et ita intellexerunt hanc doctrinam Concilij omnes moderni scriptores, vt patet ex Vega lib. 6. in Trid. cap. 28. & lib. 7. ca. 24. Soto lib. 2. de natur. & gratia. c. 13. & sequentib. Staplet. lib. 5. de iustit. prolog. 1. Bellarm. lib. 1 de iustific. cap. 13. vt omittam esse hanc sentẽtiam multo antiquiorem & communem Theologorum, qui non distinxerunt vnquam inter dispositionem ad iustitiam, & ad remissionem peccati: & vbicunque tractant de pœnitentia, illam maxime requirunt, vt detestationem peccati, pœnitentiam autem perfectam dicunt includere dilectionem Dei super omnia.

Expenditur locus Concilii Trident. sess. 6. c. 7.

Vnde secundo principaliter ad hoc probandum vti possumus alio testimonio eiusdem Concil. sess. 14. cap. 4. vbi agens de conditione, dicit fuisse omni tempore necessariam ad impetrãdam veniam peccatorum, & præparare hominem ad eorundem remissionem: ergo contritio non est tantum dispositio ad habitualem gratiam vel iustitiam, sed etiã ad remissionem peccati. Sed hîc etiam dicere quisquã potest Concilium ibi loqui de contritione imperfecta, quæ est attritio, vt patet ex definitione, quam præmittit. *Contritio est animi dolor & detestatio de peccato, cum proposito non peccandi de cætero.* Quæ tota definitio conuenit attritioni. Sed si sit sensus, Concilium agere in principio illius capitis definitæ ac præcise de dispositione imperfecta, aperte falsum est; si autem sit sensus, Concilium ibi loqui indefinite de contritione in communi, verum quidem est; id tamen sufficit intentioni nostræ. Vtrumque patet, quia inferius diuidet Concilium illam contritionem, in contritionem perfectam, quæ includit veram dilectionem & in imperfectam, quæ attritio dicitur: ergo necesse est, vt in principio de contritione in communi loquutum fuerit; & ita definitio, quam assignat vtrique conuenit, & neutrius propriam rationem declarat. Dices, esto ita sit, quomodo hinc inferri potest id, quod postea subdit Concilium, scilicet contritionem præparare ad remissionem peccatorum, verificari de contritione perfecta, & de dilectione, quam includit? nam quod generi attribuitur, satis est, quod de vna specie verificetur. Respondetur, multis modis id manifeste colligi. Primum ex tenore verborum, quibus id docet Concilium, dicens, *Fuit autem quouis tempore ad impetrandam veniam peccatorum hic contritionis modus necessarius*: nam ante legem nouam contritio necessaria ad remissionem peccatorum obtinendam, fuit contritio perfecta, & ex vero amore Dei profecta; attritio vero, nec sufficiens fuit, vt est certissimũ, nec per se loquẽdo, erat necessaria: nam poterat homo post recogitationẽ peccatorũ statim eiicere perfectã contritionẽ q̃ esset sufficiẽs, etiã si attritio non præcessisset; & etiã nunc id verũ est; alias non posset homo subito iustificari. Ergo nõ possunt verba illa Concilij verificari, nisi de cõtritione perfecta. Vnde statim subdit, *Et in homine post baptismũ lapso, ita demum præparat ad remissionem peccatorũ, si cum fiducia diuinæ misericordiæ, & voto præstandi reliqua, coniunctus sit, qua ad recipiendum sacramentum*

Aliud eiusdem Concilii locus ex sess. 14. c. 4. diligenter exponitur.

mentum pœnitentiæ requiruntur. In quibus verbis a- A perte declarat, se loqui de præparatione ad remissionem peccatorum obtinendam, etiam ante realem susceptionem sacramenti; & loquitur manifeste de præparatione non remota, sed proxima, quæ statim habet coniunctam remissionem peccatorum. Quod tertio declaratur ex testimonia sacræ Scripturæ, quæ adducit, in quibus aperte sermo est de perfecta contritione, vt est illud Isai. 38. *Recogitabo tibi omnes annos meos in amaritudine animæ meæ*: & illud Ezec. 18. *Proiicite à vobis omnes iniquitates vestras, & facite vobis cor nouum*: & Psal. 30. *Tibi soli peccaui, & malum coram te feci*, in quibus videtur Dauid alludere ad illa quæ responderat, vt refertur 2. Reg. 12. *Peccaui Domino*, quibus veram declarasse contritionem satis ostendit Propheta Nathan, dicens, *Dominus quoque transtulit peccatum tuum à te.*

Isaiæ. 38. *Ezech. 18.* *Psalm 50.* *2. Reg. 12.*

assertionis.

Quarto adiungitur ratio, quia alias nunquam ex tra sacramentum, contritio esset dispositio sufficiés ad remissionem peccati, consequens est falsum: ergo. Sequela patet, quia, vel contritio includit dilectionem formalem, aut virtualem; & si non dicitur esse dispositio ad remissionem peccati, sed solum ad infusionem habituum; vel non includit talem dilectionem, sed solum dolorem, & sic non est sufficiens dispositio ad remissionem peccati. Quod aliter in hunc modum explicatur, quia si non potest esse dispositio infallibiliter afferens formam secum, quæ formaliter expellit culpam, non potest dari dispositio sufficiens ad remissionem peccati; sed iuxta prædictam sententiam sequitur, non posse dari contritionem, quæ sit dispositio sufficiens ad formam qua expellitur peccatum: ergo neque ad remissionem peccati. Probatur minor, quia forma, qua expellitur peccatum in adultis, qui absque sacramento sanctificantur, dicitur non esse habitus infusus, sed actus ipse dilectionis, qui ad perfectam contritionē requiritur, ad illum vero actum nulla est dispositio sufficiens, ad quam infallibiliter consequatur: quia per se formaliter est actus liber, nec supponit alium priorem, cum quo habeat infallibilem connexionē, vel ex lege Dei, vel ex ipsa rei natura. Cum ergo Cōcilium doceat, in omni tempore & lege esse & fuisse aliquam contritionem, quæ sufficienter præparat hominem ad remissionem peccati obtinendam, necesse est intelligi, tam de contritione perfecta includente dilectionem Dei, pro his, qui sine sacramento in re suscepto veniam peccati consequuntur, quam De contritione imperfecta, quæ cum sacramento sufficiat, & hoc est, quod Concilium paulo inferius subdit, hanc contritionem aliquando esse perfectā caritate, hominemque Deo reconciliare, nimirum eo modo, quem in principio capitis posuerat, scilicet sufficienter disponendo, ac præparando hominem ad prædictam reconciliationem. Tandem ex ipsa conuenienti ratione tradendi doctrinam constat; Concilium in initio illius capitis non debuisse attribuere contritioni vt sic, ea, quæ illi solum conueniunt ratione contritionis imperfectæ: esset enim hoc modo doctrina valde ambigua & particularis: cum ergo ait, contritionem præparare hominem ad remissionem peccati obtinendam, vel id potissimum intelligit de contritione perfecta, vel illa indefinita locutio æquialet vniuersali, quod in propositionibus doctrinalibus commune est, & sic singulis membris accommodabitur distributione accommoda: nam contritioni perfectæ conuenit sufficienter & proxime præparare ad remissionem peccati, etiam extra sacramentum, contritioni autem imperfectæ conuenit, vel remote, vel cum sacramento.

B C D E

Tertia probatio prima

Tertio principaliter confirmari potest hæc eadem pars, scilicet, contritionem, etiam vt includit dilectionem; esse dispositionem ad remissionē peccati ex variis locutionibus Scripturæ, nam in primis Scriptura loquitur de hac dispositione, vt de opere ipsius hominis cum auxilio Dei, de remissione autem culpæ, tanquam de opere solius Dei, & vbique ponit illam vt antecedentem, hanc vero vt subsequentem, quamuis ante ipsam dispositionem antecedat Dei excitatio & motio: ergo signum est, non fieri deletionem peccati per ipsum actum nostrum formaliter, alias nec antecederet remissionem, nec fieret à solo Deo, sed etiam à nobis, imo nec numeranda essent illa duo, vt diuersa, vt statim latius dicemus. Assumptum patet ex illo Psal. 31. *Dixi, confitebor aduersum me iniustitiam meam Domino, & tu remisisti impietatem peccati mei.* Vbi sancti omnes intelligunt, illam confessionem fuisse interiorem per veram contritionem, quam Dauid distinguit à remissione peccati, solique Deo hanc attribuit. Item ex illis supra adductis ex Zachar. 1. *Conuertimini ad me, & ego conuertar ad vos*, vbi certum est, sermonem esse de conuersione profecta ex toto corde. Et diligenter considerandum est, in illo verbo, *Conuertimini*, includi totum auxilium gratiæ necessarium, vt conuertamur, de quo alibi dicitur, *Conuerte nos Domine & conuertemur*, nam qui ad conuersionem inuitat, offert, quidquid ex parte illius necessarium est ad conuersionem, & tamen vltra id totum promittit Deus, se fore conuertendum ad hominem se cōuertentem ad ipsum: est ergo illa conuersio ad aliquod opus solius Dei, ad quod se præparat homo per conuersionem suam, quod opus Dei nō est aliud, quam remissio peccati, & integra iustificatio peccatoris. Vnde Dauid Psalm. 6. postquam suam perfectam conuersionem declarauit illis verbis, *Domine ne in furore tuo arguas me &c.* subiungit, *Conuertere Domine & eripe animam meam*, & Psal. 84. prius dixit, *Conuerte nos Deus salutaris noster*, & postea, *Deus tu conuersus viuificabis nos.* Item Actor. 3. ait Petrus. *Pœnitemini & conuertimini, vt deleantur peccata vestra*, vbi illa particula, *vt*, satis indicat distinctionem, & quod illa conuersio sit dispositio ad hanc peccatorum deletionem; & clarius Actor. 26. Paulus narrans conuersionem suam, ait missum se esse à Christo *Aperire oculos eorum*, scilicet, gentium, *vt conuertantur à tenebris ad lucem, & de potestate Satanæ ad Deum, vt accipiant remissionem peccatorum, & sortem inter Sanctos*, vbi eadem distinctio fit; & ponderandum est, quod tam remissionem peccati, quam sanctificationem inter se coniungit, & à cōuersione hominis distinguit; & vtramque ratione illius dari dicit. Denique in Euangelio habemus duo egregia exempla huius veritatis. Vnum in parabola de filio prodigo Lucæ 15. quod paulo inferius expendemus. Aliud in historia de conuersione Mariæ Magdalenæ Luc. 7. vbi Christus ita concludit; *Remittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum*, vbi plane ponit remissionem peccati vt consequentem ad dilectionem; & ideo non dixit de præterito, remissa sunt ei, sed, *Remittuntur ei*, vt indicaret, non dilectionem ipsam vi sua id præstitisse, sed ipsum solum dilectione eius motum, ex plena potestate & summa misericordia, illud beneficium contulisse. Vnde, quamuis à parte rei eodem momento remissa fuerint Magdalenæ peccata, quo perfecte dilexit, tamen Christus Dominus ita locutus est, ad indicandum, se solum tale beneficiū præstare, quamquam ex parte peccatoris requiratur libera conuersio. Vnde Ambrosius ibi lib. 6. *Et tu*, (inquit) *plurimum dilige, vt tibi remittatur plurimum; nam & Paulo remissa sunt peccata multa, qui ipse multum dilexit.* Vnde in fine concludit: *Agnoscendo peccatum, veniam peto; curro ad pœnitentiam, gratiā consequor.* Vbi veniam peccati gratiam vocat, quæ fit pœnitenti, & eodem modo loquitur de eodem sancto Augu. lib. 50. homiliarum hom. 23. optime. Greg. homil. 8. super

Isaiæ. 1. *Psal. 6.* *Psal. 84.* *Actor. 3.* *Actor. 26.* *Luc. 7.* *August.* *Greger.*

super Ezech. Et hoc confirmat parabola, seu exemplum, quod Christus adduxit, de duobus debitoribus, quibus, cum non haberent vnde redderent, fœnerator gratis remisit debitum, eamque remissionem tribuit liberalitati fœneratoris, non alicui actioni debitorum, sic ergo significare voluit, Magdalenam, tametsi diligentem, non habuisse vnde redderet, se tamen ei gratis condonasse delicta, quoniam fecit, quod potuit, diligendo multum. Ad hæc vero omnia excogitari potest quædam responsio seu potius fuga, quam in tertia coclusione commodius refutabo.

Dico secundo, Remissionem peccati esse opus, & beneficium gratiæ distinctum à gratia contritionis etiam perfectæ per amorem Dei super omnia, sic enim de illa semper loquemur. Hæc conclusio non minus certa quam præcedens videtur, cum necessario ex illa sequatur. Quia, si non esset hoc beneficium distinctum, non posset contritio ad remissionem disponere. Et hoc probant etiam testimonia Scripturæ, & Concilij Trident paulo antea adducta. Sed præcipue sunt animaduertenda verba illa Concilij Trident. sess. 14. cap. 4. *Fuit autem quouis tempore ad impetrandam veniam peccatorum hic contritionis modus necessarius, & in homine post baptismum lapso ita demum præparat ad remissionem peccatorum &c.* nam, supposita expositione, quam confirmauimus, sunt efficacissima. Si enim remissio peccati non esset beneficium distinctum à contritione, nullo modo, etiam improprio, posset verificari, quod contritio præparat ad illam, vel illam impetrat, sicut contritio non impetrat, quod ego sim contritus, sed facit formaliter, si ergo eodem modo expelleret peccatum, non impetraret remissionem, maxime cum non dicatur impetrari, nisi quod ab alio est obtinendum, non vero id, quod propria virtute fit, si ergo contritio impetrat remissionem peccati, non confert illam formaliter propria virtute, sed à DEO obtinet. In quo considero, Concilium Tridentinum eodem genere locutionis dixisse in fine illius capitis, contritionem imperfectam disponere ad DEI gratiam, & remissionem peccati in sacramento pœnitentiæ obtinendam, vbi certissimum est, remissionem peccati esse beneficium distinctum ab attritione & sacramento: ergo eodem sensu accipienda sunt priora verba eiusdem canonis. Et illis etiam consentanea est doctrina eiusdem Concilij in sessione sexta, capite sexto & septimo, supra tractata, & præsertim verba relata canonis tertij, in quibus aperte distinguit gratiam iustificationis (quæ remissionem peccati includit, vt de ea Concilium loquitur) ab omnibus actibus, etiam dilectionis supernaturalis, quibus homo se ad illam gratiam præparat. Secundo ad eandem veritatem confirmandam afferre possumus alia Scripturæ testimonia, in quibus, ita Scriptura loquitur de contritione, & remissione peccati, vt DEVS hanc promittat habenti contritionem, qui modus locutionis & promissionis non habet locum, nisi inter gratias & beneficia diuersa, Sapientiæ vndecimo. *Misereris omnium, quia omnia potes, & dissimulas peccata hominum propter pœnitentiam*, vbi dissimulare, idem esse videtur, quod remittere seu condonare peccata, & hoc dicitur facere DEVS propter pœnitentiam. Vbi particula, *propter*, non potest significare, nisi causam dispositiuam peccatoris, & motiuam DEI ad remissionem peccati. Quem locum ita exponit Lyra, & iuxta editionem Latinam satis quadrat, tamen, si Græcam attendamus, non multum vrget hic locus, quia non habet, propter pœnitentiam, sed *εἰς μετάνοιαν*, id est, *ad pœnitentiam*, vt sensus sit, DEVM dissimulare peccata, hoc est patienter ferre, nec statim punire, vt det hominibus locum pœnitentiæ. Quod alibi Paulus dixit, *Nescis, quia benignitas Dei ad pœnitentiam te adducit?* Ad Rom. 2. Clariora ergo testimonia sunt illa vulgaria Ezec. 18. *Si impius egerit pœnitentiam, vita viuet, omnium iniquitatum eius, quas operatus est, non recordabor.* Et cap. 33. Si egerit pœnitentiam, omnia peccata eius, quæ peccauit, non imputabuntur ei. Vbi remissionem vocat non imputationem, quia loquitur de remissione pœnæ æternæ simul cum culpa, quæ interdum vocatur non imputatio, quia iam DEVS non destinat peccatorem ad talem pœnam, postquam illi remittit culpam, vt notauit Diuus Thomas super caput quartum, Epistolæ ad Romanos. Hinc Ecclesiastici decimo septimo, dicitur. *Quam magna misericordia, & propitiatio illius conuertentibus ad se*, & Ierem. 8. *Si pœnitentiam egerit gens illa à malo suo, agam & ego pœnitentiam à malo, &c.* Qui locus explicari solet de remissione pœnæ temporalis, seu de calamitatibus huius vitæ, quas Deus interdum propter peccata immittit, & propter pœnitentiam cessare facit. Sed non solum de his, verum etiam de malo æternæ damnationis, verum habet, & ita ab omnibus expositoribus intelligitur, imo de solo illo malo promissio illa infallibilis est. Sunt etiam optima verba illa Prouerbiorum capite vicesimooctauo. *Qui abscondit scelera, non dirigetur, qui autem confessus fuerit, & reliquerit ea, misericordiam consequetur.* Vbi certum est, loqui de confessione interiori, quæ fit per contritionem: vnde Psal. 50. dicebat Dauid. *Cor contritum & humiliatum Deus non dispicies*, & Ioel. 2. *Scindite corda vestra, & conuertimini ad Dominum Deum vestrum, quia benignus & misericors est, patiens & multæ misericordiæ, & exorabilis super malitia.*

Ad hæc & similia testimonia nonnullæ adhibentur expositiones, quæ ad duas reuocari possunt. Vna est, in his locis non promitti remissionem peccatorum, tanquam nouum aliquod beneficium, ab ipso actu contritionis, vel amoris DEI distinctum, sed declarari solum vim & efficaciam ipsius contritionis, sicut, si DEVS de ipso habitu gratiæ ita loqueretur; Quem dono gratiæ affecero, mundum etiam & liberum à peccato reddam, non faceret promissionem beneficij distincti ab infusione gratiæ, sed declararet vim, quam gratia habet ad peccatum formaliter expellendum, sic ergo cum de contritione dicitur, *Peccator, qui pœnitentiam egerit, vita viuet*, non fit noua promissio, sed explicatur vis, quam contritio habet ad expellendum formaliter peccatum. Iuxta quam responsionem pari ratione dicetur, alias locutiones Scripturæ, quæ videntur indicare in his actibus causalitatem dispositiuam, sufficienter intelligi posse de causalitate formali, ita vt cum de Magdalena dicitur, *Remissa sunt ei peccata multa, quoniam dilexit multum*, sensus sit formalis, vt si diceremus, Expulsæ sunt tenebræ ab aere, quia illuminatus est, vel frigus ab homine, quia calore affectus est. Cui expositioni faüent verba Gregorii homilia tricesima tertia, in Euangelia. *Quid esse dilectionem credimus, nisi ignem? Et quid culpam, nisi rubiginem? Vnde nunc dicitur, dimissa sunt ei peccata multa, quia dilexit multum, ac si aperte diceretur, Incendit plene peccati rubiginem, quia ardet valide per ignem amoris.* Sic fere loquitur Chrysostomus de charitate homilia septima, in 2. ad Timoth. dicens *Sicut ignis, vbi syluam occupauerit, omnia purgare cõsueuit ita & caritatis feruor quocunque inciderit, omnia perimit.* De pœnitentia vero eodem fere modo loquitur Hieronymus epistola vicesimaseptima, quæ est epitaph. Paulæ. *Quæ peccata*, inquiens, *fletus iste non purget? Quas inueteratas*

Assertio 2.

Remissio peccati distinctum gratia beneficium, ab ipsa contritione.

Expenditur tertium loc. Concil. Trid.

Sapien. 11.

Roman. 2.

Ezech. 18. & 33.

D. Thom. Eccles. 17.

Ierem. 8.

Prouerb. 28.

Psal. 50.

Ioel 2.

Prima ratio.

Gregor.

Chryses.

Ephrem. *teratas maculas hæc lamenta non abluant?* Et Ephrem in libro de die iudicij, cap.5. *Compunctio, sanitas animæ est, illuminatio mentis est,* & Augustin. serm. 11. ad fratres in eremo, *Suscipite compunctionem, quæ sanitas est animarum, quæ remissio peccatorum est* : & de eccl. dogm. cap.70. *Pœnitentia aboleri peccata indubitanter credimus*: & similiter Bernard. lib. de modo bene viuendi ad sororem capit.10. *Compunctio cordis, sanitas est animæ.* Huic etiam expositioni fauet modus loquendi Scripturæ, Ezech.18. *Cum conuerterit se impius ab impietate sua, ipse animam suam viuificabit.* Et infra. *Facite vobis cor nouum, & Spiritum nouum.* Et iuxta eundem sensum possunt exponi illæ locutiones, *Conuertimini, vt deleantur peccata vestra*: & similes; recte enim potest illa particula, *vt*, sumi quasi intransitiue & indicare causam formalem; vt eum dicimus. Oportet illuminari aerem, vt expellantur tenebræ: præsertim quia verbum, *Conuertimini*, & similia, significant actionem, quæ ratione sui termini positiui potest formaliter expellere contrarium, vel priuationem oppositam.

Augustin. *Bernard.* *Ezech. 18.*

Refellitur euasio.

Sed hæc expositio, licet apparens sit, & aliquibus locis Scripturæ non repugnans; tamen dubitari non potest, quin in aliis fiat vera promissio remissionis peccati tamquam nouæ gratiæ & beneficij distincti. Cuius signum apertum est primo, quia tale beneficium tribuitur benignitati & misericordiæ Dei, quod non posset fieri, si intentio Scripturæ solum esset declarare vim, & energiam actus caritatis, vel pœnitentiæ ad expellendum peccatum: quia tunc non haberet ex misericordia & benignitate Dei talem effectum, sed naturæ sua. Antecedens patet Ioel.2. *Conuertimini ad Dominum Deum vestrum: quia benignus & misericors est, & præstabilis super malitia.* Et Eccles.17. *Quam magna misericordia Domini, & propitiatio ipsius conuertentibus ad se.* Neque dici potest, quod illa misericordia consistat in hoc solo, quod ipsa contritio ex misericordia detur. Nam (vt recte notauit Ricard. artic.3. pag 157. & in superioribus etiam tactum est) illa misericordia promittitur vt quid consequens ad nostram pœnitentiam & conuersionem; & vt quid efficiendum à solo Deo, vt patet ex illa partitione, *Conuertimini ad me, & ego conuertar ad vos*, & ex illis verbis Dauid, *Cor contritum & humiliatum Deus non despicies.* Deus enim quatenus dat auxilium sufficiens & efficax ad contritionem, non potest dici, non despicere hominem contritum; sed potius non despicere hominem peccatorem, cum, non obstante peccato illi conferat gratiam ad contritionem: hominem vero iam contritum dicitur nō despicere, quia ei gratiam remissionis peccati infallibiliter impendit. Quod etiā aperte significauit Dauid in aliis verbis Psalm. 31. *Dixi, confitebor aduersum me iniustitiam meam Domino, & tu remisisti impietatem peccati mei.* Vbi Augustin. inquit conci.2. *Promittit se pronuntiaturum, & Deus iam dimittit.* Et Gregor. ibidem. *Attende quanta misericordia Dei commendatio, vt confitentis desiderium comitetur venia.* Non ergo est misericordia tantum in eo, quod interior cordis motio gratis detur, sed etiam in eo, quod venia peccati illam comitatur. Et hoc etiam confirmant verba Isaiæ 1. vbi postquam Deus veram hominis conuersionem postulauit, subiungit. *Et venite & arguite me dicit Dominus, si fuerint peccata vestra vt vermiculus, quasi nix dealbabuntur.* Vbi legendus est Hieron. & latius Adamus, qui optime sententiam hanc declarat. Hoc præterea confirmant verba Conc. Trid. Sess. 6. ca.7. vbi enumerans causas iustificationis & remissionis peccati, inquit. *Efficiens vero est misericors Deus, qui gratuito ablutt & sanctificat, signans & vngens Spiritu promissionis sancto.* Sentit ergo manifeste Concilium remissionem peccati esse opus diuinæ misericordiæ, quod ex diuina promissione homini perfecte

Ioel 2. *Eccles. 17.* *Ricard.* *Zachar.1.* *Esai.10.* *Psal 31.* *August* *Gregor.* *Isaiæ 1* *Adamus.* *Conc. Trid.*

A dispositio conceditur. Quod etiam manifeste confirmant verba illa eiusdem Concilij Sessio.14. ca.4. *Fuit autem quouis tempore ad impetrandam veniam peccatorum hic contritionis motus necessarius, & in homine post baptismum lapso ita demum præparat ad remissionem peccatorum, si cum fiducia diuinæ misericordiæ, & voto præstandi reliqua coniunctus sit.* Cum enim remissio peccati impetrari dicitur per contritionem, euidenter ostenditur esse opus & beneficium ab ipsa contritione distinctum: quia, si contritio per seipsam id conferret, non impetraret, sed faceret ablationem peccati: & in vniuersum constat, ac per se notum videtur, impetrationem, dicere habitudinem & ad aliā personam, à qua fit impetratio: & ad aliud effectum distinctum ab actu, quem impetrans facit ad impetrandum. Et, vt apertius constet, hunc effectum in præsenti esse distinctum beneficium, addit Concilium, coniungendam esse fiduciam diuinæ misericordiæ ad illud obtinendum. Hæc autem fiducia, cum fit per spem Christianam, & certam, fundamentum habet in diuina promissione: igitur prædicta Scripturæ testimonia intelliguntur de vera promissione facta homini vere pœnitenti. Et hæc est etiam cōmunis expositio Sanctorum, vt infra ostendam, simulque explicabo testimonia adducta pro contraria expositione, quæ probant quidem, contritionem vel dilectionē esse in aliquo genere, causam remissionis peccati: quia est veluti *stimulus, per quem Deus ad hominem inclinatur*, vt ibidem Aug. dixit, vel *quia tunc peccata remittuntur, quando cum lachrymis ad memoriam reducuntur*, vt eodem etiam loco dixit Bernard. non vero quia remissio peccati non sit nouum gratiæ beneficium ab ipsa contritione distinctum.

Euasio secunda.

Alia expositio seu euasio ad dicta testimonia esse solet, ibi quidem fieri promissionem distinctam non tamen remissionis peccati, sed aliarum rerum. Vnde quidam aiunt, promitti infusionem habituum gratiæ & iustitiæ, quæ per se est distinctum beneficium, & absolute loquendo separabile ab actu amoris & contritionis. Addi etiam consequenter potest, promitti ablationem maculæ, quæ consistit in carentia nitoris à gratia & caritate habituali prouenientis, quæ etiam ablatio maculæ est quid distinctum à remissione culpæ. Alij dicunt, illis locis solum promitti remissionem pœnæ, vel æternæ, vel etiam temporalis: posse enim Deus absolute loquendo, ablata culpa non remittere pœnam, etiam æternam; & ideo, quamuis per ipsum actum conuersionis deleatur culpa, adhuc habet locum promissio remissionis pœnæ. Quod maximo verum habet de remissione pœnæ temporalis; & ideo in nonnullis ex prædictis sacræ Scripturæ locis, cum fit illa promissio additur hæc particula *forte*, quia videlicet remissio pœnæ temporalis non semper est certa. Vnde Ioelis 2. *Conuertimini ad me* & infra. *Quis scit, si conuertatur, & ignoscat Deus, & relinquat post se benedictionem?* & Actor. 8. ait Petrus ad Simeonem Magum. *Pœnitentiam age ab hac nequitia tua, & roga Deum, si forte remittatur tibi hæc cogitatio cordis tui.* Alij denique aiunt, promittere Deum his locis, non quidem remissionem peccati, aut aliquod aliud donum consequens ad veram conuersionem, sed auxilium suum, & gratiam necessariam ad conuersionem, si per hominem non steterit; cum enim ad cōuersionem requiratur, & nostra cooperatio, & auxilium Dei, explicat Deus prædictis locutionibus & promissionibus: se esse paratum ad iuuandum hominem, vt vere pœniteat, & à se peccata expellat, si ipse cooperari voluerit. Quam expositionem videtur confirmare D. Tho. 1.2. q. 109 art. 7. ad primum, vbi ita videtur exponere verba Pauli ad Ephes. 5. *Exurge à mortuis, & illuminabit te Christus.* Vt scilicet illuminatio illa, quæ ibi promittitur, nō sit donum

Ioel.2. *Actor.8.* *D. Thom.* *Ephes.5.*

gratiæ

gratiæ consequens ex eo quod homo à peccato resurgat, sed potius fit auxilium gratiæ, quod Deus homini offert, vt à peccato resurgat.

Refellitur secunda opinio.

Sed quanquam verum sit, hæc omnia promitti homini à Deo in Scriptura sacra, tamen negari non potest, quin etiam promittatur peccatori bene pœnitenti remissio peccati etiam quoad culpam. Et, vt ab vltima parte, seu expositione incipiamus, aliud est, homini peccatori dari auxilium gratiæ ad pœnitendum; aliud vero est, homini peccatori iam pœnitenti dari remissionem peccati; & (vt notauit D. Thom. 3. part. quæst. 85. art. 1.) alius error est, negans, peccatorem posse agere veram pœnitentiam de omnibus peccatis suis, alius vero est error negans, peccatori vere pœnitenti deleri omnia peccata, quantumuis maxima: *Nam primus error* (ait D. Thom.) *aut libertatem arbitrij tollit, aut efficaciam vel sufficientiam gratiæ: secundus vero error derogat diuinæ misericordiæ, & virtuti passionis Christi*: ergo similiter alia est promissio gratiæ ad conuersionem, alia vero est promissio remissionis culpæ habenti veram conuersionem & pœnitentiam. Imo, licet vtrumque verum sit, scilicet & Deum paratum esse dandũ auxilium ad conuersionem; & ad remittendum peccatum vere pœnitenti, tamen multo est certius hoc posterius, quam illud prius, aliqui enim Catholici opinantur, Deum interdum deserere aliquos viatores, & negare illis auxilia sufficientia vt conuertantur: quod, licet sit falsum, non tamen est simpliciter hæreticum: nemo autem Catholicus negat, vere pœnitenti remitti peccata, quamuis maxima: est enim hæc hæresis Nouati: vt statim dicam: signũ ergo est, esse has distinctas promissiones, & hanc posteriorem esse euidentius expressam in sacra Scriptura, quam priorem. Nec D. Thom. citato loco aut alibi vnquam intellexit, in huiusmodi locis promitti à Deo auxilium ad contritionem, sed potius exponens illa verba Pauli. *Exurge à mortuis & illuminabit te Christus*: intelligit promitti lumen gratiæ iustificantis, ad quod recipiendum disponitur homo, quando per liberum arbitrium à Deo motum surgere conatur à peccato: vnde per illud verbum, *Exurge*, intelligit D. Thom. ipsam conuersionem, quam homo cum auxilio Dei facit, cum se disponit ad remissionem peccati, cui non promittitur illuminatio gratiæ antecedens per auxilium excitans, vel adiuuans, sed consequens per infusionem gratiæ, quæ coniunctam habet remissionem peccati. Vnde confirmatur, nam aliud est, auxilium gratiæ ad contritionem habendam necessarium, aliud vero, remissio peccati: illud partim antecedit, partim comitatur contritionem, neque ad illam vllo modo subsequitur, hæc sequitur contritionem, & nullo modo antecedit illam, in prædictis autem Scripturæ locis promittitur remissio peccati, tanquam quid subsequens veram pœnitentiam & conuersionem ad Deum, vt ex verbis adductis satis constat. Ex quibus Patres similes modos loquendi sumpserunt; Chrysostomus homil. 5. de Pœnit. *Minatur* (inquit) *peccantibus, pœnitentibus vero propitiationem promittit*. Et Tertull. lib. de Pœnit. capi. 4. *Qui omnibus delictis pœnam per iudicium destinauit, idem veniam per pœnitentiam spopondit, dicens ad populum. Pœnitere, & saluum faciam te*: & hoc sensu dicit inferius loquens de pœnitentia. *Hæc te peccatorem fluctibus mersum perleuabit, & in portum diuinæ clementiæ protelabit.* Similiter August. de ver. & fal. pœnit. c 5. totam vim constituit in promissione, vt probet, remissionem peccatorum vere pœnitentibus infallibiliter dari.

D. Thom.

Chrysost. Tertull.

August.

Quod autem in his & similibus, tam Scripturæ, quam Patrum, testimoniis; sermo sit, non tantum de remissione peccati quoad pœnam, sed maxime quoad culpam, certo certius esse videtur, tum ex proprietate verborum Scripturæ, tum ex circumstantiis, & modo loquendi eius: vt Actor. 8. *Pœnitentiam age ab hac nequitia tua, & roga Deum, si forte remittatur tibi hæc cogitatio cordis tui, in felle enim amaritudinis, & obligatione iniquitatis video te esse.* Vbi non potuit malitia culpæ clarioribus verbis describi Et in illo loco 2. Reg. 12. Cum Dauid dixit, *Peccaui Domine*, suam contritionem declarauit; cum vero Propheta subiunxit, *Dominus quoque transtulit peccatum tuum*, aperte de remissione culpæ loquutus est; ipsemet Regius Propheta alio loco declarauit dicens Psal. 31. *Dixi, Confitebor aduersum me iniustiam meam Domino, & tu remisisti impietatem peccati mei*, non dixit tantum pœnam, sed *impietatem peccati*, seu *cordis mei*, vt legit Hieronymus epistol. 46. vbi, & epist. etiam 48. hæc & alia testimonia congerit, & in hunc modum exponit: nobis vero sufficiunt, quæ adduximus. Et confirmatur, nam si esset tantum sermo de pœna, vel illa esset æterna, vel temporalis; si æterna, illa non remittitur, nisi remissa culpa; nec potest aliter remitti, neque è conuerso, ablata culpa, potest non statim auferri æterna pœna, saltem ex lege, & ex natura rei, quidquid sit de potentia absoluta. Ridiculum enim est dicere Deum promittere ablata culpa mortali, se remissurum pœnam æternam, solum quia de potentia absoluta posset vnum ab alio separare. Eo vel maxime, quod æternitas pœnæ proprie respondet æternitati culpæ, vt D. Thom. docet 1. 2. quæst. 87. art. 4. & 5. Ideo enim homo peccando contrahit reatum pœnæ æternæ, quia contrahit maculam, quam viribus suis à se expellere non potest, si ergo viribus & auxilio gratiæ potest à se expellere culpam seu maculam, nulla alia expectata, nec promissa à Deo remissione culpæ, eodem modo sese liberauit ex vi sui actus ab obligatione pœnæ æternæ, absque alia eius remissione vel promissione: quia ablata culpa non manet in illo fundamentum æternitatis pœnæ. Et fortasse, licet Deus vt supremus dominus posset perpetuis tormẽtis affligere peccatorem iam à culpa liberum, nõ tamen proprie vt iudex & legislator, & puniendo peccatorem iuxta leges à se statutas: iuxta quas etiam intelligendæ sunt promissiones, sicut & commutationes, quæ in Scriptura peccatoribus fiunt. De pœna vero temporali possunt quidem nonnulla testimonia exponi, vt illud Ioelis. 2. & similia, non tamen omnia neque plura ex adductis: vt Ezech. 18. Isaiæ. 30. Thren. 2. Psal. 50. & alia, in quibus, vere pœnitentibus infallibiliter pro re ittitur remissio. Certum est autem, remissionem pœnæ temporalis non esse infallibiliter coniunctam cum qualibet vera contritione. Vnde in illo loco ex secundo Regum, postquam Nathan dixit ad Dauid. *Dominus transtulit peccatum tuum*, statim declarauit illi temporales pœnas, quas pro peccato luiturus erat: loquitur ergo præcipue Scriptura de remissione culpæ, ad quam Spiritus sanctus præcipue inuitat.

Nec refert, quod in aliquibus locis addatur illa particula *forte*, nam vt sæpe notant Sancti Patres, præsertim Ambros. lib. 2. de Pœnit. c. 5. Greg. homil. 9. in Ezechielem, Hieronym. & Rupert. Ioel. 2. hæc particula *forte* cum in Scriptura diuina coniungitur cum diuina scientia aut promissione, non indicat incertitudinem, sed aliquod mysterium, vt in præsenti ponitur ad exaggerandam rei difficultatem, magnitudinem beneficij, & incertitudinẽ, quæ esse potest in nostra pœnitentia, an ipsa vera sit & sufficiens, non vero, an consequatur effectum, si vera sit. Ex his sequitur, quid dicendum sit de alia expositione, quod hæ promissiones intelligantur de remissione peccati quoad maculam, nam fortasse macula peccati proprie sumpta non est aliud à culpa habituali ipsius peccati, vt in 1. & 2. lati⁹ disputatur: quod si hoc

Actor 8.

2. Reg. 12.

Psal. 31.

Hieron.

D. Thom.

Ambros. Greg. Hieron.

si hoc verum est, potius illa expositio nobis fauet: quia, si remissio maculæ promittitur, ergo & remissio culpæ, nam sunt idem. Vel certe, si macula distinguatur aliquo modo à culpa habituali, reduci debet ad aliquam pœnam, eo, nimirum, modo, quo priuatio gratiæ solet inter pœnas numerari, quia hæc macula nihil aliud esse potest, quam priuatio gratiæ seu nitoris, quem gratia formaliter confert, sicut ostensum est, Scripturam sacram non loqui de sola remissione pœnæ, ita etiam constat nō loqui de sola remissione maculæ hoc modo sumptæ. Eo vel maxime quod hæc pœna est infallibili lege cōiuncta cū mortali culpa, & non tollitur, nisi illa remissa, & ideo eadem ratio de illa est, quæ de æterna pœna.

Atque hinc tandem probatum relinquitur; has promissiones non esse solum de infusione gratiæ & habituum, sed etiam de remissione culpæ, tum quia B verba Scripturæ expresse id contineant, & Sancti ita declarant, tum etiam, quia illa infusio habituum pertinet ad remissionem maculæ, prout est quædam pœna, quia priuatio gratiæ non potest tolli, nisi per gratiæ infusionem. Denique quia illud beneficium per has promissiones pollicetur, ad quod obtinendum, per contritionem & veram pœnitentiam se peccator disponit, vt constat ex forma loquendi Scripturæ; in qua hæ promissiones sunt conditionatæ, conditio autem, quæ postulatur, est vera pœnitentia: postulatur autem vt dispositio, sicut supra probatum est. Probauimus autem, veram pœnitentiam & dilectionem Dei, esse dispositionem, non tantum ad infusionem gratiæ, sed etiam ad remissionem culpæ, ergo non solum infusio gratiæ, sed etiam remissio culpę promittitur vere pœnitenti, ergo remissio peccati est distinctum Dei beneficium ab ipsa contritione, & ab omni auxilio gratiæ, quod ad eam habendam ipse præstat, quæ erat conclusio intenta. Huius autē conclusionis ratio à priori est, quia actus peccatoris, quantumuis bonus & supernaturalis, non est per se sufficiens, ad expellendā culpam & ideo necessaria est superueniens Dei misericordia, quæ singulari beneficio illam remittat; cuius rationis vis ex dicendis conclusione & sectione sequentibus magis constabit.

Tertia assertio & propria intentia.

Dico tertio. Peccator non ita satisfacit Deo pro culpa mortali, vt suo actu, quantumuis bono & supernaturali se sanctificet, & formaliter à se expellat peccatum sine alia Dei acceptatione ac remissione. Sensus huius conclusionis facilis est ex dictis; distinximus enim supra duplicem modum satisfactionis, vnum qui habet vim & efficaciam ex se, etiam si alter non acceptet alium, qui requirit acceptationem D alterius: dicimus ergo, in cōuersione peccatoris non interuenire satisfactionem prioris modi, de posteriori autem, sectione sequēte dicetur. Est autem hæc conclusio communis Scholasticorum, & Patrum, quos latius referam sect. sequente, nunc autem varijs modis id declaro & simul assertionē confirmo.

Prima probatio cum 3.

Primo, quia omnes Theologi disputant, an peccator per contritionem mereatur sibi remissionem peccatorum, in qua quæstione manifeste supponunt, contritionem ipsam per se non conferre formaliter remissionem peccati. Quis enim dubitaret, an contritio posit esse meritoria sui ipsius; & sui effectus E formalis, præsertim physici & connaturalis? Vnde cum omnes conueniant, non mereri de condigno hunc effectum, quidam admittunt meritum de cōgruo, qui aperte distinctionem supponunt, vt videri potest in Vega. q. 6. & 7. de Iustif. vbi refert alios, & *Vega. Bellar.* in Bellarm. lib. 3. de Iustif. c. 21. vbi etiam refert Patres hoc modo loquentes, quorum nonnulla dicta attingemus sect. sequente: alij vero meritum etiam de congruo negant, sed non in eo fundantur, quod remissio peccati sit ipsamet contritio vel per illam formaliter fiat, sed in hoc potius, quod remissio peccati tam gratis detur homini contrito, vt sub nullum meritum contritionis cadere posit, vt videre licet in Victor. q. 2. de potest. Eccles. num. 4. Soto lib. 2. de nat. & gra. c 4. & in his quos refert. *Victor. Soto.*

A

Secundo idem explicatur ex duplici errore, qui circa remissionem peccatorum exortus est. Alter fuit, Pelagij, qui dixit hominem viribus naturæ posse consequi remissionem peccati, eo quod vires liberi arbitrij sufficere censeret ad efficiendam contritionem, propter quam datur remissio peccati, quam non negabat, esse gratiam quæ sit pœnitenti, vt patet ex omnibus libris Augustini contra illum, Augustinus autem semper admittit, quod Pelagius aiebat, remissionem peccati esse gratiam, quę sit pœnitenti, non tamen illam solam, sed etiam pœnitentiam ipsam, & eodem modo procedunt Concilia: Mileuitanum & Arausicanum: hæc autem doctrina aperte supponit, remissionem peccati non esse intrinsecum & connaturalem effectum formalem cōtritionis. Alter error fuit Nouati, qui negauit eos, qui post baptismum mortaliter peccant, consequi remissionem peccati, quantumuis conterantur, cui respondent Patres, & Theologi omnes concedunt quidem, remissionem peccati non sequi ex contritione omnino naturaliter, sed necessariam esse diuinam gratiam, & promissionem, vt infallibiliter detur, vt patet ex multis testimonijs Patrū, quæ habentur in decretis de pœnitentia, d. 3. quæ attingemus sect. sequente, & ex D. Thom. & rationibus, quibus hanc hæresim refellit infra quæst. 86. art. 1. *Secunda probatio tertiæ concl.* *D. Thom.*

Tertio sequitur hæc assertio ex præcedenti, nam si remissio peccati est noua gratia à contritione distincta, & sub distinctam promissionem cadens, ergo contritio non expellit peccatum per se ipsam, vel per suam quasi physicam & connaturalem informationem. Patet consequentia, tum quia hoc totum non est aliquid distinctum ab ipsa contritione, vt est actus vitalis elicitus ab homine qui conteritur, ergo non potest cadere sub promissione, quæ supponat contritionem, nam supponeret id, quod promittitur, seu promitteretur, idem quod supponitur: tum etiam, quia informatio actualis & connaturalis formæ, gratuito donatæ, nō est noua gratia, aut donum distinctum à tali forma. Sicut in actu dilectionis Dei, quod me constituat actu diligentem, non est gratia, vel donum distinctum ab ipso actu, qui mihi infunditur, quia ille actus non aliter est gratia mihi facta, nisi quatenus in me, & mecum fit ex speciali auxilio: hoc autem ipso, quod in me & mecum fit, facit me actu diligentem, & ideo, sicut in re hæc non separantur, nec sunt distincta, ita neque in esse gratiæ aut doni distincta sunt sic ergo in præsente, si contritio & amor hoc ipso, quod in me & mecum fit, me facit vi sua sanctum & purum à peccato, nō potest remissio peccati esse gratia distincta ab ipsa contritione, ostensum autem est, esse gratiam distinctam, ergo signum est, non tollere illo modo peccatum. *Tertia ostenditur ex præcedenti conclusione.*

Quarto sequitur eadem conclusio ex prima, qua ostensum est, contritionem perfectam esse vltimam dispositionem ad remissionem peccati, nam hinc aperte concluditur, contritionem non esse formam formaliter expellentem peccatum, quia non potest idem actus, vel eadem forma, esse dispositio ad se ipsam, seu ad suum effectū formalem: quia dispositio etiam non disponit, nisi informando, quomodo ergo disponet ad suummet formalem effectum? Respondent aliqui, actum amoris vel contritionis esse dispositionem ad remissionem peccati, præcise vt est à libero arbitrio, tamen, vt est ab auxilio gratiæ, esse causam formalem remissionis peccati. Sed hæc doctrina, præterquam quod intelligi non potest, plus videtur, quam falsa in Theologia. Primo, quia falsum omnino est, liberum arbitrium vt sic, & quasi præcise sumptum, efficere dispositionem, præsertim vltimam, ad gratiam vel remissionem peccati, quæ est effectus eius, & tamē supernaturale donum, sicut *Quarta probatio tertiæ conclusionis.* *Ratio.* *Impugnatur.*

sicut gratia: ergo non potest actus aliquis, vt est præcise à libero arbitrio, esse dispositio ad remissionem peccati, quia, vt sic, tantum consideratur concursus liberi arbitrij, & non gratia. Confirmatur ac declaratur, nam illa dispositio debet esse supernaturalis, cum sit proportionata supernaturali formæ: ergo ille actus non habet rationem dispositionis, nisi vt supernaturalis est, ergo non habet rationem dispositionis, nisi vt est à gratia excitante & adiuuante; & ideo Concilium Tridentinum sess. 6 capi. 4. 5. 6. & 7. & can. 3. dispositionem ad iustitiam diuinæ gratiæ principaliter tribuit. Vnde alij per aliud extremum dixerunt, actus nostros non esse dispositiones ad iustitiam vt sunt à libero arbitrio, sed præcise, vt sunt à gratia Dei. Quod quidem, si intelligatur cum simili præcisione exclusiua, falsum est; vel (quod idem est) si illa particula, *vt sunt à libero arbitrio*, sumatur specificatiue, vel causaliter in proprio & accommodato genere causæ: nam si reduplicatiue sumatur verum est, actum non esse dispositionem ad gratiam, vt est à libero arbitrio, alias omnis actus existens à libero arbitrio esset dispositio: neque etiam causaliter causalitate adæquata & totali potest dici dispositio actus, vt est à libero arbitrio; in quo errabat prior sententia, quia solus influxus liberi arbitrij non sufficit ad rationem dispositionis: at vero specificatiue verum est, illum actum, vt est à libero arbitrio, esse dispositionem: id est, secundum illud esse, quod habet ex influxu liberi arbitrij: habet enim totum suum esse supernaturale per influxum liberi arbitrij, quamuis non ab illo solo. Et eadem ratione est verissima illa locutio, sumendo illam particulam causaliter, non causalitate adæquata, sed accommodata libero arbitrio in suo genere: est enim ille actus dispositio, vt viralis est, & vt liber est; & tam essentialiter hæc requirit, vt sit dispositio, quam vt sit supernaturalis: sed illa non habet, nisi, vt est à libero arbitrio: ergo, vt est ab illo, tanquam à propria causa in suo genere est dispositio. Et confirmatur, nam verissime, secundum fidem dicitur homo, se disponere ad remissionem peccati, vel ad gratiam, vt omnes Catholici loquuntur, & frequenter Concilium Tridentinum citato loco, non autem se disponit, nisi efficiendo in se dispositionem, & cooperando gratiæ, vt idem Concilium dicit: ergo è conuerso ille actus, vt est à libero arbitrio, est dispositio.

Dices, liberum arbitrium efficere illum actum, qui est dispositio, non tamen formaliter, vt dispositio est. Sed hoc in nullo sensu verum esse potest; nam eo modo, quo liberum arbitrium facit actum, facit etiam illum, vt dispositio est. Nam, vel per hoc designatur aliquid rei, seu aliquid absolutũ in actu; & ita illud etiam fit à libero arbitrio: quia nihil est in actu nostro, quod non fiat à nobis. Qua ratione dixit Augustinus titul. 72. in Ioannem, *Qui creauit te sine te, non saluabit te sine te*; id est, sine te, te disponente, vt expositi D. Thomas, quæst. 28 de verit. articul. 8. ad 6. Vel per illam particulam denotatur tantum aliqua habitudo actus: & sic etiam verum est, actum, vt dispositionem, esse à libero arbitrio, quia non est dispositio, nisi quatenus includit habitudinem ad liberum arbitrium, vt ad proximam causam vitalem & liberam: igitur adæquate ille actus est dispositio, vt est à libero arbitrio eleuato, & operãte cum gratia vel è contrario, vt est à gratia operante per liberum arbitrium, ab ea excitatum & adiutum. Ac propterea dixi, distinctionem illam, non solum falsam doctrinam continere, sed etiam intelligi non posse. Actus enim non est dispositio, nisi quatenus voluntatem bene afficit, & conuertit ad Deum: sic enim disponit hominem, vt Deus conuertatur ad ipsum per iustificantem gratiam & amicitiam: sed actus non habet hanc vim, vt præcise est à libero arbitrio, neque, vt præcise est à gratia, sed vt est ab

Conc. Trid.

Augus.

D. Thom.

A vtroque simul, vt à causa adæquata, & vt est à singulis in suis generibus: ergo sub nulla ratione potest ille actus esse forma formaliter expellens peccatum. Et confirmari potest hæc ratio ex eo, quod Concilium Tridentinum dicit sess. 6. cap. 7. vnicam causam formalem nostræ iustificationis, & remissionis peccati esse iustitiam, quam vnicuique Spiritus Sanctus infundit, iuxta eius dispositionem: ostendimus autem supra; sub iustificatione comprehendere Concilium remissionem peccati: distinguit ergo causam formalem huius effectus ab ipso actu, nam distinguit illam à dispositione, quæ in actu consistit: & rursus dicit, illam causam formalem esse vnicam: ergo, ex sententia Concilij, actus, qui est dispositio, non est causa formalis remissionis culpæ, nam illa causa vnica non est actus, cum detur iuxta proportionem actus. Item, illa causa vnica (vt dicit idem Concilium) datur secundum hominis dispositionem per infusionem gratiæ & donorum, & instrumentaliter fit per baptismum, quæ omnia non possunt actibus accommodari. Item, hæc causa vnica non solum est inhærens, sed etiam est permanens in homine, quamdiu per peccatum non expellitur, vt idem Concilium significat dicens, *Iuberi, renatos hanc iustitiam, quam ceu primam stolam receperunt, conseruare, vt eam perferant ante tribunal Domini*: quod etiam non potest actui accommodari; at præter causam vnicam non est alia: ergo actus nullo modo est causa formalis remissionis peccati. Et hæc est etiam communior sententia: & sumitur ex Diuo Thoma 1. 2. quæstiuncula 113. articulo primo & sequentibus, & in quarto distinct. 17. quæsti. 1. articulo primo quæstiuncula prima & quæst. 28 de veritat. articul. 1. 2. & 8. & 3. contra gentes, capit. 150. & videtur posse sumi ex Augustin. lib. de spiritu & litera, capit. 30. Ex quibus omnibus facile vlterius concludimus, quod intendimus, actum peccatoris, quantumuis supernaturalem & perfectum, non expellere vi suâ, & absq; Dei remissione & acceptatione peccatum: quia aliàs oporteret, vt hoc conferret formaliter, ex ea præcise, quod voluntatem hominis actualiter conuertit ad Deum, quod facit, formaliter afficiendo ipsam.

D. Thom.

Augus.

Quinto argumentari possumus ex vi ipsius vocis, remissionis peccati, & ex proprietate illarum locutionum Scripturæ, quę vbique dicit, solius Dei opus esse, remittere peccatum, nam, vt supra expendebam, prius à peccatore exigitur pœnitentia & conuersio cum diuino auxilio: ac deinde soli Deo tribuitur, quod remittat peccatum, iuxta illud, *Dixi, confitebor aduersum me iniustitiam, &c.* *Et tu remisisti, &c.* Psal. 31. Et illud. *Peccaui Domino*; *Dominus quoq; transtulit peccatum tuum.* 2. Reg. 12. Et hoc est, quod in parabola de filio prodigo describitur, Lucæ 15. vbi postquam hic ad patrem conuersus est; *Pater accurrens cecidit super collum eius, & osculatus est eum*, & illo dicente, *Pater peccaui in cœlum & coram te*, pater statim subiungit, dicens. *Cito ferte stolam primam, & induite eum*, id est, *Christianam iustitiam*, (vt Concilium Tridentinum explicuit) qua peccatum expellitur, quamque solus Deus infundit, ergo remissio peccati est aliquid, quod ex parte solius Dei se tenet, supposita in homine sufficiente dispositione, ergo actus non tollit peccatum se solo, absq; superueniente remissione Dei, quam nos etiam acceptationem vocamus. Et hoc argumentum magis confirmabimus sectione sequente.

Quinta probatio. 3 conclus.

Luc. 15.

Sexto & vltimo, ratio à priori huius conclusionis ex duobus principijs reddenda est: Vnum est, quod in conuersione peccatoris non est valor æquivalens ad satisfactionem, non potest autem inæqualitas, quam iniuria intulit, ex natura rei tolli per aliquem actum, & præsertim independenter ab acceptatione alterius, nisi supponatur talis actus æquivalens

ualens iniuriæ illatæ, & sufficiens ad illam resarciendam, quia in hoc consistit tota ratio huiusmodi satisfactionis. Assumptum satis probatum est in sectione præcedente, & omnia ibi dicta habent hic maiorem vim, quia peccator non solum est persona infinitè inferior, quam sit persona offensa, scilicet, Deus: sed etiam, quatenus eliciens talem actum nondum est persona grata Deo. Quocirca, vt actus sufficiat ad expellendum peccatum, dicto modo intrinseco & connaturali non est cõsiderandus solum secundum naturam aut bonitatem moralem, & physicam conuersionem, quam habet, secundum quas rationes formaliter opponitur actuali peccato, & illud excludit, sed considerandus est secundum valorem, moralem quem habet ad recompensandam iniuriam, quatenus à tali persona procedit: & hoc modo non inuenietur per se sufficiens ad tollendam formaliter maculam, & habitualem auersionem, quam peccatum relinquit, sed solus Deus potest illam auferre.

Sexta probatio tertiæ cõclus.

Alterum principium est, quod satisfactio, vt nullo modo requirat acceptationem alterius, oportet, vt fiat per actum qui non sit ita alias debitus, vt possit solo alio titulo exigi & acceptari. Nam, si creditor potest aliis nominibus exigere, & recipere bonum illud, quod in solutionem offertur: ergo, si id faciat, iuste potest aliam solutionem exigere pro tali debito: ergo signum est, non fuisse satisfactum illi per illam solutionem, neque posse illi satisfieri, ipso non acceptante quamdiu illi liberum fuerit, solutionem illam in alium debitum referre, & propter illud solum eam recipere. Potest autem Deus semper hoc modo se gerere circa peccatorem, qui omnia bona sua multis aliis titulis Deo debet, etiam ipsum contritionis actum. Quia, licet contritio non habeat proprie locum, nisi supposito peccato, & ideo non videatur debita, nisi ratione peccati, & in eius satisfactionem, tamen & amor, à quo est præcipuus valor contritionis, per se debitus est, & post peccatum commissum, potest ipsemet dolor esse debitus, vel in gratitudinem pro aliis beneficiis; postulat enim gratitudo non solum, vt benefactori gratias agamus, sed etiam, vt de iniuriis illi factis doleamus. Vel etiam potest esse debitus titulo cultus & veneration is, nam, licet talis dolor requirat peccatum, vt materiam, circa quam versetur, & ideo sine illa exigi non possit in cultum, tamen illa supposita, optime potest hoc solo titulo postulari & præcipi. Idemque de similibus titulis dici potest. Ex hoc ergo capite concluſit Anſelm. libr. 1. cur Deus homo, non posse nos contritione nostra Deo pro peccato satisfacere, vnde ex illo à fortiori concluditur, repugnare, quod in creatura sit talis modus satisfactionis, respectu Dei, qui ab eius acceptatione nullo modo pendeat. Sicut etiam supra diximus, non posse esse meritum seu debitum iustitiæ respectu Dei, non supposita promissione & pacto eius. Et confirmatur, nam in ipsa satisfactione Christi diximus non inueniri hanc conditionem, scilicet, vt nullo modo requirat Dei acceptationem: multo ergo minus inueniri potest in satisfactione seu conuersione peccatoris.

Supereſt, vt argumentis contrariæ sententiæ respondeamus. Ad primum respondetur, concedendo antecedens, & negando consequentiam. Quamuis autem antecedens illud verissimum sit, nimirum, remissionem peccati fieri per aliquam formam inhærentem, & non tantum per extrinsecam condonationem Dei, non tamen existimo, simpliciter loquendo esse de fide: neque satis probari testimonio Concilij Tridentini ibi citato: loquitur enim ibi Concilium de tota iustificatione, & non de sola remissione peccati: hæc autem duo, quamuis sæpius pro eodem sumantur, quia non separantur in re, tamen per se & in rigore, plus includit iustificatio, quam peccatorum remissio, vt idem Concilium eodem can. 11. non obscure significauit, dicens, *Si quis dixerit, homines iustificari, vel sola imputatione iustitiæ Christi, vel sola peccatorum remissione, anathema sit.* Ergo ex sententia Concilij, iustificatio & remissio peccati non sunt idem, nam, si idem essent, verissime diceretur, iustificationem esse solam peccati remissionem, iustificatio ergo includit peccatorum remissionem, & aliquid amplius, nempe internam sanctificationem & rectitudinem eius, quæ iustificatur, quæ fit per intrinseca, & inhærentia dona, vt Concilium ibidem subiungit. Vnde concludit, atq; definit, *gratiam, qua iustificamur, non esse tantum fauorem Dei*, quamuis ergo quis sentiret, remissionem peccati fieri formaliter sola extrinseca condonatione Dei, nihil aperte diceret contra hanc Concilij definitionem, quia adhuc verissimum esset, gratiam, qua iustificamur non esse tantum fauorem Dei, quia, licet includat illum, non tamen solum illum, sed etiam gratiam inhærentem, hanc, ad rectificandum interius hominem, illum, ad tollendum peccatum. Vnde, si nomine sanctificationis vel iustificationis vtrumque includatur, verissime dicitur; non iustificari hominem solo fauore extrinseco, sed gratia inhærente; consequenter vero etiam è contrario dici posset, nõ sanctificari hominem sola gratia inhærente, sed oportere illi coniungi fauorem Dei seu condonationem extrinsecam, quod videtur etiam consentaneum Concilio, damnanti eum qui dixerit iustificari hominem sola peccatorum remissione, secluſa gratia inhærente: ergo, qui dixerit, iustificari hominem extrinseca peccatorum remissione & condonatione, simul cum gratia inhærente, non damnatur à Concilio. Quamuis autem in hoc dicendi modo nullus sit error, & fortasse; in aliquo bono sensu, veritatẽ possit habere, vt statim dicam, nihilominus verissimum censeo, ipsam inhærentem gratiam, simpliciter loquendo, esse causam formalem remissionis peccati. Quod (vt alia omittam, quæ ad materiam de gratia spectant) breuiter declaro, ex discursu doctrinæ eiusdem Concilij, dicta sess. 6. Nam cap. 4. definit, iustificationem impij esse, *translationem ab statu peccati in statum gratiæ, & filiorum Dei.* Posterius vero cap. 7. hanc definitionem magis declarans, dicit, iustificationem nõ esse solam peccatorum remissionem, sed etiam sanctificationem; & renouationem interioris hominis, iustificatio ergo ex doctrina Concilij vtrumque includit, infusionem, scilicet, boni, & remotionem mali, & tamen inferius idem Concilium eodem cap. 7. docet, vnicam causam formalem huius iustificationis esse gratiam inhærentem: ergo sentit, hanc esse formlem causam illorum duorum, quæ iustificatio includit: quæ sunt, renouatio interioris hominis, & peccati depulsio, quomodo autem hoc intelligendum sit, statim declarabo.

Gratia inhærens causa formalis est remissionis peccati.

Ad primum argum. prioris sententiæ

Ad argumentum ergo, nego esse eandem rationem de actu caritatis vel contritionis, quæ est de infusa iustitia habituali. Ad primam autem probationem respondetur, etiam si demus, omnia illa de actu caritatis intelligi, ea tamen omnia de illo dici, quia per caritatem consequimur veniam peccatorum: iuxta illud, *Dimittuntur ei peccata multa quoniam dilexit multum*: vt dixit D. Thom. infra quæst. 49. articul. 1. consequimur autem hanc veniam per caritatem, tanquam per dispositionem perfectam, vt idem D. Thomas attigit 1. part. quæst. 21. articul. 4. ad 1. Vnde in 4. quæst. 22. articul 1. ad 2. dicit caritatem operire peccata D. E. O, qui omnia videt; & ideo oportere, quod ea destruat, *non quidem faciens, vt actus non præcesserint, sed quod vim impediendi gratiam non habeant*: hæc autem est proprijssima causalitas dispositiua. Secundum hanc ergo causalitatem intelligenda sunt multa, quæ in illis testimonijs

ijs caritati tribuũtur: exemplo res declaratur, nam etiam dicimur, *operibus iustificari*, Iacobi secundo, quod maxime verum est de operibus ipsius caritatis seu fidei viuæ: quod de augmento iustitiæ exposuit Concilium Tridentinum sessione 6. capit. 16. & tamen id non explicat in genere causæ formalis, ita vt ipsa opera caritatis nos formaliter reddant iustiores, sed in genere causæ meritoriæ, quia actibus caritatis meremur augmentum iustitiæ: ergo eodem modo, quamuis Sancti interdum dicant, dilectione hominem iustificari, non est necesse, intelligi in genere causæ formalis, sed dispositiue, aut meritorie de congruo, vt declarant etiam illa verba Christi. *Si quis diligit me sermonem meum seruabit, & Pater meus diliget eum, & ad eum veniemus, & mansionem apud eum faciemus*, quod fit per gratiam iustificantem. Addo præterea, multa ex illis tantum esse quædam encomia caritatis, quibus declaratur, tum excellentia perfectionis eius, tum etiam regimen & imperium, quod habet supra omnes alias virtutes, ratione cuius dilectio dicitur adimpletio legis, & quędam perfecta iustitia, nam qui diligit, necesse est, vt cætera præcepta seruet. Denique addo, multa ex testimoniis Augustini ibi citatis recte posse declarari de caritate habituali, quæ dicitur esse iustitia, quatenus est connexa gratiæ & aliis donis, quę illam comitantur.

An perfectius per actum, quam per habitum coniungamur Deo.

Ad secundam probationem eiusdem consequentiæ, distinguenda est illa propositio, perfectius inhærere nos Deo per actum, quam per habitum: nam est vera, quantum ad modum, non tamen, quantum ad substantiam seu entitatem formæ. Nam per actum inhæremus Deo vitali modo, & secundum vltimum actum, qui hac ratione dicitur esse perfectissimus, quia constituit hominem in perfecto statu, & vltimo actualitatis gradu, non quidem dando vltimam perfectionem illius status, sed vltimo complendo illam; & quantum ad hunc modum, actus dicitur esse melior, præsertim in esse moris, quam habitus: & propter eandem causam beatitudo in actu potius constituitur, quam in habitu. Denique hoc modo procedunt omnia, quæ in eo argumento dicuntur de excessu actus, respectu habitus. Nihilominus tamen quoad substantiam & entitatem formæ excellentior est habitualis iustitia, per quam peccatum excludi dicimus, quam actus huius iustitiæ; & ideo altiori ratione, simpliciter loquendo, deificat, & sanctificat hominem. Hic autem excessus, nõ solum in eo cõsistit, quod habitus est natura sua permanentior & durabilior (quamquam hoc etiam ipsum non parum confert, si attendamus ad naturã formæ, quæ ex intrinseca ratione sua id requirit, & non ad id, quod de facto, & quasi per accidens, contingit ex parte operantis) sed consistit præterea ille excessus in hoc, quod illa forma habitualis & permanens, est primaria quædam participatio diuinæ naturæ, & ideo illa est, quæ primo deificat hominẽ, & facit filium adoptiuum seu per participationem; hæc autem forma est gratia ipsa, quæ in supernaturali ordine est veluti prima substantialis forma, constituens hominem, Deum participatiue, & ratione illius debentur homini omnia reliqua dona, quæ ad internam eius rectitudinem & iustitiam, necessaria sunt, & ab illis manant actus, qui dicuntur fructus iustitiæ: & ideo illi etiam formæ ac iustitiæ ex natura rei debetur expulsio peccati, tanquam propriæ formæ: actui vero, qui ordine naturæ interdum antecedit illam formam, solum hoc debetur tanquam dispositioni consentaneæ ad talem formam, & ad effectum eius. Vide D. Thom. quæst. 27. de verit. artic. 5. dicit. *Actus non sunt ratio acceptationis diuinæ, sed prius homo acceptatur per gratiam, deinde actus eius.* Quod magis declarat Sol ad. 17. & artic. 2. ad 4. speciali ter agens de actu amoris, & artic. 6. & 3. dist. 27. quæstione 1. artic. 3. & artic. 4. quæstio. 3. ad secundum. Potestque doctrina hæc confirmari exemplo illius vulgatæ quæstionis, quid sit melius, vel quod sit maius Dei donum, vnio hypostatica, an visio beata, seu dilectio: nam si recte expendantur rationes omnes insinuatæ in illo argumento, æque probant, visionem beatam esse perfectiorem: probant autem esse perfectiorem tantum secundum quid, & quoad aliquem modum, non vero simpliciter & quoad substantiam, vt infra suo loco dicemus, & ideo vnio hypostatica magis repugnat cum peccato etiam habituali, & de potentia Dei absoluta, quod quamlibet aliud Dei donum, vel actus supernaturalis: vt infra etiam dicetur: sic ergo intelligi potest in præsenti, proportione seruata.

Addo deinde, remissionem peccati formaliter non fieri per adhæsionem hominis ad Deum, sed per conuersionem (vt sic dicam) Dei ad hominem; vt enim ex diuinis Scripturis ostendimus, peccati remissio non fit formaliter per respectum hominis ad Deum, sed per respectum Dei ad ipsum, id est, per eam formam, quam Deus ponit in homine, cum iam incipit illum diligere vt amicum, & filium: hæc autem forma proprie est ipsa gratia sanctificans, nam, licet actus etiam sit in nobis ex dilectione Dei; & ideo, quatenus Deus in nobis talem actum gratuito & supernaturaliter operatur, possit dici, conuerti ad nos, & nos respicere, iuxta illud, *Cõuerte nos Domine, & cõuertemur.* & iuxta illud, *Non quasi nos prius dilexerimus, sed quia prius ipse dilexit nos*: tamen ex vi huius actus præcise, nondum diligit hominem vt amicum, sed mouet illum, vt ad amicitiam perducat, quæ in adoptione per gratiam & caritatem formaliter consummatur.

Ad tertium argum.

Hinc ad tertium argumentum respondetur, potius illud confirmare sententiam nostram, nam, si Deus magis non amat per gratiam, quam per actum amoris, vel contritionis, quem in nobis operatur: ergo per illam potius remittit peccatum, quam per actum: ergo per illam, tanquam per formam, per hunc vero, tanquam per dispositionem. Patet vtraque consequentia, quia præcipua voluntas Dei in nobis, est sanctificatio nostra: ergo illa forma, qua nos maxime diligit, maxime nobis confert sanctificationem, & consequenter peccati expulsionem. Vnde cum dicitur Deus maxime intendere in nobis, dilectionem sui, & ad hoc potissimum per gratiam suam tendere, vt nos faciat sui dilectores, intelligendum id est eo modo, quo Philosophi dicunt, res omnes esse propter suas operationes, tanquam propter finem, non quia operatio sit potior, quam operans, nec magis intenta, si præcise consideretur: quia ipsa operatio est etiam propter operantem, & vt illum perficiat: sed quia, vt paulo antea dicebam, perfectus status operantis est, cum actu operatur; sic ergo Deus in nobis intendit per gratiam dilectionẽ suam, non quia in nobis plus amet actum dilectionis, quam gratiam suam, sed quia hunc ipsum statũ gratiæ vult in nobis esse perfectum per actum dilectionis suæ: sicut etiam in naturalibus Deus creat substantiam & potentias angeli, intendens, vt ipsũ cognoscat & amet; neque inde fit, vt plus amet in angelo actum amoris, quam substantiam vel potentiam à quibus procedit; sed solum, quod plus velit substantiam illam & potentiam sub tali actu, quam in potentia tantum. Aliud exemplum esse potest, nam Deus etiam animam Christi sibi vniuit, vt ipsum Deum summe diligeret, & perfectius, quam omnes creaturæ, & vt per ipsam reliquæ omnes, & etiam angeli, ipsum diligerent, & nihilominus, præcise comparando, plus animam illam amat ratione vnionis, & subsistentiæ, quam illi communicauit,

quam ratione cuiuslibet actus in ea existentis. Dicet fortasse aliquis, non voluisse Deum illam vnionem propter dilectionem, sed propter se ipsam, vt se perfectissime communicaret: Sed hoc nō recte dicitur, vt infra ostendetur: alias eodem modo dici posset, Deum non creasse intellectualem substantiam, nec infudisse gratiam sanctificantem, propter operationem, sed vnamquamque naturam vel formam voluisse propter perfectionem eius, & vt se tali modo communicaret. Quamquam ergo, loquendo de fine quasi intrinseco, vel proximo, verum sit, voluisse Deum huiusmodi res propter perfectiones suas, tamen, loquendo de fine extrinseco, remoto, aut vltimo, etiam verum est, voluisse huiusmodi res propter suas operationes, & maxime propter eas quibus Deo vniuntur, vt, scilicet, ipsum ament, eoque fruantur. Atque hoc modo vult in nobis gratiam, vt per eam nos efficiat sui dilectores. Quamquam in hoc vlterius distinguere oportet de dilectione, qua tendimus ad iustitiam, & de illa, quam in nobis efficit ipsa iustitia. De hac posteriori, vera sunt, quæ diximus. De illa vero priori verum potius est, illam nobis à Deo conferri propter iustitiam, id est, vt per eam ad iustitiam obtinendam disponamur. hæc autem est dilectio, de qua nunc loquimur: nam priorem iam supponit nos iustos, & peccato carentes.

Ad quartū. Ad quartum distinguere oportet de auersione actuali, vel habituali, physica vel morali: actus ergo dilectionis perfecte conuertit animam ad Deum cō uersione actuali; & ita formaliter expellit seu secum non admittit actualem auersionem peccati; seu (q̄ idem est) peccatum mortale actuale, iuxta veriorem sententiam; conuersio autem habitualis animæ ad Deum proprie fit per habitum infusum, maxime secundum legem ordinariam & ex natura rei: imo & de potentia absoluta non potest illa conuersio aliter fieri, loquendo de Deo vt supernaturali fine, vt nūc loquimur, & de conuersione physica ac realiter inhærente animæ, nam moralis quædam conuersio, fieri quidem posset per actum, si nullum esset in subiecto impedimentum peccati, vt iam dicam. Peccatum autem, quod expelli debet, non tantum est actuale, sed etiam habituale. Vnde includit habitualem auersionem à Deo, quæ nunc non tantum est moralis, sed etiam physica, & ideo non potest formaliter expelli per solum actum: nec quatenus physica priuatio est, quia hoc solum tollitur per formam oppositam, quæ est habitus: nec quatenus moralis est, in ratione iniuriæ; & offensæ: quia quoad hoc non habet actus à tali persona elicitus, etiam si supernaturalis sit, tantam vim, tantumque valorem ad satisfaciendum, quantum habuit peccatum ad inferendam iniuriam tali personæ, vt in superioribus declaratum est. Nec per hoc eleuamus supernaturalium actuum dignitatem, sed diuinam maiestatem extollimus, quæ tanta est, vt nulla creata dignitas ad satisfaciendum illi secundum æqualitatē sufficiat, pro graui iniuria ipsi illata. Quocirca quāuis si fingeremus, hominem, & peccato, & gratia carentem, elicere actum dilectionis Dei super omnia, Deumque pro sua absoluta potentia nullum ei infundere habitum, concedi posset, illum hominem post transactum actum manere moraliter conuersum ad Deum, quamdiu illum actum non retractauit; nihilominus in homine existente in peccato mortali similis actus caritatis non habet moralem vim relinquendi hominem habitualiter, & moraliter conuersum ad Deum supernaturalem finem, quia ille actus nec formaliter repugnat habituali auersioni, sicut in vniuersum actus & habitus formaliter non repugnant, neque ex se habet sufficientem efficaciam ad introducendam illam conuersionem in tali subiecto, ratione impedimenti: & quia non potest in illo destruere contrariam auersionem, propter defectum valoris moralis ad satisfaciendum, vt explicatum est. Potestq; hoc exemplo declarari; nam, si homo conditus in puris naturalibus, vel nūc habens inuincibilem ignorantiam fidei, & supernaturalis ordinis, peccatum mortale committeret cōtra finem naturæ, quamuis postea super omnia diligeret Deum, vt finem naturæ, dilectione naturali, illa dilectio non esset per se efficax ad expellendum prius peccatum, nisi Deus benigne remitteret: & tamen actus ille conuerteret hominem ad Deum finē naturæ, à quo prius peccatum auertat, & seruaret eandem proportionem ad tale peccatum, quam seruat nunc actus supernaturalis caritatis ad peccatum contra Deum supernaturalem finem, in eo ergo casu necessario dicendum est, quod licet ille actus physice & actualiter conuerteret hominem, non tamen moraliter, & habitualiter: idem ergo nunc dicendū est. Vnde hoc exemplum non solum declarat, sed etiam confirmat totam doctrinam traditam.

Quomodo actus dilectionis conuertat animam in Deum.

Actus naturalis dilectionis Dei, quomodo in peccatore esse possit.

Nec effugiunt difficultatem, qui propter hoc argumentum negant, posse hominem lapsum elicere actum naturalem dilectionis Dei finis naturę super omnia ex solis viribus liberi arbitrij, quoniam alias (inquiūt) posset se à mortali peccato liberare suis viribus: non (inquam) hoc satisfacit, tum quia, si homo purus ante lapsum potest naturalibus viribus illum actum elicere, etiam post lapsum poterit, quia vnum peccatū non diminuit naturales vires, quantum ad physicam efficientiam attinet: quia neque abstulit gratiam, neque iustitiam originalem: agimus enim de homine in puris naturalibus: qui nullum ex his donis prius habebat. Nec̄ etiam minuit physicas vires voluntatis aut intellectus, quia neque entitates harum potentiarum remittit aut minuit, nec priuat eas aliquo reali principio operandi: neque in eis ponit habitum aliquem impedientem, quia neque vnum peccatum necessario generat habitum, neque habitus simpliciter impedit operationem, quamuis difficiliorem reddat. Si ergo manent eædem naturales vires, possunt in similem actum exire. Nec solum peccatum moraliter manens potest impedire, tum quia sola moralitas illa non posset impedire efficientiam physicam: tum etiam, quia tale peccatum solum se habet ad modum priuationis, priuatio autem non potest impedire introductionem formæ expellentis formaliter illam, si alias unde in agente sunt vires sufficientes ad talem formam. Denique quidquid sit de naturalibus viribus, tamen non est dubium, quin ex speciali prouidentia possit homo lapsus hunc actum elicere, & tamen in illo non esset per se sufficiens ad expellendum peccatum: alias per actum mere naturalem satisfaceret homo Deo pro iniuria illata, quod est satis absurdum.

Ad alia, quæ ex citata opinione inferebantur, respondere non oportet; admittimus enim illa omnia consequenter sequi: existimamus autem esse inconuenientia satis absurda, ex quorum consecutione impugnari dicta sententia potest, ex prima & secunda conclusionibus à nobis positis satis ostensum est. Ad confirmationem ergo ibi subiunctam respondetur, ad remissionem peccati post actum contritionis requiri nouam gratiam, nouumque Dei beneficium, vt ostensum est: hoc autem beneficium, partim physicum est, & intrinsecum, partim morale & extrinsecum. Physice enim ponit in anima sanctificantem gratiam, & oppositam priuationem physicam excludit: moraliter vero remittit, & condonat offensam. Neque contra has duas partes procedunt obiectiones ibi factæ. Ad primam enim contra priorem partem respondetur, in primis falsam esse illam sententiam, quam supponit, scilicet gratiam sanctificantem & habitus infusos ordine naturæ in

ræ in aliquo genere causæ antecedere contritionem, A quæ est dispositio ad illos: imo etiam, qui sic opinantur, quamuis dicant, habitus, qui sunt principia actuum prius natura infundi, negant tamen prius natura recipi in anima, vel sanctificare animam; & hoc nobis satis est. Ad secundum, contra eãdem partem iam declaratum est, cur forma gratiæ, sit magis proportionata ad hunc effectum, quam actus contritionis vel caritatis: quia, nimirũ, est prima & quasi substantialis forma in ordine gratiæ, quæ constituit hominem, filium Dei adoptiuum, Deum per participationem, & simpliciter Deo dilectum vt amicum.

Quam sit necessaria coniuncta remissio peccati cum gratiæ infusione

Ad primum verò contra posteriorem partem respondetur, simpliciter negando sequelam, scilicet, peccatum formaliter remitti per extrinsecum fauorem. Hoc autem dupliciter intelligi potest. vno mo- B do iuxta opinionem asserentem, tam esse intrinsecum & essentiali habitui gratiæ & caritatis formaliter expellere peccatum, vt non possit etiam de potentia absoluta talis effectus impediri: nam iuxta hanc sententiam nihil aliud extrinsecum ad expellendum peccatum requiritur, præter infusionẽ horum habituum. Huius autem sententiæ nullum hactenus vidi sufficiens fundamẽtum, vt latius in materia de gratia differui; solum videtur habere quandam pietatis speciem, nam videtur multum extollere excellentiam & dignitatem gratiæ habitualis: & omnino recedit à sententia hæreticorum, qui totum negotium iustificationis & remissionis peccati, ponunt in extrinseco fauore. Nihilominus tamen est alius modus explicandi solidior & verior, scilicet, quod cum beneficio gratiæ inhærentis simul etiam requiratur diuina condonatio & remissio iniuriæ. C Et hoc est magis consentaneum omnib. Scripturis, & Patribus, ac Theologis adductis, & quos sequenti sectione referemus. Item est magis cõsentaneum rationi, quia licet id quod est priuationis physicæ in peccato formaliter & immediate tollatur per oppositam formam physicam, tamen id, quod est morale, non potest ita immediate tolli, sed aliquid morale adiungendum est, iam immediate oppositæ, ad eundem ordinem pertinere debent: hoc autem morale non potest esse, nisi extrinseca condonatio Dei. Quod autem à posteriori declara- D tur, quia posset Deus de potentia absoluta conseruare habitus physicos gratiæ & caritatis in homine peccante mortaliter, quæ est enim in hoc implicatio contradictionis? aut quid est in peccato, quod omnino necessitet Deum ad suspendendam actionem, qua conseruat gratiam? Si autem potest conseruare, potest etiam denuo infundere qualitatem gratiæ peccatori in peccato manenti, seu etiam homini actu peccanti, nam hæc duo eiusdem rationis sunt: ergo quando nunc tollit peccatum infallibiliter infundendo gratiam, necesse est, vt præter infusionẽ ipsius qualitatis, aliquid aliud ex parte sua adiungat, quod ita est distinctum, vt sit etiam separabile: hoc autem nihil aliud esse potest, quam hæc moralis cõdonatio ac remissio. Sed est attente considerandum, quod, licet hæc condonatio sit distincta ab infusione gratiæ, est tamen cum illa ita necessario coniuncta, non tantum ex lege extrinseca & pacto Dei, vt Nominales putant, sed etiam extrinseco debito & natura talis formæ, vt propterea quasi vnum & idem beneficium censeantur. Est enim tanta excellentia illius formæ, quæ est gratia sanctificans, vt ex natura sua nullum graue peccatum in subiecto, admittat, neque moralem auersionem ab vltimo fine: eo quod intrinsece constituat filium Dei, & Deum per participationem, cui debita est illa puritas à tali peccato; & ideo debitum etiam est huic gratiæ, debito, scilicet, connaturalitatis, vt peccatum remittatur, & condonetur ei, cui ipsa infunditur; & ideo ipsa peccati expulsio, formaliter attribuitur ipsi gratiæ, non quidem tanquam primarius effectus formalis: hic enim tanquam est positiuus, realis, ac physicus, sed tanquam secundarius quasi priuatiuus; & ideo etiam non repugnat de potentia absoluta, à forma huiusmodi separari. Atque hoc modo sufficientissime explicatur excellentia & dignitas huius formæ, quæ est gratia sanctificans, nam illa alia, quæ est nullum admittere peccatum etiam habituale & de potentia absoluta in eodem subiecto, propria est diuinitatis, seu diuinæ personæ hypostatice vnitæ naturæ creatæ, quia tale peccatum in ipsam personam diuinam refunderetur, quæ ratio aut alia similis in gratia creata locum non habet.

Quæ sit forma immediate expellens peccatũ.

Quod si inquiras, quænam sit forma, formaliter expellens immediate peccatum; nam videtur ex dictis sequi esse ipsam extrinsecam remissionem. Respondeo, huius effectus priuatiui nullam aliam formalem causam immediatam esse quærendam, præter carentiã ipsam peccati, nam extrinseca condonatio potius se habet vt causa moralis efficiens. Potest autem hoc totum exemplo physico declarari; quando enim per introductionem caloris formaliter expellitur frigus ab eodem subiecto, expulsio frigoris aliquid distinctum est ab introductione caloris, ac de potentia absoluta separabile, tamẽ, quia illa expulsio ex natura rei coniuncta est, & debita tali formę, ideo, physice totum illud censetur per modum vnius totalis effectus illius formæ, quamuis præcise singula comparando, id quod est positiuum, scilicet, formalis calefactio, sit primarius effectus formalis, priuatio autem frigoris sit tantum secundarius: neque illius priuationis aliam immediatam causam formalem, præter ipsam carentiam talis formæ, assignare oportet, sed ipsa potius concipitur tanquam forma quædam. Necesse est autem intelligere, quod dum subiectum calefit, Deus suspendit influxum, quo frigus in illo subiecto conseruabat, quæ est quædam causalitas priuata, non in genere causæ formalis, sed efficientis, iuxta hanc ergo proportionem philosophamur de infusione gratiæ, & expulsioni peccati, & huic vltimæ causalitati, quam habet Deus in corruptione formæ contrariæ, respondet in proposito extrinseca condonatio & remissio culpæ, non quia culpa conseruaretur à Deo, cum enim sit mala moraliter, sicut non fit, ita neq; proprie conseruatur à Deo, neq; indiget tali conseruatione, cum tantum sit morale quid, sed quia, cum consistat in iniuria & offensione Dei, & pro illa non possit plene satisfieri, non potest, nisi illo condonante moraliter destrui. Neq; est inconueniens imo valde rationi consentaneum, quod creatura post quam Deum grauiter offendit, nihil possit facere, quo expellat à se peccatum, absq; remissione Dei, vel quo necessitatem absolutam Deo inferat ad huiusmodi remissionem, tanta est enim diuina maiestas, vt omnem excellentiam pure creatam, quantumuis supernaturalem, & ad ordinem gratiæ spectantem, antecellat. Atq; ita responsum est ad omnes rationes, quæ in probatione illius partis insinuantur.

Solum potest vltimo inquiri, cur hæc condonatio seu remissio, magis dicatur ex natura rei debita gratiæ sanctificanti, quam dilectioni seu cõtritioni, cum vtraque sit forma supernaturalis, & valde perfecta. Sed ad hoc iam responsum est, constituendo differentiam inter has formas, & addi potest, vtriq; formæ esse debitam huiusmodi remissionem, debito proportionis, vnicuique tamen modo sibi accommodato, contritioni tanquam dispositioni, gratiæ vero vt propriæ formę, sicut, in Philosophia, dispositio vltima ad formã ignis, & ipsa ẽt forma ignis

possunt dici expellere ex natura rei formam aquæ, tamen diuerso modo, illa dispositiue, hæc vero formaliter: de qua re plura sectione sequente.

SECTIO IX.

Vtrum homo purus possit ad æqualitatem satisfacere pro culpa mortali propria, ita vt ex vera iustitia obtineat remissionem eius, & diuinam condonationem.

Sensus quæstionis.

SEnsus huius dubitationis in principio sectionis præcedentis declaratus est; potest enim esse aliqua satisfactio æqualis & iusta, indigens tamen acceptatione alterius, ad quam teneri potest ex pacto seu promissione, iuxta doctrinam late traditam sectione quinta. Est autem vlterius supponendum: non versari quæstionem hanc de illis conditionibus, quę ad perfectissimam iustitiam requiruntur, vt quod satisfactio fiat ex proprijs, & alias indebitis, & quod gratiam creditoris non supponat: est enim, vel per se notum, vel de fide certum, non omnes has conditiones posse reperiri in satisfactione puræ creaturæ, quamuis fortasse ex vi illarum, neque æqualitas, neque veritas iustitiæ necessario tollatur. Quod enim hæc satisfactio non ita fit ex proprijs, quin ea ipsa, per quæ fit, magis sint sub dominio Dei, cui satisfactio offertur, patet, quia ipsemet actus contritionis & amoris DEI est donum ipsius, & sub dominio eius existit: quia vero etiam homo, qui amat, vel conteritur, est dominus sui actus per liberum vsum eius: ideo, altero Dei dominio non obstante, posset hoc hominis dominium ad æqualem satisfactionem sufficere, si alia necessaria concurrant, iuxta doctrinam superius traditam, sectione sexta. Rursus, quod hæc satisfactio necessario sit ex debitis alio titulo, ostensum est sectione præcedente: quia vero illi alij tituli, vel ad iustitiam non pertinēt; vel certe quia per se non requirunt distincta opera, sed vno & eodem impleri possunt; ideo cum huiusmodi debito posset intelligi sufficiens qualitas iustitię, quamuis non perfectissima, nec tam rigorosa, qualis est iustitia CHRISTI, quia actus omnino finitus, seu finiti valoris, non ita potest exhaurire omnia illa debita, sicut infinitus actus Christi, vt eadem sectione sexta tractatum est. Tandem est de fide certum, neminem posse Deo satisfacere pro peccato nisi ex gratia, vel sanctificante, vel saltem mouente & auxiliante, seu excitante & adiuuante, quod non oportet nunc contra Pelagium demonstrare: quia præsens quęstio non cum illo versatur, sed inter catholicos, quibus hæc veritas indubitata est. Qui vnanimi etiam consensu docent, huiusmodi donum quo peccator ad satisfaciendum pro peccato indiget, duplici titulo esse gratiam. Primo, quia est supernaturalis ordinis, & per se naturæ non debitum: quomodo, etiamsi homo esset innocens, indigeret gratia, vel ad efficiendum actum amoris, quo nunc satisfacit, vel ad satisfaciendum pro alijs, iuxta dicta in sectione septima. Secundo, quia huiusmodi donum est supra debitum peccati, vel potius est contrarium ei, quod peccatum merebatur: homini enim, qui mortaliter peccauit: non solum non debetur hoc donum, verum potius ratione peccati meretur illo perpetuo carere. Quo fit, vt concessio huius doni seu gratiæ sit aliqua ex parte remissio ipsius peccati, non quidem quoad culpam, sed quoad aliquam pœnam, seu debitum quoddam, quod homo peccando contraxit. Et ex hac parte necessario deficit satisfactio peccatoris ab integra perfectione iustitiæ, & differt multum, non solum à satisfactione Christi, sed etiam ab ea quæ in puro homine innocente ac iusto esse posset respectu aliorum, iuxta ea, quæ in sect. 7. tractata sunt. Quia vero peccator non ita satisfecit per hanc gratiam, quin ea A suppositа, aliquid etiam ipse operetur, & fructificet: ideo adhuc habet locum quæstio an per opera procedentia à libero arbitrio hac gratia adiuto possit homo satisfacere ad æqualitatem pro culpa: ficut, suppositа gratia sanctificante & remissa culpa mortali, potest satisfacere de condigno pro temporali pœna.

Est ergo quorundam Catholicorum opinio, posse hominem peccatorem ex gratia Dei satisfacere de condigno, & ad æqualitatem pro culpa propria mortali, & per hanc satisfactionem obtinere & consequi remissionem eius. Ita sentit Caiet. hic in 1. dub. circa solutio ad 2. & Paludan. in 3. distinct. 20. q. 2. & idem sentit Sotus in 4. distinct. 15. qu. 1. & indicat etiam Scotus in 4. distinct. 19. quæst. 1. artic. 2. ad primum tenet etiam Ruard. artic. 6. satis post medium pag. 237. & nonnulli ex recentioribus expositorib. Diui Thomæ; tam hic, quam prima part. q. 21. art. 4. Et Medina hic, quamuis ex professo impugnet sententiam Scoti, Caietani, & aliorum, postea vero dissoluens argumenta Scoti, plane ostendit, se in æquiuoco laborare, & in re à cæteris non dissentire: nam concedit, suppositа gratia reperiri in hac satisfactione condignitatem, & æqualitatem, solumq; esse imperfectam, quia supponit gratiam, quam imperfectionem alij non negant. Et solutione ad secundum argumentum Scoti, concedit, actum caritatis adæquare infinitatem peccati, &, quod si homo ex proprijs viribus posset talem actum habere, posset perfecte satisfacere: nunc autem non posse, quia nullus potest gratiam & caritatem propriis naturæ viribus adipisci. Potest autem hæc sententia primo suaderi, quia, remittere peccatum peccatori contrito est opus diuinæ iustitiæ: ergo fundatur in iusta satisfactione, alias potius esset remissio ex liberalitate, vel misericordia. Antecedens constat ex illo. 1. Ioannis 1. *Si confitemur peccata nostra, fidelis est & iustus, vt remittat nobis peccata nostra, & emundet nos ab omni iniquitate* Facit etiam illud ad Hebr. 6. *Non enim iniustus Deus, vt obliuiscatur operis vestri, &c.* Loquitur enim Paulus de his, qui gratiam & bona opera peccando amiserant. Vnde D. Tho. 1. p. q. 21. art. 4. ad 1. tractans illud Psalm. 24. *Omnes viæ Domini misericordia & veritas*, dicit, *in iustificatione impij apparere iustitiam, dum culpas relaxat propter dilectionem, quam tamen ipse misericorditer infundit*; & ita exponit illud Luc. 7. *Dimittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum.*

Prima opinio affirmans. *Caiet.* *Palud.* *Scotus.* *Sotus.* *Richr.* *Prima probatio* *1. Ioan. 1.* *Hebr. 6.* *D. Thom.*

Secundo argumentor, quia in conuersione peccatoris perfecta, & ex toto corde, ac Dei gratia reperiuntur omnia necessaria ad condignam iustam satisfactionem, tum ex parte ipsius actus tum ex parte hominis satisfacientis, tum ex parte Dei, cui satisfactio offertur: ergo erit iusta satisfactio. Probo singulas partes antecedētis, primā quidem, quia actus ille est supernaturalis & diuini ordinis; item est perfecta conuersio ad Deum supernaturalem finē, à quo peccatum auerterat: vnde conficitur argumentum Scoti, in quo etiam Caietanus & fere alij nituntur, quia quantum mali fuit in auersione, tantum boni est in conuersione, & è contrario non potuit maius malum esse in auersione, quam sit bonum debitum conuersioni. Deniq; sicut malum auersionis ex se infinite displicet Deo: quia est offensa infiniti boni; ita ille actus dilectionis, ex se infinitè placet Deo, quia est diuini ordinis, & ab ipso principaliter procedit per gratiam suam, & in ipsum perfecte tendit. Et hoc est quod significasse videtur D. Tho. in 4. distin. 15. q. 1. art. 2. ad primum dices, quod sicut offensa habuit quantam infinitatem ex infinitate diuinæ maiestatis, ita & satisfactio accipit quandam infinitatem ex infinitate diuinæ misericordiæ prout est gratia informata, per quam acceptum redditur, quod homo reddere potest: ex quibus verbis constat, loqui Diuum Thomam de diuina misericordia, non vt sub-

D. Thom.

subsequente contritionem, sed, vt antecedente, & A dante gratiam, ad contritionem ipsam, & per eam gratiam, ait, reddi ipsum opus acceptum, id est, ex se dignum vt acceptetur, dignitate quodam modo infinita & æquiualente illi malitiæ, quæ est in peccato. Et similem sententiam citat Caietanus hic ex eodem D. Thom. in opusculo tertio, quod est compendium Theologiæ in secunda parte illius capit. 16. correctiora tamen opuscula in ea parte solum decem capita habent, in quibus ille locus non reperitur.

Secunda pars, scilicet ex parte hominis satisfacientis, probatur, quia si res, quæ in satisfactionem offertur ex se sit æqualis & sufficiens, ex parte personæ satisfacientis nulla alia conditio requiritur, B nisi, quod eam offerat voluntarie, & tanquam dominus eius. Hæc autem conditio in peccatore reperitur: alia vero conditio, seu dignitas personæ, necessaria non est, nisi quatenus ad valorem actus seu rei oblatæ in satisfactionem potest requiri: quod in præsenti dici non potest, quia ostensum est, actū ex se esse sufficientem. Et confirmatur primo, nam in eo actu homo non vtcunque operatur, sed vt liberum instrumentum diuinæ gratiæ, & ex hoc capite habet actus ille specialem quandam, & magnam dignitatem, & æquialentem vt declaratum est.

Secundo nam, si quid deesset, maxime, quia per- C sona satisfaciens non supponitur grata; sed hoc in primis iuxta probabilem opinionem verum non est, quia gratia gratum faciens ordine naturæ antecedit contritionem. Deinde iuxta aliam opinionem, facile intelligi potest id non esse necessarium, ex ipsamet ratione, & intrinseco fine satisfactionis. Est enim quasi via quædam ad reconciliandum personas inter se dissidentes: ergo ex se non supponit iam facta amicitiam: ergo vt satisfactio sit condigna, non est cur supponat gratiam & amicitiam Dei, sed potius debet ad illam terminari. Quod declarari potest ex differentia inter meritum & satisfactionem, nam meritum tendit ad commodum eius qui meretur, & vt aliquo modo faciat debitam mercedem; eumque qui daturus est præmium aliquomodo faciat debitorem: & ideo vt condignum sit meritum, supponit personam dignam & gratam Deo, quia inimicus Dei, cum indignus sit omnium bonorum, non potest Deum facere debitorem: satisfactio vero D per se tendit in honorem, & quasi commodum alterius & vt ei recompenset iniuriam illatam, vnde non constituit illum debitorem, sed potius illi debitum soluit: & ideo necessario supponit amicitiam, sed potius ad illam tendit, & quodammodo terminatur.

Tertia pars de persona, cui fit satisfactio, probatur, quia ex parte huius personæ solum potest requiri obligatio seu debitum, aut necessitas aliqua acceptandi satisfactionem: hæc autem est in Deo supposita promissione eius: ergo. Vnde confirmatur in hunc modum, nam ad meritum de condigno solum requiritur ex parte Dei promissio mercedis sub conditione operis: ergo ad condignam satisfactionem ex parte Dei solum erit necessaria promissio E remissionis culpæ sub conditione talis operis in satisfactionem exhibiti: sed talis promissio sæpe facta est in Scripturis, vt patet ex adductis sectione præcedente: ergo. Atque hinc colligitur differentia inter hanc sententiam, & eam: quam præcedente sectione refutaui, nam iuxta illam non requiritur Dei acceptatio, quam tamen hæc requirit, fundatam tamen in condignitate & æqualitate satisfactionis, & promissione Dei. Item iuxta illam remissio fit formaliter per ipsam contritionem, non vero iuxta hanc, sed satisfactorie, vt sic dicam, quod est genus quoddam efficientiæ moralis. Item iuxta illam non posset Deus facere, etiam de potentia absoluta, quin contritio habeat efficaciam satisfactionis tollendo culpam: at vero hæc sententia id non concederet: quia, nulla facta suppositione, posset Deus non acceptare talem actum in satisfactionem, cum alijs infinitis titulis sit illi debitus, cumque ipse sit dominus omnium, tamen supposita promissione, non potest illum non acceptare. Vnde vlterius illa prior sententia non censet, remissionem peccati esse nouum gratiæ beneficium à contritione, & effectu formali eius distinctum: hæc vero agnoscit esse distinctum, & de potentia absoluta separabile; debitum tamen nunc supposito pacto & condignitate satisfactionis.

Contraria sententia docet, peccatorem non pos- *Secunda sententia.*
se satisfacere ad æqualitatem pro morali culpa à se commissa; ideoque nec̄ ex iustitia posse consequi remissionem eius, loquimur autem de iustitia præcise considerata in ordine ad ipsum purum hominem, per gratiam operantem, & conantem surgere à peccato, non de illo vt eius operatio Christi satisfactione nititur, aut prout ei Christi meritum applicatur; nam de hoc dicetur in sect. vltima huius disputationis. Hanc vero sententiam indicat magis D. Tho. hic ad 2. vbi non loquitur de puro homine, id est, considerato in puris naturæ viribus vt Caietan. male exposuit, sed de omni homine, qui non sit personaliter Deus, in quocunq; statu consideretur, alioqui ex insufficientia puri hominis non recte intulisset Dei hominis necessitatem, vt in cōmētario articuli latius deduxi. Eandem sententiam docet D. Tho. inf. q. 85. ar. 3. in corpore & ad 2. vbi Caietanus, *D. Thom.* respondens ad 3. dubium in eandem sententiam inclinare videtur. Idem D. Thom. in 4. d. 14. q. 1. vbi loquens de pœnitentia infusa dicit, non posse Deo reddere æquialens pro offensa; sicut nec potest religio seu gratitudo pro beneficio. Item in loco supra citato ex distinct. 15. aperte tribuit sufficientiam nostræ satisfactionis misericordiæ Dei acceptantis illam, vnde plane vult grauitatem peccati esse ex ipsomet, eo quod sit auersio à Deo infinito, valorem autem satisfactionis nostræ ex se reuera non esse sufficientem, sed suppleri ex infinita misericordia Dei, qui vult illa esse contentus. Eandem sententiam tenet Bonau. in 3. d. 20. q. 3. ad 2. & q. 4. & Ricard. ibid. q. 4. *Bonauen.* Durand. q. 2. & in 4. d. 15. q. 1. vbi bene Capre. concl. *Ricard.* 1. & ad argumenta contra illam, & Almain. q. 1. Ma- *Durand.* ior. d. 14. q. 2. ad vltimum dubium. Marsil. in 4. qu. 10. *Capreol.* Alens. 3. p. qu. 1. art. 2. in corp. & ad secundum. Ferr. *Almain.* 4. contra gent. cap. 54. Soto lib. 3. de natur. & grat. c. *Maior.* 6. Med. Cod. de pœnitent. tract. 3. qu. 1. Vega libr. 15. *Alens.* in Trident. c. 4. circa finem. Et Sotus ac Gabr. supra *Medin.* cit. in re idem sentiunt; vt videre est in Scoto in 4. d. *Vega.* 1. qu. 6. & d. 15. qu. 1. & d. 16. qu. 2. Gab. d. 14. quæst. 1. *Scot.* artic. 1. in fine, & art. 2. concluf. 5. quamuis, quia ipsi *Gabr.* in nulla satisfactione agnoscunt valorem, nisi ex acceptatione extrinseca Dei, quia Deus acceptat actū hominis ad remittendum illi peccatum, vocant illā æqualem seu sufficientem satisfactionem. Sed errāt, tam in fundamento, vt sup. dictum est, quam in eo, quod non distinguunt, aliud esse acceptare actum vt dispositionem sufficientem; aliud vero vt iustam recompensationem: & aliquid posse acceptari à Deo ex misericordia, aliquid vero ex iustitia. Atq; hæc sententia, sicut cōmunis est ita & omnino vera mihi videtur, in ea tamē probāda dicti autores varii sunt, & ad illas fere conditiones recurrunt, quæ ad rigorosam iustitiam peti solent, vt sect. 7. vidimus: & aliqui rationes afferunt non satis efficaces, non vacat autem in eis examinandis nunc immorari: vt ergo eam confirmem, aduerto, duobus modis intelligi posse, eum qui peccauit, satisfacere pro mortali culpa commissa ad æqualitatem. Vno modo post receptam gratiam sanctificantem, atque adeo post culpam ipsam alia via iā grātis remissam; post (inquam) aut tempore, aut salte̅ natura. Alio modo potest intelligi, per actū contritionis, vt priorem simpliciter

& in

& in omni genere causæ gratia sanctificante & remissione peccati, satisfacere condigne peccatorem pro sua culpa, & ideo veniam illius consequi. Ex autoribus ergo in prima sententia citatis, quidam vt Palud. & Caiet. videntur priori modo loqui, alij vt Ricard. modo posteriori. Deinde statuendum est, secundum fidem remissionem peccati absolute loquendo gratis donari homini peccatori, vt omnes Theologi docent, &, ex diuinis Scripturis, definit. Concilium Tridentinum. c. 7. & 9. vbi ait, *necessarium esse credere, neque remitti, neque remissa vnquam fuisse peccata nisi gratis diuina misericordia propter Christum*; iuxta illud ad Rom. 3. *Iustificati gratis per gratiam ipsius*; in iustificatione enim remissio peccatorum includitur, vt ex eodem Concilio supra diximus. Declarat autem idem Concilium, ca. 8 ideo nos dici gratis iustificari, *quia nihil eorum, quæ iustificationem præcedunt, siue fides, siue opera, ipsam iustificationis gratiam promeretur, si enim gratia est, iam non ex operibus: alioquin, vt idem Apostolus inquit, gratia iam non est gratia.* In quo Concilij testimonio verbum illud, *præcedunt*, non solum de antecessione temporis, sed etiam de ordine naturæ, atque adeo de ipsamet vltima dispositione, ad iustificationem, quatenus ipsam ordine naturæ antecedit intelligendum est. Quod probo ex probatione, quam Concilium adducit, quia, si gratia esset ex operibus, iam non esset gratia: hæc enim ratio æque probat, siue fit ex operibus tempore antecedentibus, siue natura tantum: quia hoc nihil refert quo minus id, quod ex operibus datur, non gratis sed ex debito detur. Vnde vtroque modo contingit aliquid dari ex operibus, vt gloria datur ex operibus tempore antecedentibus, augmentum vero gratiæ sæpe datur ex opere natura tantum antecedente: & in vtroque verum est (quod Paulus ait) non esse meram gratiam, quia non gratis, sed ex debito datur: ergo è contrario, si iustificatio gratis datur, quia non ex operibus præcedentibus, vt Concilium ait, necesse est, vt non sit ex operibus tam natura, quam tempore antecedentibus. Quod si quis fortasse dicat, etiamsi iustificatio, seu remissio peccati detur ex merito alicuius operis ordine naturæ antecedentis, nihilominus esse gratiam, quia illud opus ex quo oritur, fundatur in gratia, seu etiam est gratia, quia gratis data: hoc facile refutatur, non solum ex communi doctrina Theologorum, sed ex hoc eodem loco Concilij Tridentini, quem tractamus: primo quidem, quia hoc modo etiamsi iustificatio daretur ex operibus tempore antecedentibus, id est, ex merito de condigno illorum, nihilominus posset illo modo appellari gratia: sicut iuxta probabilem expositionem, vita æterna appellatur gratia, ad Ro. 6. Sequela patet, quia etiam opera, quæ tempore antecedunt iustificationem, sunt gratia & ex gratia, vt est fides, & aliæ dispositiones remotæ, quæ in illa fundantur, de quibus aperte Concilium loquitur: consequens autem manifeste repugnat expositioni Concilij: alioqui dicere debuisset remissionem peccati, ideo dici gratis dari, quia opera propter quæ datur, procedunt à gratia aliqua, quæ gratis datur. non vero, quia non detur ex merito talium operum. Vnde non satisfaciet, si quis respondeat, illa opera tempore antecedentia iustificationem non habere sufficientem condignitatem cum tali præmio, & ideo non dari iustificationem ex merito illorum. Hoc (inquam) non satisfacit, tum quia idem verissime dicetur de opere, quod tantum ordine naturæ antecedit iustificationem, tum maxime, quia esto illud sit verum propter alias rationes, tamen ex vi rationis Concilij, scilicet, quia alias iustificatio non esset gratia: hoc enim re vera non sequitur in illo sensu vt ostensum est.

Quomodo iustificatio, & remissio peccati gratis detur.

Exponitur diligenter locus Concil. Triden. sess. 6 c 8.

Vnde argumentor secundo, quia ex illa doctrina sequitur, remissionem peccati, & iustificationem non esse in se ac formaliter gratiam, quantum ad hanc denominationem, quæ est gratis dari, sed tantum in radice, sicut de vita æterna dicebamus: consequens autem est aperte falsum, tum quia est contra mentem Concilij, vt eodem argumento probari potest, scilicet, quia non repugnaret remissionem peccatorum illo modo esse gratiam, & esse ex operibus: tum etiam, quia alias simpliciter concedi posset, remissionem peccati dari ex iustitia peccatori pœnitenti & contrito, sicut datur gloria vel augmentum gratiæ iusto bene merenti: consequens est contra omnes patres, quos statim referam: imo & contra modum loquendi Scripturæ, in qua gloria sæpe vocatur merces & corona iustitiæ, nunquam vero similia dicuntur, vel dici possunt de remissione peccati: est etiam contra communem sententiam Theologorum, quot retuli. Et præterea tertio declaratur aliter, nam inde sequitur, primam gratiam sanctificantem non esse magis gratiam, seu gratis dari, quã augmentum gratiç: consequens est falsum, ergo. Sequela patet, quia eadem est ratio de remissione peccati, iustificatione & prima gratia, quia forma, quæ fit iustificatio, & remittitur peccatum est prima gratia: ergo, si remissio peccati, & iustificatio solum in radice dicitur gratis dari, idem erit de prima gratia sanctificante: consequens est contra communem Theologorum sententiam, vt constat ex materia de gratia. Est etiam contra Concilium Tridentinum hoc eodem loco dicens: *Iustificationem gratis nobis concedi, & non ex operibus*: iustificatio autem fit per primam gratiam sanctificantem: ergo ex mente Concilij etiam prima gratia sanctificans gratis datur, id est, non ex merito cuiuscunque operis, siue tempore, siue natura tantum antecedat talem gratiam. Nec dici potest, nomine iustificationis intelligere Concilium totum negotium iustificationis prout à prima gratia excitante inchoatur, & vsque ad remissionem peccati procedit: nam expresse Concilium distinguit iustificationem à fide & aliis operibus, iustificatio autem in eo sensu suum exordium sumit ab initio fidei; & per dispositiones remotas progreditur vsque ad vltimam, vt idem Concil. capit. 5. 6. & 7. descripserat: ergo cum dicit, iustificationem gratis dari, quia nec fides nec alia opera antecedentia illam promerentur non loquitur, de iustificatione in eo sensu, sed prout dicit infusionem ipsius iustitiæ, & remissionem peccati.

Non solum prima gratia excitans sed etiam sanctificans & habitualis gratis datur.

Dicetur fortasse, neutro ex his modis sumi iustificationem eo loco: sed media quadam ratione, scilicet, pro toto negotio iustificationis, prout in instanti vltimo perficitur, & includit tam dispositionem vltimam, quam formam gratiæ & remissionẽ peccati: hæc enim acceptio non parum vsitata videtur vt colligere licet D. Thom. 1. 2. p. 113. præsertim art. 8. Sic ergo iustificatio dicetur gratis dari, quia tota ipsa nullum meritum supponit, quamuis distinguẽdo ea, quæ in tali iustificatione includuntur, vnum, scilicet, remissio peccatorum, vel prima gratia sanctificans non gratis detur, sed ex merito vltimæ dispositionis, sicut prædestinatio absolute dicitur gratis conferri, quia tota nullum supponit meritum; quamuis prout terminatur ad vnum effectum, posterior possit esse ex merito prioris. Sed hæc responsio, specie quidem verisimilis & apparens, aliena est à mente Concilij & omnino falsa. Primum patet, quia Concilium in eo capite octauo de ea iustificatione loquitur, de qua c. 7. sermonem fecerat, eam describendo, & eius causas assignando: sed ibi non sumit iustificationem hoc modo, sed pro infusione iustitiæ seu gratiæ sanctificantis, & remissione peccati, vt euidenter patet ex illis verbis. *Hanc dispositionem iustificatio ipsa consequitur, quæ non est sola peccatorum remissio, sed & sanctificatio, & renouatio interioris hominis, per voluntariam susceptionem gratiæ & dono-*

Euasio argumenti.

Vrgetur argumentum.

donorum, vbi condistinguit iustificationem à dispositione, de qua locutus fuerat: ostendimus autem in superioribus locutum fuisse de dispositione vltima. Vbi etiam obiter ponderandum est verbum illud, *consequitur*: recte enim correspondet verbo capitis octaui, *præcedunt*, eiusque datam expositionem confirmat. Dicitur enim iustificatio consequi dispositionem, quamuis non tempore, sed tantum ordine naturæ consequatur: ergo & è cõuerso dispositio vltima dicitur præcedere, etiamsi tantum ordine naturæ antecedat: ergo etiam respectu illius dicitur iustificatio consequens, gratis dari. Secundo vrgeo argumentum factum à paritate rationis: nam, si iustificatio strictissime sumpta comparata ad dispositionem vltimam non gratis datur: eadem ratione nec dispositio vltima comparata ad præcedentes non gratis daretur, cuius oppositum docet Concilium, etiam iuxta præcedentem expositionem. Sequela patet, quia, sicut remissio peccati seu iustitiæ infusio, supponit dispositionem, quæ est gratia & ex gratia, ita dispositio vltima supponit remotam, quæ etiam est gratia & ex gratia; & inter eas potest considerari similis proportio, & promissio etiam, quà bene vtentibus prioribus auxiliis posteriora necessaria offeruntur, quomodo intelligitur axioma illud. *Facienti, quod in se est, Deus non denegat gratiam.* Tertio argumentor illa ratione, quia alias prima gratia sanctificans non magis daretur gratis, quam augmentum illius, quod est alienum à doctrina Theologorum, & eiusdem Concilij, c. 10. & can. 32. vbi dicit. *Iustificatum per bona opera mereri augmentum gratiæ, vitam æternam, & illius consecutionem*; ipsam vero iustitiam solum dicit infundi per Christi meritum, eamq; præsupponi ad nostrum meritum proprium & de condigno. Sit ergo constans & certum, remissionem peccati, simpliciter & absolute gratis nobis dari respectu cuiuscunq; operis nostri, esseque vere gratiam non solum in radice, sed in se & formaliter, quia gratis datur. Obiterque ex hoc loco Concilij Tridentini notetur, cum dicitur prima gratia gratis dari, non solum id esse verum & certum de prima gratia vocante seu auxiliante, sed etiam de prima gratia sanctificãte, & integro ac formali effectu eius, sub quo remissio peccati includitur. Notetur etiam expositio ad loca Pauli, cum negat, gratiam, vel iustitiam dari ex operibus, quia non solum excludit opera moralia seu legalia, quatenus per vires naturæ fieri poterant, sed etiam opera supernaturalia procedentia ab auxilio gratiæ, qualia sunt fides, & dispositiones ad iustitiam, nam de his expresse loquitur Concilium, explicans eadem loca de prima iustificatione: quod enim secunda, seu augmentum iustitiæ fiat ex operibus, statim docet, & testimonio Iacobi confirmat, c. 2.

Prima conclusio. His suppositis dico primo. Homo non potest satisfacere ad æqualitatem pro peccato mortali proprio per actum contritionis, vt procedentem à gratia sanctificante, seu vt ab illa formatum. Probatur siue admittamus, actum contritionis elicitiue & effectiue procedere ab habitibus gratiæ, siue cõtrarium, quod verius est, supponamus. Nam iuxta priorem sententiam vel supponitur gratia, ad hos actus solum vt infusa ex parte Dei, & non vt recepta ex parte hominis, vel vtroq; modo. Si primum dicatur, ergo gratia ab illa, vt ab illa, procedit contritio, non sanctificat hominem, neq; expellit ab eo peccatum, quia non sanctificat, nisi vt recepta & informans, nondum autem intelligitur recepta: ergo vt sic non potest esse principium satisfactionis de condigno seu ad æqualitatem. Patet consequentia, quia vt à fortiori ex dicendis constabit, non potest esse satisfactio ad æqualitatem, nisi saltem supponatur persona grata, & à peccato munda. Et confirmatur, quia non solum gratiæ infusio, vt tenet se ex parte Dei, sed etiam vt recepta ex parte hominis, gratis illi donatur: ergo contritio vt antecedit gratiam vt receptã, non potest esse condigna satisfactio pro culpa: alioqui gratis daretur, vt postea dicam. Si vero dicatur receptio gratiæ etiam vt informantis hominem antecedere contritionem, rursus alio dilemmate vtendum est, nam, vel simul cum gratia sic infusa & recepta supponitur etiam culpa remissa vel non. Si non supponitur, adhuc non potest esse à tali personã æquiualens satisfactio, quia nondum est persona simpliciter grata & sancta, cum nondum sit illi culpa remissa. Si autem etiã ipsa culpa supponitur iam remissa: ergo omnino gratis, & sine vlla satisfactione remissa est: ergo iam nullus relinquitur locus satisfactioni pro tali culpa. Vnde obiter colligitur, falso dixisse Richardum in 4. dist. 17. artic. 1. q. 7. si actus contritionis, procedens à gratia, est prior natura, quam remissio peccati, peccatorum de condigno mereri remissionem peccati, quod censet probabile: constat enim ex dictis, consequens illud valde esse falsum, & illationem illam nullius momenti esse, quia, si peccatum nondum intelligitur ablatum, nõdum persona intelligitur, plene sanctificata, neque apta ad meritum de condigno, si vero culpa prius intelligitur gratis remissa, non potest in aliquo posteriori signo naturæ cadere sub merito de cõdigno: quia principium meriti, seu quod supponitur ad meritum, non cadit sub idem meritum: alioqui etiam prima gratia sanctificans caderet illo modo sub merium de condigno.

Et hinc facile conuincitur ratio iuxta aliam sententiam negantem, hos actus procedere ab habitibus, nam iuxta illam, prius natura simpliciter in omni genere elicitur contritio per auxilia gratiæ. deinde in eodem instanti temporis, & posterius natura informatur gratia, quatenus per illam sanctificatur subiectum: ergo contritio, vt informata gratia, sicut supponit ipsam gratiam gratis infusam, ita etiam supponit peccatum gratis remissum: ergo non habet iam locum satisfactio pro tali peccato. Probatur hæc vltima consequentia, quia satisfacere est soluere debitum, sed hic homo non soluit debitum, nec per solutionem condignam illius remissionem consequitur, sed gratis ei condonatur: ergo non satisfacit.

Dices, etiamsi prius natura remissio peccati sit gratis concessa, potest idem homo iam iustificatus per suum actum posterius natura satisfacere. Sed hoc dici non potest, nisi forte sit quæstio de nomine, quamuis enim ille actus, vt posterior natura gratia & remissione peccati, possit dici ex se satisfactorius, quia iam intelligitur habere valorem & sufficientiam ad illum effectum, nisi iam factum inuenisset, tamen vel illa non est propria huius vocis significatio, vel saltem non ita nunc de satisfactione loquimur, sed vt actu habet rationem & causalitatem satisfactionis, ita vt propter illam, tanquã propter solutionem condignam, remittatur peccatum: hoc enim sensu inquirimus, vtrum homo possit satisfacere pro suo peccato, ita sc. vt mediante illa peccatum à se expellat, seu veniam illius obtineat. Et re vera non proprie dicitur satisfactio, quæ post remissionem debiti fit, sed quæ fit ad debiti remissionem. Est enim remissio debiti terminus satisfactionis, nõ principium, vt ex communi sensu omnium hominum constat. Nec dici potest, eandem peccati remissionẽ, quæ facta fuit gratis ante satisfactionẽ, posteà etiam fieri per satisfactionem, quia repugnat, idem debitum gratis iam remissum, iterum per iustam solutionem remitti, sicut repugnat, eandem gratiã primam gratis datã, cadere sub meritum operis ab ipsa procedentis. Vnde potest confirmari, quia, si homo per actum sit informatum satisfaceret ad æqualitatẽ pro culpa mortali, etiam mereretur remissionem eius, quam consequentiam infra probabimus, sed non meretur remissionẽ, cum gratis illã acceperit:

ergo

ergo nec satisfacit de condigno. Atque hæ rationes probant sufficienter non posse peccatorem per huiusmodi actum satisfacere de condigno, etiam illo modo imperfecto, quo homo iustus & innocens potest satisfacere pro peccato alterius. Quod vero in tali actu non sit perfecta æqualitas ad iniuriam culpæ probant, quæ sect. 7. diximus: quia non potest ille actus habere maiorem valorem & vim ad satisfaciendum cum perfecta æqualitate, quam actus puri hominis grati & sancti, de quo diximus, non satisfacturum Deo ad æqualitatem perfectæ: nam rationes ibi factæ procedut etiam hîc, cum non sit maior dignitas, aut sanctitas vnius personæ satisfacientis, quam alterius.

Secunda conclusio.

Dico secundo. Peccator, cum à peccato mortali resurgit, non satisfacit condigne Deo, seu ad æqualitatem, per actũ contritionis seu dilectionis, vt est ei dispositio ad remissionem peccati, & prior natura illa. Probatur primo ex Scriptura in omnibus illis locis, in quibus remissio peccati, gratia appellatur, & negatur dari ex operibus, ad Ephes. 2. ad Titum 3. ad Rom. 3. nam, si esset de condigna satisfactione, re vera esset ex operibus. Item ex illis, in quibus benignitati & misericordiæ Dei attribuitur, quod veniam peccatorib. tribuat, vt est illud. *Quia benignus & misericors est, & præstabilis super malitia.* Ioelis 2. Et illud Isaiæ 55 *Reuertatur ad Dominum & miserebitur eius*, & Ierem. 31. dicitur ex persona peccatoris. *Conuerte me Domine & conuertar: Postquam enim conuertisti me egi pœnitentiam, &c.* Et subdit ex persona Dei. *Idcirco conturbata sunt viscera mea super eum, miserans miserebor eius.* Et alia similia. Vnde Ierem. 3. Conuersio peccatoris comparatur reuersioni adulteræ ad virum suum, quam ille benigne suscipit, eique liberaliter iniuriam remittit. Et hoc mysterium inter alia significari creditur, quando in his locis, & promissionibus additur particula forte, vt supra visum est. Secundo, ex Patribus, qui semper attribuunt misericordiæ diuinę, quod pœnitentiam nostram accepter, & propter illam peccata remittat, quamuis illa per se sufficiens sit ad tanti debiti solutionem. Sic Chrysosto. hom. 62. in Matth. exponit parabolam c. 18. vbi Dominus multa talenta remisit debitori roganti. Et inter alia inquit. *Nam etsi procidit debitor, & rogauit, tamen ex causa indulgentiæ vniuersam rem Domino attribui videmus.* Idem habet idem Chrysost. eundem locum tractans hom. 2. in posterior. ad Corinth. in fine literę, ante partem moralem, & epist. 5. ad Theodor. lapsum, & refertur cum multis aliis in capit. Talis est, de Pœnitent. distinctione 3. Item hom. 26. in Genes. versus finem, post longam exhortationem ad pœnitentiam, ita concludit. *Tanta est Dei erga nos misericordia, nam vbi viderit voluntatis nostræ firmum propositum, & feruenti nos desiderio ad se accedere, non tardat, neque differt, sed accelerat, suamque solitam liberalitatem exhibens dicit. Adhuc loquente te, dicam, Ecce adsum.* Isaiæ 65. Et elegantissime hom. 80. ad populum in principio sic scribit. *Num pœnitentem licet saluari? Et maxime. Totam vitam in peccatis absumpsi, & si pœnitentiam egero, saluabor? Et maxime. Vnde constat? Ex Domini Clementia. Ne tuæ confidas pœnitentiæ: tua namque pœnitentia tanta nequit peccata delere. Si sola foret pœnitentia, iure timeres: sed postquam cum pœnitentia commiscetur Dei misericordia, confide.* Et Cassianus collat. 20. capit. 8. postquam multa remedia proposuit ad consequendam remissionem peccatorum, inter quæ & charitatem & pœnitentiam numerat, subdit. *Etiamsi hæc omnia fecerimus, nõ erunt idonea ad expiationem scelerum nostrorum, nisi ea, bonitas Domini, clementiaque deleuerit, qui exiguos paruosque conatus immensa liberalitate prosequitur, dicens. Ego sum, ego sum, qui deleo iniquitates tuas propter me, & peccatorum tuorum iam non recordabor.* Et de eadem re optime loquitur lib. 12. de institutione cœnobiorum, qui est de spiritu superbiæ, cap. 11. & 14. Sic etiam Augustinus in Enchirid. c. 65. inquit. *Neque de magnis criminibus remittendis desperanda est misericordia Dei agentibus pœnitentiam.* Idem li. de vera & falsa pœnitentia c. 3. vbi in hunc modum exponit parabolam de filio prodigo, Luc. 15. vbi põderandum est verbum illud. *Misericordia motus, non iustitia*, & illud, *Epulari & gaudere oportebat*, quod verbũ congruentiam tantum significat, non necessitatem. Considerandum etiam est osculum pacis ex misericordia profectum, quod reconciliationem significat, vt notauit Hieronym. epist. 64. vbi in hunc etiam modum exponit illud Isaiæ 31. *Reuertere ad me, & redimam te, quia ego Dominus.* Et subdit inferius. *Vide, quanta sit magnitudo fletuum, vt aquarum diluuio comparetur, quos qui habuerit, & dixerit cum Ieremia. Non fileat pupilla oculi mei, statim complebitur in illo. Misericordia & veritas obuiarunt sibi.* Et Michææ. 6. tractans verba illa. *Nunquid dabo primogenitum meum pro scelere meo: fructum ventris mei pro peccato animæ meæ*, ait, his verbis significari: Nihil esse dignum, quod Deo pro peccato possit offerri, nullamque humilitatem maculas posse eluere delictorum. Eamque expositionem refert, & commendat Concil. Francoford. epistol. ad Episcopos Hispan. Similia scribit Tharasius, epist. ad Ioannem, quæ habetur 3. tom. Conc. ante septimam Synod. vbi hæc & alia testimonia scripturæ congerit, quæ longum esset referre. Multa de eadem re habet Ambrosius lib. 1. de pœniten. cap. 4. & sequentibus, inter alia. *Expectat* inquit *conuersionem nostram, vt reuertamur & ipsi ad gratiam, expectat lachrymas, vt profundat pietatem suam, sic in Euangelio viduæ lachrymis compassus, filium eius suscitauit.* Luc. 7. Hinc Fulgentius epistola 7. c. 7. *Sicut Deus*, inquit *per iustitiam damnat auersum, ita per misericordiam sanat conuersum.* Sic denique intelligendum est, quod lib. de Ecclesiast. Dogmat. dicitur c. 80. *Pœnitentia aboleri peccata, indubitanter credimus.* Et ratio redditur. *Quia*, scilicet, *propositum Dei, quod decreuit saluare quod perierat, stat immobile, & ideo, quia voluntas eius non mutatur, venia peccatorum fideliter præsumatur ab illo, qui non vult mortem peccatoris, sed vt conuertatur à perditione pœnitendo, & saluatus misseratione Domini viuat.*

Rom. 3.
Ioel. 2.
Isai 55
Ier. 3. & 31.
Chrysost.
Cassian.
Aug.
Hieron.
Conc. Franc. coford.
Thom.
Ambros.
Fulgen.

Tertio argumentor ratione, quia, alias remissio peccati in se ac formaliter non gratis fieret, sed ex operibus, & ex iustitia, quod esse falsum satis fuse ostensum est. Sequela patet, quia debitum, quod per condignam solutionem soluitur, non gratis remittitur, sicut temporalis pœna, pro qua iustus ex condigno satisfacit, non potest dici, vere & in se gratis remitti. Dicetur fortasse, remissionem peccati ideo gratis fieri, quia non fit ex merito de condigno, licet fiat ex satisfactione condigna. Sed hoc non recte dictum est, primo quidem, quia vt aliquid nõ fiat gratis, non necesse est, vt fiat ex omnibus, vel multis iustitiæ titulis, sed satis est, quod vel ex vno iustitiæ titulo fiat: sed non est minor titulus iustitiæ in satisfactione condigna, quam in merito de condigno: ergo. Maior atque etiam minor videntur per se notæ ex terminis, & comprobari possunt in Christi operibus, non enim minus perfectam iustitiam continent, quatenus satisfactoria sunt de cõdigno, quam vt sunt meritoria, & ideo sicut respectu Christi non datur gratis quod ex merito eius datur, ita nec gratis remittitur, quod ex satisfactione eius condonatur. Comprobari etiam potest totum hoc argumentum exemplo adducto de satisfactione nostra pro pœna temporali, quæ non remittitur gratis, vel ex hoc præcise titulo, quod ob condignam satisfactionem remittitur, etiamsi aliud meritum nõ intercedat.

In satisfactionis condigna tam vera iustitia, quam in merito condigna.

dat. Secundo displicet illa responsio, quia licet ratio satisfactionis condignæ distincta sit à ratione meriti, tamen ex vna ad alteram potest sufficiens argumentum sumi: quia nulla est ratio, ob quam peccator non possit de condigno mereri remissionem culpæ per contritionem, vt est præuia dispositio ad illam, si per illam potest pro culpa condigne satisfacere: nam inprimis ratio iustitiæ, quæ ex parte Dei intercedit in merito & satisfactione condignis, eiusdem rationis est, vt supra declarauimus: nam, licet per satisfactionem non fiat Deus debitor ad aliquod bonum conferendum; fit tamen debitor ad non puniendum, seu ad deponendum odium contra peccatorem, & tollendum quidquid habet rationem culpæ. Deinde non minor, imo quodammodo maior valor moralis requiritur ad satisfactionem condignam, quàm ad meritum, maiorque dignitas personæ satisfacientis, quia ab illa potissimum sumitur satisfactionis valor: si ergo hoc non obstante posset esse satisfactio condigna, nondum suppositâ gratia sanctificante & remissione peccati, posset etiam esse meritum de condigno. Tandem non repugnat, eundem actum esse satisfactorium, & meritorium, si aliunde cætera necessaria concurrant: sicut non repugnat simul esse pœnalem & bonum, & simul cedere in honorem Dei, ipsumq; respicere, vt iniuria illius resarciatur, & simul etiam cedere in commodum operantis, quod habet non solum sub ratione meriti, sed etiam sub ratione satisfactionis, quia liberatio à culpa, etiamsi ad diuinum honorem pertineat, maximum commodum est satisfacientis: igitur, si in remissione peccati interuenit prædicto modo satisfactio condigni, interueniet etiam meritum de condigno.

Respondent aliqui Thomistæ, negando argumenti consequentiam, quia hæc æqualitas est inter remissionem peccati, & vltimam dispositionem, quatenus vtrumque est opus Dei, & iuxta eius sapientiam habent inter se commensurationem: non vero quatenus ille actus est ab homine, quia vt sic non habet proportionem dispositionis, sed solum vt proficiscitur à gratia operante, à qua etiam habet, quod sit iusta satisfactio. Et videtur hoc habere fundamentum in Caietano hic ad primum dubium: indicat enim, actum peccatoris esse satisfactionem, vt est à gratia, nõ vt est à voluntate peccatoris. Sed hæc doctrina, neque est vera, nec soluit argumentum factum. Primum constat ex dictis sect. præced. probando tertiam conclusionem, vbi ostendi, actum peccatoris esse dispositionem ad gratiam, non vt est à solo auxilio, neque vt est à solo libero arbitrio, sed vt est ab vtroque simul, quia vtriusque conditiones essentialiter requirit ad rationem dispositionis: idem autem est de ratione satisfactionis, quia nec mente concipi potest, quod actus sit satisfactio, nisi vt est ab homine satisfaciente, & à voluntate eius, licet non solâ, sed diuinis auxiliis adiuta: ergo, si hæc iustitia diuina attenditur ex satisfactione, necesse est, vt attendatur non tantum inter opera Dei, vt Dei sunt, sed inter opus Dei, & opus hominis cum Deo operantis, id quod ex sequentibus amplius cõfirmabitur. Secundum patet, quia sicut satisfacere est opus gratiæ, ità & mereri: ergo, si hic seruatur ratio iustitiæ respectu satisfactionis, quamuis sit opus Dei, etiam seruabitur respectu meriti, quamuis sit opus hominis: quia neque hoc est solius hominis, sed etiam gratiæ, neque illud est solius gratiæ, sed etiam hominis cooperantis illi, & vtroque titulo non erit gratis remissio peccati, sed ex operibus. Imo etiam sequitur, nihil prorsus remitti gratis peccatori præter debitum carendi auxiliis gratiæ necessariis ad contritionem. Imo, si proprie loquamur, neque debitum ipsum gratis remittitur, quia semper manet, quamdiu manet culpa: solum ergo gratis donabitur peccatori, quod hęc pœna, scil. carere talibus auxiliis non mandetur executioni: est autem valde absurdum concedere, Deum solam hanc pœnam gratis remittere, & nõ ipsam culpam, ac pœnam æternam, vt ex supradictis constat: alioqui etiam posset quis dicere peccatum solum remitti gratis, quia, cum ex se mereatur priuationem etiam fidei & spei, Deus ex sua misericordia non exequitur hanc pœnam, sed has virtutes conseruat in peccatore, vt per eas conuerti possit. Alia vero euasio ad hanc rationem excogitari posset, dicendo, remissionem peccati fieri gratis, quia cum Deus de potentia absoluta posset huiusmodi satisfactionem non acceptare, liberè & gratuito illam acceptet. Primum horum nos admittimus, & sequitur ex omnibus dictis, quia cum remissio peccati sit nouum gratiæ beneficium, etiam suppositâ contritione, nihil est, quod absolute loquendo Deum necessitet ad illud præstandum, sicut Rex grauissime offensus non cogitur subdito veniã concedere, etiam si summis precibus illam efflagitet: igitur hac ratione poterit Deus dici gratis remittere, quia satisfactionem libere acceptat. Sed hæc responsio haberet vtcunque locum, si hæc acceptatio esset omnino subsequens satisfactionem peccatoris, & non supponeret diuinam promissionem ex parte Dei, & æqualitatem in opere peccatoris iuxta prædictam opinionem, nam concurrentibus his duobus, intercedit propria ratio iustitiæ, ad quam sufficit, quod ex tali suppositione Deus non possit non acceptare, quamuis absque illa posset, vt late in superioribus dictum est, & ipsamet Christi satisfactione est declaratum, quia acceptatio hoc modo facta, non est gratia, quæ misceatur solutioni, & diminuat æqualitatem eius, sed est solum libera quædam volũtas seu promissio antecedens contractum, æquiualens voluntati contrahendi, quæ iustitiam contractus non tollit.

Quarto & vltimo probatur à priori conclusio, quia contritio, vt est dispositio ad primam gratiam & remissionem peccati, procedit ab homine, vt nõdum grato, nec libero à peccato: ergo vt sic non potest habere valorem ad satisfaciendum Deo ad æqualitatem: ostensum enim in superioribus est, solã gratiam creatam sanctificantem non esse sufficientem, vt actus ab ea procedens habeat valorem condignum ad satisfaciendum Deo pro culpa mortali: ergo à fortiori, persona vt prius natura carens hac gratia, & vltimo effectu eius, qui est remissio peccati, non est sufficiens ad conferendum tantum valorem actui, eum nondum intelligatur sancta & iusta. Et confirmari potest hæc ratio exemplo supra adducto de homine creato in puris naturalibus, & peccante mortaliter contra Deum finem naturæ: ille enim, quamuis actu naturali amoris Dei, vel doloris de peccato, conuerteretur, non satisfaceret ad æqualitatem pro tali peccato: ergo neque tunc satisfaciet: est enim eadem proportio.

Ad argumenta contrariæ sententiæ facilis est ex dictis responsio. Ad primum respondetur, negando in iustificatione peccatoris intercedere veram ac propriam iustitiam ex parte Dei respectu ipsiusmet peccatoris, cuius signum sufficiens est, quod in Scriptura sacra nunquam hoc opus iustitiæ tribuitur, sed misericordiæ, vt vidimus: vnde nunquam vocatur merces aut corona iustitiæ, vel aliis similibus titulis, quæ iustitiam indicent: vnde peccator, quantumuis contritus sibi esse videatur, nunquam audebit dicere, debita mihi est remissio peccati tanquam *corona iustitiæ, quam reddet mihi Dominus in illa die iustus iudex*, sed orabit semper, *Miserere mei Deus secundum magnam misericordiam tuam*. Et, *propitius esto mihi peccatori*. Vnde Augustinus tractans prædicta verba Ioannis in expositione illius epistolæ de venialibus docet esse intelligenda, vel certe si ad mortalia extendantur, intelligenda sunt cum distributione accommoda: est enim Deus fidelis & iustus

Argumenta torum solut.

Augustin.

remittens nobis pœnitentibus peccata nostra, fidelis nobis, iustus Christo, cui iustitia seruatur, quando nobis propter eum peccata remittuntur. De qua iustitia posset etiam intelligi aliter locus ad Hebræos 6. quamuis vera responsio sit, ibi non esse sermonē de remissione peccati, sed de mercede debita bonis meritis, quę superueniente peccata mortificata fuerunt, quæ, si homo resipiscat, illiusque peccati veniam obtineat, ex iustitia debetur, quamuis peccati remissio ex misericordia comparata sit. At vero non tam proprie ac stricte de iustitia loquendo, sed late, vt solum dicit quandam proportionem & decentiam bonorum operum, & debitum connaturalitatis vnius rei ad aliam, sic verum est reperiri iustitiā in iustificatione peccatoris, & sic loquitur D. Thomas in citat. loco. 1. part. hæc enim est generalis ratio iustitiæ, quæ dicitur inueniri in omnibus operibus Dei; & idem solum voluit Diuus Thomas accommodare ad opus iustificationis. Seruatur autem prędicta proportio, siue consideres illam dispositionem, seu dilectionem Dei secundum se: sic enim habet eam proportionem cum gratia seu caritatem, quam actus cum proprio habitu; siue illam spectes vt opus Dei: sic enim magnam congruentiam ac proportionem habet, vt, cui Deus suam dilectionem infundit, peccata etiam remittat: siue denique vt est opus hominis: nam etiam est valde consentaneum, vt facienti homini quod in se est per diuinam gratiam ad recompensandam iniuriam, Deus non deneget illius remissionem.

Ad secundum negatur assumptum, præsertim quoad secundam partem. Et ratio in summa est iam tacta, quia deest illi actui valor necessarius ex parte personæ satisfacientis, vt satis declaratum est & responsum ad omnia, quæ ibi tanguntur, præter vltimum verbum de promissione diuina; ad quod breuiter dicitur, hanc promissionem non fundari in dignitate & æqualitate operis, prout est à tali operante; & ideo non continere pactum ad iustitiam pertinens, sed solum simplicem promissionem, seu decretum Dei immobile de hoc beneficio præstando peccatori pœnitenti, in quo talis conditio requiritur, vt sit capax & dispositus ad tale beneficium recipiendum. Alioqui eodem argumento probaretur, posse hominem mereri primam gratiam per talem dispositionem, quia etiam de hac re facta est promissio. De quo legi potest Bellarmin. lib. 1. de iustific. c. 21.

SECTIO X.

Vtrum possit homo satisfacere pro culpa propria mortali, saltem imperfectè.

QVæstio intelligitur per vires supernaturales gratiæ Dei, nam per solas naturæ vires certum est, non posse hominem satisfacere pro peccato in Deum commisso, etiam imperfecte, maxime pro illo peccato, quod est auersio à Deo sine supernaturali, vt à fortiori constabit ex dicendis sectione sequente, & latius traditur in materia de gratia, vbi ostenditur, opera solius liberi arbitrij, quæ à gratia non proficiscuntur, nullo modo esse dispositiones ad dona supernaturalia gratiæ, vnum autem ex his operibus est remissio peccati, ergo talia opera nullo modo sunt dispositiones neq; meritum huius doni, ergo neque esse possunt satisfactio aliqua pro peccato, talis enim satisfactio, quamuis imperfecta, aliqualis dispositio est, saltem imperfecta & remota, ad peccatum tollendum. Quoad hoc ergo in his etiam est verum illud Pauli. 2. ad Corint. 3. *Non sumus sufficientes cogitare aliquid ex nobis*, scilicet, quod ad salutem animæ conferat.

Prima sententia. De operibus ergo factis per auxilium gratiæ, & præsertim de illo opere, quod est vltima dispositio ad gratiam, quæstio præsens versatur, in qua nonnulli Theologi negant, posse peccatorem etiam hoc modo imperfecto, satisfacere pro culpa sua. Quam sententiam mordicus hic defendit Medina. rationes autem omnes, quas adducit, magis procedunt de satisfactione perfecta, quam de imperfecta. Probatur ergo primo, ex illo principio, quod remissio peccati gratis datur, nam quod fit ex aliquali satisfactione, quamuis non fit omnino exacta, non fit omnino gratis, sed remissio peccati omnino gratis datur: ergo nulla præcedit satisfactio etiam imperfecta. Secundo, quia si nostra dispositio esset satisfactio, saltem imperfecta, etiam esset meritum imperfectum primæ gratiæ & remissionis peccati, quod appellat meritum de congruo, consequens autem est falsum, ergo. Sequela patet ex supra dictis, ostendimus enim à satisfactione ad meritum, optimum sumi argumentum in præsenti materia. Minor late tractatur à Theologis, de gratia & merito disputantibus, & interim de illa legi potest Soto 2. de natur. & gratia c. 14. Et ratio breuiter est, quia hæc dispositio ordine naturæ antecedit gratiam & charitatem, & ideo vt sic est informis, nihil ergo prodesse potest in esse meriti, vel satisfactionis, iuxta illud 1. ad Corinth. 13. *Si charitatem non habuero, nihil mihi prodest.* Vnde Concilium Trident. tota sess. 6. & 14. solam rationem dispositionis agnoscit in nostris actibus respectu remissionis peccati, non vero ratione meriti, vel satisfactionis. Tertio, quia vbi intercedit alia satisfactio perfecta, non est necesse, vt aliquid aliud acceptetur in satisfactionem imperfectam, sed in iustificatione impij intercedit, & applicatur perfecta satisfactio Christi, propter quam omne remittitur peccatum; ergo non est necesse vt actus ipsius hominis acceptetur in satisfactionem imperfectam, sed solum vt dispositio, ad hoc, vt iustificatio voluntaria fit, & conuenienti modo fiat.

Soto. *1 Cor 13.* *Conc. Trid.*

Secunda sententia. Contraria sententia, vt existimo, est communis Theologorū, nam inprimis qui ponunt satisfactionem perfectam, à fortiori, hoc sentiunt: deinde ex aliis autoribus D. Thom. in 4. d. 14. q. 1. art. 1. quæstione 5. hac ratione dicit, pœnitentiam virtutem, esse partem iustitię, quia reddit Deo debitum ex iustitia; & quamuis non posit reddere æquale offensæ præcedenti, reddit, quod sibi est possibile, sed satisfacere nihil aliud est, quam recompensare iniuriam: ergo hoc facit peccator per vltimam dispositionem, & perfectam peccati detestationem. Et hac ratione addit idem Diuus Thomas eadem d. q. 2. art. 1. pœnitentiam aliquo modo tollere efficienter peccatum per actum suum, quia aliquo modo tollit inæqualitatem, quod est satisfacere, & d. 14 q. 1. art. 1. expressius docet, satisfactionem esse actum huius virtutis, & art. 2. ficait: *Non potest homo satisfacere, sibi satis æqualitatem quantitatis importet, contingit autem, si importet æqualitatem proportionis, & hoc sicut sufficit ad rationem iustitiæ, ita sufficit ad rationem satisfactionis.* Et in solutionibus argumentorum id apertius docet ac declarat, & infra hac 3. p. qu. 85. artic. 3. eandem doctrinam confirmat, & iuxta eam recte intelligi potest alius locus supra tractatus ex 1. part. q. 21. artic. 4. ad 1. quod nimirum hac ratione aliqualis ratio iustitiæ licet imperfecta in iustificatione peccatoris interueniat. Et Scholastici communiter in 4. d. 1. 14. 15. & 17. & in 3. d. 20. quæst. 2. vbi Ricardus. quæst. 4. concluſ. 5. Medin. codic. de pœnitent tractat. 3. qu. 1. Ferrar. 4. contr. gent. capi. 54. huic fauent sententiæ, neque aliquem ex antiquis expresse reperio, qui eam negauerit. Et nisi de vocib. tantum laboremus, non video, cur, aut quomodo negari possit. Primo ergo statuendum est, aliquam esse posse satisfactionem imperfectam, loquendo in genere de satisfactione, vt inter homines etiam intercedere potest, nam satisfactio consistit in recompensatione iniuriæ, quæ ex parte satisfacientis vt formalē ratione satisfactio-

D. Thom. *Ricard.* *Medin.* *Ferrar.*

ctionis habeat, requirit, vt hoc animo & intentione fiat. Ex parte vero eius, cui fit satisfactio, ad summũ requiri potest, quod talem actionem in recompensationem iniuriæ exigat, vel acceptet, aut saltem acceptare teneatur modo in superioribus declarato. Quod si illa actio, vt à satisfaciente progreditur, sit moraliter æquiualens iniuriæ, erit æqualis seu perfecta satisfactio prout nunc loquimur, si autem illa actio non adæquet iniuriam, aliquam tamen proportionem seu vim, licet imperfectam habeat ad illius recompensationem, erit imperfecta ad satisfaciendum. Non est tamen dubium, quin possit is, qui iniuriam intulit illam, hanc intentionem exhibere, vt saltem prout potest recompenset iniuriam, imo etiam ad hoc teneatur, quia qui non potest integre restituere, tenetur saltem ex parte, si potest, ergo & iniuriam recompensare, saltem imperfecte, si perfecte non potest. Atq; eadem ratione potest creditor talem recompensationem exigere, vel ea contentus esse: est ergo talis satisfactio imperfecta possibilis, & qui inter homines hoc modo recompensat iniuriam, sine dubio aliqualiter satisfacere dicitur; quamuis imperfecte. Pari ergo ratione potest esse hominis ad Deum imperfecta satisfactio, nam & homo potest, quod in se est, facere vt recompenset iniuriam & Deus potest talem recompensationem exigere & illa contentus esse: ergo in eam actionem hoc modo factam vere ac proprie conuenit nomen & ratio imperfectæ satisfactionis. Solum supereſt probandum, ita contingere in contritione seu dispositione peccatoris: hoc autem facillime ostendi potest, nam in primis, quod actus contritionis, quamuis non sit exacta recompensatio iniuriæ, tamen quantum est de se, habeat ad hoc munus aliquam proportionem, euidentissime ostendunt rationes factæ duabus sectionibus proximè præcedentibus, pro illis opinionibus quæ satisfactionem æqualem huic actui attribuunt, & res est per se adeo clara, vt necesse non sit rationes illas repetere, aut amplius vrgere. Rursus quod peccator possit aut debeat hoc saltem modo recompensare diuinam iniuriam cum non possit perfectioni, certissimum etiam est, vt constat ex modo loquendi Scripturæ, Michææ 6. *Indicabo tibi homo, quid Dominus requirat à te: vtique facere iudicium, &c.* Ezech. 18. *Si impius egerit pœnitentiam, & fecerit iudicium & iustitiam, vita viuet, &* c. 33. *Si impius egerit pœnitentiam à peccato suo, fecerit q; iudicium & iustitiam, vita viuet,* & similia testimonia passim reperientur in Scriptura, & supra citata sunt. Et proprium pœnitentiæ motiuum, vt à caritate distinguitur, in hoc consistit, vt ad recompensandam iniuriam & destruendam illã eo modo, quo potest formaliter tendat, vt ex materia de pœnitentia constat. Deinde quod DEVS exigat à peccatore hunc modum recompensationis illi possibilem, ex eisdem Scripturæ locis satis constat. Imo proprium pœnitentiæ præceptum, prout à præcepto caritatis distinguitur, in his tantum testimonijs fundatur, & in intrinseca obligatione, quæ ex iniuria nascitur ad recõpensandam illam. Vnde sine causa dicunt aliqui, Deum exigere contritionem, solum vt dispositionem, per quam fiat voluntaria iustificatio, & aliquo modo tollatur obex ex hominis affectu. Hoc enim voluntarie dictum est. Primo quidem, quia cum hæc ratio in hoc actu reperiatur, & sit illi maxime propria, sine causa dicitur, non exigi à Deo hoc titulo & ratione, præsertim cum nomine iudicij & iustitiæ exigatur. Deinde, quia hæc obligatio non est mere positiua, sed intrinsece nascitur ex ipsa iniuria, Deus autem pœnitentiam exigit, vt homo eam obligationem impleat, quam peccando contraxit: nam præceptum pœnitentiæ, quod scriptum est diuino iure, non est aliud ab eo, quod ex natura rei oritur ex iniuria in DEVM finem supernaturalem commissa. Denique, quia si Deus solum exigeret illum actum, vt iustificatio sit voluntaria, & adtollendum obicem contrarij affectus, sufficeret exigere consensum in amicitiam diuinam, & propositum non peccandi de cætero, vel, ad summum, attritionem, vt facit cum sacramento: nunc autem non ita fit, sed exigitur dolor & amor super omnia: ergo signum est hæc peti in recompensationem; & ita etiam acceptari, quando fiunt. Ex his ergo recte concluditur, nihil deesse huic actui ad rationem satisfactionis imperfectæ. Vnde potest sic formari ratio; qui non potest perfecte satisfacere, si recompenset iniuriam eo modo, quo potest, & quo exigit & contentus est creditor, imperfecte satisfacit: sed ita se gerit peccator erga Deum: ergo satisfacit saltem imperfecte. Aut enim nulla est passibilis satisfactio imperfecta, aut hæc est talis censenda.

Quomodo ratio imperfectæ satisfactionis in contritione peccatoris inueniatur.

Mich 6.

Ezech. 18. & 33.

Nec rationes in contrarium quicquam obstant; ad primam enim respondetur, hanc imperfectam satisfactionem nihil obstare quo minus remissio peccati simpliciter & absolute gratis detur, quia illud *gratis*, in toto rigore solum excludit debitum de iustitia, cui opponitur; & ideo quod ex gratitudine vel liberalitate fit, gratis fit: cum ergo hæc satisfactio imperfecta non inducat obligationem iustitiæ, non obstabit, quominus gratis detur remissio peccati. Quod si fiat vis in illo verbo *omnino gratis*, respondetur, illud *omnino* gratis additum esse, nam in Scriptura & Conciliis non legitur, & sensum æquiuocum facere potest: si enim illud *omnino* excludat proprium debitum iustitiæ, etiam est verum remissionem fieri omnino gratis, si autem excludat omnem diligentiam, vel cooperationem ex parte peccatoris, concedo non dari illi veniam omnino gratis, quia aliquid ab eo exigitur, & aliquid de suo cum diuina gratia offerre debet, vt remissionem obtineat. Ad secundum, omissa nunc disputatione de merito de congruo, quæ non est huius loci, respondetur, si meritum de congruo existimetur tale esse, quod proprium debitum iustitiæ inducat, negandam esse sequelam, item si dicat congruitatem amicabilem, seu, in mutua ac propria amicitia fundatam, clarum est non reperiri in contritione, vt est à peccatore, nondum iustificato, quia nondum intelligitur amicus: si vero, quod magis habet vsus, meritum de congruo, latius pateat, prout ipsamet generalis significatio vocis exigere videtur, non requiret amicitiam in operante: nam peccator per actus morales ex gratia factos, meretur de congruo aliqua maiora auxilia: satis ergo erit, quod actus habeat proportionem quandam eiusdem ordinis, & condecentiam ac congruitatem, inter opus hominis, & donum Dei. Sicque concedenda erit sequela, neque est, cur quidam scholastici moderni ab hoc modo loquendi tantum abhorreant, in actibus supernaturalibus, & maximè in perfecto actu contritionis, cum Sancti Patres frequenter eo modo loquantur, Augustinus epistola 89. quæst. 4. de superbo diuite dicit. *Licet mortuus apud inferos torqueatur, tamen si pauperis vlcerosi, qui ante ianuam eius contemptus iacebat, misertus fuisset, mereretur & ipse misericordiam.* Et epistol. 105. ad Sixtum, col. 3. clarius dicit. *Neque ipsa remissio peccati sine aliquo merito est, neque enim nullum est meritum fidei, qua ille dicebat, Deus, propitius esto mihi peccatori, & descendit hic iustificatus.* Similiter Ambros. lib. 10. in Luc. 23. agens de lachrymis Petri, *Lauant, inquit, lachrymæ delictum, quod voce pudor est confiteri, lachrymæ non veniam postulant, sed merentur, & tu si veniam vis mereri, dilue culpam lachrymis tuis.* Et plures alios refert Bellarminus supra, qui hanc sententiam constanter defendit. Neque illi obstat locus Pauli. Si caritatem non habeam, nihil mihi prodest, tum quia intelligitur, nihil prodesse

Ad argumenta prioris sententiæ.

Augustin.

Ambros.

ad meritum vitæ æternæ, vel ad proprium meritum de iustitia; tum etiam quia non est omnino sine charitate, qui Deum iam super omnia amat. Concilium autem vtens nomine dispositionis tanquam certiori, non excludit alias rationes morales, quæ in hac fere includuntur. Ad tertium respondetur, illo fere argumento vti hæreticos huius temporis ad excludendas nostras satisfactiones: sicut ergo satisfactio Christi non excludit nostram condignam, vbi talis esse potest, scilicet, pro pœna, ita etiam non excludit imperfectam, vbi maior esse non potest, scilicet, pro culpa. Sed instabit fortasse aliquis, nam ex discursu facto, non videtur solum probari satisfactio imperfecta, sed etiam perfecta: quando enim ab aliquo exigitur, quantum potest, summa satisfactio exigitur; & qui hoc modo satisfacit, perfecte satisfacere censendus est. Respondetur, perfectionem satisfactionis non attendi ex potestate satisfacientis, sed ex æqualitate rei ad rem, & ideo, licet talis homo possit dici perfecte satisfacere suæ obligationi, quia nemo ad impossibile obligatur: non tamen perfectam satisfactionem exhibere, quæ ad æqualitatem in re constituendam necessaria esset. Dices; Ergo hoc modo etiam homo per vires naturæ posset satisfacere imperfecte per naturalem dolorem & amorem, si Deus maiorem nõ exigeret, nec vites gratię daret ad illum eliciendum, & illo vellet esse contentus. Respondetur, posse Deum id facere de potentia absoluta, illam tamen vix mereri nomen satisfactionis, etiam imperfectissimæ; tum propter maximam improportionem illius actus, tum etiam quia non exigitur ab illo homine totum id quod absolute posset præstare. Et ob eandem rationem in iustificatione, quæ nunc fit per attritionem cum sacramento, non ita proprie dicta imperfecta satisfactio inuenitur.

SECTIO XI.

Vtrum saltem pro peccato veniali possit purus homo Deo satisfacere.

Materia huius dubitationis proprium habet locum, & ex professo tractanda est inferius qu. 87. hic tamen omnino præmitti non potuit, breuissimę vero attingenda est, solum vt videamus, quomodo in hoc etiam superet satisfactio Christi satisfactionem puri hominis.

Prima ergo sententia referri potest quorundam scholasticorum, qui non solum per gratiam, sed etiam per vires naturæ, affirmant, posse hominem satisfacere pro peccato veniali, & illud à se expellere, vel sustinendo proportionatam pœnam, vt sentiunt Scot. in 4. distinct. 21. q. 1. & Gabriel distinct. 16 qu. 5. art. 1. vel per actum moraliter bonum, & peccato veniali contrarium, vt existimat Durand. in 4. distinct. 16. q. 2. & dist. 21. q. 1. Sed hanc sententiam existimo valde falsam, & errorem sapere Pelagij: generaliter enim omnis peccati remissio in Scriptura sacra gratiæ Dei, Christoq; tribuitur. vt patet ad Rom. 4. 1. Io. 1 & 2. & idem sumitur ex Concil. Mileuit. cap 6. 7. & 8. & Arausic. II. cap. 14. & 22. & ex Trident. sess. 6. cap. 11. vbi dicit, illam esse iustorum vocem. *Dimitte nobis debita nostra*, quæ exponit esse peccata venialia, quæ iusti postulant à DEO remitti. Et ratio breuiter est, quia sine diuina gratia nihil potest homo facere, quod ad æternam vitam consequendam conferat: certum est autem, remissionẽ peccati venialis multum conferre. Ac deinde ad quamcumque satisfactionem, vel meritum de condigno apud Deum, constat, necessariam esse gratiam sanctificantem, sine qua homo est inimicus Deo: & inimico nihil potest esse à Deo debitum de iustitia, vt supra dicebamus. Itaque certum hoc loco sit, alibi enim probabitur fusius, hominem purum, non iustificatum non posse condigne satisfacere pro peccato veniali. Procedit ergo quæstio de homine iusto, & de facto habet locum tantum in peccato proprio: nam de alieno certum est, non posse vnum satisfacere pro culpa alterius, etiam veniali: posset tamen id quæri de potentia absoluta: ex his vero, quæ dicemus, adiunctis iis, quæ in sectio. 7. dicta sunt, relinquetur definitũ.

Scot. Gabr. Durand. Rom. 15. 1. Iohan. 1. & 1. Concil. Mil. Arausi. Trident.

Secunda ergo opinio est, hominem iustum non posse satisfacere de condigno pro veniali peccato: quam tenet Petr. Soto in instit. sacerd. lect. 18. de pœnit. quam solum probat ex principio posito, quia remissio peccati venialis, est opus diuinæ gratiæ: & ita in oratione Dominica illam petimus, vt gratuito à Deo donandam, cum dicimus, *Dimitte nobis debita nostra*, Vim etiã facit in verbo remissionis, quod liberalitatem indicat: nam debitum, quod plene soluitur, non remittitur: & hanc sententiam tribuit D. Thom. 3. p. q. 87. ar. 4.

Petr. Soto.

Tertia vero sententia extreme contraria esse potest: hominem iustum posse ex iustitia rigorosa, & omnino perfecta satisfacere pro venialibus peccatis. Quia actus amoris Dei super omnia, est ita perfectus, vt repugnet etiam peccatis venialibus & procedens ab homine grato, videtur esse non solum æqualis, sed etiam maioris valoris, quam sit totum debitum venialis peccati: aliunde vero homo gratus in se habet sufficiens principium, ratione cuius debentur illi omnia auxilia necessaria ad huiusmodi actum efficiendum, & valorem illi præstãdum: quia propter peccatũ veniale, nec priuatur homo gratia, nec contrahit debitum carẽdi auxiliis necessariis, & sufficientibus ad huiusmodi actum: nihil ergo hîc deest ad iustitiam non solum æqualem, sed etiam rigorosam. Nam licet hæc satisfactio supponat gratiam, tamen non supponit gratiam factam post contractũ debitũ peccati venialis, nec primario datam in ordine ad finem consequendi remissionem talis peccati: sed solum supponit gratiam ante obtentam per baptismum vel aliam priorem dispositionẽ, seu aliud sacramentum: hoc a. nihil prorsus videtur derogare perfectioni iustitiæ: præsertim, cum homo non satisfaciat per ipsam gratiam quasi formaliter, sed per fructus iustitiæ, quos ipse homo sibi comparat, tanq; dominus suorum actuum, gratiæ Dei cooperando. Quod vero istimet actus sint etiam ipsius Dei, & per auxilium speciale fiant, ac denique possint esse aliis modis debiti, non videtur magis derogare perfectioni huius iustitiæ, quam iustitiam Christi minuere, in cuius actibus fere eadem inueniri possunt, vt sæpe in superiorib. est dictum. Vnde concludi videtur, quod attinet ad perfectionem iustitiæ, hunc effectum non minus exacte fieri posse à puro homine, quam ab ipsomet Christo.

Dico tamen primo, simpliciter & absolute posse hominem iustificatum satisfacere de condigno pro veniali peccato, atq; adeo ex iustitia, & nõ mere gratii illius remissionem consequi. Hanc sumo ex D. Tho. infr. q. 87. 3. ad 3 vbi simpliciter cõcedit remitti peccatum veniale virtute alienius satisfactionis: neq; in artic. 4. dicit contrarium, sed solum dicit, ad hanc satisfactionem esse gratiam necessariam: & in 1. 2. q. 72. artic 5. dicit, peccatum veniale esse reparabile per virtutem intrinsecã: in quo potissimum differt à mortali: id est, per virtutem gratiæ, quam non tollit, sicut mortale: non est ergo reparabile per solam gratuitã remissionem: quia hæc non habet proprie intrinsecum principium in homine: sed per cõdignam satisfactionem, cuius principium est gratia, quæ in homine manet. Et eandem sententiam fortiori ratione docent Scot. Durand. Gabriel. & alij supra citati, & expresse Palud. in 4. d. 16. qu. 1. num. 27. & sequentibus, & Ricard. in 4. d. 17. artic 1. quæst. 7. Et probatur, quia opus contritionis, vel amoris Dei videtur ex natura sua opus maxime proportionatum ad huiusmodi satisfactionem, vel remissionem: quia nobiliori modo attingit Deum, & homi-

D. Thom. Scot. Durand. Gabr Palud.

hominem ad illum conuertit: peccatum enim veniale non est proprie contra Deum, vt vltimum finē, sed præter Deum: neque auertit ab illo, sed retardat. Deniq; non est proprie offensa, & iniuria, sed valde analogice: vnde vnum solum mortale maiorem rationem iniuriæ habet, quam simul sumpta innumera venialia: at vero actus amoris, vel cōtritionis, attingit Deum ipsum, vt vltimum finem, & perfecto dono hominem ad illum conuertit. Deinde persona operans est digna, quia supponitur iusta, & amica Dei: & aliunde non deest promissio Dei sub conditione talis operis, dicitur enim 1. Ioan. 1. *Si confiteamur peccata nostra, fidelis est, & iustus, vt remittat nobis.* 1. Ioan 1.
Loquitur autem præsertim de venialibus, vt ibi Augustinus. tract. 1. notauit, paulo enim antea dixerat. *Si dixerimus, quia peccatum non habemus*: quod propter venialia potissimum generatim de omnib. dictum est: nihil ergo hic deest ad condignam, & iustam satisfactionem, quam aliquo modo confirmant dicta verba Ioannis, quibus fidelitati, & iustitiæ diuinæ hunc tribuit effectum. Confirmatur, quia hæ leues offensæ, quæ humano modo vix possunt vitari, secundum prudentem æstimationem moralem non sunt magni valoris, aut meriti, propter quod peccatis venialibus, per se loquendo, solum temporalis pœna debetur, at vero actus charitatis hominis iusti, magni pretij, & valoris est apud Deum, & æternum præmium meretur, ergo, &c. Deniq; confirmatur, nam homini iusto debetur, ex iustitia vita æterna, quā iuste priuari non potest, si peccatum mortale non committat: sed per venialia peccata impeditur, ne hanc vitam æternam consequatur, quandiu illi remissa non sunt; ergo potest aliquo modo non solum ex misericordia, sed ex iustitia consequi, vt tale impedimentum gloriæ auferatur: alias posset perpetuo priuari beatitudine propter veniale peccatum absq; iniustitia. Non est autem alius modus conuenientior obtinendi ex iustitia remissionē venialis culpæ, quam per condignam satisfactionem.

Obiectio. Potest vero contra conclusionem hanc ex principijs supra positis formari ratio, quia grauitas iniuriæ sumitur ex persona offensa, satisfactionis vero ex persona satisfacientē: sed etiam in culpa veniali, persona offensa est infinita, satisfaciens autem finita, ergo neque proportio, neque æqualitas seruatur.

Responsio. Respondetur primum, negando peccatum veniale esse offensam simpliciter, sed secundum quid, vt dictum est. Deinde, cum hæc moraliter sint considerāda, eadem ratio in offensione leui, & graui censeri non potest, quia leues offensiones, quæ non proprie attingunt ipsas personas, sed solum versantur circa quædam quasi ipsis extrinseca, & adiacentia, moraliter non censentur magni ponderis esse, sed à persona etiam inferioris ordinis compensari possunt; huiusmodi autem est in proposito veniali peccatum, quod contra Deum proprie non est, nec circa eum in se ipso, sed circa media ad illum potius
D. Thom. versatur, vt D. Tho. dixit in 1. 2. q. 88. art. 1. & 2 & ideo mirum non est, si per actum personæ finitæ compensari possit. Deniq;, etiam si in hoc non seruetur omnimoda proportio & æqualitas, non propterea non erit satisfactio condigna & de iustitia, quia sufficit proportio explicata, sanctitate, & gratia, dictisq; alijs concurrentibus.

Conclusio. Dico secundo. Hæc satisfactio puræ creaturæ pro peccato veniali non est tam exacta, & perfecta, quin satisfactio Christi pro peccato veniali perfectior fuerit, sistendo etiam intra rationem iustitiæ, eiusque perfectionem. Deniq; satisfactio Christi meritò dici potest de rigore iustitiæ, non vero pure creaturæ satisfactio. Probatur ex omnibus supra adductis testimonijs, quibus soli Christo hæc perfecta iustitia tribuitur: vniuersa enim loquuntur de omni iustitia apud Deum. Est etiam hoc magis consentaneum dignitati Christi Domini. Ratione vero explicari breuiter potest ex supradictis, nam si in primis in solo Christo reperitur illa exacta, & perfectissima æqualitas, vt persona satisfaciens sit tam digna, quam persona offensa, deinde soli Christo, proprie loquendo, nulla gratia facta est, quamuis sit facta eius humanitati. Præterea solus ipse habuit infinitum valorem in suis operibus, quo posset vincere, & superare debitum omne: at vero opera puræ creaturæ, finiti valoris sunt, & possent fieri debita alijs modis, etiam debito rigoroso, & perfecto, ita vt re vera non haberent sufficientem moralem valorem ad vtrumque debitum persoluendum. Denique si intelligeretur purus homo omnino innocens & sanctus satisfacere pro peccato veniali alieno, vltra omnia dicta superaretur à Christo, quod non esset illi connaturale & intrinsecum, esse caput aliorum, atque adeo nec posse satisfacere pro alieno peccato, etiam veniali, sicut est Christo, si vero intelligatur purus homo iustus satisfaciens pro suo veniali peccato, in hoc etiam multum deficit à Christo satisfaciente, quod nō est persona innocens, & omnino sancta, atque adeo minus digna etiam ex hac parte ad satisfaciendum.

Obiectio. Sed obijcit aliquis, ergo posset Deus seruato toto rigore iustitiæ, non acceptare satisfactionem hominis iusti pro peccato veniali proprio: ergo ex vi iustitiæ posset homo iustus perpetuo priuari beatitudine pro solo peccato veniali. ergo peccatum veniale, quantum est ex se in æternum priuat beatitudine & vltimo fine. Quod si nunc id non efficit, solum est ex diuina misericordia. Ex quo vlterius concludi potest, nullum esse natura sua peccatum veniale, nam omnia de se afferunt mortem animæ, quæ in carentia vltimi finis, seu in auersione ab illo consistit. Sed ea, quæ nunc dicuntur venialia, solum erunt huiusmodi, quia Deus non vult ea ad mortem imputare, hæc autem sunt valde absurda, & erronea, vt constat ex prima secundæ q. 72. ar. 5. & quæst. 88. ar. 1. & 2.

An satisfactio condigna pro peccato veniali acceptationem requirat.

Ad hanc obiectionem dico, possunt esse respondendi modi extreme contrarij. Prior est, satisfactionem, quam homo iustus exhibere potest pro veniali peccato, talem esse. vt non pendeat ex diuina acceptatione, sed omnino naturaliter ac necessario fiat per illum actum, per quem iustus satisfacere dicitur pro culpa veniali: quia nimirum actus ille formaliter, & vi sua expellit talem culpam, ita vt de potentia absoluta non possint simul manere. Et hæc sententia videtur coincidere cum illa, quam refert Ricard. in 4. d. 17. art. 1. q. 7. quod homo effectiue causat remissionem venialis peccati, efficiendo contritionem, per quam illud formaliter expellitur. Et est quidem minus improbabilis sententia, quam similis supra tractata sect. 8. de remissione peccati mortalis. Nihilominus tamen non censeo esse veram, nec Ricard. supra illam probat, &, si considerentur, quæ tractando de satisfactione Christi; & in prædicta sect. 8. dicta sunt, ex eis constat, nullam esse posse satisfactionem hominis ad Deum: quæ diuinam acceptationem non requirat, & ab ea non pendeat, saltem propter eam causam, quod nihil potest Deo in satisfactionem offerri, quod multis alijs titulis ei non de
E beatur, propter quos solos posset Deus actum illum exigere, vel acceptare sine vllo ordine ad satisfactionem. Quæ ratio etiam habet locum in peccato veniali, & communiter ab Anselmo, & aliis Doctorib. affertur ad excludendam perfectam iustitiam: puræ creaturæ ad Deum, vt minimum tamen mihi probare videtur non esse posibilem creaturę satisfactionem ad Deum pro culpa, quam Deus non possit repellere & non acceptare. Deinde nullus apparet actus hominis iusti, qui de potentia absoluta esse nō possit cum veniali culpa habituali. Nam, si quis esset maxime dilectio Dei intensa & perfecta, aut formalis detestatio talis peccati: neutrū autem horum dici po-

potest:ergo. Probatur minor quoad priorem partem: quia actus amoris non habet formalem oppositionem cum veniali peccato, neq; inuoluit vllam contradictionem, quod iustus retinens culpam venialem, quasi in habitu, eliciat talem caritatis actū, quia, neq; illa culpa destruit vires necessarias ad eliciendum talem actum; neque destruit obiectum eius: potest enim homo velle placere Deo in omnibus, & omni conatu, quamuis non possit à se expellere culpam venialem habitualem. Secunda vero pars minoris patet, quia homo existens in peccato mortali, & veniali simul, quamuis veniale peccatum detestetur propter malitiam eius, nihilominus illud à se non expellit, neque est formalis repugnantia inter talem actum, & talem culpam: ergo idem erit de quacunque alia detestatione formali, etiamsi sit ex altiori motiuo, vel cōiuncta cum gratia, nam, si quæ esset formalis repugnantia physica seu naturalis, oriretur potius ex modo tendentiæ, & conuersione, seu auersione voluntatis, ad tale obiectum, quam ex motiuo, vel conditione personæ operantis: hæc enim non videtur quicquam conferre ad formalem repugnantiam physicam, sed solum ad perfectionem actus seu moralem æstimationem eius. Secundus modus respondendi est, concedendo remissionem peccati venialis pendere ex acceptatione diuina, & consequenter peccatum veniale talis esse conditionis ac meriti, vt si Deus vellet, toto rigore suæ iustitiæ vti, posset iuste hominem iustū perpetuo excludere à beatitudine propter solum veniale peccatū.

An veniale peccatum ex iustitiæ rigore possit in æternum puniri.

Ex quo principio dixisse videtur quidam Doctor agens de influentia Christi capitis in animas purgatorij; Ex misericordia Dei, respicientis ad merita Christi, factum esse, vt pœnæ purgatorij sint, & vt temporales sint. Nam, si vellet Deus toto rigore iustitiæ vti, posset ad nullum opus talium animarum respicere, nullamque satisfactionem, aut satispassionem earum acceptare, sed propter veniales culpas si quas secum deferunt, eas in perpetuum à regno exclusas detinere. Imo idem ait posse facere Deum, propter solum reatum pœnarum temporalium, pro quibus iustus in hac vita non satisfecit: nam, licet hoc ad rigorem pertineret, nō ad iniustitiam. Et declarat, se loqui, non considerando Deum vt dominum vitæ & mortis, sed vt legislatorem & gubernatorem. Fundamentum eius est, quia, cum ipsæ animæ non se purgauerint sufficienter in statu viæ, cum possent ex vi gratiæ, & caritatis, & auxiliorum Dei, nulla eis irrogaretur iniuria, si peracto vię cursu, neque ad satisfaciendum, neque ad satispatiendum, eis daretur locus, sed perpetuo exules à regno manerent. Veruntamen hæc sententia videtur plane incidere in illa incommoda, quæ in obiectione facta illata sunt. Nam in primis ex ea sequitur, peccatum veniale ex se & natura sua æternam pœnam mereri, & esse irreparabile ab intrinseco: consequens est falsum, nam hæc est ratio propria peccati mortalis, vt Diuus Thomas locis supra citatis docet. Sequela patet, quia Deus vtens sola ratione gubernatoris seu iudicis posset iuste punire hominem existentem in gratia & peccantem venialiter priuatione gloriæ æternæ: ergo peccatum veniale ex se meretur hanc pœnam. Rursus, peccatum veniale ex se meretur æternam priuationem gloriæ; ergo meretur etiam externam priuationem gratiæ; ergo, quantum est ex se, tollit principium intrinsecum, quo possit talis culpa expelli, & consequenter, quantum est ex se, tā irreparabilis culpa est, sicut mortalis. Prima consequentia probatur, quia gratia est semen gloriæ, & confert ius ad illam: si ergo peccatum veniale ex se meretur æternam gloriæ carentiam, ex se tollit omne ius ad gloriam; & consequenter ex se meretur etiam priuationem gloriæ.

Tandem, quia, si peccatum veniale ex se meretur priuationem æternam gloriæ, prorsus deordinat hominem ab vltimo fine, quantum est ex se: nulla enim potest esse maior deordinatio, quam debitum perpetuo carendi illo: ergo peccatum veniale ex natura sua mortale erat: quod si nunc nō refert animæ mortem misericordiæ Dei & meritis Christi attribuendum est, quia, scilicet, propter Christi merita Deus non ita imputat hæc peccata, quod repugnat sanæ doctrinæ, & in Lutheranum errorem multum inclinat.

Euasio. Responderi vero potest, iuxta prædictam sententiam hæc incommoda non sequi, quia peccatum veniale, ex natura sua habet, vt, saltem pro statu viæ, relinquat in homine potestatē satisfaciendi, & purgandi se ab ipso, quod non habet mortale. Sed interrogo, an posset Deus vtens toto rigore iustitiæ, non concedere homini hoc tempus viæ ad satisfaciendū pro culpa veniali, sed statim illum priuare in æternum beatitudine, ita vt misericordiæ Dei, & meritis Christi tribuendum sit, quod homini iusto venialiter peccanti tempus satisfaciendi & se purgandi in hac vita concesserit. Vel necessarium fuit, vt Deus, seruans rigorem iustitiæ hoc tempus cōcederet homini iusto ad satisfaciendum pro culpa veniali. Si primum dicatur, sequuntur omnia incommoda illata, quia iam Deus vtens rigore iustitiæ, posset priuare statim æterna gloria hominem iustum venialiter peccantem, nullum tempus ad se purgandum, vel satisfaciendum illi concedendo.

Replica.

Et consequenter fit totum hoc mereri peccatum veniale ex se: ex quo sequuntur cætera inconuenientia illata. Si autem dicatur secundum, id in primis non dicitur consequenter, quin potius certius est, ad misericordiam Dei spectare, quod modum & rationem nobis concesserit satisfaciendi in hac vita pro pœnis debitis in futura; & hoc maxime attribuendum est Christi meritis.

Deinde, quia si illud est aliquo modo verum, ideo est, quia est debitum gratiæ ac iustitiæ, vt per venialia peccata non excludatur à subiecto in quo est, & consequenter, vt nec subiectum sanctificatum per ipsam perpetuo excludatur ab hæreditate & regno, quod illi respondet hinc enim fit, vt gratiæ ipsi connaturale sit posse expellere à suo subiecto veniales culpas satisfaciendo pro illis. Si autem hoc ita est, vt reuera est; ergo, quomodocunq; sit anima cum gratia & peccato veniali, siue coniuncta sit, sine separata, semper est potens per gratiam ad expellendum venialem culpam satisfaciendo pro illa, vel merendo remissionem eius: ergo, si consideretur natura gratiæ & venialis culpæ, & meritum vnius, ac debitum alterius, non est cur potius vno tempore, quam alio, possit per gratiam expelli talis culpa, aut è contrario propter talem culpam perpetuo priuari gratia, ne fini suo coniungatur: semper ergo culpa venialis est de se tantum temporale impedimentum, & non æternum.

Et confirmatur primo: quia alias, etiam posset Deus vtens rigore iustitiæ non concedere homini iusto, vt possit se à peccatis venialibus purgare, totū tempus huius vitæ, sed tantum vnum annum, verbi gratia, vel mensem, vel diem, vel horam, quia stando vel in legib⁹ iustitiæ, nulla ratio differentiæ assignari potest: si autem id concedatur, pari fere ratione poterit idem dici de toto tempore vitæ nullam particulam eius excipiēdo, quæ enim est lex iustitię, quæ magis ad hoc obliget, quam ad illud? Vnde cōfirmatur secundo, quia alias, stando in rigore iustitiæ, posset Deus priuare gratia & caritate animam discedentem à corpore cum sola culpa veniali in pœnam illius: consequens est absurdissimum: ergo. Sequela patet argumento facto, quia non est maior ratio de priuatione gloriæ. q̄ de perpetua priuatione gloriæ, imo vna ad aliā cōsequitur. Minor vero patet, qa, si peccatū veniale mereretur ex se illā priuationem

nem gratiæ, posset Deus, statim ac homo venialiter peccat, eam pœnam inferre, non expectata aliqua satisfactione, quia nulla lex iustitiæ eum obligat ad eam expectandam. Tandem confirmo, quia peccatum veniale natura sua solum meretur temporalem pœnam voluntarie & in gratia sustinendam: ergo nullo modo potest intra limites iustitiæ pœna illa fieri æterna in homine grato, & voluntariæ satisfaciente, seu satis patiente.

Responsio ad priorem obiectionem.

Respondetur ergo, dupliciter posse hominem iustum considerari post commissum veniale peccatum. Vno modo, antequam ei talis culpa & pœna ei respondens remissa sit. Alio modo, quod culpa iam sit remissa, non tamen pœna. Rursus dupliciter posse considerari Deum respectu talis hominis, scilicet, B vel vt absolutum dominum, vel tantum vt iudicem vel gubernatorem supremum. Principio igitur dicendum est, ablata culpa, non posse Deum, vt iudicem perpetuo punire hominem iustum pro veniali peccato. Patet, quia illa pœna, siue in hac vita, siue in futura infligatur, ex vi iustitiæ; & considerando merita talis causæ temporalis est. Vnde obiter intelligitur, multo magis falsum esse, quod præcedens opinio ajebat, non posse animas iustas satis pati in futura vita pro reatu pœnæ temporalis, si Deus velit toto rigore iustitiæ vti, sed posse perpetuo illas beatitudine priuare: hoc enim inuoluit repugnantiam, nam, cum remittitur culpa mortalis, absolute remittitur pœna æterna & in temporalem commutatur: ergo stando intra limites iustitiæ, non C potest illa pœna rursus fieri æterna: maxime, quod illa pœna per se est pœna vitæ futuræ; quod vero per pœnas huius vitæ tolli, seu satisfieri possit, est ex benigna Dei promissione propter Christi merita. Vlterius ergo dicendum est, connaturale esse gratiæ, vt per opera sua possit expelliere peccata venialia. Et consequenter esse ei debitum debito connaturalitatis, vt opera eius acceptentur in satisfactionem pro culpis venialibus. E conuerso autem esse intrinsecum veniali peccato vt propter illud solum non possit homo iustus gratia priuari: hæc enim omnia probant argumenta facta, & hæc satis sunt ad differentiam constituendam inter veniale peccatum & mortale; & vt verum sit, non posse hominem propter solum veniale peccatum priuari æterna beatitudine ex vi solius iustitiæ. Nihilominus tamen, de absoluta potentia, posset Deus, vt dominus omnium, non acceptare satisfactionem hominis iu- D sti pro peccato veniali, quia potuisset non promittere, cum hoc fuerit ei liberum, &, secluſa promissione, nihil est, quod Deum necessitet ad acceptandum, sed tunc magis ageret vt Dominus, quam vt iudex, quia ageret præter naturam gratiæ, & præter debitum connaturale illi. Et hæc est vera & sufficiens solutio obiectionis propositæ.

SECTIO XII.

Vtrum possit homo purus, saltem vt Christi membrum, satisfacere Deo ex perfecta iustitia pro peccato suo.

HAEc quæstio videri potest huic disputationi non admodum necessaria, tamen ad materiæ complementum, & quia ab aliis autoribus hoc loco introducta est, & breuissime expediri potest, non E putaui prætermittendam: præsertim, qui etiam ad explicandam conuenientiam incarnationis Christi propter perfectam satisfactionem nostram, non solum vt ab ipso facta est, sed vt à nobis etiam exercetur, plurimum conferre potest.

Duæ igitur possunt de quæstione hac referri sententiæ. Prior est, affirmans nostram satisfactionem, vt fundatam in satisfactione Christi, esse de rigore iustitiæ: ita sentit Caietan. hoc loco, & to. 3. opuscu. tract. 10. cap. 9. & Soto in 4. d. 19. qu. 1. art. 2. concl. 3.

Caietà. Soto.

A Ledesm. in 4. 2. p. quæst. 11. art. 2. Hosius in confess. cap. 73. & videtur illis fauere D. Thom. infra, quæst. 48. artic. 1. vbi inquit, ita se habere opera Christi capitis tam ad se, quam ad sua membra, sicut se habent opera alterius hominis in gratia constituti ad ipsum, & art. 2. ad 1. dicit caput, & membra esse quasi vnam personam mysticam, & ideo satisfactionem Christi ad omnes fideles pertinere, sicut ad sua membra, & quæst. 49. art. 1. dicit totam Ecclesiam, quæ est mysticum corpus Christi, computari quasi vnam personam cum suo capite Christo in quo etiam fundata est illa regula Ticonij, quæ est apud Augustin. lib. 3. de doctr. Christ. cap. 30. & 31. Actiones capitis tribui membris, & è conuerso, propter hanc mysticam coniunctionem, sicut ergo Christus satisfecit de rigore iustitiæ, ita membra eius, vt illi coniuncta, poterunt eodem modo satisfacere. Quod aliqui confirmant ex illo ad Coloss. 1. *Adimpleo ea: quæ desunt passioni Christi in carne mea, pro corpore eius, quod est Ecclesia.* Hoc tamen testimonium nihil ad præsentem quæstionem facit, quia ad literam non loquitur Paul. de suis passionibus, vel laboribus, quatenus per illa satisfaciebat pro corpore Ecclesiæ, quoad sufficientiam (vt ita loquamur) quia quoad hoc nihil deerat passioni Christi, sed loquitur de applicatione, & de efficacia satisfactionis Christi circa corpus Ecclesiæ, ad quam ipse laborando, & patiendo cooperabatur: de quo testimonio dicemus latius in materia de satisfactione. Potest vero hæc sententia confirmari, quia nostræ satisfactioni, vt fundatæ in Christo ex toto rigore iustitiæ debetur remissio peccati, iuxta illud ad Rō. 8. *Deus, qui iustificat, quis est, qui condemnet? Christus Iesus, qui mortuus est, qui etiam interpellat pro nobis, &c.* & 2. Corinth. 5. *Eum, qui non nouit peccatum pro nobis peccatum fecit, vt efficiamur iustitia Dei in ipso.* Et ideo multi existimant dixisse Ioannem 1. canonica cap. 1. *Fidelis est & iustus, vt remittat nobis peccata nostra*: quia nobis in Christo satisfacientibus, ex iustitia debetur remissio peccati, peccato ergo in Christo satisfaciamus de rigore iustitiæ.

Ticon. Augustin. Coloss. 1. Explic. locus Paul. Rom. 8. 2. Cor. 5. 1. Ioan. 1.

Secunda sententia negat, posse nos vere dici satisfacere de rigore iustitiæ, etiam vt Christi membra: quia si loquamur de satisfactione pro culpa mortali, homo non satisfacit pro illa, vt viuũ membrum Christi, ergo non potest vllo modo dici satisfacere de condigno, nedum de rigore iustitiæ. Antecedens patet ex supra dictis, consequentia vero probatur, qui homo etiam, vt membrum Christi, nihil potest operari, quod apud Deum habeat condignum valorem ad meritum, vel satisfactionem apud Deum, si non fuerit viuum membrum Christi, iuxta illud Ioan. 15. *Sicut palmes non potest ferre fructum à semetipso, nisi manserit in vite, sic nec vos, nisi in me manseritis.* Manemus autem in Christo quamdiu sumus membra eius viua: vt recte ibi Augustin. exposuit ex verbis eiusdem Christi, qui statim subiungit, *Si quis in me non manserit, mittetur foras, sicut palmes & arescet & colligent eum, & in ignem mittent, & ardet*: Quod verum est de omnibus, qui in ipso per charitatem non manent, & ideo clarius infra subiunxit: *Manete in dilectione mea.* Et ratione patet ex dictis, quia, si homo non sit membrum viuum Christi, opera eius non habent in se valorem moralem coram Deo, ergo, qui illa operatur, nullo modo potest vere dici satisfacere. Nisi fortasse quis dicat extrinsecam imputationem ad hoc sufficere, quod plane falsum est, & his temporibus male audit, alias pari ratione posset dici peccator mereri de rigore iustitiæ primã gratiam propter imputationem meritorum Christi, & paruulus, qui sine opere suo iustificatur per Christum, posset dici satisfacere Deo, de rigore iustitiæ, per similem imputationem, quod nullus, qui bene sentiat concedere audebit. Si autem loquamur de sa-

Ioan. 15. Augustin.

de satisfactione pro culpa veniali, quæ exhibetur à viuo membro Christi, quamuis argumenta facta nō eodem modo in ea procedant, possunt tamen proportionaliter applicari, quia sicut satisfactio exhibita ab homine nondum grato, vt à proximo operante procedit, non est condigna, & ideo neq; efficitur condigna per relationem ad Christum, aut per extrinsecam imputationem meritorum ipsius: ita satisfactio procedens ab homine iusto in se non est de rigore iustitiæ: ergo neque per relationem ad Christum, & imputationem extrinsecam, potest dici de rigore iustitiæ, neq; habere maiorem condignitatem, quam habeat, vt est à proximo operante. Confirmatur, quia, si per illam mysticam coniunctionē, propria perfectio satisfactionis Christi, quæ est rigor iustitiæ, membro Christi etiam viuo tribui potest, pari ratione posset dici membrum Christi infinite satisfacere, & vna gutta sanguinis martyris vt membri Christi, posset dici infiniti valoris, sicut vna gutta sanguinis Christi: quod tamen concedere absurdissimum est. Sequela vero patet, quia non est minus proprium Dei hominis de rigore iustitiæ satisfacere, quam infinite, vt ex superioribus satis constat.

Quid sit satisfacere vt membrum Christi.

In hac re ne fortasse in quæstione de nomine versemur, oportet primo rem ipsam explicare, deinde modum loquendi. Quod ad rem spectat, homo dicitur satisfacere vt membrum Christi, non quia illi imputetur satisfactio Christi, vt argumēta facta recte probant: sed quia reuera ipse satisfacit per gratiā propter Christum acceptam, quam videlicet ipse Christus influit tanquam caput in membra: & præterea, quia puri hominis satisfactio in Christi meritis, & satisfactione, fundatur. Dicitur autem nostra satisfactio fundari in Christi meritis, & satisfactione, non solum quia fundatur in gratia habituali propter Christum data, sed etiam quia ipsamet actualia auxilia ad satisfaciendum, propter Christum dantur: tum etiam quia nostra opera propter Christi iustitiam ex diuina promissione acceptantur: vt Concil. Trident. sess. 14. cap. 8. aperte docuit: tum denique, quia si quid valoris, & dignitatis deest in nostra satisfactione, totum suppletur, & compensatur ex coniunctione ad satisfactionem Christi: vt latius ostendemus infra quæst. 19. agentes de merito: & in re non inuenio, quo alio modo nostra satisfactio fundetur in Christo: aut quo alio modo nos dicamur, vt membra Christi satisfacere.

Concil. Trid.

Ex hac vero re sic explicata videtur mihi proprie loquendo, & exclusis metaphoris, passiue (vt ita dicam) recte posse dici, nos iustificari, nobis remitti peccatum, nostras dispositiones, vel satisfactiones acceptari, ex perfecta, & rigorosa iustitia: actiue autem non posse nos vere, & proprie dici, satisfacere de rigore iustitiæ, præsertim pro mortalibus peccatis. Prior pars constat ex ipsius rei explicatione, quia Christus nobis ex perfecta iustitia meruit illa omnia, & pro nobis perfecte satisfecit, vt nobis peccata ex perfecta iustitia remitterentur: ex perfecta inquam iustitia ipsi debita, non nobis; quo sensu explicuit August. in Enchirid. cap. 41. verba illa Pauli 2. ad Corinth. 5. *Eum, qui non nouerat peccatum, pro nobis peccatum fecit, vt efficiamur iustitia Dei in ipso. Iustitia*, inquit Augustin. *non nostra sed Dei, nec in nobis, sed in ipso*: non quia, cum iustificamur non vera, & formalis iustitia nobis infundatur, aut per extrinsecam iustitiam Dei, aut Christi iustificemur: non enim de hoc agunt Paul. vel August. sed quod ipsa formalis iustitia non detur nobis ex debito nostræ iustitiæ, sed ex iustitia Dei debita Christo. Vnde recte Chrysostomus homil. 11. in posteriorem ad Corinth. dicit, hanc vocari iustitiam Dei, quia non ex operibus nostris, esse autem iustitiam Dei in Christo, quia ex operibus Christi. Posterior pars videtur efficaciter probari argumentis in principio

August. 2. Cor. 5.

Chrysost.

A factis. & quia reuera cum satisfacere actiue proprie fit veluti actus vitalis ipsius satisfacientis, nō potest ipsi proprie tribui, nisi secundum eum modum, & perfectionem, quam habet, prout est ab ipso satisfaciente. Vnde si purus homo proxime satisfaciens nō habet in se gratiam vnde possit de condigno satisfacere, non potest vere dici, vt membrum Christi condigne satisfacere, quia Christus vt caput, vere non influit in illo virtutem ad ita satisfaciendum, quamuis fortasse influat effectum suæ infinitæ satisfactionis. & ita contingit in satisfactione pro peccato mortali. At vero, si homo iam habeat gratiam ad satisfaciendum condigne, poterit dici hoc modo satisfacere, non tamen de rigore iustitiæ, eo modo, quo B Christus: quia etiam Christus non influit in suum membrum virtutem ad satisfaciendum illo perfectissimo modo, & sibi proprio, sed alio inferiori: sicut etiam Christus satisfacit per modum causæ primæ in illo genere, id est, vt independens ab alio principali satisfaciente, non tamen cōmunicat membro suo, vt hoc modo satisfaciat.

Ad fundamenta contraria sententia.

Neq; contra hoc vrgent fundamenta prioris sententiæ, nam illæ locutiones, quibus actiones membrorum communicātur capiti, vel è contrario, metaphoricæ sunt, & impropriæ: sicut, cum in persona Christi dicitur Psalm. 21. *Longe à salute mea verba delictorum meorum*: non propriè, sed metaphorice nostra delicta dicuntur Christi, quia obligationem susC cepit satisfaciendi pro illis, vt non actiue, vt ita dicam, dicantur delicta Christi, quia ipse illa commiserit, sed quasi passiue, quia in eo vindictæ, & pœnæ effectum habent: sic è contrario satisfactiones Christi dici possunt nostræ, non proprie & actiue, quasi nos satisfaciamus per ipsas, sed passiue, quia nobis donatæ sunt, & in nobis habent effectum remissionis, ac gratiæ. Quod si vrgeas, quia genus humanum recte & proprie dicitur satisfeciſſe Deo de rigore iustitiæ: ergo & quilibet homo, vt membrum Christi. Respondetur, si genus humanum sumatur, vt in se Christum includens, verum est per caput hoc totum satisfeciſſe de rigore iustitiæ, tanquam vnum integrum corpus mortale cōstans ex capite & membris: si autem sumatur genus humanū, vt à Christo condistinctum, non proprie satisfecit de rigore iustitiæ, sed pro ipso potius à Christo de rigore iustitiæ satisfactum est, quando autem loquimur de singulis mēbris, illa plane à capite condistinguimus, etiamsi intelligantur habere influxum à capite, aliàs, non esset sermo de satisfactione ipsius membri, sed de satisfactione membri & capitis simul sumptorum.

ARTICVLVS III.

a *Vtrum si homo non peccasset, Deus incarnatus fuisset.*

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod si homo non peccasset, nihilominus Deus incarnatus fuisset. Manente enim causa, manet effectus. Sed, sicut August. dicit. 13. de Trinit.* alia multa sunt cogitāda in Christi incarnatione, præter absolutionem à peccato, de quibus dictum est. * Ergo etiamsi homo non peccasset, Deus incarnatus fuisset.

3. d. 1. q. 1. ar. 3 & 4. d. 43. ar. 2. q. 1. 2 & verit. q. 29. ar. 4. ad 3 & 1 Ti. 1. co. 1. fi.

** li. 13 ca. 17 in prin. to. 3.*

** ar. praced.*

2. Præterea, Ad omnipotentiam diuinæ virtutis pertinet, vt opera sua perficiat, & se manifestet per aliquem infinitum effectum. Sed nulla pura creatura potest dici infinitus effectus, cum sit finita per suam essentiam. In solo autem opere Incarnationis videtur præcipue manifestari infinitus effectus diuinæ potentiæ (per quam in infinitum distantia coniunguntur, inquantum factum est, quod homo esset Deus) in quo etiam opere maxime videtur perfici vniuersum, per hoc quod vltima creatura, scil. homo, primo principio coniungitur, scil. Deo. Ergo etiamsi homo non peccasset, Deus incarnatus fuisset.

3. Præ-

3. *Præterea, Humana natura per peccatum non est facta capacior gratiæ: Sed post peccatum capax est gratiæ vnionis, quæ est maxima gratia. Ergo, si homo non peccasset, humana natura huius gratiæ capax fuisset, nec Deus subtraxisset humanæ naturæ bonum, cuius capax erat. Ergo si homo non peccasset, Deus incarnatus fuisset.*

4. *Præterea, Prædestinatio Dei est æterna: Sed dicitur Rom. 1 de Christo, Qui prædestinatus est filius Dei in virtute. Ergo etiam ante peccatum necessarium erat, filium Dei incarnari, ad hoc, quod Dei prædestinatio impleretur.*

5. *Præterea, Incarnationis mysterium est primo homini reuelatum: vt patet per hoc, quod dixit. Hoc nunc os ex ossibus meis, &c. quod Apostolus dicit esse magnum sacramentum in Christo, & in Ecclesia; vt patet Eph. 5. Sed homo non potuit esse præscius sui casus, eadem ratione qua nec Angelus: vt Augustin. probat super Genes. ad literam †. Ergo, etiam si homo non peccasset, Deus incarnatus fuisset.*

Lib. 11 c. 18 tom. 3. In ser. 36. de ver. Apost. ser. 8.

*Sed contra est, quod Augustinus dicit in lib. de verbis Domini *, exponens illud, quod habetur Luc. 19. Venit filius hominis quærere, & saluum facere quod perierat, Ergo, si homo non peccasset Filius hominis non venisset. Et 1 ad Timoth. 1. super illud verbum, Christus venit in hunc mundum, vt peccatores saluos faceret, dicit glossa *, Nulla causa veniendi fuit Christo Domino, nisi peccatores saluos facere. Tolle morbos, tolle vulnera, & nulla est medicinæ causa.*

August. ser. 9 de verb. Apost. in prin. tom. 1.

b *Respondeo dicendum quod aliqui circa hoc diuersimode opinantur. Quidam enim dicunt, quod, etiam si homo non peccasset, Dei filius incarnatus fuisset.*

Alij vero contrarium asserunt. Quorum assertioni magis assentiendum videtur. Ea enim, quæ ex sola Dei voluntate proueniunt supra omne debitum creaturæ, nobis innotescere non possunt, nisi quatenus in sacra Scriptura traduntur, per quam diuina voluntas nobis innotescit. Vnde, cum in sacra Scriptura vbique Incarnationis ratio ex peccato primi hominis assignetur, conuenientius dicitur Incarnationis opus ordinatum esse à Deo in remedium contra peccatum, ita quod, peccato non existente, Incarnatio non fuisset: quamuis potentia Dei ad hoc non limitetur: potuisset enim, etiam peccato non existente, Deus incarnari.

c *Ad primum ergo dicendum, quod omnes aliæ causæ, quæ sunt assignatæ *, pertinent ad remedium peccati. Si enim homo non peccasset, perfusus fuisset lumine diuinæ sapientiæ, & iustitiæ rectitudine perfectus à Deo, ad omnia necessaria cognoscenda, & agenda: Sed quia homo, deserto Deo, collapsus erat ad corporalia, conueniens fuit, vt Deus carne assumpta etiam per corporalia ei salutis remedium exhiberet. Vnde dicit Augustin. super illud Ioan. 1. * c. Verbum caro factum. Caro te obcæcauerat, caro te sanat, quoniam sic venit Christus, vt de carne, carnis vitia extingueret.*

Arg. 1. & ar. præced.

Tract. 2. Ioan. circa fin. tom. 9.

d *Ad secundum dicendum, in ipso modo productionis rerum ex nihilo, diuina virtus infinita ostenditur. Ad perfectionem etiam vniuersi sufficit, quod naturali modo creatura ordinetur in Deum, sicut in finem: hoc autem excedit limites perfectionis naturæ, vt creatura vniatur Deo in persona.*

e *Ad tertium dicendum, quod duplex capacitas attendi potest in humana natura. Vna quidem secundum ordinem potentiæ naturalis, quæ à Deo semper impletur, qui dat vnicuique rei secundum suam capacitatem naturalem. Alia vero, secundum ordinem diuinæ potentiæ, cui omnis creatura obedit ad nutum: & ad hoc pertinet ista capacitas. Non autem Deus omnem talem capacitatem naturæ implet: alioquin Deus non posset facere in creatura, nisi quod facit: quod falsum est, vt in primo * habitum est. Nihil autem prohibet ad aliquid maius humanam naturam productam esse post peccatum: Deus enim permittit mala fieri, vt inde aliquid melius elicitat. vnde dicitur Roman. 4. Vbi abundauit delictum, superabundauit & gratia. Vnde & in benedictione cerei Paschalis dicitur, O felix culpa, quæ talem ac tantum meruit habere Redemptorem.*

P. q. 102. art. 6.

f *Ad quartum dicendum, quod prædestinatio præsupponit præscientiam futurorum: Et ideo, sicut Deus prædestinat salutem alicuius hominis per orationes aliorum implendam, ita etiam prædestinauit opus Incarnationis in remedium humani peccati.*

g *Ad quintum dicendum, quod nihil prohibet, alicui reuelari effectum, cui non reuelatur causa: potuit igitur primo homini reuelari Incarnationis mysterium, sine hoc, quod esset præscius sui casus. Non enim quicunque cognoscit effectum, cognoscit & causam.*

COMMENTARIVS.

HIC articulus videri potest extra methodum hic interpositus, vbi de conuenientia incarnationis differimus; non de modo, & ratione qua Deus illam prædestinauit, ex qua præsentis q. pendet resolutio: sed considerandum est, dupliciter ostendisse D. Thom. hoc mysterium esse conueniens, scil. per se, & propter reparandum hominũ lapsum: hoc ergo loco has duas rationes inter se cõparat in ordine ad diuinam volũtatem, vt sciamus, quænam earum Deum primo mouerit ad illud faciendum, & hanc comparationem optime explicat per illam conditionalem, si homo non peccasset, an Deus incarnatus fuisset, quę locutio licet sub conditione proponatur, aliquem tamẽ habet sensum absolutum, præsertim prout à D. Thom. tractatur: non enim considerat, quid Deus facere posset, si homo non peccasset, neque quid facturus esset instituendo nouum modum, & ordinem prædestinationis, sed an ex vi illius modi, & intentionis, qua nunc voluit Incarnationem, illa futura esset, etiamsi homo non peccasset.

b Respondet D. Tho. magis esse credendum, si homo non peccasset, Deum non fuisse hominem futurum. Ratio eius est, quia primarium motiuum Incarnationem volendi, fuit remedium peccati: ergo cessante necessitate huius remedij Incarnatio non fieret. Consequentiam non probat D. Thom. sed, vt per se claram, supponere videtur ex eo, quod cessante prima ratione volendi, cessat etiam voluntas, & consequenter etiam effectus eius. Antecedens autem probat, quoniam ea, quæ ex sola Dei voluntate pendent, & sunt supra omne debitum creaturæ, per solam reuelationem possunt nobis innotescere: sed in sacra Scriptura ratio Incarnationis semper assignatur ex peccato primi hominis: ergo ex illo sumpta est prima ratio, quæ diuinam voluntatem mouit ad hoc mysterium faciendum.

Explicatur D. Thom.

Hic discursus D. Thom. valde probabilis est. De quo, & de tota sententia fuse dicam in seq. disp. nunc solum oportet recte explicare, & intelligere duas illas, quas assumit, propositiones. Prima est illa generalis: quæ ex sola voluntate Dei proueniunt, supra omne debitum creaturæ, per solam reuelationem innotescunt. Primum enim, licet D. Th. non per reuelationem, sed per Scripturam dicat, sensus tamen illius idem est: nam sub Scriptura cõprehendit omnem reuelationem, seu omnem regulam infallibilem fidei, siue sit scripta, siue non scripta traditio, aut Ecclesiæ definitio. Deinde, oportet distinguere varios modos, quibus ea, quæ à sola voluntate Dei proueniunt in Scriptura sacra, aut contineri possunt, vel non contineri. Primo fieri potest, vt de illis expresse reuelatum sit, quid in eis diuina voluntas facere decreuerit, vel non facere, aut absolute & simpliciter, aut in euentu tali vel tali: & tũc cessat omnis quæst. quia illud quod Scriptura dicit, simpliciter credendum est. Secundo fieri potest, vt Scriptura

sacra

sacra nihil de aliquo mysterio affirmet, aut neget, neq; expresse quidem, neque ita, vt ex aliis, quæ docet, id colligi possit: & quando res sunt huiusmodi, vix potest humanum ingenium aliquid de illis coniectari, nedum certum aliquid, aut exploratum habere: interdum vero potest aliquid probabiliter suspicari, idq; solum fere, quod in aliis rebus reuelatis aliquod potest habere vestigium, seu fundamentũ: ex solis namq; rationibus humanis, naturalibusque, parum potest, aut nihil de supernis illis totumque naturæ ordinem superantibus indagari. Tertio fieri potest, vt res aliqua, licet in Scriptura sacra expresse, neque affirmetur, neque negetur: in aliis vero, quæ Scriptura docet aliquo modo contineatur: in quo potest esse magna latitudo, quatenus in vno principio potest aliqua conclusio clarius, vel obscurius contineri: & in huiusmodi rebus iudicandis interdum varia Scripturæ dicta inter se conferre necesse est, ne quod vni videtur consentaneum, ab altero discordet: interdum vero aliquid in huiusmodi rebus conferre potest humana ratio, vel coniectura. Principium ergo illud D. Thom. præcipue, & per se intelligitur de cognitione certa, & consequenter de certa etiam reuelatione: hinc vero fit, vt in rebus, & mysteriis supernaturalibus, de quibus non potest haberi certa cognitio, quia manifeste reuelata non sunt, id debeat à nobis verisimilius existimari, quod rebus manifeste reuelatis, magis videtur esse consentaneum. Quare in proposito, quanquam expresse reuelatum non sit, primam rationem, quæ Deum mouit ad carnem sumendam, fuisse remedium peccati, videtur tamen his, quæ reuelata sunt esse magis consentanea: quod D. Tho. probat, secunda propositione assumpta.

Nota. Secunda ergo propositio in D. Thom. notanda, est illa. *In sacra Scriptura vbiq; Incarnationis ratio ex peccato primi hominis assignatur.* In qua, si verbum illud, *vbique*, idem valeat, quod frequentius, & plurimum, res est obuia, & per se manifesta sacram Scripturam explorantibus: quod si ita exacte intelligatur, vt nũquam omnino alia causa, vel ratio assignetur, difficilis creditu est. *Ephes. 1.* Dicitur enim ad Eph. 1. *Qui prædestinauit nos in adoptionem filiorum per Iesum Christum in ipsum secundum propositum voluntatis suæ, in laudem gloriæ gratiæ suæ, in qua gratificauit nos in dilecto filio suo*: vbi duo coniunguntur, scilicet, nos esse prædestinatos, idque per Iesum Christum: sicut ergo ibidem ratio nostræ prædestinationis, non assignatur ex occasione peccati, sed per se se, vt simus in laudem gloriæ, & gratiæ Dei: ita ratio prædestinationis nostræ per Christum, atque potiori iure ipsius Christi prædestinatio ex occasione peccati non sumitur, sed ex ipsius Dei gloria gratiæque eius præstantissima manifestatione. Deinde vero subiungitur alius Incarnationis effectus: *In quo habemus redemptionem*, &c. *1. Corin. 2.* Sic etiam 1. ad Corinth. 2. inquit Paul. *Loquimur Dei sapientiam in mysterio, quæ abscondita est, quam prædestinauit Deus ante sæcula, in gloriam nostram*: & aliis locis dicitur. *Deum dedisse filium suum ad ostensionem suæ charitatis, bonitatis, &c.*

c Sed circa hoc obseruandum est, sub illa ratione, quæ occasionem peccati supponit, has omnes virtute etiam contineri; quia cum Deus incarnari voluit propter redemptionem nostram, etiam hoc ipsum voluit propter charitatem, & bonitatem suam ad ostensionem etiam gratiæ, & gloriæ suæ, in gloriam demum nostram, quæ omnia redemptio hominum satis complectitur. Ac proinde probabiliter dici potest, semper rationem Incarnationis assignari ex occasione peccati; quanquam interdum explicetur per varios effectus sub illa ratione comprehensos; & hanc difficultatem cum solutione eius tetigit D. Thom. arg. 1. cum solut. Verum est tamen, non satis posse conuinci, aut persuaderi, id quod hæc responsio supponit, videlicet omnes alias rationes Incarnationis non assignari, nisi vt contentas in redemptione, posset enim quis probabiliter dicere, illas per se se esse sufficientes, & fuisse primarias in diuina voluntate, & prædestinatione, & vt tales in Scriptura proponi, quamuis ea, quæ sumitur ex redemptione hominum, frequentius inculcetur, tum quia statui lapsi hominis magis accommodata est: tum quia omnes aliæ in hac virtute continentur: tũ denique, quia per illam non tantum ipsius Incarnationis, sed & modi eius, & passionis Christi ratio, & causa sufficiens declaratur.

d Primum argumentum, & solutio eius explicata sunt satis. Secundum vero per se facile est: quia licet in hoc mysterio infinita Dei virtus, magis quam in cæteris eluceat, tamen negari non potest, quin aliis etiam effectibus diuinæ omnipotentiæ manifestetur, & posset Deus, si vellet, alio modo manifestationis suæ potentiæ, & perfectionis vniuersi esse contentus. Cæterum difficultatem habet id, quod Diu. Thom. ex hoc argumento occasione sumpta dicit in solutione, sic enim inquit: *Ad perfectionem vniuersi sufficit, quod naturali modo creatura ordinetur in Deum, sicut in finem, quod vero creatura vniatur Deo in persona, excedit limites perfectionis naturæ.* Ex hac enim doctrina sequitur, vel rationalem creaturam naturali modo ordinari in Deum clare visum, tanquam in finem, quod videtur Pelagianum, vel sequitur totum ordinem gratiæ & gloriæ, non fuisse necessarium ad perfectionem vniuersi, quod videtur plane falsum, cum hæc perfectio vniuersi potissimum à Deo intenta videatur, per eam efficitur enim vniuersum ipsi Deo simillimum, in qua similitudine, maxima eius perfectio posita est. Quod aliter explico, interrogando de qua perfectione vniuersi loquatur D. Thom. aut enim tantum de perfectione naturæ debita: & sic verum est, Incarnationem non pertinere ad naturæ perfectionem, hoc tamen modo, neque gratia neque gloria pertinet: vnde in hoc sensu falsum videtur, solam eam perfectionem, quæ debita est naturæ, ad vniuersalem & absolutam vniuersi perfectionem pertinere. Si vero generalius de perfectione naturæ loquatur, non solum naturalibus, sed etiam supernaturalibus mysteriis natura perficitur: ergo non solum ordo gratiæ, sed etiam vnio hypostatica ad naturæ perfectionem hoc modo pertinere dicenda est. *Difficul.*

Fateor, hanc esse probabilem coniecturam, quæ recte ostendit, si voluisset Deus perficere vniuersum, illudque complere ex illo triplici rerum ordine, naturæ, gratiæ, & vnionis hypostaticæ per se propter absolutissimam suorum operum perfectionem, etiam sine vlla occasione peccati, id quidem aptissime & conuenientissime potuisse. Non tamen satis probat argumentum, hoc de facto voluisse Deum, quia hæc eius voluntas non satis nobis significata est, neque ex sola coniectura satis desumitur, quia non obstante quacunque conuenientia ex parte creaturæ, potest Deus aliud, quod sibi magis placet, ordinare. Quod vero ad literam D. Thom. attinet, si teneremus, in natura rationali esse appetitum naturalem ad Deum clare visum & hunc esse finem naturalem eius, facile propositam difficultatem expediremus, dicentes, ordinem gratiæ, & gloriæ licet in se supernaturalis sit, habere tamen quoddam quasi naturale vinculum, & connexionem cum natura, quatenus hæc in eo impetu ad illum inclinatur: & ideo speciali ratione dici posset, totum illum ordinem pertinere ad perfectionem naturæ, non vero Incarnationem, quæ supra naturam omni modo est. Sed hæc responsio, vti ego existimo, & aliis locis latius ostendi, in fundamento falso, atque alieno à Diuo Thoma fundata est. Secundo ergo concedi potest, hoc argumento D. Thom. eiusque solutione concludi, nec hypostaticam vnionem, nec ordinem

dinem gratiæ, & gloriæ fuisse simpliciter necessariũ ad vniuersi perfectionem: nihilominus tamen Deũ voluisse per se addere gratiam, & gloriam naturæ, etiam absq; occasione peccati, non vero hypostaticam vnionem: quam voluntatem ex Scriptura colligimus, & multiplicem eius rationẽ assignare possumus. Prima, quia totus ordo gratiæ est omnino creatus, vnio vero hypostatica personam increatam includit, quam naturæ creatæ cõmunicari sine magna occasione, & necessitate expediens non fuit. Secunda, quia per ordinem gratiæ, & gloriæ perficitur humana natura (vt ita dicam) non solum per additionẽ, id est, quia illi additur perfectio aliqua supra naturam, sed ipsis etiam naturalibus defectibus talis naturę per gratiam subuenitur, & in ipsis naturalibus actionibus per eandem perficitur: at vero vnio, hypostatica; licet maximam quandam perfectionẽ & dignitatem naturæ addat, non tamen pertinet supradicto modo ad eius perfectionem: quia, licet secum afferat nonnulla dona, quibus natura etiam in propriis actibus perficitur, tamen illa omnia secundum se pertinent ad ordinem gratiæ, & possent sine hypostatica vnione communicari. Tertia, ipsa visio beata licet in se supernaturalis sit, tamen vere efficitur ab ipsa rationali natura, diuinitus quidẽ eleuata, quodammodo tamen operante modo sibi proprio, & intrinseco, scilicet, cognoscendo, & amando vitaliter qua ratione potest dici creatura ordinari naturali modo in Deum, sicut in finem, per ipsum ordinem gratiæ, & glorię: at vero per vnionem hypostaticam proxime, & formaliter loquendo, natura nihil habet sibi naturale, neque modo aliquo sibi naturali, neque attingit suo modo suum vltimum finem: & ideo non ita pertinet hæc vnio ad perfectionem naturæ, sicut ordo gratiæ, & gloriæ. Et iuxta hæc respondeti potest ad obiectionem positam, negando paritatem rationis, & explicando D. Thom. loqui non de perfectione tantum debita naturę, nec de quacunque extrinseca perfectione, quæ illi superaddi potest, sed de illa, quæ necessaria est, vt natura in suis actibus, & modo operandi, & attingendi vltimum finem perfecta sit.

1 Argum. e In solutione tertij solum occurrit notandum, licet natura humana per peccatum non fuerit facta capacior gratiæ vnionis, factam tamen esse indigentiorem illius, & consequenter factam esse aptiorem materiam, in qua Deus iustitiam suam, simul cum misericordia patefaceret: est autem sermo de natura humana secundum se, seu in specie, non in indiuiduo de illa natura, in qua perfectum est hoc mysterium: quia illa nullo modo nec per se nec per accidens fieri potuit per peccatum aptior ad hanc gratiam suscipiendam: quia peccatum cum tali gratia, omnino in eadem natura repugnat.

2 Argum. Dubium. f Solutio ad quartum argumentum indicat prolixam difficultatem in sequenti disputatione tractandam. Solum oportet hic explicare sensum D. Thom. Videtur enim hoc loco docere, præscientiam futuri peccati Adæ antecessisse in Deo secundum rationem, prædestinationem & voluntatem Incarnationis. Sic enim arguit, Deus ab æterno prædestinauit Incarnationem, antequam esset peccatum: ergo, quamuis non fuisset peccatum, fuisset Incarnatio, vt prædestinatio Dei impleretur. Et respondet negando consequentiam: & rationem reddit, quia prædestinatio supponit præscientiam futurorum: ac si diceret, prædestinationum Incarnationis præscientiam peccati supposuisse: & ideo, licet antecesserit ipsum peccatum, prout in tempore factum, non tamen vt ab æterno prouisum: & ideo non fit, non existente peccato, Incarnationem fuisse futuram: quia, si peccatum non fuisset in tempore committendum, neque etiam fuisset ab æterno præuisum, & si ipsum non fuisset præuisum, neque Incarnatio fuisset prædestinata. Aliunde vero est, quod cum hoc sensu non bene quadrat exemplum, quo D. Thom. declarat illud principium, Prædestinatio supponit præscientiam futurorum: *Sicut Deus*, inquit, *prædestinat salutem alicuius hominis, per orationes aliorum implendam.* In quo exemplo, prædestinatio talis hominis non supponit præscientiam futuræ orationis aliorum, vt propter eam præuisam Deus alium prædestinet: alias posset vnus impetrare, aut mereri de congruo totam prædestinationem alterius quod falsum esse suppono; quia potius tale meritum, vel oratio Stephani. V. g. fuit effectus prædestinationis alterius, videlicet Pauli. Non ergo est mi-

Alia dubitandi ratio.

Solutio.

Scientia visionis. Scientia conditionata.

B prædestinationem supponere simpliciter præscientiam peccati. Potest ergo primo exponi de præscientia non absoluta, sed conditionata; præter illam enim scientiam futurorum contingentium, quæ intuitiua, seu visionis dicitur, quæ præsupponit aliquã voluntatem in Deo, vel prædestinientem bona, vel mala permittentem, intelligimus in Deo aliã scientiam ratione distinctam, quæ omnem liberum suæ voluntatis actũ antecedit: qua comprehendit quid vnaquæque voluntas in quacunque oportunitate, & cum quocunq; concursu, auxilio, tentatione, aut aliis similibus circumstantiis applicata ad operandum, suæq; libertati relicta, operatura esset. De qua scientia (quoniam ad doctrinam de prędestinatione, & gratia magno vsui futura est) specialem disputationẽ in 1. p. conficiam. Hoc ergo modo intelligimus facile, totam prædestinationem præsupponere præscientiam futurorum, non absolute, sed conditionate: quæ futura sic præuisa, non sunt ratio ipsius prædestinationis, sed solum sunt media prævisa, vt possibilia ad exequendam ipsam prædestinationem, si Deus illis vti voluerit: & hoc modo antecedere potuit præscientia orationis Stephani totam prædestinationem Pauli: & eodem modo in proposito præsciuit Deus, antequam voluisset creare Adam, vel permittere peccatum eius, ipsum fuisse peccaturũ, si in tali statu crearetur, & permitteretur tentari, & cum talibus auxiliis suæ libertati relinqui: & hanc præscientiam peccati præsuppositam esse prædestinationi Incarnationis, certum existimo: quod vero de hac sola loquatur D. Thom. valde incertum est: tum quia ille raro, aut nunquam huius scientiæ meminit: tum quia huiusmodi conditionata scientia non solet simpliciter vocari præscientia futurorum. Ideo potest secundo dici, prædestinationem præsertim apud D. Thom. non significare voluntatem efficacem, quæ antecedit omnia media, quæ sunt effectus prædestinationis, sed significare ipsam rationem mediorum omnium, in diuino intellectu existentem, quamquam ergo nec voluntas efficax, quæ est radix prædestinationis, nec tota ratio prædestinationis, supponat præscientiam futurorum, semper tamen secundum aliquid, id est, antequam completa intelligatur vsque ad vltimum effectum, supponit præscientiam alicuius rei futuræ: vt in exemplo posito, prædestinatio Pauli, quoad ipsam electionem, & quoad primum effectum suum, non supponit præscientiam orationis Stephani, sed hæc potius ad electionem consequitur: prout tamen prædestinatio Pauli omnium mediorum actionem includit, supponit præscientiam orationis Stephani: & iuxta hunc sensum, optime argumento satisfit, quia hoc satis est, vt res prædefinita infallibiliter futura fit, & tamen non fit futura sine alia, per quam efficienda præordinata est, cuius præscientia coniuncta est cum tali prædestinatione, & quodammodo illam consequitur, si consideretur prima radix prędestinationis, quodammodo vero illi supponitur in ordine ad completam prædestinationem, & executionem eius. Et iuxta hanc explicationem, non est necesse præscientiam absolutam

Quid prædestinationis vox significet apud D. Thom.

peccati

peccati futuri præsupponi ante primam efficacem voluntatem Dei, circa Incarnationem, atque adeo neque ante totam prædestinationem Incarnationis sed satis est, si præsupponatur ante consummatam prædestinationem Incarnationis, secundum omnia media, per quæ erat executioni mandanda. Et hæc expositio notanda est pro ijs, quæ disputatione sequenti dicemus; quia in se veram doctrinã continet & non est aliena à mente D. Thom. quamquam non satis constet, an hoc solum docere voluerit, vel simpliciter absolutam præscientiam peccati futuri ante cessisse in Deo, secundum rationem, ipsam voluntatem sumẽdi carnem: hoc enim etiam possunt significare verba D. Th. & quamuis exemplum in hoc nõ teneat, non tamen oportet simile in omnibus esse.

Notã. ¶ In quinto argumento nonnulla notanda sunt, quæ multum futuræ disputationi deseruient. Primum est, D. Thom. in argum. sumere, & in solutione concedere, primum hominem ante lapsum, futuræ Incarnationis fidem, seu reuelationem habuisse infusam, certe cum Deus in illum soporem immisit, ad Euam ex illius costa fabricandam, vt dicitur Gen. 2. statim enim ab illo somno excitatus dixit: *Hoc nunc os, ex ossibus meis, &c.* quibus verbis significatum fuisse magnum sacramentum coniunctionis Christi cum Ecclesia, docuit Paul. ad Ephes. 5. Neque enim probabilis est eorum expositio, qui dicunt Paul. ibi non loqui de coniunctione Christi Dei, & hominis cum Ecclesia, quæ per Incarnationem facta est, sed solum de spirituali coniunctione Christi, vt est Deus cum Ecclesia per fidem, & charitatem. Huic enim expositioni repugnat vis nominis Christi, quod Deum hominem significat, de quo toto illo capite, in hoc sensu Paul. loquitur: sic enim paulo ante dixerat, Christum esse caput, & sponsum Ecclesiæ, in eamq; gratiam, & spiritualia dona influere. Secundo, metaphora illorum verborum: *Erunt duo in carne vna*, optime quadrat in hoc mysterium propter coniunctionem Dei cum humana natura: ad spiritualem verò vnionem cum diuinitate, vix potest nisi durissime accommodari. Tertio, ita ibi exponunt

Ambros. Anselm. Chrysost. August. Tertull.

Ambr. & Ansel. Chrysost. hom. 20. in illam epistol. August. serm. 2. de Natiuit. & tractatu 9. in Ioan. & Tertull. lib. 5. contra Marcio. cap. 18. & alij Patres, quos statim referam, & bene Adamus eundem locũ exponens. Neq; etiam credibile existimauit D. Thom. tam hoc loco, quam 2. 2. quæst. 2. art. 7. Adam verbis suis magnum sacramentum significasse, illud ignorantem, & ideo Hieronym. ad Ephes. 5. dicit Adamum fuisse primum vatem, qui de Christo prophetauit, & idem docet August. lib. 9. Genes. ad lit. cap. 19. cuius verba infra referam: & Epiphan. hæres. 48. dicit, Adam illis verbis vaticinatum fuisse de futuris. Constat autem verum prophetam, ea, quæ prædicit, cognoscere: & ideo Tertul. de anima. cap. 11. & 21. & lib. 3. contra Marcio. cap. 5. dicit, Adam statim prophetasse magnum Christi sacramentum:

Hieronym. August. Epiphan. Tertull.

Quia accidentia: inquit, *spiritus passus est, cecidit enim ecstasis super illum, & sancti Spiritus vis, operatrix prophetiæ*, & expresse Prosper lib. 1. de promis. & prædict. DEI p. 1. cap. 1. *Sacramentum*, inquit, *magnum, quod promissum sperauit, Adam, &c.* habuit ergo illius fidem, quæ fundamentum est sperandarum rerum vt dicitur ad Hebr. 11. & eodem sensu Leo Pap. epist. 22. non longe à fine, ex eodem testimonio Pauli colligit, ab ipso principio generis humani, Christum in carne venturum, hominibus denunciatum esse, & similiter Bernar. serm. 6. in vigil. natiu. Domini, circa principium, dicit prophetias de Incarnatione ab ipso Adam in illis verbis initium duxisse: & optime ad hunc modum explicat illum Adæ soporem in serm. 2. Septuagesimæ.

Prosper.

Hebr. 11. Leo Pap.

Bernar.

Ex hoc ergo principio argumentatur D. Tho. Incarnationem non fuisse per se primo ordinatam ad redimendum hominẽ lapsum, & consequenter futurum fuisse, etiam si homo nõ peccasset. Consecutionem probat, quia Adam præsciuit Incarnationem futuram, & tamen non præsciuit illam futuram propter suam redemptionem: quia non fuit præscius sui casus, vt August. docet lib. 11. in Gen. ad lit. cap. 18. Respondet tamen negando consequentiam, quia potuit reuelari Adæ Incarnatio, & non primarius finis, seu prima ratio illius: quæ responsio sufficienter soluit argumentum, vt propositum est.

August.

Sed nonnulla explicanda superfunt. Primum est, quod licet non fuerit Adæ reuelata hæc causa Incarnationis, certe debuit aliqua alia illi proponi: quia non potest conuenienter intelligi, Christum Deum hominem reuelari Adæ per fidem credendum præsertim reuelatione perfecta, & facta ab ipso DEO, quin consequenter intelligamus, illi ostendi rationem aliquam ex caritate, vel bonitate Dei desumptam, propter quam tantum beneficium hominibus conferre decreuit, & Christum ipsum supponi sub ratione capitis, à quo omnis gratia in humanum genus esset manatura, hoc enim, & ad Christi Domini dignitatem, & ad connenientem modum talis reuelationis pertinebat, & mihi quidem ita credendum videtur: nam & D. Thom. 2. 2. quæst. 2. articu. 7. dicit hominem ante peccatum habuisse explicitam fidem Incarnationis Christi, prout ordinabatur ad consummationem gloriæ non autem prout ordinabatur ad liberationem à peccato per passionem, & resurrectionem. Ex quo loco bene perpenso colligitur cognouisse Adam Christum, vt viam, & medium per quod erat beatitudinem consecuturus: docet enim D. Thom. in principio illius articuli, ideo fidem Christi necessariam esse ad salutem, quia Christus est, per quem homo beatitudinem consequitur: ac propterea per se pertinet ad obiectum fidei: inferius vero docet etiam in statu innocentiæ oportuisse Christum esse fide creditum, tanquam per se pertinentem ad obiectum fidei: ergo etiam in eodem statu credidit Adam in Christum, vt in eum per quem erat beatitudinem consecuturus. Ex quo vlterius sequi videtur, credidisse etiam in eo statu Adam in Christum, tanquam in autorem gratiæ, & iustitiæ sibi in eodem statu collatæ. Primo, quia fides Christo ideo est necessaria ad salutem, quia per Christum iustitiam consequimur: sed hæc fides fuit Adæ necessaria ad salutem, teste D. Thom. ergo per eam est iustitiam assecutus. Secundo, quia Adam credidit in Christum tanquam in consummatorem gloriæ, ergo tanquam in autorem gratiæ, non enim ab aliquo speranda est gloria, qui non sit etiam autor gratiæ, cum gratia nihil aliud sit, quam semen gloriæ. Dicetur fortasse, Adam prius tempore iustificatum fuisse, quam fidem Christi susceperit, gratiam enim, & iustitiam iuxta veriorem sententiam, in ipso momento suæ creationis susceperit, fidem autem Christi postea, quando Deus in illum soporem immisit: non est ergo necessarium, vt primam gratiam, & iustitiam acceperit per Christum, cui⁹ fidem tunc non habebat, cum gratiam susciperet, postea vero in dicta reuelatione agnouisse, per se Christum gloriam adepturum, licet viam, & modum ignoraret. Sed hoc nullo modo probari posse videtur. Primo, quia vix potest intelligi, Adã cognouisse Christũ, vt autorem gloriæ suæ, & non etiam gratiæ, cum hæc duo ita sint coniuncta, vt vnum sit fundamentum, & semen alterius, & vt non negem, modum illum fuisse possibilem de potentia absoluta, certe tamen negari non potest, quin naturali connexioni, quæ est inter gratiam, & gloriam, non sit consentaneus, neque ipsius Christi dignitati. Secundo, quia si in illo statu, & reuelatione, Adam credidit in Christum, ergo per illam fidem aliquo modo iustificatus est, siue iustitiam ipsam, siue augmentũ eius per eã fidem obtinendo, ergo pari ratione totam iustitiam

Adam ante peccatũ habuit fidem incarnationis. D. Thom.

Obiectio quædam

Gratia semen gloriæ

per

per Christum obtinuit, quia non est credibile, aliquos gradus gratiæ habuisse per Christum, & alios sine Christo: aliàs pari ratione aliquid gloriæ sperare deberet per Christum, & aliquid sine Christo, q̃ satis per se absurdum videtur. Quocirca, licet verũ sit, illam singularem de Christo reuelationem factã Adæ, fuisse tempore posteriorem, quam primam iustificationem ipsius Adæ, nihilominus fieri potuit, vt primam iustitiam etiam per Christum acciperet, & per fidem eius, vel explicitam licet minus perfectam, vel certe per implicitam, & in ordine ad explicitam paulo post obtinendam.

Secundo explicandum est in hac solutione D. Th. vnde constet, eam rationem vel causam Incarnationis, Adæ reuelatam, non fuisse primariam & per se primo intentam in hoc mysterio: Cum enim D. Th. negat reuelatam esse Adæ causam Incarnationis, nõ est intelligendus de omni causa, vt ex eodem alio loco probabimus, sed de illa quam ipse putat primariam, & sine qua non fieret Incarnatio. Sed cur, quæso, nõ posset alius pari ratione dicere, nobis quidem reuelatum fuisse mysterium Incarnationis, illam vero causam, quæ frequentius nobis tradita est, esse nostro statui accommodatam, in se tamen non fuisse præcipuam atq; primariam, sed potius illam, quæ Adæ significata est, fuisse primam, & potissimã rationem huius mysterij, ac per se maxime sufficientem? & idem dici potest de Angelis, quibus in sua creatione hoc mysterium reuelatum est, vt ex 1. p. q. 57. & 62. suppono. Et hæc ipsa interrogatio multum eneruare videtur rationem, qua D. Thom. hoc articulo vtitur. Falsum est enim, in omni reuelatione facta de hoc mysterio, assignatam esse rationem eius ex peccato primi hominis. In hac enim reuelatione facta Adæ, & Angelis, assignata fuit ratio independens à peccato, vt declaratum est. Quod ita explico: nam si ipsi Adæ proposita esset hæc quæstio, quam D. Tho. modo versat, scil. an eo non peccante, reuelatio illi facta, habitura esset effectum: sine dubio contrarium, quam D. Thom. ex simili ratione concluderet, hoc modo. Mihi reuelata est voluntas diuina de perficiendo hoc mysterio, propter rationem altissimam, quæ à peccato non pendet, ergo licet peccatum nunquam futurum fit, complebitur ista reuelatio, quin potius certius crederet, Deum fuisse incarnandum non existente peccato, quam eo interueniente, quia non existente peccato, nullam rationem dubitandi inueniret: illo autem existente timere posset, ne suo peccato tantum Dei beneficium impediret.

Respondetur Fateor, hæc esse improbatu difficilia, & satis concludere, & rem hanc esse incertam, & coniecturam D. Thom. esse probabilem, non tamen conuincere: & solum video, dici posse, D. Thom. ideo eam partem elegisse, quia eius discursus, & ratio nitebatur reuelatione certa. Hæc autem quæ diximus de reuelatione facta Adæ, licet probabiliora sint, non tamẽ ita certa. Deinde, quia ille frequens modus loquendi Scripturæ, & ratio illa ex peccato sumpta toties repetita, & inculcata, multum indicant, illud fuisse primum motiuum diuinæ voluntatis ad hoc mysterium perficiendum, licet, postquam illud facere decreuit, etiam Adæ reuelare voluerit, modo statui innocentiæ accommodato.

Difficultas. Tertio in eadem solutione explicandum occurrit, quomodo aliqui ex Sanctis allegatis significent, Adam in eo sopore cognouisse mysterium crucis. Hieronymus enim supra sic loquitur: *Primus vates Adam hoc de Christo & Ecclesia prophetauit, quod reliquerit Dominus noster atque Saluator, Patrem suum Deum, & matrem suam cœlestem Ierusalem, & venerit ad terram, propter suum corpus Ecclesiam, & de suo eam latere fabricatus sit.* Quo vltimo verbo mysterium crucis significat: & Augustin. tractat. 9. in Ioann. post medium, explicans sacramentum in verbis Adæ latens, dicit, Christum reliquisse Patrem, cum carnem sumpsit, matrem vero cum Synagogam repudiauit, & adhęsit Ecclesiæ, quæ formata est ex latere ipsius dormientis in cruce, & subdit: propterea immisisse Deum soporem in Adam, quando hoc præsignificabatur, quia prophetia illis temporibus futuro huic tempori dispensabatur: & lib. 9. Genes. ad lit. c. 19. euidẽtius dicit, per illam ecstasin factum fuisse Adam participem tanquam Angelicæ curiæ, vt intrans sanctuarium Dei intelligeret nouissima: & idem Leo Papa & nonnulli alij indicare videntur. Dicetur fortasse, illo facto & aliis verbis Adæ, hæc omnia fuisse allegoricè significata, ipsum vero Adam, non omnia illa mysteria intellexisse. Sed contra, quia pari ratione negari poterit, cognouisse ipsum mysterium Incarnationis, sed solum instinctu Spiritus Sancti locutum fuisse verba, quæ Prophetiam continerent, ad eum modum, quo Caiphas dixit, *oportet vt vnus moriatur homo pro populo.* Respondetur tamen, sine *Vera solutio.* dubio Adam non fuisse præscium sui casus, & consequenter neq; Incarnationem cognouisse, vt ad illius remedium ordinata est. Quod non aliter probo, quam Augustinus autoritate supra citata: tum quia *August.* ab eodem sufficienter eo loco demonstratur: tum etiam, quia res est tam manifesta, vt nullus sit, qui contradicat. Cum ergo Sancti applicant significationem illorum verborum ad aliqua mysteria, quæ supponunt culpam, non intelligunt, Adamum omnia illa in particulari, & iuxta proprium eorum modum cognouisse, sed solum mysterium ipsum: quoad eius substantiam, & quoad summam coniũctionem cum Ecclesia sua, quæ de latere eius ædificanda erat, quod nõ oportet intelligi de latere Christi morientis in cruce, ita vt hoc totum Adam cognouerit, cum neq; hoc per verba Adæ significatum sit, sed in communi potest intelligi de latere, id est, de amore, & de corde Christi. Et ad hunc modũ cętera sunt exponenda, quę difficultatem non habent. Quod vero vltimo dicebatur, non esse simile: quia si verba Adæ considerentur, *Hoc nunc os ex ossibus meis, &c.* tantum significant substantiam mysterij, & coniunctionem Christi cum Ecclesia, modum autem per se non significant, licet interdum ad hoc accommodentur, vel extendantur: pertinuit autem ad perfectionem Adæ, vt ea intelligeret, quæ verbis suis significabat: & ideo à Sanctis non solum dicitur locutum fuisse spiritu prophetico, sed fuisse vere Prophetam. Non est autem necesse, vt intellexerit omnia mysteria, quæ in illis verbis possunt inueniri, seu ad quę possunt accommodari, quod in omnibus fere prophetiis commune est.

ARTICVLVS IV.

a *Vtrum principalius Christi incarnatio facta fuerit ad tollendum peccatum originale, quam actuale.*

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod Deus principalius incarnatus fuerit in remedium actualium peccatorum, quàm in remedium originalis peccati. *Quãto enim peccatum est grauius, & tanto magis humanæ saluti aduersatur, propter quam Deus est incarnatus: Sed peccatum actuale est grauius, quàm originale peccatum: minima enim pœna debetur originali peccato, vt Augustin. dicit contra Iulianum.* * *Ergo principalius Incarnatio Christi ordinatur ad deletionem actualium peccatorum, quàm ad deletionem originalis peccati.* 3 *d* 1 *q.* 1 *ar.* 2 6 *Et opus.* 10 *ar.* 2 8. *& opus.* 11. *& ar.* 2 3 *Et op.* 35. *ar.* 2 1. *Lib.* 5. *c* 8. *circa fin. to.* 7

2. *Præterea, peccato originali non debetur pœna sensus, sed solum pœna damni, vt in secundo habitum est.* * *Sed Christus venit pro satisfactione peccatorum, pœnam sensus pati in cruce, non autem pœnam damni, quia nullum defectum habuit diuinæ visionis, aut fruitionis. Ergo principalius venit ad deletionem peccati actualis, quàm originalis.* *Lib.* 2. *sent. d* 33. *q* 2. *a.* 2.

Li. 2. inter. & med. to. 3.

3. *Præterea, Sicut Chrysostomus dicit in 2. de compunctione cordis:* † *Hic est affectus serui fidelis, vt beneficia domini sui, quæ communiter omnibus data sunt, quasi sibi soli præstita reputet: quasi enim de se solo loquens Paulus ita scribit ad Galatas secundo: Dilexit me, & tradidit semetipsum pro me: Sed propria peccata nostra sunt actualia: originale enim est commune peccatum. Ergo hunc affectum debemus habere, vt existimemus, eum principaliter propter actualia peccata venisse.*

Ioan. 1.

Sed contra est, quod Ioan. 1. dicitur: Ecce Agnus Dei, ecce qui tollit peccatum mundi, quod exponens Beda dicit *, *Peccatum mundi dicitur originale peccatum, quod est commune totius mundi.*

Habetur in glo. ordin. in hoc loco.

b *Respondeo dicendum, quod certum est, Christum venisse in hunc mundum, non solum ad delendum illud peccatum, quod traductum est originaliter in posteros: sed etiam ad deletionem omnium peccatorum, quæ postmodum superadita sunt. Non quod omnia deleantur (quod est propter defectum hominum: qui Christo non inhærent: secundum illud Ioannis 3. Venit lux in mundum, & dilexerunt homines magis tenebras, quàm lucem) sed quia ipse exhibuit, quod sufficiens fuit ad omnium peccatorum deletionem. Vnde dicitur Romanorum 5. Non sicut delictum, ita & donum: nam iudicium ex vno in condemnationem, gratia autem ex multis delictis in iustificationem. Tanto autem principalius aliquis venit ad alicuius peccati deletionem Christus venit, quanto illud peccatum maius est. Dicitur autem aliquid maius dupliciter. Vno modo intensiue, sicut est maior albedo, quæ est intensior. Et per hunc modum maius est peccatum actuale, quàm originale: quia plus habet de ratione voluntarij, vt in secundo habitum est.* * *Alio modo dicitur aliquid maius extensiue: sicut dicitur maior albedo, quæ est in maiori superficie. Et hoc modo peccatum originale (per quod totum genus humanum infecitur) est maius quolibet peccato actuali, quod est proprium singularis personæ. Et quantum ad hoc Christus principalius venit ad tollendum originale peccatum, in quantum bonum gentis diuinius & eminentius est, quàm bonum vnius, vt dicitur 1. Ethic.* *

Ioan. 3.

Roman. 5.

P. 2. q. 81. ar. 2.

Libr. 1 Ethi cap. 2. circa fin. tom. 3.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de intensiua magnitudine peccati.

c *Ad secundum dicendum, quod peccato originali in futura retributione non debetur pœna sensus: pœnalitates tamen, quas sensibiliter in hac vita patimur, sicut famem, sitim, mortem, & alia huiusmodi, ex peccato originali procedunt. Et ideo Christus, vt plene pro peccato originali satisfaceret, sensibilem dolorem pati voluit, vt mortem, & alia huiusmodi in seipso consumeret.*

Loco in arg citato.

d *Ad tertium dicendum, quod sicut Chrysost. ibidem* * *dicit. Verba illa dicebat Apostolus, non quasi diminuere volens amplissima & per orbem terrarum, diffusa Christi munera, sed vt pro omnibus se solum indicaret obnoxium. Quid enim interest, si & alius præstitit, cum quæ tibi sunt præstita, ita integra sunt, & ita perfecta, quasi nulli alij ex his aliquid fuerit præstitum? Ex hoc ergo, quod aliquis debet reputare sibi beneficia Christi præstita esse, non debet existimare, quod non sint aliis præstita: Et ideo non excluditur, quin principalius venerit abolere peccatum totius naturæ, quam peccatum vnius personæ: Sed illud peccatum naturæ ita perfecte curatum est in vnoquoque, ac si in vno solo esset curatum. Et ideo propter vnionem charitatis, totum quod omnibus est impensum, vnusquisque debet sibi adscribere.*

COMMENTARIVS.

IN hoc titulo primum exponere oportet, quid significet illa particula, *principalius*, & in quo fiat comparatio. Potest enim Incarnatio dici principalius facta propter vnum peccatum, quàm propter aliud, vel quia remedium vnius fuit prius intentum, quam alterius: vel quia fuit magis intentum, vt ita dicam, appetitiue, hoc est, quia ita facta est Incarnatio propter remedium vnius, vt sine illo non fieret: vel denique dici potest, principalius venisse propter vnum, quam propter aliud, quia considerata necessitate, & indigentia humanæ naturæ, vnum peccatum magis postulabat remedium, & magis misericordiã Dei excitabat, quam aliud: & iuxta hos varios sensus multa possunt hîc quæri: scilicet, an si non fuisset peccatum originale Incarnatio fieret propter sola actualia, vel è contrario D. Thom. autem nihil horum hîc tractat, sed solum an Incarnatio fuerit facta propter vtrumque peccatum tollendum, & propter quid principalius in vltimo sensu supra explicato, id est, ex quo peccato orta sit maior necessitas in humana natura, vt hoc remedio indiguerit; hunc enim esse sensum, patebit ex corpore articuli. Secundo, in illa cõparatione aduertendũ est, peccatũ originale, necessario supponere aliquod actuale, quia cum originale peccatum sit per modum habitus, in solo actuali peccato potuit habere suam primam radicem, & fundamentum, non enim potuit, vel à Deo ipso solo, qui non est autor mali culpæ, nec per bonum actum in humana natura introduci: quando ergo originale peccatum ad actualia comparatur, potest sub peccato originali, comprehendi ipsum actuale peccatum Adæ, & Euæ, per quod tota natura lapsa est, & comparari ad actualia, quæ postmodum addita sunt, & hunc sensum indicat D. Thom. in corpore articuli.

A

B

C *b* Respondet D. Thom Christum venisse ad tollenda omnia peccata, sed principalius in remedium originalis; ita enim simpliciter colligenda est sententia D. Thom. vt ipse satis explicuit in solutione tertij: quanquam in corpore non simpliciter, sed cum addito concludere videatur, cum ait: *Et quantum ad hoc Christus principalius venit ad tollendum originale peccatum.* Sed illa particula, *Quantum ad hoc*, non est diminuens, aut limitans conclusionem, alias simpliciter, & absolute non satisfeciisset quæstioni, sed habet vim causalis, ac si diceret, & propter hoc principalius venit Christus propter originale peccatum: & ita est facilis litera articuli.

Quomodo intelligendum, Christum venisse ad omnia peccata tollenda.

D In quo obseruandum est primo, cum D. Thom. explicat Christum venisse ad omnia peccata tollenda, quia exhibuit quod sufficiens fuit ad omniũ peccatorum deletionem; intelligendum esse, nõ solum quia ipsa Christi opera secundum se sufficientem valorem habuerunt: hoc enim modo etiam possent dici sufficientia ad delenda Angelorum peccata, si Deus voluisset, vt ad hoc etiam ordinarentur: & tamen de fide est, Christum non venisse propter Angelorum peccata, vt infra. qu. 8. & 19. latius dicetur: intelligendum ergo est, de operibus Christi vt ab ipso ex Dei ordinatione, & beneplacito in hunc finẽ referebantur: venit igitur, vt operaretur, & quod in se est, sufficiens pretium offerret, vt omnia hominum peccata, tam originalia, quam actualia tollerentur.

Fundamentum D Thom. declaratur.

E Secundo, notandum est illud principium, quo fundatur ratio D. Thom. scilicet, tanto principalius ad alicuius peccati deletionem Christus venit, quo illud peccatum maius est: quod D. Thom. tanquam per se notũ sine probatione sumit: cum tamen devero sensu, & ratione illius, nõ satis constare videatur quia cum tam operari mysteriũ Incarnationis, propter remedium peccati, quam efficere illud principalius propter hoc, quam propter illud, totum pendeat ex diuina voluntate, & ex modo, quo prædestinauit hoc mysterium, non potest ex sola inæqualitate peccatorum colligi, principalius Deum intendisse per hoc mysterium vnius remedium, quam alterius: sed hoc sumendum esset ex Scripturis, in quibus voluntas Dei est reuelata; sicut in quæstione præcedenti articuli dicebatur. Est enim in vtraq; similis ratio. Sed dicendũ est, vt explicando sensum

tituli

tituli articuli dixi, D. Thom. solum comparare hæc peccata ex parte humanæ naturæ, quodnam scilicet illorum induxerit maiorem miseriam, maioremq; redemptionis necessitatem, vt ex hac parte dicatur Deus principalius venisse propter vnum peccatum, quam propter aliud, & hoc sensu per se manifestum est hunc excessum debere fundari in maiori peccati grauitate.

Tertio, cum D. Thom. comparet hæc peccata in intensione, & dicat actuale esse grauius intensiuè intelligendum est ex genere suo, nam actuale peccatum sub se complectitur omnia mortalia, & quodlibet mortale grauius est, quam originale, si autem comparatio fieret de veniali cum originali, simpliciter maius malum est originale, quam veniale, quia licet hoc excedat in ratione voluntarij, tamen illud inducit veram amicitiam cum Deo, quæ sine dubio maius malum est, vt infra q. 27. iterum dicemus, & latius in 1. 2. tractatur.

Quarto circa comparationem extensiuam horũ peccatorum bene notat Caieta. debere intelligi per se, quia originale per se, & ratione sua inficit totam naturam, illamq; à beatitudine deturbat, actuale vero per se tantum personam auertit, & ideo illud per se est grauius extensiue, atque adeo simpliciter maius malum, quia destruit commune bonum, quod diuinius est. Neq; obstat, quod omnia actualia peccata hominum in vnum collecta videntur maiorem Dei offensionem continere, atq; adeo absolute maius malum esse quam originale peccatum, etiam vt communicatum omnibus posteris Adæ, hoc enim est per accidens, nam per se solum originale ponit impedimentum toti naturæ, & ideo in ordine ad redemptionẽ dicitur maiorem necessitatẽ inducere.

Vltimo obseruandum est, cum dicitur Christus principalius venisse propter originale, sub illo debere comprehendi peccatum Adæ & Euæ, licet actuale fuerit, vt inter exponendum titulum indicaui. Neque enim existimandum est minus principaliter venisse Christum propter Adam & Euam, quam propter alios homines. Per originale ergo peccatum infectio totius naturæ significata est, quæ ad suam radicem est reuocanda, & in illa, & cum illa tanquam quid vnum considerandа: & quamuis hæc radix proprie fuerit peccatum Adæ, & non Euæ, non tamen propterea Eua excludenda est, quæ pars fuit humanæ naturæ corruptę, propter quam totam redimendam Christus per se primo, ac principaliter venit.

c. Secundum argumentum (omisso primo, in quo nihil occurrit notandum) est huiusmodi: Christus magis satisfecit pro actuali peccato, quam pro originali: ergo principalius venit propter illud. Antecedens patet, quia peccato actuali debetur pœna sensus, originali autem non, sed tantũ pœna damni; sed Christus assumpsit pœnam sensus, & non damni; ergo principalius satisfecit pro actuali, quam pro originali. Respondet D. Tho. negando primum antecedens. Ad probationem vero distinguit maiorem, quia peccatum originale, licet non mereatur pœnã sensus in futura vita, in præsenti tamen meretur sensibilem pœnam vsq; ad mortem, & ideo Christus, vt pro illo plene satisfaceret, vsq; ad mortem in hac vita passus est. Huic vero solutioni addendum est primo, Christum Dominum non minus, immo magis principaliter satisfeciſſe pro pœna damni, quam pro pœna sensus, quod enim pro vtraq; satisfecerit de fide certum est, vt ex art. 2. satis constat, quod vero principalius pro pœna damni, constat: tum quia grauior est, & maius malum, tum etiam, quia hæc quodammodo proximius, & intimius cõiuncta est cum culpa, pro qua Christus principalius satisfecit. Neq; vero ad satisfaciendum principalius pro hac pœna damni necessarium fuit, vt Christus eandẽ pœnam in se susciperet, sicut neq; ad satisfaciendum pro æterna pœna sensus ignis inferni necessarium fuit, vt illam in se sustineret, sed per aliam pœnam sensibilem huius vitæ, secundum se quidem, & quasi physicè consideratam, inferioris ordinis, moraliter tamen infiniti valoris, pro illa perfectissime satisfecit: ita per aliam pœnam proportionatam. V. g. voluntarie sustinendo carentiam gloriæ sui corporis, & quasi exilium à cœlesti patria, & priuationem illius claritatis, & glorioſi nominis, quæ ratione vnionis, & infiniti meriti sibi à principio conceptionis suæ debebantur, per hanc inquam, vel similem pœnam perfectissime, & accommodatissime pro pœna damni nobis debita satisfecit: nam licet illa pœna secundum se sit inferioris ordinis, quam essentialis pœna damni, tamen voluntarie susceptа à tali persona habet maximam proportionem, & superabundantem valorem ad illam satisfactionem. Secundo addi potest illi solutioni, licet peccatum originale in individuo, & prout contractum, non mereatur pœnam sensus, tamen, vt peccatum originale dicit lapsum totius naturę, etiam posse dici mereri aliquam pœnam sensus: quia vt sic, includit actuale peccatũ primi parentis. Neq; improbabile est, si Deus toto rigore suæ iustitiæ vti voluisset, potuisse punire peccatum originale pœna sensus, etiam in futura vita, quod autem de facto id non faciat, fortasse merito, & satisfactioni Christi tribuendum est.

d Argumentum tertium cum solutione facilem, & optimam doctrinam continet, quæ in sequenti disputatione fusius explicabitur.

Christum potius pro pœna damni quam sensus satisfeciſſe.

DISPVTATIO V.

In sex Sectiones diuisa.

De primaria causa, & ratione propter quam Incarnatio prædestinata, & facta est, & sine qua non fieret.

QVamuis circa hanc quæstionem primam D. Tho. solum quæstionem, An est, seu de existẽtia Incarnationis disputemus, quia vero mysteriũ hoc nõ est per se necessarium, sed ex diuina voluntate pendet, quæ non sine ratione aliqua, & sufficienti causa omnia operatur, ideo simul de causa, seu fine præcipuo, propter quem hoc mysterium factum est, necessario differimus: & quia propter eandem rationẽ, & causam Incarnatio facta est, propter, quã est prędestinata, ideo, vt primam originẽ, & causam huius mysterii inuestigemus, ordo etiam, & modus æterni consilij, & prædestinationis diuinæ circa hoc præsertim mysterium inquirendus nobis est: quo inuento & cognito, quæstiones à D. Thom. his articulis propositas facile expediemus. Nec vero tractanda sunt hoc loco omnia, quæ de Christi prædestinatione dici possunt, cum de hac re, proprium tractatum habeat D. Thom. infra q. 24. Sed ea solum attingemus, quæ ad explicandam rationem diuini consilij, vel necessaria, vel opportuna videntur.

SECTIO I.

Quomodo inter actus diuinæ scientiæ, & voluntatis ordo prioris & posterioris secundum rationem intelligendus sit.

PRiusquam de modo diuini consilij in prædestinanda Incarnatione dicamus, præsentem dubitationem præmittere oportet, in qua nonnulla tractanda sunt, quæ ad præsentem materiam necessaria, ad plures vero alias vtilia fore existimo. Primum est, quomodo in actibus diuinæ voluntatis, vel intellectus ordo quidem secundum prius & posterius, seu signa quædam priora & posteriora à Theologis distinguantur, cum illi actus æterni sint, & omnino simul, imo in reipsa prorsus idem. Propterea enim Gab. in 3. dist. 2. dub. 3. secutus Ocham in 1. distin. 9. quæst.

Gabriel.
Ocham.

Scotus.

quæst. 3. omnino negat hæc signa, vel hunc ordinem in mente, & voluntate diuina. Scot. vero in 3. d. 7. q. 3. & dist. 19. q. 1. non solum hæc admittit, verum etiam dicit vnum esse prius natura alio, vt illi tribuit Capreolus in 3. dist. 1. q. 1. art. 3. in principio, eumq; impugnat. Cum enim Scotus distinctionem quandam formalem admittat in Deo, fortasse etiam intellexit in re ipsa, & quasi ex natura rei inueniri etiã posse in diuinis actibus hunc ordinem prioris, & posterioris, vel forte (quod magis credendum est) ordinem rationis fundatum aliquo modo in ipsa re, vocauit ordinem naturæ. Veritas ergo est, quanquã

Ordo prioris & posterioris in actib. intellectus, & voluntatis diuinæ.

in actibus diuini intellectus & voluntatis secundum se, & in re ipsa vere ac formaliter nullus sit ordo prioris & posterioris, esse tamen (vt ita dicam) virtute, quatenus ibi est fundamentum, vt nos vnum esse priorem alio secundum rationem cõcipiamus: quia licet Deus vnico & simplicissimo actu omnia intelligat & velit, tamen quia inter scientiam & voluntatem, & inter res ipsas cognitas, vel amatas, est quędam connexio & dependentia, ad hanc explicãdam concipimus nos vnum in diuina mente, vel voluntate, vt prius vel posterius alio, & hoc modo distinguuntur in his actibus signa priora & posteriora, nõ secundum rem, sed secundum rationem. Et hoc sensu explicatus ordo hic à nullo Theologorum negatur, & illo sæpe vtitur D. Tho. 1. p. q. 14. 19. & hoc art. 3. ad 4. & alij Theologi in 2. dist. 15. & 41. & Caiet. latè hic, & Ferra. 4. contra Gentil. 55. ad finem. Vbi, licet hæc signa impugnare videatur, tamen intelligit, si ex natura rei distinguantur, non vero secundum rationem, & eodem modo loquitur Capreolus supra D. Auguſt. libris de prædest. & gratia sæpe hanc doctrinam supponere, & illa vti videtur, & lib. 5. Confess. cap. 9.

D Thom. Caietan. Ferrar. Auguſt.

Dubium.

Sed tunc occurrit secundo loco explicandum, vnde aut quomodo hic ordo, vel signa rationis sumenda nobis sint in scientia, vel voluntate diuina, & in rebus prout sub talem scientiam & voluntatem cadunt. Caietanus enim hoc loco ex natura & ordine ipsarum rerum, quæ scientiæ aut voluntati diuinæ obiiciuntur, hoc generaliter elicere conatus est. Distinguit enim tres ordines rerum, naturæ, gratiæ, & vnionis hypostaticæ. Et primum ordinem dicit supponi secundo vt fundamentum eius, & similiter secundum, tertio. Vnde concludit, omnia quæ pertinent ad ordinem naturæ, in quo dicit contineri omnia peccata (etiam peccatum Adæ) omnia, inquã illa prius præuideri à Deo, quam videantur, vel prędestinentur ea, quæ pertinent ad ordinem gratiæ, & loquitur Caietanus aperte de scientia visionis, & nõ tantum de scientia simplicis intelligentiæ.

Caiet. opinio

Impugnatur

Sed hæc scientia aliis etiam discipulis D. Thom. non placet, & merito: multa enim inuoluit, quæ stare non possunt. Quod primo patet exemplis, mors enim prædestinati ad ordinem naturæ spectat: & tamen præscientia illius mortis non antecedit in Deo electionem talis hominis ad gratiam & gloriam, cum potius talis mors cum talibus circumstantiis, sit effectus talis prędestinationis, & electionis. Deinde peccatum crucifigentium Christum pertinet ad ordinem naturæ, vt ipse dicit, quis autem intelligat antea præuidisse Deum peccatum crucifigentium Christum, quam Christum ipsum prædestinauerit? Similiter ipsum peccatum Adæ, est de ordinatio à fine supernaturali, ergo non potuit præscientia talis peccati præcedere voluntatem, seu præscientiam gratiæ. Neque distinctio qua Caietanus vtitur, difficultatem expedit. Dicit enim peccatum, vt est contra ordinem naturæ, præcognosci in primo ordine naturæ: vt vero est priuatio gratiæ cognosci in secũdo: hæc enim distinctio intelligi plane non potest, præsertim in his peccatis, quæ ex primario obiecto suo sunt contra supernaturalem ordinem gratiæ, vt est, verbi gratia, peccatum infidelitatis, & fuit etiam peccatum Adæ, quod per se primo contrarium fuit diuino præcepto positiuo: & peccatum crucifigentium Christum, quod suam potissimam malitiam habuit ex dignitate diuinæ personę hypostaticè vnitæ humanitati. Secundo principaliter hic lapsus Caietani ortus videtur ex variis causis: primo, quia non animaduertit, quamuis ordo naturæ supponatur gratiæ per modum subiecti, & fundamenti: non tamen quidquid pertinet ad ordinem naturæ habere cõnexionem aliquam cum ordine gratię, neque è contrario, quidquid est in ordine gratiæ dependere, vel necessario supponere omne id quod pertinet ad ordinem naturæ: ergo nulla est ratio, ob quam omnia quæ pertinent ad ordinem naturæ dicantur priora in cognitione, quam ea quæ pertinẽt ad ordinem gratiæ, quia secluſa connexione, & dependentia ipsarum rerum inter se, nullum est fundamentum huius ordinis, & idem est de ordine naturæ & gratiæ respectu vnionis hypostaticæ. Quod exemplis etiam facile declaratur, si enim, vt Petrus iustificetur, impertinens est, quod Paulus habeat naturalem pulchritudinem, vel scientiam, cur dicemus hoc necessario debuisse antea præsciri à Deo quam illud. Et idem est de vnione hypostatica, si comparetur ad res vel effectus naturales, qui ad illam omnino non pertinent. Secundo confundit Caieta. ordinem executionis cum ordine intentionis, qui sunt valde diuersi: & quod est prius in vno, potest esse posterius in alio, & ideo licet in executione natura supponatur gratiæ, tamen in intentione non est necesse. Vnde quod Caieta. & multi alij sentiunt ante electionem ad gloriam supponi præscientiam hominis prædestinati, vt iam producti in esse naturæ, reuera non est necessarium; sicut in Christi humanitate non necesse est intelligere illam fuisse antea præuisam, vt existentem in esse naturæ, quam prædestinatam ad vnionem hypostaticam; sed potius primo & per se ordinata est ad vnionem, & ideo producta est vt vniretur. Et idem videre est in gratia & gloria animæ Christi, non enim illa anima prius visa est gloriosa quam vnita; sed potius è contrario; quia quamuis gloria pertineat ad secundum ordinem, & vnio ad tertium; tamen gloria data est illi animę propter vnionem; & vt proprietas consequẽs illam. Et in electione ad gloriam, & ad merita simile videre licet, est enim prior electio ad gloriam per modum intentionis, quamuis merita sint in executione priora.

Tertio, non distinxit Caietanus in assignãdo hoc ordine scientiam simplicis intelligentiæ à scientia futurorum, quæ supponit voluntatem liberam Dei, quod tamen facere oportebat; quia licet respectu scientiæ simplicis intelligentię, quæ omnino necessaria est, natura supponatur gratiæ saltem respectu eiusdem, quia est subiectum eius; tamen respectu liberæ voluntatis hoc non est necessarium; potuit enim Deus priusquam rem aliquam naturalem futuram esse præsciret, libere velle gratiam & gloriam producere, & propterea velle creare res secundum esse naturale, vt in eo posset fundari esse gratiæ & gloriæ, quod Deus per se primo voluit ordine intẽtionis: vel certe, quamuis Deus non velit gratiam & gloriam, nisi volendo simul personas gratiæ & gloriæ capaces, & ideo simul videatur velle ordinem naturæ propter ordinem gratiæ & glorię: non est tamen necesse, vt in aliquo signo intelligatur velle naturam per se & absolute, prius quam velit illam in ordine ad gratiam & gloriam obtinendam, sed simul vult illam propter hunc finẽ, & licet in genere causę materialis possit dici natura prior gratia: tamẽ in genere causę finalis gratia & gloria est simpliciter prior, & ideo nõ oportet, vt ante voluntatẽ dandi gratiã & gloriam, supponatur pscientia rei secundũ esse naturæ, loquẽdo, vt dixi, de scięntia visionis, quæ supponit voluntatem. Vndę tandẽ videtur

lapsus

lapsus Caietanus, volens ita condistinguere hos tres ordines, vt cadunt sub diuinam voluntatem, & præscientiam, ac si primus, scilicet ordo naturæ, quoad multos effectus non posset pendere in cognitione & præscientia à secundo, scilicet, ordine gratiæ, & vterque à tertio: quod tamen falsum est, quia iusti ordines sunt ita inter se connexi, vt tres naturales ordinentur, prout expetit ad effectus prædestinationis gratiæ & gloriæ, & affectus gratiæ & gloriæ, ad vnionem hypostaticam, & è contrario, vt ex hac illi oriantur. Sic Beata Virgo prædestinata est ad tantã gloriã, quia mater Dei hominis futura erat, & cæteri omnes prædestinati sunt ad gloriã Christi, eisq; gratia & gloria datur propter Christũ & eius merita, vita etiã hominis, licet in se naturalis sit, interdũ sit supernaturali modo, & supponit vnionẽ hypostaticã, vt patet in his quos Christus suscitauit & sic de aliis.

Aliter Scotus locis supra citatis distinguit hęc signa ex maiori similitudine, vel propinquitate effectuum Dei cum ipso Deo, vtens illo principio, ordinate volens, prius vult id, quod est propinquius fini, quam ea quæ magis distant: Deus autem & eius bonitas, & gloria est finis operum eius, & ideo illud intelligitur esse prius in volũtate diuina, quod est Deo ipsi propinquius atq; ad ipsius gloriam magis accõmodatum. Sed hæc sententia Scoti neque sufficienter rem explicat, neque omnino vere, & vtrumque patebit ex dicendis.

Dicendum est ergo hunc ordinem prioris & posterioris considerari à nobis posse, vel intellectu diuino respectu voluntatis, vel in ipsamet scientia Dei, seu inter res ipsas scitas: vel in voluntate, seu inter res prout diuinæ voluntati obiiciuntur. Primo ergo modo, ratio prioris & posterioris petenda est ex naturali connexione, quæ est inter intellectum & voluntatem, & vtriusque actus, intellectus enim mouet voluntatem proponendo obiectum: & hac ratione intelligimus aliquem actum intellectus diuini præcedere actum voluntatis, quia voluntas non fertur nisi in rem cognitam: voluntas vero est, à qua procedunt omnes actiones liberæ, & ideo principiũ est omnium rerum creatarum, & omnium operum Dei in omni ordine naturæ & gratię, & vnionis hypostaticę: & propterea scientia istarum rerũ quatenus existentium vel futurarum in aliqua differentia temporis, intelligitur esse in Deo posterior quã actus liberę voluntatis, & hoc modo distinguitur in Deo duplex scientia, simplicis intelligentiæ & visionis, & illa antecedere dicitur voluntatem, hæc vero subsequi, quod intelligendum est respectu earũdem rerum, & obiectorum, respectu quorum habent ordinem supra explicatum; nam si ad diuersa obiecta & disparata comparentur, nullum habent inter se ordinem, vt magis ex sequentibus constabit. Sed hic oportet aduertere, scientiam illam, quæ antecedit voluntatem Dei, quanquam simpliciter tantum sit de rebus possibilibus; tamen per eam cognoscere Deum, quid vnaquæque causa effectura sit, si in esse producatur; & cum his, vel illis circumstantiis ad operandum applicetur; quod non solum de causis necessario ac naturaliter operantibus, sed etiam de liberis voluntatibus verissimum existimo, vt in speciali tractatu de hac scientia diuina demonstratum est. Ex quo vlterius fit, prius ratione quam Deus ab æterno aliquid extra se producere voluerit præcognouisse innumeros & plane infinitos modos, quibus posset vniuersum condere, & homines ac Angelos creare, & ad beatitudinem consequendam ordinare, cum diuersissimis circumstantiis, cum his vel illis auxiliis, imponendo hæc vel illa præcepta, permittendo has vel illas tentationes, &c. & in omnibus cognouisse, quid euenturum esset, si hoc vel illo modo res crearentur, & disponerentur. Inter quos modos elegit hunc, quem per fidem cognoscimus executione mandasse. Ad hunc ergo modum scientia hæc non solum absoluta rerum possibilium, sed etiam quasi conditionata rerum futurarum, antecedit volũtatem Dei, qua voluntate posita, vel prædefiniente, vel permittente, seu quę est effectui accommodata, statim posterius ratione intelligitur Deus scire omnia futura, seu ea videre vel vt absolute futura, vel vt suæ æternitati præsentia.

Sed occurrit hoc loco difficultas de diuina volũtate & scientia, vt versantur circa finem & media, vtra sit altera prior. Et præsertim an intentio finis supponat scientiam mediorum. Et ratio dubitandi, quæ ex dictis oritur, est, quia scientia non supponitur voluntati, nisi quatenus illi proponit obiectum: sed per scientiam mediorum vt sic non opponitur obiectum intentioni finis: ergo non est, cur ad illam secundum rationem supponatur. In contrarium autem est, nam si quis velit finem, nõ præscius mediorum, quibus illum consecuturus est, necesse est, vt vel inefficaciter illum intendat, vel certe, vt sese exponat periculo non assequendi finem intentum; & cõsequenter, vt talis intentio finis non sit ex se certa & infallibilis, sed potius temere seu imprudenter habita aut saltem non ex perfecta & exacta prudentia. Propter has dubitãdi rationes diuersimode loquũtur nonnulli Theologi in hac re. Quidam enim simpliciter negant, scientiam mediorũ supponi in Deo ante intentionem finis, propter rationem priorem. Alij vero id simpliciter affirmant propter posteriorem rationem. Vtriq; tamen minus distincte loquũtur, non satis distinguentes diuinam scientiam & voluntatem. Supponimus ergo in primis, hanc difficultatem præcipue versari de fine, qui per media libera comparandus est, id est, per media, quæ sint actus liberi alicuius voluntatis creatæ vel ab illis pẽdeant; nam de cæteris, quæ vel à solo Deo immediate, vel per solas naturales causas efficienda sunt, nulla est difficultas, vt ex dicendis clare constabit. Deinde oportet supponere ex dictis hic, & latius 1. p. quæst. 14. quandam esse scientiam, qua cognoscuntur media ad aliquem finem, solum vt possibilia & de se sufficientia, quæ ad scientiam simplicis intelligentiæ spectant: aliam vero esse scientiam, qua cognoscuntur media vt futura & non solum vt sufficientia; sed etiam vt efficacia: hoc autem contingit dupliciter. Vno modo, vt illa futura tantum sub cõditione cognoscantur, id est, quod, si hoc fiat, illud sequetur, quæ ad scientiam simplicis intelligentiæ reuocatur, & ab aliis media, seu conditionata appellatur: & in hac materia adeo est necessaria, vt nonnulli ob illius ignorationem, aut quia illam vel admittere, vel aperte confiteri verentur, confuse valde rem hanc pertractent. Alia est scientia mediorũ absolute futurorum, siue ea sit in prædefinitione diuinæ voluntatis, siue per modum intuitionis in præsentia æternitatis. Denique in voluntate distinguenda est duplex intentio finis, alia est omni ex parte absoluta & efficax, qua Deus omnino vult, talem finem re ipsa fieri seu obtineri, quomodo vult gloriã prædestinatis. Alia est intentio inefficax respectu finis vt in re ipsa obtinendi, quæ à Theologis vocatur voluntas antecedens, quomodo Deus vult, & intẽdit gloriam omnium hominum, etiam reproborũ.

His ergo positis dicendum in genere est, omnem intentionem finis supponere aliquam scientiam mediorum, non tamen quamcunq;, sed sibi proportionatam. Priorem generalem partem probat ratio dubitandi posteriori loco facta. Posteriorem vero partem seu exceptionem probat altera ratio priori loco posita; & vtraque sigillatim declaratur. Nam in primis intentio inefficax seu voluntas antecedens finis supponit scientiam mediorum, saltem vt possibilium, seu sufficientium; quia Deum hoc modo velle aliquem finem nihil aliud est, quam velle, vt quãtum est ex parte sua, talis finis obtineatur seu executioni mandetur: ergo non potest Deus habere huiusmodi

Vide summulas sit ordo prioris & posterioris inter actus intellectus & voluntatis diuinæ.

Notitia futurorum cõditionatorũ primus ad scientiam simplicis intelligentiæ.

An intentio finis in Deo supponat scientiam mediorum.

Intentio finis supponit scientiam proportionatam mediorum.

modi intentionem, nisi præsciat, posse se adhibere sufficientia media, per quę possit talis finis obtineri, & ex parte sua paratus sit ad talia media adhibenda ex vi illius intentionis: supponit ergo sine dubio hęc voluntas huiusmodi scientiam, non supponit autē scientiam alicuius medij vt futuri, quia cum ille finis non intendatur vt efficaciter in reipsa ponendus, necesse non est, vt prænoscantur media, efficacia, seu futura, quia hæc non sunt necessario adhibenda ex vi talis intentionis: ergo non est, cur ante illam talis scientia mediorū prequiratur. At vero intentio efficax finis supponit necessario in Deo scientiā mediorū efficaciū & futurorū saltē conditionatā, quia ex vi talis intentionis infallibiliter applicanda sunt talia media: hoc aūt fieri non posset, nisi eorum sciētia præsupponeretur, ergo, &c. Probatur minor, quia Deus non potest applicare talia media, nisi ex præscientia eorum, operatur n. per intellectū & voluntatem, & cum certitudine prouidentiæ: hæc autē præscientia non sequitur ex voluntate finis, quia ab illa nullo modo pendet. Imo talis intentio finis libera omnino est: hæc autem scientia est naturalis supposita veritate obiecti: vnde ex hac parte hæc est secundum rationem prior, & præterea, quia, nisi hæc scientia præsupponeretur, non esset certa infallibilis efficacia talis intentionis suæ. Hoc autem in particulari melius declaratur: nam electio, v.g. Petri ad gloriam supponit, Deum præsciuisse media, quibus ipse valet, eum infallibiliter ad gloriam perducere: nimirū ita voluntatē eius mouendo ac regendo, vt sine periculo finalis lapsus ad gloriā transmittatur. Vnde, si media per quæ Petrus consecuturus est gloriā, liberè ab eo sunt executioni mandanda, necessarium cōsequenter fuit, vt Deus præsciret illa media, non tantum vt possibilia, sed etiā vt futura, seu vt infallibiliter ab ipso Petro volenda, si Deus hoc vel illud, circa ipsum operetur, quia, nisi hoc modo essent præscita, non essent infallibilia, neq; consentanea efficaci intētioni finis. Ex qua efficacia sumēda est tota ratio ac necessitas huius p̄scientiæ. Quia absolutū Dei ꝓpositum tale est, vt eo posito, necessarium omnino sit fieri q̄ vult, ita vt per nullā potentiā possit impediri, vel frustrari, ergo necesse est, vt Deus vel per hanc voluntatem & ꝓpositum suum immediate exequatur, quod intendit, & tunc non indiget aliis mediis, vel, si per alia media eam voluntatem executurus est, necesse est, vt illa habeat ita subiecta & subordinata suæ potentiæ ac motioni, vt infallibiliter faciant, q̄ ipse vult fieri: alioqui non erit effect⁹ infallibilis ex vi prioris intentionis, talis aūt subordinatio intelligi non potest sine prædicta scientia, cum Deus non operetur, nisi per scientiam & volūtatem. Et cōfirmatur, quia nisi intelligatur Deus ita præscius mediorū ante hanc intentionem, cōcipiendus esset tanquam intendens prius finem, & postea cogitans de mediis & illa inquirens, hoc autem inuoluit imperfectionem repugnantem Deo, quia talis modus volendi & intendendi finem, est valde p̄ceps & improuidus: vnde etiam homo qui cordatus est in volendo, priusquam definita voluntate statuat aliquem finem consequi, cogitat de mediis, quibus potest talem finem cōparare, iuxta illud quod Luc. 14. Christus Dominus dixit: *Quis ex vobis volens turrim ædificare, non prius sedens computat sumptus, qui necessarij sunt, &c.* Est autem differentia inter nos & Deum, quoad hoc, quia nostra voluntas, quamuis sit omnino absoluta & definita ex parte nostra, tñ in effectu prestando, seu consequendo nō habet infallibilē efficaciam, neq; hoc est debitū perfectioni eius: & ideo vt intra suum ordinem prudēter intendat aliquem finem, non est necesse, vt prius homo sit certus de futuro euentu mediorum, oportet tamen, vt saltem, habeat probabile iudicium, ex quo concipiat humanam spem consequēdi finem per talia media, alioqui temere & imprudenter intenderet. Secus vero est in Deo propter infallibilem efficaciam voluntatis eius, ad quam necessarium est, vt non ex ꝓbabili spe, sed ex certa scientia, ab intentione finis ad mediorum executionem procedat: hęc ergo scientia tanquam omnino naturalis Deo ac necessaria præsuppositio obiecto, supponenda necessario est in Deo ante efficacem voluntatem, seu intentionem finis.

Atque ita soluitur facile prima ratio dubitandi propositа, nam, licet per hanc scientiam mediorum formaliter ac præcise sumptam non proponatur obiectum intentioni finis quantum ad rem illam, quæ vt finis cognoscitur & proponitur, deseruit tamen hęc scientia, vt consecutio talis finis proponatur vt possibilis, vel etiam vt certo futura, si hæc vel illa media adhibeantur, intentio autem voluntatis fertur in finem vt consequendum, seu in consecutionem eius, vt in re ponatur: & ideo ad talem intentionem finis, talis mediorum præscientia necessaria est. Vnde etiam fit, quod voluntas mediorum, virtualiter saltem includatur in intentione finis; & ex hac etiam parte prærequiritur scientia mediorū, ne intentio in efficax fit, aut impediri possit. Vltimo addendum est, absolutam scientiam mediorum vt futurorum non præsupponi in Deo ordine rationis, sed subsequi potius ad efficacem intentionem finis. Probatur, quia in primis talis scientia non est necessaria ad intentionem finis, sufficit enim alia, quæ à nobis explicata est, non est ergo cur præsupponatur. Deinde, quod talia media sint absolute futura pendet ex diuina voluntate: ergo talis præscientia supponit voluntatem ipsorum mediorum, & voluntas mediorum supponit voluntatem finis; ergo de primo ad vltimum, scientia absolute futurorum mediorum subsequitur potius, quam antecedat voluntatem finis.

Soluitur ratio dubitandi.

Ex quo obiter colligitur, medium præcognitum, non posse esse rationem intendendi finem: nam, si præcognoscatur vt absolute futurum, potius intentio finis est ratio huius præscientiæ, si vero præcognoscatur vt futurum, tantum scientia conditionata, licet hæc præsupponatur ad intentionem finis, non tamen vt proponens voluntati rationem tendendi in finem, sed vt proponens conditionem necessariā, sine qua nō posset efficaciter intendere finē, vt in electione prædestinatorū ad gloriā vt ad coronam & brauiū, q̄uis supponatur conditionata scientia meritorū, id est, q̄ illi habebunt merita si Deus eos moueat, &c. tamen illa merita non sunt ratio eligendi p̄destinatos, sed conditio necessario præconoscenda illo modo, vt voluntas diuina posit eos efficaciter eligere. Et in illo exemplo Euangelico, nō ideo aliquis turrim ædificat, q̄a habeat sufficientes sumptus, ad ædificandā illā: non est n. hæc ratio intendendi talē finē, sed habitatio, aut defensio ab hostibus, vel securitas, aliquid ve simile, est tamen præscientia sumptuū, conditio necessaria ad eā intentionē, ne temere habeatur, effectuq; priuari possit. Et ratio generalis est, quia finis non pendet à mediis, vt à ratione propter q̄ amatur, sed potius è contrario: pendet tamen ab illis quoad executionem, quæ dependentia reducitur ad genus causæ efficientis; & ideo dicta præscientia mediorum supponitur vt cōditio necessaria ad efficaciter intendendum finem. Hic igitur est ordo rationis, qui inter diuinam voluntatem & intellectum à nobis potest excogitari.

Secundo in rebus ipsis, quæ sub scientiam vel voluntatem diuinam cadunt intelligimus ordinem prioris & posterioris, qui non potest fundari in ipsa scientia, vel voluntate secundum se, quia illa in se omnino vna est, & simplicissima, & veluti generaliter indifferens ad omnia: debet ergo fundari in ipsis rebus, quæ scientiæ vel voluntati obiiciuntur, prout inter se habent aliquam dependentiam, vel connexionem. Sed hoc aliter intelligendum est in scientia simplicis intelligentię, aliter in voluntate: in scientia enim simplicis intelligentiæ, quia illa est omnino necessaria, & quasi accommodata ipsis rebus, quæ

ita

ita intelligũtur, prout in se sunt, vel esse possunt; tò- A tus ordo prioris & posterioris inter res scitas sumẽdus est ex intrinseca & connaturali connexione, vel dependentia ipsarum rerum inter se: qualis est, v. g. inter essentiam & passiones, inter subiectum & accidens, & sic de aliis. Quocirca in hac scientia illud intelligitur esse prius, à quo aliud pendet, illud vero posterius quod pendet ab alio, quæ autem connexa inter se non sunt, non est vnum alio prius vel posterius. At vero in voluntate, quæ libera est, si absolute & simpliciter loquamur, non potest sumi hic ordo prioris & posterioris ex solis rebus ipsis, prout habent inter se intrinsecam & connaturalem habitudinem, neq; prout vna est nobilior alia: quia liberũ est voluntati diuinæ velle effectum minus nobilem excellentiori prætermisso, sæpe etiam per volunta tem liberam vnum effectum ordinat ad alium, qui B inter se nullam habitudinem, aut ordinem postulabant, quæ omnia videntur per se manifesta. Sumendus ergo ex hic ordo ex habitudine, quam inter se habent diuini effectus in ordine diuinam voluntatem ordinantem vnum ad aliud, & volentem vnum propter aliud, vel, vt proprie loquamur, volentem vt vnum sit propter aliud. Et iuxta hæc, illud intelligitur esse prius in voluntate diuina, quod est tanquam ratio & finis alterius: illud vero posteri⁹ quod est propter aliud, licet in re ipsa prius intelligamus Deum exequi medium quam finem.

Et hinc infertur primo, licet, vt dixi, absolute & simpliciter ordo rerum, prout cadunt in diuinam voluntatem, non sit sumendus ex rebus ipsis secundum se, sed prout voluntati obiiciuntur; tamen suppositа in Deo aliqua voluntate per modum intenti- C onis finis recte ac consequenter intelligi aliquid prius cadere in voluntatem diuinam, quam aliud, si ita sint essentialiter subordinata, vt vnum ab alio pendeat: seu si vnum per se sit propinquius fini, quem proxime attingit, & aliud non nisi remote, & mediãte altero: vt suppositа in Deo electione prędestinati, consequenter intelligitur Deus velle iustificationẽ, & vocationem eius: sed quia hæc media ita inter se sunt subordinata, vt vocatio proxime ordinetur ad iustificationem, iustificatio vero ad gloriam, inde intelligimus, prius Deum voluisse hunc iustificare, quam vocare. Et hoc sensu est verum illud principium, quo Scotus vtitur in hac materia: ordinate volens prius vult id, quod est fini propinquius. Dupliciter enim potest dici aliquid propinquius fini D quam aliud, vno modo quia sunt media per se subordinata, vt explicatum est, & hoc modo est verisimum principiũ, quia proximum medium comparatur ad remotum per modum finis & ideo intelligitur prius cadere in voluntatem, alio modo dici potest aliquid propinquius fini, quia est illi similius, vel quia videtur melius, vel accommodatius ad talem finem, & hoc sensu vtitur Scotus illo principio: sed in eo neq; necessarium esse, nec semper verum. Primum patet quia non est necesse, vt Deus velit id, quod est sibi similius, vel propinquius, ergo multo minus necessarium est, vt illud prius velit; quin potius supra ostendimus, nõ esse necesse, vt Deus semper eligat id, quod in se videtur vtilius & cõuenientius. Secũdum probatur, quia alias quo aliquis esset maior in gloria & beatior, eo intelligeretur fuisse prior in electione diuina, quia est Deo propinquior E & similior, hoc autem falsum est, sicut licet cœlũ sit nobilius terra, non est necesse intelligere, Deũ prius voluisse creare cœlum quam terram, aut leonem quam equum; si fortasse leo nobilior est: quia ordo obiectorũ, vel mediorum in ordine ad voluntatem eligentis, vel amantis, non attenditur iuxta mensurã perfectionis eorum, nec iuxta similitudinem, vel propinquitatem, quam habent in esse rei (vt ita dicam) cum fine, sed ex dependentia, vel connexione, quam habent inter se in ordine ad voluntatem amantis, vel eligentis. Nam si hanc non habeant, alia propinquitas in perfectione est accidentaria respectu huius ordinis prioris & posterioris, quia potest voluntas libera omnino simul diligere id quod magis vel minus perfectum est: & similiter potest eligere medium, quod in re ipsa est minus vtile, vel minus coniunctum fini, quia mensura electionis nõ est finis, secundum quod in se est magis vel minus coniunctus cum hoc, vel illo medio: sed prout intentus est ab operante, fieri autem potest, vt operans pro sua libertate tali modo intendat finem, vt ad illum consequendum non indigeat optimo medio, seu propinquiori ad finem: & tunc non est necesse, vt ex vi tali intentione illud eligat: ideoq; pro libertate sua potest eligere medium minus accommodatũ, quia illud sufficiens est ad implendam voluntatẽ suam. Quapropter ad assignanda huiusmodi signa prioris & posterioris in voluntate diuina, oportet considerare res, quæ sunt finis, & media, non solum iuxta proportionem, vel similitudinem, quam à parte rei habent, sed multo magis in ordine ad eligentem.

Sed hic occurrit triplex difficultas. Prima est *Dub. primum.* quomodo possint res in diuina voluntate habere aliam habitudinem finis & mediorũ, quam ex natura sua habeant, quod in doctrina à nobis tradita plane supponitur: est autem difficultatis ratio; nã, quando Deus dicitur velle aliquod mediũ propter aliquã finem extrinsecum; ad quem illa res, quæ est mediũ, natura sua non tendit, sed ordinatur tantum per ex- *Res seu media quomodo ordinentur à Deo in extrinsecos fines.* trinsecam intentionem agentis; tũc (inquam) vel Deus imprimit in illa re aliquid; quo inclinetur, seu tẽdat in illum finem; vel nihil imprimit. Primũ intelligi non potest, quia nequit in vniuersum declarari, quid sit illud, quod tali rei intrinsece additur, eo quod ordinetur in extrinsecum finem. Quod si aliquando id reperitur, iam res illa, vt sic affecta, nõ ordinatur in finem extrinsecum, sed intrinsecum & connaturalem, vt, v. g. homo ordinatur ad beatitudinem supernaturalem vt ad finem, media gratia, & charitate, quibus ille finis intrinsecus, & connaturalis est, quamuis respectu hominis dici potest extrinsecus, seu additus ex intentione extrinseci agentis. Si vero dicatur secundum, scilicet Deum ordine medium in finem extrinsecũ, nihil nouum intrinsecum imprimendo ipsi medio, id etiã est difficile ad intelligendũ: quia hæc ordinatio medij in finẽ, nihil addit ipsi Deo, vt supponimus iuxta veriorem & fere certã opinionem, q; actus liberi nihil reale addũt voluntati diuinæ: ergo, si nihil etiam addit ipsi medio, nõ est vnde sumatur illa denominatio, qua talis res, quæ est mediũ, dicitur ordinata in talẽ finem. Quod aliter in hũc modũ explico, nam hæc denominatio, vel est intrinseca, vel est extrinseca, extrinseca esse non potest, cum neq; ab intrinseco manet, nec fit ei connaturalis, neq; proueniat ab aliquo intrinsece superaddito vt supponitur. Quod autem neq; extrinseca esse possit, probatur quia nulla est forma, vel actus extrinsecus à quo sumi possit: nam, vel illa forma est extra Deum; & hoc nõ, vt est per se notũ, quia hic solũ agimus de medijs vt à Deo in finem aliquem ordinãtur: neq; etiã potest esse in Deo, quia in eo realiter nihil est, nisi actus voluntatis, à quo, vt realiter in Deo existit, nõ potest hęc denominatio sumi, quia vt dictum est, tali actui ex eo, q; terminetur ad tale obiectũ, nihil reale additur, à quo possit hęc denominatio sumi. Vnde hoc ipsũ aliter cõfirmatur & declaratur, quia omnis noua & realis denominatio necessario supponit aliq; realem additionem, vel mutationẽ vnde sumatur, quia intelligi nõ potest quod, eisdem rebus eodem modo se habentibus, aliqua denominatio realis in eis reperiatur: sed hanc rem ordinari à Deo in talem finem extrinsecum est denominatio realis, non intrinseca & connaturalis tali rei, sed superaddita: ergo necessario debet oriri, aut ex mutatione facta in ipsa re, aut ex additione facta ipsi Deo: sed hæc additio secluditur, vt supponimus;

Quomodo se habet voluntas in electione mediorũ tendentium in vndemfinem.

mutatio etiam in re nō fit, quia nihil ponitur intrinsecum in ipsa, nullo ergo modo intelligi potest talis ordinatio. Et confirmatur, nam hac ratione non intelligitur Deus velle aliquid liberè, nisi dando aliquod esse vel mutationem aliquam efficiendo in obiecto volito, quia, cum non velit per additionem vel mutationem, quæ in ipso Deo fiat, non potest dici volens, nisi ob mutationem vel additionem; quā in obiecto faciat, ergo similiter, &c.

Responsio. Respondetur; difficultatem hanc ex professo tractandam esse 1. p. q. 19. multum enim pendet ex illa difficili quæstione, quid addant actus liberi diuinæ voluntati. Nunc breuiter dicitur, negari nullo modo posse, quin sæpe velit Deus, vnam rem propter aliquem finem sibi extrinsecum, ad quem natura sua non ordinatur, quamuis enim hoc aliquibus obscurum videatur propter difficultatem tactam, & ideo aliter loqui videantur, mihi tamen, res vt dixi, indubitata videtur, si recte expendatur. Vt ergo declaretur, in primis statuendum est, nullum medium ordinari à Deo ad aliquem finem, quin sit accommodatum & vtile ad illum consequendum, hoc enim in omni electione, seu voluntate prudenti necessarium est, & in hoc summam perfectionem habet voluntas diuina. Rursus hæc proportio, seu vtilitas medij ad finem, necesse est, vt conueniat medio secundum se, seu quod in eo supponatur obiectiue, (vt sic dicam) seu in potentia ad electionem seu voluntatem, per quam in talem finem ordinatur. Patet, quia electio non dat medio vtilitatem, ergo supponit illam. Antecedens probatur, quia medium nō ideo est vtile, quia eligitur, sed potius ideo eligitur, quia est vtile: ergo ante electionem supponitur vtile & proportionatum.

Vtilitas medij ad finem aliquo modo supponitur.

Obiectio. Dices, hoc esse verum in voluntate creata, non autem in diuina, tum quia voluntas diuina est efficax sui obiecti, quod non habet creata. Vnde Deus extra se non vult aliquid, quia est bonum, sed potius volendo illud, facit vt sit bonum, tum etiam, quia sæpe Deus eligit medium ad finem ex se prorsus improportionatum, quale fuit inungere luto oculos cæci nati ad visum illi præstandum, & eligendo illud fecit illud proportionatum, & vtile ad illum finem.

Responsio. Ad priorem partem respondetur, illud esse verū de obiecto diuinę voluntatis prout actualiter existē te, si enim accipit bonitatem vel vtilitatem à diuina voluntate quoad actualem existentiam nihilominus tamen bonum illud seu medium secundum se, seu in esse essentiæ consideratum, & obiectiue præcognitum ac voluntati propositum, necessario supponitur vt ex se aptum in potentia ad talem finem, & hoc modo nos loquimur. Vt. v. g. satisfactio vel meritum Christi, quamuis nunquam existeret, nec Deus vellet illud fieri, ex se, seu in esse possibili seu essentię consideratum, habet proportionem, valorem, & maximam vtilitatem ad finem redimendi homines à peccato. Et hoc modo dicimus, ad electionem seu voluntatem talis medij (& simile est in reliquis) supponi proportionem seu vtilitatem ad talem finem etiam in ordine ad diuinam voluntatem secundum esse in potentia, quamuis secundū actualem existentiam procedat ab ipsa voluntate.

Ad posteriorem partem dici posset, in illo exemplo & similibus, illud non fuisse medium ad efficiēdum vel consequendum illum finem, sed ad significandum aliquid, vel certe ad hoc vt miraculum notius ac euidentius esset, dum apertius constaret, factum esse absq; vllo medio naturali, imo cum maiori subiecti repugnantia perfectum esse. Sicut, quando Elias, antequam ignem de cœlo peteret, qui sacrificium consumeret, magnam aquæ copiam super sacrificium fudit, non est vsus illo medio ad cōsumendum sacrificium, sed ad hoc solum vt diuina operatio notior fieret, ad hunc autem finem tale medium ex se habet proportionem & vtilitatem.

A Addo vero vlterius, interdum Deum vti huiusmodi mediis, quæ ex se non solum videntur carere proportione, sed etiam esse potius impedimenta, & fini contraria, ipsum vero Deum virtute sua vti eis, vt instrumentis, atque adeo vt mediis instrumentarijs ad finem suum consequendum. Tunc vero dicendum est, in huiusmodi mediis supponi altem obedientialem potentiam, vel passiuam vel actiuam (de qua infra quæstione 13. longus sermo nobis futurus est) & ratione huius potentiæ habent ex se, seu vt supponūtur voluntati diuinæ, vtilitatē seu proportionē obedientialem in ordine ad talē finem, ratione cuius apta sunt eligi vel amari propter illū.

Hinc vero (quod ad rem, de qua agimus, maxime spectat) intelligitur, hanc vtilitatem vel proportionem, quam in medio supponi dicimus, etiam respectu diuinæ voluntatis, non necessario consistere, in aliqua reali habitudine, quam ex se habet tale me- B dium ad talem finem; neq; in naturali inclinatione ad illum, seu interdum esse positam in aliqua capacitate vel potentia obedientiali, vel in aliqua proprietate, ratione cuius potest talis res commode ad talem finem ordinari, vt v. g. aurum vel argentum est ex se aptum, vt sumatur vt instrumentum ad cōmutationes humanas, & in pretium seu pecuniam configuretur, quæ proportio in aliquibus proprietatibus naturalibus eius, fundamentum habet, quamuis non ponat in eo aliquam habitudinem, vel inclinationem intrinsecam ad talem finem. Idem videre licet in aquæ ablutione respectu huius finis. Ratio autem non est alia, quia hoc est sufficiens fundamētum ex parte obiecti, vt voluntas libera tali re vtatur in ordine ad talem finem.

In quo hac medij vtilitas posita sit.

Atq; hinc tandem concluditur quod intendimus, sæpe rem vnam ordinari per diuinam voluntatem ad finem sibi extrinsecum, etiam si in ea nulla fiat C mutatio, sed ordinatio sit prorsus extrinseca. Hoc probatur primo manifestis exemplis, nam ordinauit Deus incarnationem, vel passionem Christi ad redemptionem nostram, qui finis omnino extrinsecus erat incarnationi, quæ tamen in se eadem omnino est, quæ esse posset sine ordinatione ad talem finem. Dices, aliquid peculiare additum esse incarnationi ex vi illius finis, scilicet, modus in carne passibili. Sed hoc nihil refert, quia non solum ille modus, sed ipsamet incarnatio ordinata est ad talem finem: imo illemet modus, & ipsa Christi passio potuit ordinari aut permitti à Deo sine tali fine propter alias causas, ita vt omnia, quæ in Christi passione cōtigerunt, eadem omnino fierent, solumq; deesset ordinatio ad talem finem. Dices, semper in re ipsa seu D ipsi medio aliquid peculiare addi ex vi talis intentionis & ordinationis ad talem finem, vt in prædicto exemplo additum est, quod Christus ipse obtulerit passionem suam propter redemptionem nostram; quod non potuit oriri nisi ex eo, quod Deus ordinaret passionem eius in illum finem: & ita semper saluari potest, quod ordinatio diuina vnius rei ad extrinsecū finem causet in re aliquid speciale, quod nō posset, nisi ex illo fine oriri. Sed quidquid sit de illo peculiari exemplo, an, scilicet, verū sit, non potuisse Christum in voluntate humana habere illū actum referendi passionem suā in nostrā salutem, nisi diuina voluntas, eādem passionem in eūdem finem præordinasset: nā fortasse potuit de potentia absoluta aliter contingere, vt patebit ex infra dicendis de humana Christi voluntate: quidquid (inquam) de hoc sit, nil obstat, quo minus ipsa Christi passio extrinsecus sit relata in finem redemptionis per diuinā voluntatem priusquā per humanā: illa ergo relatio est prorsus extrinseca sine vlla mutatione, quę in ipso medio fiat: imo illa alia relatio, quæ per specialem actum voluntatis humanæ Christi facta est, fuit quasi nouum medium ex eodem fine redemptionis ac diuina voluntate præ ordinatum.

Voluntas Dei ordinans res in extrinsecos fines, nihil in eu ponit necessario imprimit.

Adde-

Variis exemplis declaratur.

Addere etiam possumus alia exempla, in quibus ex parte causæ secundæ nihil peculiare fit, quo medium ordinetur ad finem à Deo intentum, sed solũ diuina ordinatio seu intentio intercedat, sine qua posset fieri totum id, quod in re fit, propter alium finem, vt. v. g. cum Deus permittit peccatum in prædestinato, vt sit ei occasio maioris boni, illa permissio, seu carentia auxilij efficacis est medium ad salutem prædestinati, ad quem finem à nullo alio, nisi à Deo ordinatur, & tamen eadem omnino permissio esse posset sine tali fine. Similiter permisit Deus venditionẽ Iosephi factam AEgyptiis à fratribus eius ex intentione exaltandi Iosephum, & per eum saluandi multos populos vt dicitur Genes. 50. & ex intẽtione etiã repræsentandi in ipso venditionem Christi: ad quos fines fuit medium ordinatum tam permissio, quam etiam ipsa venditio, quoad actionem physicã & materialem, & tamen nullus ordinauit illũ actum in talem finem, nisi Deus sua voluntate, nihilque in re ipsa fuit in tali actu, quod nõ posset esse sine ordinatione ad talẽ finem, aliaq; exempla infinita ex diuina Scriptura peti possunt, ex quibus certissime cõstat, posse res ex voluntate diuina habere rationem seu habitudinem medij & finis, quam ex natura sua non habent, absq; eo quod, vel rei, quæ vt medium assumitur, aliquid in re addatur ex eo quod fit propter talem finem, neq; etiam finis aliter in re fiat, eo quod per illud remedium comparetur, cum possit per aliud medium idemmet finis obtineri.

Ratio.

Ratione præterea declaratur hæc veritas primũ à posteriori, quia voluntas humana potest hoc modo operari, & referre media ad finẽ: ergo multo magis hoc potest voluntas diuina: antecedens cõstat, quia eãdem actionem dandi aliquid potest voluntas humana velle & imperare ex intentione huius vel illius finis, absq; eo quod actio illa alia sit, vel aliter fiat in re ac physice, sed solum moraliter per denominationẽ ab actu voluntatis, cõsequentia autẽ probatur quia hoc pertinet ad perfectionem diuinæ voluntatis, vt eminentiori modo possit quidquid voluntas humana potest, quod imperfectionem nõ includat. Dices, hoc contingere in humana voluntate, quia elicit diuersos actus, quibus exteriorem actionẽ potest in diuersos fines referre, & ita ab eis potest denominari exterior actus ordinatus in hunc vel illum finem, quod in voluntate diuina nõ habet locum. Respondetur, in hoc consistere eminentiam diuinæ voluntatis, vt sine his imperfectionibus possit, quicquid creata voluntas recte operans cum illis potest. Vnde potest etiam talis ratio à priori, nã voluntas diuina, eo quod & est summe libera & summus ac purissimus actus; summamq; habet perfectionem tã in potestate & libertate volẽdi, quam in modo, simul potest & velle libere obiecta creata, & tamen illa velle absq; vlla sui mutatione, seu reali additione illi facta: ergo ex eadẽ summa perfectione, potestate & libertate potest Deus velle hoc medium propter hũc vel illũ finem extrinsecũ pro suo arbitrio, & sine vlla mutatione, vel reali additione, quæ in ipso Deo fiat, quia hæ repugnant perfectioni eius. Neq; etiam est necesse, vt aliquid speciale addatur ipsi rei, quæ est medium præter ipsum esse eius, quia hoc non requiritur ex vi solius ordinationis in extrinsecum finem, neq; ad illam aliquid semper conducit.

Secunda ratio.

Ad difficultatem ergo in principio positam respondetur, eandem fieri posse in omni actu libero voluntatis Dei, nã ab huiusmodi determinatione libera denominatur Deus volẽs, hæc autem denominatio nec sumitur ab aliqua re, quę addatur ipsi Deo neq; etiam sumitur ex mutatione, quæ in obiecto fiat ex efficacia diuinæ voluntatis, tum quia hęc denominatio volentis, cum sit perfecta & vitalis, non potest cõcipi aut intelligi, quod sit omnino extrinseca, tũ etiã quia non ideo Deus vult creaturam, quia in illa facit mutationẽ, seu quia illa aliter se habet ex efficacia diuina, sed potius è contrario, quia Deus vult creaturã, ideo illi dat esse, seu illam transmutat. nam operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ: vnde vere ac proprie ex amore liberò creaturarũ illas producit, iuxta illud. *Sic Deus dilexit mundum: vt Filium suum vnigenitum daret*: nõ ergo denominatur Deus amas libere creaturas ab intrinseca mutatione in creaturis facta, sed ab intrinseco amore, qui re vera in ipso Deo est. Tum deniq; quia multæ voluntates Dei liberæ intelliguntur, quæ per seipsas nõ faciunt mutationem in creaturis: huiusmodi est dilectio prædestinatorũ, per quã infallibiliter destinantur ad vitam æternam, nam per eam vt sic nõ fit mutatio in prædestinatis, sed ex vi illius Deus habet voluntatẽ circa media & effectus prædestinationis, per quam facit mutationes in electis ad finem illum cõsequendũ necessarias. Similiter voluntas, qua Deus voluit homines redimere, quatenus ratione distincta est à voluntate Incarnationis, nõ facit mutationem in creaturis, sed solum est propositum quoddã efficax in Deo, ad quod cõsequitur voluntas mediorum, quibus executioni mandatur illud prius propositum. Imo inxta veriorem sententiã non est diuina voluntas, quæ immediate facit mutationes in creaturis, sed per voluntatem applicatur diuina potẽtiæ executiua, à qua immediate profluunt creaturæ & mutationes earum. Prius ergo secundum rationem, quam ab executiua potentia Dei manet aliquid in creatura vult Deus applicare suam potentiã ad id efficiendum: atq; ita ante omnem creaturæ mutationem intelligitur Deus velle aliquid, sic ergo in præsenti potest Deus velle aliquid propter aliquem finẽ extrinsecum, etiã si in re volita nihil amplius efficiat, quam si propter alium finem, vel etiam sine vllo fine extrinseco, sed propter se ipsam tantum illã vellet. Quomodo autem hęc denominatio volendi libere intelligi possit in Deo, absq; reali additione intrinseca alicuius perfectionis liberæ, cum tamen non sit prorsus extrinseca, vnum est ex diuinis mysteriis, quod humana ratione nec comprehendi, nec declarari posse existimo. Sed non propterea tribuendum est Deo aliquid, quod sine imperfectione intelligi nõ potest, quale est, quod aut non sit volens creaturam per intrinsecũ actum suum, aut, quod sit volens per aliquid reale, ita adiunctũ voluntati suæ ab æterno, quod simpliciter posset non esse. Sed fatendum est, tam esse eminentem & perfectũ, simplicissimũ illũ actum volũtatis, quo Deus se necessario amat, vt per illum omnino realiter immutatũ, vel auctum possit velle vel nolle creaturas. Ex quo resultat, nostro modo intelligendi, terminatio talis actus ad tale obiectum creatũ per respectum rationis, qui nõ fundatur in mutatione creaturæ, sed potius est, quasi prima radix & origo ex parte Dei mutationis eius.

Qualis sit denominatio, qua Deus dicitur Volens, seu amans.

Soluitur ratio dubitandi.

Hoc autem supposito, ad difficultatem in principio tactã respondendũ est, rem à Deo volitã propter extrinsecũ finem denominari ordinatã ad talem finem, non semper ab aliqua re, quæ intrinsece ei addatur, sed ab actu voluntatis diuinæ qui ad illam terminatur ratione talis finis. Neque ad hoc necesse est intelligere in Deo mutationem, vel additionem realem, sed solũ respectũ rationis propter summam eminentiam & simplicitatem volũtatis eius, vt dictũ est.

Secundum dubium

Secunda difficultas circa eandem doctrinam est, quomodo in volũtate diuina possit aliquid esse prius ordine intentionis, & nõ executionis, aut è cõuerso. Et ratio difficultatis est, quia hæ voluntates non videntur in Deo distingui, etiam secundum rationem. Probatur, quia voluntas Dei absoluta est efficax eorum quę vult: ergo si Deus habet intentionem efficacem alicuius finis, illamet voluntas est efficax illius finis: ergo est sufficiens ad exequendum illum: ergo est etiam voluntas executiua: ergo non distinguũtur in Deo illæ voluntates. Et confirmatur, quia respectu mediorum non distinguitur in diuina vo-

Quomodo sit alius ordo intentionis, quam executionis in diuina voluntate?

na voluntate electio ab vsu: ergo nec respectu finis distinguitur intentio ab executione, quatenus est à diuina voluntate, est enim eadem proportio & ratio scilicet, quia Deus eadem determinatione volũtatis suæ, qua eligit aliquod medium, exequitur illud. A

Responsio. Respondetur nihilominus doctrinam propositã sumptam esse ex communi modo sentiendi & loquendi Theologorum, qui, tractantes specialiter de nominũ prædestinatione & electione, dicunt, Deum prius secũdum rationem eligere seu diligere prædestinatum, quam prædestinet seu ordinet media, per quæ salutem est consecuturus. Cuius rationem reddens D. Thom. 1. p. quæst. 23. art. 4. ait, eam esse, quia voluntas finis prior est, quam ordinatio mediorum per quæ finis est consequendus, constat autem executionẽ finis esse posteriorem ordinatione mediorum, nam per ipsa media fit: ergo supponit illa doctrina, intentionẽ finis in Deo esse priorem ipsa executione: Vnde ijdem Theologi docent, hanc dilectionem prædestinati, quæ per modum intentionis, non esse ex meritis eius quamuis glorificatio sit ex meritis, quæ glorificatio est executio prioris intentionis, & ex parte Dei includit etiam voluntatem, vt conferentẽ gloriam, & vt exequentem id; quod per priorem dilectionem intentum ac prædefinitum erat. Nec solum circa vltimum effectum prædestinationis, sed etiã circa intermedios hæc distingui possunt, quatenus in eis ratio finis proximi respectu alicuius medij reperitur. Sic enim Deus prius secũdum rationẽ vult hũc hominem peccatorem hîc & nunc iustificare, & propterea consequenter vult, vt hîc & nunc contritionem habeat: & ob hanc intentionem præbet illi vocationem, quam scit futuram efficacẽ seu infallibilem, quã propterea Augustinus sæpe appellat vocationẽ secundum propositum gratiæ Dei, quia, scilicet, procedit ex intentione efficaci iustificandi talem hominem. Præcedit ergo secundum rationem hæc intentio, postea vero subsequitur voluntas exequens, qua Deus præbet in exercitio concursum actualem ad contritionem habendam, vel ad infundendam iustitiam. Quod autem in his exẽplis declaratũ est, in aliis Dei voluntatibus, & effectibus simili modo & ex eadẽ causa & radice reperitur. B C

Ratio. Ratio autem à priori est, quam significauit D. Thomas; quia Deus propriissime & profectissime operatur propter finem, seclusa imperfectione, quæ in hoc genere operandi seu causalitatis in nobis reperitur, quando enim voluntas nostra propter finẽ operatur, illud imperfectionis est, quod actus ipse volendi realiter à voluntate procedat, & vnus actus ab alio, scilicet, electio ab intentione, quando distinctæ sunt: tamen ex parte obiecti, quod finis sit ratio volendi media, ad perfectionem spectat, quia operari ex proposito, & ex cognitione finis ad perfectionem simpliciter spectat; vt constat ex 1. 2. q. 1. art. 1. Hoc ergo modo conuenit Deo operari propter finem, & ita de ipso Scriptura loquitur, *Vniuersa propter semetipsum operatus est Dominus & propter nimiam charitatem suam, qua dilexit nos Deus, Filium suum misit.* Ephes. secundo. Ergo quamuis Deus vnico & simplicissimo actu intendat finem, & velit media vsque ad ipsam finis consequutionem, quod nos pluribus actibus facimus, nihilominus sicut in nobis secundum rem distinguntur ordo intentionis ab ordine executionis, ita in Deo distinguendi sunt secundum virtutem seu rationem. D

Prouerb 16

Confirmatur ac declaratur primo, quia Deus ita vult vnum propter aliud, vt ordinet vnum in aliud vt in finẽ, vt recte docuit D. Tho. 1. p. q. 19 art. 5. quia alias non operaretur Deus perfecto modo, ergo vel ordinat Deus medium in finem à se intentum, vel non intentum: hoc posterius impossibile est, quia finis non est ratio volendi media, nisi vt amatus & intentus: ergo necesse est finem esse intentum prius secundum rationem, quam media in ipsum ordinentur, ergo etiam in Deo finis est prior ordine intẽtionis, quamuis in executione sit posterior. Denique declaratur exemplo intellectus, in quo, licet Deus vnico & simplicissimo actu omnia intelligat; nihilominus secundum rationem prius concipitur vt intelligens essentiam rei, quam proprietates, & principia, quam conclusionem, quæ ex illis sequitur: quia ex parte obiecti perfecta cognitio vnius, ꝑ ẽdet ab alio, non vero è conuerso: sic autem se habet finis ad voluntatem sicut principium ad intellectum: ergo etiam in voluntate Dei prior est secundum rationem intentio finis, quam voluntas mediorũ, & consequenter etiam est prior, quam ipsamet voluntas Dei, vt applicans media, vel causas: per quas finis intentus executioni mandatur. E

Vltimo declaratur hoc ipsum, respondendo ad difficultatem propositã, quæ facili⁹ expedietur, supponendo (quod supra tetigi) quamuis Deus omnia faciat, quæ absolute & efficaciter vult, quomodo dicitur omnia operari secundum consilium voluntatis suæ, non tamen immediate per volũtatem suam exequi quod vult, sed per omnipotentiã suam, quam applicet ad opus, tanquam immediatum operandi principium. Vt docuit D. Thom. 1. p. q. 19. art. 4. ad 4. Hoc ergo supposito, quamuis Deus vno simplicissimo actu voluntatis, & intendat aliquem finem, & applicat suam potentiam ad exequendum illum, nihilominus possunt facile in eadem voluntate hæc duo ratione distingui, & vnum etiam esse prius altero secundum rationem. Vnde fieri potest, vt quoad intentionem voluntas diuina se sola illam habeat, & intendat talem finem, in executione vero non sola ipsa, sed cum causa secunda illum efficiat, vt cum Deus intendit, vt Petrus fit beatus, ex se & per se solum habet illud propositũ, quod tamen non per se solum exequitur, sed eleuando & adiuuando voluntatẽ & intellectum Petri. Vnde etiam intelligitur, in ipsis obiectis harũ volũtatum esse aliquam diuersitatem penes quam potest hæc distinctio rationis attendi, nã intentio finis versatur circa ipsum finem secundũ se, vt obtineatur, seu ponatur in esse, & vt sic non includit media nisi virtute, neq; etiã includit formalem applicationem omnipotentiæ diuinæ ad operandum: volũtas autem exequẽs versatur circa media vt executioni mandanda, vsq; ad vltimam affectionem ad finem exequendũ necessariam. Quod si nulla sint necessaria media, neq; aliæ causę præter diuinã voluntatem, & potentiã, tunc ibi non erit propria intẽtio, quæ dicit habitudinem ad media: vnde neq; oportebit ibi distinguere ordinẽ intentionis ab ordine executionis, aut voluntatem intẽdentem ab exequente, nisi quis velit secũdum rationem distinguere volũtatem diuinam, vt terminatam ad existẽtiã ipsius rei, ab eadem volũtate, vt applicante suam potentiam ad dandum tale esse, quod certe non repugnat, quamuis nobis non sit necessarium.

Illationẽ tanda.

Tandem hinc fit, vt intentio finis interdum nullã specialem rationem, vel dispositionem ex parte obiecti seu creaturæ requirat, & tamen, quod voluntas exequens illum finem, huiusmodi rationem vel dispositionem supponat, vt in electione & glorificatione prædestinatorũ videre licet. Sic enim expeditur illa vulgaris interrogatio, quomodo fine meritis velit Deus glorificare, quem gratis diligit & eligit, cũ in re non det gloriã, nisi propter merita, quandoquidem nõ aliter dat, quam dare voluit, & disposuit, responsio enim est, voluntatem illã electiuam, quæ rationem intentionis habet, nõ supponere merita tãquam rationem vel dispositionem in obiecto seu persona prærequisitam vt à Deo eligatur, sed potius esse effectũ talis electionis: & hac ratione verum est, Deum non intendere salutem prædestinati propter merita eius, quamuis ex vi illius intentionis velit, vt in re non habeat gloriam nisi per merita, & consequenter, vt ad voluntatem executiuam gloriæ suppona-

Soluitur ratio dubitandi.

ponatur hæc ratio & quasi dispositio ex parte obiecti; scilicet, quod habeat merita. Vnde cauenda est æquiuocatio illius particulæ *propter*, nam vt dicit causam finalem, seu rationem obiectiuam, propter quã Deus intendit talem finem, sic Deus non vult gloriam prædestinati propter merita eius; vt vero dicit rationem medij, & quasi dispositionis seu causę moralis, sic vult Deus, vt prædestinatus habeat gloriam propter merita, seu per merita; & ad hunc modum philosophandum est in mysterio Incarnationis, ad explicandam primam rationem, quæ Deum mouit ad illud volendum seu intendendum, vt latius in sequentibus dicturi sumus.

Tertia dubitatio. An intentio finis in Deo sit prior ratione quã electio, vt ab ea non pendeat.

Tertia difficultas circa prædictam doctrinam est, quia videtur in ea supponi, Deum velle finem sine dependentia à medijs: hac enim sola ratione potest dici in Deo voluntas finis prior electione mediorũ, aut finis cadere prius in voluntatem Dei, quam media, quia est independens ab eis quoad intentionem hîc enim nulla alia ratio prioritatis excogitari potest. Hoc autem, quod in hac doctrina supponitur, videtur plane falsum, nam ille modus intendendi prius finem, quam media, imperfectionem inuoluit. Nos enim ideo prius intendimus finem: & postea ad electionem mediorum procedimus, quia quando nobis finis proponitur, non habemus præsentia omnia media nec iudicamus quod eorum cõuenientius & vtilius sit, & ideo post intentionem consulimus, & ad cõsilium sequitur electio. Et simili ratione sæpe antecedit electio vsum, quia cum eligimus, non statim iudicamus de omnibus circũstantiis adhibendis in executione medij, & præsertim an hîc & nunc expediat. At vero in Deo non est hæc imperfectio, nam simul habet præsentia, tã finem quam media omnia, simulq; comprehendit ac iudicat, quam sit vtile vnumquodq; vel cõueniens, & cum quibus circumstantiis, & quomodo, ergo non oportet intelligere etiam secundum rationem, Deum intendere finem independencer à mediis, sed omnino simul intendere finem per hæc media. Vnde confirmatur, nam cum duplex intelligi possit modus intendendi finem, vnus absolutus à determinatione mediorum in particulari, sed virtute tantum & cõfuse illa includendo, alius; determinando particularia media in ipsamet intentione finis, hic posterior; est sine dubio perfectior, quia est simplicior, expressior: & magis comprehensiuus: ergo hic est Deo attribuendus. At vero in hoc modo intentionis nõ est prior finis, quam medium, sed sunt omnino simul. Et confirmatur secundo, quia, vel Deus potest velle finem & media hoc modo, scilicet, cum mutua dependentia, vel non. Hoc posterius dici non potest, quia in eo modo volendi nulla est implicatio contradictionis, nullaue inuoluitur imperfectio, & alioqui voluntas Dei est libera & omnipotens, si autem potest ita velle, ita sane vult: quia hic modus magis consentaneus est perfectioni eius, vt ostensum est.

Declaratio huius difficultatis magnam, vt existimo, lucem afferet, huic disputationi, & omnib⁹, quæ in ea dicenda sunt, ne fortasse ob varium vsum vocum in æquiuoco laboremus, quod in hac quæstione multis vereor accidisse. Principio ergo considerandum est, aliud esse loqui de diuina voluntate adæquate & secundum rem, aliud vero præcise secundum abstractionem & cõsiderationem rationis nostræ. Difficultas enim proposita videtur procedere de diuina voluntate priori modo spectata, quo modo certissimum est, Deum simul & eodem omnino actu velle finem, vt exequendum per illa determinata media, per quæ in re ipsa illum exequitur, seu consequitur. Atq; hoc & nihil aliud probant rationes adductæ. Quo sensu etiam est verum, intentionem finis habere connexionem cũ electione talium mediorum in illo adæquato, & (vt ita dicam) integro actu voluntatis. Et in eodem sensu est etiam verum, cõsecutionem finis sic intenti habere dependentiam à talibus mediis, quatenus ex vi dictæ voluntatis sine illis non obtinebitur, sicut etiam è contrario media pendent à fine, quia nisi ille esset intentus, ipsa non eligerentur, nec mandarentur executioni ex vi talis voluntatis. Neque enim est inconueniens, inter finem & media esse hanc mutuam dependentiam in diuersis generibus causarum, nam media pendent à fine in suo genere causæ finalis, finis autem à mediis in genere causæ efficientis, vel dispositiuæ. Nos autem fere in tota hac disputatione, non hoc modo loquimur de diuina voluntate: sic enim nihil est in illa prius aut posterius, neque huiusmodi consideratio nobis deseruit ad declarandas primas rationes diuinæ prouidentiæ & prædestinationis: loquimur ergo secundum præcisionem rationis nostræ: & hoc modo dicimus, vnum motiuum in Deo esse prius alio, aut vnam voluntatem esse alia priorem, vt intentionẽ electione.

Aliud est, esse ratione prius alio, aliud, esse independens ab illo.

Vt hoc autem declaretur, est considerandum secundo non esse omnino idem, quod intentio sit ratione prior electione talium mediorum, & quod sit omnino independens ab illa, seu non habens cum illa necessariã connexionem (hic enim, breuitatis causa, omnem connexionem necessariã inter duas res, dependentiam vocamus, & è conuerso carentiam prædictæ connexionis, appellamus independentiã) igitur aliquid esse prius alio secundum rem vel rationem latius patet, quam esse independens, quod est esse posse sine illo: anima enim prior est naturaliter suis potentijs, & materia sua quantitate, quamuis, & anima cum potentijs, & materia cum quãtitate sua, necessariã habeant connexionem naturalem, ita vt sine illis esse non possint. Vnde Aristoteles in Prædicam. cap. 11. prioritatẽ naturæ quæ in causalitate cõsistit ab ea distinguit, quia dicitur prius id, quod non conuertitur subsistendi cõsequentia; & illam ab hac separari posse affirmat, potest enim causa esse necessario coniuncta cum effectu, & finis cum medio vnico ac necessario, sine quo obtineri non potest. non ergo repugnat aliquid esse prius alio, vno modo, quamuis aliunde habeant inter se ita necessariã connexionem vel dependentiam, vt illud, quod prius dicitur, non possit esse sine posteriori. Duobus ergo modis possumus intelligere in Deo intentionem finis esse priorem electione mediorũ. Primo, solũ ratione causalitatis seu habitudinis, quam obiecta inter se habent: quia vnũ est ratio volendi aliud, & non è conuerso. Secundo, ratione independentiæ, quia, nimirum, intentio finis possit optime esse & ad effectum perduci sine talium mediorum electione. Priori modo in vniuersum verum est, intentionem finis etiam in Deo esse ratione priorem electione, distinguendo ac præscindendo secundum rationem vnam ab alia. Probatur, quia licet voluntas diuina ex parte sui actus non habeat propriam causam, potest tamen habere rationem obiectiuam, vt supra dictũ est, & constat ex 1. part. quæst. 19 art. 5. sed hoc modo finis est ratio volendi media, & non è conuerso, etiã in Deo: ergo secundũ rationem prius est volitus finis, quam media. Imo etiã ex parte actus, distinguendo secundum rationem, voluntas finis potest dici ratio voluntatis, mediorum, ad eum modum quo vnum attributum diuinum dicitur ratio alterius vt intellectus, verbi gratia, volantatis: sicut ergo hoc modo intellectus diuinus dicitur esse prior ratione, quam voluntas, & scientia, quam amor, ita volũtas finis est prior ratione voluntate mediorum. Quia vero hæc prioritas non infert alteram, vt dixi, ideo non sequitur, neq; est in vniuersum verum, voluntatem finis, ita esse priorem voluntate mediorum, vt possit esse sine illa, nam interdum est necessario cum illa coniũcta, seu illam secum necessario affert, quamuis non semper, neq; in omnibus eodum modo, quod supereſt explicandam.

Duplex consideratio actuum diuinæ voluntatis.

Tertio

Quomodo intentio finis media comprehendat.

Tertio ergo aduertendum est, omnem intentionem finis includere aliquo modo media vel explicite, vel implicite, vel in communi, vel in particulari, cuius ratio est, quia intentio est efficax voluntas consequendi finem: consecutio autem dicit habitudinem ad media, per quæ comparandus est, & sine quibus obtineri non potest, finis autem prout intētus ab operante, interdum habet necessariam habitudinem ad determinatum medium, quæ connexio interdum oritur ex fine ipso secundum se, vt si quis hodie existens Salmanticæ, intendat post aliquod tempus esse Compluti, necesse est, vt velit iter agere, quia finis ille habet necessariam connexionem cum hoc medio: aliquando vero illa connexio oritur ex speciali modo adiuncto ipsi fini vel consecutioni finis ab operante seu intendente finem, vt in exemplo posito, si quis non tantum velit ire Complutum, sed B etiam commode, &c. talis intentio habebit connexionem, non solum cum illo communi medio iter agendi, sed etiam cum tali medio, scil. vtendi curru aut equo ad iter agendum, vel, si in ipso fine adiungatur talis circumstantia temporis, v.g. existendi cras tina die Compluti, necesse est, vt sit connexa non solum cum electione agendi quouis modo iter, sed determinate velociter currendi. Ex quibus exemplis etiam intelligitur talem esse posse intētionem finis, vt non habeat connexionem necessariam, cum electione huius, vel illius medij, si nimirum, nec finis secundum se, nec ratione modi, quo intenditur, tale medium determinatè requirat, tunc enim ex vi intentionis sequetur quidem electio alicuius medij, non tamen huius potius quam illius, sed id proue- C niet ex libertate eligētis, vel ex aliis rationibus, quas potest in mediis considerare, præter vtilitatem finis. Ex his ergo constat, quando intentio finis sit prior, quàm electio formalis & expressa determinati medij, nō solum prioritate causalitatis, sed etiam subsistendi consequentia, quando vero solū priori modo, si enim finis sic intentus omnino requirit hoc medium, tunc licet intentio eius sit prior causalitate, non tamen subsistendi consequentia, quia non potest esse talis intentio, quin talem electionem secum afferat suppositā sufficiente cognitione & iudicio, prout in Deo supponitur: si vero finis sic intentus non limitatur ad hoc medium, sed variis modis ac viis obtineri potest, tunc, quamuis contingat, ex D libertate operantis huic intentioni cōiungi electionem talis medij determinate, nihilominus illa intētio ex se manet prior tali electione, non solum causalitate, sed etiam subsistendi consequentia, quia nihil repugnaret esse sine illa.

Hæc autem tota doctrina, quæ vniuersalis est, ad Deum applicari potest, vtendo nomine causalitatis late pro quacunque ratione: nam vterq; intentionis modus explicatus potest intelligi in Deo absque vlla repugnantia vel imperfectione, quia liberū est Deo, velle quemcunq; finem creatum, vno vel alio modo, prout sibi placuerit, & vno modo potest habere connexionem cum vno medio, & alio modo nō habere illam, vt exemplis facile declarari potest, nam Deus intendens redemptionem hominum, potuit illam simpliciter & absolute intendere, nihil aliud E addendo, & hoc modo non habet necessariam connexionem cum electione vnionis hypostaticæ, quia potuit Deus per alia media homines redimere: potuit etiam in ipsa intentione adhibere modum, scilicet redimendi homines optimo modo, seu ex perfecta iustitia, & hæc intentio habet necessariam connexionem cū electione vnionis hypostaticę, quia nō poterat alio modo talis redemptio perfici. Simile quid videre licet in ea intentione, qua Deus dilexit prædestinatos ad gloriam, potuit enim illis gloriam intendere, solū vt beatitudinem ab ipso præstandā, & vt sic non haberet talis intentio connexionem cū meritis, seu cum voluntate dandi merita prædestinatis, & A, si sola vis illius intentionis consideretur, verum est, quod posito illo decreto, prædestinati cōsequerentur beatitudinem, etiamti non haberent merita, quia, si Deus non elegisset hoc medium, prouidisset alium modum consequendi beatitudinem: nunc autem, quia Deus illi intentioni adiunxit electionem talis medij, scil. meritorum, ideo respectu illius integræ voluntatis ac prouidentiæ verum est dicere, prædestinatum non consecuturum gloriam, nisi habeat merita. Alio vero modo potuit Deus habere decretum dandi gloriam, vt coronam iustitiæ, & hoc modo habet necessariam connexionē cū voluntate dandi merita, ita vt licet sit prior illa, nō tamen possit esse sine illa: constat igitur, interdum intentionem finis esse priorem electione mediorum subsistendi consequentia, interdum vero minime, sed habere necessariam connexionem cum illa, & quando, & quomodo vtrumque contingat.

Dicet aliquis, qua ratione intelligi potest, cum de- *Obiectio.* cretum Dei sit æternum & simplex, quo vult finem consequi per hoc medium, v.g. gloriā Petri per martyrium, manere hoc decretum firmum & stabile circa finem, non existente tali medio? nam, si non existit tale medium, signum est, Deum non elegisse illud in suo æterno decreto: ergo necesse est omnino nō manere illud decretum, quod Deus habuit: nam cum sit omnino simplex, non potest manere circa finem, si non manet circa medium.

Respondeo, negando hoc vltimum. Nam, licet *Responsio.* ille actus sit simplicissimus, nihilominus, vt est determinatio libera ad exteriora obiecta, non est ex parte eius seu ex simplicitate eius necessaria connexio inter ipsum, vt terminatur ad vnum obiectum, & vt terminatur ad aliud, nisi inter ipsa obiecta inter se ea connexio reperiatur. Quapropter, si finis nec *Eadem libera voluntas Dei posset manere circa vnum obiectum, sine alio.* ratione materialis obiecti, seu rei intentæ, nec ratione motiui, nec ratione modi, quo intenditur, habet necessariam connexionem cum tali medio, neq; etiam determinatio libera, quæ est in Deo ad finem per modum intentionis, habebit ex parte actus diuini necessariam connexionem cum determinatione libera eiusdem actus ad tale medium. Quod quidem aliis innumeris exemplis declarari potest: nam licet Deus eodem decreto simplicissimo secundum rem voluerit creare omnes angelos, v.g. quos nunc creauit, nihilominus potest facile intelligi, voluntatem creandi vnum angelum non habere necessariam cōnexionem cum voluntate creandi alterum, etiam secundum præsentem determinationem liberam, quam Deus habet, quia ex parte obiectorum nulla est connexio, & ex parte solius diuini actus esse non potest, quia non repugnat, manere eandem determinationem ad vnum obiectum, & non ad aliud, & idem est de volūtate, qua Deus voluit dare iustitiam Adæ, & permittere peccatum eius, & de aliis similibus: alioqui fatendum esset, omnia, quæ Deus ab æterno voluit facere, aut permittere, talem habere connexionem in illo decreto diuino, vt de quolibet fit verum dicere, si illud non eueniat, nihil ex omnibus aliis esse futurum ex vi præsentis decreti, quia ablato vno effectu, auferetur decretum circa illud, si autem circa vnum auferetur, consequenter auferendum est circa omnia alia, quia simplicissimum est. Quod si hoc est absurdum, vt reuera est, & potest illud decretum, licet in se sit simplicissimum, retineri circa vnum obiectum, & non circa aliud, consequēter idem dicendum est, quotiescunque obiecta secūdum se non requirunt connexionem.

Ratio autem à priori est, quia determinatio libera nihil reale addit diuinæ volūtati, sed idem omnino actus seipso terminatur liberè ad hoc vel illud obiectum, prout Deus vult, solumq; ei additur respectu rationis: ergo etiam potest ille actus terminari ad vnū obiectū, vel solum, vel simul cum alio sine vlla adiectione, vel ratione reali: ergo, stante in Deo

deter-

determinatione libera ad duo obiecta inter se & ex se non connexa, potest & debet intelligi, quod determinatio ad vnum nullo modo pendet ex determinatione ad aliud; & quod posset esse in Deo determinatio eadem, quæ nunc est ad hoc obiectum, etiam si non esset ad aliud. Probatur hæc vltima consequentia, quia neque hinc sequitur variatio aliqua realis in actu Dei, vt patet ex principio posito, neque etiam variatio secundum respectum rationis, quia optime manere potest respectus rationis ad vnum obiectum sine respectu ad aliud; nulla enim probabilis ratio necessariæ connexionis inter hos respectus excogitari aut fingi potest ex parte solius Dei, si in connexione ipsorum obiectorum non fundatur. Et confirmatur, nam actus diuinæ voluntatis, quamuis simplicissimus, potest necessario terminari ad vnum obiectum, & liberè ad alia; & ex hoc quod illi actui, vt terminato iam ad obiectum necessarium, addatur, nostro modo intelligendi, determinatio ad obiecta libera, non variatur prior determinatio necessaria, sed modo nostro intelligendi, quasi extensiuè augetur, quamuis alio modo, scilicet, liberè. Vnde etiam si hæc determinatio libera non adderetur, prior eadem omnino maneret: ergo similiter, quamuis intelligatur ille actus diuinus liberè terminatus ad vnum obiectum, postea secundum rationem terminari ad aliud, non propterea intelligitur prior terminatio variari, sed quasi extendi per additionem similis terminationis, quæ si non adderetur, nihilominus posset prior manere omnino eadem; & idem est, quamuis ille actus diuinæ voluntatis intelligatur omnino simul terminari ad vtrumque obiectum liberum, quia illa simultas tantum est per concomitantiam, quæ non addit connexionem. Quod si quis contendat terminationem liberam aliquid reale adderé diuinæ voluntati, dicimus in primis illam sententiam, neque esse receptam, neque veram, neque certè probabilem. Addimus deinde, etiam posita illa sententia, posse satis consequenter iuxta illam explicari quod dicimus, nam, si actui necessario voluntatis diuinæ, vt terminetur ab æterno ad aliquod obiectum extra se, aliquid reale additum est, quidquid illud sit, siue absolutum, siue respectus, ergo, cum ille actus terminatur ad duo obiecta extrinseca, & inter se non connexa, duplex additio illi fiet: ergo, quamuis intelligatur ille actus terminatus ad vnum obiectum, & non ad aliud, poterit manere in eo illud idem quod ei additum est, vt terminetur ad vnum obiectum, etiam si non fiat ei addita terminatio ad aliud obiectum. Nec refert, quod huiusmodi terminationes secundum quod ponuntur in Deo dicantur inter se distingui actualiter ex natura rei, vel tantum virtualiter; nam quod in hoc dictum fuerit de terminatione necessaria & libera inter se, dicendum erit de duplici terminatione libera, scilicet, quod simpliciter esse poterat vna sine alia quomodocunque distinguantur, quamuis postquam semel ab æterno sunt posita, non possint amplius separari ob immutabilitatem diuinæ voluntatis. Fateor iuxta illam sententiam posse defendi contrarium eo modo, quē statim explicabo, sed nihil nostra refert vt dixi.

Alia obiectio.

Sed obijci adhuc potest, nam, si verum est, vt D. Thom. interdum indicat, & multi sentiunt, voluntatem nostram posse eodem simplici, & indiuisibili actu ferri in finem, & media, posito tali actu impossibile est, voluntatem cessare à volendo medio, quin cesset à fine, & è conuerso: quamuis illa ex se non habeant necessariam connexionem, sed voluntas, ex sola libertate sua, vtrumque simul & eodem actu voluerit. Et ratio est, quia, si talis actus est indiuisibilis, non potest per partes tolli; ergo necesse est vt vel totus maneat, vel totus auferatur, si autem totus manet ad totum & integrum obiectum terminatur, si vero totus aufertur, nihil iam erit per illud volitum: ergo, existente tali actu, non potest voluntas cessare à medio quin cesset à fine: si autem vult cessare ab electione & perseuerare in intentione, necessarium illi est, vt relinquat priorem intentionem, & eliciat, nouum actum, quo intendat finem solum, vel per aliud medium: ergo à fortiori idem dicendum est in Deo cuius actus simplicior & indiuisibilior est. Idem argumentum fieri potest, de actu indiuisibili, quo voluntas vel hominis, vel angeli vult plura obiecta materialia distincta, quia non potest manere circa vnum, quin maneat circa omnia, nec auferri circa vnum, quin auferatur circa omnia propter eandem rationem: ergo idem dicendum erit de libera determinatione Dei ad plures res.

Prima responsio.

Ad hoc argumentum, qui existimant, hos actus intellectus vel voluntatis, qui terminantur ad plura obiecta materialia, habere in se extensionem quandam realem & partium compositionem, facile respondebunt negando assumptum, quia potest ille actus manere secundum vnam partem, & nō secundum aliam, si alioqui non sit repugnantia ob dependentiam ortam ex connexione obiectorum inter se: illa vero sententia, quamuis mihi aliquando placuerit, iam non probatur, vt latius dicam inferius quæst. 10. Et ideo aliter respondetur, negando consequentiam. Et ratio differentiæ est, quia vnus actus creatus non potest sine reali sui mutatione terminari & non terminari ad aliquod obiectum, habet enim totam suam entitatem cum habitudine reali ad obiectum & pendentem ab illo; & ideo non potest actus realiter indiuisibilis, non terminari ad totum obiectum suum, & consequenter simul etiam destrui circa totum, si realiter minuatur; at vero actus increatus voluntatis diuinæ, idem omnino realiter manēs potest terminari vel nō terminari ad extrinseca obiecta; & ideo potest etiam habere eandem terminationem liberam ad vnum obiectum cum termination ad aliud, vel etiam sine illa, si in obiectis non est connexio.

Secunda & melior responsio.

Quocirca, qui putant hanc terminationem liberam addere aliquid reale Deo, possent iuxta proportionem argumenti facti facilè dicere, hanc terminationem liberam diuinæ voluntatis talem esse, vt vnica tantum, & in se omnino indiuisibilis sit, qua Deus se determinat ad volendum aliquid ad extra quicquid illud sit, ita vt vnica & indiuisibili reali additione simul velit Deus, quidquid extra se vult. Et hoc posito, consequenter dicendum est, ablato quocumq; obiecto partiali seu materiali, auferri cætera omnia ex vi præsentis determinationis: necessariūque esse, vt si vnum est futurum sine alio, vel si Deus fuit voliturus quædam, & nō alia, haberet aliud decretum, aliamque determinationem liberam. Qui modus dicendi, vt verum fatear, efficaciter improbari non potest in illa sententia, quamuis neque etiam possit satis probari aut persuaderi, cum ex illa non necessario consequatur, vt suprà explicui; nec possit ab autoribus illius opinionis sufficiens reddi ratio, cur determinatio libera illius actus, non fit ita indiuisibiliter idem cum determinatione necessaria, quin possit hæc omnino eadem manere sine illa; & tamen non possit eodem modo se habere vna libera determinatio ad aliam, quando ex parte obiectorum est eadem ratio, scilicet, quod non est necessaria connexio inter ipsa. Addo denique, quod, licet iuxta illam interpretationem variandū esset decretum voluntatis quasi materialiter, non tamen simpliciter, & quasi formaliter, id est, quatenus solum dicit determinationem volūtatis ad hoc obiectum, quia, si semper manet idem motiuū, & nō habet cōnexionem cum alio obiecto, quāuis tollatur actus, vel determinatio ad vnum obiectum, ex hoc præcise ac formaliter non tolletur circa aliud. Quod si ex parte actus propter indiuisibilitatem eius variādus sit actus, illud erit quasi materialiter, & per accidens, nam ex

nam ex vi prioris motiui semper manebit voluntas in eadem determinatione, etiamsi actus, vel id quod additur voluntati, variari intelligatur. Sed, quidquid sit de illa falsa sententia, quid iuxta veram doctrinam dicendum sit, satis constat ex dictis.

Ad rationē dubitandi in principio posit.

Ad difficultatem ergo, in principio positam, si contra hanc vltimam assertionem procedat, negandum est, hunc modum intendendi finem independenter à mediis, prouenire ex imperfectione, sed ex motiuo, propter quod finis intenditur, & ex modo quo intenditur, quæ interdum talia sunt, vt non habeant necessariam connexionem cum tali medio, quod accidere potest sine vlla imperfectione ex parte eius qui intendit finem aut eligit medium. Vnde exemplum in illo argumento adductum ex nostro modo eligendi, & intendendi, non est ad rem, quia illa imperfectio nostra non consistit in sola independentia intentionis ab electione, sed etiam in temporis & actuum successione: nam, si fingamus, me simul habere perfectam cognitionem alicuius finis, & rationem omnium propter quas est diligibilis, & omnium mediorum: per quæ obtineri potest absque necessaria connexione cum vno illorum determinate, sed tantum confuse cum aliquo, tunc stante in intellectu huiusmodi actuali cognitione & iudicio, posset simul voluntas determinari ad intendēdum finem, & ad consequendum illum per hoc medium, illud simul eligendo, & ita cessaret imperfectio inquirendi media post intentionem finis, quæ in argumento proponitur, & nihilominus intentio illa, per se ac formaliter loquendo, independens est, & non necessario connexa cum electione talis medij. Vnde ad primam confirmationem, cum dicitur, perfectiorem modum intendendi finem esse cum determinatione medij, respondetur id esse verum respectu actus adæquati, quo voluntas simul tendit in finem & media, quomodo iam declarauimus, Deum simul intendere finem, & certa media; respectu vero actus intentionis, vt præcisè terminati ad finem consequendum, id non pertinet ad perfectionem eius, imo nec est possibile, quia hoc ipso, quod consideratur actus præcisè, abstrahitur à medio vt expresse ac formaliter volito. Ex eo autem, quod motiuum finis tale est, vt ex se non requirat hoc determinatum medium, abstrahitur etiam à determinata inclusione eius, etiam virtuali: perfectio ergo intentionis sic cōsideratæ solum in hoc consistit, quod per eam libere tendat voluntas in finem propter tale motiuum, & quod ex vi illius determinetur ad media, vel omnino libere, vel necessario iuxta connexionem, vel dependentiam, quam finis potest in executione habere à tali medio. Et hactenus de ordine actuum diuinæ voluntatis inter se.

Quis ordo prioris sit & posterioris inter scientiam visionis & voluntatem Dei.

Tertio facile ex dictis explicari potest ordo inter voluntatem & scientiam visionis, quando nimirum, aliquid intelligatur prius cadere sub scientiam visionis Dei quàm sub voluntatem, vel è contrario: nā si comparatio fiat in eadem re, seu in eodem affectu, sic prius intelligitur esse in voluntate quam in hac scientia, vt dictum est. At vero respectu diuersorum, tunc solum scientia visionis vnius effectus præintelligitur antecedere voluntatem alterius, quando ex vnius rei existentia sumpta est ratio, seu occasio ad volendam aliam, tunc enim, quia voluntas non potest moueri nisi ex re cognita, si intelligitur excitari ad aliquid faciendum ex eo, quod aliquid aliud factum vel futurum est, consequenter necessario intelligimus, hoc prius fuisse cognitum scientia visionis, quā aliud fuerit amatum seu electū: secluſa autē hac habitudine & cōnexione, seu dependētia, nulla est ratio ordinis prioris & posterioris inter hāc scientiā visionis, & voluntatē Dei, respectu diuersārū rerum, quia in re vtraque est æterna, & omnino simul, ergo secluſa habitudine, vel dependentia obiectorū inter se, nō est vnde intelligatur vnā esse priorē alia.

Obiectio.

Sed contra, quia voluntas creandi homines est prior quam scientia visionis, verbi gratia, Angeli futuri, & tamen illa duo obiecta non habent inter se illam habitudinem, vel connexionem. Antecedens patet, quia voluntas creandi hominem & Angelum, sunt omnino simul, sed voluntas creandi Angelum est prior quàm scientia eiusdem Angeli futuri, ergo.

Responsio.

Respondetur primùm negando antecedens, & probationis consequentiam, quia cum hæc prioritas solum consistat in habitudine, vel dependentia, etiamsi duæ res inter se comparatæ intelligantur esse omnino simul, quia vna non pendet ab alia, nec supponit illam, nec è contrario: potest vna earum habere habitudinem, vel connexionem cum alia tertia, & sic esse prior vel posterior illa secundum rationem: cum tamen altera non habeat cum illa eam habitudinem vel connexionem, & sic neque sit prior, neque posterior illa. Secundo, si quis velit concedere aliquem modum prioritatis inter illam scientiam & voluntatem, oportet vt saltèm remote & quasi secundario aliquem ordinem vel habitudinem consideret inter illa obiecta: voluntas enim creandi hominem per se non habet habitudinem, nec prioritatem respectu scientiæ futuri Angeli: si tamen concipiat voluntatem creandi hominem & Angelum tanquam vnicam & eandem, ea ratione intelligere poterit illam voluntatem, vt priorem, quia vt sic habet connexionem saltem ratione obiecti adæquati.

Dubium.

Sed occurrebat hic alia difficultas circa ea quæ dicta sunt, scilicet, an scientia rei futuræ in Deo sit posterior quam voluntas eiusdem rei, vel possit intelligi prior: sæpe enim in superioribus diximus voluntatem esse priorem. In contrarium vero est, quia ipsamet voluntas Dei potest prius ratione cognosci, vt futura, quam vt actu posita, ergo ex vi illius scientiæ poterit etiam effectus talis voluntatis præcognosci, vt futurus, priusquam intelligatur voluntas Dei actu velle illum. Sed hæc difficultas late tractata est in dicto opusculo de scientia conditionata futurorum contingentium. Nunc breuiter dicitur, quidquid sit de modo, quo Deus intelligitur cognoscere actum liberum suæ voluntatis, semper tamen verū esse, nullam rem creatam posse cognosci à Deo, vt futuram, nisi prius videat voluntatem suam aliquo modo, vt prordinantem aut permittentem rem illam, siue hanc suam voluntatem cognoscat tantum vt realiter præsentem, siue etiam obiectiue, & per modum futuræ, quod nihil ad præsentem disputationem pertinet.

Ordo prioris & posterioris in scientia visionis in Deo.

Vltimo tandem potest ex dictis facile colligi, an & quomodo in ipsa scientia visionis vnum prius alio possit intelligi: cuius exacta cognitio pendet ex multis quæ in prima parte traduntur. Nunc breuiter ex iis quæ ibi docentur, supponendum est res futuras dupliciter posse præcognosci à Deo, vno modo in prædefinitione, vel permissione suæ voluntatis. Alio modo in seipsis, intuendo videlicet res futuras tanqnam præsentes vel obiectiue tantum, vel (vt multis placet) secundum realem existentiam. In priori modo cognitionis accommodatur hęc scientia ipsi voluntati, cum enim sequatur voluntatem, illud potest censeri prius in hac scientia, quod fuerit prius in voluntate, quia si prius intelligitur Deus aliquid prædefinire per modum intentionis finis, quam ordinare media, similiter intelligitur in eadem prædefinitione præscire illud futurum ante, quàm videat eius executionem, & hoc modo prius ratione scit Deus Petrum electum fore saluandum, quàm sciat illum habiturum merita, per quæ saluādus est. In posteriori autem modo, qui est veluti per quandam intuitionem ipsarum rerum, signa priora & posteriora assignanda sunt ex naturali dependentia, & intrinseca connexione ipsarum rerum inter se iuxta modum dictum de scientia simplicis intelligētiæ,

tiæ, nam quoad hoc eadem est ratio de illa, & de scientia visionis, vtraque enim est clarâ cognitio rei in se, vel vt possibilis, vel vt futuræ, seu potius existentis in tali differentia temporis, in vtraque ergo id intelligitur esse prius, à quo aliud pendet, illud vero posterius, quod pendet ab alio: quæ vero inter se non habent huiusmodi connexionem, non erunt prius, nec posterius scita.

SECTIO II.

Vtrum voluntas Incarnationis anteceſſerit in Deo præſcientiam originalis peccati, vel ſubſecuta fuerit.

HAEc quæstio eadem est cum illa, an Incarnationis opus per se primo intentum fuerit à Deo in primo actu quo voluit ad extra se communicare, an vero solum fuerit ordinatum occasione sumpta ex lapsu humanæ naturæ præuiso. Item coincidit cum illa, an Christus Deus homo fuerit præordinatus, & præelectus & dilectus ante omnem creaturam, & an fuerit primus omnium prædestinatorum hominū & Angelorum, ac denique an prædestinatio Christi fuerit ante, vel post præuisum originale peccatum.

Accommodatius autem visum est vti nomine voluntatis, quam prædestinationis, quia prædestinatio propriè, præsertim in doctrina D. Tho. significat rationem mediorum existentium in intellectu, quæ supponit in voluntate electionem, vel dilectionem, in qua radix huius difficultatis posita est, & in ea melius explicatur.

Prima opi. D. Thom. Caietan. Capreol. Bonau. Marſil. Ricard.

Prima ergo sententia est, præscientiam originalis peccati antecessisse in Deo voluntatem Incarnationis. Quæ existimatur esse sententia D. Tho. hîc art. 3. præsertim ad 4. ad hoc enim propositum dixit prædestinationem supponere præscientiam futurorū. Et ita exponit & sequitur Caietan. hîc, quamuis radicem & causam huius ordinis male declaret, vt ex his quæ prænotauimus constat. Item docent fere omnes discipuli D. Tho. Capreol. in 3. dist. 1. q. artic. 1. concl. 1. & ad argumentum contra illam, inclinant etiam in hanc sententiam Bonauent. Marsil. Ricard. & antiqui alij qui opinantur, si homo non peccasset, mysterium Incarnationis nullatenus futurum, quos infra referemus.

Matth 18. Luc 19. Ioan. 3. Galat. 4. 1 Timot. 1. Luc 15. Exod. 3. 1 Reg. 17. 4. Reg. 4.

Fundamentum huius scientiæ est, quia prima ratio & causa quæ mouit Deum, vt vellet Verbum fieri hominem, fuit remedium humanæ naturæ lapsæ, ergo illa voluntas hanc præscientiam præsupponit, consequentia patet ex supra notatis, ostensum est enim, tunc aliquid esse prius scitum, quam aliud sit amatum, quando ratio amandi illud est aliquid existens, vel futurum in alio quod non potuit mouere voluntatem nisi præcognitum. Antecedens vero variis modis probari potest, primo ex Scriptura, quæ semper rationem Incarnationis sumit ex hominum redemptione Matth. 18. Luc. 19. *Venit filius hominis quærere, & saluum facere, quod perierat.* Ioan. 3. *Sic Deus dilexit mundum, vt filium suum vnigenitum daret vt omnis qui credit in ipsum non pereat, sed habeat vitam æternam.* Ad Galat. 4. *Misit Deus filium suum factum ex muliere factum sub lege, vt eos qui sub lege erant, redimeret.* Et 1. ad Timot. 1. *Venit Iesus peccatores saluos facere,* &c. Et hoc significatum est Luc. 15. in parabola de pastore, qui relictis nonaginta nouem ouibus venit ad quærendum ouem perditam. Et in veteri testamento variis modis hoc præfiguratum est primo in Moyse misso ad liberandum populum dura seruitute suppositа. Exod. 3. Deinde in Iona misso in mare orta grauissima tempestate. Ac denique in Elia & Elisæo, euntibus ad suscitandos pueros mortuos. 3. Reg. 17. & 4. Reg. 4. ex quibus testimoniis sic concluditur:

vbique & semper ratio Incarnationis in scriptura nobis traditur ex redemptione nostra, & nulla alia datur quæ ad hanc non pertineat, vel in illa non cōtineatur: ergo hæc est prima causa, quæ mouit Deum ad hoc, mysterium; nec potest nisi voluntarie alia confingi, & ideo in symbolo posita sunt illa verba: *Qui propter nos homines, & propter nostram salutem descendit de cælis.* Ex Conc. Nicen. Ephesi. Chalcedon. & Toletan. VI. & XI. Dicetur fortasse hanc esse primam causam Incarnationis in carne passibili, non vero mysterij ipsius quoad substantiam eius: & hoc satis esse ad veritatem Scripturæ, nam, licet Pater per se, & ante præscientiam peccati decreuerit Filium suum fieri hominem, tamen præuiso peccato voluit etiam, vt hic filius suus, quem incarnandum præuiderat, veniret in mundum mortalis & passibilis, vt peccatores saluos faceret. Sed hæc euasio primum non fugit illam licentiam fugiendi causam aliam priorem sine vllo fundamento. Deinde non satisfacit testimoniis, ex illa enim responsione fit, incarnationem non fuisse factam propter remedium peccati: sed tantum quandam eius circumstantiam, quod est contra scripturam, & contra expressam definitionem symboli: & sequela patet, quia (vt dicitur) nostra miseria, & necessitas remedii peccati non mouit Deum vt fieret homo, sed ad summum potuit diuinam voluntatem iam ad hoc determinatā amplius quasi excitare, & ad talem modum & circumstantiam etiam mouere. Confirmatur, & explicatur ex vulgari exemplo, & vsu loquendi, nam si quis dicatur iuisse Romam, vt amicum è carcere liberaret, omnes intelligeremus illam fuisse causam primariam, & motiuam, & si quis decreuisset ire Romam, vt sua negotia perficeret, & cognoscens postea amici necessitatem decerneret etiam illum liberare, & secum deferre pecuniam necessariam, non diceretur vere, causam motiuam itineris eius fuisse amici libertatem, nec simpliciter propter eam causam venisse; sed tantum pecuniam attulisse. Sic ergo, &c. Tandem est coniectura huc spectans, nam cum hoc mysterium sit fundamentum salutis nostræ, & fidei, & ideo reueletur nobis, vt Dei amorem erga nos, & beneficium agnoscamus, credendum est fuisse nobis reuelatam primariam rationē, & causam illius, atq; eam esse: quæ frequentissime, & passim in Scriptura reperitur.

Cōc. Nicen. Ephesi. Chalced. Toletan.

Probatur secundo ex Patribus, Athanasius. de humana. Verbi, multa habet, & inter alia: *Vt scias ex causa nostra descensus illius occasionem, rationemque fuisse, prauaricationemque nostram Verbi accersisse clementiam, vt ad nos descenderet, & appareret inter homines Deus.* Certe si diuina voluntas & per se, & sine occasione peccati iam incarnationem decreuerat, non apparet, quo modo nostra necessitas hanc beneuolentiam à Deo elicuerit. Vnde idem Athanasius sermo. 3. contra Arian. latissime id persequitur exponens id Prouerb. 8. *Dominus creauit me.* Vbi post multa concludit. pag. 104. *Necessitatem indigentiamque nostram anteriorem esse quam Christi natiuitatem.* Et præmiserat illam esse causam propriam aduētus illius. Quod amplius declarans subdit, *Qua sublata* (scilicet, necessitate) *carnem non induisse*: Sic etiam Nazian. oratione 36. & 4. Theologiæ. *Humanitatis*, inquit, *susceptæ causa nostra est: quid enim aliud causa esse potuisset?* Et orat. 38. quæ est de natali Domini, idem late persequitur. Ibi vero æque docet homines esse ad supernaturalem beatitudinem occasione peccati Angelorum ordinatos sicut incarnationem occasione peccati hominum. Basilius hom. in sanctam Christi natiuit. *Disce*, inquit, *mysterium, propterea Deus in carne est, vt in ea mortem occidat: propterea Deus est in carne, quia oportebat maledictam hanc carnem sanctificari.* &c. Cyril. Alexand. 5. Thesau. capit. 8. *Sciebat nos mortales futuros propter peccatum, ac ideo ante sæcula constituit, vt Verbum suum homo fieret, renouaret que hominem.* Multaque

Athanas. Prouerb. 8. Greg. Naz. Basilius. Cyril. Alex.

Damasc. taque habet similia lib. 8. contra Iulian. Damascen. lib. 3. cap. 1. & libr. 4. cap. 4. *Quia nos melioris participes fecerat, & non custodiuimus, assumpsit ipse id quod deterius, nostram dico naturam, &c.* Hanc etiam vnicam incarnationis causam agnoscit Chrysostom. homil. 2. & 3. in Matth. & prolixe satis sermo. 3. in Luc. idem homil. 1. in Psalm. habetur tom. 1. post expositionem eiusdem Psalm. Theodo. etiam in Epitome diuino. decret. cap. de Incarnatione: *Homo*, inquit, *factus est, vt à peccato corruptam naturam reuocaret: neque enim diuinitatis integumento vtens suscepit naturam corporis, sed voluit naturam ipsam deiectam superare aduersarium, & referre victoriam.* In eandem sententiam multa sumi possunt ex Cyril. Ierosolymit. cateches. 6. Epiph. lib. 1. contra hæres. tom. 1. sub finem. Theophyl. Ioan. 3. circa id, *Sic Deus dilexit mundum*, &c. Iustin. lib. de vera fidei expositione Gregor. Nyss. lib. de sancto baptismo in principio, & copiose sermone quodam de Christi natiuit. Imo & Dionysius Areopagita, cap. 3. de cœlest. hierar. pag. 3. non longe à fine. Ac tandem Iren. lib. 3. cap. 20. 21. & lib. 1. cap. 14. habet illa verba notanda: *Si non haberet caro saluari, nequaquam verbum Dei caro factum esset, & si non haberet sanguis iustorum inquiri, nequaquam sanguinem habuisset Dominus.*

Chrysost. Theodor. Cyril Ierosolym. Theophyl. Iustinus. Greg. Nyss. Dionys. Ireneus. Leo Papa.

Vbi plane sentit hanc fuisse vnicam, & adæquatã causam. Ex patribus Latinis Leo Papa frequenter sermonibus de natiuitate & passione, totum negotium incarnationis in nostrum remedium, vt in primariam causam reuocat, & sermo. 3. Pentecost. eandem rem tractans concludit. *Si homo in naturæ suæ perfectione, & honore, in quo creatus est, permansisset, creator hominum creatura non fieret, neque æternus temporalitatem subiret, neque formam serui, in similitudinem carnis peccati assumeret.* Idem Augustin. concione. 1. in Psalm. 68. circa id, *Infixus sum in limo*, &cæt. Sed ibi non tam de incarnatione quam de passione loquitur, concione tamen secunda in Psalm. 36. *Si tu*, inquit, *O homo non desereres Deum, non fieret propter te homo Deus*, & sermon. 9. de verbis Apostoli, *Nulla causa fuit veniendi Christo Domino, nisi peccatores saluos facere*, & ideo ser. 8. dixerat. *Si homo non periisset filius hominis non venisset*, & lib. 1. de peccat. merit. capit. 26. post recitata multa Scripturæ testimonia concludit. *Quibus omnibus sufficienter apparet Dominum Iesum Christum non aliam ob causam in carne venisse, nisi vt per hanc dispensationem misericordissimæ gratiæ eos ad capessendum regnum cælorum vitificaret, liberaret, redimeret, qui prius fuissent in peccatorum morte*, &c. Verum est Augustin. interponere hæc verba. *Non aliam ob causam in carne venisset ac forma serui accepta factum obedientem vsque ad mortem.* Sic etiam lib. 3. Hypognost. circa principium dicit: *Quid opus erat Deo si status integer naturæ maneret humanæ carnem suscipere nostram?* Sed addit statim: *Contumelias sustinere, mortem perpeti?* Greg. lib. 4. in 1. Reg. capit. 1. nullam aliam esse incarnationis causam docet his verbis. *Nisi Adam peccasset Redemptorem nostrum carnem suscipere nostram non oporteret.* Idem fere. 17. Moral. c. 18. Hieron. in cap. 7. Eccles. *Quia homo*, inquit, *infixus in limo peccati indiguit meiori auxilio, idcirco venit ipsa sapientia.* Ambros. libro de Incarnationis Domini sacramen. capit. 6. *Quæ erat causa incarnationis, nisi vt caro quæ peccauerat, redimeretur?* Vnde Tertul. lib. de carne Christi, quærens cur Deus nostram & non Angelorum naturam sumpserit, hanc vnicam assignat causam, quia nostra natura erat redimẽda, nõ angelica, sentiens hãc vnicam esse rationem tanti mysterij faciendi. Vnde etiam Bernard. serm. 1. in vigil. Natiuit. *Quare*, inquit, *filius Dei factus est homo: nisi vt homines faceret filios Dei?* Idem sumi potest ex Cypria. sermo. de passione Domini. Prosp. libro sent. Aug. 314. Anselmo, vtroque libro, Cur Deus homo, & de concept. Virgin. c. 17. Lactan. li. 4. de vera sapientia. c. 24. & 25. Hi omnes nullam aliam causam agnoscunt, nec possunt hæc testimonia de aduentu in carne passibili explicari, cum de ipsa incarnatione quoad substantiam eius loquantur absolute, quin etiam multa excludunt expresse omnem aliam causam, hacque deficiente, assumptionem carnis simpliciter negant: Vnde hoc sensu videtur canere Ecclesia Sabbatho sancto: *O vere necessarium Adæ peccatum*, &c. Quia nimirum, præbuit occasionem & causam ad tantum mysterium necessariam. Vnde ibidem dicitur: *Quid enim nobis nasci profuit nisi redimi profuisset?* Quasi indicans ablato commodo redemptionis superuacaneum fore tantum mysterium. Vltimo Petr. Chrysol. ser. 150. *Si non implesset*, inquit, *carnis ordinem, carnis in illo esset otiosa susceptio*: implere autem carnis ordinem, vt ibidẽ explicat, est passionibus carnis subiici, quasi dicat assumptionem carnis impassibilis futuram fuisse otiosam, & fine causa.

Petr. Chrysol. Athanas.

Tertio probatur hæc sententia ex effectibus, per quos etiam solet nobis innotescere diuina voluntas. Si enim omnia quæ Deus in hoc mysterio perficiendo seruauit, considerentur, non obscure indicant primum motiuum illud efficiendi fuisse hominum redemptionem: Primo quod natura humana potius quam Angelica assumpta est, vt supra Tertul. Secundo quod filius potius quam aliẽ personæ carnem assumpsit, vt per eum homo redimeretur; qui est imago & similitudo patris, quia homo appetendo Dei similitudinem, & imaginem peccauerat, vt dixit Bernard. serm. 1. de aduentu, vel vt Athanas. ait libro de humanitate Verbi, *Vt per quem rerum naturam condidit Pater, per eundem quoque eam incolumem & saluam præberet.* Tertio in circumstantiis temporis, loci, & modi, &c. omnia enim hæc, & similia fuerunt accommodata ad nostram redemptionem: ex circunstantiis enim colligimus substantiam rei, & ex mediis finem. Quarto videmus statum innocentiæ institutum independenter à Christo, cuius signum est, quia in eo constitutus fuit Adam caput totius naturæ humanæ, si autem iam tunc Christus fuisset prædestinatus, quorsum præter tantum caput aliud extitisset.

Quarto probari potest ex coniecturis & congruentiis, quia scilicet tantum opus non debuit ordinari nisi magna vrgente causa & necessitate, sic enim omnia diuina attributa magis in eo relucent. Charitas quæ inimicis tantum contulit beneficium. Bonitas quæ ex tanto malo tanti boni sumpsit occasionem. Iustitia & misericordia, quæ per se patent ex supradictis. Liberalitas quæ suo tempore opportunissime bona communicat. Sapientia quæ dæmonis astutiam non potentia solum, sed summa industria superauit. Denique ipsius Verbi maiestas, nam cum sit supra totius creaturæ ordinem, non debuit quasi in ordinem redigi, vt solum propter perfectionem vniuersi coniungeretur creaturæ: sed tantum propter sui patris iniuriam vindicandam.

Obiectio: Trident.

Quod si contra hanc sententiam obiicias, quia Christus dicitur esse causa finalis nostræ gratiæ, & iustitiæ, vt in Trident. sess. 6. ca. 7. Vnde fieri videtur in genere causæ finalis fuisse prius in voluntate Dei, quam reliquos homines, nam alij, propter ipsum potius amati sunt in eiusque gloriam, quam ipse propter alios, ergo multo magis voluntas Dei ad Christum, seu ad mysterium incarnationis anteceßit voluntatem permittendi hominum lapsum, & consequenter præscientiam illius. Respondent distinguendo, nam aliud est considerare in Christo, quod sit Deus homo, & mereatur, ac satisfaciat: aliud vero est quod ipse Christus honoretur & glorificetur ab hominibus. Sub priori ergo ratione finis incarnationis quoad esse, & mereri est remedium peccati, at'q; hominum bonũ, sub posteriori ratione honor & gloria. Verbi incarnati est finis remedij peccati, & omnis

Respon.

& omnis gratiæ hominibus datæ, vt Tridentinum dixit, & hoc satis est, vt Christus dicatur finis nostræ iustitiæ, & redemptionis, ad hoc enim non est necesse nostram iustificationem fieri, vt Christus fit, vel vt sit homo, sed vt honoretur & glorificetur, sicut etiam Deus est finis rerum, non quod talia fiant, vt Deus fit, sed vt Deus honoretur, non enim semper finis dicitur ille, qui per media, aut actionem fit, sed etiam ille cui comparatur, vel in cuius vtilitatem fit id, quod intenditur: vt medicinæ finis est sanitas, & homo qui sanatur, illa vt finis factus, cuius gratia applicantur media, hic vt finis propter cuius vtilitatem sanitas intenditur, quo modo iuxta veriorem expositionem distinxit Aristot. 2. de anima, text. 35. & 37. duplicem finem, quo, vel cui, finis enim cui, dicitur is, in cuius gratiam, vel vtilitatem res fit. Finis vero quo, est id quod fit, quoque alius perficitur, vel honoratur: qui etiam dici solet, cuius gratia, his autem finibus sæpe accidit, vt sint sibi inuicem fines sub diuersa illa ratione. Potentia enim est propter operationem, vt propter finem factum: ipsa vero operatio & res per illam facta est sæpe propter ipsam potentiam, vt scilicet illam perficiat, & actuet. Et rex est propter regnum, vt illud regat, & in pace & ordine tueatur: ipse vero est, in cuius gloriam & honorem totius regni bonum redundat.

Denique si quæsieris ab autoribus huius sententiæ, cur veluti expectauerit Deus præscientiam peccati ad ordinandum & volendum tantum mysterium. Relicta sententia Caietani supra impugnata, qui melius sentiunt, respondent non esse aliam rationem efficacem, nisi liberam voluntatem Dei; quę nobis in Scriptura significata est. Vnde iuxta opinionem hanc talis constituitur ordo in prædestinatione Christi respectu aliorum hominum. Primo voluit Deus creare homines (vt Angelos nunc omittamus (vt se fruerentur in æterna, & supernaturali beatitudine. Secundo vt possent ad eam beatitudinem perduci, eamque mereri, voluit illis conferre iustitiam & supernaturalia auxilia in Adamo. Tertio voluit permittere peccatum Adæ. Quarto præuidit illud. Quinto voluit remedium adhibere. Sexto elegit incarnationem vt optimam, & accommodatissimam medicinam contra peccatum. Et iuxta hunc ordinem noluit hoc bonum nisi occasione peccati, & hoc sensu dici potest occasionatum, vt Scotus loquitur, qui hoc infert tanquam inconueniens. Quod tamen in rigore nullum est, non enim dicitur occasionatum, quia in se non fit maximum bonum, & per se amabile etiam occasione peccati: sed quia Deus noluit illud bonum, nisi oblata tali occasione, quod pro libertate sua facere optime potuit, vt de aliis operibus & mysteriis gratię facile credi potest, vt de mysterio Echaristiæ, & similibus.

Ordo significatus prædestinationis in hac opinione.

Secunda opinio.

Secunda sententia affirmat, Christum Dominum fuisse prædestinatum, seu electum ante prescientiam originalis peccati, atque adeo voluntatem incarnationis antecessisse voluntatem permittendi peccatum Adæ. Ita tenet Alexan. Alens. 3. part. quæstio. 2. membr. 13. Albert. in 3. distinct. 10. articul 4. Scotus dist. 7. quæstio. 3. dist. 19. §. In ista quæstione. Ac fere alij qui sentiunt, etiam si homo non peccasset, incarnationis mysterium fuisse futurum. Fundamentum huius sententiæ est, quia existimat Deum non voluisse primo incarnationem ob remedium peccati, seu oblata occasione peccati, sed propter seipsam, seu quia per se est aptissimum opus ad communicandam & manifestandam diuinam bonitatem, quod fundamentum infra latius tractabimus. Modus autem explicandi hanc sententiam non est idem apud omnes. Scotus enim in tertio distinct. 19. & distinct. 32. quæst. vnica articu. 3. post. actum scientiæ simplicis intelligentiæ, primum actum liberum voluntatis diuinæ videtur ponere electionem prædestinatorum, quam dicit fuisse ante præscientiam originalis peccati. In secundo signo dicit Deum præuidisse peccatum, in tertio ordinasse redemptionē, Christum autem ponit primum prædestinatum in primo signo cum cæteris. Alij vero vt Catherinus primam voluntatem Dei dicunt fuisse communicare sese creaturis, & in secundo signo elegisse incarnationis opus, & tertio propter Christū voluisse creare reliqua omnia, & inter alia ipsos homines, & dare illis originalem iustitiam. Quarto voluit permittere peccatum. Quinto præuidit illud. Sexto voluit redemptionem per Christum. Alij denique existimant Deum in primo signo suæ liberæ voluntatis voluisse se perfectè communicare condendo vniuersum quoddam constans ex omnibus gradibus, & ordinibus rerum, naturæ, & gratiæ, & vnionis hypostaticę: ita tamē, vt esset connexio, & ordo inter res omnes, ita vt inferiora superioribus, ministrarent: superiora vero inferioribus præessent: & ita in hoc primo ligno voluit Christum tanquam caput totius vniuersi. Secundo ad exequendam hanc intentionem voluit (vt alia omittam) producere humanum genus in Adamo, & illi conferre iustitiam, &c. Tertio voluit permittere peccatum. Quarto præsciuit. Quinto ordinauit redemptionem per Christum. Et inter hunc ac præcedentem modum forte res concepta eadem est, solum est diuersitas in modo illam explicandi. Quid autem eligendum sit, dicemus inferius.

Catheri.

Alensis. Albertus. Scotus.

Inter has sententias duæ aliæ veluti mediæ excogitari possunt. Tertia itaque fit, voluntatem incarnationis posse comparari, vel ad voluntatem permittendi peccatum Adæ, vel ad præscientiam eiusdem peccati. Si voluntas ad voluntatem comparetur iuxta opinionem hanc, non est vna alteta prior, sed omnino simul, quamquam mysterium incarnationis fuerit prædestinatum per primam illam volūtatem qua voluit Deus perfectum vniuersum condere, in quo conuenit hæc sententia cum præcedenti. Ratio verò huius partis est, quia supposita præscientia simplicis intelligentiæ supra explicata, qua Deus cognouit vt possibilia, creationem Angelorum & hominum, mysteria gratiæ & vnionis hypostaticæ, & permissionem peccati, &c. Non est necesse intelligere Deū prius vnū voluisse quā aliud, sed vnica simplicissima voluntate hæc omnia voluisse, quatenus ex eis totum vniuersum quasi vnum quid absolutum & perfectum coagmentatur. Confirmari hoc potest & explicari, quia voluntas incarnationis, & voluntas permittendi peccatum, non sunt ita inter se cōnexæ, vt vna aliam supponat, vel ab illa supponatur: neutra enim est causa, vel ratio alterius, quia nec voluntas incarnationis propter peccatum est, vt hæc sententia supponit, nec voluntas permittendi peccatum propter incarnationem, vt per se notum videtur, neutra ergo est prior alia. At vero si illa voluntas ad præscientiam peccati comparetur, hæc confiderari potest dupliciter, primo per modum scientiæ visionis, quæ subsequitur voluntatem & sic est posterior, vt per se constat, vel per modum simplicis intelligentiæ, per quam cognoscuntur futura, vel sub conditione modo supra explicato, vel absolute, si ipsamet diuina voluntas libera præsciri etiam intelligatur per modum futuræ, vt superius etiam explicatum est, & sic antecedit præscientia voluntatem, ex quibus satis etiam constat huius sententiæ fundamentum.

Tert. opin.

Quarta sententia est, mysterium vnionis hypostaticæ fuisse præordinatum à Deo in illo primo signo, quo se voluit extra communicare; quia illud decretum fuit perfectum, & ideo comprehendit omnes gradus & ordines rerum: in quibus supremū locū tenet vnio hypostatica, per quam fit summa diuinæ bonitatis communicatio. Addit tamen hæc opinio, mysteriū incarnationis vt sic non fuisse in illo

Quart. opi.

signo prǽordinatum, sed in alio posteriori signo post A prævisum originale peccatum: nam vnio hypostatica per se abstrahit, & à persona Verbi & à natura humana, quam incarnatio, vt hoc nomine significatur, includit: vnde hypostatica vnio secundum se prior est, quàm Incarnatio, & independens ab illa, & per se sufficiens ad completam Dei communicationem, quæ in primo illo signo intenta est: in illo ergo tantum fuit decretum, vt Deus assumeret intellectualem naturam, abstrahendo ab hac vel illa persona, & vna aut plurib⁹, & à natura humana vel angelica, in inferioribus enim non erat decentia, vt in eis hæc vnio fieret. Et hoc est fundamentum huius sententiæ, scilicet quia motiuum, ob quod Deus in illo primo signo potuit decernere seu desinire hoc mysterium, non petebat hanc incarnationem, sed solũ vnionem hypostaticam, vt explicata est. Aliunde vero omnia motiua & rationes, ob quas Deus voluit B hanc vnionem hypostaticam in hac natura, & in hac persona potius quàm in aliis, sumpta sunt ex occasione peccati, & ex remedio eius: ergo voluntas incarnationis, quoad hanc determinationem non antecessit, sed subsecuta est, præscientiam peccati. Sicut iuxta Scoti sententiam, quamuis Incarnatio quoad substantiam prǽordinata sit in primo signo ante præscientiam originalis peccati, quoad passibilitatem vero definita est in posteriori signo post præscientiam eiusdem peccati: quia tota occasio & ratio passibilitatis orta est ex peccato: sic ergo loquitur hæc opinio non tantum de passibilitate, sed etiam de determinata ratione vnionis hypostaticæ quoad talem naturam & talem personam. Ex quo infertur

Corollaria huius sententiæ.

primo iuxta hanc sententiam Deum quidem primo C ac per se voluisse, vt Verbum fieret homo propter redemptionem hominum, quod tamen Deus assumeret naturam intellectualem vt sic, nõ primo fuisse volitum à Deo propter redemptionem, sed per se propter complementum vniuersi. Atque Filium Dei venisse propter nos, & propter nostram salutem, & similiter factum esse hominem propter nos, Deũ tamen neque venisse propter nos, neque assumpsisse intellectualem naturam vt sic propter nos. Secundo infert hæc opinio, Deum in volenda vnione hypostatica nullum specialem amorem ad homines ostendisse, magis quàm ad angelos, atque adeo primũ decretum de vnione hypostatica faciẽda, nullo modo fuisse ortum ex speciali hominum amore, vel (vt proprius loquar) non fuisse specialem hominum amorem, sed hunc habuisse tantum locum in poste- D riori voluntate, qua voluit Deus illam vnionem fieri in tali persona & natura ex illo speciali amore, quẽ ad homines iam lapsos habuit, cum voluit illos redimere. Tertio denique infert hæc opinio, quod si homo non peccasset, ex vi præsentis decreti, Deus quidem alicui naturæ intellectuali hypostatice vniretur, Verbum tamen non incarnaretur ex vi præsentis decreti. Sed oporteret aliud decretũ habere Deũ circa modum, quo hypostatica vnio tunc esset perficienda. Quæ tres illationes pertinent quidem ad sequentes sectiones, quartam, scil. & quintam: hic autem breuiter tactæ sunt, ne oporteat sententiam hanc per partes referre & examinare, quam non inuenio in antiquis autoribus, sed à quodam recentio- E ri excogitata esse videtur.

In hac quæstione vnum est, quod ad rem maximè pertinere videtur, scilicet, an hoc mysterium fuerit intentum à Deo in prima voluntate, qua voluit vniuersum perfectum condere, sicut creatio angelorum & hominum, & iustificatio, & æterna beatitudo per se intenta fuit: an vero solum quasi per accidens post permissum, & prævisum peccatum, & ex huius decisione pendent alia, quæ postea tractabuntur.

Dico ergo primo, Deum primaria intentione, & prima voluntate qua voluit se creaturis communicare, voluisse mysteriam Incarnationis, & Christum Dominum Deum simul & hominem, vt esset caput & finis omnium diuinorum operum sub ipso Deo. Hanc conclusionem præter autores citatos docuit elegantissime Rupertus Abbas, libro 3. de gloria & honore Filij hominis in Matt. & lib. 13. de gloria Trinitatis, & processione Spiritus Sancti, capite vigesimo, vbi inter alia inquit. *Religiosè dicendum, reuerenterque est audiendum, quia propter hunc hominem gloria & honore coronandum* DEVS *omnia creauit.* Et infrà. *Rectius dicitur non hominem propter Angelos, sed propter quendam hominem Angelos quoque factos esse, & cætera omnia.* Et hoc confirmat testimoniis Prouerbiorum, octauo & ad Hebræos, secundo. Eandem opinionem sequitur Cyril. libro quinto, Thesau. c. 8. Et pro eadem referri potest Irenæus libro 3. c. 33. & Augustin. lib. 1. de nup. cap. 21, quorum patrum verba, & sententias in sequentibus dubiis commodius tractabimus, & ex aliis patribus hoc ipsum confirmabimus. Refert etiam Galatin. lib. 7. de Arcanis c. 2. & 4. esse communem traditionem Hebræorum DEVM propter amorem Messiæ omnia creasse. Ac propterea Isaiæ 4. vocari germen, & Psalm. 67. vocari fructum terræ, quia sicut hæc sunt quasi finis, & pulchritudo arboris, ita Messias totius vniuersi. Et quamquam in scriptura non habeatur expresse, potest tamen magna cum probabilitate colligi primo ex veteri testamento, Prouerb. octauo. *Dominus possedit me in initio viarum suarum.* Vel, vt septuaginta transtulerunt, *Dominus creauit me initium viarum suarum.* Hæc enim verba de sapientia incarnata exponunt fere omnes antiqui patres Græci & Latini. Clemens Romanus lib. 5. constit. Apostoliq. cap. 19. & Concilium Hispalen. II. cap. 13. Iustinianus Imperator in edicto fidei ad Ioan. 2. vbi in eandem sententiam citat Basilium, qui eam habet libr. 4. contra Eunomium, & eandem habet Athanasius sermo. 3. contra Arianos. Et in expositione fidei. Gregor. Nazianzen orat. 36. circa principium. Cæsarius dialogo II. & Gregor. Nyssenus libro de fide ad Simplicium. Et Cyril. Alexandrinus lib. 5. Thesau. cap. 4. & 8. qui expresse inquit: *Quærendum est quis est qui dixit. Dominus creauit me*, & respondet *Christus iam homo factus.* Idem Chrysostomus serm. de Sancta Trinit. & Damascenus lib. 4. cap. 19. vbi dicit quædam dici in Scriptura de Christo ante humanitatem assumptam vaticinandi modo, interdum vt futura, interdum vero vt præterita, vt est illud: *Dominus creauit me:* Et illud, *Propterea vnxit te Deus Deus tuus.* Vbi aperte sentit vtrumq; esse dictum ratione humanitatis. Idem docet Hieronym. lib. 2. in Mich. in principio, & super ad Ephes. 2. Augustin. serm. 58. de verbis Domini, & li. 1. de Trinit. cap. *Secundum formam*, inquit, *Dei ante omnes colles genuit me, secundum formam serui Dominus creauit me initium viarum suarum.* Idem Hilarius 12. de Trinit. & Ambros. 1. de fide, cap. 7. & Fulgentius lie. ad obiectiones Ariano. in responsione ad tertiam.

Christus principium prædestinatus & finis omnium operum diuinorum Rupertus Abbas.

Cyril. *Irenæ.* *Augustin.*

Galatin.

Prouerb. 8.

Clemens Romanus. *Concil. Hispalen.* *Iustin. Imperator.* *Basilius.* *Athanas.* *Greg. Nazian.* *Cæsarius.* *Greg. Nyss.* *Cyrill Alexand.* *Chrysost.* *Damascen.*

Hieronym. *Augustin.* *Hilarius.* *Ambros.* *Fulgent.*

Denique Epiphanius in Ancorato, & hæres. 69. dicit, hanc esse expositionem magnorum Patrum, neque esse reiiciendam. Cum enim Ariani abuterentur hoc testimonio, vt probarent Filium Dei esse creaturam, Sancti respondebant illud fuisse dictum ratione humanitatis, secundum quam interdum creatus dicitur, vt notauit Idatius Clarus, libro contra Vatiman. Arian. tom. 5. Bibl. sanct. ex illo ad Ephes. 4. *Induite nouum hominem, qui secundum Deum creatus est.* Et ad Hebr. 4 *Qui fidelis est ei, qui creauit illũ.* Et quanquam vulgata non habeat Verbum, *creauit*, sed *possedit.* Et Hieronymus supra, & in epistola 139. ad Cyprianum in tomo 3. ita proprius ex Hebræo verti docet: non tamen refert, quia etiam dicitur Deus possidere ea quæ creat, imo illorum propriissime dicitur esse dominus, & ita ad hoc ipsum ponderauit Ambrosius verbum illud: *Dominus possedit me.*

Epiphan. *Idat. Clar.* *Ephes. 4.* *Hebr. 4.* *Hieronym.* *Cyprian.* *Ambros.*

Si e-

Si enim filius, vt Deus loqueretur, non dominum vocaret sed patrem. Dicitur ergo Christus in quantum homo conditus ab æterno, *In initio viarum Dei*, non secundum rem, sed secundum propositum, & intentionem Dei, nec solum significatur vtcunque fuisse æterno Dei consilio conditum: hoc enim commune est omnibus rebus quæ in tempore creantur, sed singulari quodam modo, nimirum quia in ipsa mente Dei primatum habuit, & conditus est, *In initio viarum Dei*, Quod inferius illis verbis declaratur, *Ab æterno ordinata sum, & ex antiquis antequam terra fieret*. Voluit enim sapiens eo loco laudare hanc sapientiam incarnatam ab antiquitate & origine, & quia in re non prius producta est secundum humanitatem, quam aliæ res creatæ fuerint: ideo illam considerat in æterno Dei consilio, in quo antequam quidquam factum esset, ipsa fuit initium viarū Dei. Verum est nonnullos ex citatis patribus, viarum nomine opera redemptionis intelligere, sed (vt rectius Athanasius intellexit) viarum nomine Dei opera intelliguntur, sicut enim via vestigiis efficitur, ita Dei effectus vestigia Dei & viæ quædam sunt, quæ ad ipsum nos ducunt, & ideo Psal. 144. dicitur. *Iustus dominus in omnibus viis suis*. Et statim exponitur, *Et sanctus in omnibus operibus suis*. Et Psalmo. 24. *Vniuersæ viæ Domini* dicuntur *misericordia & veritas*. Quia in omnibus Dei operibus hæ virtutes potissimum relucent. Et ideo Sapiens quasi explicans has vias subdit; *Antequam quidquam faceret à principio, & antequam terra fieret*. Et cum hac expositione concordat similis locus Eccles. 24. *Ab initio & ante sæcula creata sum*, &c. Vbi post similia verba tandem concludit, *Posuit Dauid puero suo, excitare regē ex ipso fortissimum, & in throno honoris sedentem in sempiternum*. Quæ verba de solo Christo intelligi possunt, de quo Isa. 2. dicitur: *Super regnum Dauid, & super solium eius sedebit vsque in sempiternum*. Cætera ergo de Christo accommodatissime intelliguntur. Et quamquam non negem posse habere hæc testimonia alias expositiones liberæ consentaneas: non est autem, cur hæc reiiciatur, quæ & literæ quadrat, & ab antiquis patribus indicata est.

Athanas. Psal. 144. Psal. 24. Eccles. 24. Isa.

Secundo probatur ex nouo testamento, præsertim ex Paulo ad Colossenses vbi de Christo homine Deo promiscue loquitur, & vt Deum vocat illum *Imaginem Dei inuisibilis*, Vt hominem vero, vocat *Primogenitum omnis creaturæ*. Ita enim intellexit verbum illud Concilium Sardicense epistola ad omnes fideles, & sumitur ex Concil. Ephes. tomo. 1. cap. 4. & 5. & tom. 4. cap. 26. vbi Christus dicitur vnigenitus, vt Deus, primogenitus, vt homo. Quam expositionem habent eo loco Glossa, Anselmus, & Hieronymus, qui dicit vocari Christum primogenitum, non tempore sed honore. Et Chrysostomus homil. 15. circa id ad Rom. 8. *Vt sit ipse primogenitus in multis fratribus, Hoc*, inquit, *ita capias vt de dispensatione illius dicta esse intelligas: nam secundum diuinitatem vnigenitus est, per humanitatem autem frater noster effectus est*. Vt loquitur Nazian. oratio. 43. post medium. Et ideo Augustinus contra epistolam fundamenti, capit. 27. dicit. *imperite & impie quæri fratres Christo, nisi secundum quod homo apparere dignatus est*. Rationem autem, propter quam Christus vt homo est *primogenitus omnis creaturæ*, subdit Paulus citato loco ad Coloss. 1. dicens: *Quoniam in ipso condita sunt vniuersa, & ipse est ante omnes, & omnia in ipso constant, & ipse est caput corporis Ecclesiæ*. Ac denique concludit, *Vt sit ipse in omnibus primatum tenens*. Vbi (vt Chrysostomus, & alij intelligunt) plane loquitur de Christo vt homine, nam vt sic est caput ecclesiæ, & primogenitus ex mortuis, vt ibidem dicitur: ergo vt sic primatum in omnibus habet etiam in æterno concilio & mente DEI. Ac denique in eo etiam, vt homine condita sunt vniuersa. Ex quo verbo sumitur noua confirmatio, nam Christus vt Deus homo, est finis, propter quem, & in cuius honorem Deus omnia creauit, hoc enim significat verbum illud. *In quo condita sunt vniuersa*. Et eodem modo dicitur ad Heb. 2. Christum esse *eum propter quem omnia*, vt supra notauit Rupert. & ibidem exponit Anselm. Et idem sumitur ex verbo illo 1. ad Corinth. 3. vbi Paulus ad iustos & prædestinatos loquens inquit: *Omnia, vestra sunt, vos autem Christi, Christus vero Dei*. Dicuntur autem omnia esse electorum in ratione finis, quia propter eos omnia creata sunt, vt salutem & gloriam consequantur.

Con. Sardicen. Ephesin. Gloss. Anselm. Hier. Chrys. Rom. 8. Greg. Naz. August. Coloss. 1. Chrys.

Hebr. 2. Rupert. Anselm. 1. Cor. 3.

Eadem ergo ratione tam ipsi prædestinati, quam omnia alia, Christi esse dicuntur, propter quem tanquam propter finem proximum creata sunt omnia. Et ideo ad Hebr. 1. Christus dicitur *constitutus hæres vniuersorum*, quod de Christo vt homine necessario intelligendum est, nam, vt Deus, non est hæres, sed natura sua dominus. Vnde etiam quod subditur, *per quem fecit & sæcula*, eidem homini Christo, per quem Pater nobis locutus est, attribui videtur. Et ita Chrys. hom. 71. in Ioan. dicit omnia operari Patrem propter gloriam filij, & inferius tam hic quam quæst. 24. ostendemus, Christum esse causam finalem nostræ prædestinationis. Ex quibus idonea satis ratio conficitur, quia finis est, qui primo cadit in voluntatem operantis, si ergo Christus est, finis operum Dei, sane per primariam voluntatem amatus ac intentus fuit inter ea quæ ad extra Deus voluit operari. Et simile argumentum sumi potest ex ratione causæ exemplaris, quod statim commodius explicabimus.

Chrys.

Tertio probari potest hæc conclusio ex ipsis effectibus Dei, considerato in eis optimo & sapientissimo prouidentiæ modo. Supponimus enim ex supra dictis, ante omnem liberam voluntatem esse in Deo scientiam per quam cognoscit, quid vnaquæque causa tam necessaria quam libera operatura est, si in hoc vel illo statu cum hac vel illa conditione creetur. Vnde fit ante voluntatem incarnationis vel creationis, vel permissionis peccati, præsciuisse Deum, si creasset mundum, Angelos & homines cum tali gratia, &c. & permitteret peccatum, futurum fuisse, vt totum genus humanum in primo homine laberetur, sibique offerendam esse occasionem vt optimo modo sapientiam bonitatem, misericordiam, & iustitiam denique patefaceret. Iam ergo constituta in Deo scientia hac optime intelligitur, potuisse illum, primum omnium intendere non solum vniuersi creationem secundum esse naturæ gratiæ & gloriæ in hominibus & angelis: verum etiam secundum esse vnionis hypostaticæ in Christi humanitate, quanquam in reipsa esset executurus hoc mysterium post oblatam occasionem peccati; quod totum est euidens suppositā dicta præscientia, quoniam ordo intentionis antecedit ordinem executionis, vt supra declaratum est. Ergo intelligendum est Deum voluisse hoc mysterium, primo quia hoc modo conciliantur optime omnes scripturæ. Quædam enim significant Christum esse primo dilectū, & amatum tanquam finem omnium operum Dei. Aliæ vero indicant Verbum sumpsisse carnem oblata occasione peccati: hæc autem optime consonāt, si priores ordinem intentionis, posteriores vero executionis explicuisse intelligantur, id est, si intelligamus in prioribus locis præcise declarari amorē Dei ad Christum, & intentionem eius per modū finis aliarum rerū, in aliis vero locis explicari adæquatum decretum diuinæ voluntatis, etiam vt extenditur ad modum admirabilem exequendi tale mysterium. Secundo hoc ita explicatur, nam qui prudentissime operatur, non solum ex præscientia, sed etiam ex præuia intentione finis operatur: sed videmus in re ipsa oblata occasione peccati dedis-

se Christum in remedium eius, ergo intelligendum est Deum non voluisse hoc mysterium solum, quia occasio peccati oblata est & prænota, sed potius è contrario, ideo permisisse peccatum, vt ex illo occasionem sumeret optimo modo se communicandi hominibus, ergo iam prædefinierat & voluerat hoc mysterium, & ex intentione illius voluit permittere peccatum. Exemplum sumere possumus ex scriptura; cum Deus Ioseph constituit Principem Ægypti, vtendo ad hoc bonum mala volũtate fratrum eius, qui eum vendiderunt. Non est enim existimandum Deum solum post præuisum illud peccatum futurum voluisse Ioseph fieri principem AEgypti, sed è contrario potius, quia statuerat Deus eum facere principem AEgypti, ideo voluit permittere peccatum, & illo malo bene vti ad suum finem consequendum: est enim hæc multo altior ratio prouidentiæ, & magis digna Deo. Quam in peccatis crucifigentium Christum, & interficientium martyres, & aliis similibus videre licet. Et hoc sensu docet frequenter Auguſt. Deum non permittere peccata nisi vt eis bona eliciat, vt patet in Enchir. ca. 96. & alias. Tertio potest hoc aliter explicari: quia videmus totius vniuersi creationem, dispositionem, & gubernationem ad hoc tendere, vt numerus prædestinatorum impleatur, & tandem omnia terminentur stabilito regno beatitudinis perpetuo duraturo ex hominibus & Angelis composito, quorum princeps & caput sit Christus, ergo optimo & prudentissimo ordine intelligimus primam voluntatem & intentionem suam posuisse Deum in hoc fœlicissimo regno prædestinatorum, & propter illud prius fundandum, deinde paulatim augendum, ac tandem consummandum. voluisse conferre prius gratiam & iustitiam, deinde permittere peccatum, postea dare remedium, ac denique applicare illud his quibus erit efficaciter conferendum. Cõsequentia patet ex illo principio, quod in prudentiori modo operandi executio respondet intentioni. Et quæ sunt postrema in executione, præsertim si sint per se amabilia, & in ipsa executione principaliter intẽta (quod dico vt pœnas damnatorum excludam) intentione priora sunt. Et confirmari potest, nam propter similem rationem docent cum Augustino fere omnes Theologi, electionem prædestinatorum ad gloriam esse priorem ipsa prædestinatione seu ratione mediorum, adeo vt permissio peccati, quæ aliquo modo confert ad executionem illius electionis, hac ratione censeatur posterior illa & effectus eius. Et propter eandem rationem proportionaliter applicatam, supposita supra dicta scientia conditionata futurorum contingentium probabilioremex-istimo communem sententiam Theologorum asserentium electionem hominum prædestinatorum antecessisse permissionem originalis peccati, quam licet D. Thom. nunquam clare docuerit, in eam tamen magis inclinare videtur. 1. p. q. 23. art. 3. 4. & 5. & clarius. q. 6. de verit. art. 2. ad 9. Et ratio est clara ex dictis, quia permittendo peccatum originale, veluti parabatur via, vt tales homines saluarentur infallibiliter suppositis dictis prouidentia & præscientia Dei, ergo signum est totum hoc cecidisse sub dictam electionem hominum saluandorum, & fuisse effectum eius, hæc est enim quædam ratio altior prouidentiæ. Et saltem de Adamo non videtur probabiliter negari posse, quin electio eius ad gloriam antecesserit permissionem peccati eius, imo & voluntatem dandi illi gratiam & iustitiam in qua creatus est, nam in re ipsa hæc omnia fuerunt media per quę consecutura est salutem, ergo omnia fuerunt media prædestinationis, & electionis, in aliis autem prædestinatis omnibus, omnia media similia sunt effectus electionis eorum, cur ergo nõ multo magis idem erit in primo homine quem Deus creabat, vt totius humani generis parens existeret? Ac denique de Angelis sanctis dubitari non potest, quin fuerint electi ante permissionem alicuius peccati, & fortasse permissionem peccati in malis Angelis fuisse effectum electionis bonorum, quatenus malorum peccatum, fuit bonis occasio maioris meriti & gloriæ: quod totum credendum est cecidisse sub intentionem Dei, quia est altior ratio prouidentiæ, & magis cõsentanea sapientiæ, eius: ergo multo magis idem sentiendum est de Christi Dei & hominis electione seu prædestinatione: tum quia etiam per peccati permissionem veluti parata fuit via, vt efficax Christi electio ad effectum perduceretur, tum etiam quia non est, cur credamus, Deum in prima illa voluntate, qua æterno suo consilio statuit de regno beatitudinis fundando, de membris prius decreuerit quam de capite, tum denique quia ipsa rerum executio ostendit priorem intentionem, in Deo maxime, qui prudentissimo modo operatur. Videbimus autem omnes effectus gratiæ DEI, ipsam etiam permissionem peccati redundare in gloriam Christi, ergo signum est hanc fuisse primo intentam.

Augusti.

Electio prædestinatorũ ante permissionem peccati originalis D. Thom.

Et ex hoc discursu sumitur noua confirmatio, quæ potest esse quarta probatio conclusionis, quia Christus Dominus causa exemplaris & finalis est prædestinationis & electionis aliorum, sed electio hominum, & prædestinatio intelligitur antecedere permissionem peccati, & per se pertinere ad eã voluntatem, qua Deus voluit seipsum hominibus cõmunicare, ergo multo magis electio & prædestinatio Christi ad eandem voluntatem pertinet, & in ea primum locum obtinet, tãquam causa cæterorum. Maiorem quoad vtramque partem docet D. Thom. infra q. 24. ar. 3. & 4. & sumitur ex illo ad Roman. 8. *Quos præsciuit, & prædestinauit conformes fieri imaginis Filij sui, vt sit ipse primogenitus in multis fratribus*: quanquam enim D. Thomas, Adamus, & alij locum hunc de filio vt Deo interpretentur, quoniam filij adoptiui naturalem filium imitari debent, & ad illius similitudinem conformari: tamen de Christo vt homine exponunt Chryso. Hieron. Ansel. ac fere alij Græci & Latini, quoniam (vt dictum est) Christus non dicitur proprie primogenitus in multis fratribus: vt Deus, sed vt homo. Sensi ergo Pauli est omnes prædestinatos electos esse, vt sint Christo homini conformes in gloria, vt ipse sit tanquam prima mensura cæterorum. Vnde Orig. lib. 7. super ad Rom. per imaginem filij, animam Christi intelligi, quæ speciali ratione imago filij dicitur, quia eum in se integre suscepit, illumque perfectissime refert. Ad hanc ergo imaginem dicit debere alios conformari iuxta illud. 1. Cor. 15. *Sicut portauimus imaginem terreni, portemus & imaginem cœlestis.* Et de gloria corporis dicitur ad Phil. 3. *Reformabit corpus humilitatis nostræ configuratum corpori claritatis suæ.* Nec vero dici potest prædestinatos fuisse electos, vt sint Christo conformes in gloria, solum, quia in re ipsa huiusmodi conformitatem habituri sint, & nõ, quia talis conformitas fuerit per se intenta in prima eorum electione: hoc enim modo etiam possent dici prædestinati conformes in gloria angelo, vel B. Virgini, at vero Paulus aliquam specialem dignitatem Christi voluit illis verbis explicare, nimirum quod sicut est primum principium in genere gratiæ, ita est etiam primum exemplar, & metrum cæterorum, non quia indigeret Deus exemplari veluti extrinseco, quo in sua actione dirigeretur, sed quia ex parte obiectorum voluit vnum esse primum ad cuius similitudinem alia formarentur. Imo non desunt qui existiment, etiam in ipso esse naturali Christum vt hominem esse exemplar cæterorum hominum, ita exponentes illud Gen. 1. *Faciamus hominem ad imaginem & similitudinem nostram.* Quod indicauit Tertul. lib. aduersus Praxeam. cap. 12. & lib. de Resur.

Christus causa exemplaris prædestinationis aliorum.

D. Thom. Rom. 8.

Chrysost. Hieron. Ansel.

Origenes.

1. Cor. 15. Philip. 3.

Tertul.

furr. carn. cap. 7. & significant Athanas. q. 89. ad Antioch. Cyril. lib. 1. cont. Iulian. Orig. hom. 1. in Gene. Irenæus libr. 1. con. hæres. c. 1. & lib. 4. c. 59. & alij quos refert Lypom. in Caten. & tractant late Eugub. in Cosmog. Oleast. & Cather. Genes. 1. Sed aliæ sunt veriores illius loci expositiones, quas ijdem Patres attingunt, maxime Athanas. eodem lib. q. 88. Tertul. libr. de Baptis. c. 5. & lib. 2. cont. Marcion. ca. 6. Chrysost. August. Eucher. & alij ibi, & latius disseritur. 1. p. q. 93.

Christus finis dilectionis predestinatorum omnium.

Altera vero pars de causa finali facile ex dictis constat, quidquid enim gratiæ & gloriæ hominibus collatum est, id totum in Christi gloriam & honorem refertur: sed quod est causa omnium effectuũ prædestinationis est in eo genere causa prædestinationis & electionis, vt ex 1. p. q. 23. constat, ergo. Maior quoad iustificationem ipsam definita est in Trident. sess. 6. c. 7. & sub iustificatione omnes dispositiones à prima vocatione comprehendit, vt constat ex contextu. vnde Ioan. 12. conuersionem gentium ad fidem Christus vocat glorificationem suam dicens: *Venit hora vt glorificetur filius hominis*, vt Augustinus tractat. 51. & 52. notauit, & hoc modo ait, *Glorificari Christum in membris suis*. Deinde quod ipsamet glorificatio electorum cedat in gloriam Christi, patet ex Ioan. 17. vbi Christus petens glorificationem suam, in hoc illam ponit, *Vt omne*, inquit, *quod dedisti ei, det illi vitam æternam*. Quia hoc totum ad gloriam eius refertur, quod indicauit Cyril. libr. 11. in Ioan. capit. 15. Nec vero satisfacit quod prima sententia supra indicabat, verum quidem esse omnes effectus gratiæ, qui fiunt in nobis, referri in Christum tanquam in finem, hoc tamen non esse ex primaria intentione Dei, atque adeo neque ex prima ipsa electione prædestinatorum: sed quasi ex secundaria & superaddita relatione post oblatam occasionem peccati: hoc enim in primis (vt supra dicebam) non est consentaneum perfectissimo modo, & rationi diuinæ prouidentiæ: deinde non consonat verbis Pauli Ephes. 1. dicentis. *Prædestinauit nos per Iesum Christum in ipsum*, vbi illæ duæ particulæ, *per*, & *in*, diuersas habitudines causæ indicant, scilicet meritoriam & finalem. Vnde paulo superius dixerat: *benedixit nos in omni benedictione spirituali in cœlestibus in Christo, sicut elegit nos in ipso ante mundi constitutionem*. Vbi significat propterea omnem benedictionem spiritualem) per quam effectus gratiæ significantur) datam nobis esse in Christo, quia in eodem electi sumus quod etiam significatum est à Paulo illis verbis primæ Corinth. tertio. *Omnia vestra sunt, vos autem Christi, Christus verò Dei*. Et illis ad Romanorum octauo. *Vt sit ipse primogenitus in multis fratribus*. Ibi enim vtramque causalitatem coniunxit, exemplarem & finalem. Vbi Anselmus inquit, *Vt sit primogenitus, id est, primatum habens in collegio sanctorum, & hæreditatem patris iure suo obtinens, alios fratribus distribuat*. Et eandem sententiam indicat Chrysostomus homil. 66. & 71. in Ioannem.

Ioan. 12. August. *Ioan 17.* *Cyril.* *Ephes. 1.* *1. Cor. 3. Rom. 8.* *Anselm.* *Chryl.*

Ad hanc vero rationem respondent alij, ex doctrina Aug. electionem & prædestinationem hominum factam esse post præuisum originale peccatum, & ideo potuisse Christum esse exemplar & finem eius, quamuis non fuerit in illo primo signo, vt nos dicimus, prædestinatus. Sed primo contra hoc paulo superius ostendimus, electionem prædestinatorum fuisse ante originalis præuisionem. Secundo saltem negari non potest, quin voluntas quasi generalis ordinandi homines ad beatitudinem supernaturalem, & gratiam & gloriam illis conferendi, originale peccatum antecesserit, & respectu etiam huius voluntatis, seu obiecti eius Christum habuisse rationem exemplaris & finis, cur enim dicemus alium finem, vel exemplar habuisse Deum, quando in particulari elegit prædestinatos, quam cum hominibus omnes ad gloriam ordinauit? præsertim cum omnes etiam effectus, qui ab illa generali voluntate proueniunt, vt sunt illi qui fiunt in reprobis, ad Christum, vt ad finem, & exemplar referantur. Tertio denique quia saltem de Adam, non potest verisimiliter negari, quin fuerit per se electus ante originale peccatum, vt supra ostensum est. Et hinc potest confirmari hæc ratio, quia, vt supra diximus exponentes literam D. Thom. Adam etiam in statu innocentiæ habuit gratiam per Christum, ergo necesse est intelligere etiam pro illo statu in Dei mente Christi electionem & prædestinationem antecessisse. Quod argumentum variis modis conantur diluere, qui contrarium opinantur, sed eos omitto. quia ex supradictis in præcedenti dubio facile reijciuntur, & quia in sequentibus iterum occurret occasio amplius vrgendi idem argumentum.

Dico secundo. In primo signo, & prima voluntate, qua Deus voluit vnionem hypostaticam, voluit illam determinate in tali persona, & in tali natura, scilicet, in Verbo & hac humanitate: Hæc assertio est contra quartam sententiam super relatam; & est communis Theologorum, nam, licet differant in definiendo signo, & primo motiuo volendæ incarnationis, nullus tamen eorum distinxit inter vnionem hypostaticam & incarnationem, neque inter illam confusam voluntatem & determinatam. Et probatur primo, quia omnia testimonia Scripturæ sacræ, in quibus fundari potest hæc excellentia prædestinationis Christi, loquuntur non tantum de vnione hypostatica in communi, sed de Verbo diuino, seu sapientia Incarnata, vt patet ex Proue. 8. Eccles. 24. ad Rom. 8. & 1. ad Corinth. 3. ad Ephes. 1. & ad Coloss. 1. & ad Heb. 2. Cum ergo de diuinæ prouidentiæ modo, & de primo decreto diuinæ voluntatis, potissimum sit ex Scriptura iudicandum, non potest probabili fundamento dici, Deum prius secundum rationem voluisse vnionem hypostaticam in ea abstractione quam incarnationem diuini Verbi. Secundo ille modus prædefinitionis abstractæ & confusæ non potest conuenienter attribui diuinæ voluntati, nam in primis imperfectionem inuoluere videtur, si in re ipsa aliquod habet fundamentum. quia talis modus voluntatis supponit in intellectu confusam cognitionem rationum vniuersalium. Dicatur non tribui Deo hunc modum volũtatis propter fundamentum quod in ipso habeat, sed propter nostrum modum concipiendi, & vt declaremus in illa communi ratione vnionis hypostaticæ abstractè & præcise conceptæ esse aliquod motiuum magis independens à peccato, quam sit in incarnatione proprie & in particulari sumpta, sicut dicere etiam solemus, prius secundum rationem voluisse Deum sese ad extra communicare, quam hanc vel illam creaturam in particulari producere; & prius voluisse voluntate antecedente omnes homines saluare, quam in particulari aliquem efficaciter elegerit. Sed hæc responsio non satisfacit, repugnantiam enim inuoluit, quod illa voluntas confusa vere tribuatur Deo, & quod in re non habeat fundamentum, sed tantum in nostro modo concipiendi.

Secunda conclus.

Vnio hypostatica simul rationem definiti est ad Verbi incarnationem.

Prouerb. 8.

Aliud est enim, nos concipere diuina, & de illis loqui modo nostro, in quo potest esse aliqua proprietas, quæ non est in re concepta; aliud vero est, obiectiue concipere in Deo, eique aliquid attribuere, quod in re non sit. Primũ enim verũ est, & non reddit falsam conceptionem nostram; secundum verò non potest esse sine falsitate: quia conceptio non est conformis rei conceptæ, quo sensu verum est illud commune axioma, vnumquodque debere concipi sicut est, vt vere concipiatur: ergo, quamuis nos confuse concipiamus ea, quæ sunt in Deo, tamen non possumus ei vere tribuere voluntatem obiecti confusi, vt priorem etiam secundum rationem.

voli-

volitione obiecti particularis. Et consequenter non poterit bene intelligi, Deus prius secundum rationem voluisse personam diuinam vniri hypostaticè, quam hanc personam incarnari aut è conuerso prius voluisse intellectualem naturam assumere, quam humanitatem. Alioqui non prius secundum rationem voluisset humanitatem, in communi, quâ hanc humanitatem, priusque vellet dare gratiam quam hanc gratiam, & sic de aliis similibus. Quamuis ergo hæc obiecta vniuersalia dicãtur priora subsistẽdi consequentia, seu prioritate indepẽdentiæ, aut quia in eis reperitur abstractio præcisiua, non propterea existimandus est Deus prius versari circa vniuersalia, quam circa particularia, quia, cum prius omnia distinctissimè intelligat, non incipit velle etiam secundũ rationẽ ab vniuersalibus & confusis, sed omnino distincte & in particulari vult, quidquid vult, & rationes vniuersales vult in ipsis particularibus, sicut etiam rationes communes cognoscit, distincte cognoscendo particularia, hic enim modus ad maiorem perfectionem spectat, tam in intellectu, quã in voluntate.

In DEO voluntas confusa non antecedit determinatam.

Vnde in exemplo illo de voluntate se communicandi ad extra falsum est, prius ratione Deum habuisse illam voluntatem confusam, sed solum nos intelligere possumus, illam voluntatẽ esse priorem consistendi consequentia secundum præcisionem & abstractionem nostram, non vero, quod in aliquo signo rationis intelligatur Deus prius habere volũtatem illius obiecti confusi, quã determinati. Quod potest exemplo humano declarari ac confirmari, quando enim homo intendit, dignitatem aliquam: seu cathedram, vel aliquid simile obtinere, ita in particulari determinando volũtatem suam ad hoc obiectum, vt nullum aliud simile intendat, tunc non potest vere dici, huiusmodi hominem prius secundum rem vel rationem intendisse dignitatem in cõmuni, quam hanc in particulari, quia neque voluit vnquam illud obiectum confuse sumptum, neque prius voluntatem suam determinauit ad rationem illam communem, ex generalibus rationibus, & deinde speciales rationes excogitauit, propter quas ad hoc particulare obiectum voluntatem suam inclinauit, sed simul sibi proposuit motiuum. Volendi hoc particulare obiectum & rationem communem solum voluit vt in illo contractam, ita vero se habuit Deus in ea voluntate, qua sese voluit ad extra communicare, simul enim per scientiam simplicis intelligentiæ proposuit voluntati suæ omnes modos possibiles se se communicandi, distinctissime & in particulari cognitos, & per primam determinationem liberam voluntatis suæ hunc modum communicationis voluit, quem executioni mandauit. Quapropter in huiusmodi determinatione libera non possumus distinguere duos actus etiam ratione distinctos, ita vt per vnum tendat Deus in obiectum confusum, & per alium in obiectum particulare, in quo est magna differentia inter hunc actum, & illum, quo Deus vult duo obiecta particularia distincta, scilicet finem & media, quem recte concipimus & partimur in duos ratione distinctos, & cõsequenter concipere possumus vnum vt priorem alio in aliquo signo rationis, quod in alio actu non recte cõcipitur, vt declaratum est, & pro tota hac materia diligenter est annotandum.

Et ex eadem doctrina declarandum est aliud exemplum quod adducebatur de electione hominum in communi vel in particulari, non enim est intelligendum prius secundum rationem ordinasse Deũ ad gloriam homines in communi, & postea hos in particulari, vel prius efficaciter decreuisse vt aliqui saluarentur, postea vero in particulari nos elegisse, hic enim modus concipiendi diuinam voluntatem, tribuendo Deo huiusmodi actus ratione distinctos, neque est verus, neque in re habet fundamentum: vt declaratum est. Potius ergo dicendum est, Deum voluisse ordinare speciem humanam ad gloriam, in his individuis, verbi gratia, in Adamo & posteritate eius, & similiter decreuisse efficaciter, vt aliqui saluarentur; non aliter, quam eligendo hos in particulari, & ita in nullo prioris rationis est confusio in illo obiecto, prout ad illud libere terminatur diuina voluntas, quamuis nos per terminos confusos & vniuersales illud explicemus. Vnde etiam notari potest alia differentia in prædicto exemplo, nam in illo esse posset aliquod fundamentum ex parte nostra ad ita loquendum, ibi enim est multitudo quædam obiectorum, quam nos vno communi & confuso termino comprehendimus, & ita nos concipimus illud commune obiectum vt prius, quia vniuersaliora sunt modo nostro cõcipiendi priora, saltem secundum esse essentiæ seu posibile, at in præsenti obiectum est vnicum & singulare tam ex parte naturæ assumptæ, quam ex parte personæ vnitæ, nullum ergo est fundamẽtum, etiam ex parte nostra ad concipiendum illum ordinem.

Non omnes rationes ob quas incarnatio facta est in persona Verbi, orta sunt ex hominis lapsu.

Tertio argumentari possumus contra prædictam sententiam, quia falso supponit, omnes rationes seu motiua assumendi humanitatem potius, quã aliam naturam, & volendi vnionem in Verbo diuino, potius, quam in alia persona, sumpta esse ex peccato, & præterea male inde colligit, prius esse prædefinitam vnionem hypostaticam vt sic, quam incarnationem. Prior pars constabit late inferius quæst. 3. art. 8. & disput. 12. sect. 1. vbi ex multis congruentiis, quas afferemus, ob quas persona Filij, potius quam alia, incarnata est, plures sumuntur ex proprietatibus Filij; & procedunt independenter à peccato, & in superioribus etiam similes rationes adduximus, ob quas humana natura, potius quam alia, assumpta est; vt verbi gratia, quod ipsa in se quodammodo continet omnem creaturam. Quocirca omnes discursus supra facti ad ostendendum, Christum fuisse in primo signo prædestinatum, sumpti ex optimo modo prouidentiæ diuinæ, & ex dispositione rerum omnium in mente Dei, & ex causa exemplari & finali, procedunt in particulari de Christo Deo homine, & non tantum in communi de Deo naturæ intellectuali vnito, ergo non est necessarium præintelligere motiuum peccati, vt intelligamus rationem aliquam ob quam Deus prædefiniuerit in eo primo signo vnionem hypostaticam, non tantum in communi, sed etiam in tali persona & in tali natura. Posterior pars probatur; quia, licet ex parte rerum nulla esset ratio aut congruentia assumendi potius hãc naturam, quam aliam, Deus ex solo suo beneplacito potuisset, hanc naturam præ aliis eligere; absque alio ordine, & quasi progressu nostro modo intelligendi. Sicut voluit Deus, incarnationem perficere in hac numero humanitate potius quam in aliis, nõ quia intelligamus, prius Deum voluisse assumere humanitatem, deinde vero specialem cõgruentiam in hac humanitate, potius quam in aliis inuenisse, & ideo eam præ aliis elegisse: hoc enim falsum est, nulla enim ratio aut congruentia ex parte talis naturæ præcesit, sed ex solo diuino beneplacito præ aliis electa est, vt Augustinus dixit in libro de prædestin. Sanct. & inferius, quæstio. secunda videbimus. Vnde non prius voluit Deus humanitatem assumere, quam hãc humanitatem, licet non ex speciali motiuo, sed ex arbitrio suæ voluntatis, ita ergo, licet ante præscientiã peccati nulla ex parte obiecti præcessisset ratio ad assumendam potius naturam humanam, quam Angelicam, vel à persona Verbi magis quam Patris, vel Spiritus Sancti, nihilominus potuit Deus sola sua voluntate vtrumque statuere ac determinare, statim ac voluit vnionem hypostaticã efficere.

Atque ex hac ratione expeditum est fundamentum illius sententiæ, falsum enim assumit, & non recte

Soluuntur fundamenta vltimæ opinionis.

recte infert: vt declaratum est. Exemplum autem quod ibi affertur de voluntate Incarnationis absolutè & in carne passibili, non est simile. Primo quia dem, quia obiectum prioris voluntatis non est abstractum vel confusum, sed determinatum & distinctum, nimirum, hæc vnio in hac natura & in hac persona, & cum his conditionibus, quæ per se & intrinsece conueniunt huic naturæ, seu per se intenduntur in illa per modum finis, & boni per se ac vltimate intenti, conditio autem illa carnis passibilis pertinet potius ad ordinem executionis, & solum per accidens conuenit occasione peccati. Vnde sumitur alia ratio differentiæ, quia conditio hæc carnis passibilis non est ex his bonis, quæ Deus per se elegit & voluit, sed potius pertinet ad mala pœnæ, quæ non ex solo libero beneplacito, sed ex iusto motiuo DEVS voluit, & ideo supponit necessario præscientiam peccati. Tria vero corollaria, quæ prædicta sententia inferebat, tam sunt falsa, quam fundamentum, cui nituntur, & illo ablato, facile ruunt. Et re vera est parum consentaneum Scripturis differentiam in hoc constituere inter Deum & Verbum, quod Verbum venerit propter nos & propter redemptionem nostram, nō tamen Deus, aut quod in primo decreto vnionis hypostaticæ non ostenderit Deus specialem amorem ad humanam naturam: Talis enim distinctio, aut vestigium eius, nullum in scripturis habet fundamentum, sed semper eodem modo fit sermo de Incarnatione, & de hypostatica vnione seu assumptione carnis vel humanitatis, imo nunquam aliis verbis fit mentio huius mysterij, nisi his, quæ habitudinem ad carnem seu humanitatem inuoluant: & pro eodem reputatur, quod Verbum, vel Deus venerit ad homines redimendos sanguine suo. Vnde sancti omnes supra citati eodem modo loquuntur de Incarnatione Verbi, & vnione Dei, & specialiter Leo Papa vniuersalissimis terminis vsus est, cum dixit. *Si homo in suæ naturæ integritate mansisset, creator hominum, creatura non fieret*, nō ergo consequenter loquuntur, nec sensum Sanctorū aut D. Thom. declarant, qui in hac re aliter de Verbo, & aliter de Deo loquuntur.

Tert. concl.

Dico tertio. Licet Christus Dominus fuerit dilectus seu prædestinatus in primo signo, & primo decreto liberæ voluntatis diuinæ, non tamē solus, sed simul cum ipso fuerunt præordinatæ aliæ creaturæ, quæ ad essentialem, & consummatam perfectionem vniuersi pertinent, tam in ordine naturæ, quam gratiæ. Explicatur prius hæc assertio, & deinde probabitur. Dupliciter enim concipere possumus, Deum voluisse Christum Deum hominem in illo primo signo, quo se voluit ad extra communicare. Primo vt nullum aliud obiectum creatum in illo decreto fuerit comprehensum, vt sensisse videtur Catherinus, & Lychetus in 3. distinct. 7. quæst. 3. videtur in hunc modum sententiam Scoti interpretari. Secundo, vt in illo primo decreto intelligantur etiam alia comprehendi, cum quibus habet Christus aliquam connexionem, non tam ex natura rei, quam ex intentione Dei, ita omnia disponentis, vt per modum integri obiecti voluerit hoc totum vniuersum constans ex illo triplici ordine rerum, naturæ, gratiæ, & vnionis hypostaticæ, & similiter simul voluerit totum beatitudinis & prædestinatorum regnum, cuius Christus est caput. Dicimus ergo, hanc Christi prædestinationem non priori, sed hoc posteriori modo esse intelligendam. Primo quidem, quia omnia testimonia Scripturæ, & sanctorum quibus supra ostendimus, Christum habuisse primum locum in illo primo decreto diuinæ voluntatis, eundem nobis proponunt vt principem & caput omnium, & vt autorem salutis & gloriæ prædestinatorum, ergo non fuit (vt ita dicam) solitarie prædestinatus & electus; sed cum habitudine & connexione ad res alias.

Secundò, hic modus prædestinationis est magis conformis diuinæ sapientiæ & bonitati, magisque in CHRISTI gloriam cedit. Quod sic ostendo, nam communicatio DEI ad extra per naturam, gratiam, & vnionem hypostaticam, comparari potest ad DEVM, seu ad manifestationem diuinæ gloriæ, tanquam medium ad finem, vel tanquam finis proximus actionum seu operum DEI. Si priori modo concipiatur, quamuis incarnatio sit opus, quo DEI sapientia & bonitas summè manifestatur intensiue, vt sic dicam, tamen extensiue & adæquate magis manifestatur in toto vniuerso, illo triplici rerum ordine constante: ergo hoc adæquatum medium elegit Deus in illo primo signo iuxta perfectam rationem sapientiæ suæ ad manifestandam gloriam suam, si autem posteriori modo obiectum illud concipiatur, sic etiam perfectior & exactior erit intentio illius finis, si in obiecto illo hæc omnia comprehendantur, nam, qui perfecte & adæquate intendit aliquem finem, non solum substantiam finis; vt sic dicam, sed etiam accidentia, & debitas circumstantias, nimirum tempus, locum, modum & similia sub tali intentione comprehendit. Sic ergo, licet Deus in illo signo voluerit Christum vt finem aliarum rerum, tamen voluit illum cum angelorum & hominum societate: & imperio, & consequenter etiam voluit cœlestem locum, totumque vniuersum, in quo perpetuo regnaret: atque hac ratione totum hoc cedit in maiorem Christi gloriam, magisque diuinam sapientiam declarat.

Dub.

Dices, quomodo ergo Christus dici potest primus prædestinatus, seu præordinatus ante omnem creaturam.

Resp.

Responderi potest, Christum appellari in eo ordine primū negatiue tantum, quia nullus ante ipsum, non tamen positiue, quia cum eo fuerunt simul alij prædestinati: & æque primo voluit DEVS omnes illos tres modos communicandi se per naturam, gratiam, & vnionem hypostoticam, quia omnes sunt per se amabiles, & per se ac proxime ordinabiles ad manifestationem diuinæ gloriæ. Addo deinde, CHRISTVM fuisse primo prædestinatum prioritate finis, quamuis non sine connexione cum rebus aliis, vnde cum dicimus simul cum CHRISTO fuisse res alias in eo decreto comprehensas, illa particula *simul*, excludit prioritatem in subsistendi consequentia, & indicat connexionem aliarum rerum cum CHRISTO non vero excludit prioritatem in ratione finis. Sine causa enim aliqui negant DEVM in illo primo decreto formaliter & expresse retulisse omnia ad CHRISTVM, vt ad finem proximum, sub DEO, cætera rum rerum omnium, sed solum virtute & implicite: hoc enim neque ex parte DEI est necessarium, aut rationi consentaneum, quia perfectissime omnia habet præsentia, & omnia ordinat ac disponit, & ideo non est illi necessaria implicita ordinatio, cum simul possit explicite ac formaliter id præstare. Neque etiam ex parte Christi, aut aliarum rerum, id est necessarium, nam licet omnes potuerint immediate ad manifestationem diuinæ gloriæ referri, tamen perfectius hoc fit cum habitudine & ordinatione ipsarum rerum inter se. Et maxime cum habitudine naturæ & gratiæ ad vnionem hypostaticam vt ad finem, quia cum ipsamet diuina persona in ea communicatione vnionis hypostaticæ intrinsecè comprehendatur, illi debitum est, vt cætera omnia ad illam vt ad finem referantur. Nec illa duo repugnant, scilicet, CHRISTVM esse primum in genere finis, & habere connexionem cum aliis, nam vt supra dixi, prioritas rationis in genere causæ finalis, non semper infert prioritatem in subsistendi consequentia. Atq; hinc cōfirmari potest assertio posita, quia alias sequeretur, ex

Quomodo Christus primus prædestinatus intelligitur.

vi præsentis decreti, Verbum Dei fuisse incarnandum, etiam si vniuersum creandum non esset, neq; homines vel angeli prædestinandi aut beatificandi: consequens autem est per se incredibile, & nullum habet fundamentum, melius ergo intelligimus Christum ita fuisse prędestinatum vt finem aliarum rerum, vt tamen sine illis non fuerit futurus ex vi talis decreti.

Obiectio.

Dices, hæc connexio non est nisi inter finem & media necessaria: at vero res aliæ, vt verbi gratia, angeli vel homines prædestinati non comparantur ad Christum vt media ad finem, sed potius se habēt, vt partes eiusdem finis, quatenus constituunt vnum integrum regnum vel vniuersum. Item obijci potest, quia Christus ordinatur ad alia vt ad finem, scilicet, vt ea perficiat, vel glorificet, &c. ergo etiam alia potuerunt dici priora Christo in genere finis.

Responsio.

Respondetur, sicut in humano corpore per se primo intenditur totum, & omnes partes ordinantur ad totum vt ad finem: & similiter partes ipsæ inter se secundum diuersas rationes & munera possunt ad inuicem ordinari, nihil enim obstat, quo minus hoc modo possint duo esse sibi inuicem fines secundum diuersos respectus vel rationes, vt supra etiam declaratum est: simpliciter tamen omnes partes corporis ad caput vt ad finem præcipuum ordinantur: ita dicendum est de toto vniuerso, in quo Christus Deus homo sub Deo est caput & finis præcipuus cæterarum rerum, quamuis simul ad eas perficiendas ipse ordinetur. Vnde sub hac ratione res omnes, quatenus ad gloriam Christi ordinantur, media vocari possunt, quamuis habitudo ad finem latius extendi possit, quam medium proprie & in rigore sumptum: subiectum enim, quod fine fruitur, ordinatur ad illum, non proprie vt medium sed vt recipiens finem formalem, & attingens finem obiectum: & similiter pars ordinatur ad totum, non proprie vt medium, sed vt componens ipsum finem: sic ergo omnia possunt dici ordinari ad Christum, non quia sint proprie media, sed quia omnia Christo inseruiunt, & in eius gloriam & honorem cedunt; ipse vero ordinatur ad alia, vt ea perficiat potius, quam vt ab eis perficiatur; & ipsamet earundem rerum perfectio in eiusdem Christi gloriam tandem redundat; & ideo ipse est simpliciter primus in genere finis.

Alia obiectio.

Sed potest tandem obiici, quia ordo naturæ est prior essentialiter, quam ordo gratię, cum gratia naturam supponat, & vterque ob eandem causam est prior, quam vnio hypostatica: ergo non possunt hæc omnia esse simul in illo primo signo rationis, quo voluit Deus se ad extra communicare. Patet consequentia, quia dictum est, per illam particulam, *simul*, excludi prioritatem in subsistendi consequentia, at vero in præsenti, ordo gratiæ infert ordinem naturæ, & non è conuerso, & similiter vnio hypostatica infert ordinem gratiæ, & non è contrario. Quod si dicas hoc esse verum considerando hos rerum ordines secundum se, seu in esse possibilis, non vero vt cadunt sub talem intentionem agentis, nec vt futuri ex vi talis diuini decreti: contra hoc est, quia etiam hoc modo gratia supponit naturam, non enim potest aliquid ordinari ad aliquem finē, quin supponatur, vt præexistens, vel prænolitum ante talem finem, sicut non potest intelligi, Deum aliquos homines eligere ad gloriam, nisi prius intelligatur præscire illos esse futuros, iuxta illud, *Quos præscuit, hos prædestinauit.*

Responsio.

Respondetur, in primis, quod attinet ad ordinem gratiæ, & vnionis hypostaticæ, illum nullo modo hunc supponi, neque ex natura rei, neque ex intentione Dei agentis, neque in eodem subiecto, neque in diuersis, quin potius in eodem subiecto seu eadem natura vnio hypostatica supponitur gratiæ sanctificanti, tam in ordine executionis, vt infra q. 2. videbimus, quam in ordine intentionis, vt ex dictis constat, quia gratia data illi naturæ ad vnionem hypostaticā vt ad finem ordinatur, vt fit veluti decus, & ornamentum eius, atque eadem ratione in diuersis subiectis ordo gratiæ supponit etiam ordinē vnionis hypostaticæ in genere finis, quia, vt dictum est, omnis gratia, tam angelorum, quam hominum ad Christum vt ad finem ordinatur, quamuis in ordine executionis ordo gratiæ in multis subiectis anteceserit vnionem hypostaticam, non solum tempore, sed etiam per modum dispositionis aut alicuius, meriti, vt videbimus quæstione sequente.

Vnio hypostatica non supponit ordinem gratiæ.

Quid vero attinet ad ordinem naturæ, respectu eiusdem subiecti, vnio hypostatica supponit quidē naturalem entitatem humanitatis assumendæ; respectu vero aliarum rerum esse naturale illarum, vel per accidens se habet ad hypostaticam vnionem humanitatis, vel ad summum, requiri potest, vt ab eis talis humanitas aliquo modo causetur. Sed nihil horum obstat sententiæ à nobis propositæ, quia ex eis ad summum, sequitur, in eodem primo signo, in quo fuit prædefinita incarnatio, fuisse etiam prædefinitam creationem vel productionem animæ, seu humanitatis assumendæ; & similiter fuisse simul præordinatos ordines naturę & gratiæ, tam in Christi humanitate, quam in rebus aliis, præsertim quatenus cum hoc mysterio habent connexionem; non tamen est necesse, vt prędefinitio, aut prescientia ordinis naturæ antecesserit prædefinitionem huius mysterij, sed satis est, quod in vna prædefinitione habeant connexionem, ita vt sub eam altera cadat vt finis qui, seu cuius gratia, altera vt finis cui, seu vt subiectum quod ordinatur ad finem, aut alium similem modum connexionis habeant. Atque hinc fit vt præscientia talis rei vt futuræ ad illam prædefinitionem non supponatur, sed potius consequatur. Vnde cum dicitur, non posse aliquid ordinari ad aliquem finem, vel ad aliquod bonum, nisi supponatur vel præsciatur existens, si intelligatur de existentia possibili verum est, sed non ad rem; si vero intelligatur de existentia vt futura est falsum, quia satis est, quod ipsamet existentia subiecti simul ad talem finem ordinetur, quod quoad hoc habet cum illo necessariam connexionem in intentione agentis, imo habet quandam rationem finis, cui formalis & obiectiuus finis intenditur, quod idem est ac esse subiectum ordinatum ad finem obtinendum seu illo fruendum. Quocirca maiorem connexionem habet subiectum cum fine assequendo, respectu intentionis agentis, habeat cum mediis, per quæ acquirendus est, quia finis non intenditur, nisi alicui subiecto, neque subiectum nisi in ordine ad talem finem; & ita quasi integrat vnum finem, & adæquatum obiectum illius intentionis vt sic, & expresse sub illam cadunt cum mutua habitudine inter se in ratione causæ materialis & finalis, seu in ratione finis, vt qui, seu cuius gratia, media vero magis extrinsece comparantur ad intentionem finis tamquam effectus eius, & ideo non est necesse vt in ea formaliter includatur, sed virtute tantum. Hac ergo ratione voluntas: qua aliquod subiectum ordinatur in finem, non necessario supponit, etiam secundum rationem & præcisionem mentis præscientiam futuræ existentiæ talis subiecti, aut aliam voluntatem, qua illius subiecti existentia præordinata sit, sed illomet actu, quo ordinatur ad talem finem, ordinatur etiam ad existendum sub illo, vt in illo exemplo de dilectione prædestinatorum, non est necesse, vt talis dilectio supponat præuisam existentiam eorum vt futuram sed vt possibilem tantum, quia per illammet dilectionem ordinantur ad existendum sub tali fine, ut que aliter est amata eorum existentia, quam propter talem finem. Eodem ergo modo in præsente voluntas creandi mundum in esse

Ordo naturæ an sit prior ordine gratiæ & vnionis hypostatica.

esse naturæ non est prior simpliciter, quam voluntas perficiendi illum per esse gratiæ, vel quam voluntas exaltandi illum per vnionem hypostaticam, sed hęc omnia habuerunt inter se connexionem, & constituerunt vnum veluti adæquatum obiectum illius primi decreti diuini, vt explicatum est. A

Voluntas incarnationis prior permissione peccati

Atque hinc sequitur primo, si inter se conferamus voluntatem incarnationis & voluntatem permittendi peccatum, in genere causæ finalis voluntatem incarnationis fuisse priorem, quia licet comparando has voluntates ad totum vniuersum (vt faciebat tertia opinio supra citata) id est, quatenus obiecta illarum voluntatum ordinantur ad constituendum perfectum vniuersum, in quo sint omnes rerum ordines, & omnes modi operandi, &c. licet inquam sub hac comparatione inter illas voluntates ordo non sit, imo se habeant ad modum vnius B simplicis voluntatis: tamen comparando inter se obiecta talium voluntatum, ordinem inter se habent, vt hoc quasi finis sit: illud vero medium, hæc intentio, illa electio. Id quod satis inter probandum præcedentes conclusiones explicatum est, quia peccati permissio ad incarnationem ordinata est, quo altius fieret atque conuenientius. Et confirmatur etiam ex dictis, quia voluntas dandi gratiam Adæ, simpliciter est prior quam voluntas permittendi peccatum. Hæc enim se habent (vt ita dicam) sicut habitus & priuatio: sed voluntas incarnationis antecedit voluntatem conferendi gratiam ipsi Adæ, quippe cum in Christo & per Christum data est, vt ostendimus. Nec dici potest in re datam fuisse illam gratiam per Christum, tamen voluntatem dandi illam, quæ fuit per modum intentionis, non fuisse in Christo quia ostensum est ipsam etiam electionem C ad iustitiam fuisse per Christum, in cuius gloriam magis hoc cedit perfecti orique modo explicat ipsius diuinæ prouidentiæ rationem, quæ alio modo vix potest concipi, nisi fingendo multa voluntaria & sine fundamento. Et simile argumentum sumitur ex fide incarnationis data Adæ in statu innocentiæ; nam illa fuit vnum ex donis gratiæ, & iustitiæ collatæ illi in eo statu, vnde in illo signo in quo intelligimus voluisse DEVM Adæ gratiam conferre, intelligimus voluisse conferre fidem hanc. Atque cum hæc fides incarnationem certò supponat, necessario sit, vt voluntas dandi gratiam Adamo supponat voluntatem incarnationis. Nec potest hoc solui nisi fingendo in quodam priori signo voluisse Deum dare fidem Adæ aliorum mysteriorum, & in D alio posteriori voluisse quasi extendere illam ad incarnationem, quod & gratis omnino dicitur, & ordinem ac modum diuini consilij, & prouidentiæ nō satis explicat, & quandam imperfectionem, & confusionem videtur attribuere diuinæ voluntati, vt supra in simili declaratum est. Dicunt vero aliqui licet verum sit in genere causæ finalis antecessisse voluntatem incarnationis permissionem peccati, tamen in genere causæ materialis permissionem fuisse priorem, quatenus illius voluntatis occasio fuit. Sed proprie nulla hic fingi potest ratio causæ materialis. Quia sic peccatum fuisset occasio incarnationis, potius ad finalem causam esset reuocanda, quia nihil aliud est esse occasionem, quam mouere Deum ad misericordiam, & ad remedium tanti mali. Vn- E de fit ipsum remedium peccati esse finem, peccatum vero ipsum sub hoc fine claudi tanquam occasionem eius. Quod si vocetur materialis causa solum quia est veluti materia circa quam remedium hoc versatur, nō est contendendum, quia erit quæstio de modo loquendi, quamuis materia circa quam, potius habeat rationem obiecti, & obiectum ad finem reuocetur. An vero repugnet incarnationē esse simpliciter primā in ratione finis, & nihilominus peccatū esse occasionem eius & ita etiā præcedere aliquo modo in ea ratione, item an voluntas incarnationis ità sit prior voluntate permittenti peccatum, vt tamen sit cū illa necessario connexa, dicam in sequentibus.

Secundo ex dictis infertur, quid dicendum sit de ordine inter voluntatem incarnationis, & præscientiam peccati originalis, si etiam loquamur proprie de præscientia futurorum, quæ est per scientiam visionis, qua videntur futura tanquam præsentia æternitati, clārum est ex dictis voluntatem incarnationis antecessisse præscientiam originalis peccati, quia hæc præscientia supponit voluntatem permittendi peccatum, quæ posterior est voluntate incarnationis. Si autem loquamur de præscientia illa quasi conditionata, certum etiam est hanc præcessisse ante voluntatem incarnationis, quia hæc (vt dictum est) omnem Dei liberam voluntatem antecedit. Quocirca si verum est per hanc scientiam non solum de aliorum voluntatibus, sed etiam de sua cognoscere Deum, quid amatura vel-factura sit, prius ratione quam illam videat actu volentem: hoc (inquam) posito, consequenter fit, ante habitum liberum decretum de incarnatione facienda præsciuisse Deum (hoc præscientiæ genere) lapsum euenturum in humano genere, sed huiusmodi præscientia non mutat ordinem voluntatis, nec rationem prouidentiæ procedentem nostro modo concipiendi ex intentione finis ad mediorum dilectionem, quia illa scientia generaliter omnia sub se comprehendit, & eodem modo præsciuit DEVS ante omne decretum liberum suæ voluntatis, fore, vt velit incarnationem, & permissionem peccati, & redemptionem humani generis, & alia similia, quæ tamen omnia præsciuit futura eo modo & ordine quo futura erant. Vnde in hac eadem scientia prius ratione quam intelligamus Deum præsciuisse peccatum futurum, intelligimus præsciuisse prius, se illud permissurum; & rationes omnes, propter quas illud erat permissurus, & consequenter præsciusse prius se voliturum incarnationem per modū finis, ad quem erant cuncta referenda.

An vero hæc prioritas inter voluntatem incarnationis & præscientiam peccati, sit etiam cum independentia vnius ab alio, vel cum connexione ad alia, quæ in tertia opinione tangebantur, in sequentibus sectionibus tractanda sunt, & ideo nihil de illa amplius dicere oportet, quia in reliquis à nobis non discordat. De quarta vero opinione satis dictum est. Fundamentum vero primæ opinionis soluendum est ex illa distinctione data, de ordine intentionis & executionis. Fatemur enim, Deum operatum esse mysterium incarnationis propter remedium peccati, quod solum probāt omnia quæ in suum fauorem cōgerit illa sententia. Negamus tamen inde fieri ordine intentionis hanc fuisse primam rationem, quæ Deum mouerit ad volendum seu prædestinandū incarnationis mysterium, quod quia specialem habet difficultatem, commodius in quarta sectione tractabitur in qua distinctius omnibus argumentis illius sententiæ satisfaciemus.

SECTIO III.

Vtrum in primo signo rationis, in quo prædestinatus est Christus Deus homo, sit etiam prædestinatus Redemptor hominum per passionem, & mortem suam.

DIFFICultas huius quæstionis oritur ex dictis in secunda dubitatione. Dictum est enim Christum esse prædestinatum DEVM hominem ante permissionem originalis peccati: sed ante præuisum peccatum non indigebamus redemptore, ergo in illo signo non fuit prædestinatus redemptor. In

contrarium vero est, quia prædestinatio versatur circa res singulares cum circumstantiis earum & ita per eã definiuntur, vt futuræ sunt, sed Christus Deus homo futurus fuit passibilis & redemptor; ergo hoc modo fuit prædestinatus per illam primam volũtatem, per quam incarnationem primo intentam intelligimus. *Prima sententia.*

Hæc quæstio solum habet locum inter eos qui ponunt CHRISTI prædestinationem in primo signo rationis, vt à nobis explicatũ est. Nam qui sentiunt illum fuisse prædestinatum post præuisionem, & permissionem originalis peccati, consequenter affirmant illum non prius fuisse prædestinatum hominem quam passibilem vel redemptorem. Ac vero Scotus & multi alij, qui priori modo constituunt hanc prædestinationem, dicunt pro illo signo nihil definiisse Deum de redemptione vel passione: sed solum de substantia mysterij, abstraxisse autem nostro modo intelligendi pro eo signo à modo passibili vel impassibili, & à munere redemptoris. Quod non specialiter in CHRISTO, sed ita aliis prædestinatis videre licet: cum enim DEVS elegit, v.g. Sanctum Petrum ad gloriam, in primo signo, quo intelligitur elegisse illum, non est necesse intelligere decreuisse eum per mortem, & crucem ad gloriam perducere, neque summum Ecclesiæ Pontificem illum constituere. Et si verum est (vt ego existimo) prædestinatos fuisse electos ante peccatum originale præuisum & permissum, in eo signo non est definitum, an illi nascituri essent mortales, aut immortales, nisi fortasse sub conditione, scilicet si Adam peccasset nascituros mortales: si autem non peccasset, immortales, ergo idem dici poterit de Christo in primo signo electo vel prædestinato. Et potest hæc sententia confirmari primo quia tota ratio ob quam Christus prædestinatus est passibilis & redemptor, fuit peccatum & indigentia humanæ naturæ, ergo ante præuisum & permissum hunc lapsum non potest intelligi Christus passibilis prædestinatus, nam (vt dictum est) in voluntate Dei, prius est finis quam medium: permissio autem peccati non est finis passionis, aut mortis Christi, sed è contrario remedium peccati fuit vnicus finis proximus passionis & mortis, alias non esset Christus prædestinatus passibilis propter remedium peccati, sed potius ideo peccatum esset permissum, vt Christus haberet, quod per suam passionem curaret, quod videtur nec scripturis, nec rationi satis cõsentaneum. Confirmatur secundo, quia hic modus incarnationis scilicet in carne passibili non est bonum propter se intentum. Ergo non cadit in primam voluntatẽ, quæ in genere causæ finalis habet primum locum in diuina prædestinatione.

Nihilominus esse potest alia sententia affirmans Christum in illo primo signo esse prædestinatum redemptorem, atque adeo passibilem & mortalem. Quæ sumi potest ex Irenæo lib. 3. caput 33 vbi inquit, *Prædestinasse Deum primum animalem hominem vt à spirituali saluaretur, quia cum præexisteret saluans, oportebat, quod & saluaretur fieri, vt non vacuum sit saluans.* Vnde de Christo loquitur, & significat prius prædestinatum fuisse saluatorem, & deinde ordinatos esse homines qui saluarentur, ne ipse frustra esse videretur. Clarius Cyrill. libro 5. thesau. cap. 8. in fine, vbi sic loquitur. *Præfundatur ante nos Christus, & in ipso nos omnes superædificamur, idque ante initium mundi in præscientia DEI, vt cum ordine diuino benedictio maledictionem anteceserit, & damnationem in mortem, vitæ pollicitatio, seruitutem diaboli adoptionis libertas, & possit natura humana superatis malis, quæ interim acciderunt, in pristinam, per gratiam CHRISTI (qui fundauit eam in bonis) dignitatem recurrere.* Quod deinde exemplo explicat de architecto, qui ædificaturus ædes regias, dubitans ne quid procedente tempore structura patiatur, firmissimum iacit fundamentum, vt si quid superiora patiantur, possint rursus reparari fundamento seruato. *Eodem modo,* inquit, *creator noster Christus nostræ salutis fundamentum, etiam ante initium mundi fundauit, vt si præuaricatione ea deremus, in ipso rursus renouaremur.* Quibus verbis docere videtur Cyrill. Christum à principio fuisse prædestinatum in eum finem, vt si humana natura caderet, per eum repararetur, & hoc sensu dicit paulo superius, Deum præsciuisse futurum peccatum, & ideo totam humanam naturam in Christo fundasse, vt per eũ reparari posset, loquitur enim de illa præscientia simplicis intelligentiæ, quę antecedit omnẽ voluntatem, per quam Deus cognoscit quid euenturum est in creaturis, si hæ vel illæ creentur. *Secunda sententia Irenæus.* *Cyril.*

Ratio autem pro hac sententia formari potest in hunc modum ex dictis in superioribus. Diximus enim, Christum Dominum ita habere primum locum in primo decreto libero diuinæ voluntatis; vt, quamuis in ratione finis sit prior, non tamen excludat res alias: quæ ad ipsum vt ad finem ordinantur, imo in eo præintelliguntur ea attributa, quæ aliarũ rerum consortium requirunt, vt sunt dignitas capitis, autoris gratiæ & gloriæ, & similia: ergo eodem modo intelligi potest præordinatus CHRISTVS in illo signo sub ratione redemptoris, & sub illa ratione habere connexionem cum permissione & præscientia peccati. Probatur consequentia, tum quia non est maior ratio de vna dignitate, quam de alia, tum etiam, quia ad hoc decretum hoc modo declaratum sufficit illa præscientia cõditionata futurorum contingentium, quæ decretum liberum antecedit, nam, hoc vt stante illa scientia intelligimus, Deum simul voluisse omnes rerum ordines; naturæ, gratiæ, & vnionis hypostaticæ cum habitudine & connexione eorum inter se, ita intelligere possumus simul ordinasse Christum in redemptorem, & voluisse permittere peccatum, quod esset occasio conferendi CHRISTO illam dignitatem & perfecte manifestandi summam iustitiam, miseri cordiam & sapientiam in hoc mysterio perficiendo. Vnde sumitur confirmatio, nam peccatum permissum est, vt Deo esset occasio manifestandi iustitiam & misericordiam, quod fecit per redemptionem, ergo in ordine finis fuit redemptio prius intenta: & è conuerso incarnatio in eo primo decreto & signo eo modo intenta est, qui magis ad Dei sapientiam, bonitatem, iustitiam & misericordiam manifestandam deseruiret, quod optime Christus perfecit exercendo munus redemptoris, ergo ad illud fuit in eo primo signo prę ordinatus. Et ad hoc confirmadũ applicari potest discursus factus sectione prę cedente in assertione prima. Et hæc sententia sic expolita est probabilis, & potest facile defendi mihi tamen nũquam satis persuaderi potuit.

Vt ergo, quod verius iudico, breuiter proponam, in memoriam reuoco distinctionem supra positam de modo concipiendi actum diuinæ voluntatis, vel vt terminatur adæquate ad totum obiectum ad extra sibi per intellectum diuinum propositum per modum vnius, vel vt præcise à nobis conceptum quatenus ad vnam rem vt ad finem; & ad aliam vt medium terminatur. Priori enim modo clarum est, sub illa voluntate, qua DEVS voluit sese ad extra communicare, per naturam, gratiam, & vnionem hypostaticam, decidisse etiam permissionem peccati hominum non solum originalis, sed etiam actualium, & consequenter sub eadem voluntate decidisse etiam Christi passibilitatem & redemptionem, tam vt ad peccatum originale tollendum, quam vt ad remissionem actualium, ordinata est, vel sufficienter respectu omnium, vel efficaciter respectu aliquorum. Vnde, etiam sub ea voluntate comprehensa sunt omnia efficacia me-

media per quæ prædestinati saluantur, & permissiones peccatorũ propter quæ reprobi condemnantur, & ad salutem electorum cooperantur. Veruntamen huiusmodi consideratio diuinæ voluntatis nõ est præsenti quæstioni accommodata, nam iuxta illam nullus huic quæstioni relinquitur locus, cum constet, nihil in rebus fieri, quod sub illam voluntatem non cadat, & per illam ab æterno, vel præordinatum sit, vel permissum absque vlla successione, vel distinctione, quæ in eo reperiatur, quia simplicissima est & immutabilis. Altera ergo consideratio diuinæ volũtatis necessaria est, vt præsens quæstio locum habeat, quo modo supra diximus, intentionem finis in Deo interdum præscindere à particulari medio & esse priorem illo secundum rationem. Et eodem modo facile intelligere possumus, voluntatem illius boni, quod Deus per se primo amat vt finem, præscindere à permissione peccati, quia Deus nullo modo vult permissionem peccati vt finem, sed tantum vt medium. Atque eadem ratione intelligi facile potest, illud decretũ, quo Deus primo voluit prædestinatos creare aut saluare, præscindere ab illis, proprietatibus, vel mediis; quæ passibilem carnem requirunt, vt sunt dolores, martyria, & similia, quia hæc nõ fuere per se primo intenta, hæc enim ratione scriptum est. *Deus mortem non fecit*, In hoc ergo sensu melius videtur prior sententia procedere, quam posterior.

Origo possibilitatis & mortalitatis in carne Christi ex A. dpeccato.

Dico itaque primo Deum non prius voluisse Christum venire passibilem & mortalem quam voluerit permittere peccatum illudque propria & absoluta scientia visionis præuiderit. Hanc conclusionem probant sufficienter omnia citata supra sectione secunda pro prima sententia, & in hoc etiam omnes Theologi videntur conuenire, quanquam enim differant in substantia ipsius mysterij, an fuerit per se amata ante vel post præuisionem peccati, de statu tamen passibili, & de passione & morte omnes docent non fuisse prædefinitam antequam originale peccatum & permitteretur & præuideretur. Secundo, hoc est magis consentaneum scripturis quæ docent Deum nec voluisse, nec fecisse mortem: quia videlicet à Deo per se intenta non fuit, sed solum occasione peccati introducta, ergo hoc multo magis de Christi morte existimandum est, non ergo fuit per se intenta, & ratione illius peccatum permissum est, vt Christus ad illud tollendum moreretur: sed è contrario potius prius est peccatum permissum & præuisum, & occasione illius mors Christi introducta. Vnde Argumentor tertio à priori. Nam hoc differt inter incarnationem & passionem, quod incarnatio fuit per se amabilis tanquam finis aliorũ operum Dei, passio vero seu mors non per se amabilis fuit, sed solum vt medium ad redemptionem peccati. Diximus autem sectione 1. prius cadere in voluntatem medium illud quod est tanquam finis respectu alterius, cum ergo passio sit medium ad tollendum peccatum, & è contrario permissio peccati non fuerit medium electum propter passionem & mortem Christi, necessario efficitur, prius Deum voluisse permittere peccatum, quam Christi passionem vel mortem. Quarto, quia Deus non prædefiniuit absoluta voluntate mortem Adæ, & posterorum eius, neque vt filij Adæ nascerentur passibiles, donec permisit, & præuidit peccatum, vt constat ex modo loquendi Scripturæ & patrum, ac Theologorum omnium, non enim quia Deus voluit nos mortales, ideo permisit peccatum, sed solum quia vidit nos peccaturos, voluit, vt morte puniremur, ergo nec mortem Christi aliter prædefiniuit. Patet consequentia, tum quia est eadem vel maior ratio, quia Deus præuidit scientia conditionata, vel simplicis intelligentiæ fore, vt si Adam tali modo crearetur, & tentari permitteretur, &c. esset peccaturus, ergo si propter hanc scientiam dicitur Deus

Pœna peccati.

prædefiniuisse mortem Christi ante permissionem peccati, eadem ratione idem dici poterit de morte nostra, quia non minus mors Christi fuit pœna peccati nostri, quam nostra mors: tum etiam quia vt Paulus dicit ad Hebr. 2. Christus ordinatus est passibilis & mortalis, vt nobis assimilaretur, & misericors fieret: vnde sicut immortalitas Christi est exemplar nostræ immortalitatis, ita mortalitas nostra dici potest exemplar mortalitatis Christi, atq; adeo prior quam illa in diuina præscientia & voluntate. Quinto possumus hoc confirmare, quia quamuis Deus sæpe prædefiniat finem consequendum media permissione peccati, quando talis finis de se non necessario prærequirit peccatum, neque habet intrinsecam connexionem cum illo, vt videre est in electione prædestinati ad gloriã cõsequendam media permissione peccati tamen quando finis talis est, vt omnino necessario supponat peccatum, non prædefinitur à Deo ante permissionem & absolutam præuisionem peccati. Quia talis prædefinitio videri potest quædam virtualis voluntas ipsius peccati, & hac ratione non prædefinit Deus pœnam vt pœnam, nisi prius culpam permittat atque præuideat. *Hebr. 2.*

Quæ ratio æque procedit de omnibus proprietatibus, imperfectionibus, aut perfectionibus rerum quæ peccatum essentialiter aut necessario supponunt ex natura suâ, vt actualis pœnitentia propriè sumpta, & pœna vt pœna, vel quæ talis est ex ordinatione diuina, vt sunt mors, & corruptio corporis humani, quæ Deus esse noluit, nisi in pœnam, nam cum omnia supponant culpam; non possunt cadere sub absolutam, efficacem, ac præordinatiuam DEI voluntatem nisi ex præsuppositione culpæ iam præuisæ, ne videatur Deus virtualiter saltem & implicite culpam ipsam præordinare, & non tantum permittere, quod eius bonitati repugnat, & ideo contrarius ordo, vel est certe impossibilis, vel saltem minus consentaneus diuinæ sapientiæ & bonitati.

Vltima probatio.

Vnde argumentor vltimo, quia alias dicendum esset, Deum in primo decreto libero suæ voluntatis, etiam per rationem nostram præcise considerato, voluisse Christum vt passibilem & mortalem, & subinde ideo voluisse permittere peccatum, vt passio & mors Christi locum haberent, hoc autem falsum & absurdum videtur, ergo. Maior est clara, quia permissio peccati, & passibilitas carnis Christi, non sunt à Deo volitæ mere concomitanter id est, absque vlla habitudine & causalitate vnius ad aliam vt ex Scriptura constat, quia passio Christi propter peccatum destruendum volita est, si autem inter illa duo est aliqua habitudo causæ, vel passibilitas carnis Christi, est aliquo modo causa permissionis peccati, vel non. Si non est causa, ergo nullo modo est prior in diuina voluntate, quam permissio peccati, quia hæc prioritas non est, nisi secundum aliquam rationem causæ, vt supra declaratum est, præsertim cũ non possit ibi interuenire prioritas in subsistendi consequentia, cum certum sit, non existente peccato Verbum non fuisse assumpturum carnem mortalem: vnde concluditur, quod intendimus, permissionem peccati fuisse aliquo modo priorem, cũ fuerit ratio vel occasio volendi passibilitatem carnis CHRISTI. Si autem passibilitas carnis CHRISTI fuit aliquo modo causa permissionis peccati, id esse non potuit, nisi in genere causæ finalis, quatenus scilicet, passio intenta mouit Deum ad permittendum peccatum quia nullum aliud genus causalitatis hic potest fingi aut excogitari. Minor autem scilicet, hoc consequens falsum esse, probatur sufficienter omnibus rationibus adductis. Et declaratur amplius, quia passio fuit ordinata vt medium ad tollendum peccatum, ergo non potuit ordinari vt finis permissionis peccati, repugnat enim idem secundum idem esse finem & medium respectu eius-

dem. Quod enim idem Christus secundum diuersa, quæ in eo considerantur, sit finis & medium nostræ salutis, recte & facile intelligitur, nam secũdum se, & secundum suam gloriam & honorem est finis nostræ iustitiæ & sanctitatis, tamen secundum suam passionem dici potest medium ad nostram salutẽ, at vero quod eadẽ passio respectu peccati habeat rationem finis & medij non videtur posse intelligi.

Aliquorum solutio.

Dicet aliquis, aliud esse permissionem peccati, aliud vero peccatum ipsum ac remedium eius, aliud est enim peccatum fieri, aliud destrui: permissio autem respicit ipsum fieri, saltem per accidens seu negatiue, scilicet non impediendo, quo minus illud fiat, seu non dando auxilium, sine quo de facto infallibiliter fiet: remedium autem peccati tendit ad destructionem eius. Sic ergo non videtur repugnare, quod idem secundum idem sit medium seu remedium ad destruendum peccatum, quod fuit finis permissionis eius. Passio itaq; Christi non fuit medium ad permissionem peccati, neque vt peccatum vllo modo fieret, sed vt tolleretur potius & destrueretur, & ideo recte potuit esse finis permissionis peccati. Quæ responsio est sane ingeniosa, & ratione formæ (vt sic dicam) impugnari satis non potest, quia ex terminis non repugnat idem esse finem & medium sub illis diuersis rationibus, eadem enim virtus medicinæ potest esse finale motiuum inducendi, vel permittẽdi ægritudinem, & esse medium ad tollendam illam. Nihilominus tamen ratione materiæ non probatur in præsenti illa distinctio, nam ex illa sequitur, primum motiuum volendi incarnationem Christi in carne passibili, non fuisse remedium peccati præuisi, quod esse falsum & alienũ à Scriptura, ostendemus sect. sequente. Probatur sequela, quia remediũ peccati nõ potuit mouere Deũ ad volendam passibilitatem carnis Christi ante eiusdem peccati permissionem & præuisionem, ergo, si permissio peccati processit suo modo ex prædefinitione Christi passibilis, scilicet, vt præberetur occasio perficiendi hoc mysterium in carne passibili, prout prædestinatum erat, necessario efficitur, Deũ non primo voluisse passibilitatem Christi in remediũ peccati, sed propter se, sicut incarnationẽ ipsam.

Improbatur.

Replica.

Dices potuisse carnem Christi passibilem prædefiniri in remedium peccati, etiam ante permissionem & præuisionem peccati, nam peccati remediũ & curatio potuit in genere finis prius intendi, & ideo deinde permitti, vt occasionem daret curationis, ad ostẽdendam virtutem medicinæ & infinitam medici sapientiam. Atque hoc modo potuit incarnatio in carne passibili primo prædestinari in remedium peccati, & nihilominus in genere finis præordinari ante permissionem & absolutam præscientiam peccati futuri; sicut etiam intelligi potest, DEVM præordinasse & voluisse creare ignem inferni in supplicium peccati, prius ratione, quam præuiderit futurum peccatum. Sed hæc responsio ratione superius indicata refellenda est. Et, vt ab illo vltimo exemplo incipiã, recte intelligitur, ignẽ inferni fuisse prærordinatum ante absolutam præscientiam peccatorum, vt esset aptum; instrumentum ad supplicium peccatorum si essent, non tamen intelligitur recte ipsam actualem & pœnalem combustionẽ illius ignis, fuisse absoluta voluntate beneplaciti prę ordinatam ante absolutam præscientiam alicuius peccati finalis futuri, sed solum voluntate antecedẽte, quæ per hanc conditionalem explicatur: volo peccatum puniri, si fiat. Et ratio differentiæ est, quia prior modus voluntatis, & prærordinationis ignis inferni, non infert necessario peccatum futurum, imo vere & sine inconuenienti dicitur, quod, ex vi talis prærordinationis, ignis inferni esset, quamuis nullum esset peccatum futurum: possunt enim carcer & instrumenta supplicij præparari ad vindictam malefactorum, qui esse possunt, etiam si forte nulli futuri sint, & illud per se spectat ad ostensionem diuinæ iustitiæ, & ad completam prouidentiæ rationem. At vero ordinatio supplicij posteriori modo concepta per voluntatem absolutam & beneplaciti infert necessario ex vi sua peccatum futurum: quia actualis pœna vt sic & sub ratione pœnæ inferri non potest, nisi suppositа culpa, & ideo non potest esse talis prærordinatio supplicij nisi vt consequens permissionem & præuisionem culpæ: quia DEVS ex se solo (vt sic dicam) & tantum ex beneplacito suo, non vult absolute & efficaciter aliquid, quod ex intrinseca ratione sua peccatum requirat, sed tantum ex præsuppositione peccati: quia alias videretur implicite & virtualiter velle ipsum peccatum, qui enim vult aliquid, vult quidquid etiam cum illo habet necessariam connexionem seu habitudinem, si illud non supponat. Si igitur in præsente facile intelligi potest, DEVM in primo signo præordinasse mysterium Incarnationis, vt in eo esset sufficiens ac perfectum peccati remedium, si illius necessitas occurrat, tamen ea voluntas remedij peccati, prout in eo signo antecedit: in genere finis, non potest intelligi vt absoluta, & efficax sed tantum vt antecedens: si remedium peccati non solum aptitudinem dicat, & sufficientiam, sed etiam actualem curationem per actualem satisfactionem & redemptionem, quia remedium peccati hoc modo sumptum, ex se & ex intrinseca ratione sua dicit necessariam connexionem & habitudinem ad peccatum actu futurum, & ideo non potest esse efficaciter prærordinatum ac volitum, nisi ex præsuppositione peccati futuri, & absoluta præscientia eius, quæ permissionem etiam supponit, talis ergo prædefinitio remedij peccati non potuit esse in illo primo signo, quod in genere finis intelligitur antecedere permissionem & præscientiam peccati.

Vnde vlterius concluditur, neque passibilitatem carnis Christi fuisse absolute prædefinitam in illo signo, quia illa non fuit ordinata vt esset remedium peccati solum in actu primo (vt sic dicam) seu quoad valorem & sufficientiam remotam, alioqui ex vi illius prædefinitionis venturus esset Christus passibilis, etiam si peccatum non fuisset futurum, quod omnino falsum est: fuit ergo prærordinata Christi caro passibilis, vt deseruiret ad actualem solutionẽ & satisfactionem pro peccato, seu (quod idem est) vt in ea fieret quoddam actuale supplicium peccatorum humani generis, iuxta illud ad Hebræ.10. *Corpus autem aptasti mihi.* & ideo illa voluntas habet ex vi sui obiecti necessariam connexionem cum peccato futuro, non ergo recte attribuitur Deo ex solo beneplacito eius, sed solum ex præuisione absoluta culpæ futuræ, nam quoad hoc eadem est ratio de hac pœna, & de quacunque alia, nam, licet medicinalis sit, tamen necessario supponit culpam, & hac ratione non potest illam antecedere in genere finis, sed simpliciter illam supponere, vt materiam circa quam versatur. Et ideo hanc causalem censeo esse veram, quia Deus præuidit peccatum futurum, ideo voluit, carnem CHRISTI esse passibilem, hanc vero falsum. Quia Deus voluit carnem Christi esse passibilem, ideo peccatum permisit. Quomodo autem nihilominus verum sit, Deum permisisse peccatum, vt mysterium incarnationis optimo modo perficeret, dicam commodius in sectione. quinta.

In quo signo fit Christus prædestinatus, vtra demptor hominum.

Dico secundo, ante permissionem, ac propriam & absolutam præuisionem peccati Christus non fuit prædestinatus, vt redemptor hominum, sed solũ post peccatum permissum, & præuisum. Potest quidem dici Christus in eo signo prædestinatus, vt iustificator, & vt glorificator hominum, atque adeo vt Saluator, quatenus hoc nomine significari potest autor salutis, etiam si peccatum nõ intercedat, quomodo

modo exponi potest Irenæus supra. Potest etiam Christus in eo signo dici prædestinatus redemptor quoad potestatem (vt ita dicam) & sufficientiam, quia tantæ dignitatis præordinatus est, & opera eius sufficientissima esse possent ad remedium, si necessarium esset, quomodo loquitur Cyrillus supra. Nō est tamen in eo signo absoluta voluntate à Deo prædefinitum, vt exerceret actualiter munus redemptoris, & hoc sensu sequitur hæc conclusio ex præcedenti, & ita eam docent iidem Theologi, quia prædestinari hoc modo in redemptorem, & in carne passibili, idem fere sunt. Docet etiam illam Rupert. supra ad illam accommodans illud ad Hebræos 2. *Decebat eum propter quem omnia, qui multos filios in gloriam adduxerat*, scilicet secūdum diuinam prædestinationem, in qua propter Christum decreuerat Deus multos homines in gloriam adducere. *Autorem salutis eorum per passionem consummari. Illud enim tha'iatu propositum* (inquit Rupertus) *non euacuauit ex aduerso veniens peccatum, sed statim ac mortui sumus, eius passio ordinata est, quoniam decebat eum non propter quem omnia*, &cæt. Ad hunc etiam modum intelligi potest illud Psalm. 39. quod de Christo exponit Paulus ad Hebr. 10. *Sacrificium & oblationem noluisti, corpus autem aptasti mihi*: nō ergo aptauit Deus corpus Christi accommodatum passionibus: donec peccatum vidit, pro quo nullum aliud sacrificium sufficiebat. Et confirmatur ratione supra indicata, nam si prius quam Deus permitteret homines labi in peccatum lapsosve videret absolute & efficaciter voluit, vt Christus esset redemptor, voluit etiam vt homines indigerent redemptione, nam hæc duo correlatiua sunt, & vnum dicit ordinem intrinsece ad aliud, sed hoc est omnino falsum quia indigere redemptione est subesse peccato, & hoc nunquam Deus voluit, vt prædefiniuit, sed voluit tantum permittere. Neque satis est dicere per illam præscientiam simplicis intelligentiæ præcognitum fuisse peccatum, antequam esset permissum, saltem scientia illa conditionata, quia talis præsciētia non mutat ordinem voluntatis, nec potest efficere, quin vnumquodque obiectum sit amandum, prout amabile est, atque adeo, vt id quod omnino necessario supponit peccatum, & amabile non est, nisi vt pœna vel satisfactio pro peccato efficaciter intendi, aut definiri debeat, nisi suppositā permissione, & absoluta præuisione peccati.

Cyrillus. *Rupert. Hebr. 1.* *Psalm 39. Hebr. 10.*

A B C

Et eadem ratione non satis est dicere per eandem scientiam simplicis intelligentiæ simpliciter præcognosci peccatum futurum, quatenus per eandem intelligentiam præcognoscitur, Deum permissurum illud, quia licet hoc concedamus, tamen hæc præscientia supponit voluntatem ipsam diuinam, vt præsentem saltem obiectiue, ergo supponit debitum ordinem in ipsa voluntate, atque adeo futuram voluntatem permittendi illud, vt priorem, quam efficaci voluntate puniendi illud tam in Christo quàm in nobis. Vnde tandem confirmatur conclusio, quia non videtur posse negari, quin Deus in illo primo signo rationis potuerit prædefinire Incarnationem tantum quoad substantiam eius, & eas proprietates quæ per se illam consequuntur, & pertinent ad perfectionem simpliciter animæ assumptæ, quia totum hoc obiectum est amabile, & independens à munere redemptoris, quamuis cum eo etiam stare possit. Ergo recte intelligitur, Deum ita voluisse incarnationem in eo signo non vero passionem, atque redemptorem, donec peccatum præuisum est.

D E

Et confirmari hoc potest, nam in mente Dei, prius intelligimus intentionem finis, & deinde voluntatem exequendi illum per hæc, vel illa media: at vero in proposito munus redemptoris est veluti quoddam medium ad nostram salutem, & ad exaltationem & gloriam ipsiusmet Christi, ergo non oportet illud intelligere in primo signo, quo facta est electio prædestinatorum, & ipsiusmet Christi.

Ad fundamenta secundæ sententiæ fere patet responsio ex dictis, nam omnia videntur procedere de voluntate Dei integre seu adæquate concepta priori modo à nobis explicato. Quod si in alio sensu procedant, facile potest eis satisfieri, nam Patrum testimonia iam obiter declarata sunt. Ad rationem vero à nobis factam respondetur, non esse idem iudicium de attributo Redemptoris, & de cęteris, quę peccatum non requirunt: nam hæc nihil inuoluunt Deo per se repugnans, nec supponunt aliquid, quod Deus ex se efficaciter vel non possit, attributum autem Redemptoris aliquid huiusmodi includit, vel potius supponit. Vnde alia Christi attributa, vt supremi Regis, Capitis, Autoris gratiæ, & Consummatoris gloriæ, & similia, videntur esse quasi perfectiones simpliciter simplices, quæ ad perfectionem simpliciter per se pertinent, quia nec imperfectionem, nec culpæ defectum necessario inuoluunt, aut supponunt: dignitas autem Redemptoris, licet quoad radicalem sufficientiam (vt sic dicam) perfectionem simpliciter importet, & necessario Christo conueniat, tamen, quantum ad actualem vsum, & exercitium illius muneris, quod in exhibenda satisfactione consistit non pertinet ad satisfactionem simpliciter, sed solum ex præsuppositione peccati,

Fundamenta secundæ sententiæ diluuntur.

Differentia inter attributum Redēptoris, & alia Christo conuenientia.

SECTIO IV.

Quæ fuerit Deo prima ratio, seu motiuum incarnationis faciendæ, ac prædestinandæ.

QVæstio hæc intelligenda est de prima ratione, quæ ex parte ipsarum rerū mouit diuinam voluntatem ad incarnationem volendam, quia ex parte ipsius Dei certum est primam rationem, propter quam omnia operatur esse bonitatem & gloriam suam: quia vero inter suos effectus, quosdam vult immediate ac proxime propter se, & quia in eis est sufficiens ratio, propter quam amentur, & in Deum immediate referantur, alios vero quia ad alios effectus ordinantur, propter quos etiam amantur immediate, vt ex D. Thom. sumitur. 1. quæst. 19. artic. 5. præsertim ad 3. ideo hoc sensu quærimus quæ fuerit prima ratio volendi incarnationem.

D Thom.

In quo est prima sententia sectione secunda relata, quæ affirmat primam rationem, quæ mouit Deū ad volendam incarnationem, & prædestinandam illam fuisse remedium peccati in humano genere præuisi. Hæc existimatur esse D. Thomæ & eam sequuntur discipuli eius, alii autores quos ibi indicaui, & fundamentum est ibi positum, quia scriptura & sancti hanc potissimum causam assignant.

Secunda sententia dicit Deum per se primo voluisse hoc mysterium propter se ipsum, & propter eius excellentiam, & ad vniuersi complementum, consequenter vero, & quasi oblata occasione peccati, voluisse etiam illo vti in remedium peccati. Hanc tenent Alens. Albert. Scot. & alij sectione secunda citati pro secunda sentētia, quorum fundamentum sumendum ex ordine prædestinationis huius mysterij supra explicato.

Alens. Albertus, Scotus.

Tertia sententia media esse potest, quæ vtramque positam quodammodo amplectatur, & primam rationem volendi hoc mysterium esse dicat, tam excellentiam ipsius mysterij, quam nostram redemptionem, ita vt in primo signo, quo Deus voluit hoc mysterium, ex vtraque ratione, tanquam ex quodam completo motiuo diuina voluntas fuerit inclinata. Quam sententiam videtur docere Cyrill. Alexan. 5. thesau. cap. 8. quem locum infra latius tractabimus. Fauet etiam Nazian. orat. 38. in Natale Dom.

Cyrillus.

Dom. Athan. serm. 3. contra Arium, & lib. de huma. Verb. quorum verba supra adduxi. Et fundamentum huius sententiæ esse potest, quia Scriptura significat Christum per se, & primo fuisse prædestinatũ inter omnes creaturas, in quo indicat per se fuisse amatum ac propter se multo magis quam angelos vel homines, deinde semper vel frequentius assignat rationem huius mysterij ex redemptione nostra indicans hanc etiam rationem diuinam voluntatem ad hoc mysterium volendum inclinasse, sed possunt hę duæ rationes per modum vnius completi motiui coniungi, & copulari in illa prima diuina voluntate, qua hoc mysterium prædefinitum est, ergo ita videtur asserendum. Consequentia cum maiori satis ex supradictis patet. Minor declaratur breuiter ex dictis, quia ante illam voluntatem præsciebat Deus indigentiam futuram in humano genere propter peccatum (modo saltem explicato in fine præcedentis sectionis) & præsciebat hoc mysterium non solum in se esse dignissimum, & ad completam vniuersi perfectionem aptissimum, verumetiam efficacissimum ad remedium peccati. Ergo optime intelligitur, Deum propter has omnes rationes simul, & per modum vnius, fuisse inclinatum ad incarnationem volendam.

Vt quæstio hæc definiatur, præ oculis habenda est distinctio illa de duplici consideratione diuinæ voluntatis, scilicet, vt adæquate terminatur ad res, & ad omnes effectus, quos in eis efficit vel permittit, vel vt præcise terminatur ad quasdam res vt fines aliarum, & è contrario ad quasdam vt ad media ad aliarum commodum, vtilitatem, vel honorem ordinata. Vtroque enim modo considerari potest volũtas diuina in ordine ad mysterium Incarnationis, & vtroque etiam modo inquiri potest prima ratio ac motiuum eius, sed præcipue hic loquimur priori modo, vbi primariam Christi prædestinationem inuestigamus.

Vnde vlterius considerandum est, variis modis posse aliquot motiuum voluntatis esse & vocari, primum, scilicet, origine, & excellentia, efficacia & adæquatione. Supponit enim hæc comparatio (id quod verissimum est) posse eandem voluntatem ad idem obiectum ex pluribus motiuis ferri, siue id faciat pluribus actibus, aut realiter, aut ex natura rei distinctis, vt fortasse in nobis contingit, siue vno æquiualente pluribus, qui ratione nostra possit in plures distingui, vt in Deo videre licet, in nobis ergo cõtingere potest, vt ordine originis seu durationis vnum tantum motiuum prius moueat voluntatem, ita vt propter illud solum prius velit tale obiectum, postea vero occurrat aliud motiuum, vel æque, vel magis bonum & efficax, & quod propter illud etiam incipiat ferri voluntas, alterum non relinquendo, quod fuit quidem primum via generationis, fieri tamen potest, vt non sit primum excellentia, aut efficacia, tunc autem neutrum ex illis est adæquatum respectu talis voluntatis prout operantis ex vtroque motiuo simul, sed ex vtroque coalescit integrum motiuum talis voluntatis, respectu adæquatæ motionis eius. Necesse est autem prædicta motiua esse eiusmodi, vt tota similia, seu ita monere voluntatẽ, vt quodlibet eorum de se sufficiat, & de facto ita moueat, vt propter illud solum, ita moueatur voluntas, quod si aliud non adesset, etiam moueretur, nam de ratione causæ totalis est, vt ipsa sine alia sufficiat in suo genere ad effectum, & quod in eum influat, quãtum in eo genere necesse est. Vnde, si motiua talia sint, vt neutrum per se sufficiat, vtrumque autem simul sumptum moueat voluntatem, neutrum erit totale motiuum, sed partiale, & ex vtroque vnum sufficiens, conficietur. si vero vnum sit per se sufficiens, aliud vero minime, illud prius non solum est præcipuum, sed etiam illud solum est totale, immo solum id meretur nomen motiui terminantis voluntatem, nam aliud solum est veluti coadiuuans, magisq; impellens, quo modo aliqui rationem priorem motiuum vocant, posteriorem vero impulsiuam. Si vero vtrumq; sit per se sufficiens, & vnumquodque ita actu moueat voluntatem, vt, eo posito, voluntas moneatur independenter ab alio, tunc vtrumque est totale motiuum. Quod vero non repugnet, hoc modo moueri volũtatem ex pluribus motiuis, experiẽtia videtur notum & ratione, quia possunt singula motiua habere sufficientem virtutem ad voluntatem mouendam, & possunt simul repræsentari: ergo voluntas pro sua libertate potest ex vtroque moueri dicto modo, quia vnum motiuum non impedit, aut necessario excludit aliud. Nec propterea fit, vt eiusdem effectus sint proprie duæ causæ totales, quia licet effectus exterior, seu materiale obiectum voluntatis sit idem, tamen ipsa motio seu affectio voluntatis, secundum rem vel rationem est diuersa.

In voluntate igitur diuina, secluſa omni imperfectione, quæ in successione & multitudine actuum consistit, hæc omnia esse possunt, quæ à nobis inxta captum nostrum secundum ordinem seu distinctionem rationis considerantur. Atque hoc modo intelligimus, aliquod motiuum voluntatis diuinæ posse esse primum origine, non duratione, sed causalitate finis, seu ordine intentionis & post hoc motiuum intelligimus, posterius ratione posse adiungi aliud quod nõ solum sit impulsiuum seu adiuuans, sed etiam vere motiuum per se sufficiens, magis vel minus efficax pro obiectorum vel motiuorum varietate. Et à fortiori intelligi potest, simul, & in eodem signo rationis determinari diuinam voluntatẽ ad aliquid volendum propter plura motiua totalia ac per se singula sufficientia ad inclinandam diuinã voluntatem: nihil enim horum magis in diuina voluntate repugnat, quam in nostra, neque aliquam imperfectionem includit. In præsente ergo quæstione inprimis inquirere oportet, an in volendo incarnationem, Deus vnum tantum, vel plura habuerit motiua, nam omnes opiniones citatæ videntur sentire, vnicam tantum fuisse huiusmodi adæquatam rationem, quæ diuinam voluntatem mouit ad incarnationem volendam: & hoc sensu dicunt, illud motiuum fuisse primum negatiue, id est, vnicum, quia ante illud nullum fuit aliud, nec etiam post illud. Sed vt magis intelligatur opinionum diuersitas, oportet distinguere substantiam mysterij à modo eius, quod fieret in carne passibili, & in redemptionem hominum. Prima ergo sententia vtrumque coniungit in vno veluti adæquato obiecto materiali, & in vna determinatione libera voluntatis diuinæ, quam simul, etiam secundum rationem, Deus habuit, eiusque vnicum adæquatum motiuum fuit hominum redemptio. Secunda vero opinio illa duo distinguit tanquam diuersa materialia obiecta, quæ actibus secundum rationem distinctis, & in signis priori & posteriori secundum rationem DEVS voluit, & ideo distinguit etiam motiua harum voluntatum, & mysterium quoad substantiam suam, & absolute dicit, fuisse amatum propter se, id est, quia in ipso per se sumpto diuina bonitas maxime communicatur, & sapientia relucet, & ideo hoc vocat primum motiuum diuinæ voluntatis ad hoc mysterium, quia substantia mysterij prius necessario prædefinita est, quam modus supposita distinctione rationis, quam hæc opinio supponit. Immo, quantum ad hoc videtur hæc opinio sentire, hoc motiuum fuisse vnicum, quia redemptio hominum non fuit motiuum respectu substantiæ incarnationis, sed tantum respectu modi, quia supponit iam voluntatem diuinam, ad volendum ipsum mysterium secundum se, satis determinatam, & ideo quoad hoc non censetur redemptio hominum fuisse ratio motiua, sed, ad summum impulsiua, seu adiuuans,

uans. At vero tertia sententia conuenit cum prima in hoc, quod totum mysterium, prout includit substantiam & modum, censet in eodem signo rationis fuisse definitum, vnico & indiuisibili actu, etiam secundum rationem, differt tamen, tunc in assignãdo hoc instante seu signo rationis, iuxta ea quæ in secunda & tertia sectione tractata sunt, tum etiam (quod ad rem præsentem spectat) quia non vult proprium & adæquatum motiuum huius voluntatis esse solam hominum redemptionem, sed etiam rationes alias, quæ per se in ipso mysterio reperiri possunt absque occasione peccati, ita tamen vt nullam illarum censeat fuisse adæquatam, sed ex omnibus illis adæquatum motiuum consurgere.

Dico tamen primo. Ratio seu motiuum sufficiens & adæquatum volendi incarnationem, non fuit vnicum tantum, sed plura, non tantum partialia, & B quasi constituentia vnum adæquatum motiuum, sed totalia & per se sufficientia. Hæc conclusio per se est rationi consentanea, & excellentię tanti mysterij, ac eminentiæ & comprehensioni diuinæ naturæ, quæ perfecto & exacto modo intelligitur velle ea, quæ vult. Primum ergo, quod in hoc mysterio plures rationes similes inueniantur, ex his, quæ diximus in comment. art. 1. & in disp. 3. sect. 3. & in toto art. 2. manifestum est. Et declaratur breuiter, nam in hoc diuino opere, sicut & in aliis, in primis considerari potest intrinseca ratio & motiuum, deinde alię extrinsecæ. Quod ergo attinet ad intrinsecam rationem euidens est, hoc mysterium esse per se amabilius, quam sint angeli vel homines, non solum in esse naturæ sed etiam in esse gratiæ vel gloriæ considerati, quia illud opus est maius & excellentius, & quodammodo in virtute & eminentia continens reliqua. Itemque hoc opus per sese consideratum, est aptissimum omnium & præcipuum finem operum Dei, qui est ipsius gloria, & manifestatio attributorum eius; nam in hoc opere summe communicatur diuina bonitas, & exercetur maxime omnipotentia eius, & sic de cæteris attributis, vt supra dictis locis ostensum est. Rursus, quod attinet ad extrinsecas rationes, certissimum est, solam hominum redemptionem fuisse sufficientem rationem, vt propter eam solam Deus vellet hoc mysteriũ, vt satis patet ex dictis articulo secundo, & statim amplius declarabitur. Quod vero præter hanc rationem fuerint aliæ per se sufficientes, etiam si hæc deesset, patet etiam D ex dictis dicta sectione 3. vbi plures rationes adduxi; potissimæ sunt autem quæ pertinent ad sanctificationem hominum & angelorum ex perfecta iustitia, & ad exaltationẽ totius vniuersi, quæ in Christo facta est. Denique, quod singulæ ex his rationibus, per se sese fuerint sufficientes ad diuinam voluntatem inclinandam, notius est, per se, quam vt nostra probatione indigeat, nam in qualibet earum per se sumpta reperitur perfectissima ratio alicuius virtutis, aut liberalitatis, aut misericordiæ, aut iustitiæ; & similium, vel plurium simul; & in qualibet earum per se ostenditur bonitas & sapientia Dei, & exercetur omnipotentia.

Solum superest, vt ostendamus huiusmodi mo- E tiua non solum ex se esse sufficientia, sed etiam de facto fuisse à Deo intenta, seu diuinam voluntatem inclinasse ad incarnationem volendam. Vt enim voluntas ex aliquo motiuo operetur, non satis est illud esse ex se sufficiens, quia, cum voluntas sit libera, potest ex vno motiuo, & non ex alio operari, etiam si vtrumq; sit sufficiens. Vnde in hoc magnam vim faciunt aduersarij, præsertim nonnulli autores primæ opinionis, quod de motiuo seu ratione operãdi diuinæ voluntatis non possumus iudicium ferre ex solis rationibus ipsarum rerum propter libertatem illius voluntatis, cuius vsus seu determinatio solum ex ipsiusmet reuelatione nobis potest constare: in diuina autem Scriptura non sunt nobis reuelata omnia hæc motiua, imo neque plura, sed vnum tantum, nimirum nostra redemptio, ergo nullus potest cum fundamento, sed tantum diuinando, affirmare habuisse Deum aliud motiuum præter hoc ad incarnationem volendam, præsertim cum sancti Patres supra sectione 2. citati nullam aliam assignent, imo etiam interdum omnem aliam excludere videantur, vt significat illa interrogatio Gregorij Nazian- *Nazianz.* zeni. orat. 36. *Humanitatis susceptæ causa nostra est, quid enim aliud esse potuisse?* Et expresse Augustinus libr. de *Augus.* peccat. merit. cap. 29. dicit. *Non ob aliam causam Iesum Christum in carne venisse, nisi vt nos redimeret.* Vnde lib. 3. hypogn. interrogat. *Quid opus erat Deo, si status integer naturæ maneret humanæ, carnem suscipere nostram?* Similiaq; ex Gre. Amb. Ber. & aliis quos supra retuli: vnde interdum addunt, parum fuisse Christum nobis nascendo profuturum, nisi redimendo profuisset, quasi dicant, nullam aliam tanti mysterij sufficientem rationem fuisse.

Nihilominus tamen probatur dicta conclusio- *Probatio conel.* nis pars, nam (in primis) quod attinet ad intrinsecum motiuum, quamuis in Scriptura sacra, ex generalibus locutionibus, & ex ipsa rei natura posset sufficienter colligi: nam, licet diuina voluntas sit libera, nihilominus intelligimus sapientissime & prudentissime omnia operari: & ideo, sicut vniuersas res per se voluit propter perfectiones earum; & ad completam sui communicationem, ita multo maiori ratione credendum est, hac ratione & modo hoc mysterium incarnationis voluisse; neq; oportuit, hanc rationem specialiter in Scriptura declarari. sed satis fuit non excludi. In diuina nam q; Scriptura oportuit extrinsecas rationes, vel motiua diuinorum operum explicari: nam illa, cum sint extrinseca, & pertineant tantum ad finem operantis, non possunt aliter nobis innotescere, motiuum autem intrinsecũ, cum ex re ipsa manifestetur, satis est non excludi, quia nisi hoc specialiter reuelatum sit, nulla est ratio cogitandi, Deum excluisse tale motiuum. Vnde in cæteris Dei operibus, vt sũt cæli, angeli, & homines, in esse naturæ & gratiæ, nunquã in speciali legimus, voluisse Deũ creare singula ex his propter eorũ perfectionem, vniuersi cõplementum, & perfectam diuinæ bonitatis communicationem, sed tantũ in cõmuni legimus, Deum, propter se, & propter bonitatem suam omnia creasse, vt omnibus seipsum communicaret; & in omnibus bonitatem suam & quandam sui similitudinem aliquo modo perfectam intendisse. Ex quo principio concludit D. Tho. 1. p. q. 50. art. 1. Deũ creasse aliquas creaturas, in gradu intellectuali, propter earum perfectionem & maiorem cum Deo similitudinem. Quocirca q̃is in Scriptura interdum declaretur aliqua extrinseca ratio creationis huiusmodi, rerũ, vt de angelis q. sint in mysterium hominũ; vel aliqd simile, semper supponi intelligitur illa intrinseca ratio sumpta ex gradu perfectionis vniuscuiusque rei; Cur ergo non licebit de hoc altissimo mysterio ita philosophari? Non ergo in hoc diuinamus, sed proprias rationes rerum ex reuelatis principiis inuestigamus. Secundo, quod pertinet ad motiua extrinseca, verum non est, omnia alia, præter redemptionem, esse in Scriptura sacra prætermissa. Quamuis enim sæpius inculcetur ratio sumpta ex redemptione nostra propter rationes infra tractandas, non tamen omnino aliæ prætermissæ sunt. supra enim disp. 3. sect. 3. multa loca ex Scripturis citauimus, in quibus aliæ rationes huius mysterij explicantur, quæ à peccato vel redemptione non pendent, vt cum dicitur *Christus prædestinatus in gloriam nostram.* 1 ad Corint. 2. vel, *vt sit nostra iustitia & sanctificatio.* 1. ad Corinth. 1. vel, *vt sit caput omnium angelorum & hominum*, ad Ephes. 1. ad Coloss. 1. vel denique cum dicitur Deus dedisse Filium suum ex

dilectione hominum vel totius mundi Ioan. 3. Hæ A namque rationes & similes peccatum non supponunt, nec ab illo pendent.

Sed aiunt, has omnes rationes in redemptione includi, per quam in Christo iustificamur, & glorificamur, & ipse efficitur caput omnium, & vniuersus mundus renouatur & exaltatur; & ideo has omnes rationes non eẽseri à redemptione distinctas. Vnde fere in omnibus illis locis Scripturæ, vbi illæ attinguntur, statim insinuatur redemptio, vel aliquid quod ad eam pertineat, vt Ioan. 5. cum dicitur, *Sic Deus dilexit mundum, vt Filium suum vnigenitum daret*, statim additur, *Vt omnis qui credit in eum, non pereat, sed habeat vitam æternam: non enim misit Deus Filium suum in mundum, vt iudicet mundum, sed vt saluetur mũdus per ipsum*: & 1. ad Corinth. 2. cum Paulus ait, *Quam* B *prædestinauit Deus in gloriam nostram*, loquitur de sapientia abscondita, id est, de Christo Crucifixo.

Sed hæc omnia, ad summum, probant, rationes illas includi aliquo modo in redemptione, & per illam etiam executioni mandari, quod etiam declarant citata Scripturæ testimonia; non tamen hoc impedit, quominus rationes illæ sint distinctæ à redemptione, & priores illa. Potest enim aliquid in alio includi, & nihilominus ab eo distingui: sic enim mereri nobis liberationem à peccato, & remissionem æternæ pœnæ, includit mereri nobis gratiam & gloriam, & nihilominus mereri gratiam & gloriam, distinctum quid est, & prius per se loquendo, cum possit hoc fine alio inueniri. Meruit enim Christus angelis gratiam & gloriam, quibus remissionem C culpæ aut pœnæ non meruit. Diuina ergo Scriptura non tantum assignat rationes illas vt in redemptione inclusas, sed etiam per se ac simpliciter; & vt sic distinctæ sunt & à redemptione separabiles. Imo in rigore plus includunt, quam redemptio, vt est illud Pauli ad Ephes. 1. *Benedixit nos omni benedictione spirituali in cœlestibus in Christo*: hæc enim verba non solum comprehendunt benedictiones cœlestes ex redemptione manantes, sed etiam illas, quę redemptionem præcedunt, quasque in statu innocentiæ in Adam recepimus: nam Paulus, *Omni benedictione*, nullam excludit: ergo ratio prædestinandi Christum in hunc finem, necessario debet esse alia à redemptione, & vniuersaliori illa, quæ non incommode explicatur ex supra dicta reuelatione huius mysterij, quæ in statu innocentiæ facta est Adamo; illi enim simul cum mysterio aliqua ratio eius reuelata est, quæ D ad ipsum pertineret: non est autem reuelata ratio redemptionis, quia non oportuit, illum esse sui peccati præscium, vt recte Augustinus docet lib. 11. Genes. ad liter. cap. 18. ergo fuit ei reuelata alia ratio prior redemptione, & independens à morte Christi, qua ipse Adam tunc non indigebat, vt ait idem Augustinus lib. de correct. & gratia. cap. 10. Quo ergo fundamento dici potest, illam rationem non fuisse per se intentam à Deo, sed solum prout in redemptione inclusam? maxime cum sub hac præcisa ratione non potuerit habere effectum in Adamo vt in iustitia originali creato & existente. Et simile argumentum sumi potest ex reuelatione incarnationis facta angelis in sua creatione, & ex effectibus gratiæ & glo- E riæ, quos Christi prædestinatio in eos habuit vt infra videbimus.

Atque hic modus explicandi scripturas, & has incarnationis rationes, est consentaneus Paulo citato loco Ephes. 1. vbi post illa verba. *Benedixit nos omni benedictione spirituali in cœlestibus in Christo*, subdit. *Sicut elegit nos in ipso ante mundi constitutionem, vt essemus sancti & immaculati in conspectu eius in charitate, qui prædestinauit nos in adoptionem filiorum per Iesum Christum in ipsum, secundum propositum voluntatis suæ, in laudem gloriæ gratiæ suæ, in qua glorificauit nos in dilecto Filio suo.* In quibus verbis altissima ratio & causa prædestinationis Christi, & nostræ in ipso continetur, abstrahens à redemptione, de qua postea additur, *In quo habemus redemptionem per sanguinem eius*, &c. Quando ergo Sancti Patres supracitati solam redemptionem nostram, vt rationem & causam incarnationis assignant, necesse est, eos loqui de incarnatione prout facta est, & passionem ac mortem includit, nam illius secundum id totum quod includit, nulla est sufficiens ratio præter remedium peccati, & hoc sensu optime fiunt illæ interrogationes. *Quid enim aliud causæ esse potuisset?* Nam si de incarnatione ipsa secundum se loquamur, quis dubitare potest, potuisse Deum plures alias illius causas & rationes habere? Et eodem sensu verum est, parum profuturam nobis fuisse Christi incarnationem, nisi nos redemisset, supposito, videlicet, nostro misero statu, & lapsu in peccatum. in quo si nos Christus reliquisset, qd nobis profuisset? Quomodo etiam dixit Leo Papa, *otiosam fore susceptionem carnis, si Christus non impleret carnis ordinem*: loquitur enim contra quosdam hæreticos, qui negabant veritatem mortis & passionis Christi; & ideo merito dicit, & in se futuram fuisse otiosam carnis passibilis susceptionem si vera passio exercenda non fuisset, & nobis etiam fore otiosam, si per illam non fuissemus redempti. At vero, si in hoc statu peccati nõ fuissemus constituti, dubitari non potest quin incarnatio Chrsti, absq; morte & passione, potuisset, necin se esse otiosa, sed ad magnam Dei & Christi gloriam, neque nobis inutilis, sed maxime profutura, non ad remissionem mali, C sed ad boni promotionem, sicut nunc angelis profuit; vt supra disp. 3. sect. 3 late declaratum est.

Sed adhuc dicet aliquis, quamuis satis probabiliter persuasum sit supra dictas causas & rationes non solum esse ex se sufficientes quasi de possibili, sed etiam de facto omnes illas inclinasse diuinam voluntatem: nihilominus tamen, nondum esse probatũ, singulas ex his rationibus habuisse vim integri motiui & totalis respectu diuinæ voluntatis, quatenus ad incarnationem volendam libere determinata est: potuit enim Deus pro libertate sua ex his omnibus rationibus veluti conficere sibi vnum integrũ motiuum, propter quod solum adæquate hoc mysterium voluerit, vt tertia opinio supra citata sentiebat. *Alia obiectio.*

Respondetur, sicut negari non potest, potuisse Deum velle incarnationem, ppter illa motiua, quasi partialiter tantum eis vtendo, ita etiam negari non posse, quin similiter potuerit Deus intendere, seu attendere ad hæc motiua eo modo, quo nos dicimus, scilicet, & ad omnia simul, & ad singula vt totalia & per se sufficientia: hoc enim esse possibile supra probatum est. Rursus, sicut alij autores nobis obiiciunt, nos non probare hunc posteriorem modum ex aliqua reuelatione, ita nos ab eis vicissim interrogamus, vbi reuelatum sit, eas rationes fuisse apud Deũ motiua partialia & non totalia, cum neque ex earũ imperfectione aut insufficientia, neque ex concursu omnium id colligi possit neque video qua ratione probabile id possit persuaderi. *Responsio prior.*

Nos autem primum in rebus ipsis habemus sufficiens fundamentum ad id asserendum, id est in perfectione diuinæ voluntatis, & ipsius mysterij, & vniuscuiusque motiui ex dictis. Suppositio enim nobis constare, Deum aliquid velle propter aliquod motiuum, ita credendum est vt illo, sicut motiuum ipsum dignum est, seu promeretur. si ergo motiuum ipsum de se est sufficiens & totale, verisimilius est, diuinam voluntatem ita illud intendere sicut est ipsum & consequenter, etiam si multa occurrant similia motiua, nihil propterea alicui eorum derogari. Nam diuina voluntas pro sua perfectione & capacitate facillime potest hoc modo omnia & singula inten-

la intendere, & ad maiorem perfectionem ipsius operis, prout à tali voluntate progreditur, hoc spectat. Exemplis hoc declaratur, & confirmatur. Primum in humana voluntate, si quis simul ieiunet propter satisfactionem pro peccatis, & propter honestatem temperantiæ, & vt eleemosynam faciat ex his quæ sibi subtrahit longe perfectius operabitur, si hæc omnia & singula intendat vt totalia motiua, quam, si vt partialia tantum, vt per se manifestum est. Item, si quis amico indigenti, centum tribuat, hac voluntate & animo, quod non solum propter eius indigentiam, sed etiam propter liberalitatem, & amicitiam ac beneuolentiam erga illum id faciat, ita vt singulas ex his rationibus existimet sibi sufficientes, & hoc modo de facto singulis & omnibus moueatur, melius sane & studiosius erga illum se geret, quam si collectionem omnium illarum rationum requirat, eaque solum tanquam sufficienti & totali causa moueatur ad id præstandum. B

Conc Trid. Denique in diuina voluntate accommodatum exemplum sumo ex illa doctrina Tridentini sess. 6. cap. 15. *vitam æternam iustis proponi & tanquam gratiam & hæreditatem filiis Dei per Christum Iesum misericorditer promissam, & tanquam mercedem ex ipsius Dei promissione bonis ipsorum operibus & meritu fideliter reddendam.* Nam in hoc opere seu voluntate diuina non intelligimus, hos titulos seu rationes esse tantum partiales, sed totales ac per se singulos sufficientes, & ita etiam intelligimus, Deum propter illos operari, & ad maiorem perfectionem pertinere. Simile quid

Psal 24. dici potest de illo Psal. 24. *Omnes viæ Domini misericordia & veritas*: ita enim intelligimus, Deum in singulis operibus suis velle, iustitiam & misericordiam ostendere ac seruare, vt singulas ex his rationibus intendat vt sufficientes & totales ad fic operandum. Idemque dici potest de quacunque alia ratione pertinente ad aliquam virtutem, seu ad aliquod attri- C butum Dei. Nec incongrue afferri etiam potest in

Gen 50. exemplum illud, quod Ioseph dicit Genes. 50. *Deus conuertit illud in bonum vt exaltaret me, & saluos faceret multos populos*: melius enim hæ rationes vt totales, quam vt partiales, sumuntur, sicut autem Ioseph fuit Christi figura, ita verba illa optime Christo accommodantur.

Posterior respon. Secundo respondetur, hæc motiua esse totalia, satis probabiliter posse ex Scripturis colligi, præsertim si omnia reuocemus ad duo capita, & in vno comprehendamus excellentiam ipsius mysterij, & vtilitates, quæ ex illo consequuntur, secluso peccato, in alio vero ponamus redemptionē nostram, & quidquid boni ex illa consequitur, vel ad diuinum honorem vel ad nostrum commodum spectans, de his au- D tem duobus capitibus dicemus melius in assertionibus sequentibus.

Secunda Concl. Dico secundo, Prima ratio, quæ diuinam voluntatem inclinauit ad volendam incarnationem, fuit excellentia ipsius mysterij, & alia bona, quæ ipsum pro se consequuntur, absque occasione vel remedio peccati. Hæc conclusio intelligenda est de prima ratione ordine originis, secundum signa rationis, quæ

Prob. concl. in diuina mente à nobis considerantur. Duobus autem modis potest dici hæc ratio prima. Vno modo, positiue, quia est prior aliis, alio modo negatiue tantum, quia nulla alia ratio est prior ista, quamuis fortasse potuerint esse aliæ æque primæ. Et hunc posteriorem sensum amplectitur etiam tertia sententia supra citata, & ad intentionem nostram sufficiet, dummodo ratio hæc non partialis tantum, sed totalis esse intelligatur, iuxta dicta præcedente conclusione. Tamen etiam in priori sensu existimo esse veram hanc assertionem, cum secunda sententia. Et in vtroque sequitur hæc assertio ex dictis in sect. 2. & 3. diximus enim, Deum prædestinasse Christum Deum hominem in primo signo in quo aliquid in particulari extra se voluit, & nondum præuisa occasione peccati vt absolute & simpliciter futura, neque volendo in Christo pro illo signo rationis eas corporis conditiones, quę solum occasione peccati prę- A ordinatæ sunt, vt sunt dolores, passiones, &c. ergo ratio, quam in eo signo Deus habuit ad volendam incarnationem, non fuit remedium peccati. ergo nulla alia esse potuit ex parte ipsarum rerum, nisi excellentia ipsius mysterij, & quidquid bonum in ipso est, vel ex eo per se sequi potest. Hæc ergo fuit ratio, quæ primo inclinauit diuinam voluntatem ad hoc mysterium volendum; & hoc sensu vocamus illam primam rationem via originis.

Varia confirmationes concl. Et confirmari potest primo, nam hæc ratio est independens à reliquis: aliæ vero omnes illam suppo- nunt: ergo est ex se & natura sua prior: ergo verisimile est, etiam in diuina voluntate fuisse primam, quia ostensum est, Deum propter hoc motiuum inter alia voluisse hoc mysterium. est autem per se valde credibile, Deum vnumquodque amare, sicut ipsum amabile est. Et hoc etiam confirmant, testimonia sacræ Scripturæ superius adducta, quæ indicant, Christum habuisse primum locum in mente ac voluntate diuina, & similiter fructus, qui ex illa per se sequerentur, etiam si peccatum non interueniret, vt specialiter ex Paulo, Ephes. 1. supra ponderauimus. Confirmat etiam hoc reuelatio facta Adæ, nam credibile est, illi fuisse reuelatam rationem Incarnationis, quæ prima omnium est, & maxime independens à peccato, vt verbi gratia, Verbum futurum hominem, vt bonitatem suam ineffabili modo hominibus communicaret, & naturam humanam supra omnem angelorum dignitatem exaltaret. Vnde hoc etiam confirmat similis reuelatio facta angelis, & quod nonnulli Patres dicunt, malos angelos occasione huius mysterii per superbiam & inuidiam cecidisse, indigne ferentes tantam naturæ humanæ exaltationem, & Christo subiici recusantes, eamque excellentiam naturæ suæ arroganter appetentes. Quod sentiunt Basilius sermon. *Basilius.* de Inuid. & Cyprianus sermone de eadem re, & ser- *Cyprian.* mone de Sapient. Tertullianus libr. de Patient. Hæc enim & similia supponunt, re vera incarnationis mysterium non minus, imo magis: per se ac propter se fuisse à Deo intentum, quam fuerit intenta creatio angelorum vel hominum, vel quam totus ordo naturæ gratiæ, ac gloriæ. Atque hinc sumitur alia confirmatio, nam prima ratio quæ diuinam voluntatem mouit, vt vellet angelos aut homines creare, fuit perfectio talis naturę, quod esset ad imaginem Dei, & capax talis ac tantæ communicationis eius, quod de singulis creaturis iuxta vniuscuiusque proportionem dici potest: ergo multo magis id dicendum est de summa suæ bonitatis communicatione, quam Deus in hoc perfecit mysterio, quod, nimirum eam primo & per se adamauerit, seu prædestinauerit. Tandem confirmatur, quia Christi anima & eius gloria magis à Deo diligitur, & maioris est valoris, quam omnes prædestinati, vt recte Diuus Thomas sentit 1. part. quæstio. 20. articulo se- *D. Thom.* cundo, ad 1. & quæstio. 15. articulo 6. ad 4. ergò cre- *Cyrill.* dibile est, magis fuisse per se electam & amatam quam omnes angelos & homines. Et ad hoc afferri possent omnes congruentiæ, quibus supra ostensum est, hoc mysterium fuisse per se conueniens. Accommodari hic etiam possunt verba Cyrilli libro 5. Thesaur. cap. 3. vbi contra Arianos ita argumentatur. S. (*vt hæretici dicunt*) *vt nos produceret Deus, Filium produxit, erit ipse propter nos factus, non nos propter ipsum: cur ergo nobis non aget gratias, qui propter nos est: erit etiam ipse sic gloria nostra, vt fœmina viri: non enim vir creatus est propter fœminam, sed fœmina propter virum*, & infrà: Si *propter nos Filius factus est, primi nos erimus apud Deum, sic enim Deus nos primo, deinde*

deinde Filium propter nos, intendisse videbitur. Hæc omnia censet Cyrillus absurda, & alia similia, quæ ibidem refert contra Arianos. Quæ tamen æque sequuntur in proposito, si ad Christum vt hominem applicentur, & propter nos primario dicatur prædestinatus, nunquam ergo ita censuisset Cyrillus.

Tert. & concluſ. Dico tertio, Remedium peccati seu redemptio nostra fuit etiam ratio mouens & inclinans diuinam voluntatem ad volendam incarnationem, non solum quoad aliquas conditiones eius, sed etiam absolute & simpliciter quoad substantiam illius, quamuis non fuerit hæc prima, sed secunda ratio ordine rationis. Hæc posterior pars iam satis declarata est in præcedenti conclusione. Prior vero, propter quam hæc conclusio præcipue ponitur, probatur maxime argumentis adductis sectione secunda in fauorem primæ opinionis asserentis, Deum voluisse incarnari, præuisa occasione originalis peccati, & in remedium eius: testimonia enim ibi adducta, & communis modus loquendi Scripturæ & Sanctorum, probant re vera hoc motiuum redemptionis humanæ fuisse non tantum adiuuans seu impulsiuum, sed etiam vere motiuum, & per se inclinans diuinam voluntatem ad tantum opus efficiendum: & hoc modo cum proprietate saluantur illæ locutiones Scripturæ, *Venit Filius hominis quærere & saluum facere quod perierat*, & similes. Atque illud Symboli. *Qui propter nos homines, & propter nostram salutem descendit de cœlis*; & illud Athanas. *Vt scias, prævaricationem nostram, Verbi accersisse clementiam, vt appareret inter homines Deus*: & similia.

Prob. concl.

Euasio: Dices hæc omnia sufficienter explicari de incarnatione prout nunc facta est, quæ includit hoc totum, nempe, Deum fieri hominem in carne passibili, & vsque ad mortem Crucis deiici: hæc autem incarnatio dicitur facta propter redemptionem hominum, quia sicut incarnatio includit illa omnia, ita redemptio includit, non solum liberationē à peccato, sed etiam sanctificationem & glorificationem nostram. Recte ergo exponi potest, incarnationem esse propter redemptionem, ita vt, secundum quandam accommodationem, incarnatio secundum substantiam suam intelligatur prædestinata propter substantiam, vt sic dicam, nostræ sanctitatis, & gloriæ ac exaltationis, vt significatur primæ Corint. 2. modus autem incarnationis, scilicet, in carne passibili, fuerat propter modum nostræ sanctificationis, scilicet, cum liberatione à peccato, iuxta illud Romam. 4. *Traditus est propter delicta nostra, & resurrexit propter iustificationem nostram.* Atque hoc modo nō est necesse, vt ex motiuo redemtionis secundum id quod est proprium eius, quodque addit vltra sanctificationem nostram, orta sit voluntas incarnationis quoad substantiam eius, sed solum quoad modum in carne passibili.

Replica. Sed hic modus dicendi ita declaratus, re vera, nō saluat sufficienter proprietatem locutionis Scripturæ & Sanctorum, nam iuxta illam expositionem non ita proprie diceretur Deus factus homo, vt nos à peccato liberaret, sed solum, factus passibilis, & mortalis. Deinde liberatio à peccato intrinsece, includit sanctificationem nostram, ita vt, licet intelligeremus, ante hanc voluntatem nos redimendi, & à peccato liberandi, non habuisse Deum priorem voluntatem sanctificandi nos nihilominus hoc vellet ex vi illius voluntatis, qua voluit nos liberare à peccato: ergo similiter in voluntate nos redimendi per Christum includitur, non solum modus, sed etiam substantia, totumque incarnationis mysterium. Quamuis ergo in ordine ad actus voluntatis ratione præcisos locum habeat illa distinctio, quod substantia incarnationis est propter substantiam nostræ exaltationis, & modus propter modum, Nihilominus tamen ab ea voluntate, per quam prædefinitus est modus incarnationis, nō est excludēda substantia eius, sicut nec à voluntate, qua est prædefinita nostra redemptio, excludi potest sanctificatio & exaltatio nostra ergo absolute dicendum est, redemptionem fuisse motiuum inclinans diuinam voluntatem ad volendam incarnationem quoad substantiam & modum. Tandem negari non potest, quin hoc motiuum sit de se sufficiens ad inclinandam voluntatem ad incarnationem, prout necessaria est ad optimum modum redemptionis: est autem necessaria non tantum ratione modi in carne passibili, sed maxime ratione sui ipsius, & suæ substantiæ, quia illud motiuum ad hoc totum diuinam voluntatem inclinauit.

Alia obiectio. Dices, quamuis motiuum ipsum de se sit sufficiens, tamen de facto non potuit diuinam voluntatem inclinare, quia iam ipsa inclinata erat & determinata ex alio priori motiuo. Vnde hæc conclusio videtur repugnare præcedenti, nam, si voluntas diuina, ante præuisionem absolutam peccati, ex alio priori motiuo iam decreuerat, vt Verbum, homo fieret, non potuit hoc ipsum ex posteriori motiuo decernere, sed id solum, quod huic decreto additū intelligimus in posteriori signo, intelligi etiam potest ortum habuisse ex alio posteriori motiuo, scilicet, redemptione.

Respon. Respondetur tamen in hoc nullam esse repugnantiam, quia, vt sæpe dixi, potest eadem voluntas ex diuersis motiuis totalibus idem obiectum velle, vel pluribus actibus re distinctis, vt in nobis contingit, vel tantum ratione, vt in Deo; qui actus possunt intelligi, vel simul haberi, vel vnus post alium, aut secundum realem durationem, vt in nobis, aut secundum signa rationis vt in Deo. In his enim omnibus nulla difficultas aut repugnantia inueniri potest, imo videtur ipsa experientia constare: & humanis exemplis: nam, si quis habeat propositum efficax voluntatis eundi Romam propter aliquod commodum proprium, postea vero sciat amici aut filij necessitatem, quæ efficaciter mouet voluntatem suam, potest ita velle ob eam causam ire, vt ex vi eius idem esset voliturus, etiam si prius ire non decreuisset: hic enim modus volendi ex posteriori motiuo oblato non repugnat priori voluntati, & tunc verisime dicitur, vtramque ex illis rationibus inclinasse illam voluntatem, fuisse verum motiuum ad eandem rem seu actionem volendam.

Declaratur concl. exemplo accommodato. Cuius rei exemplum ex 1. Reg. 16. sumere possumus, vbi, cum Dominus præcepisset Samueli, ire Bethlehem, vt vngeret Dauid in Regem, respondit Samuel, *Quomodo vadam, audiet enim Saul, & interficiet me?* Et dixit illi Deus, *Accipe vitulum, & dic, Ad sacrificandum Domino veni*: vbi propositum eundi non fuit primo ortum ex motiuo sacrificandi, sed alia prior ratio præcesit, scil. vnctio Dauid, & nihilominus verè dixit, se venisse ad sacrificandum: quia etiam propter illam rationem hoc voluit, & ad illam iter suum ordinauit. Atque hoc maxime habet verum, quando finis seu ratio, quæ in executione additur priori intentioni, ita mouet animam operantis, vt propter eam solam causam id esset facturus, etiam si priorem voluntatem vel intentionem nunquam habuisset. Talis autem intelligi potest affectus Dei erga homines, quem in simili explicuit Paulus dicens ad Galat. 2. *Dilexit me & tradidit semet ipsum pro me.* Sic etiam ad Roman. 4. dicitur, *Christus surrexisse propter iustificationem nostram*, cum tamen prima ratio volendi eam resurrectionem fuerit gloria & exaltatio ipsius Christi: & ad eundem modum ait Paulus ad Roman. 11. Gentiles fuisse vocatos ad fidem, eo quod Iudæi cecidissent, quamquam non fuerit illa prima ratio volendi vocationem gentium, sed vniuersalis Christi redēptio:

Roman. 4. Galat. 2.

Denique

Anselm. Bernard.

Denique multi ex Patribus citatis, & Anselmus li. 1. Cur Deus homo. ca. 16. & 18. Bernard. serm. 2. in fest. omnium Sanct. dicunt, homines esse eleuatos ad gloriam propter reparandas sedes angelorum: cum tamen nullatenus hæc sit prima ratio glorificationis aut electionis hominum.

Dubio incidenti satisfit

Sed quæres primo, quod nam ex his motiuis fuerit præcipuum & efficacius respectu diuinæ voluntatis: vt enim supra dixi, & in nobis sæpe contingit, fieri potest vt motiuum quod prius est ordine rationis seu originis aut durationis, non sit prius dignitate ac excellentia. Respondetur, hæc duo motiua se habere vt excedens & excessum. Nam si tantum consideretur id, quod vnumquodque ex his motiuis præcise dicit, non includendo aliud, maius quidem est, & excellentius primum motiuum, quâ secundum, quia simpliciter maior est excelentia ipsius mysterij secundum se, quam hominum redemptio: imo maior est dignitas & gloria solius animæ Christi, quam cæterarum omnium simul: maiusque Dei beneficium est incarnatio Christi, quam passio vel mors, si præcise, vt dixi, comparentur. Denique ex incarnatione vt sic, sequitur fructus gratiæ & gloriæ, non solum hominum, sed etiam angelorum: si vero motiuum redemptionis cõsideretur, non solum secundum id, quod addit priori motiuo, sed quatenus includit quidquid in illo est maius & excellentius hac ratione dici potest hoc motiuum esse maius, quia mouet diuinam voluntatem non solum ad volendum hypostaticam vnionem, sed etiam ad admirabilem modum eius. Item mouet ad volendam non solum incarnationem Christi, sed etiam passionem & mortem eius, quod censetur maximum Dei beneficium non præcise, sed quatenus incarnationem includit. Denique dici etiam potest efficacius motiuum, quia maiorem indigentiam & miseriam in humana natura supponit, ex qua maior necessitas tanti mysterij, talisque remedij ac medicinæ, orta est. Ex quo fit, vt sit etiam aptius ad Dei iustitiam, misericordiam, & alia attributa manifestanda, quia includit omne id, quod est in incarnatione secundum se considerata, & addit plures alias rationes, quibus magis ostenduntur hæc attributa, supposito peccato, & necessitate redemptionis quæ ex illo orta est, quam sine illis. Vnde hæc comparatio similitudinem habet cum illa vulgari, qua solet quæri, quod sit maius Dei beneficium, præseruatio à peccato, an remissio illius; & simplex sanctificatio, quæ peccatum non supponit, an iustificatio à peccato: sicut enim hęc diuersis rationibus sese excedunt mutuo, ita in præsente dicendum est.

Dubium alia expedit.

Atque eodem fere modo respondendum est, si quis interroget, quod nam ex his motiuis fuerit maius respectu nostri, id est, in quo Deus magis ostenderit caritatem suam & amorem ad humanam naturam. Multis enim videtur motiuum Redemptionis longe superare reliqua omnia, nam in reliquis potius videtur Deus declarare specialem amorem ad Christi animam, quam ad alios homines vel humanum genus. Dico tamen, præcise comparando illa motiua, diuersis rationibus sese excedere, & in vtroque reperiri maximum quoddam amoris indicium: tamen, simpliciter loquendo, magis manifestari caritatem Dei erga nos, volendo incarnationem modo prædicto, & ex vtroque motiuo simul, quam ex altero eorum tantum. Declaro singula, nam in primis in priori motiuo incarnationis secundum se ostenditur summa propensio diuinæ bonitatis ad sese communicandum, vnde etiam manifestatur amor non solum ad homines, sed etiam ad alias creaturas, quæ ex hoc mysterio nobilitantur, & præsertim ad angelos, qui fructum gratiæ & gloriæ ex illo receperunt, sed multo magis ad homines, quorum naturam cæteris omnibus Deus

A prætulit, non tantum ob peccati indigentiam, sed per se ex sola sua caritate & beneplacito, quo decreuit habere delitias suas cum filiis hominum. Vnde in hoc fine dubio motiuum hoc excedit motiuum redemptionis, quia non expectauit summam indigentiam hominum & necessitatem, vt Deus summo modo sese hominibus communicare vellet. Neque hic amor fuit ad solam illam singularem naturam, quam Deus assumere voluit, sed simpliciter ad humanam speciem, quam per se voluit per hoc mysterium exaltare, iuxta id Psalm. 8. *Minuisti eum,* id est, hominem in tota specie sua *paulo minus ab angelis*: sed *gloria & honore coronasti eum, & constituisti eum super opera manuum tuarum*, scilicet, in Christo, *Omnia subiecisti sub pedibus eius*. Quod de Christo exponit Paulus ad Hebr. 2. per quem hæc dignitas in totum humanum genus redundat, vt recte ibi exposuit Adamus, dicens, *Quia Christus caro nostra est, & os nostrum, idcirco, quod ipsi contigit, nobis contigisse dicitur, iuxta id ad Ephe. 2. Consedere nos fecit in cœlestibus in Christo.* Cum enim species abstracta ab individuis sumi non possit, necessarium fuit, aliquam individuam naturam eligere, vt in ea mysterium hoc perficeretur. In quo tandem ostendit Deus singularem beneuolentiam ad Christi animam & humanitatem, quod ex solo suo beneplacito absque vllo singulari motiuo, quod ex parte illius præcesserit, eam cæteris ad tantum bonum prælegerit. At vero motiuum redemptionis, vt à nobis explicatum est, in hoc excedit quod Deus ex vi illius, non tantum pro amicis, sed etiam pro inimicis, homo fieri voluit. Item, quod ex vi illius simpliciter loquendo, vel maiora, vel plura beneficia contulit tali animo & voluntate, vt ea sola ratione & propter illud motiuum ea omnia conferret quam uis ex nullo alio tantum mysterium facere decreuisset. Atque hinc tandem constat, quomodo in his motiuis simul sumptis magis diuina charitas ostendatur, nam, si Deus ita voluisset innocentes homines sua incarnatione honorare & ditare, vt eosdem in peccatum lapsos nollet eadem incarnatione redimere, non sese ostenderet peccatores diligere eorum ve misereri. Imo, n si hoc motiuum indigentiæ humanæ naturæ fuisset ab ipso existimatum sufficiens ad hoc beneficium hominibus præstandum minorem se habere ad peccatores caritatem ostenderet. Similiter è conuerso, si Deus ita existimetur affectus ad humanum genus, vt non nisi ob extremam necessitatem & indigentiam illi esset hoc summum beneficium præstiturus, nec solam beneficentiæ rationem, & humanæ naturæ exaltationem existimauerit sufficiens motiuum ad hoc tantum bonum naturæ humanæ tribuendum, nisi simul misericordia & subleuatio à summa miseria interueniret, minus quidem in hoc ostenderetur caritas Dei ad homines, quam si vtroque statu intelligatur voluntas eius propensa & inclinata ex vi vtriusque motiui ad sese communicandum hominibus, eisque benefaciendum iuxta eorum statum & capacitatem: sicut inter homines maiorem amorem ostendit, qui omnia bona sua vult eum amico communicare, non solum vt eum ab aliqua miseria vel indigentia liberet, sed etiam vt eam in altiori ordine ac dignitate constituat, quâ si ei tantum in extrema necessitate constituto subuenire velit.

Explicatur modus loquẽdi scripturæ de fine, seu motiuo Incarnationis.

Denique ex his, quæ circa hanc conclusionem dicta sunt, facile est respondere ad omnia testimonia Scripturæ & sanctorum, quæ in fauorem primæ sententiæ adducta sunt in sect. præced. quatenus obiici possent contra priorem conclusionem hic posita. Vt enim omnes illæ locutiones in omni rigore & proprietate veræ sint, sufficit, quod remedium peccati fuerit verum ac proprium motiuum diuinæ voluntatis inclinans illam sufficienter ad incarnatio-

nationem volendam: ita vt, quamuis nullum aliud fuisset motiuum, hoc per se solum ita mouit diuinam voluntatem, vt propter hanc causam Deus fieret homo, etiam si aliæ deessent. Ex vi tamen illarum locutionum non est necessarium, quod motiuum redemptionis fuerit omnino primum via originis, aut secundum signa rationis: quia neq; sacra Scriptura aut Sancti id dicunt, neq; alia motiua excludunt vt declaratum est. Quod vero frequentius Scriptura hoc motiuum inculcet, quam alia, non est indicium, quod hoc fuerit omnium primum, quia non semper imo raro diuina Scriptura explicat primas rationes diuini consilii ac voluntatis, quia & altiores ac profundiores sunt, quam vt omnibus proponi debeant, & earum cognitio minus est nobis necessaria, vt, cum Scriptura tractat de glorificatione hominum, docet frequenter, per merita esse consequendam, proximam rationem glorificationis assignando, primam vero rationem prædestinationis hominum raro attingit, quia illius cognitio, neque tam accommodata, neque tam vtilis est hominibus. Eo vel maxime quod Scriptura tractat de incarnatione Christi prout in re facta est, & includit mysteria omnia passionis ac mortis eius, quomodo redemptio nostra fuit quodammodo prima & adæquata ratio illius, vt statim dicemus. Exemplum sumi potest ex verbis illis Matth. 20. *Filius hominis non venit vt ministrari, sed ministrare & dare animam suam in redemptionem pro multis*, vbi manifestum est, Christum loqui de aduentu suo in carne passibili, & statu viatoris, nam, alioqui constat, Christum Deum hominem propositum esse à Patre, vt sit princeps omnium, & caput, cui tam homines, quam angeli, non solum ministrent, sed etiam cum perpetuo honorent, atque glorificent, sicut cum alibi dixit Christus, *Non sum missus nisi ad oues, quæ perierunt domus Israel*, Matthæi decimoquinto aperte locutus est, de aduentu suo ad prædicandum & docendum proprio ore, nam certum est, alia ratione ad omnes homines venisse, vtique redimendos. Simili ergo modo, quamuis hac speciali ratione ad homines venerit, alia tamen priori venit ad angelos, venit ad omnes creaturas, veluti ad complementum earum; venit denique vt in eo diuina bonitas & gloria maxime ostenderetur.

Igitur ex illis testimoniis solum sumitur argumentum: primo, quod redemptio nostra fuerit ratio volendi incarnationem maxime propria hominum, quibus præcipue Scriptura loquitur. Secundo quod hæc sit vtilissima hominibus, tum ad exaggerandam peccati acerbitatem, tum ad declarandum Dei amorem erga peccatores: omnes enim peccatores sumus & egemus gloria Dei. Tertio, quod hæc ratio maxime declaret necessitatem incarnationis. Quarto assignatur hæc ratio, quia quodammodo complectitur reliquas eo modo, qui à nobis declaratus est. Quinto denique, quia hæc ratio non solum continet causam incarnationis, sed etiam modi eius, & mysteriorum vitæ ac mortis Christi. Et hoc sensu dici solet hæc ratio proxima & immediata ordine executionis, non quia in prædestinatione ipsa non habuerit locum suum, & diuinam voluntatem inclinauerit, vt declaratum à nobis est, sed quia executio incarnationis iuxta exigentiam ac necessitatem huius rationis facta est.

Explicantur sanctorum locutiones.

Et hoc vltimo modo frequentius loquuntur Sancti, quorum institutum non tam erat, subtiliter inuestigare primas rationes diuini consilij, & omnia motiua diuinæ voluntatis, & eorum ordinem secundum rationem, quam explicare mysterium, prout factum est & causam eius, vel ad instruendum fideles, vel ad satisfaciendum infidelibus, qui magis de modo, id est, de passione ac morte Christi, quam de substantia mysterii admirari solent: & ideo eam causam assignant, quæ ad satisfaciendum omnibus est magis accommodata & adæquata: & ita procedunt præcipue Lactant. lib. 4. capit. 12. Athan. serm. 3. cont. Arianos, Nazianz. orat. 36. & 37. Cyrill. lib. 5. Thesau. cap. 8. In quibus illud etiam est considerandum, quod non solum post peccatum primi parentis, sed etiam post infinitam hominum cæcitatem & malitiam, dicunt, decreuisse Deum in persona descendere ad saluandos homines, quod est signum, eos magis explicare decretum incarnationis secundum proximas rationes executionis eius, quam secundum primarias rationes intentionis, quamuis has non omnino prætermiserint, & sacra etiam Scriptura sæpe illas indicet, vt ex aliis locis & testimoniis confirmatum est. *Lactant. Nazianz. Cyrill.*

Dico quarto, Prima vnica, & adæquata ratio propter quam Deus voluit incarnationem Christi fieri in carne passibili, fuit nostra redemptio ac remedium peccati. Hæc conclusio est omnino certa sufficienterque probatur ex dictis sectio. præced. & eam etiam confirmant, quæ in sectio. 2. in fauorem primæ opinionis adducta sunt. Et inter alia est egregium testimonium Pauli ad Hebræ. 2. vbi primum dicit, Christum *fuisse paulo minus ab angelis minoratum*, tempore, videlicet, huius vitæ in carne passibili: *vt gratia Dei, pro omnibus gustaret mortem*. Deinde subiungit. *Quia pueri communicauerunt carni & sanguini, & ipse similiter participauit eisdē, vt per mortē destrueret eum, qui habebat mortis imperium, id est, diabolum, & liberaret eos, qui per totam vitam obnoxij erant seruituti, nusquam enim angelos apprehendit, sed semen Abrahæ apprehendit, vnde debuit per omnia fratribus assimilari, vt misericors fieret.* Iuxta quod testimonium recte aduertit Adamus post Diu. Thomam ibi, nomine carnis & sanguinis sæpe in Scriptura significari naturam humanam secundum se consideratam, Matth. 16. *Caro & sanguis non reuelauit tibi*: sæpius vero significari naturam humanam obnoxiam, miseriis & mortalitati. 1. ad Corinth. 15. *Caro & sanguis, regnum Dei non possidebunt.* & in hoc posteriori sensu sumitur à Paulo hoc loco, vt patet tum ex præcedentibus verbis. *Decebat enim eum, propter quem omnia, & per quem omnia qui multos filios in gloriam adduxerat, autorem salutis eorum, per passionem consummare*: tum ex testimoniis quæ præmiserat, *Ego ero, fidens in eum*, hæc enim verba (vt idem autor aduertit) adduxit Paulus, vt doceret, Christum naturam vere passibilem habuisse, & cui aliquid deesset, quod speraret se consecuturum tanquam proprium viatorem. Et idem significat in alio testimonio: *Ego, & pueri mei, quos dedit mihi Deus*: nam in illis verbis ostendit se Christus eiusdem conditionis cum aliis hominibus: & tamen statim subdit. *Quia pueri communicauerunt carni & sanguini.* &c. Tum denique ex causa quam sumit, vt per mortem destrueret mortis imperium: ad hunc enim finem non sufficiebat humana caro quomodocunque, sed passibilis & mortalis. Igitur, ex sententia Pauli, ideo assumpsit Christus carnem mortalem, quia cæteri homines mortalitatem peccando contraxerant: hæc ergo fuit Christo vnica causa assumendi carnem passibilem. Quod amplius declarauit Paulus sequentibus verbis, *Debuit per omnia fratribus assimilari, vt misericors fieret, & repropitiaret delicta populi.* Ex quibus verbis aliqui colligunt Deum non voluisse incarnationem prius, quam humanæ naturæ lapsum, & miserum statum per peccatum introductum vidisset, neque ob aliam causam Christum hominem prædestinasse, nisi vt propitiaret hominis lapsum. Verumtamen ex hoc loco id non colligitur, sed solum hāc fuisse vnicam causam assumendi carnem passibilem. Imo, si totus contextus expēdatur, satis probabiliter potest ex eo colligi ordo prædestinationis Christi à nobis declarat⁹. Prius n. expositerat

Quarta conclus. *Locus Pauli ad Hebr. 2. expositus.* *Matth. 16.* *Prima Cor. 15.*

Paulus

Paulus Christi excellentiam, eo quod illi, etiam vt homini, Deus omnia subiecerit in prædestinatione sua, etiam angelos ipsos, sic exponens illud Psal. 8. *Minuisti eum paulo minus ab angelis, gloria & honore coronasti eum, & constituisti eum super opera manuum tuarum.* Hanc enim dignitatem accepit humanum genus in Christo, qui, licet pro statu passibili fuerit paulò minus ab angelis minoratus, tamen per eandem passionem gloria & honore coronatus est, omnemque potestatem in cælo & in terra accepit Matth. vlt. vt iam ei omne genu flectatur, cœlestium, terrestriũ, & infernorum, ad Philip. 2. Deinde declarat Paulus, cur decuerit, Christum per passionem ad eam exaltationem peruenire, nimirum, quia habebat fratres, quibus ipse autor salutis futurus erat; & quoniam ipsi mortalitate peccando cõtraxerant, ideo decuit eum fratribus assimilari, vt eis propitiaretur: non est autem Christus frater noster, nisi ratione humanæ naturæ, supponitur ergo inter Christum & nos similitudo in natura, & ratione illius adiuncta etiam fuit similitudo in mortalitate, vt is, qui prædestinatus fuerat autor salutis nostræ, etiam nõ interueniente peccato, fieret etiam autor redemptionis, & propitiationis nostræ, accedente peccato, Igitur, quod Christus indiguerit passione, non fuit ob aliam causam nisi propter hominum peccatum, & necessitatem redemptionis ex illo contractam. Omitto alia quam plurima Scripturæ testimonia, quę hic facile accumulari possent, in quibus Christus dicitur *mortuus propter delicta nostra, & traditus propter scelera nostra.* Et similia. Ratio vero conclusionis sumenda est ex dictis sect. 3. quia mors & passio non sunt à Deo per se intentæ in toto genere humano, nedum in Christo, sed tantum introductæ sunt in pœnam peccati. Tota autem ratio alicuius pœnæ est culpa. Vel aliter quia passio Christi non est per se amata, sed solum vt medicina, vsus autem medicinæ vt sic supponit ægritudinem, totaque eius ratio ex illa sumitur.

Atque ex hac ratione soluendum est argumentum, si quis obiciat, iuxta nostram sententiam non posse colligi ex citatis locis Scripturæ remedium peccati, fuisse vnicam causam mortalitatis Christi, quia Scriptura, licet hanc causam assignet, non excludit alias: ergo, sicut nos interpretamur, quod, licet Scriptura assignet hanc causam incarnationis, nihilominus potuit esse alia, & de facto fuit, vel prior, vel æque prima; ita dicere quis posset de prædicta ratione assumendi carnem passibilem. Imo simili ratione affirmari posset, quamuis in executione mors Christi assumpta fuerit propter causam redemptionis nihilominus in intentione non fuisse hanc primam rationem illius decreti, quo voluit Deus, vt CHRISTVS assumeret carnem passibilem. Nam, si in aliis rebus ordo intentionis potest esse diuersus ab ordine executionis, cur non etiam in hoc negotio? Respondetur, negando similitudinem: est autem ratio differentiæ facilis & multiplex. Prima, quia Scriptura sacra, licet causam incarnationis assignet multis in locis ex nostra redemptione, tamen in aliis, & declarat alias causas, & nobis proponit CHRISTVM DEVM hominem vt primo ac per se maxime dilectum, & omnia propter ipsum. De passione vero & morte ita loquitur, vt semper significet, omnino ac simpliciter assumptam fuisse occasione peccati, & propter redemptionem. Secundo, quia respectu mortalitatis non solum tacet Scriptura alias causas, sed etiam generatim docet, Deum non fecisse mortem, id est, non per se illam voluisse, sed solum ad peccatum puniendum vel curandum. Tertia, ex materia ipsa, quia incarnatio est maximum bonum & per se maxime amabile, & ad complementum diuinorum operum valde necessarium: & ideo recte intelligitur, quod licet & facta, & ordinata fuerit propter redemptionem, tamen etiam propter se fuerit amata. At vero mors & passio, præsertim Christi non erant bona per se eligibilia, sed tantum vt pœna vel medicina peccati; & ideo merito concluditur, hanc fuisse primariam rationem eius, & vnicum motiuum illius decreti diuinæ voluntatis, quo statuit vt caro, à Christo assumenda, esset passibilis. Et in hoc obiecto optime distinguitur ratio motiua & impulsiua, de quibus supra dictum est: redemptio enim à peccato fuit sola ratio motiua volendi carnem passibilem Christi, tamen, illa ratione suppositа, etiam potuit illa passio ordinari, vt per eam Christus exaltationem sui nominis, suiq; corporis gloriam consequeretur, quod fuit quædam ratio coadiuuans, nõ tamen per se sufficiens, quin sine passione potuisset Christus consequi illa omnia bona, vel tanquam sibi connaturalia, vel per merita, quę posset in corpore impassibili exercere, prout in statu innocẽtiæ fieret. Sic ergo constat, primariam ac totam rationem motiuam assumendi corpus passibile, ex hominum peccato & redemptione ortum habuisse.

SECTIO V.

Vtrum ex primaria Christi prædestinatione futurâ esset Verbi incarnatio, etiam si homo non peccasset.

SENSVS huius quæstionis duplex esse potest, prior quodammodo absolutus, & de facto, scilicet, an ex vi illius decreti: quod Deus de facto habuit de incarnatione facienda, esset carnem assumpturus. etiam si peccatum hominis non interueniret. Posterior omnino conditionatus, & veluti de possibili, scilicet, esto ex vi præsentis decreti Deus non esset carnem assumpturus deficiente peccato, an credendum sit in huiusmodi euentu habiturum fuisse aliud decretum, quo vellet incarnari ex alio motiuo & ratione: quam nunc voluit. Hic posterior sensus non est ita proprius, quia vix potest à nobis aliquid de illo definiri, attingemus tamen illum breuiter in fine quæstionis. Prior ergo sensus proprius est, & in eo disputatur quæstio à D. Thom. & probatoribus Theologis. Et licet multum pendeat huius dubij decisio ex principijs positis in præcedentibus: non tamen caret noua difficultate, nam iuxta omnes opiniones supra tractatas de Christi prædestinatione, in præsenti quæstione varie iudicatur.

Prima sententia negat, peccato non existente, incarnandum fuisse Deum. Hanc tenet D. Thom hic, & discipuli eius locis supra citatis, dub. 2. idem D. Thom. 3. contra gent. capit. 55. & init. 1. ad Timothe. *Venit Iesus peccatores saluos facere*, & in 3. distinctione 1. quæst. 1. artic. 3. & ibi Bona. in 3. distinct. 1. artic. 2. q. 2. Richard. artic. 2. quæst. 4. Chart. quæst 2. qui refert Taran. & alios: idem Argentin. ibi. artic. 4 Abul. in capit. 24 Mat. quæst. 44. Ioan. Arbore. lib. 3. Theosoph. capit. 8. inclinat etiam Marsil. in 3. quæstione 1. artic. 3. Gabr. dist. 2. dub. 3. Hi autores omnes fundantur in hoc, quod Incarnatio prædefinita fuit post præuisum originale peccatum, & solum ex occasione eius: vnde formatur ratio hoc modo. Primum motiuum propter quod Deus voluit carnem sumere, fuit remedium peccati: ergo deficiente hoc motiuo, deficeret in Deo voluntas sumendi carnem: ergo, si homo non peccasset, ex vi præsentis decreti non incarnaretur Deus. Primum antecedens constat ex scripturis, & patribus supra citatis; constat enim Deum pro sua libertate potuisse ita velle Incarnationem, satis autem significauit nobis ita voluisse. Prima vero consequentia patet: quia hoc est de ratione causæ motiuæ, vt illa deficiente

D. Thom. Bonauen. Richard. Chart. Tarant. Argent. Abulens. Ioan. Arb. Marsil. Gabr.

desit voluntas, in quo differt à causa impulsiua, quæ supponit voluntatem iam effectam ex priori motiuo, & aliquo modo impellit, & iuuat. Vnde hoc valde confirmant testimonia Patrum supra citata, præsertim nonnulla, quæ videntur expressa, quale est Verbum illud Athanas. serm. 3. contra Arian. vbi præsertim pag. 204. agens de nostra indigentia, & necessitate, quam dicit esse anteriorem, & mouisse Deum, vt carnem sumeret, subdit: *Qua*, scilicet necessitate, *sublata, carnem non induisset*: & illud Iren. li. 5. ca. 14. *Si non haberet caro saluari, nequaquam verbum Dei caro factum esset, & si non haberet sanguis iustorum inquiri, nequaquam sanguinem habuisset Dominus*: & illud Leo. Pap. serm. 3. in festum Pentecost. *Si homo in naturæ suæ perfectione, & honore, in quo creatus est, permansisset, neque creator hominum creatura fieret, neque æternus temporalitatem subiret, neque formam serui in similitudinem carnis peccati assumeret.* Denique illud Aug. ser. 8. de verb. Apost. *Si homo non periisset, filius hominis non venisset*: citari etiam solet quædam prosa, quæ ad Virginem dicit: *Peccatores non abhorres sine quibus nunquam fores tanto digna filio.* Sed hæc neq; in vsu Ecclesiæ Romanæ vnquam fuit, neq; habet autoritatem.

Athanas. *Iren. aus* *Leo Papa* *August.*

Secundò confirmari potest illa ratione: quia si homo non peccasset, vel Deus assumpturus esset carnem passibilem, vel impassibilem. Primum dici non potest: quia, si homo non peccasset, alij homines non essent passibiles; multo ergo minus Christus Dominus. Neque secundum, quia ex vi præsentis decreti nõ posset assumere carnem impassibilem, de facto n. nõ habuit Deus tale decretum; nam si habuisset, sine dubio impletum esset: ergo oporteret nouũ de hac re condere decretum, iam ergo non fieret Incarnatio ex vi præsentis decreti, quod est contra sensum, quem tractamus. Hæc sententia supponit primam voluntatem, seu prædestinationem Incarnationis fuisse posteriorem permissione, & præscientia peccati futuri. Cuius contrarium verum esse sufficienter ostensum est: & ideo contra hanc sententiam sic explicatam non oportet plura dicere.

Secunda sententia conuenit in conclusione cum præcedenti propter fundamenta adducta, differt tamen in principali fundamento sumpto ex prædestinatione Christi. Affirmat enim nunc de facto Christum fuisse prædestinatum ante permissionem, & præuisionem peccati, & nihilominus ait, Christum non venturum ex vi illius decreti, homine non peccante, quia posita hac hypothesi, vel conditione necessario tollitur illud decretum, quia licet sicut prius, includit tamen aliquid, ratione cuius habet intrinsecam connexionem cum posteriori, id est, cum permissione, & præuisione peccati. Exemplo declaratur, quia licet Deus prius ratione eligat prædestinatum ad gloriam, quàm velit, vel videat eius merita: nihilominus ita vult illi gloriã, vt non velit illam habere sine meritis, vt verum sit dicere hunc hominem non habiturum gloriam, nisi habeat meritã: sic etiam in proposito, ita est prius prædestinata, & amata Incarnatio: vt tamen non esset exequenda sine permissione peccati. Confirmatur, quia licet aliquid sit prius in vno genere, scilicet causæ finalis, vel exemplaris: potest tamen pendere à posteriori tanquam ab efficiente, vel tãquam medio necessario, vel tanquam à modo, seu conditione, sine qua res esse non potest: ergo ita intelligi potest in proposito, & consequenter ita intelligendum est, cum hoc modo saluentur melius omnia, quæ Scriptura, & Sancti significant. Et confirmatur, & explicatur secundo, quia etiam iuxta supradicta Christus Dominus in genere finis, vel exemplaris, prius est in mente & voluntate Dei, quàm alii homines, vel Angeli, vel totum etiam vniuersum: & tamen non inde fit Christum fuisse venturum, etiam si homines, vel Angeli, vel aliæ creaturæ non fuissent, quia ita est in vno genere prius amatus, quàm illæ: vt tamen alia ratione sit amatus, etiam vt coniunctus cum illis, ita vt prædestinatio eius habeat quandam connexionem cum cæteris rebus, quia non erat prædestinandus Christus, vt esset solus, &c. ergo similiter dici potest de prædestinatione Christi, & permissione peccati.

Hæc sententia videtur, procedere ex fundamento extreme contrario, quam præcedens: supponit enim, Christum ante permissionem, & præuisionem peccati fuisse prædestinatum, non solum quoad substantiam Incarnationis, sed etiam quoad modum carnis passibilis, & quoad munus redemptionis, quod superius à nobis improbatum est. Quod verò hoc supponatur in hac sententia, patet, quia non potest alia ratione illa prima intentio, seu prædestinatio Incarnationis habere intrinsecam connexionem, vel dependentiam quoad executionem à permissione, & præscientia peccati, nisi quia includit etiam eas conditiones, quæ omnino pendent ex peccato. Si enim intelligamus illam intentionem omnino abstrahere ab his conditionibus, nulla ratio fingi potest, ob quam executio illius intentionis pendeat à futuro peccato. Cum enim nihil includat, quod necessario illud prærequirat, posset aliis viis, & modis mandari executioni. Vt enim in superioribus dictum est, intentio finis nunquam ita pendet à medio, vt haberi non possit sine illo, nisi quando in ipso fine, vt intentus est, includitur aliqua conditio omnino requirens illud medium, ratione cuius in tali intentione saltem virtute est amatum tale medium, hoc enim si desit, nulla est ratio necessariæ connexionis inter eam intentionem, & voluntatem medii, vt ostensum est. Et videri etiam potest in exemplis, quibus hæc sententia vtebatur, cum enim Deus eligit prædestinatum ad gloriam, non vult illi gloriam, vt beneficium gratis conferendum, sed vt coronam, & præmium, in quã intentione virtualiter includitur voluntas dandi illi merita, sine qua non posset stare prior intentio. Et similiter quando dicimus Deum prædestinasse Christum ante omnem creaturam, non prædestinauit illum tanquam solitarium, sed tanquam caput totius vniuersi, & veluti cum quadam relatione ad totum vniuersum, & ad alias partes eius; ideoq; recte intelligitur hæc prædestinatio connexa cum voluntate creandi homines, & Angelos, & totum vniuersum: at verò in proposito nulla est ratio talis connexionis, cum ostensum sit, conditiones Incarnationis, quæ omnino supponũt peccatum, non fuisse prædestinatas ante præuisionem peccati.

Qu modo in tanto finis pendeat à medio.

Tertia sententia est, quæ absolutè affirmat, etiam si homo non peccasset, Deum futurum fuisse hominem ex vi illius voluntatis, & modi, quo nunc de facto voluit Incarnationem, quia illa voluntas fuit secundum se anterior permissione, & præscientia peccati, fundataq; in ratione, & motiuo ab eodem peccato independente, vt supra explicatum est. Ita tenent Alens. & Scot. supra citati, dub. 2. Albert. in 3. d. 20. art. 4. quibus plures ex recentioribus consentiunt. Albert. Pighius lib. 8. de lib. arbi. cap. 1. art. 2. & 3. & libr. 20. cap. 1. & Cathar. opuscu. de eximia Christi prædestinat. Idemq; sumitur ex Galatino lib. 7. de Arcanis cap. 2. Viguerio in institut. c. 20 §. 1. verficu. 4. Iacob. de Valent. Psalm. 81. & 102. Iacob. Nacl. in epistolam ad Ephes. cap. 1. Claud. Taur. lib. de prouident. quæst. 1. art. 2. Potest vero hæc sententia, præter fundamentum positum, iuuari omnibus congruentiis, quibus supra ostensum est fuisse per se conueniens Deum incarnari; & aliis, quibus Scot. vtitur: quia scilicet non est consentaneum, vt tantum bonum sit amatũ cum dependentia à peccato, qua-

Alens. Scot. Galatin. Alb Pig. Viguer. Catharin. Iacobus Valent. Iacobus Nacl.

quacunq; ratione hoc asseratur. Vnde secundo po- A
Anselm. test confirmari autoritate, & coniectura Anſel. lib. 1. Cur Deus ho. cap. 18. inde enim probat homines futuros fuisse beatos, etiam si Angeli non peccassent: quoniam alias gaudendum esset hominibus, quod peccauerint Angeli. Vnde generaliter cõcludit, nullam animam esse in cælo, quæ sibi persuadeat sine peccato alterius se non fuisse gloria fruitnram: ergo multo magis hoc diceret Anselm. de anima Christi: neque ergo illa in cælo ibi persuadet, nec nos credere debemus illam non fuisse deincandam per vnionem sine alterius peccato. Cui rei optime concordat
August. dictum August. lib de nat. & grat. cap. 25. *Non dicemus, vt esset causa misericordiæ Dei, necessarium fuisse peccatum.*
Ruper. Tertio confirmari potest autoritate Ruperti locis supra citaris, & coniectura, quam ipse desumpsit ex
D. Thom. August. li. 14. de Ciuit. cap. 23. quam postea in simili B probauit D. Tho. 1. p. q. 89. art. 1. *Si teste Augustino*, inquit Rupertus, *absurdum esset dicere Adam non peccante, generationes hominum non fuisse futuras, ac si propter homines, vt nascerentur, peccatum fuisset necessarium, quid de isto capite, & rege omnium electorum Angelorum, & hominum sentiendum, nisi quod & ipse, maxime omnium, necessarium non habuerit peccatum, vt homo fieret ex hominibus, delitias suæ charitatis cum illis habiturus?* Confirmat autem D. Tho. citato loco coniecturam hanc his verbis: *Respondeo dicendũ, quod in statu innocentiæ fuisset generatio ad multiplicationem humani generis, alioqui peccatum hominũ fuisset valde necessarium, ex quo tantum bonum consecutum est:* Et postea addit aliam rationem, quod anima rationalis propter suam immortalitatem est per se intenta à natura, non tantum in specie; sed etiam in C multiplicatione secundum numerum; & inde concludit, hunc numerum animarum fuisse futurum, etiam si non esset peccatum. Constat autem multo maius bonum esse Incarnationem, quam hominum propagationem, ostensum etiam est, animam Christi deificatam per vnionem, multo magis esse per se intentam, quam omnes alias animas; ergo fortius in proposito procedit hæc ratio. Quarto confirmari potest argumento supra indicato de fide, & gratia per Christum collata Adæ in statu innocentiæ; quod possumus alio modo hic proponere; nam si homo non peccasset, vel etiam si non esset peccaturus, nihilominus ex vi illius propositi, quo Deus voluit creare illum in originali iustitia, & gratia, haberet fidem, & gratiam; ergo haberet fidem Christi, & D gratiam per Christum; ergo, etiam si homo non esset peccaturus, fuisset Christus. Maior est certa apud Theologos, vt constat ex materia de statu innocentiæ, & de peccato originali, imo de fide videtur certa hæc conditionalis, si primus homo non peccasset, non solum ipse, sed omnes etiam posteri eius haberent gratiam, & originalem iustitiam, & immortalitatem; quæ intelligenda est ex vi illius propositi, vel prouidentiæ, quam de facto decreuit Deus habere cum hominibus; nam fingere aliam prouidentiam, seu aliud decretum, quod Deus esset habiturus, est diuinare sine fundamento. Nam Scriptura non dicit, DEVM habiturum fuisse aliud decretum, sed ex his, quæ dicit, colligimus ita futurum E fuisse ex vi præsentis ordinationis ac prouidentiæ; quia sicut Deus tunc statuit, vt, si primus homo peccasset, posteri eius morerentur, ita etiam nunc decreuit, vt, si non peccasset, iustitiam sibi & posteris conseruaret. Minor vero constat ex supra dictis. quia de facto ex vi præsentis decreti, & prouidentiæ gratiæ non est data fides & gratia Adæ, nisi in Christo, & per Christum; ergo non posset ex vi eiusdem prouidentiæ dari eadem gratia non existente peccato, nisi in Christo; quia si daretur sine Christo, iam
August. esset aliud decretum, & aliud genus prouidentiæ. Et ad hoc confirmandum, valet, quod August. ait lib. 1. de nuptiis, cap. 21. matrimonium in statu innocentiæ fuisse sacramentum coniunctionis Christi cum Ecclesia, & habiturum illud bonum in statu innocentiæ, si duraret.

Vt veritas exacte intelligatur, aduertendum est, quod supra dixi, aliud esse loqui de prima voluntate, seu proposito, quod Deus habuit faciendi hoc mysterium, aliud vero de tota volũtate, totaq; prædestinatione, & ratione mediorum, per quæ decreuit exequi illam primam voluntatem: sunt enim hæc duo valde distincta, vt ex dictis constat, & ex materia de prædestinatione. Deinde est aduertendum, posito primo decreto voluntatis diuinæ absoluto, & efficaci, infallibile omnino esse, & necessariũm in sensu composito, vt Incarnatio, vel quidquid aliud per tale decretum definitum est, fiat: quia Dei absoluta voluntas est efficax, & immutabilis. Hoc vero non est ita intelligendum, ac si propositum illud, vel intentio Dei habitura sit effectum, sine mediis necessariis ad finem intentum, aut sine modo, vel aliis circumstantiis necessariis, vt res illa intenta ad effectum perducatur: hæc enim manifeste inter se pugnant: sed intelligendum est, propositum illud esse efficax, & infallibile: quia virtute cõtinet omnia necessaria ad sui executionem, & impossibile erit in sensu cõposito, illud poni, quin hæc consequenter ponantur. Vnde è contrario vere etiam dicitur, si in re non fiat aliquid, quod necessarium est ad illius decreti executionem, necessarium esse, tale decretum tolli, seu non fuisse in Deo. Ex quo etiam consequenter fit, si aliquod sit medium vtile ad illius decreti executionem, non tamen necessarium, tunc non esse inter ea talem connexionẽ, vt hoc ablato, illud necessario tollendum sit. Deinde aduerto, aliquod medium posse necessariam connexionem habere cum intentione alicuius finis, facta aliqua suppositione, qua sublata, tolletur quidẽ necessitas illius medij, nõ tamen propterea necessarium est tolli finis intentionẽ. Exemplo res illustrabitur: si quis habeat absolutum prõpositum effundendi bona sua & diuitias, illas à se abdicando, optimo, & honestiori modo, quo possit, stante hac intentione, si se offerant pauperes & indigentes, necesse est, vt ex vi illius intentionis in illos effundat diuitias suas, qui talem intentionem habet: vel si id nõ faciat, necesse est, vt intentionem mutet; quia facta illa suppositione: ille est honestior modus effundendi diuitias, vt suppono. Si autem stante illo proposito, non sese offerrent pauperes & indigentes, tunc, quamuis non possent diuitiæ illo honestissimo modo communicari, non propterea necesse esset prius propositum tolli, quia in illo non determinate includebatur hic modus communicandi diuitias per modum eleemosynæ, sed honestissimo modo possibili iuxta occurrentes circumstantias. Ad huns modum ergo intelligendum puto, primum illud propositum, quod Deus habuit, communicandi personam suam humanæ naturæ: decreuit enim id facere modo perfectissimo, seu aptiori ad ostendenda sua attributa, præsertim illa quatuor, sapietiam, bonitatem, iustitiam, misericordiam: quod in nulla sententia, vt existimo negari potest: quia & per se est consentaneum perfectioni diuinæ prouidentiæ, & hoc vt minimum probant, quę in confirmanda prima sententia, tam in hac sectione, quam supra in secunda allata sunt. Si ergo cum hoc proposito coniungamus scientiam illam veluti conditionatam, quam per simplicem intelligentiam Deus habuit de lapsu generis humani, si illud tali modo, crearet, & tentari ac labi permitteret, hoc inquam posito, euidenter fit, vt permissio peccati, & præscientia illius absoluta habuerit necessariam connexionem cum illo proposito: quia posita illa scientia iam hæc permissio erat medium necessarium ad exequendam Incarnationem, eo modo, quo per illud decretum

intenta & amata fuerat: quia hoc modo magis manifestantur attributa Dei, quam vllo alio. Vnde si stante illa scientia conditionata, nihilominus peccatum absolute non fuisset futurum, quia Deus noller illud permittere, euidenter sequitur, hoc non posse stare cum priori decreto: & hoc modo est sine dubio verum quod si homo non peccasset, Deus nõ fieret homo ex vi decreti, quod modo habuit. At vero, si cum illo proposito non coniungamus illã scientiam conditionatam de peccato futuro, sed potius supponamus Adam creatum illo modo, & permissum suæ libertati cum talibus auxiliis: non fuisse peccaturum (quod sine dubio facere potuit) & cõsequenter intelligamus, Deum per illam scientiam conditionatam potius præsciuisse, hominem ita creatum non fuisse peccaturum (hæc enim scientia futurorum talis est, quales res ipsæ sunt futuræ) hoc inquam posito, non esset necessarium, Deum exequi prius propositum de Incarnatione facienda, media permissione peccati, seu suppposito peccato: quia iam hoc medium non habebat necessariam connexionem cum illo proposito: quia neque illa intentio erat in se coarctata, & limitata ad hoc medium: neq; hic modus in particulari fuit in illa contentus, absolute & simpliciter loquendo, vt supra ostensum est, sed solum generatim intelligitur illa intentio, seu illud decretum definitum ad optimum modum exequendi illud, iuxta occurrentes circumstantias & capacitatem creaturarum. Posset autem esse alius modus optimus & conuenientissimus, iuxta capacitatem hominis in statu innocentiæ, etiam si non fuisset peccatum. Ex his ergo, quæ per se sunt satis probata, ac fere necessario cohærentia, suppposita nostra sententia de prædestinatione Christi, colligitur, dupliciter posse intelligi illam conditionem, scilicet, *si Adam non peccasset*, poni inesse. Primo, quia Deus absolute præsciuit, illum non fuisse peccaturum, etiam si illum cum talibus auxiliis, & tali tentatione suæ libertati relinqueret, alio modo, quia Deus præsciuit quidem eum peccaturum, si illum relinqueret, noluit tamen ipse hoc permittere.

Conclusio prima.

Dico ergo primo: Etiam si homo suæ libertati relictus, & permissus dicto modo, non esset peccaturus, nihilominus propositum Dei de Incarnatione facienda consistere posset, & habere suum effectum, & hoc modo vera est sententia affirmans, etiam si homo non peccasset, Deum fore incarnandum. Hæc conclusio duobus modis defendi ac suaderi potest, primo, prosequendo sententiam, quam hactenus docuimus, scilicet, decretum diuinum de Incarnatione facienda habuisse aliud motiuum prius redemptione. Secundo etiam iuxta aliam sententiam quæ docet, Christum in primo signo rationis prædestinatum fuisse vt Redemptorem, & mortalem, & consequenter etiam primum illud decretum ortum fuisse ex motiuo redemptionis. Prior via est nobis propria & facillima, & fere patet ex dictis, quia hoc modo decretum illud de Incarnatione nõ includit necessariam connexionem cum peccato futuro, nec dependentiam ab illo, vt satis probatum est: & hunc sensum intendunt fine dubio autores tertiæ sententiæ, & sane nullus esse potest aptior modus explicandi, quo sensu vera esse possit illa conditionalis, si homo non peccasset, Deus carnem assumeret: non videtur autem posse negari, quin aliquo sensu illa vera sit, & admittenda suppposito modo prædestinationis Christi supra tradito, vt patet ex similibus conditionalibus, quæ non videntur negari posse, vt sunt illæ, etiam si Adam non peccasset, vel non esset peccaturus, ipse creatus esset in iustitia originali, & fuissent generationes hominum, & nascerentur homines in iustitia & in corpore immortali. Hæc enim omnia videntur esse omnino certa, quia propositum Dei, quod antecesit permissionem peccati, & absolutam præuisionem eius, hæc omnia virtute continebat, & secundum se. & abstrahẽdo illud à præscientia peccati etiam conditionata, fuit independens à peccato futuro, quamuis de facto, suppposita illa præscientia, & considerato toto ordine prouidentiæ diuinæ, voluntas dandi iustitiam hominibus, in Adam habuerit connexionem cum permissione peccati, & generationes hominem futurę non fuerint sine peccato. Simile est in nostra sententia de hac conditionali, etiam si Adam non peccasset, electi salui fierent: quia ipsa electio secundum se abstrahit à peccato, quamuis de facto, & suppposita illa præscientia, ita ordinata fuerit, vt effectum habere non potuerit, nisi suppposito peccato. Et idem est de speciali electione cuiuscunque prædestinati, qui non saluatur nisi media permissione peccati: in his enim omnibus potest intelligi connexio, suppposita præscientia conditionata. Quia tamen voluntatis propositum per se illam non requirit, manet semper vera illa conditionalis locutio. Et ratio generalis & à priori esse videtur, quia posita illa conditione, nihilominus manet integrum motiuum illius voluntatis: quod per se non postulat peccatum, manente autem motiuo, & obiecto eius, manet eadem voluntas quantum est de se: & hac ratione verum est dicere, fuisse Deum creaturum mundum, etiam si præsciisset, nulla in eo futura fuisse peccata, & similiter fuisse creaturum Angelos, qui peccarunt, etiam si præsciuisset, illos non fuisse peccaturos: quia in his omnibus & similibus, motiuum voluntatis manet integrum posita tali conditione. Posterior modus persuadendi hanc sententiam sumi potest ex dictis, sectio. præcedent. & procedit directe contra secundam sententiam supra citatam, estq; valde probabilis, quamuis nobis non sit simpliciter necessarius. Itaque, licet concederemus, Christum in eo primo signo rationis, in quo fuit prædestinatus Deus homo, fuisse etiam prædestinatum Redemptorem in carne passibili, non inde necessario sequitur, ex vi talis prædestinationis, Verbum non fuisse futurum hominem, etiam si peccatum Adæ non fuisset futurum, seu (quod idem est) non sequitur, non potuisse decretum illud manere firmum ac stabile, quoad incarnationem futuram, etiam si Deus præsciuisset, Adamum conditum in tali statu, & talibus gratiæ auxiliis, taliq; libertate prædictum, non fuisse peccaturum: sicut enim hoc fuit simpliciter possibile, ita etiam huiusmodi scientia absolute potuit esse in Deo, & iuxta illam intelligendus est sensus præsentis quæstionis hypotheticæ, vt supra declaratum est. Quod ergo, data illa hypothesi non necessario auferatur decretum illud, probatur in hunc modum, quia, quando voluntas simul in eodem instante, & in eodem etiam signo rationis aliquid vult propter duo motiua totalia, cessante vno non sequitur voluntatem cessaturam ab eo obiecto volendo, & exequendo quoad posse, sed, licet decretum diuinum de Incarnatione tale fuerit in primo signo rationis, quale iuxta prædictam sententiam explicatum est, tamen non habuit vnum tantum motiuum redemptionis seu remedij peccati, sed etiam aliud sumptũ ex summa diuinæ bonitatis communicatione, & excellentia ipsius mysterij cum omnibus fructibus, quæ per se illud consequuntur: quod motiuum actu fuit sufficiens & totale, vt ex præcedente sectione constat, vbi ostendi, de facto habuisse Deum plura motiua totalia volendi incarnationem, ergo, siue illa motiua simul secundum rationem, siue vnum prius ratione, quam aliud, diuinam voluntatem inclinauerint, ablato vno motiuo, non sequitur omnino auferri decretum de incarnatione facienda, nam ex vi alterius stabile ac firmum manisset. Maior per se est euidens ex principiis Philosophiæ naturalis & moralis, nam causa totalis illa est, quæ in suo genere actu causat sufficiente & tota virtute necessaria in illo genere, ita vt, cessante quacunq; alia causa

non

non propterea cesset effectus, sed perseueret ex vi A influxus illius causæ totalis: alioqui si causa in suo genere indigeret concursu, vel concomitantia alterius, iã non esset causa totalis, sed partialis: ergo idẽ est in causa finali, seu motiuo voluntatis. Et declaratur humano exemplo, nam si quis velit dare eleemosynam ob honestatem misericordiæ; & ob satisfactionem pro peccatis, ita vt ab vtroque motiuo & à singulis voluntas eius totaliter moueatur, quamuis deesset alterum ex his motiuis, vt verbi gratia, si homo ille sciret, se nulla pro peccatis satisfactione indigere nihilominus inde colligi non posset, voluntatem illam omnino fuisse cessaturam ab eo obiecto volendo ex altero motiuo misericordiæ, quandoquidem illud per se sufficiens & de facto ponitur mouisse voluntatem, vt integram rationem illius B actus sibi proportionati. Quod si forte quis dicat, tunc non manere in voluntate eundem actum secundum rem vel rationem formalem, quam intelligitur habere actus ex vi alterius motiui, respondetur, hoc nihil referre ad effectum futurum ex vi talis voluntatis, nam, licet intelligatur voluntas ex diuersis motiuis habere actus re vel ratione diuersos, tamen quodlibet eorum manente, ex vi illius sequetur effectus, quia talis actus est absoluta & efficax voluntas illius, vt in dicto exemplo ex vi actus voluntatis manentis ex motiuo misericordiæ fieret eleemosyna: ita ergo in præsente, quamuis ablato motiuo redemptionis non intelligatur manere in voluntate diuina determinatio libera prout in tali motiuo fundata, & terminata ad omnes illas conditiones Incarnationis, quæ ex illo motiuo specialiter oriuntur, nihilominus maneret determinatio libera vt fundata in alio motiuo, & vt terminata ad eas conditiones Incarnationis, quæ ex illo motiuo sufficiente vel necessario oriuntur; & ex vi talis determinationis seu decreti sufficienter fieret incarnatio. Quocirca infirmum sit argumentum, cum ex defectu vnius motiui colligitur non fuisse futurum in diuina voluntate idem decretum de incarnatione, quod nunc est; & consequenter non fuisse Verbum incarnandum ex vi præsentis decreti: procedit enim hoc argumentum ex puris particularibus (vt sic dicam) distinguendumq; ita est assumptum, nam si sit sensus ablato vno motiuo, nullũ omnino decretum liberum, quod nunc est de Incarnatione fuisse permansurum in diuina voluntate, sic falsum est assumptum: neq; id sequitur ex vi antecedẽtis seu hypothesis, nam maneret decretum liberum prout D est ex alio motiuo diuinæ bonitatis, &c. Si autem sit sensus, in eo casu non permansurum omne decretum secundum omnem habitudinem seu determinationem liberam, sic, quamuis assumptum sit verum, male inde colligitur, incarnationem non fuisse futuram ex vi alicuius præsentis decreti, quia etiam si vnum cessaret, prout in vno motiuo fundatur, maneret aliud fundatum in alio, & illud sufficeret, vt ex vi eius futura esset incarnatio, cum sit absolutum & efficax. Quod autem vna libera determinatio diuinæ voluntatis, prout ratione distincta ab alia, possit manere sine illa, superius sectione prima late demonstratum est. Potestque hic discursus tribus modis confirmari. Primo, conficiendo simile argumentum ex altero motiuo redemptionis, seu remedii peccati, nam, si fingamus nullum aliud motiuum occurrisse Deo ad incarnationem volendam præter redemptionem hominum, nihilominus verisimum est, ex vi illius solius incarnationem fuisse futuram, & decretum de incarnatione prout in illo motiuo fundatum idem fuisse perseueraturum, solum quia illud motiuum totale est: ergo eadem ratione idem dicendum est de quocunq; alio motiuo tali, etiam si alterum cesset. Secunda confirmatio est ad hominẽ, nam vt infra videbimus, fere omnes admittunt, quod si Adam peccasset, quamuis nulla essent alia peccata actualia & personalia, nihilominus ex vi præsentis decreti Verbum fieret homo propter redimendos homines à peccato originali; & tamen de facto incarnatus est Christus propter redimendos homines non tantum ab originali peccato, sed etiam ab alijs actualibus: & consequenter decretum liberum quo Deus voluit incarnationem non solum respexit ad remedium originalis peccati, vt ad motiuum, sed etiam ad remedium actualium peccatorum, & nihilominus dicitur permansurum illud decretum, vt terminatum ad remedium originalis peccati, etiam si non terminaretur ad remedium actualium: quæ doctrina verissima est, fundamentum illius est, quia remedium originalis peccati præcise sumptum est sufficiens motiuum totale: ergo, vbicunque similis ratio intercesserit, verisime dicitur permansurum decretum s. eundum vnam rationem vel motiuum totale, quamuis aliud motiuum deesset. Tertia confirmatio declaratur exemplo, quod videtur indubitatum. Nam, quando Deus vult conferre aliquod bonum, vel aliquod præmiũ propter plures titulos totales, vt multi censent contingere in merito & præmio actuum remissorum, & in actibus meritorijs Christi id supra explicuimus. tunc enim verum est dicere, quod, licet aliter titulus deesset, ex vi alterius Deus tale bonum vel præmiũ conferret: alioqui titulus ille non esset totalis, sed partialis: ergo idem est in quibuscunque motiuis, & idem exemplum declarat, determinationem liberam sub vna ratione posse manere eandem, quamuis non esset sub alia.

C Neque contra hanc conclusionem vrgent, quæ in fauorem primæ, & secundæ sententiæ adducta sunt. *Ad argum. prima, & secunda sententia.*
Ad fundamentum enim primæ opinionis, si per motiuum intelligatur id, quod ordine intentionis primum mouit, & inclinauit diuinam voluntatem ad volendam Incarnationem, sic negatur, tale motiuum fuisse remediũ peccati, sed excellentiam ipsius mysterij secundum se, & bonum totius vniuersi, vt supra explicatum est sectione præcedenti: neque ex sacra Scriptura potest aliud colligi, vt ibi etiam declaratum est. Si vero per motiuum intelligatur id, quod reuera allicit, & mouet voluntatem, sic concedo, remedium peccati fuisse vere motiuum, propter quod Deus voluit Incarnationem: hoc autem sensu non est vniuersaliter verum, ablato motiuo, etiam de se sufficiente, auferre voluntatis decretum vt satis probatum est.

D Ad primam confirmationem ex patribus, communis responsio est, eos loqui de Incarnatione in carne passibili: quæ responsio multis quidem potest accommodari, aliquibus autem verbis, illis præsertim, quæ in particulari citauimus, vix applicari posse videtur, nisi dicamus, aliud esse, quod pauca verba nude sumpta sonant, aliquid quod in toto contextu orationis intenditur: & ita ex antecedentibus, & consequentibus constare, eos loqui de toto mysterio, prout factum est, & idem apud eos esse carnem sumere, quod fieri in similitudinem carnis peccati, vt patet ex citatis verbis Leonis, & ex Au- *Leo Pap. August.* gust. libr. 1. de pecca. merit. capit. 38. vbi ita inquit: *Ad primam confirm.*
E *Non fuisset caro Christi in similitudinem carnis peccati, nisi caro fuisset ista peccati.* Vbi supponere quicquam videtur, futuram fuisse carnem Christi, sed non talem. Ipsum etiam nomen carnis, & sanguinis corruptionem indicat in vsu sacræ Scripturæ, & patrũ: qui sæpe etiam solum dicunt, deficiente peccato, non fuisse Incarnationem adeo necessariam, vt pater ex Gregor. lib. 3. Moral. cap. 11. & Chrysost. sermo, *Gregor. Chrysost.* 6. de Passione. Sed alium modum explicandi sententias patrum, qui fortasse magis satisfaciet, colligemus ex secunda conclusione.

Ad secundam confirmationem respondetur, posita illa hypothesi, & deficiente peccato, illo modo *Ad secundã confirm.* non fuisse futuram Incarnationem in carne passi-

bili: quia neque alij homines habituri erant cārnem passibilem. Nam, vt supra ostensum est, tota ratio huius conditionis, & imperfectionis orta est ex peccato: futurus ergo esset Christus impassibilis, durante innocentiæ statu, vel quia statim in principio fuisset glorios⁹ corpore, & anima, vel eo modo, quo alij homines essent in eo statu impassibiles: de quo dicam infra quæst. 35.

Cum autem quæritur, ex vi cuius decreti Christ⁹ esset tunc impassibilis: Respondetur, ex vi præsentis decreti, nō quia per illud nunc absolute, & simpliciter decreuerit Deus, vt Christus à principio esset impassibilis: hoc enim dici non potest, cum voluntas Dei efficax nec mutari possit, nec carere effectu, & talis voluntas non habuerit effectū: sed vel quia voluntate quasi antecedenti iam decreuerat, vt Adam non peccante, omnes homines nascerentur impassibiles, & consequenter etiam Christus, vel quia ablata occasione peccati, ex vi illius decreti, quo Deus voluit incarnationem secundum se, voluisset modum eius ipsi secundum se accommodatum.

Et hinc etiam optime respondetur ad illam interrogationem, quæ supra fiebat, an in eo primo signo voluerit Deus Incarnationem passibilem, vel impassibilem. Dici enim potest, voluntate antecedenti voluisse illam impassibilem, id est, nisi remedium peccati aliud postulasset: voluntas enim antecedens æquiualet conditionatæ, & ideo, non impleta conditione, potest non habere effectum, sine vlla mutatione: voluntate autem absoluta & efficaci voluisse Deum, Incarnationem, tantum quoad substantiam mysterij, in hac persona, & in hac natura indiuidua: modum autem eius non definiuisse, donec peccatum permisit, & præuidit, quia licet Deus non velit rem, nisi cum omnibus circumstantiis, & modis, quibus futura est, tamen secundum diuersa signa rationis, prius nos intelligimus interdum velle rem, quam modum, quia intelligimus ab aliquo fine, vel occasione pendere modū, à quo non pendet res secundum se, & ad explicandam hanc independentiam, dicimus, vnum esse prius in voluntate diuina, quam aliud, quod in multis aliis necessarium est dicere, vt supra sectione tertia in principio declaratum est.

Signa rationis.

Sed vrgent. nam prædestinatio est perfectissimus actus diuinæ prouidentiæ, sed perfecta prouidentia statuit & ordinat, non tantum in communi & in abstracto, sed in particulari cum omnibus circumstantiis, ergo si per illud decretū prædestinatus est Christus homo in primo signo: in eodem prædestinatus est passibilis, vel impassibilis, imo & in tali tēpore, loco, &c. Confirmatur, quia alias ex vi talis decreti non posset fieri homo, quod est contra dicta. Sequela patet, quia non potest fieri homo, nisi inde terminato statu & circumstantiis, & hæc non sunt definita ex vi illius decreti. Respondetur, argumentum esse sophisticum, & instari aperte in generationibus hominum ex Adamo: non enim negari potest, ante præuisum originale peccatum; decreuisse Deum, vt Adam filios generaret, eum dederit illi iustitiam pro se & sua posteritate, & tamen pro illo signo non absolute decreuit, an illi generandi essent mortales vel immortales, sed solum voluntate antecedente, quod etiam de Christo dici potest, vt visum est. Deinde argumentum ita procedit, ac si diceremus, totum negotium prædestinationis Christi, in illo primo signo rationis esse completum, quod falsum est, nam prædestinatio dicit in rigore rationem mediorū omnium, & ita non intelligitur completa, donec in diuino intellectu expleta intelligatur tota ratio mediorum, per quæ effectus prædefinitus executioni mandandus est. Quamuis autem hæc ratio in re ipsa tota sit simul in diuino intellectu, nos autem ad explicandum rerum ordinem ita illam diuidimus per signa rationis, ac si successionem haberet: atque hoc modo concipimus prædestinationem vt inchoatam, prius quam vt consummatam, & consequenter concipimus prædestinationem inchoatam ante præuisum vnum peccatum: consummari vero quoad aliqua media vel circumstantias post præuisum illud. Quod euidenter patet in prædestinatione, verbi gratia, Sancti Petri, aut Laurentij, & idem est de aliis. Prius enim secundum rationem intelligimus fuisse Petrum electum ad gloriam, & consequenter prædestinatum in dicto sensu, quam negatio eius fuerit præuisa, & tamen ipsius prædestinatio quoad omnia media, verbi gratia, quoad pœnitentiam & lachrymas eius, nō fuit consummata donec peccatum negationis fuit præuisum. Similiter Laurentius prædestinatus est ante præuisum peccatum tyranni, qui ipsum interfecit, & tamen non fuerunt definita omnia media prædestinationis eius, antequam peccatum illud esset præuisum. Et in hoc sensu, inter alios, verum est, quod hic D. Thom. dixit ad quartum, quod prædestinatio supponit præscientiam futurorum.

Sic ergo intelligendum est, Christum fuisse prædestinatum in primo signo ante præuisum originale peccatum, & tamen in illo non fuisse definita omnia media & omnes circumstantias incarnationis, quia non fuit in illo signo completa tota prædestinatio. Vnde, cum dicitur, prædestinationem esse perfectam prouidentiam, & perfectam prouidentiam descendere ad particularia; vtrumque verum est de prędestinatione & prouidentia completa & absoluta prout in re est: nam, prout concipitur tanquam inchoata, est quidem perfecta quoad id quod de illa concipitur, seu quoad intentionem finis, vel aliquid huiusmodi, non tamen quoad totam executionem seu rationem mediorum & circumstantiarum. Vnde vlterius dicitur, laborari in æquiuoco in nomine prędestinationis, nam vt superius annotaui, hic non tam est sermo de prædestinatione vt dicit rationem intellectus, quam de decreto diuinæ voluntatis, quod est prima origo prædestinationis quoad totam efficaciam eius, & proprie vocatur electio seu dilectio, & interdum non male prædestinatio seu prædefinitio. Et hoc sensu diximus, Christum hominem fuisse prædestinatum aut dilectum in primo signo rationis ante præuisum originale peccatum: hæc autem dilectio (quæ non est tam prouidentiæ pars, quā radix eius) non intelligitur pro quouis signo rationis terminari ad rem cū omnibus medijs, seu circumstantiis eius, nam prius intelligitur per modū intentionis finis, quam vt electio mediorum vt supra dictum est. Vnde, ad summū, pertinet ad perfectionem illius volūtatis, vt in illo signo decreuerit Deus statum & perfectionem, ad quam Christus homo peruenturus erat tanquam ad vltimum terminum & consummatam perfectionem suæ prædestinationis, voluit enim illi, vt in regno beatitudinis corpore & animo gloriosus perpetuo regnaret, quæ voluntas immutabilis permansit & cōpleta est, per illam autem voluntatem vt sic non intelligitur aliquid statutum de via, per quam peruenturus erat Christus ad talem terminum, & consequenter, nec de modo humanæ generationis eius, nec de statu passibili, vel impassibili in eadem generatione. Quod si huius rationem inquiras, nulla est alia, nisi quia intentio finis est prior, nostro modo intelligendi, ratione mediorum; & quia fere de dispositio mediorum vt perfecta & sapientissima sit, supponit scientiam aliquorum futurorum, quam non necessario supponit intentio finis. Vnde hoc non est in Christo singulare, sed idem in omnibus electis & prædestinatis videre licet, vt facile constare potest exemplis adductis & alijs similibus, quæ breuitatis gratia omitto. Ex quo patet solutio cōfirmationis propositæ, nam cū infertur, Christū non futurū hominē ex vi talis determinationis, simpliciter negatur sequela, nam ex vi

ex vi illius decreti infallibiliter erit homo, quamuis non fine ratione mediorum & particularium circumstantiarum, quę necessaria sunt ad executionem illius voluntatis, neque enim per hanc rationem mutatur prædestinatio, sed completur. Vnde ad maiorem claritatem distingui potest illa particula, *ex vi talis prædestinationis*: nam, si intelligatur, ex vi illius solius formaliter, conceditur sequela: si vero radicaliter, negatur sequela. Et hoc est, quod nos dicimus, nimirum, decretum illud, quo Christus homo dilectus fuit ante prænisum originale peccatum, ita fuisse absolutum, ac per se efficax, vt, ex vi illius, Deus incarnandus esset, siue peccatum foret, siue non foret, non quia fine alia ratione mediorum incarnatio futura esset, sed quia ex vi illius decreti necessario adhibenda fuerit ratio mediorum & circumstantiarum, necessaria vt decretum illud mandaretur executioni, & accommodata statui humanæ naturæ, vel lapsæ, vel in innocentia perseverantis.

Ad fundamentum secundæ sententiæ, quatenus huic etiam conclusioni repugnare potest, satis supra responsum est, cum illam tractaremus.

Conclusio. 2. Dico ergo secundo: Supposita præscientia conditionali, quam Deus habuit de lapsu hominis futuro, si illum permitteret, verisimile est, non potuisse habere Deum illud decretum Incarnationis, prout nũc illud habuit, quin consequenter habuerit voluntatem permittendi peccatum, vt illa via exequeretur mysterium perfectissimo quodam modo suæ intentioni accommodato. Hoc constat satis ex dictis: explicatum enim est, quomodo, posita illa scientia, sit necessaria connexio inter illud decretum, & peccati permissionem. Dices, etiam in illo decreto, & intẽtione potest distingui substantia à modo, & intelligitur habere connexionem cum permissione, quoad modum, non quoad substantiam suam: ergo adhuc cessante permissione posset manere decretum, quo ad substantiam. Respondetur, vt in principio quæstionis dixi, nos non considerare, quid fieri posset, sed quid factum fuerit, & dicimus, decretum, quod nunc Deus habuit de incarnatione facienda, quod intelligitur per modum vnius simplicis intentionis, non potuisse stare sine permissione peccati, supposita dicta præscientia conditionata. Quando enim intentio non solum fertur in finem, sed in modum eius, cessante medio necessario ad modum, cessat talis intentio: neq; ex vi illius intendetur finis secundum se, nisi alia noua intentio poni intelligatur. Vt si quis intendat ire Romam commode, & sine magno labore, si non possit illo modo ire, ex vi illius intentionis cessabit omnino ab itinere, nisi aliud denuo statuat.

Iuxta has duas conclusiones facile est in diuersis sensibus illas duas propositiones conditionales, quę oppositæ videntur, in concordiam redigere ac verificare, scilicet, licet Adam non esset peccaturus, Verbum Dei carnem assumeret ex vi præsentis decreti, cui alia conditionalis videtur opposita, scilicet, si Adam non peccasset, Verbum Dei carnem non assumeret, nam prior est vera, si illa hypothesis cadat in ipsammet præscientiam conditionatam Dei, seu in obiectum eius, ita vt sensus sit, quod, licet Deus prius ratione, quam habuisset decretum, quod nunc habuit de incarnatione facienda, præsciuisset, Adam non fuisse peccaturum, etiamsi eum conderet cum eadem iustitia, libertate, gratia & præcepto, & eandem tentationem in eo permitteret, quàm nũc permisit, nihilominus haberet aliquod absolutum decretum de incarnatione faciẽda, quod nunc habuit, quia tale decretum & motiuum eius, independens omnino fuit, ab illa præscientia peccati, & in hoc sensu procedit nostra sententia, quam hactenus explicuimus, quamuis Scotus & alij autores, qui illam tuentur, non ita distincte illam declarent. Dices, in ea hypothesi hoc modo declarata supponi aliquid impossibile, quomodo enim potuit Deus id non præscire, qui necessario est omnium præscius? Item, quia impossibile est, Deum permittere peccatum, & peccatum non fieri: illa autem hypothesis supponit permissionem peccati: imo infra dicemus, hanc permissionem esse necessario coniunctam cum illo primo decreto Incarnationis: ergo fieri non potest, quin præscientia conditionata futuri peccati præcesserit illud decretum. Respondetur in ea hypothesi nihil includi simpliciter impossibile, nam, vt supra dicebam, absolute possibile fuit, vt Adam non peccaret, etiamsi eodem modo tentari permitteretur, quo à dæmone fuit in paradiso tentatus, & non reciperet maiorem præuenientem gratiam, neque haberet paratam maiorem adiuuantem, quam de facto habuit, quia his omnibus hoc modo habentibus libere peccauit: ergo simpliciter potuit non peccare. Item, quia, si indiguisset maiori præuenienti auxilio, vt posset non consentire tentationi, vel, si non habuisset in manu & potestate sua omne auxilium necessarium ad non consentiendum, nõ etiam fuisset in manu & potestate eius non consentire, immò absolute permissus esset tentari supra id, quod posset: quæ omnia falsa sunt, vt per se constat. Sicut ergo hoc fuit possibile, ita etiam contingens fuit, hanc conditionalem esse veram, si Adam sic conditus, & à Deo præuentus & adiutus à dæmone tentatur, non consentiet tentationi. Si autem hoc, quod contingens fuit, in re ipsa accidisset, iam Deus non præscisset ab æterno peccatum futurum in Adamo, sed potius præsciuisset carentiam peccati, nam Deus, qui est omnium præscius, non præscit futura, quæ futura non sunt, sed potius tunc præscit non esse futura: hæc enim scientia futurorum contingentium, tam absoluta, quam conditionata, sine reali variatione in seipsa habet indifferentiam quandam ex parte obiectorum, vt latius in prima parte quæstio. 14. Ad illam verò partem de permissione peccati respondetur, negando, in prædicta hypothesi supponi aut includi permissionem peccati proprie dictam, aliud est enim permittere tentationem cum sufficiente possibilitate peccandi & consentiendi, aliud vero est permittere peccatum seu consensum in tentationem: fieri enim potest, vt, licet aliquis tentetur, non fit consensurus, & tunc, licet permittatur tentatio, non tamen peccatum, quia proprie non dicitur permitti, nisi id, quod futurum præuidetur, his vel illis causis aut conditionibus positis. Vnde, si solum præuideatur occasio, vel periculum peccandi, non autem peccatum ipsum, sed præuideatur potius resistendum esse occasioni & periculo tunc permittitur quidem tentatio, vel possibilitas peccandi, non tamen proprie peccatum ipsum, iuxta communem vsum huius vocis, tam in Scriptura sacra, quàm in Patribus & Theologis, qui supponendus est, ne de nomine fiat quæstio. In prædicta ergo hypothesi, præcise ac formaliter loquendo, tantum includitur permissio tentationis, & proximæ possibilitatis peccãdi, cum qua permissione, præcise ac secundum se considerata staret optime peccatum non sequi, vt declaratum est; & ideo cum illa permissione stat etiam illa præscientia conditionata, quod, etiamsi Adam tali modo conderetur, & tentaretur, non esset peccaturus, & tunc proprie non esset peccatum permissum, nunc vero, quia aliter in reipsa futurum erat, habuit Deus præscientiam contrarij effectus, qua suppositа, iam non solum permisit tentationem & possibilitatem peccandi, sed etiam peccatum ipsum.

Altera propositio conditionalis, scilicet, si Adam non esset peccaturus, Deus non fieret homo ex vi præsentis decreti, hunc habet sensum verum, scilicet, quia, si stante prædicta conditionali scien-

tia, de peccato Adæ futuro, si tali modo esset conditus & tentatus, Deus noluisset, illud peccatum permittere, sed impedire potius, vel non imponendo præceptum, vel non permittendo tentationem, vel creando Adamum cum maioribus gratiæ auxiliis, cum quibus præsciret Deus illum non consensurum, tunc data hac hypothesi, ad eam recte consequitur Verbum non fuisse incarnandum ex vi præsentis decreti, non quia hoc decretum intelligatur nunc positum post permissionem & absolutam præscientiam peccati futuri, propter solum motiuum redemptionis, quod tunc deesset, vt multi exponunt & defendunt sententiam Diui Thomæ, quam nos in hoc sensu tueri non possumus, sed quia, quamuis decretum de incarnatione, quod nunc Deus habuit secundum rationem an necesserit in genere causæ finalis, tale tamen fuit, vt secum habeat coniunctam permissionem peccati, & quodammodo necessario illam inferat, & ideo veluti à posteriori recte colligitur, si peccatum non esset futurum: ex eo solum quod Deus nollet illud permittere, consequenter colligi, non fuisse in Deo hoc decretum de incarnatione, quod nunc habuit, quia, si hoc fuisset necessario intulisset permissionem peccati, supposita prædicta præscientia conditionata. Et hoc sensu explicata sententia D. Thomæ est vera, & iuxta eundem sensum possumus multa verba sanctorum interpretari. Quomodo autem præsens decretum de incarnatione, quamuis secundum rationem sit prius, nihilominus habeat connexionem necessariam cum permissione peccati, dupliciter potest exponi. Primo, si dicam[9], decretum illud non considerari vt præcisum secundũ rationem, sed, vt includit, non solum voluntatem finis, sed etiam rationem mediorum, & modum exequendi priorem intentionem, nam in hoc sensu plane verum est, sine permissione & præuisione peccati, non fuisse futuram incarnationem ex vi præsentis decreti, quia de facto ita statutum est, vt incarnatio, non nisi per hanc viam & occasionem, executioni mandaretur, vt in exemplo supra posito de Iosepho dici potest, illum non fuisse futurum principem AEgypti, nisi esset venditus à fratribus, quia nimirum considerata tota dispositione rerum ita de facto fuit ordinatum, quamuis fortasse præcise considerando decretum illud, quo Deus prædefiniuit, vt Iosephus in AEgypto regnaret, non esset necessaria venditio fratrum, vt haberet effectum, potuisset enim alia via impleri. Dices, iuxta huiusmodi sensum pari modo esse concedendum. Adamum non fuisse creandum, si non fuisset peccaturus. Nec dæmones, nisi essent damnandi, nec multa alia bona, nisi ex eis oritura fuissent multa mala. Imo nec Christũ ipsum fuisse prædestinandum, nisi peccatum fuisset futurum. Quæ tamen omnia videntur valde absurda, & contra communem sensum. Sequela vero patet, quia, licet hæc omnia non sint connexa in aliquo decreto diuino præcise considerato, tamen adæquata voluntate seu ratione diuinæ prouidentiæ illa omnia coniuncta sunt & connexa inter se. Respondeti potest, negando sequelam, quia re vera in rigore non est eadem ratio, quamuis enim hæc omnia concomitanter (vt sic dicam) sint coniuncta in diuina voluntate, non tamen sunt connexa secundum aliquam rationem causę, quia nec est vnum propter aliud, nec per vnum paratur via seu tenditur ad aliue, & ideo in illis rebus conditionales illæ locutiones in rigore non sunt propriæ nec veræ, secus vero est in præsente, nam incarnatio & permissio peccati, ita sunt connexa, vt vnum sit propter aliud, & per vnum paretur via ad aliud. Est ergo probabilis hic modus declarandi hanc connexionem, & non alienus à mente Sanctorum, qui non præcise ordinem intentionis, sed etiam executionis ordinem in suis locutionibus inuoluunt, vt supra dixi, mihi tamen non omnino satisfacit, quia re vera nõ declarat connexionem peccati futuri & permissionis eius cum decreto incarnationis vt sic, sed cum voluntate permittendi peccatum ad exequendam tali modo incarnationem. Addo igitur vlterius, etiamsi decretum Incarnationis præcise consideretur, illud habere necessariam connexionem cum permissione peccati futuri, supposita dicta præscientia conditionata eiusdem peccati: modus autem connexionis iam est à nobis expositus, scilicet, quia Deus decreuit incarnationem efficere optimo & sapientissimo modo, suppositis autem dicta præscientia, nullus alius modus erat ita aptus ad Dei sapientiam, & alia Dei attributa ostendenda, sicut hic, qui media permissione peccati locum habuit, & hæc etiam expositio potest facile accommodari dictis Sanctorum, & Diui Thomæ, à quo aliquo modo insinuatur in solutione ad quartum huius articuli, vt ibi annotaui. Dices, ergo iuxta hanc expositionem permissio peccati ordinata est ad incarnationem vt ad finem, scilicet, vt incarnatio optimo, & sapientissimo modo fieret. Respondetur concedendo sequelam, neque hoc est vllum inconueniens, sed potius valde consentaneum sapientissime prouidentię Dei, qui maxima mala non permittit, nisi propter maiora bona. Vnde, licet potuerit Deus propter alias causas malum illud permittere, sicut permisit in Angelis, qui redimendi per Christum non erant, scilicet, vt naturæ, & liberi arbitrij fragilitas ostenderetur, & gratiæ liberalitas ac efficacia, & similes, tamen multo est illustrior diuinæ prouidentiæ ratio, si intelligatur voluisse, peccatum illud permittere, vt haberet occasionem ostendendi sapientiam suam & bonitatem in modo admirabili exequendi incarnationem, & coniungendi in hoc negotio perfectam iustitiã cum infinita misericordia. Sic Chrysostomus homil. de Adam & Eua (vel quicunque fuit autor illius) *Præuidit*, inquit, *per omnia Deus quanta habuit facere bona de transgressione hominis, & ideo illam permisit.* Sed vrgebis; nam videmur incidere in ea incommoda, quæ in sectione tertia contra alios inferebamus, scilicet, quod Deus permiserit hominum culpam, vt Christus haberet quod redimeret, & cætera. Quod si hæc conceduntur, eadem ratione dici poterit, Christum per primum decretum & in primo signo prædestinatum esse passibilem, & Redemptorem. Respondetur negando sequelam: est enim notandum discrimen inter hanc sententiam, quam nunc defendimus, & illam, quam sectione tertia impugnauimus: nam illa affirmat esse connexionem inter decretum de incarnatione & peccatum futurum ex vi obiecti voliti per illud decretum, & motiui propter quod volitum est, quia vtrumque habitudinem intrinsecam dicit ad peccatum futurum, & hoc reputatur à nobis inconueniens propter virtualem inclusionem peccati, quæ in tali voluntate prædefinitiua esse videtur, & hoc modo ac sensu inferuntur alia vt incommoda. At vero in præsenti non existimamus absolute & simpliciter esse connexionem inter decretum de incarnatione & peccatum seu permissionem peccati ex vi obiecti voliti per illud decretum, neque ex vi motiui, quia ex se abstrahit & præscindit à peccato, & posset optime executioni mandari, etiamsi peccatum interuenturum non fuisset; tamen supposita conditionali scientia, quã nouit Deus, per peccatum offerendam esse occasionem tali modo exequendi incarnationem, mediante illa oritur connexio inter illud decretum & peccatum futurum, ac permissionem eius, modo superius declarato: iuxta quem euitatur facile prædictum inconueniens, quia in illo decreto voluntatis vt sic, nullo modo peccatum includitur, neque virtute, neque implicite, secluso autem hoc incommodo nullum est inconueniens quod DEVS permittat culpam, vt occasionem habeat magis ostendendi iustitiam & misse-

misericordiam suam, cæteraq; attributa in hoc mysterio.

Iuxta has ergo duas assertiones sic expositas, & conciliantur aliquo modo opiniones, & accommodantur recte omnes congruentiæ, quas discipuli Diui Thomæ, & Scoti pro suis opinionibus afferunt, illis contendentibus fuisse congruentius Deum non incarnari, nisi oblata occasione peccati, ne videatur Verbum quasi in ordinem creaturarum redigi, si solum propter vniuersi perfectionem, & non propter Patris iniuriam vindicandam, coniungeretur creatæ naturæ; his vero è contradicentibus non minus esse liberalitatis, ac misericordiæ opus exaltare innocentem naturam, quã iacentem subleuare. Illud enim primum verum est, suppositа occasione peccati, & præscientia conditionata illius: qua posita congruentissimum fuit permittere peccatum, quod esset occasio tanta mysteria operandi: quo sensu potest intelligi dictum illud: *O vere necessarium Adæ peccatum, quod Christi sanguine deletum est!* Posset remum autem verum esset, si occasio peccati nullo modo esset offerenda: quia vt bonitas se communicet sufficienti ratione & oportunitate contenta est: quando maior necessitas non occurrit. Nec propterea Verbum in ordinem creaturarum redigitur, sed ipsum potius creaturam suam supra omnem ordinem exaltat.

Vltimo, facile ex dictis expediri potest alter sensus quæstionis omnino conditionatus, scilicet, si supponamus, cessante peccato, Deum non fuisse incarnandum ex vi præsentis decreti, iuxta sententiam asserentem, hanc prædestinationem nunc factam esse, post permissionem peccati, & præcise in remedium eius: an (inquam) hoc posito, credendum nihilominus sit, deficiente peccato, Deum fuisse incarnandum, ex alio decreto, & voluntate, quam tunc haberet: hoc enim modo videtur affirmare hanc sententiam Albert. in 3. d. 20. artic. 4. propter congruentias, quæ in ipso mysterio inueniuntur, vt propter se fieri posset, non existente peccato. Alij vero autores, vt Ricardus Maior, & Gabriel, qui hoc sensu quæstionem disputant, dubiam illam relinquunt: quia cum, non obstantibus quibuscunque congruentijs, totum sit positum in DEI libertate, nullus potest definire, quid ipse esset facturus. Quis enim cognouit sensum eius? & reuera ita est. Quãquam alij autores dicere possint, quamuis de futuro actu libero non possimus habere certam cognitionem, posse tamen habere probabilem coniecturam, suppositа conditione operantis, & ratione obiecti, & aliis circumstantiis. Quicquid ergo in hoc sensu quæstionis dicatur, nihil refert: quia facta illa suppositione, res est omnino incerta. Si tamen coniectare vti licet, & Deus non habuit nunc de facto absolutam voluntatem faciendi Incarnationem, nisi post præuisam occasionem peccati, potius hinc coniectari licet, non habuisse animum illud facienti non oblata illa occasione. Quia cum mysterium sit per se excellentissimum, si in omni euentu illud esset facturus, non expectaret peccati præuisionem, ad illud prædefiniendum.

Albert. Ricard. Maior. Gabr.

SECTIO VI.

Vtrum Christus principalius venerit ad redimendum homines ab originali peccato, ita vt, illo deficiente, non esset venturus Redemptor.

SVppositis his, quæ in superioribus dicta sunt, hæc quæstio præcipue habet locum de Incarnatione in carne passibili, & ad exhibendum hominibus beneficium redemptionis. Nam de Incarnatione secundum se iam dictum est, absolute loquendo fuisse futuram, etiamsi peccatum non fuisset, quamquam de facto, prout res gestæ sunt, habuerit connexionem cum peccato. Explicandum ergo supereſt, cum quo peccato illam habuerit, an cum originali, an cum actuali. Et primo suppono, Christum venisse, vt nos redimeret ab vtroque, & ab omni peccato, originali, actuali siue mortali, siue veniali: quod supra artic. 2. satis probatum est ex Scripturis, & Patribus, & ex perfecto munere Redemptoris, qui venit, vt nos ab omni iniquitate mũdaret, & faceret sibi populum acceptabilem, & non habentem maculam, neque rugam, vt dicitur ad Tit. 2. & ad Ephes. 5. & ita per sacramenta ab hoc Redemptore instituta omnia peccata tolluntur in sanguine eius. *Tit. 2. Ephes. 5.*

Secundo suppono, per se, ac principaliter, venisse Christum, propter tollendum peccatum, tam originale, quam actuale: quia & Deus ipse in totum hunc finem ordinauit hoc mysterium, & Christus ipse cum merebatur, & satisfaciebat, per se & directe in vtrumque dirigebat suas actiones. Vnde in Concilio Tolerano. VI. capit. 1. sic dicitur. *Ex vtribus diuinitatis personis solum filium fatemur ad redemptionem humani generis propter culparum debita, quæ per inobedientiam Adæ originaliter, & nostro libero arbitrio contraxeramus, resoluenda à secreto Patris arcano prodijsse.*

Tertio suppono, principaliter ordinatam esse Christi redemptionem in remedium originalis peccati, vt docuit Diuus Thomas, artic. 4. & opusc. 10. articul. 28. & opusc. 11. articul. 23. & sumitur ex omnibus adductis articulo 2. dubit. 2. & 3. & ex dictis in hac disputatione dubit. 2. opinione 1. & confirmari potest ex Scriptura, ad Romanos 5. 1. ad Corinthios 15. vbi Christus opponitur Adæ, vt Redemptor totius naturæ, corruptori eiusdem. *Sicut per vnum hominem peccatum intrauit in mundum*, & cæt. & ideo fortasse Ioannis primo, quasi per antonomasiam dixit Ioannes, *Ecce agnus Dei, ecce qui tollit peccatum mundi*: vt in Græco legitur, & vertunt Biblia Complutensia, & ex Græcis legit Irenæus, lib. 3, capit. 11. & Theophrastus super Ioannem, & indicat Origenes homilia 10. in Num. quamuis in 24. in plurali legat, si Latinæ versioni fides adhibenda est. Ex Latinis vero in singulari etiam legit Cyprianus, libro de duplici martyrio: & Augustinus lib. 12. contra Faustum, ca. 30. Et quamuis cum vulgata & alijs Patribus communiter in plurali legamus: idem potest retineri sensus, quatenus peccatum originale in virtute & radice continet omnia peccata: propter quod dicebat Dauid Psalmo quinquagesimo: *Ecce in iniquitatibus concepius sum.* *D. Thom. Rom. 5. 1. Cor. 15. Bibl. Complut. Iren. Origen. Cyprian. August.*

Denique hanc veritatem late confirmat Caius Papa, epistola ad Fœlicem Episcopum, & Leo Papa, epist. 82. ad Palestinos Episcop. 3. & epist. 97. ad Leonem August. capitul. 2. Ratione hoc probat Diuus Thomas, ex hoc, quod peccatum originale inficit totam naturam, non autem actuale: quæ est bona congruentia, quamuis non omnino conuincere videatur: quia licet non necessario, & per modum naturæ diffundatur in totam naturam actuale, sicut originale, tamen re ipsa fere totam illam infecturum erat, & quamuis hoc sit per accidens, considerata propensione rationalis naturæ, & libertate eius, tamen moraliter est quasi per se, suppositа corruptione naturæ: quia infallibiliter in pluribus sequitur, & aliunde peccata actualia sunt multo plura, & grauiora: remedium autem peccati adhiberi debuit, prout moraliter & in re ipsa peccatum inest, siue per se, siue per accidens eueniat. Et ideo addendum est, peccatum originale ita esse malum commune totius naturæ, vt sit quasi radix, & fons omnium actualium, non solum quia auertit hominem à Deo, sed etiam quia priuat hominem originali iustitia, & relinquit hominem inordinatum, & suis affectibus subiectum, & priuatum, quantum est ex merito talis peccati, omnibus auxiliis gratiæ, necessarijs ad vitanda actualia peccata. Et hac ratione Christus principaliter venit propter tollendum originale, vt tanquam *Psal. 50. Cai. Pap. Leo Pap. Ratio. D. Thom.*

quam peritus medicus, radici ægritudinis remedium adhiberet. Tandem ex modo prædestinationis diuinæ potest hoc explicari: nam sicut intelligimus, peccatum originale prius fuisse in permissione, & præuisione diuina, quam cætera actualia, quæ aliquando fuerunt, vel futura sunt in humana natura, quatenus illud est radix, & veluti causa cæterorum: ita ad prædefiniendam nostram redemptionem per Christum, per se solum intelligimus supponi permissionem, & præuisionem originalis peccati: ergo hæc fuit primaria ratio prædestinationis Christi, vt Redemptoris, & in carne passibili, &c. Et ad hoc confirmandum valent omnia, quæ superius sectione 3. adducta sunt.

Ex his colligitur, ex vi illius voluntatis, & decreti, quo Deus voluit redemptionem nostram, Christum venturum ad nos redimendum ab originali peccato, etiamsi nullum aliud actuale esset committendum, vel permittendum in humana natura. Probatur ex dictis, quia hoc fuit primum motiuum volendi, & prædestinandi redemptionem. Item, quia hæc prædestinatio secundum rationem antecedit permissionem aliorum peccatorum: quin imo stante decreto huius redemptionis, potuisset Deus propter Christum prædestinatum in Redemptorem, velle tantam gratiam dare hominibus, vt nullum in eis permitteret peccatum actuale: quod clare ostendit, & permissionem aliorum peccatorum fuisse posteriorem, & prædestinationem Christi, vt Redemptoris, non pendere ex futuris peccatis actualibus, sed tantum ex præuisione peccati Adæ, & totius naturæ in ipso.

Obiectio. Sed contra, quia licet hæc vera sint, considerando præcise primam illam voluntatem redimendi homines, propter præuisum originale peccatum, si tamen attendamus totum ordinem diuinæ prædestinationis, & prouidentiæ circa salutem hominum, & circa permissionem peccatorum actualium, sic videtur ex supradictis sequi, si non fuissent actualia peccata non fuisse futuram redemptionem, quia ita fuerunt connexa hæc in diuina ordinatione, vt sine permissione peccatorum actualium non fuerit redemptio prædefinita. Quod confirmatur, quia adæquatum motiuum, propter quod Deus voluit redemptionem, non fuit originale peccatum, sed omnia peccata futura præuisa scientia conditionata, vel absoluta, iuxta diuersas opiniones: ergo deficiente hoc motiuo ex vi præsentis decreti non fieret Incarnatio. Confirmatur secũdo, quia in primo signo, in quo prædestinatus est Christus vt Redemptor, prædestinata est passio eius & mors, quæ in re futura non erat sine peccato interficientium ipsum: ergo saltem illo peccato non existente, non posset manere firmum primum decretum. *Responsio.* Respondetur, hæc argumenta habere nõnullam difficultatẽ, iuxta aliorum opiniones supra tractatas, in nostra vero facile dissoluũ. Ad argumentum ergo respondetur, concedendo totum quod assumit, in quo nullum est inconueniens, quia nihil aliud est, quam dicere, posita in Deo conditionali præscientia, & toto ordine voluntatis suæ, qua ordinauit redemptionem permittendo peccata, vel ad executionem, vel ad effectus eius, non fuisse futuram redemptionem, sine peccatis actualibus. Sed inde non fit, primam voluntatem incarnationis fuisse dependentem ab huiusmodi peccatis, seu ab illorum permissione. Ad primam confirmationem, iam supra dictum est, posse esse vnum primum motiuum sufficiens, quo posito ponatur voluntas, etiamsi alia desint, & nihilominus posse simul cum illo adiungi alia, vel simul, vel posterius ratione, quæ etiam habebant rationem motiui, quatenus propter illa vere afficitur, & mouetur voluntas, &, si hoc totum vocetur adæquatum motiuum, quamuis illud desit, si maneat primum, manebit voluntas, & ita est in proposito.

A

B

C

D

E

Ad secundam confirmationem dici possent multa, quæ ad 1. p. q. 14. pertinent. Nunc breuiter dico, nõ prædiffiniuisse Deum absolute, & efficaciter mortem & passionem Christi, quatenus à peccato necessariò pendere possunt, nisi suppositâ permissione, & præuisione peccati.

Solum ergo superest, vt è contrario videamus, vtrum, si non fuisset peccatum originale, futura autẽ fuissent actualia (suppono enim durante statu innocentiæ, potuisse posteros Adæ peccare, sicut peccauit Adam) an in eo casu futura esset redemptio, vel in carne passibili, vel simpliciter iuxta varias sententias. Vbi occurrunt curiosæ illæ interrogationes, quid scilicet facturus esset Deus, si futura essent venialia sine mortalibus? quid, si pauca mortalia, & in paucis hominibus? quid, si multa, & in pluribus aut in omnibus, vel fere in omnibus hominibus essent futura? Quæ omnes intelligendæ sunt de mortalibus: nam sola venialia neque in statu innocentiæ esse poterant, nec pro illis tollendis CHRISTVS pateretur, cum non auertant à Deo, neque gratiam tollant, per quam potest pro eis sufficienter satisfieri. *Quæstio.*

Ad illa ergo breuiter dicitur, esse tam incerta, vt vix nobis aliquid possit, vel probabiliter, definiri. Nam si consideremus voluntatem Dei, prout de facto voluit Christum venire in carne passibili, vt nos redimeret à peccatis actualibus, non possumus dicere, ex vi huius voluntatis id fuisse futurum, si peccatum originale non fuisset, quia, vt supra dictum est, omnia peccata actualia, post peccatum Adæ, pendent à peccato originali, tanquam à radice: ergo & voluntas redimendi ab illis peccatis supponit necessario peccatum originale. Adde, si peccatum originale non fuisset, quamuis alia actualia futura essent, fortasse tamen non hæc ipsa, quæ modo in natura lapsa committuntur: ergo nec voluntas redimendi ab illis esset omnino eadem. Si quis autem dicat, nunc de facto habuisse Deum hũc animum redimẽdi nos ab actualibus peccatis, etiamsi sola essent, oportet vt aliquo fundamento hoc ostendat. Nam ex primo motiuo, quo nunc Deus voluit nostram redemptionem, hoc non colligitur, sed potius posset colligi contrarium. Denique, si non loquamur de præsenti voluntate, sed de alia quam Deus habiturus esset, posita illa hypothesi, hanc dicimus non posse fieri, immo nec sufficienti coniectura diuinari. Vnde quamuis possint hinc & inde congruentiæ afferri, mihi verisimilius est, si non fuisset lapsa tota natura, Christum non fuisse venturum passibilem ad redimendos homines, si qui forte peccassent: quia verisimile est, paucos homines, & in pauca peccata fuisse lapsuros: tum propter naturæ integritatem, tum quia pauciores essent occasiones peccandi, & illis posset adhiberi remedium fundatum in Christi merito, & satisfactione proueniente ex amore, non ex dolore aliquo: neque enim decebat, propter paucorum salutem, vel necessitatem, Christi sanguinem effundi. Quod si aliquis fingat, etiam in eo statu maiorem partem hominum fuisse lapsuram per peccata actualia, fortasse pro illis Christus pateretur, & carnem passibilem assumeret: quia esset moraliter fere eadem necessitas, quæ nunc fuit. *Responsio.*

Obiici hic solet contra priorem partem, quia Christus ita dilexit singulos homines, & eo affectu passus est pro illis, vt paratus fuerit pro singulis id pati, si vnus tantum illo remedio indigeret. Hunc enim affectum significasse videtur ipse Christus parabola illa, de oue perdita, & verbis illis: *Gaudium erit in cœlo super vno peccatore pœnitentiam agente.* Eteũdem agnouisse videtur Paulus, cum ad Galatas secundo dicebat: *Dilexit me, & tradidit semetipsum pro me.* Et idem indicatum est in reuelatione facta sancto Carpo, quam refert Dionys. epist. 8. cui Christus Dominus

Galat 2. *Dionys.*

nus dixit, paratum se esse ad moriendum iterum pro hominibus, si id opus esset. Respondetur, Primum concedimus, Christum vt hominem habuisse illum affectum erga singulos homines: quod sine dubio credendum est de eximia Christi charitate: ita tamen, vt intelligamus, habuisse illum affectum subditum diuinæ ordinationi: paratus erat enim id facere, si Deus ita ordinasset: nos autem dicimus Deum ad id non fuisse ordinaturum, quia nō expediebat, & quia charitas ordinem habet: & deinde, quia non fuisset necessarium. Neq; hoc derogat beneficio redemptionis, quod singuli debemus agnoscere: quia singuli tam perfectè redempti sumus, ac si pro singulis tantum facta esset redemptio. Et hoc B solum indicatum est à Paulo, vt ibi Chrysostom. & Anselm. notarunt, & rectè indicauit August. 14. cap. soliloquiorum, & idem significant verba illa Christi, de gaudio, quod fit in cœlo super vnius peccatoris pœnitentia: quanquam ouis illa perdita, magis totam humanam naturam significat, vt ibi expositores communiter intelligunt, & Hil. can. 18. in Matthæum Greg. hom. 34. in Euangelia. Aug. in id Psal. 8. *Oues & boues vniuersas.* Reuelatio autem illa, quæ etiam Sancto Petro facta legitur, solum charitatem Christi erga hominés ostendit.

Subs. Eximia Christi charitas. Chrysost. Anselm. August.

ARTICVLVS V.

Vtrum conueniens fuerit Deum incarnari ab initio mundi.

1.2 q 98 ar. 6 & Et 3 d. 19 a. 4. Et 3 a. col. 1. & Gal 4. lect. 3.

AD Quintum sic proceditur. Videtur, quòd conueniens fuisset, Deum incarnari à principio humani generis. Incarnationis enim opus ex immensitate diuinæ charitatis processit, secundum illud Ephes. 2. Deus, qui dues est in misericordia, propter nimiam charitatem suam, qua dilexit nos, & cum essemus mortui peccatis, conuiuificauit nos in Christo: Sed charitas non tardat subuenire amico necessitatem patienti: secundum illud Prouerb 3. Ne dicas amico tuo, Vade & reuertere: cras dabo tibi, cum statim possis dare. Ergo Deus incarnationis opus differre non debuit, sed statim à principio per suam incarnationem humano generi subuenire.

2. Præterea 1. Timoth. 5. dicitur Christus venisse in hunc mundum peccatores saluos facere: Sed plures saluati fuissent, si à principio humani generis Deus incarnatus fuisset: plurimi enim ignorantes Deum in suo peccato perierunt in diuersis seculis. Ergo conuenientius fuisset, quod à principio humani generis Deus incarnatus fuisset.

Li 3 prof 10. parū à prin.

3. Præterea, Opus gratiæ non est minus ordinatum, quàm opus naturæ: Sed natura initium sumit à perfectis: vt dicit Boetius libro de consolat.* ergo opus gratiæ à principio debuit esse perfectum: Sed in opere incarnationis consideratur perfectio gratiæ, secundum illud, Verbum caro factum est: & postea subditur, Plenum gratiæ & veritatis. Ergo Christus à principio humani generis debuit incarnari:

Sed contrà est, quod dicitur Galat. 4. At vbi venit plenitudo temporis, misit Deus filium suum factum ex muliere, factum sub lege. Vbi dicit glos. † quòd plenitudo temporis est quod prædefinitum fuit à Deo Patre, quando mitteret filium suum. Sed Deus sua sapientia omnia definiuit. Ergo conuenientissimo tempore Deus est incarnatus. Et sic conueniens non fuit, quòd à principio humani generis Deus incarnaretur.

Ex gl. Amb. in hunc locum 10. 5.

Inf. q. 4. art. 2 c. Et q 43 ar 3. 2 & q. 44. ar 3 co. Et ver q 20. ar. 4 ad 5.

b Respondeo dicendum, quòd cum opus incarnationis principaliter ordinetur ad reparationem humanæ naturæ per peccati abolitionem, manifestum est, quòd non fuit conueniens à principio humani generis ante peccatum, Deum incarnatum fuisse: non enim datur medicina nisi iam infirmis. Vnde ipse Dominus Mat. 9. dicit, Non est opus valentibus medico, sed malè habentibus: non enim veni vocare iustos, sed peccatores.

Sed nec etiam statim post peccatum conueniens fuit Deum incarnari. Primò quidem, propter conditionem humani peccati, quòd ex superbia prouenerat. Vnde eo modo erat homo liberandus, vt humiliatus recognosceret se liberatore indigere. Vnde super illud Galat. 3. Ordinata per Angelos in manu Mediatoris, dicit gloss.* Magno Dei consilio factum est, vt post hominis casum non illicò Dei filius mitteretur. Reliquit enim Deus prius hominem in libertate arbitrij in lege naturali, vt sic vires naturæ suæ cognosceret: vbi cum deficeret, legem accepit, qua data inualuit morbus, non legis, sed naturæ vitio: vt ita cognita sua infirmitate, clamaret ad medicum, & gratiæ quæreret auxilium. Secundò, propter ordinem promotionis in bonum: secundum quem ab imperfecto ad perfectum proceditur. Vnde Apostolus dicit primæ Corinthiacæ 15. Non prius quod spirituale est, sed quod animale, deinde quod spirituale. Primus homo de terra terrenus: secundus homo de cœlo cœlestis. Tertiò, propter dignitatem Verbi incarnati: quia super illud ad Galat. 4. At vbi venit plenitudo temporis dicit gloss.* Quanto maior iudex veniebat, tantò præconum series longior præcedere debebat. Quartò, ne feruor fidei temporis prolixitate tepesceret: quia circa finem mundi frigesceret charitas multorum. Vnde Lucæ 18. dicitur, Cum filius hominis venier, putas inueniet fidem in terra?

Gl. ord. ibid. Aug. tract. 31. in Ioan. ante medium tom. 9.

C c Ad primum ergo dicendum, quòd charitas non differt amico subuenire, salua tamen negotiorum oportunitate, & personarum conditione. Si enim medicus statim à principio agritudinis medicinam daret infirmo, minus proficeret, vel magis læderet, quàm iuuaret. Et ideò etiam Dominus non statim à principio, incarnationis remedium humano generi exhibuit, ne illud contemneret ex superbia sibi prius suam infirmitatem non cognosceret.

Ad secundum dicendum, quòd Augustinus ad hoc respondet in libro de sex quæstionibus Paganorum*, dicens quæstione secunda, quòd tunc voluit Christus hominibus apparere, & apud eos prædicari suam doctrinam, quando & vbi sciebat esse, qui in eum fuerunt crediturí: his enim temporibus, & his in locis, tales omnes in eius prædicatione futuros esse præsciebat, quales non quidem omnes, sed tamen multi in eius D corporali præsentia fuerunt, qui nec in eum suscitatis ab eo mortuis credere voluerunt. Sed hanc responsionem reprobans idem August.* in libro de perseuerantia dicit: Nunquid possumus dicere Tyrios, & Sidonios talibus apud se virtutibus factis credere noluisse, aut credituros non fuisse si fierent: cum ipse Deus attestetur eis quod acturi essent magnæ humilitatis pœnitentiam, si in eis facta essent diuinarum illa signa virtutum? Proinde, vt ipse soluens subdit, sicut Apostolus ait: Non est volentis, neque currentis, sed miserentis Dei, qui his, quos præuidit, si apud eos facta essent, suis miraculis credituros, quibus voluit, subuenit, aliis autem non subuenit, de quibus in suæ prædestinatione occultè quidem, sed aliud iustè iudicauit: ita misericordiam eius in his, qui liberantur & veritatem in his, qui puniuntur sine dubitatione credamus.

In Ep. 40. q. 2. à med. t 2. Cap. 9 lib. procul. ascen. tom. 7.

d Ad tertium dicendum, quòd perfectum quidem est prius E imperfecto, in diuersis quidem tempore, & natura (oportet enim quòd perfectum sit, quod alia ad perfectionem adducit) sed in vno, & eodem, imperfectum est prius tempore, etsi sit posterius natura. Sic ergo imperfectionem naturæ humanæ, duratione præcedit aeternaDei perfectio: sed sequitur ipsam consummata perfectio eius in vnione ad Deum.

COM-

COMMENTARIVS.

POstquam D. Thomas de conuenientia Incarnationis secundū se disputauit, in hoc artic. & sequenti rationem reddit temporis, in quo facta est, comparando in præsenti articulo tempus illud cum superiori, seu præterito tempore, in sequenti vero, cum futuro: non comparat autem cum tota æternitate, quærens an fuerit inconueniens, ab æterno fieri, quia vel supponit, tantum fuisse factum occasione peccati, quod in tempore commissum est, vel certe, quia eadem est ratio de hoc, & de opere creationis, quod necessario incarnationi supponendum erat. Vnde qua ratione non potuit, vel non oportuit creationem esse ab æterno, eadem neque incarnationem.

b Respondet ergo D. Thomas, non debuisse Verbum carnem sumere ante peccatū, neq; statim post illud. Priorem partem probat, quia Incarnatio principaliter ordinata est ad abolitionem peccati. Quæ ratio æque procedit, siue dicamus, Incarnationem ex primo decreto, & intentione Dei, siue in ipsa executione principaliter ordinatam esse ad redemptionem peccati. Posteriorem vero partem ostendit variis coniecturis, quæ in litera sunt satis claræ: & ideo non oportet plura addere, vsque ad sequentem disputationem.

c Solutio ad primum clara est. In solutione secundi attingit Diuus Thomas egregiam difficultatem in sequenti disputatione, dubitatione secunda tractandam. Nunc solum oportet notare vim & formā argumenti, & solutionem, quam Diuus Thomas eligere videtur. Argumentum ergo est. Si Christus antea venisset, plures saluarentur, debuisset ergo antea venire, cum venerit peccatores saluos facere. Respondet primo negando antecedens, quia Christus tunc venit, quando præuidit plures in se credituros, iuxta quandam Augustini doctrinam. Sed quia idem Augustinus illam retractauit, respondet secundo, licet obscure, negando consequentiam: non quod antecedens concedere vel affirmare intendat: hoc enim nunquam expresit. sed quod transire permittat. Siue enim verum sit, siue falsum consecutio non sequitur, propter altissimam, & occultissimam Dei prædestinationem. Venit enim Christus peccatores saluos facere, quoad sufficientiam quidem omnes: & hoc quolibet tempore præstare potest, quoad efficacem vero, non omnes, neque plures, sed electos: vnde eo tempore venit, quod ad salutem electorum conuenientissimum fuit. Cur autem in tanto numero, & non in maiori electi fuerint, *quis cognouit sensum Domini?* & *O altitudo diuitiarum?* Dicemus plura de hoc in sequenti disputatione. Notari tamen potest, hoc loco Diuum Thomam admittere in Deo illam scientiam conditionatam actuum liberorum, quam ex August. refert, & admittit, scilicet cognouisse Christum, qui essent credituri, vel non credituri, his vel illis circumstantiis positis.

Augusti.

d Tertium argumentum D. Thom. est huiusmodi, natura initium sumit à perfectis, & gratia, sed in opere incarnationis est gratia in sua summa perfectione: ergo ab illo debuit initium sumi. Maior sumpta est ex Boetio in libr. de consolat. prosa decima in principio, quam bene Diuus Thomas in solu. exponit, non esse illius sensum naturam in operationibus suis initium sumere à perfectis. nam potius procedit ab imperfecto ad perfectum, sed ineſſe & constitutione ipsius naturæ initium sumptum esse ab aliquo perfecto. Produxit enim Deus vnāquamque rem perfectam in sua natura, & specie, & individuo, vt ita à perfectis ad minus perfecta procederet naturæ propagatio. Quem sensum, ipse etiam Boet. euidenter expressit, & illo supposito respondit Diu.

Boet.

A Thomas in forma negando consequentiam, quia imperfectionem naturæ humanæ, duratione præcedit æterna Dei perfectio. Sed non videtur certe solutio satisfacere: eadem enim ratione dici posset, nō oportere naturam incepisse à perfectis: quia autor naturæ omnes creatas naturas antecedit, & potest semper perfectiores producere, vel eandem magis ac magis perficere. Vel è contrario arguitur, quia licet Deus sit primum principium naturæ, quia tamē voluit, & decuit perfectionem naturæ, quibusdam creaturis per alias communicare, ideo oportuit in initio producere naturam perfectam in aliquibus individuis, à quibus alia perfectionem participarent: sed eodem modo in ordine gratiæ voluit, & decuit, vt perfectio gratiæ ab vno primo fonte & capite, ad alios redundaret, quod caput non tantum
B esset Deus, sed Deus homo: ergo non satis est, quod perfectio Dei vt Dei, duratione præcedat, sed oportuit hoc caput, in quo gratia est perfecta, & tanquam in suo fonte, à principio produci. Respondetur, negando cōsequentiam: quia influxus naturæ est physicus, & per veram effectionem principalem in suo genere, scilicet causarum secundarum: at vero proprius & principalis influxus gratiæ semper ac necessario, est ab ipsomet Deo: & ideo dixit Diuus Thomas satis esse, vt ante omnem gratiæ perfectionem exiſtat perfectio Dei. Christus autem est supremum caput gratiæ, in genere meriti: quod solum requirit influxum moralem, & ideo necesse non fuit, vt in ordine temporis ante omnes existeret, sed satis est, quod in mente & prædestinatione diuina fuerit omnium primus. Ad influxum enim moralem, & per
C modum meriti hoc sufficit. Sed vrgebis, nam Verbum incarnatum etiam est causa efficiens gratiæ, vt Diuus Thomas sumit articulo sequenti, vt inde cōcludat, non debuisse Christi incarnationem differri, vsque ad finem mundi. Si quid autem concludit, potius est debuisse fieri à principio mundi: & hoc ipsum videtur concludi ex quodam principio, quod ponit articulo sequenti ad secundum terminum Incarnationis non solum esse considerandum, vt terminum motus de imperfecto ad perfectum, sed etiam vt principium perfectionis in humana natura. Sed dicendum est breuiter, quanquam verum sit, Verbum incarnatum per humanitatem efficere gratiam, illam tamen solum esse instrumentariam effientiam, quæ non fuit à principio necessaria, quia non est debita, aut connaturalis ipsi gratiæ, sicut naturalis efficacitas est debita, & connaturalis ipsi naturæ. Debuit autem communicari humanitati assumptæ, propter perfectionem eius, & ad hoc satis fuit, vt pro aliquo conuenienti tempore, secundum ordinem diuinæ sapientiæ, communicaretur.
D

ARTICVLVS VI.

Vtrum Incarnatio differri debuerit vsque ad finem mundi.

AD sextum sic proceditur. *Videtur, quod Incarnationis opus differri debuerit vsque in finem mundi. Dicitur enim Psalm. Senectus mea in misericordia vberi, id est, in nouissimo: vt gloss. * dicit. Sed tempus Incarnationis est maxime tempus misericordiæ, secundum illud Psal. Quoniam venit tempus miserendi eius. Ergo Incarnatio differri debuit vsque in finem mundi.*
E

Locis supra art. 5 citatis.

Gloss ord super illud ab insurgentibus in med.

2. *Præterea, Sicut dictum * est, perfectum in eodem tempore est posterius imperfecto: ergo illud quod est maxime perfectum, debet esse omnino vltimum in tempore. Sed summa perfectio humanæ naturæ est in vnione ad Ver-*

Art præced. ad 3. argu.

Verbum: quia in Christo complacuit, omnem plenitudinem A *diuinitatis inhabitare, vt Apostolus dicit ad Colossenses primo. Ergo Incarnatio differri debuit vsque in finem mundi.*

3. Præterea, Non est conueniens fieri per duo quod per vnum fieri potest: Sed vnus Christi aduentus sufficere poterat ad salutem humanæ naturæ, qui erit in fine mundi. Ergo non oportuit quod antea veniret per Incarnationem. Et ita Incarnatio differri debuit vsque in finem mundi.

Sed contra est, quod dicitur Abac. 3. In medio annorum notum facies. Non ergo debuit Incarnationis mysterium, per quod mundo innotuit, vsque in finem mundi differri.

a Respondeo dicendum, quod sicut non fuit conueniens B *Deum incarnari à principio mundi, ita non fuit conueniens, quod Incarnatio differretur vsque in finem mundi. Quod quidem apparet primo ex vnione diuinæ & humanæ naturæ. Sicut enim dictum est,* * *perfectum vno modo tempore præcedit imperfectum alio modo è conuerso, imperfectum tempore præcedit perfectum. In eo enim quod de imperfecto fit perfectum, imperfectum tempore præcedit perfectum: in eo vero quod est causa perfectionis efficiens, perfectum tempore præcedit imperfectum. In opere autem Incarnationis vtrumque concurrit, quia natura humana in ipsa Incarnatione est perfecta ad summam perfectionem. Et ideo non decuit, quod à principio humani generis incarnatio facta fuisset. Sed ipsum Verbum incarnatum est perfectionis humanæ naturæ causa efficiens, secundum illud Ioannis primo: De plenitudine eius nos omnes accepimus. Et ideo non debuit Incarnationis opus vsque in fi-* C *nem mundi differri: sed perfectio gloriæ, ad quam perducenda est vltimo natura humana per Verbum incarnatum, erit in fine mundi. Secundo ex effectu humanæ salutis. Vt enim dicitur in lib. de quæst. veteris & noui Testamenti* * *in potestate dantis est, quando vel quantum velit misereri. Venit ergo quando & subueniri debere sciuit, & gratum futurum beneficium: Cum enim languore quodam humani generis, abolescere cœpisset cognitio Dei inter homines, & mores immutarentur, eligere dignatus est Abraham, in quo forma esset renouata Dei & morum: & cum adhuc reuerentia segnior esset, postea per Moysen legem litteris dedit. Et quia eam gentes spreuerunt, non se subiicientes ei, neque hi, qui acceperũt, eam seruauerunt, motus misericordia Dominus, misit filium suũ, qui data omnibus remissione peccatorum, Deo Patri illos iustificatos offerret. Si autem hoc remedium differretur vsque in* D *finem mundi, totaliter Dei notitia & reuerentia & morum honestas abolita fuisset in terris. Tertio apparet hoc fuisse conueniens ad manifestationem diuinæ virtutis: quæ pluribus modis homines saluauit, non solum per fidem futuri, sed etiam per fidem præsentis & præteriti.*

Ad primum ergo dicendum, quod Glossa illa exponit de misericordia perducente ad gloriam. Si tamen referatur ad misericordiam exhibitam humano generi per incarnationem Christi, sciendum est, quod sicut Augustinus dicit in li. retract. * *tempus incarnationis potest comparari iuuentuti humani generis, propter vigorem feruoremque fidei, quæ per dilectionem operatur: senectuti autem, quæ est sexta ætas, propter numerum temporum, quia Christus venit in sexta ætate. Et quãuis in corpore non ponit simul esse iuuentus & senectus, potest tamen simul esse in anima, illa propter alacritatem, ista propter grauitatem. Et ideo in lib 83 quæstiunc aliubi dicit Augustinus,* * *quod non oportuit diuinitus venire Magistrum, cuius imitatione humanum genus in mores optimos formaretur, nisi tempore iuuentutis. Alibi autem dicit,* * *Christum in sexta ætate humani generis tanquam in senectute venisse.*

Ad secundum dicendum, quod opus Incarnationis non solum est considerandum vt terminus motus de imperfecto ad perfectum, sed etiam vt principium perfectionis in humana natura, vt dictum est. *

Ad tertium dicendum, quod sicut Chrysostomus dicit su-

*per illud Ioannis: * Non misit Deus Filium suum in mundum vt iudicet mundum: duo sunt Christi aduentus. Primus quidem, vt remittat peccata: secundus, vt iudicet mundum: si enim hoc non fecisset, vniuersi simul perditi essent, omnes enim peccauerunt, & egent gloria Dei. Vnde patet, quod non debuit aduentum misericordiæ differre vsque in finem mundi.*

Hom. 27. in Ioan. inter med. & fin. tom. 3.

COMMENTARIVS.

Hic articulus & per se clarus est, & simul cum præcedenti fere est explicatus. Respondet ergo D. Thomas non fuisse cõueniens, differri Incarnationem, vsque ad finem mundi. Ex qua conclusione, simul cum cõclusione articuli præcedentis, vult Diuus Thomas docere, sufficienter concludi, Incarnationem conuenienti tempore factam, quia nec plus nec minus dilata est, quam oporteret. Probat autem D. Thom. assertionem suam tribus rationibus. Quarum prima in præcedentis articuli fine explicata est. Secunda verò moralis est, & pro materiæ capacitate sufficiens: scilicet, ne si aduentus Christi amplius differretur, & Dei cognitio, & morum honestas prorsus abolerentur. Tertia est congruentia, quæ conclusionem huius & præcedentis articuli complectitur.

De solutione ad primum, dicemus statim disputatione sequenti. Solutio vero ad secundum, superiori articulo explicata est. Circa solutionem autem tertij de duplici Christi aduentu, nonnulla superius contra Iudæos dicta sunt: plura verò infra q. 59. tractabimus: vbi de potestate iudicandi Christi Domini disseremus.

DISPVTATIO VI.

In duas Sectiones distributa.

De tempore, quo facta est Incarnatio, eiusq; conuenientia.

NOn possumus conuenienter expedire quæstionem his articulis à D. Thoma propositam, nisi prius, quo tempore Incarnatio facta est, statuamus. Quomodo enim iudicabit aliquis, an conuenienti tempore Incarnatio sit facta, tempus ignorans, in quo facta sit. De hoc igitur primo loco dicemus breuiter attingentes solùm computationem temporum à creatione mundi, vsque ad Christum; hæc enim ad Scholasticum institutũ sufficit, & prętermitti non debuit cum eius cognitio & per se iucunda, & Theologis maxime necessaria sit.

SECTIO I.

Quo tempore facta est Incarnatio.

DE annorum numero ab orbe condito, vsque ad Christum, tot sunt fere sententiæ, quot scriptores. Cum enim ex Scriptura sacra numerum certum non habeamus, & humanæ historiæ, ex quibus hæc computatio magna ex parte pendet, multum inter se discordent, nihil firmum & indubitatum affirmari potest. Vnde alij plusquam quinque mille annos numerant, alij quater mille ducentos, alij quater mille centum, alij quater mille: quibus nonnulli viginti, aut triginta superaddunt, alij demunt. Vt ergo breuiter, quod veritati propinquius videtur, eliciã, præmittam prius vulgarem diuisionem, qua tota mundi duratio per sex ætates, secundum notabiles variationes in vniuerso factas, distribui solet, & quã-

Zach. praced. ad 3.

Aug. lib 2. q. ex noui testa. q 83 circa princip 4.

Lib. 1. c. 26. non multum ante med to. 2.

Lib. 83 q. q. 44. in med. tom. 4.

Lib 1. de Gen. contra Manich. c. 23 tom 3.

In arg. arti.

Sex ætates secundum notabiles variationes Augusti.

tum vnaquæque durauerit, indicabo. Distribuuntur autem illæ ætates hoc modo, vt videre est apud Augustinum de Ciuit.cap.vltim. & primo lib. de Genesi contra Manichæ.cap.23. Prima ab Adam vsque ad diluuium, secunda, vsque ad Abraham, tertia, vsque ad Dauid, quarta vsque ad captiuitatem Babylonicam, quinta, vsque ad Christum, sexta, vero à Christo inchoata est, & vsque ad finem mundi protenditur.

1 Aetas. 1656. Gen.5. & 7.

Prima ergo ætas duravit mille sexcentis quinquaginta sex annis. In quo nulla est controuersia inter Catholicos: quoniam id clare sumitur ex Gen.5. & 7. iuxta Hebraicam veritatem, & vulgatam editionē. Græci vero sicuti Septuaginta interpretes, sexcentos annos addunt huic ætati. Sed decepti sunt errore Græcorum exemplarium, quibus hac in parte fides non est adhibenda.

2 Aetas. 312. Genes.11.

Secunda ætas duravit solum trecentis viginti duobus annis, quia licet ex Gen.11. iuxta Hebraicam & Latinam vulgatam editionem, solum ducenti nonaginta duo anni colligantur, tamen ibi præterm: ssa est generatio Caynam, quam Septuaginta addiderunt, & S. Lucas, c.3. probauit: Et ideo illi numero addendi sunt triginta anni, quib. Caynam vixit, antequam filios generaret; hic vero idem est error apud Græcos, & Septuaginta interpretes, qui notatus est in prima ætate, addunt enim centum annos singulis ætatibus, & ita fere octingentos annos huic ætati superaddunt. Sed numerus positus iam est omnino certus ex auctoritate vulgatæ & Hebraicæ editionis.

S Luc 3.

3. Aetas. 941.

In assignando numero tertiæ ætatis est maior difficultas, quia ex Scriptura sacra non satis constat, & pendet ex illa celebri quæstione, quo modo computandi sint quadringenti triginta anni, quibus semen Abrahæ dicitur habitasse in Aegypto, Exo.12. Quidam enim eos computant à tempore, quo fuit venditus Ioseph, & quadringentos numerant à descensu Iacob propter locum Gen.15.c. & quia non videtur pauciorib. annis fieri potuisse, vt ille populus in Aegypto, vsq; ad multitudinem tantam multiplicaretur, vt sexcenta millia armatorum hominum, absque paruulis & mulieribus exierint de Aegypto, cū Septuaginta tantum animæ ingressæ fuerint, Genes. 46. quam sententiam tenet Eugubin. Exod.12. & Genebard. lib.1. Chronog. Communis vero & recepta opinio est, illos quadringentos triginta annos computandos esse à promissione facta Abrahæ, quādo primum egressus est de terra sua, & cognatione sua, Gen.12. quadringentos vero annos, de quibus fit mentio Gen.15. esse numerādos à natiuitate Isaac. quia ibi semen Abrahæ dicitur peregrinum futurū fuisse super terram, quadringentis annis: cœpit autē esse semen Abrahæ in Isaac: qui natus est viginti quinque annis à prima promissione facta Abrahæ: vt constat ex Gen.12. & 21. prætermittuntur autem quinque anni in illis quadringentis, vt ponatur solum numerus perfectus, & absolutus, iuxta communem phrasim Scripturæ. Et ita etiam conciliatur locus, Act.7. & Gal.3. nam in priori ait Stephanus semen Abrahę peregrinatum esse quadringentis annis; in posteriori vero ait Paulus Abrahæ dictas esse promissiones: & post quadringentos triginta annos datam esse legem: & hanc fere sententiam docuit Augustinus lib.2. qræstionum in Exod. q.47. & optime lib.16. de ciuit. c.24. Eucherius lib.2. in Genes. cap.20. Euseb. in Chroni. & eandem supponit lib.10. de præparat. c.3. cum ait, à primo anno vitæ Abraham, vsq; ad Moysen fluxisse quingentos quinq; annos: intelligit autem vsq; ad principatum Moysis, qui octogenarius erat, cum populum eduxit de terra Aegypti: vt sumitur ex Deuter. vlt. quia quadraginta annis dicitur duxisse populum per desertum, & centesimo vigesimo anno vitæ suæ mortuus esse. Eandem sententiam habet Epiphan. in Ancorato, non longe à fine: vbi multa miscet, quæ mihi non probantur: sed in eis examinandis non licet immorari: tenet etiam Oecumenius ad Galatas 3. & ibi alij multi expositores: quamuis Diuus Hieronymus ibid. quæstionem insolutam relinquere videatur: & hęc mihi videtur verior sententia: quam statim ex sacra Scriptura cōfirmabo.

Gen.15. Genes.46. Eugub. Genebr. Gen 12. Gen.12. & 21. Act 9. Gal 3. Augusti Eucher. Euseb. Deu vlt. Epiphi Oecume. Hieron. Gen.12. Gen.25. Genes.47. Augusti. Gen.41. &c. Exod 6. Num.26. Augusti. Genes 15.

Hac ergo suppositā facile colligitur, hoc tertium mundi sæculum duravisse nongentis quadraginta vno annis. Quem numerum ita supputamus: nam ab ortu Abrahæ, vsq; ad primam promissionem illi factam fluxerunt septuaginta quinque anni, Gen.12. ab illa autem promissione, vsque ad finem captiuitatis populi in Aegypto, seu vsque ad legem datam (quod idem est, nam post tres menses egressionis data est lex) fluxerunt quadringenti triginta anni, vt dictum est. Et potest ita minutatim breuiter declarari: nam à dicta promissione Abrahę, vsque ad ortum Isaac fuerunt viginti quinque anni: ab ortu autem Isaac, vsque ad ortum Iacob fluxerunt sexaginta, Genes.25. Iacob autem in gressus est in Aegyptum anno ætatis suæ centesimo trigesimo, Genes.47. qui omnes efficiunt ducentos quindecim annos. A descensu autem Iacob, vsque ad mortem Ioseph fluxerunt septuaginta, vel vno amplius, quos Augustinus, supra ita colligit, quia triginta annorum erat Ioseph, quando præpositus est terræ Aegypti, Gen. 41. Posteà vero ante descensum Iacob transacti sunt septem anni vbertatis, & duo vel tres anni famis, Genes.41.42. & 43. Ioseph autem centenarius mortuus est, Genes. vltim. Supersunt ergo dicti septuaginta & vnus: qui si addantur supradictis ducentis quindecim, efficiuntur ducenti octoginta sex: his vero addendo octoginta annos vitæ Moysis, colliguntur trecenti sexaginta sex. Solum ergo supereſt computandum tempus à morte Ioseph, vsque ad mortem Moysis: de quo tempore Scriptura nihil ex presse loquitur. Ex dicta autem sententia, quam sequimur, intelligimus, solum fuisse sexaginta quatuor, aut sexaginta quinque annos: totidem enim supersunt ad complendum dictum numerum quadringentorum triginta annorum. Quod autem non plures fuerint, potest duplici coniectura ex Scriptura confirmari. Prima est, quia inter Leui, & Moysen, tantum duę generationes interceſſerunt, Cahat, & Amram, Exod.6. Ergo satis est, quod interceſſerint eo tempore dicti sexaginta quatuor anni. Secunda est, quia mater Moysis fuit filia Leui proaui Moysis, quæ nata est illi in Aegypto, vt dicitur Numero.26. Vnde euidenter fit, non posse quadringentos annos computari ab ingressu populi in Aegyptū; quia oporteret, matrem Moysis habuisse ætatis fere trecentos annos cum illum peperit. Cum nostra autem supputatione optime quadrat, quod fuerit triginta, vel quadraginta annorum, & nata ipsa fuerit post viginti quatuor aut triginta quatuor annos descensus Leui in Aegyptum. Et ex hac sententia sequitur, propriam captiuitatem Aegyptiacam, quę incepisse videtur à morte Ioseph, vt recte notauit Augustinus, solum durasse cētum quadraginta annis: vel si numeremus à descensu Iacob, sequitur, durasse ducentis quindecim annis. *Neque est mirum* (ait D. Aug.) *tam paruo tempore, vsque ad tantam multitudinem fuisse auctum illum populum, fœcunditate hominum in eo tēpore considerata, qui & diuturno tempore viuebant, & omnes generationi vocabant & plurib. vxoribus vtebātur.* Et Aug. addit, id factum esse, adiuuante illo, qui eos voluit valde multiplicari.

Nec contra dicta obstant loca Genes, vel Exodi. Nam facile primus exponitur: sic enim habetur in Genesi. *Scito prænoscens, quia peregrinum futurum sit semen tuum in terra non sua, & subiicient eos seruituti, & affligent quadringentis annis.* Ex quo non

non potest sumi, seruitutem solam duraturam quadringẽtis annis, sed omnia illa peregrinationem & afflictionem, fuisse quadringentis annis terminanda. Et ex hoc loco explicandus est locus Exodi: cuius verba difficiliora sunt. Sic enim habet: *Habitatio autem filiorum Israel, qua manserunt in AEgypto, fuit quadringentorum triginta annorum.* Sed non est sensus, omnes illos annos transactos fuisse in Aegypto, sed ibi fuisse completos. Et ad hoc explicandum addiderunt Septuaginta particulam illam: *Et in terra Canaam.* Itaque in Aegypto, & in Canaam habitauit populus quadringentis triginta annis. Et hanc expositionem sequuntur fere omnes expositores Exod. vt in catena Lippom. videre est. Et iuxta hanc sententiam intelligitur obiter locus Actorum 13. vbi Paulus numerat quadringẽtos quinquaginta annos vsque ad diuisionem terræ promissionis, incepisse enim videtur numerare ab ortu Isaac: à quo, vt diximus, fluxerunt quadringenti anni, vsque ad exitum populi ex AEgypto: quibus si addamus quadraginta, quibus populus fuit in deserto, & decem, vel paulo fortasse plures, quib. imperauit Iosue, vsq; ad illud tempus, quo promissionis terram distribuit dictus numerus annorum efficitur.

Habemus ergo ex dictis, ab ortu Abrahæ, vsq; ad legem datam effluxisse tempus quingẽtorum quinque annorum: vt bene dixit Eusebius, dicto loco de præparat. Euangel. A lege, autẽ data, vsq; ad initium Regni Dauid fuerunt quadringenti triginta sex anni, vt euidenter sumitur ex lib. 3. Reg. c. 6. vbi à lege data, vsque ad initium templi Salomonis, numerantur quadringenti octuaginta anni, cœpit autem Salomon ædificare templum anno quarto Regni sui, vt ibidẽ dicitur. Dauid autẽ quadraginta annis regnauit. 3. Regum 2. demptis ergo his quadraginta quatuor annis, ab illo numero quadringentorum octoginta annorum, supersunt dicti quadringenti triginta sex: qui additi supra quinq; & quingentos efficiunt dictum numerum nongentorum quadraginta vnius annorum, quibus hanc tertiam ætatem durasse diximus.

Quarta ætas, qua Regnum Iudæorum durauit ab initio Regni Dauid, vsq; ad captiuitatem Babylonicam, facilius computari potest ex lib. 3. Reg. 2. 11. 22. & sequentib. & lib. 4. c. 8. & sequentib. addendo nõ nulla ex 2. Paral. 12. & 22. Ex quibus locis simpliciter omnia computando, prout in Vulgata habentur, quadringenti septuaginta anni colliguntur, quibus hanc ætatem durasse dicimus.

Tres autem difficultates circa computationem huius ætatis expedire oportet. Prima est, quia hic numerus annorum ex duplici capite videri potest diminutus. Primo, quia numerati sunt Reges, qui sibi inuicem successerunt: contingit autem sæpè inter regna interponi: & hæc non sunt numerata, nec supputata. Secundo & difficilius, quia in ea supputatione solum numeramus annos, quos Scriptura sacra vnicuiq; Regi attribuit: & tamen non videtur semper numerare omnes: cuius exemplum manifestum est in Saule: de quo 1. Reg. c. 13. dicitur duobus annis regnasse, cum tamen Paulus, Act. 13. quadraginta annos illius regno tribuat: & in hoc sæculo de quo agimus, Ioram dicitur regnasse octo annis, & cœpisse regnare trigesimo secundo anno ætatis suæ 4. Reg. 11. Vnde fit, illum fuisse mortuum in quadragesimo anno suæ ætatis, quod omnino stare non potest: quia filius eius Ochozias, qui illi immediate successit, regnare cœpit quadragesimo secundo anno suæ ætatis 2. Paral. 22. esset ergo natus duobus annis ante patrem suum, si Ioram octo tantum annis regnasset. Et ideo Hebræi dicunt, illum regnasse viginti octo annis: numerari autem tantum octo, quia in reliquis pessime regnauit, quod sequũtur Glossa, & Lyra. qui addunt, ad hoc indicandum dictum esse 4. Reg. 11. Ochoziam cœpisse regnare 22. anno ætatis, cum tamen 2. Paralip. dicatur cœpisse regnare anno quadragesimo secundo; vt illi viginti anni regni paterni supplerentur, ne in computatione annorum error accideret. Aliud exemplum esse potest de Amos, qui 4. Reg. 21. & 2. Parali. 23. dicitur regnasse duobus annis: & Euseb. in Chron. secutus, vt ipse ait, septuaginta, illi tribuit duodecim annos: & idem refert Beda in lib. de sex ætatib. & alij recentiores.

Ad primam tamen respondetur, in dicta supputatione ex sacra Scriptura desumpta successionem Regum semper fuisse continuatam sine intermissione: quod si aliqua aliquo tẽpore facta est, vt tempore Athaliæ, illius meminit sacra Scriptura: & ita tempus illud etiam numeratum est. Sicut è contrario, cum interdum accidit, filium simul cum patre regnare, ne ijdem anni bis numerarentur, parẽti solum tribuuntur, vt expresse videre est in Ioatham, qui simul regnauit cum Azaria patre suo, 4. Reg. 15.

Ad secundum respondetur: quando sacra Scriptura obiter mentionem facit Regni alicuius, non semper numerare integre, & absolute numerum annorum, quibus ille regnauit, vt videre est in Cyro, Balthasar, Dario, & similibus. Nam cum Scriptura sacra non tractet horum Regum historiam, sed attingat solum, quantum ad texendam suam sacram historiam expedit, solum illorum annorum mentionem facit, qui ad hunc finem pertinent. Vnde non fit, huiusmodi Reges non plures annos regnasse, quam in Scriptura contineantur, vt per se satis videtur clarum, & notauit Hieronymus, super 11. caput Danielis. At vero in hac historia Regum Iuda, & Israel, quam Scriptura sacra per se intendit, & absolute tractat, sine dubio intelligendum est, semper ponere integrum annorum numerum, quibus vnusquisque Rex imperauit: præsertim à tempore Dauidis, & saltem eo modo, qui necessarius erat: ad chronologiam Regum sine errore texendam. Neque in hac parte tutum, aut firmum videtur, à Scripturæ litera discedere, nisi aliunde ex eadem Scriptura aliud aperte constet: vt in exemplo illo de Saul, nam locus Pauli explicuit locum Regum. In quo etiam satis indicatum est, non fine aliqua metaphora locutam fuisse Scripturam, prius enim dicit filium vnius anni fuisse Saul cum regnare cœpit, scilicet quoad animi candorem: & eodem modo subdit duobus annis regnasse, scilicet sancte, & iuste. Quanquam fortasse intelligi potest, totum tempus Regni Saul, quo regnauit etiam viuente Samuele, fuisse quadraginta annorum: post mortem autem Samuelis tantum regnasse duobus annis, siue in illis quadraginta annis computetur totum tempus, quo iudicauit Samuel, vt multi volunt, siue sit omnino distinctum: ad nostram enim computationem hoc nihil refert: nam totum hoc tempus pertinet ad tertiam ætatem.

Ad aliud vero exemplum de Ioram respondetur cum Eusebio, & alijs, quos Genebrar. lib. 1. sequitur, illos viginti annos nullo modo addi posse Regno Ioram, vel Ochoziæ. Primo quidem, quia computando annos Regum Israel; qui eodem tempore regnarunt, scilicet Ioram, Iehu, & Iocahaz. 4. Reg. 3. & 10. est euidens, non posse addi illos viginti annos: tum etiam, quia sine vllo fundamento dicitur, viginti annos Regni Ioram fuisse prætermissos, solum quia inique regnauit: hac enim ratione complures alij fuissent prætermittendi. In conciliandis autem citatis locis difficillimis, multa dicuntur ab autoribus, quæ nunc examinare non est necesse. Mihi breuiter occurrit, dici posse Ioram quidem cœpisse regnare trigesimo secundo anno ætatis, vt Scriptura aperte dicit, & regnasse viginti octo annis, viginti autem simul cum patre suo Iosaphat. Nam 4. Reg. 8. dicitur cœpisse regnare quinto anno Regni Iosaphat: & tamen 3. Reg. vlt. dicitur, regnasse Iosaphat vigin-

viginti quinque annis: regnauit ergo viginti simul cum Iosaphat, post illum vero regnauit octo annis, qui soli numerantur, quia illi solum pertinebant ad chronologiæ computationē. Vnde fit, Ioram mortuum fuisse sexagenarium: nec Scriptura vnquam dixit, illum mortuum fuisse quadragenarium. Ad conciliandum autem alia duo loca, oportet similiter dicere, Ochoziam cœpisse regnare simul cum patre, vigesimo secundo anno ætatis, vt dicitur 4. Regum, & cum eo regnasse viginti annis: post mortem vero patris tantum regnasse vno anno, cum iã esset quadraginta duorum annorum, vt dicitur in Paralip. Et ita solum vnus pertinet ad chronologiam: & ideo solus ille numeratur. Ad vltimam de Amos respondetur; tantum regnasse duobus annis vt in vulgata expresse habetur. Neq; est vlla ratio eam aliter interpretandi: nec Septuaginta, prout habemus in Complutensi, aliter habent.

Secunda difficultas est, quia in supputatione horum annorum, semper sumimus annos, quos Scriptura sacra singulis Regibus tribuit, tanquam integros & completos, cum tamen vsitatius in huiusmodi historijs sit, vt annus inchoatus pro completo numeretur ex quo fit, vt idem annus, vel integer, vel quo ad magnam eius partem, bis numeretur, ita vt verisimile sit vniuscuiusq; Regis ætati dimidium annum vltra veritatem addi, si omnia bene moraliter computentur. Et hæc eadem difficultas locum habet in computatione annorum facta in primo, & secundo sæculo: nam quod hic dicimus de tempore, quo singuli Reges regnarunt, habet locum in temporibus, seu ætatibus, quibus singuli homines vixerunt: quorum successio in illis prioribus ætatibus computatur. Imo, vt quod est fateamur, hæc difficultas in omni chronologica supputatione locum habet: nec video, quid responderi possit nisi solum, in his rebus non esse axactam certitudinem requirendam, sed contentos nos esse debere, numerando & supputando annos eo modo, quo in historijs & præcipue in sacra Scriptura numerantur. Præsertim, quia fortasse non semper annus inchoatus pro completo ponitur, sed interdum inchoatus tanquã imperfectus omittitur, & numerus integer ac perfectus ponitur, quod sæpe esse in Scriptura vsitatum docuerunt Epiphan. in Anchorato, & Augustinus lib. quæst. in Exod. quæst. 47. & in proposito fieri potest coniectura: quia 3. Reg. 2. Dauid dicitur regnasse quadraginta annis: quos tantum ego in dicta annorum summa computaui: & tamen ex 2. Reg. 5. sumi potest, illum regnasse quadraginta annis, & sex mensibus. Athalia etiam dicitur regnasse sex annis 4 Reg. 11. & 2. Paral. 22. & tamen regnasse etiam aliquam partem septimi anni, ex eisdem locis desumitur. Itaq; si alicubi fortasse pars alicuius anni bis numeratur, alibi pars alia omittitur: & hoc modo vnus error ex alio compensatur, neque in re tam lubrica potest esse certior supputatio.

Epiphan. Augustin. 3 Reg. 2. 2 Reg. 5. 4 Reg. 11. 2 Par. 22.

Tertia difficultas est de termino huius ætatis, diximus enim, ad captiuitatem Babylonicam terminari. Fuit autem triplex hæc Babylonica captiuitas, vt constat ex 4. Reg. 24. & 25. Et ideo dubium esse potest, de qua illarum hoc intelligendum sit. Sed hęc difficultas tangitaliam statim in sequenti ætate tractandam, nunc breuiter dicitur, hanc ætatem computari vsque ad vndecimum annum Regis Sedechiæ, in quo vltima captiuitas, & propria desolatio, & finis proprij Regni Iudaici in Ierusalem acciderunt.

4 Reg. 4.

Quinta ætas omnium difficillima est, ad verum annorum numerum, quo durauit, supputandum, tum, quia ex Scriptura sacra parum, aut fere nihil sumi potest, tum etiam, quia pendet ex duabus grauissimis difficultatibus, quarum altera est de principio & fine septuaginta hebdomadarum Danielis, quam supra fere indecisam reliquimus propter historiæ incertitudinem, altera est de initio & fine septuaginta annorum Babylonicæ captiuitatis, quam prædixit Ieremias, cap. 25. 29. 52. Vnde factum est, vt autores in varias sententias diuisi sint, nam Genebr. lib. 2. Chronog. in fine solum tribuit huic ætati annos quingentos viginti vnum, Beda autem in libr. de sex ætatibus tribuit quingentos sexaginta; Driedo libro 3. de dogmatibus, capit. 5 quingentos nonaginta sex, ex Euseb. autem in chronico sumuntur anni quingenti octoginta quinque. Nam ipse ponit captiuitatem illam accidisse Olympiade quadragesima septima, anno secundo, cum Clemen. Alexand. lib. 1. Stromat. ortum autem Christi Domini certum est euenisse Olympiade centesima nonagesima quarta, anno tertio, vt ipse etiam infertur scribit. Durauit ergo hæc ætas centum quadraginta quinque Olympiades, & annum vnum, quæ ad annos redactæ efficiunt dictum annorum numerum. Sed hęc supputatio Eusebij supponit, ab initio huius ætatis, seu desolationis Ierusalem, vsque ad reædificationem templi inchoatum sub Cyro tantum intercessisse annos triginta, quod multis alijs non fit credibile. Habet etiam hæc sententia aliam difficultatem supra tactam, dum exponeremus hebdomadas Danielis, quia plures annos tribuit imperio Græcorum, quam veritas Scripturæ patiatur. Quæ difficultas procedit in omni sententia, quæ per Olympiades colligit numerum annorum huius ætatis. Vnde etiam fit hoc negotium magis ambiguum, & incertum: quia verisimilior omnium rationum computandi hæc tempora existimata est hæc, quæ sumitur ex numero Olympiadum: quæ tamen ex Scriptura conuinci videtur in hac parte continere errorem.

Hieron. Genebr. Beda. Driedo. Eusebius. Clem. Alexandr.

Vt ergo in re tam incerta aliquid dicamus, statuamus primo ab vndecimo anno Regni Sedechiæ, vsque ad initium Regni Cyri in Babylone intercessisse septuaginta annos, vt est communior sententia ex Iosepho libr. 11. antiquit. in princip. & Iulio Africano libr. 5. de ratione temporum, quam indicant etiã Lactant. libr. 4. capit. 5. & Cyril. libr. 8. contra Iulian. quos sequuntur Ioan. Lucidus libr. 2. de rat. temp. c. 11. & Cano lib. 11. de locis c. 5. & argumento 9. & Benedictus Pererius lib. 11. in Daniel q. 4 & 5. Et sumitur breuiter ex Scriptura: nam Ieremias prædixit desolationem Ierusalem, & captiuitatem Iudæorũ in Babylone duraturam septuaginta annis, vt constat ex citatis locis, & ex c. 9 Danielis. Certum est autem ex 1. Esdræ. ca. 1. illos septuaginta annos completos esse in initio Regni Cyri, quando Iudæorum captiuitas solui cœpit, & illis facultas data est reuertendi in terram suam, vt prædictum fuerat Isai. 44. & 45. Hoc aperte patet ex verbo illo Esd. *In anno primo Cyri Regis Persarum, vt compleretur verbum Domini ex ore Ieremiæ, suscitauit Dominus spiritum Cyri, &c.* Tum ergo completi sunt septuaginta anni captiuitatis, prædicti à Ieremia. Quod vero hi anni inchoati fuerint ab vndecimo anno Regis Sedechiæ, constat, quia tunc & non antea fuit templum omnino dirutum, & Ierusalem incensa & destructa, & tota regio Iudæorum vastata, & desolata, vt constat ex 4. Reg. 15. in alijs enim captiuitatibus licet populus captiuus ductus sit magna ex parte, non tamen fuit templum euersum, nec regio desolata: Prædixerat autem Ieremias: septuaginta illos annos non tantum transmigrationis, & captiuitatis, sed etiam desolationis: sic enim ait c. 25. *Et erit terra in solitudinem, & in stuporem, & seruient Regi Babylonis septuaginta annis.* Et ideo Dan. 9. dicitur: *Intellexi numerum annorum, de quo factus est sermo Domini ad Ieremiam Prophetam, vt complerentur desolationis Ierusalem septuaginta anni.* Et similia habentur. 2. Par. 36.

De hebdom. Daniel. Ioseph. Iul. Afri. Lactant. Cyrillus. Io. Lucid. Canus. Pererius. Dan. 9. 1. Esd. 1. Isai. 44. 4 Reg. 25. Ierem. 25. Dan. 9. 2 Par. 36.

Dices Hoc argumento probaretur, non fuisse desolationē terminatam tempore Cyri, quia licet ipse iusserit, templum instaurari, non tamen id factũ est

Obiectio.

vsque

Solutio. vsque ad Darium. Respondetur Licet templum non fuerit sub Cyro perfectum, fuit tamen inchoatum, & altare erectum, & sacrificia inceperunt offerri, & terra inhabitari, & ideo iam non poterat dici terra desolata, neque durasse adhuc sublatum, vt Scriptura supra loquitur, id est, cessationem à sacrificijs, & aliis legalibus cæremoniis in eo loco perficiendis, & ideo recte dicitur completos esse tunc septuaginta annos desolationis.

Obiectiones. Non desunt tamen contra hanc sententiam, quam vt veriorem supponimus, grauissimæ difficultates ex sacra Scriptura desumptæ, quas persequi non est nostri instituti. Indicabimus tamen eas, tres præsertim, quæ præcipuæ sunt. Prima sumitur ex verbis illis Zachar. 1. *Iste iam septuagesimus annus est*: quibus significatur, septuaginta annos impletos esse tempore Zachariæ, qui prophetauit anno secundo Darij Hystaspis, qui multis annis fuit post Cyrum. Secunda est, quia si tot anni fluxissent à desolatione Ierusalem vsque ad Cyrum, Mardochæus vixisset plusquam ducentos annos, quod incredibile est. Tertia sumi potest ex chronologia, addito testimonio Ieremiæ, capit. 27. Nam regnum Chaldæorum ante imperium Cyri solum duravit post Nabuchodonosor in filio, & nepote eius, scilicet Euilmerodach, & Balthasare, qui post vastationem Ierusalem regnarunt quinquaginta duos annos: viginti sex, quibus superuixit Nabuchodonosor, vt sumitur ex 4. Reg. 24. & 25. viginti tres, quos historiæ tribuunt Euilmerodach, & Balthasari tres, ex Daniel. 8. qui complent dictum numerum.

Zach. 1. Ier. 27. 4. Reg. 24. Dan. 8.

Ad primam, propter illa verba multi existimant, alios esse septuaginta annos captiuitatis, de quibus loquitur Zacharias, & alios de quibus locutus est Ieremias. Isti enim completi sunt initio imperij Cyri. vt ostensum est: illi vero secundo anno Darij Hystaspis: & ideo dicunt, annos à Ieremia prædictos non incepisse in tertia captiuitate Sedechiæ, sed in prima Ioacim, vel secunda Ieconiæ. Annos vero, de quibus Zacharias loquitur, incepisse in vltima captiuitate. Sed hoc stare non potest cum iis, quæ diximus, neq; cum chronologia à grauioribus autoribus probata: quia inter primam & vltimam captiuitatem, tantum interfuerunt decem & nouem anni: & inter secundam & tertiam vndecim, vt patet ex 4. Reg. 24. & 25. At vero à primo anno Cyri, vsque ad secundum Darij Hystaspis inter fuerunt quadraginta, vel plures anni, vt est communior sententia: cui fauet illud Ioan. 2. *Quadraginta sex annis ædificatum est templum hoc*. Adde, hos duplices septuaginta annos, nullum habere fundamentum in Scriptura: nam Angelus, qui Zachar. 1. dixit illa verba: *Iste iam septuagesimus annus est*, non attulit nouam prophetiam, aut reuelationem, quod postrema illa captiuitas esset septuaginta annis duratura, sed alludit sine dubio ad prophetiam Ieremiæ, & interpellans Deum, vt misereretur Ierusalem, & vrbium Iuda, allegat septuaginta annos à Ieremia prædictos iam esse impletos. Nec dicit affirmando, illum annum in quo loquebatur fuisse septuagesimum, sed per interrogationem dicit: *Iste septuagesimus annus est?* quasi diceret: am diu septuaginta anni dicti à Ieremia impleti sunt, & Ierusalem, ac vrbes Iuda nondum electam receperunt libertatem, &c. Et hanc expositionem indicauit Hiron. & aperte Lyranus, & alij.

4. Reg. 24. Dan. 2. Hieron. Lyran.

Ad secundam, omissis multis, quæ dici possunt, respondetur, Mardochæum non fuisse in persona sua (vt ita dicam) translatum ab Ierusalem in Babylonem, tempore captiuitatis factæ sub Ieconia, sed in parentibus suis, ipse vero ortus est in Babylone, neq; aliud colligitur ex lib. Esther. c. 2. & ita facile omnia conciliantur.

Esther. 2.

Ad tertiam respondetur, iuxta communiorem sententiam Berosij, quem refert & sequitur Iosephus lib. 1. contra Apionem, & lib. 10. antiquit. capit. 12. & Beda lib. de sexætatibus, & alij, post Nabuchodonosor, vsque ad Cyrum minimum, regnasse quatuor Reges Chaldæorum, scilicet, Euilmerodach, Nighsarum, Labossardachum, & Nabonidum: & huic vltimo tribuunt decem & septē annos, quamquam in nominibus horum Regum, & in numerandis annis, quibus regnarunt, mira sit varietas in autoribus. Ex loco autem Ierem. 27. nihil in contrarium probatur: tum quia ibi non excluduntur alij: tum etiam quia illa phrasis, scilicet: *Dedi regnum ei & filio eius, & filio filii eius*: tantundem valet, ac si dictum esset; & filiis eius: non ergo significatum est, tantum per duas generationes duraturum fuisse regnum illud.

Beros. Ioseph.

Habemus ergo septuaginta annos huius ætatis vsque ad Cyrum: reliqui vsque ad Incarnationem numerandi sunt, aut per hebdomadas Danielis, & hęc fuisset certissima supputatio, si constaret satis de initio illarum: sed quantum hoc habet ambiguitatis, tantum est incerta hęc ratio supputandi, aut per imperia supputando annos, quibus durarunt imperia Persarum, & Græcorum, nam de imperio Romanorum certissimum est, Christum Dominum incarnatum, vel natum fuisse anno quadragesimo primo imperij Augusti Cæsaris, qui fuit trigesimus monarchiæ Romanorum. Quam vero sit incerta duratio vtriusque monarchiæ, tam Persarum, quam Græcorum, satis constat ex supra dictis de hebdomadibus Danielis. Aut denique numerare possumus hos annos per Olympiades, quæ videtur mihi omnium probabilissima ratio, nisi locus ille libri 1. Machab. mihi scrupulum iniecisset. Nam constat apud omnes Incarnationem, seu ortum Domini cōtigisse in Olympiadis centesimæ nonagesimæ quartæ anno tertio aut quarto: Cyrum vero cœpisse regnare initio Olympiadis quinquagesimæ quintæ. Ita enim ponit Eusebius & fere omnes in hoc conueniunt. Iuxta quam computationem constat, ab initio Cyri seu à septuagesimo anno Babylonicæ captiuitatis expleto, vsque ad incarnationem interfuisse fere centum triginta nouem Olympiades, quæ continent quingentos quinquaginta quinque annos, quibus si addantur septuaginta captiuitatis, efficiuntur sexcenti viginti sex anni. Sed ab his sunt sine dubio aliqui tollendi, propter citatum locum Machabæorum, præterquam quod incertū est id, quod sumitur de initio regni Cyri. Quia licet frequentius asseratur triginta annis regnasse, non tamen constat, imo valde dubium est, an omnes illos regnauerit post captam Babyloniam, quia verisimile est prius aliquos annos regnasse in Perside. Vnde fit etiam dubium, an initium regni eius in principio Olympiadis quinquagesimæ quintæ, intelligendum sit simpliciter de regno eius in Perside, vel post captam Babyloniam. Quocirca in hac re nihil inuenio quod possim secure affirmare, nisi hoc solum, à prima reædificatione Templi sub Cyro duravit vt minimum quadringentos quinquaginta quinque annos, quia certum est, initium hebdomadarum Danielis non posse summi ante illam reædificationem factam sub Cyro, quibus si addamus septuaginta annos captiuitatis, efficiuntur quingenti viginti quinque, qui vt minimum tribuendi sunt huic ætati. An vero plures fuerint, mihi non constat. Verisimilius tamen existimo plures fuisse: quia hoc magis indicant graviores, & antiquiores historiographi, quod autem plures fuerint, etiam me ignorare confiteor, quia ipsi met autores graues inter se dissident. Si autem diuinare licet, & veluti media via inter extrema incedere, demus huic ætati sexcentos annos, parum enim ab hoc numero discrepare potest, si bene omnia compensentur.

1. Machab.

Summa totius præcedentis supputationis.

Ex quibus omnibus licet colligere, incarnationē factam esse circa quater mille simum annum à creatione mundi, vt facile patebit computando omnes æta-

ætates supra numeratas. An vero fuerint illi impleti, vel nondum perfecti, non credo posse vsque ad numerum omnino certum designari: sed solum, vt dixi, parum ab illo numero distare. Illud vero quod supra diximus, quoniam ad plures quæstiones inferius disputandas necessarium erit, pro certo statuendum est, scilicet, iuxta computationem Græcorum incarnationem factam esse Olympiade centesima nonagesima quarta anno secundo. Iuxta computationem vero Romanorum factam esse anno quadragesimo primo imperij Augusti, vt conueniunt Eusebius in Chronico. & lib. 1. histo. c. 5. Epiphanius in Ancorato & in libro de ponderibus & mensuris aliquantulum à principio, & hæres. 51. & 78. & Beda libro de sex ætatibus: qui omnes docent natum fuisse Christum anno quadragesimo secundo inchoato imperij Aug. Quod expressius ponit Clemens Alex. libr. 1. Stromat. à quibus non dessident Irenæus lib. 3. c 25. & Tertul. libr. contra Iudæ. ca. 8. dicentes, natum fuisse Christum anno quadragesimo primo imperij Augusti: intelligendi enim sunt, id est, post illum completum. Vnde fit ex omnium sententia, incarnationem, quę nouem mensib. natiuitatem antecesserit, anno quadragesimo primo imperij Augusti perfectam fuisse.

Eusebius. Epipha. Beda.

Clem Alexandr. Irenæus. Tertull.

Dubitatio.

Sed quæret tandem aliquis, quo anni mense facta sit incarnatio, non enim defuit quidam Matthæus Beroaldus, qui lib. 4. suæ Chronog. c. 2. dicere ausus fuerit, Christum natum esse mense Septembri, in æquinoctio autumnali, vnde fit incarnationem factã esse in medio mensis Decembris. Sed est temeraria sententia contra vniuersalem Ecclesiæ Latinæ traditionem & consuetudinem, quæ habet, Christum fuisse natum die vigesima quinta Decembris: & incarnationem fuisse factã die vigesima quinta Martij. Hoc satis patet ex sensu & vsu Ecclesiæ, quem fuisse antiquissimum constat ex Aug. lib. 4. de Trinita. c. 5. & serm. 18 de natiu. & ex Clem. Alexand. libr. 1. Stromat. & Nicepho. lib. 1. hist. c. 12. Chrysost. homi. 1. in Luc. & homilia sequenti, quæ est de Natali Domini, qui aduertit conceptionem & natiuitatem Christi Domini cum conceptione & natiuitate Ioannis Baptistæ ita fuisse per omnia quatuor anni tẽpora distributas, vt singulis primis mensibus vniuscuiusq; temporis anni, alterutra cadat cõceptio vel natiuitas: videlicet primis mensibus veris & hyemis incarnatio & natiuitas Christi, primis autem mensibus autumni & æstatis conceptio & natiuitas Ioannis Baptistæ.

Augusti. Clem. Alexandr. Nicepher. Chryso.

SECTIO II.

Vtrum conuenienti tempore facta sit incarnatio.

QVæstio hæc ex eo capite nonnullam difficultatem habet, quod tantum Dei beneficium nõ videbatur tot annis & seculis differendum, quam difficultatem obiecit Augustino quidam Porphyrius paganus in epist. 49. de sex quæstionibus contra paganos quæ. 2. eandemq; quotidie interrogant Gentiles, cum primum illis Euangelium prædicatur. Nam si Deus (inquiunt) propter salutem & amorem hominum, homo factus est, cur non antea venit, ne tanta hominum multitudo periret? & eandem attingens Chryso. hom. 27. super ad Rom. circa illud c. 14. *Iuxta reuelationem mysterii temporibus æternu taciti*, inquit, *Si quæsieris qua ratione nunc tandem apparuit, periculosam rem facies, mysteria Dei curiose examinans. & rationem illorum exigens, neque enim talia curiose inquirenda, sed diligenda sunt, & amplectenda. obedientiam enim fides exigit, non curiositatem.* Et ad simile propositum dixit Irenæus lib. 4. contra hæres. capit. 67. *Non tu Deum facis, sed DEVS te. Si ergo opera Dei es, manum artificis tui expecta opportune etiam facientem.* Sed hæc dicunt patres ad eos qui animo curioso, & ad impugnandam fidem hęc interrogant. Nobis vero necessarium est, aliquam rationem reddere eius, quæ in nobis est, fidei. Cum enim omnia quæ à Deo fiunt, ordinate, & conuenienter fiant, non deerit aliqua sufficiens ratio ad hanc fidem explicandam.

August. Porphyr.

Chrysost. Rom 14.

Irenæus.

Tacita obiectioni respondetur.

Dico ergo primo non oportuisse, hoc mysterium statim in initio mundi fieri, sed conuenienter tot seculis & temporibus dilatum esse. Aduertendum est non dici ita conueniens, quin si Deus aliud facere voluisset, & mysteriũ hoc multo ante perficere, potuisset etiam illud esse conueniens iuxta rationes & fines, quos Deus vellet intendere: sed dicitur esse conueniens in primis, quia simpliciter potuit bene & honeste ita fieri absque vlla indecentia, & deinde quia considerata magnitudine mysterij, & causis, & rationibus propter quas à Deo fiebat, expediens fuit tanto tempore differri, & hoc sensu est omnino certa hæc veritas, quæ sufficienter autoritate Dei id facientis comprobata est: omnia n sapientissime proB uidet, & in numero, pondere, & mensura disponit.

Conclusio 1. explic.

Ratione præterea declaratur, nam primo si loquamur de initio hominis in statu innocentię, ante peccatum, non fuit conueniens tunc fieri hoc mysteriũ, præter rationẽ D. Tho. supra, quia oportuit tantum mysterium prius fide teneri ab Angelis & hominib. & Christum ita creditum ab eis adorari & sperari, vt autorem suæ salutis. Secundo, si loquamur post peccatum commissum, similiter fuit conueniens ex parte ipsius mysterij, propter fidem & veneratione eius, vt prius multis temporibus esset prædictũ & præfiguratum, vt facilius crederetur, & post longam expectationem maiori affectu & veneratione susciperetur. Sic Augustin. tractat. 31. in Ioan. inquit *Multi dicunt, quare non antea venit Christus? Quibus respondendum est, quia nondum venerat plenitudo temporis, moderante illo per quem facta sunt tempora. Sciebat enim quando venire deberet. Primo per multam seriem temporũ, & annorum prædicendus fuit, non enim aliquid paruum venturum fuit, diu fuerat prædicendus semper tenendus: quanto maior iudex veniebat, tanto præconũ longior series præcedebat.*

Rationes.

Augus.

Secundo ex eodem August. lib. 83. qq. q. 43. quia oportuit vniuersum paulatim perfici, & in singulis ætatibus habere decorem suum: sicut homo in ipsa corporis ætate paulatim progreditur ab infantia vsque ad senectutem: *Et quicunque*, inquit Augustinus, *ad certam sapientiam peruenerunt, non nisi ab eadem veritate suarum sigillatim ætatum oportunitate illustrati sunt. A qua veritate vt populus sapiens fieret ipsius generis humani opportuna ætate homo susceptus est.*

Vnde sumitur tertia ratio ex parte ipsorum hominum: quos oportuit prius disponi ad tantum mysterium suscipiendum. Duobus autem modis tanta D successione temporum dispositi sunt: primo directe prius per naturalem legem, & generalem promissionem & spem mediatoris: postea per legem scriptã, & expressiores prophetias, & plures cæremonias & sacrificia: quæ omnia Christum promittebant, & præfigurabant. Secundo, quasi indirecte permittendo, vt Paulus ait ad Rom. 11. & ad Gala. 3. omnes fere homines sub peccato & incredulitate concludi, vt suam fragilitatem agnoscerent, & humiliores fierent ad tantam Dei gratiam agnoscendam, & suscipiendam. Vnde etiam factum est, vt dilato beneficio & necessitate crescente, desideria Saluatoris crescerent. Quæ omnia Diuus Thomas hic attigit, & latius Irenæus libr. 4. contra hæres. cap. 75. Theo- D dor. libr. 6. de curationibus Græcorum ad finem. Chrysost. homil. 4. ad Coloss. colum. 4. & homil. 9. ad populum, vbi inter alia ait, *Non si aliquid vile est, ideo statim dari debet, nam etiam solidus cibus vtilis est, non tamen datur in principio.* Et Eusebius lib. 1. histor. cap. 2. & Nicephorus lib. etiam 1. capit. 3. & optime Leo Papa sermon. 3. de Natiuita capit. 4. Gregor. Nysse. oratio. de natali Domini. Et Bernardus ser 1. de aduentu. Ambr. & expositores circa illa verba ad Gal. 3. *Lex pædagogus noster fuit in Christo.* Et circa illa ca. 4

Rom 11. Gal 3.

D Thom. Irenæus. Theodor. Chrysost. Eusebius. Nicephor. Leo. Nyssenus. Bernar. Ambros. Gal 3 & 4.

Cum

Cum essemus parvuli, sub elementis huius mundi eramus seruientes. Et Theophylact. super ad Heb. 9. exponens illa verba: *Nunc autem semel in consummatione seculorum ad reprobationem peccati per victimam, sui ipsius manifestatus est.* Vbi ex Greg. Nyss. hæc verba refert: *Quomodo infinitis medici intus adhuc febri corpus subpurgante, cum per morbum facientes causas adhuc accenditur, nullum adhibent egroto ex cibis auxilium, expectantes tantisper, dum malum hoc ad summum increuerit, sic & nobiscum actum est. Expectauit animarum medicus, donec vniuersa malitiæ agritudo pandereturr, &c.*

Theophyl. Heb. 9. simil.

Quarto addi potest, explicando magis superiorem rationem, quia si Christus Dominus in principio mundi venisset, pauci tunc essent homines qui eius præsentia fruerentur, & doctrinam ab eius ore susciperent, & abundantiam gratiæ in eius aduentu communicatam, vnde exiguus etiam esset numerus hominum, quibus Christi Euangelium, vel ab ipso, vel à discipulis prædicari posset. Ex quo rursus fieret, vt paulatim procedentibus temporibus, fidei & charitatis feruor languescerent. Hæc est enim hominum conditio, vt non multum in officio virtutis feruenter perseuerent, sicut & ante Christi aduentum in ipsa Dei cognitione, & honestate morum visum est: & post eius prædicationem in Ecclesiæ discursu, quæ ab illo primo charitatis feruore statim declinare cœpit. Si ergo Christus in principio mundi venisset, ille primus feruor doctrinæ & gratiæ eius, breui tempore, & in paucis hominibus durasset: postea vero quando genus humanum plenius propagatum esset, & maior hominum multitudo tanto remedio indigeret, iam fides huius mysterij plurimum obscurata esset: vnde fieret, vt paucis illius gratia & beneficiis fruerentur. Quam rationem significasse videtur Theodoret. supra, cum dixit: *Si in principio mortem subiisset, quando peccatum non perinde effusum fuisset, nemo deinde credidisset.* Et ex hac ratione soluitur obiectio supra tacta, scilicet, quod si antea venisset Christus, plures salui fierent. Quanquam enim non sit contemnenda responsio Augustini, ex prædestinatione Dei desumpta, scilicet, tunc venisse, quando agnouit electis suis magis profuturum eius aduentum, vt circa literam D. Thomæ adnotauimus, & sumi potest ex eodem libro de bono perseuerantiæ capite nono, & libro de prædestinatione Sanctorum c. 9. Respondeti tamen potest etiam ex dictis, considerata hominum conditione, & ordinario modo diuinæ prouidentiæ, plures homines fuisse saluandos per mysterium incarnationis factum post multa tempora, quando iam mundus erat quasi perfectæ ætatis, quam si in principio fieret.

Thadæ. Solutio obiectionis. August.

Conclusio 2. Dico secundo, Conueniens fuit, mysterium hoc non differri vsque ad finem mundi, sed multo etiam ante illum fieri. Hæc conclusio adeo est per se clara, vt nullus de illa vnquam dubitauerit, eamq; à fortiori probant obiectiones & rationes dubitandi in principio positæ. Probant etiam rationes factæ pro superiori conclusione, si bene accommodentur. Sicut enim pertinuit ad dignitatem mysterij, vt aliquâ diu expectaretur, & prædiceretur, ita maxime pertinuit, ne tanta esset dilatio, vt iam & mores essent omnino corrupti, & fides eius prorsus amissa, & spes quasi desperata, quod certè timendum fuisset, si amplius dilatum esset. Quod facile credet quicunque corruptionem morum, tam in lege naturæ quàm in lege scripta factam, cum ad fines suos deuenerunt, considerauerit. Ac denique si statim post incarnationem mundi duratio finiretur, quibus profuisset tantum mysterium, aut pro quibus sacramenta fuissent instituta, itaque in hoc nulla relinquitur dubitandi ratio.

Obiectio. Genes. 49 Isai. 2.

Sed obiicitur, quia in Scriptura sacra dicitur venturus Messias in nouissimis diebus, vt patet Genes. 49. Isai. 2. & Mich. 4. & Daniel. 2. hoc autem videtur significare, id est, in vltimis temporibus, seu in fine mundi. Respondetur breuiter, totum hoc tempus noui Testamenti vocari tempus nouissimum, vt patet prima Canonica Ioan. cap. 2. *Filioli iam nouissima hora est.* Et 1. Corint. 10. vocatur finis seculorum. Potest autem sic appellari, vel quia in hoc tempore data est lex gratiæ, quæ fuit vltima, post quam alia non speratur: vel quia in hoc tempore complentur omnes prophetiæ, & prædictiones Dei: qua fortasse ratione dicitur ad Galat. 4. *Plenitudo temporum.* Vel quia distinguendo durationem mundi per ætates, vt supra fecimus, hæc est vltima: quæ licet diuturnior sit, tamen vna semper censetur, quia non fit in ea notabilis aliqua mutatio, per quam solent distingui huiusmodi ætates, sed durat semper & duratura est eadem Ecclesia, idem modus regiminis in ea, & eadem gratiæ communicatio. Ad quem modum exponitur à Patribus parabola illa de vltimo loco vocatis, Matth. 20. Sic etiam Orig. hom. 8. in Iosue vocat hoc tempus mundi vesperam. Et Ecclesia in quodam hymno canit; *Vergente mundi vespere:* & in alio dicit: *Deus creator omnium, homo in fine temporum,* & ad hunc modum loquuntur frequenter Patres, & videre est in Athanas. epist. ad Antioch. tom. 1. & in Cyril. Alexand. in epist. ad Orientales, quæ legitur & probatur in Concil. Chalcedo. actione 1. circa actionem septimam Concilij Constantinopolitani, & eius verba vsurpat Iustinianus Imperator in edicto ad Ioannem secundum. Denique Augustin. 1. Geneseos contra Manich. cap. 23 hoc tempus vocat mundi senectutem, quia duratione est vltimum, quanquam lib. 83. quæstionum q. 44. iuuentutem mundi illud appellet, propter vigorem gratiæ, vt ipse se exposuit 1. lib. retract. cap. 26. Addi vltimo potest, locutionem illam Prophetarum: *Et erit in nouissimis diebus,* sæpè tantundem valere, ac si dicerent, erit post hæc tempora. Et potissimum ita loquuntur, quando prædicunt aliquid futurum in tempore valde distanti: quod potest dici vltimum respectu præcedentis, licet simpliciter non sit absolute vltimum, vt Act. 2. referens Petrus locum Ioelis 2. inquit: *Et erit in nouissimis diebus, effundam de spiritu meo.* Et tamen in Propheta habetur: *Et erit post hæc, effundam, &c.*

Mich. 4. Dan. 2. Respon. 1 Ioan. 2. 1. Corin. 2. Galat 4. Matth 20. Origen. Athanas. Cyrill. Alex. Conc. Chalc. Iustinian. Augustin. Actor. 2. Ioel. 2.

Dico tertio, Mysterium Incarnationis conuenienti tempore factum est. Hæc sufficienter probata est ex dictis: & confirmari ab aliquibus solet, quia conueniens fuit Christum venire in medio durationis mundi, vt quoad fieri posset minus ab omnibus distaret, vt omnibus commodius subueniret. Vnde Abac. 3. dicitur: *In medio annorum notum facies, &, Domine opus tuum in medio annorum viuifica illud.* Sed non propterea credendum est, tantum duraturum mundum, post Christi aduentum, quantum antea duravit. Hoc enim prorsus incertum est, & tam incognitum, quam est ignoratus dies iudicij. Et locus ille Abac. magis per accommodationem, quam iuxta sensum, & veram expositionem ad hoc citatur. Quo ad hoc ergo solum est probabilis hæc coniectura, quod fuit conueniens Christum venire eo tempore, quo minus distaret ab extremis, quoad commode fieri posset, suppositis aliis circumstantiis, vel conditionibus necessariis. Vltimo tandem confirmatur, quia Christus venit eo tempore, quo magis mundus indigebat eius aduentu. Iam enim non tantum lex naturæ, sed etiam lex scripta pene extincta, & abolita erat. Qua ratione vtuntur sæpè Patres supra citati, & indicatur à Christo Matthæi 21. in parabola de patrefamilias, qui plantauit vineam, & sæpe misit seruos, & tandem filium, vt ibi Chrysostom. homil. 69. Anselmus, & alij expositores notarunt, & late exponit Irenæus libro 4. capite 70.

Conclus. 3. Abac. 3. Matth. 21. Chrysost. Anselm. Irenæus.

QVÆSTIO II.

De modo vnionis Verbi incarnati, in duodecim articulos diuisa.

DEinde considerandum est de *modo vnionis Verbi incarnati*. Et primò, *quantum ad ipsam vnionem*. Secundo, *quantum ad personam assumentem*. Tertiò, *quantum ad naturam assumptam*.

Circa primum queruntur duodecim.

Primo, vtrum vnio Verbi incarnati sit facta in natura.
Secundo, vtrum sit facta in persona.
Tertio, vtrum sit facta in suppositO, vel hypostasi.
Quarto, vtrum persona vel hypostasis Christi post incarnationem sit composita.
Quinto, vtrum sit facta aliqua vnio animæ & corporis in Christo.
Sexto, verum natura humana fuerit vnita Verbo accidentaliter.
Septimo, vtrum ipsa vnio sit aliquid creatum.
Octauo, vtrum sit idem quod assumptio.
Nono, vtrum vnio duarum naturarum sit maxima vnionum.
Decimo, vtrum vnio duarum naturarum in Christo fuerit facta per gratiam.
Vndecimo, vtrum eam aliqua merita præcesserint.
Duodecimo, vtrum gratia vnionis fuerit homini Christo naturalis.

DOcuit D. Thomas an Incarnatio fit, & propter quid præcipue facta fit. Nunc explicare aggreditur, quid ipsa fit, ita enim intelligendus est huius quæstionis titulus. Non enim proponit inuestigandum modum quasi accidentarium huius vnionis: sed modum essentialem, quod est quærere illius propriam essentiam & quidditatem: quoniam vero hoc explicari non potest, nisi intellecto prius termino ex ipsa vnione resultante, ideo de his duobus disserit in tota quæstione, præsertim vsque ad articulũ nonum. Nam in reliquis tribus, præsertim in vndecimo, nonnulla miscet, quæ potius ad extrinsecas causas huius mysterij videntur pertinere.

ARTICVLVS I.

Vtrum vnio Verbi incarnati sit facta in natura.

Infr. ar. 2 & 6. co. & 12 ad 1. & q. 50. ar. 2. Et 3 d. 1 q. 2 ar. 1. & d. 5. q. 1 ar. 2. & 3. Et 4 con. ca. 35. 37. & 41. Et veri. q. 20 ar. 1 co. Et vnio. ar. 1. & op. 3. c. 211. 212 & 225.

AD primum sic proceditur. Videtur, quod vnio Verbi incarnati sit facta in natura. Dicit enim Cyrillus, & inducitur in gestis Concilij Chalcedon.* Non oportet intelligere duas naturas, sed vnam naturam Dei Verbi incarnatam. Quod quidem non esset, nisi vnio fieret in natura. Ergo vnio Verbi incarnati facta est in natura.

2. Præterea, Athanasius dicit:* Sicut anima rationalis & caro vnus est homo, ita Deus & homo vnus est Christus: sed anima rationalis & caro conueniunt in constitutione vnius naturæ humanæ. Sic ergo Deus & homo conueniunt in constitutione alicuius naturæ: ergo vnio facta est in natura.

3. Præterea, duarum naturarum vna non denominatur ex altera, nisi aliquo modo in inuicem transmutentur: Sed diuina natura & humana in Christo ab inuicem denominantur: dicit enim Cyrillus, diuinam naturam esse incarnatam. Et Gregorius Nazianzenus dicit* humanam naturam esse deificatam, vt patet per Damasc.* Ergo ex duabus naturis videtur esse facta vna natura.

Sed contra est, quod dicitur in determinatione Concilij Chalcedonen.† Confitemur in nouissimis diebus Filium Dei vnigenitum in duabus naturis inconfusè, immutabiliter, in-

Actio 1 post epist. Cyrilli ad Ioan. ep Antioc. non multum procul.
** In symbolo fidei sua. Nazian. in epist. 1 ad Clidonium. ante med.*
** lib. 3 orth.*

A *diuise inseparabiliter agnoscendum, nunquam sublata differentia naturarum propter vnionem. Ergo vnio non est facta in natura.* *fidei c. 6. 7. à med.*

b Respondeo dicendum, quod ad huius quæstionis euidentiam oportet considerare quid sit natura. Sciendum est ergo, quod nomen naturæ à nascendo est dictum: vnde primo est impositum hoc nomen ad significandum generationem viuentium: quæ natiuitas vel pullulatio dicitur, vt dicatur natura quasi nascitura. Deinde translatum est nomen naturæ ad significandum principium huius generationis. Et quia principium generationis in rebus viuentibus est intrinsecum, vlterius deriuatum est nomen naturæ, ad significandum quodlibet principium intrinsecum motus: secundum quod Philosophus dicit in 2. Physic.* quod natura est principium motus in eo, in quo est per se, & non secundum accidens. Hoc autem principium, vel forma est, vel materia: vnde quandoque natura dicitur forma, quandoque vero materia. Et quia finis generationis naturalis est in eo, quod generatur speciei essentia, quam significat diffinitio: inde est, quod huiusmodi essentia speciei vocatur etiam natura. Et hoc modo Boetius naturam diffinit in libro de duabus naturis, dicens: Natura est vnamquamque rem informans specifica differentia: quæ scilicet complet definitionem speciei. Sic ergo nunc loquimur de natura, secundum quod natura significat essentiam, vel quod quid est, siue quidditatem speciei. Hoc autem modo accipiendo naturam, impossibile est vnionem Verbi Incarnati esse factam in natura. *In symb. fid. ibi posito, reperies id, to. 1. conc. 4. generalium Colonia impressorum, Anno Dom. 1530.* *Lib. 2. phys. tex. 3. com. 2.* *In 2 pag. à princ. lib.*

c Tripliciter enim aliquid vnum ex duobus vel pluribus constituitur. Vno modo ex duobus integris, perfectis remanentibus. Quod quidem fieri non potest nisi in his, quorum forma est compositio, vel ordo, vel figura, sicut ex multis lapidibus absque aliquo ordine adunatis, per solam compositionem fit aceruus: ex lapidibus autem, & lignis secundum aliquem ordinem dispositis, & etiam ad aliquam figuram redactis, fit domus. Et secundum hoc posuerunt aliqui vnionem esse per modum confusionis: quæ scilicet est sine ordine: vel per modum commensurationis, quæ scilicet est cum ordine. Sed hoc non potest esse. Primo quidem, quia compositio vel ordo, vel figura non est forma substantialis, sed accidentalis. Et sic sequeretur, quod vnio incarnationis non esset per se, sed per accidens, quod infra improbabitur* Secundo, quia ex huiusmodi non fit vnum simpliciter, sed secundum quid: remanent enim plura actu. Tertio, quia forma talium non est natura, sed magis ars, sicut forma domus. Et sic non constitueretur vna natura in Christo, vt ipsi volunt. *Artic. 6 huius quæst.*

d Alio modo fit aliquid vnum ex perfectis, sed transmutatis, sicut ex elementis fit mixtum. Et sic aliqui dixerunt vnionem incarnationis esse factam per modum complexionis. Sed hoc non potest esse. Primò quidem, quia natura diuina est omnino immutabilis, vt in prima parte dictum est.† Vnde nec ipsa potest conuerti in aliud, cum sit incorruptibilis, nec aliud in ipsam, cum ipsa sit ingenerabilis. Secundo, quia id quod est commixtum, nulli miscibilium est idem specie: differt enim caro à quolibet elementorum specie. Et sic Christus non esset eiusdem naturæ cum Patre nec cum matre. Tertio, quia ex his, quæ plurimum distant, non potest fieri commixtio: soluitur enim species vnius eorum, puta, si quis guttam aquæ, amphoræ vini apponat. Et secundum hoc cum natura diuina in infinitum excedat humanam naturam, non potest esse mixtio: sed remanebit sola natura diuina. *P. 1 q. 9 ar. 1.*

e Tertio modo fit aliquid ex aliquibus non permixtis, vel permutatis, sed imperfectis: sicut ex anima & corpore fit homo, & similiter ex diuersis membris vnum corpus constituitur. Sed hoc dici non potest de Incarnationis mysterio. Primo quidem, quia, vtraque natura est secundum rationem suam perfecta, diuina scilicet & humana. Secundo, quia diuina natura & humana non possunt constituere aliquid per modum partium quantitatiuarum, sicut membra constituunt corpus:

corpus, quia natura diuina est incorporea. Neque per modum formæ & materiæ: quia diuina natura non potest esse forma alicuius, præsertim corporis. Sequeretur enim quod species resultans esset communicabilis pluribus: & ita essent plures Christi. Tertio, quia Christus non esset humana natura: neque diuina natura. Differentia enim addita variat speciem: sicut vnitas numerum, sicut dicitur in 8. Metaphysicorum 4.

Lect. 8 text. 10.

Ad primum ergo dicendum, quod autoritas illa Cyrilli exponitur in quinta Synodo * sic: Si quis vnam naturam Verbi Dei incarnatam dicens, non sic accipiat, sicut Patres docuerunt, quia ex diuina natura & humana, vnione secundum subsistentiam facta, sed ex talibus vocibus naturam vnam siue substantiam diuinitatis & carnis Christi introducere conetur: talis anathema sit. Non ergo sensus est, quod incarnatione ex duabus naturis sit vna natura constituta: sed quod natura Verbi Dei, carnem vniuit sibi in persona.

In Concil. Constant. can. 8 fuit edita Concil. generale.

Ad secundum dicendum, quod ex anima & corpore constituitur in vnoquoque nostrum duplex vnitas naturæ & personæ. Naturæ quidem, secundum quod anima vnitur corpori, formaliter perficiens ipsum, vt ex duobus fiat vna natura, sicut ex actu & potentia vel materia & forma. Et quantum ad hoc non attenditur similitudo: quia natura diuina non potest esse corporis forma, vt in primo probatum est. * Vnitas vero personæ constituitur ex eis, inquantum est vnus aliquis subsistens in carne & anima. Et quantum ad hoc attenditur similitudo: vnus enim Christus subsistit in diuina natura & humana.

1 p. q. 3. ar. 8.

Ad tertium dicendum, quod sicut Damascen. * dicit: Natura diuina dicitur incarnata, quia est vnita carni personaliter: non quod sit in naturam carnis conuersa. Similiter & caro dicitur deificata (vt ipse dicit) non per conuersionem, sed per vnionem ad Verbum, saluis suis proprietatibus naturalibus, vt intelligatur caro deificata, quia facta est Dei Verbi caro, non quia facta sit Deus.

Lib. 3 orth. fid. c. 6.

COMMENTARIVS.

DIuus Thomas nō quærit, an hæc vnio facta sit in natura diuina, sed absolute in natura, quia non agit de termino, cui vnita est humana natura, sed de termino ex vnione resultante. Nō ergo quæritur, an ratio terminandi hanc vnionem fuerit diuina natura (hoc enim infra quæst. 3. disputandum est) ne, an diuina ipsa natura humanæ vere ac proprie vnita sit, quod potius supponitur, cum ipsa incarnatio facta supponatur. Sed quæstio est, an diuina & humana natura ita vnitæ fuerint, vt ex vtraq; vna sola natura resultauerit, quod aliis verbis disputari solet à Patribus, an Christus non solum ex duabus, sed etiam in duabus naturis subsistat. Nomen autem naturæ (omissis aliis significationibus, quæ Philosophis notæ sunt, & à D. Thom. in corpore articuli indicantur) tam in hac quæstione, quàm in tota fere materia, integram ac perfectam alicuius rei, seu substantiæ essentiam significat.

b Respondet ergo D. Thom. impossibile esse duas naturas humanam & diuinam ità inter se connecti, vt coalescant in vnam. Et in argumento. Sed contra vtitur testimonio Concilij Chalced. quod habetur 2. Tom. Concil. actione 5. in secunda fidei definitione at in corpore articuli eam probat hoc modo. Tripliciter fingi potest duas naturas in vnam concurrisse: primo per modum compositionis, vel ordinis, manentibus scilicet ipsis naturis in se integris & perfectis, ita tamen inter se ordinatis, vel coniunctis, vt vnam componant. Secundo per transmutationem vel alterutrius naturæ in alterutram, vel vtriusque in aliquam ab vtraque distinctam. Tertio per compositionem vnius perfectæ naturæ ex duabus imperfectis.

Conc. Chalcedon.

c Primum modum excludit D. Thomas satis clare & distincte. Solum occurrit aduertendum, illum modum potius pertinere ad errorem Nestorij, & aliorum asserentium, vnionem hanc esse accidentalem duarum personarum, quàm eorum, qui dicunt vnionem factam esse in natura, quia illa vnio duarū perfectarum naturarum tantum esse potest accidentaria, & ideo necessario supponit naturas, non solum perfectas in ratione naturarum, sed etiam in propriis personis, seu suppositis subsistentes: sicut in cōpositione domus, vel in insitione arboris non solum naturæ perfectæ, sed etiam suppositā distincta supponuntur: & ideo vnio proxime fit non inter naturas vt sic, sed inter suppositā: & idem est in vnione duarum rerum perfectarum, quæ solum est secundum quendam ordinem, vt contingit in exercitu, aliisq; similibus, quia hoc ipso quod naturæ sunt integræ & perfectæ, afferunt secum necessario sua suppositā, nisi in aliquo vno suppositō iungantur, & ita sunt clara omnia, quæ D. Thom. circa hanc partem docet. Solum posset quis vrgere interrogando cur non possint duæ naturæ integræ & perfectæ immediate coniungi substantialiter ad componendam vnam naturam, ex qua veluti mediate resultet vnum suppositum, seu persona. Sed huius rei ratio sumenda est ex tertio membro, vt statim patebit.

Nestorij error.

d Secundum modum excludit D. Thom. rationibus satis perspicuis, præsertim prima quæ fundatur in immutabilitate diuinæ naturæ. Sed obiicit Caietanus, quia ex hac ratione bene quidem conuincitur, hanc vnionem non potuisse fieri per conuersionem diuinæ naturæ in humanam, vel in aliam tertiam, quia quod conuertitur, necesse est mutari vel plusquam mutari, oportet enim vt esse desinat; at vero è contrario, non videtur sequi hanc mutationem non potuisse fieri per conuersionem humanæ naturæ in diuinam, quia hoc sine mutatione diuinæ naturæ fieri potuisset, nimirum per transsubstantiationem. Respondet autem Caietanus, hic non esse sermonem de conuersione per transsubstantiationem, sed per transmutationem. Sed non placet, primo, quia plane petit principium, secundo, quia reddit mutilam, & imperfectam doctrinam D. Tho. qui tamen absolute & simpliciter omnes modos, qui falso fingi possent, nititur impugnare. Tertio, quia Caietanus admittit id, quod in argumento sumitur: cum tamen falsum sit: ex Dei enim omnimoda immutabilitate euidēter efficitur, nihil posse in ipsum conuerti etiam per transsubstantiationem. Quoniā si aliquid in aliud conuertitur, necesse est, vt illud in quod fit cōuersio, aliquod esse, vel aliquem nouum modum, vel certe nouam dependentiam antiqui esse acquirat, quia cum conuersio sit vera actio non destructiua tantum, seu priuatiua, sed positiua, ac tendens in aliquem terminum, impossibile est, quin aliquid nouum ponat in termino, ad quem tendit, quia hoc est de intrinseco conceptu huiusmodi actionis: hoc autem totum non fit sine aliqua mutatione eius, ad quem terminatur conuersio, vt in corpore Christi, quando in illud conuertitur panis, ponitur noua præsentia vel dependentia, & ideo sine dubitatione vlla aliqua mutatio in illo fit. Loquor autem generaliter de mutatione prout comprehendit quamcunque inceptionem, vel desitionem rei in aliquo reali esse simpliciter, vel secundum quid (immutabilitas enim Dei omnem huiusmodi modum mutationis excludit) & eodem sensu dicitur Deus ingenerabilis, & incorruptibilis, tam simpliciter, quàm secundum quid. & tam ex natura sua, quàm de potentia Dei absoluta; corpus autem Christi Domini etiā gloriosum non potest hoc modo ingenerabile aut immutabile dici, & ita nullum est fundamentum quo Caiet. nitebatur. Adde, etiamsi fieri posset, vt ali-

Obiect. Caietani.

Responsio Caiet. falsa.

Vt aliqua natura conuerteretur in diuinam sine diuinæ mutatione, incarnationem tamen per huiusmodi conuersionem fieri non posse, quia quando aliquid ita conuertitur, non manet, & ideo illud in quo fit conuersio, nõ fit id, ex quo fit conuersio, nec manet eiusdem naturæ cum illo, vt constat ex conuersione, quæ fit in Eucharistia: Christus enim non fit vere ac proprie panis, nec substantia panis manet in Christo: at vero per incarnationem Deus factus est homo, & humana natura vere mansit in Deo. Et huc tendit secunda ratio D. Thom. quæ sumpta est ex Damasc. lib. 3. c. 3. quia si hæc vnio facta esset per transmutationem alterius, vel vtriusque naturæ, Christus aut Deus non esset, aut homo, aut neque Deus, neque homo. Tertia vero ratio D. Thom. solum probat vnionem hanc nõ esse factam per transmutationem vtriusq; naturæ, quia videlicet natura diuina, quæ potentissima est, conuenisset in se humanam (sic enim intelligenda est illa propositio in hac ratione sumpta, scilicet, Ex his quæ plurimum distant, non potest fieri commixtio) non enim est sermo de sola distantia in perfectione vel natura, sed in virtute & efficacitate, nam si vnum est longe potentius, aliud consummetur.

Damasc.

Tertium modum aperte conuincit D. Thom. in proposito locum habere nullatenus posse, quia natura diuina & humana non sunt partiales & imperfectæ, sed perfecte & integræ. Et hoc confirmat D. Tho. in secunda ratione huius partis, quia nec mente concipi potest hæc compositio, nisi fingendo naturam diuinam & humanam, vt partes substantiales vnius naturæ. & hoc implicat, tum quia esse, naturam completam & perfectam, & esse partem naturæ, manifesta est repugnantia, quia vnus terminus includit negationem alterius: tum quia aut essent partes integrales, seu quantitatiuæ, aut essentiales, per modum materiæ & formæ, atqui vtrumq; repugnat diuinitati quæ incorporea est, & ideo pars quãtitatiua esse non potest, & actus purissimus, prorsusque immutabilis, vnde nec materiæ nec formæ rationem habere. Quam rationem tetigit Athanasius apud Euthy. 2. par. Panopl. tit. 15. vbi differentiam constituit inter compositionem hominis ex anima & corpore, & Christi ex duabus naturis. *Quod corpus & anima ex se* (inquit ille) *habent imperfectum esse quo fit, vt tunc etiam cum esse incipiunt, à se inuicem dependentiam habeant: at Dominus Iesus non ex imperfectis rebus existendi initium accepit: sed naturarum perfectarũ in se initium ostendit, atque illic quidem hominis partes sunt anima, & corpus, hic autem nec Verbum pars carnis est, neq; caro pars Verbi, horum enim vtrumque prius quam coniungatur, perfectam naturam ostendit.* Addit D. Thom. aliam rationem, nam si ex diuina & humana resultaret in Christo vna natura composita tanquam ex materia & forma, illa esset communicabilis pluribus, perindeque plures etiam Christos haberemus, quæ ratio sumpta est ex Damasc. lib. 3. cap. 3. vt bene cum D. Th. explicat infra art. 5. ad secundum, & ex eodem sumit aliam confirmationem quam addit hic, scilicet, quia quando vna natura componitur ex multis tãquam ex partibus denominatio suppositi non sumitur à singulis partibus, sed ab vna duntaxat resultante natura, quod in Christo longe aliter accidit. Non enim ab vna natura quasi ex duabus constante, sed à singulis diuina, inquam, & humana, & homo nominatur, & Deus.

Athanas.

Sed circa hæc dubitat Caietanus primo, quia non repugnat diuinitati esse formam, vtpote cum sit forma intellectus beati. Secundo, illa consequentia, quod talis natura composita esset multiplicabilis secundum speciem. Si intelligatur quoad eam partem quę est quasi materialis, nullum est inconueniens: si vero quoad diuinitatem ipsam, quæ ponitur esse forma, non sequitur, vt patet in exemplo adducto de beatis, vbilicet multiplicentur intellectus, qui se habent ad modum materiæ, & subiecti, non tamen diuinitas quæ se habet ad modum formæ. Tertio, illa consequentia: ergo essent plures Christi: si intelligatur de facto, nulla est, quia potest natura esse cõmunicabilis pluribus, quæ actu non communicetur: de possibili vero nullum est inconueniens.

Dubium.

Ad primum respondet Caietanus, diuinitatem non posse esse formam realem & physicam: posse tamen esse formam (vt ipse loquitur) in esse intelligibili, & ideo putat addidisse D. Thom. cum dixit naturam non posse esse formam alicuius, particulam illam, *præsertim corporei*. Sed veritas est vere ac proprie diuinitatem non posse esse corporis formam, aut spiritus, quia ratio formę semper includit imperfectionem partis, & alicuius dependentiæ. Et licet ex parte subiecti imperfectioris & extensi magis repugnet vt diuinitas corpus informet, tamen alitamen magis repugnat, vt informet spiritum, quia corpus forma substantiali affici nihil obstat, spiritus autem tantum accidentali, cuius ratio magis repugnat diuinitati. Neque est verum in beatitudine diuinam essentiam esse proprie formam intellectus beati, quia reuera non informat; sed solum supplet efficientiam formæ intelligibilis, & hac ratione dicitur habere vicem formæ, non quoad rationem informandi, sed quoad vim efficiendi.

Diuinitas non potest esse forma alicuius.

Quomodo diuinitas esse possit forma intellectus beati.

Aristot. 1. de cælo.

Ad secundum & tertium Caieta. dicit, illam illationem D. Thom. fundatam esse in Arist. 1. de cælo tex. 92. 93. & debere intelligi per se, quia ex accidenti contingit aliquam naturam de se communicabilem multis, actu non communicari, quia scilicet, in illa natura est tota materia suæ speciei, & quia in natura, ex qua constat Christus, non est tota materia, ex qua potest similis natura constare, ideo fit, vt illa possit numero multiplicari. Et præterea quia illa natura corruptibilis est secundum se, ideo sequitur etiam debuisse multiplicari. Sed qui fingeret in Christo naturam cõpositam & humanitate & diuinitate, tanquam ex materia & forma, euertere posset hoc fundamentum explicando Arist. de naturis compositis ex illa materia & forma, quæ intrinsece & essentialiter tales sunt, omnis enim forma quæ natura sua est forma materiæ, est multiplicabilis numero: at vero si fit aliqua forma quę licet natura sua non sit destinata, & cõdita ad informandam materiam: tamen voluntarie & supernaturaliter ad informandũ inclinetur, non inde fit posse multiplicari secundum numerũ, si alias infinita sit, prorsusq; abstracta, atq; ita est in proposito, non ergo recte infertur, illam Christi naturam, si composita esse fingatur ex diuinitate, debere esse multiplicabilem numero, nam id non sequitur saltem ex parte deitatis, quæ secũdum se semper manet incorruptibilis, & vna existens posset informare plures humanitates.

Forma non actuat nisi subiectum sibi proportionatum.

Respondetur tamen, rationem D. Thom. supponere id quod est verissimum, nullum actum posse vere informare aliquam materiam, vel subiectum, nisi natura sua sit forma eius habens naturalem proportionẽ cum tali subiecto. Quare non tantum implicat naturam diuinam informare: sed etiam angelicam vel humanam, atq; aliam quamcunque perfectam ac integram, quæ de se & natura sua physica, forma non sit, vti enim repugnat aliquid fieri albũ formaliter per id quod natura sua albedo non sit, aut calidum per id, quod non sit calor: ita informatũ nisi per actum, qui rationem formæ essentialiter habeat, vt hinc verum sit illud axioma Theologorũ, effectum causæ formalis sine causa formali fieri non posse. Videlicet cum hæc sit omnino intrinseca causa, influxusq; eius, seu causalitas, requirat esse quoddam proportionatum atque coaptatum alteri, cum quo quasi se ipsam formaliter, & intime præbendo vltimam concedo, contrarium errorẽ (si semel fingatur) eludere illationem D. Tho. quæ fundatur in princi-

Formalis ni fit sine causa formali.

principio contrario illi suppositioni impossibili; quod certissimum & verissimum est, vt diximus.

Argumenta D. Thom. sumpta sunt ex quibusdam dictis Sanctorum, quæ à nobis tractanda sunt latè, partim disputatione sequenti, partim quæst. 16. vbi de communicatione idiomatum disseremus. Et ideo nihil hic notare oportet, quoniam quæ ad mentem D. Thomæ pertinent, perspicua sunt.

ARTICVLVS II.

Vtrum vnio Verbi incarnati facta sit in persona.

8. Lect. supra art. 1. inductio.

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod vnio Verbi incarnati non sit facta in persona: Persona enim Dei non est aliud à natura ipsius, vt habitum est in primo. * Si ergo vnio non est facta in natura, sequitur, quod non sit facta in persona

p. 3. art. 8.

2. Præterea. Natura humana non est minoris dignitatis in Christo, quam in nobis: Personalitas autem ad dignitatem pertinet, vt in primo habitum est. Cum ergo natura humana in nobis propriam personalitatem habeat, multo magis habuit propriam personalitatem in Christo.

p. 3. q. 16. ar. 3.

Aliquantulum à principio videlicet in 3 pagin.

3. Præterea, sicut Boet. dicit in lib. de duab. natur. * Persona est rationalis naturæ individua substantia. Sed Verbum Dei assumpsit naturam humanam individuam, natura enim vniuersalis non subsistit secundum se, sed in nuda contemplatione consideratur: vt Damascen. dicit. * Ergo humana natura habet suam personalitatem in Christo. Non ergo videtur, quod sit facta vnio in persona.

Lib. 3. cap. 11. & lib. 1. cap. 11. ad finem satis. Habitur in conc. 1. Ephes. in epi. Synodi ad Nestorium, & etiam in loco cit. ar. præc. in argum. Sed contra dic. præsup.

Sed contra est, quod in Chalcedonensi * Synodo legitur: Non in duas personas partitum aut diuisum, sed vnum & eundem filium vnigenitum Deum Verbum Dominum nostrum Iesum Christum confitemur. Ergo facta est vnio Verbi in persona.

b Respondeo dicendū, quod persona aliud significat, quàm natura. Natura enim, vt dictum est, significat essentiam speciei, quam significat definitio. Et si quidem his, quæ ad rationem speciei pertinent, nihil aliud adiunctum inueniri posset, nulla necessitas esset distinguendi naturam à supposito naturæ, quod est individuum subsistens in natura illa: quia vnumquodque individuum subsistens in natura aliqua, esset omnino idem cum sua natura. Contingit autem in quibusdam rebus subsistentibus inueniri aliquid, quod non pertinet ad rationem speciei, scilicet, accidentia & principia individuantia (sicut maximè apparet in his, quæ sunt ex materia & forma composita) & ideo in talibus etiam secundum rem differt natura & suppositum: non quasi omnino aliqua separata: sed quia in supposito includitur ipsa natura speciei, & superadduntur quædam alia, quæ sunt præter rationem speciei: vnde suppositum significatur vt totum habens naturam sicut partem formalem & perfectiuam sui: & propter hoc in compositis ex materia & forma, natura non prædicatur de supposito: non enim dicimus, quod hic homo sit sua humanitas. Si qua vero res est, in qua omnino nihil aliud est præter rationem speciei vel naturæ suæ (sicut est in Deo) ibi non est aliud secundum rem suppositum & natura, sed solum secundum rationem intelligendi, quia natura dicitur secundum quod est essentia quædam: eadem verò dicitur suppositum, secundum quod est subsistens. Et quod est dictum * de supposito, intelligendum est de persona in creatura rationali vel intellectuali: quia nihil aliud est persona, quàm rationalis naturæ individua substantia secundum Boetium. † Omne igitur quod ineſt alicui personæ siue pertineat ad naturam eius siue non, vnitur ei in persona, si ergo humana natura Verbo Dei non vnitur in persona, nullo modo ei vnitur: & sic totaliter tollitur incarnationis fides, quod est subuertere totam fidem Christianam. Quia ergo Verbum habet naturam humanam sibi vnitam, non autem ad suam naturam diuinam pertinentem: consequens est, quod vnio sit facta in Verbi persona, non autem in natura.

In 1. sent. dist. 23. q. 1. art. 1. quæstiuncula 1. in principio.

*Ad primum ergo dicendum, quod licet in Deo non sit aliud secundum rem natura & persona: differt tamen secundum modum significandi (sicut dictum est *) quia persona significat per modum subsistentis. Et quia natura humana sic vnitur Verbo, vt Verbum in ea subsistat, non autem vt al quid addatur ei ad rationem suæ naturæ, vel vt eius natura in aliud transmutetur: ideo vnio humanæ naturæ ad Verbum Dei facta est in persona, non in natura.* In corp. art.

Ad secundum dicendum, quod personalitas in tantum pertinet ad dignitatem alicuius rei & perfectionem, in quantum ad dignitatem alicuius rei & perfectionem eius pertinet, quod per se existat: quod in nomine personæ intelligitur. Dignius autem est alicui, quod existat in aliquo se digniori, quàm quod existat per se. Et ideo ex hoc ipso humana natura dignior est in Christo, quàm in nobis, quod in nobis quasi per se existens propriam personalitatem habet, in Christo autem existit in persona Verbi. Sicut etiam esse completiuum speciei pertinet ad dignitatem formæ, tamen sensitiuum nobilius est in homine propter coniunctionem ad nobiliorem formam completiuam, quam sit in bruto animali, in quo est forma completiua.

*Ad tertium dicendum, quod Verbum Dei non assumpsit humanam naturam in vniuersali, sed in atomo, id est, in individuo (sicut Damascenus dicit *) alioquin oporteret, quod cuilibet homini conueniret esse Dei Verbum: sicut conuenit Christo Sciendum est tamen, quod non quodlibet individuum in genere substantiæ etiam in rationali natura habet rationem personæ: sed solum illud quod per se existit, non autem illud quod existit in alio perfectiori. Vnde manus Sortis quamuis sit quoddam individuum, non tamen est persona: quia non per se existit, sed in quodam perfectiori, scilicet, in suo toto. Et hoc etiam potest significari in hoc, quod persona dicitur substantia individua: non enim manus est substantia completa, sed pars substantiæ. Licet ergo hæc humana natura sit quoddam individuum in genere substantiæ: quia tamen non per se separatim existit, sed in quodam perfectiori, scilicet in persona Dei Verbi, consequens est, quod non habeat personalitatem propriam. Et ideo facta est vnio in persona.* Libr. 3. orth. cap. 11.

COMMENTARIVS.

DIligenter notandi sunt termini in hoc titulo positi, non enim quærit simpliciter de vnione hypostatica, sed definite de vnione Verbi incarnati, supponit enim ex fide solum Verbum esse incarnatum, & de hac vnione prout facta est, D. Tho. quæstionem mouet, vnde cum quærit, an facta sit in persona de eadem persona intelligendum est, scilicet de persona Verbi. Vniri autem in persona, quantum ex litera articuli, & præcipue ex vltimis verbis solutionis ad tertium colligi potest, nihil aliud est quàm vniri alicui personæ, non constituendo nouā personam distinctam ab ea, cui aliquid vnitur, qua ratione humanitas potest dici vniri suæ subsistentię in persona, & partes toti, quærere ergo, an vnio Verbi facta sit in persona, idem est, ac quærere, an humana natura ita sit vnita Verbo Dei, vt ex illa vnione non resultauerit noua persona, sed humana natura personæ præexistenti copulata sit.

Dices, hoc non est inuestigare terminum resultantem ex vnione, quod hic fuerat propositum, sed quærere terminum, cui est coniuncta humana natura, quod ad quæstionem tertiam potius videtur pertinere. Respondetur, ita esse hæc inter se connexa, vt non possint omnino seiungi: formaliter tamen, ac directe non hic agitur, an id, cui proximè con-

coniuncta est natura, sit persona, sed solum an ita fuerit humana natura vnita diuinæ, vt per vnionem huiusmodi non resultauerit noua alia persona, sed eadem præexistens diuina fuerit incarnata.

b Hoc ergo sensu respondet D. Thomas, vnionem factam esse in persona. Ad cuius probationem multa supponit de distinctione suppositi à natura in rebus creatis, quæ nunc fusius explicare non oportet, quàm ab ipso tradita sunt. Sufficit enim nobis ex mente D. Thom. aliquam distinctionem ex natura rei esse constituendam inter suppositum creatum, eiusque naturam, qualis vero sit hæc distinctio, & quid suppositum supra naturam addat, non solum in corporalibus naturis, sed etiam in spiritualibus, in propria quadam disputatione sunt explicanda, quam alio loco tractandam reliquimus, ne disputatione Metaphysica inter explicandum Theologica mysteria impediamur. Probat ergo D. Thomas assertionem suam hac breui ratione: si humana natura non vnitur Verbo Dei in persona, nullo modo ei vnitur, consequens est contra fidem incarnationis, ergo. Sequelam probat, quia quidquid ineſt alicui, siue pertineat ad naturam eius siue non, vnitur ei in persona. Quod principium, licet fundamentum sit totius rationis, à D. Thoma supponitur, & non probatur, cum tamen nec per se notum, nec semper verum appareat, vestis enim vnitur homini, & non in persona. Sed responderi potest ex Caietano illud principium intelligi, quando vnum vere vnitur alteri, ita vt intrinsece illi insit, & cõiungantur, vt hoc modo excludantur ea, quæ cum extrinsecus adiaceant, veram vnionem inter se non habent. Quo sensu clarissimum videtur, ac per se notũ, id omne, quod alicui vnitur personæ, in ipsa vniri persona, vt constat ex dicta terminorum expositione. Et propterea fortasse D. Thom. vsus est illo modo loquendi. *Quidquid ineſt alicui*, vt excluderet extrinsecus adiacentia, quæ vere non insunt. Et eandem ob causam humanæ duæ personæ, quantumuis affectu, vel alio quouis vinculo copulentur, nunquam tamen ita intrinsece vniuntur, vt vna ineſſe alteri dici possit, vnde neque vniri alteri in eadem persona.

Obiectio. Sed vrgebis, quia licet hoc principium illo sensu expositum verum sit, vnde tamen cõstat humanam naturam ita esse vnitam Verbo seu diuinæ naturæ, vt illi aliquo modo insit, vel intime iungatur? Hoc enim negaret Nestorius, qui dixit tantum esse vnitam accidentaliter per singularem affectum, vel fauorem, &c. *Responsio.* Respondetur hoc sumpsisse D. Tho. tanquam de fide certum, quia humana natura ita est cõiuncta Verbo, vt illud hominem constituat, quod intelligi non potest sine vera & intima vnione, quod quia iterum explicaturus erat art. 6. vbi quærit, an hæc vnio sit substantialis, ideo hoc loco, nec plura dixit, nec retulit errorem Nestorij, nec distincte impugnauit. Posset etiam illa sequela D. Tho. scil. si humanitas non est vnita Verbo in persona nullo modo est ei vnita, intelligi hoc modo, id est, nullo proprio & speciali modo esse Verbo vnita, sed solum improprio & communi modo, quo etiam potest dici vnita Patri vel Spiritui Sancto, scilicet per præsentiam, per operationem, &c. & hoc sensu euidentius ratio concludit, quia manifestissime id sequitur, & illo admisso destruitur incarnatio, vt explicabitur in disputatione.

Dubium. Aliam dubitationem mouet in fine articuli Caiet. quia discursus D. Thom. videtur supponere, omnem vnionem naturæ creatæ ad Deum debere esse, aut in natura, aut in persona: hoc autem suppositum falsum est, quia posset fieri vnio in hoc Deo, quæ neque esset in natura, neque in persona, cuius occasione multa dicit de substantia essentiali, & de vnione quæ in ea fieri potest quæ à nobis in q. 3. commodius tractabuntur. Ad obiectionem verò factam quatuor modis respondet, sed duo primi supponunt, vel non

A esse in Deo subsistentiam communem, vel in illa nõ posse fieri substantialem vnionem, quæ nobis vera non videntur, vt citato loco videbimus. Quarta etiam responsio, quæ Caiet. placet, sumit falsam doctrinam dicto etiam loco examinandam, videlicet hunc Deum abstractum à tribus personis, esse aliquo modo personam, & ideo vnionem in illo factam, esse vnionem in persona. Responsio ergo tertia est, quæ aliis etiam discipulis D. Thom. probatur, scilicet, D. Th. hic non agere absolutè de vnione ad Deũ: sed definite de vnione ad Verbum, & de hac vere dicitur non posse esse nisi in natura vel in persona: nam si qua fieret vnio in hoc Deo, illa non vnio Verbi magis quàm Patris vel Spiritus Sancti.

Obiectio. Sed contra, quia loquendo hoc modo de vnione ad Verbum, illa nec̃ in natura esse potest; sed tantum in persona, quia si per impossibile fieret vnio in natura, illa etiam non esset vnio ad Verbum magis, quàm ad Patrem, vel ad Spiritum Sanctum. *Responsio.* Respondetur, revera ita esse: tamen quia aliqui hæretici posuerunt illam vnionem in natura, necessarium fuisse D. Thom. de illa distincte disputare. Præsertim, quia ipse in hoc articulo solum intendit concludere vnionem factam esse in persona Verbi, quia illi est vnita nostra natura. An vero simul vnita fuerit subsistentiæ essentiali necne, & an primario illi, vel relationi, hoc non tractat, quia ad præsentem disputationem non pertinebat.

c In primo argumento proponit D. Thom. difficultatem communem multis rebus, seu locutionibus diuinis, videlicet cum in Deo persona, & natura in re non distinguantur, quomodo potuerit vnio hæc fieri in persona, quin sit facta etiam in natura. Et respondet, distinctionem rationis inter personã & naturam, seu diuersum modum significandi ad hoc sufficere, quod possit multis exemplis similibus confirmari. Nam per intellectum generatur filius, & non per voluntatem, per paternitatem constituitur Pater & non per spirationem, quamuis hæc in re non distinguantur, & quod est omnino simile, Pater generat, & natura diuina non generat. Et vniuersalis ratio est, quia licet Deus sit quiddam simplicissimũ, tamen vere ac proprie in se habet perfectiones multas, quæ in nobis distinctæ sunt, & singulorum actus exercet, quatenus vnamquamque in se formaliter continet, & propterea quamuis in Deo natura, & persona re non distinguantur, tamen in illa re simplicissima vere inuenitur, quidquid spectat ad rationem naturæ, & quidquid spectat ad rationẽ personæ, vel subsistentiæ, & id quod illi vnitur, non cõiungitur illi, vt habet rationem naturæ, sed vt habet rationem subsistendi. Sicut quamuis eadem res in Deo sit, à qua procedit remissio, & punitio peccati, tamen remissio procedit ab illa, vt continet perfectionem misericordiæ: punitio vero, vt habet rationem iustitiæ, & quia nos significamus res, prout illas concipimus, & rem eandem concipimus diuerso modo, scilicet prout in se complectitur diuersas perfectiones. Hinc est vt diuersus modus significandi & concipiendi sufficiat, vt illi rei diuersis modis & vocibus significatæ, diuersa prædicata tribuantur, & quædam affirmentur sub vno conceptu, & non sub alio, quia per huiusmodi formales conceptiones & locutiones, non solum quid conueniat rei, sed etiam sub qua ratione aut perfectione conueniat, explicamus. Sic ergo vnio in persona facta esse dicitur, quia facta est ad subsistendum incommunicabiliter in hac persona, & non in aliis, quod formaliter pertinet ad rationem personæ; non vero dicitur facta in natura, quia nullo modo facta est ad constitutionem, vel transmutationem naturæ, & iuxta hæc intelligenda sunt, quæ hic Caietan. notat, & satis commendat & exaggerat.

Diuersus modus significandi sufficit ad variandam prædicatio.

Hinc vero obiter intelligitur sæpe in diuinis rebus, seu terminis, quædam de se mutuo prædicari, quam-

quamuis diuerso modo significentur, & nihilominus, non quidquid prædicatur de vno, de alio prædicari, vt in proposito dicitur Verbum simpliciter esse sua diuinitas, & tamen vnio dicitur facta in Verbo, & non in diuinitate. Verbumque ipsum generari dicitur, diuinitas vero nequaquam. Ratio ex dictis sumenda est, illæ enim propositiones, in quibus abstracta vel de concretis, vel de se mutuo prædicantur, reuera sunt impropriæ ex modo significandi: admittuntur tamen in sensu identico, quia extrema sunt in re omnino idem, quando ex huiusmodi prædicatione non sequitur, nec per eam indicatur quiddam aliud falsum vel absurdum. At vero aliæ prædicationes faciunt sensum formalem, & in eis significatur aliquid conuenire Deo secundum eam rationem, secundum quam vere non conuenit; vnde fit, vt ex eis aliquid falsum, & diuinæ naturæ repugnans consequatur, vt ex illa propositione, deitas generatur, sequitur deitatem distingui à persona generante, & ex illa, vnio facta est in natura diuina, sequitur & diuinitatem mutatam esse, & vnionem tribus personis esse communem.

Solutiones ad secundum & tertium per se sunt satis claræ, quæstiones vero, quæ in illis indicantur, inferius in propriis locis tractandæ sunt.

ARTICVLVS III.

Vtrum vnio Verbi incarnati facta sit in supposito vel hypostasi.

9. 3d 6 q. 1 ar. 1 & d 7. q. 1 a 1. & d 10. q 1 a 1 q 3. Et 4 con. a 34 38. & 39. Et tunc ar 1. 1. & 3 ad 4. & 4. ad 3. Et quodlib. 4 a. 2. 3 quodl. 9 q. 1 a 1 & 2. Et opusc. 3. c. 1. opusc. 1 c 21 & 22. Et opusc 2 c. 217. 218 219 & 220.

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod vnio Verbi incarnati non sit facta in supposito siue in hypostasi. Dicit enim Augustinus in Enchirid.* Diuina substantia & humana, vtraque est vnus Dei filius, sed aliud propter Verbum, & aliud propter hominem. Leo Papa etiam dicit in epist. ad Flauia.* vnum horum coruscat miraculis, aliud succumbit iniuriis. Sed aliud & aliud differunt suppositio: ergo vnio Verbi incarnati non est facta in supposito.

Tc. 36 A mid tem. 3. Est epist. 10. c. 4 paulo à pin. ipso. aliquantulum à princ. lib. seil in 3. pag P. p q 3 a 5 Cap. 1 non multum ante med.

2. Præterea, hypostasis nihil aliud est, quam substantia particularis, vt Boetius dicit in libr. de duab. natur.* Manifestum est autem, quod in Christo est quædam alia substantia particularis præter hypostasim Verbi, scilicet corpus & anima & compositum ex eis. Ergo in ipso est alia hypostasis præter hypostasim Verbi.

3. Præterea, hypostasis Verbi non continetur in aliquo genere, neque sub specie, vt patet ex his, quæ in prima parte dicta sunt:* Sed Christus secundum quod est factus homo, continetur sub specie humana: dicit enim Dionysius 1. cap. de diuinis nominibus. Intra naturæ nostræ terminos venit, qui omnem totius naturæ ordinem supereminenter excedit. Non autem continetur sub specie humana, nisi sicut hypostasis quædam humana speciei. Ergo in Christo est alia hypostasis præter hypostasim Verbi Dei. Et sic idem quod prius.

Li. 3 ortho. fid. c. 3 4. & 5.

Sed contra est, quod Damascen. dicit in 3. li.* In Domino Iesu Christo duas naturas cognoscimus, vnam autem hypostasim.

Respondeo dicendum, quod quidam ignorantes habitudinem hypostasis ad personam, licet concederent in Christo vnam solam personam, posuerunt tamen aliam hypostasim* Dei, & aliam hominis, ac si vnio sit facta in persona, non in hypostasi.

Infra ar. 6 10 & q 16. ar 1 c.

In 3. pag. princip.

Quod quidem apparet erroneum tripliciter. Primò ex hoc, quod persona super hypostasim non addit nisi determinatam naturam, scilicet rationalem, secundum quod Boetius dicit in libro de duabus naturis,* quod persona est rationalis naturæ individua substantia, & ideo idem est attribuere primam hypostasim humanæ naturæ in CHRISTO, & propriam personam. Quod intelligentes sancti Patres vtrumque in Concilio quinto apud Constantinopolim celebrato damnauerunt, dicentes: Si quis introducere conatur in mysterio, Christo duas subsistentias, seu duas personas, anathema sit: nec enim adiectionem personæ vel subsistentiæ suscepit sancta Trinitas, incarnato vno de sancta Trinitate, Deo Verbo. Subsistentia autem idem est quod res subsistens, quod est proprium hypostasis, vt patet per Boetium in libro de duabus naturis.*

In Conc. 2. Constantin. quod est 5. generale can 5. cum. 1. Concil.

b Secundo, quia si detur quod persona aliquid addat super hypostasim, in quo possit vnio fieri, hoc nihil aliud est quam proprietas ad dignitatem pertinens: Secundum quod à quibusdam dicitur, quod persona est hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente. Si ergo facta sit vnio in persona, & non in hypostasi, consequens erit, quod non facta sit vnio nisi secundum dignitatem quandam. Et hoc est approbante Synodo Ephesina damnatum à Cyrillo* sub his verbis: Si quis in vno Christo diuidit subsistentias post adunationem, sola copulans eas coniunctione, quæ secundum dignitatem quandam, vel autoritatem est, vel secundum potentiam, & non magis concurrit secundum adunationem naturalem, anathema sit.

In 3 pag. à princip. lib.

In Ephes. 1. can 3 to 1. Conc.

Tertio, quia tantum hypostasis est, cui attribuuntur operationes & proprietates naturæ, & ea etiam quæ ad naturæ rationem pertinent in concreto: dicimus enim quod hic homo ratiocinatur, & est risibilis, & est animal rationale. Et hac ratione hic homo dicitur esse suppositum, quia scilicet supponitur his, quæ ad hominem pertinent, eorum prædicationem recipiens. Si ergo sit alia hypostasis in Christo præter hypostasim Verbi sequitur quod de aliquo alio quam de Verbo verificentur ea, quæ sunt hominis, puta esse natum de Virgine, passum, crucifixum, & sepultum. Et hoc etiam damnatum est approbante Concilio Ephesino sub his verbis:* Si quis personis duabus vel subsistentiis eas, quæ sunt in Euangelicis & Apostolicis scripturis, partitur voces, aut de Christo à sanctis dictas, aut ab ipso de se: & quasdam quidem velut homini præter illud ex Deo Verbum specialiter intellecto applicat, quasdam vero velut Deo dignas, soli ex Deo Patre Verbo, anathema sit. Si ergo patet esse hæresim olim ab Ecclesia damnatam, dicere, quod in Christo sunt duæ hypostases, vel duo suppositа: siue quod vnio non sit facta in hypostasi vel supposito. Vnde in eadem Synodo legitur. † Si quis non confitetur carni secundum subsistentiam vnitum ex Deo Patre Verbum, vnumque esse Christum cum sua carne eundem scilicet Deum & hominem, anathema sit.

In Ephes. synod 1 can 4. to 1. Concil.

In can 2. Ephes 1. Synodi quæ sunt vna ex 4 principalib.

c Ad primum ergo dicendum, quod sicut accidentalis differentia facit alterum, ita differentia essentialis facit aliud. Manifestum est autem, quod alteritas, quæ prouenit ex differentia accidentali, potest ad eandem hypostasim vel suppositum pertinere in rebus creatis: eo quod idem numero potest diuersis accidentibus subesse: non autem contingit in rebus creatis, quod idem numero subsistere possit diuersis essentiis vel naturis, sed vnus & idem Christus subsistit in duabus naturis. Vnde sicut quod dicitur alterum & alterum in creaturis non significat diuersitatem suppositi sed solum diuersitatem formarum accidentalium: ita quod dicitur Christus aliud & aliud, non importat diuersitatem suppositi vel hypostasis, sed diuersitatem naturarum. Vnde Gregorius Nazianzenus dicit in epistola ad Cledonium:* Aliud & aliud sunt ea, ex quibus Saluator est, non autem alius, dico verò aliud & aliud è contrario, & quam in Trinitate habet: ibi enim alius & alius dicimus, vt non subsistentias confundamus, non autem aliud & aliud.

In epist 1 ad Cledonium inter princ. & med incip 1, Honoratę dissimo.

d Ad secundum dicendum, quod hypostasis significat substantiam particularem, non quocunque modo, sed prout est in suo complemento: Secundum vero quod venit in vnionem alicuius magis completi, non dicitur hypostasis, sicut manus vel pes. Et similiter humana natura in Christo quamuis sit substan-

substantia particularis: quia tamen venit in vnionem cuiusdam completi, scilicet totius CHRISTI, prout est Deus & homo, non potest dici hypostasis vel suppositum. Sed illud completum ad quod concurrit, dicitur esse hypostasis vel suppositum.

e Ad tertium dicendum, quod in rebus creatis res aliqua singularis non ponitur in genere vel in specie ratione eius quod pertinet ad eius individuationem, sed ratione naturæ, quæ secundum formam determinatur: cum individuatio magis sit secundum materiam in rebus compositis. Sic ergo dicendum est quod Christus est in specie humana, ratione naturæ assumptæ, non ratione ipsius hypostasis.

COMMENTARIVS.

HIC articulus nulla indiget expositione: est enim idem re ipsa cum superiori, solum diuersis vocibus & nominibus propositus ad confundēdos quosdam hæreticos, qui vel vocem propriam ignorantes; vel errorem suum nominibus variis inuoluentes duas personas in Christo negauerūt, duo supposita, vel duas hypostases admittentes, in quo pugnantia plane dicebant, quoniam vtrumque illorum suppositorum, si duo essent, subsisteret in natura rationali, seu intellectuali, diuina, scilicet & humana, vnde duæ personæ essent, vt recte D. Thom. in sua prima ratione concludit, quia persona supra suppositum nihil addit, nisi quod in rationali natura subsistat. Et hoc modo contra hunc errorem procedunt omnia dicta articulo præcedenti. Item testimonia & rationes, quæ contra hæreticos fiunt, qui duas personas in Christo posuerunt, vt D. Thomas bene argumentatur, præsertim in ratione tertia.

b Solum circa secundam rationem oportet notare vim eius consistere in hoc, si persona supponit propriam hypostasim humanæ naturæ, solumque dignitatem aliquam illi addit, necessario effici illam non posse esse substantialem dignitatem, sed accidentalem, & hoc modo sequitur ex illo errore hanc vnionem solum esse factam secundum quandam dignitatem, nimirum extrinsecam & accidentalem, quod in Ephesino Concilio damnatum est. Quod ideo aduerto, quia si loquamur de vera personali dignitate, quæ substantialis est & intrinseca, sic vere dici potest hanc vnionem factam esse secundum quandam dignitatem, quia per illam elevata est humana natura ad subsistendum in persona Verbi, subsistere autem in digniori persona ad perfectionem & dignitatem naturæ humanæ pertinet, vt articulo superiori ad secundum Diuus Thomas dixit.

Ephesi. Concilium.

c In argumento primo cum solutione attigit Diuus Thomas dubium, an Christus posit dici alius, & alius, vel aliud & aliud. Et idem tetigit infra quæst. 17. artic. 1. vbi disputandum est tanquam in proprio loco.

d Secundum argumentum idem est cum argumento tertio articuli præcedentis, & solutio in re eadem est, licet verba sint diuersa, in quibus immorari non oportet, quando res constat: constat autem humanitati Christi deesse propriam subsistentiam, seu personalitatem creatam, & ideo non esse personam, nec suppositum, nec primam substantiam completam, atque adeo nec substantiam individuam, prout in definitione personæ ponitur, cum dicitur: *Persona est rationalis naturæ individua substantia.* Et ita locutus est Diuus Thomas articulo præcedenti ad tertium, vtendo autem latius nomine substantiæ, prout significat rem quamcunque generis substantiæ, etiam si in illo completa non sit, hoc modo dici potest humanitas Christi substantia particularis, & individua, non tamen persona, quia non habet complementum substantię. Et hoc modo locutus est D. Thom. in hoc solutione.

e In argumento tertio tractari posset quæstio, an Christus sit vniuoce homo cum aliis hominibus, sed hæc supponit multa in sequentibus tractanda, & habet proprium locum infra quæstione 16.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum persona vel hypostasis Christi post incarnationem sit composita.

AD quartum sic proceditur. *Videtur, quod persona Christi non sit composita. Persona enim Christi non est aliud quam persona vel hypostasis Verbi: vt ex dictis patet: * Sed in Verbo non est aliud persona & natura, vt patet ex dictis in prima parte. † Cum ergo natura Verbi sit simplex (vt in primo * ostensum est) impossibile est quod persona Christi sit composita.* 16. 3. d 6. q 2. art. 3. Art. 2. P. p. q 3 ar 3; P p q. 3. ar. 7. & per tot tam quæst.

2. *Præterea. Omnis compositio videtur esse ex partibus: Sed diuina natura non potest habere rationem partis: quia omnis pars habet rationem imperfecti. Ergo impossibile est, quod persona Christi sit composita ex duabus naturis.*

3. *Præterea. Quod componitur ex aliquibus, videtur esse homogeneum eis: sicut ex corporibus non componitur nisi corpus. Si ergo ex duabus naturis aliquid sit in Christo compositum, consequens erit, quod illud non erit persona, sed natura: & sic in Christo erit facta vnio in natura: quod est contra prædicta.**

Sed contra est quod Damasc. dicit in tertio libro. In domino Iesu Christo duas naturas cognoscimus, vnam autem hypostasim ex vtraque compositam. Art 2. Lib 3. orthod. fid. c 3. 4. & 5.

b Respondeo dicendum, quod persona siue hypostasis Christi, dupliciter potest considerari. Vno modo secundum illud, quod est in se: & sic est omnino simplex sicut & natura Verbi. Alio modo secundum rationem personæ vel hypostasis: ad quam pertinet subsistere in aliqua natura, & secundum hoc, persona Christi subsistit in duabus naturis. Vnde licet sit ibi vnum subsistens, est tamen ibi alia & alia ratio subsistens, & sic dicitur persona composita, in quantum vnum in duobus subsistit.

Et per hoc patet responsio ad primum.

c Ad secundum dicendum, quod illa compositio personæ ex naturis, nō dicitur esse ratione partium, sed totius ratione numeri, sicut omne illud, in quo duo conueniunt, potest dici ex eis compositum.

d Ad tertium dicendum, quod non in omni compositione hoc verificatur, quod illud quod componitur, sit homogeneum componentibus, sed solum in partibus continui. Nam continuum non componitur nisi ex continuis: animal vero componitur ex anima & corpore, quorum neutrum est animal.

COMMENTARIVS.

IN articulis præcedentibus concluſit Diuus Thomas terminum huius vnionis esse personam, & ideo merito consequenter quærit, an huiusmodi terminus sit persona simplex, vel composita.

b Respondet autem D. Thom. quæstioni sic propositæ non satis clare, dicit enim, personam Verbi secundum se, non esse compositam, tamen secundum rationem personæ, ad quam pertinet subsistere in aliqua natura, vt sic, esse personam compositā, quia

quia in ea est alia, & alia ratio subsistendi. Ex quibus obscuris verbis hæc clara responsio elicienda est. Quamuis Verbum diuinum secundum se simplex sit: nihilominus terminum resultantem per hanc vnionem, seu ipsum Verbum vt incarnatum quid compositum esse, seu personam compositam. Quomodo autem hoc ex verbis diui Thomæ eliciatur ex dicendis constabit.

Dub. 1. Dubitat enim primo Caietanus circa diuisionem à Diuo Thoma propositam de persona Verbi secundum se, aut prout subsistente in aliqua natura, quia hæc membra non videtur opposita, quia etiam persona Verbi secundum se in aliqua natura subsistit, scilicet in diuinitate, ex quo fit falsum esse simpliciter dicere personam illam, vt subsistentem in aliqua natura compositam esse.

Dub. 2. Dubitat secundo, quomodo in persona Verbi incarnata dicatur esse duplex ratio subsistendi, cum ratio subsistendi nihil aliud, quam subsistentia, vel personalitas, esse videatur, & in Christo tantum sit vnica subsistentia. In quibus dubiis explicandis prolixum habet commentarium: sed breuius & clarius possunt expediri. Dico ergo, personam secundum se appellari Verbum ipsum, vt persona diuina tantum est, & in propria natura tantum subsistit habens solum ea, quæ sibi intrinseca & connaturalia sunt, & hoc modo de fide certum est, personam Verbi simplicem esse: habet tamen vlterius persona Verbi incarnata, vt subsistat in natura aliena & extranea, sibi vnita, & ita iam non habet solum ea, quę secundum se illi conueniunt, sed etiam aliquam aliam naturam, in qua subsistit, & hoc modo dicitur considerari posse, vt subsistit in aliqua natura, id est, secundum absolutam rationem subsistendi in natura, quam de facto habet; quamque ratio hypostasis absolute & simpliciter admittit, seu quod idem est, secundum specialem habitudinem, vel vnionem, quam habet cum aliqua natura non propria, sed (vt ita dicam) aduentitia, & vt sic dicitur persona Verbi composita, quia vt sic, subsistit in duabus naturis, propria & extranea. Et ex hac explicatione sumitur aperte responsio quæstionis supra explicata, quia persona Verbi non est terminus huius vnionis secundum se, sed prout vnita extraneæ naturæ.

De duplici autem ratione subsistendi aliqui propter obiectionem factam negant hunc modum loquendi D. Thom. vt videre est in Carthus. in 3. dist. 6. quæst. 8. Sed solum potest esse dissensio in vocibus, nam res clara est. Primum enim duplex Christi natura, potest dici duplex ratio subsistendi, non simpliciter, sed in tali specie. Itaque subsistentia est ratio subsistendi simpliciter sine addito, & hæc tantum est vna in Christo, vt recte Diuus Thomas 4. contra Gent. cap. 49. vbi hoc sensu docet in Christo tantum esse vnam rationem subsistendi simpliciter & absolute: & traditur aperte in V. Synod. collat. 8. can. 7. Natura vero potest dici ratio subsistendi in tali specie humana, vel angelica, quia natura constituit personam, non formaliter in ratione personæ: sed in ratione indiuidui talis speciei, vel essentiæ, & sic duplex natura Christi potest dici duplex ratio subsistendi in esse personæ diuinæ & humanæ, seu in esse Dei & hominis. Et hoc sensu est facilis ratio Diui Thomæ, oportet tamen huiusmodi loquendi modo caute vti, & non sine sufficienti explicatione. Secundo, potest dici duplex ratio subsistendi ex parte ipsius personalitatis, & hoc modo vnica Christi subsistentia, quæ in se increata est, & diuina, dicitur esse duplex ratio subsistendi non secundum rem, sed secundum rationem, quia in quantum terminat naturam diuinam, est subsistentia diuina: in quantum vero terminat humanam, potest dici personalitas humana, vt loquuntur multi Theologi, Marsilius in 3. quæst. 6. art. 3. dub. 3. Caietan. artic. sequenti. Palac. in 3. d. 6. qu. 1. & Sancti vocant personam Verbi, personam hominis, vel carnis, vt videre licet in Ambrosio epistola 40. Damasc. libr. 3. de fide cap. 11. libr. 4. cap. 5. Et quamuis hæc distinctio in ipsa subsistentia sit tantum rationis; quia tamen sumitur per ordinem ad duas naturas realiter distinctas in illa vnica subsistentia coniunctas, ideo ex hac duplici ratione subsistendi recte intulit Diuus Thomas, Verbi personam vt subsistentem vtrique naturæ esse compositam. Ex hac vero expositione, qua dicimus hanc duplicem rationem subsistendi tantum ratione distingui, colligunt aliqui rationem subsistendi in natura diuina esse relationem realem, rationem vero subsistendi in humana, duntaxat, relationem rationis. Quod non potest esse verum, quia relatio rationis non potest esse ratio subsistendi, quia subsistere vel simpliciter, vel in tali natura est realis effectus, ergo ratio subsistendi debet necessario esse ratio realis in rebus ipsis existens: relatio autem rationis in re nihil est. Ac præterea, quatenus per intellectum concipitur, vel fingitur, habet se, vt consequens ad humanitatem iam subsistentem in Verbo, seu ad Verbum vt subsistens in humanitate, ergo hac etiam ratione non concipitur, vt ratio subsistendi, sed vt consequens illam. Denique aliud est distingui ratione, aliud est esse relationem rationis, sæpe enim extrema sunt realia, & distinctio est rationis, vt constat in attributis diuinis: sic ergo quamuis ipsamet personalis ac realis subsistentia Verbi ratione distinguatur à nobis, prout terminat humanitatem, vel diuinitatem: tamen ipsa vt realis subsistentia est, est ratio subsistendi vtrique naturę. Quamquam in bono sensu dici possit, personalitati Verbi, vt est personalitas humana, non addi præter realem relationem filiationis Verbi, nisi relationem rationis, seu vnionis Verbi ad humanitatem.

Relatio rationi nō potest esse ratio subsistendi.

b Argumentum primum facilimum est, secundum vero difficile, & solutio Diui Thomæ obscura. Argumentum est. Omnis compositio est ex partibus, sed diuina natura non potest esse pars, ergo non potest in compositioem venire. Respondet hanc compositionem personæ ex naturis non esse ratione partium, sed ratione numeri. Vnde in forma intendit negare maiorem, & docere compositionem per se ac necessario non requirere partes, sed solum, vt multæ res ad vnum constituendum conueniant. Et hoc est quod dicit *ratione numeri*: quia omne illud, inquit, in quo duo conueniunt, potest dici ex eis compositum; siue illa conueniant per modum partium siue alia ratione. Circa quam responsionem considerandum est, aliquos non dubitare, nomine partium in hac compositione vti Iustinian. Imper. in Edicto fidei suæ in principio, *Cum compositionem* (inquit) *dicamus, necesse est & partes in tota esse confiteri, & totum in partibus cognosci.* Et Nicetas in orationem 42. Nazianzeni, quæ est 2. in Pascha. §. Proinde agnus, &c. diuinitatem vocat *partem, qua humanitas vncta est.* Melius tamen Diuus Thomas negauit, hanc compositionem esse ex partibus. Potestque amplius explicari, quia etiam apud Philosophos, non quidquid componit, est pars, linea enim suo modo componit superficiem simul cum aliis partibus quamuis illa non sit pars. Et subsistentia cum natura componit personam, quamuis non sit pars, sed modus vel terminus naturæ. Sic ergo in proposito, nec diuinitas, nec Verbum potest dici pars Christi, quia nomẽ partis ex vi suæ significationis dici quid incompletum & imperfectius toto, & dependens aliquo modo ab alia parte. Vnde Augustinus libr. 3. contra Maximin. capit. 10. *Christus*, ait, *vna persona est geminæ substantiæ, nec tamen Deus pars huius personæ dici potest, alioqui filius Dei antequam acciperet formam serui, non erat totum.* Dices. Hoc compositum, Christus est quoddã totum, ergo constat ex patribus Item, humana natura est vna pars eius, ergo diuinitas erit altera. Respon-

Responsio.

Compositio non necessario requirit partes.

Augusti

Obiectio.

Responsio.

spondetur, totum vno modo sumi, vt dicit relatio nem ad partes, & sic Christus, vt constans ex humanitate & diuinitate non est aliquod totũ, quamuis vt homo possit dici totum, in quantum constat ex partibus essẽtialibus, vel integralibus humanitatis. Alio modo dicitur totum, id est, quid completum, & perfectum, quo modo Damascen. lib. 3. de fide ca. 7. inter totum & perfectum non distinguit, & sic Christus est quoddam totum perfectum sine relatione ad partes, neque humanitas potest propriè dici pars, sed est vna integra natura huius compositi, altera vero est diuinitas: & vtraque appellari potest vere componens Christum, vt Patres loquuntur, & infrà explicabo, nam componens latius patet, quam pars, & non includit eas imperfectiones, quas nomen partis indicat, vt declaratum est, & latius in disputatione dicetur.

d Tertium argumentum D. Thom. est, omne eõ positũ est homogeneum ex componentibus, sed in Christo duæ naturæ componunt, ergo compositum erit aliqua natura, non persona. Respondet negando maiorem, homo enim componitur ex anima & corpore, & tamen neque est anima, neque corpus. Sed potest vrgeri argumentum, quia saltem ex naturis non videtur posse componi nisi natura, quia naturæ, vt sic, nihil dicunt quod pertineat ad constitutionem personæ, sed hic naturæ sunt, quæ componunt, ergo. Hoc argumentum propono ad explicandam amplius illam minorem, & hanc compositionem. Aduertendum est enim proximè ac formaliter non esse factam compositionem hanc ex vna natura cum alia: sed ex subsistentia Verbi cum humana natura, vt latius in disputationibus dicemus: quia vero ipsa subsistentia Verbi intimè ac simplicissime in se includit naturam diuinam, consequenter factum est, vt illæ duæ naturæ manserint coniunctæ in illa subsistentia, & è contrario vt persona Verbi ex duabus naturis composita permanserit. Hinc ergo ad argumentum respondetur distinguendo maiorem, quando enim duæ naturæ inter se, & vna cum alia proxime vniuntur ad quidpiam constituendum: tunc verum est proxime ac formaliter ex eis componi naturam, vt patet in compositione humanitatis ex anima & corpore: hoc autem modo nunquam vniuntur perfectæ naturæ, & ideò Christus non hoc modo componitur ex duabus naturis: at verò quando duæ naturæ vniuntur in vna subsistentia, tunc non est necesse, vt ex eis resultet vna natura, sed vna persona. Sed potest quis retorquere argumentum: quia quando compositio non est ex homogeneis, nunquam terminus compositionis est eiusdem rationis cum altero componẽtium, vt patet in dicto exemplo de humanitate composita ex corpore & anima, & idem est in omnibus similibus, sed in hac compositione proxima componentia sunt persona Verbi, & natura humana, quæ non sunt homogenea, vt constat, ergo, terminus resultans non erit persona. Respondetur negando maiorem, & falsa ostenditur in compositione ex linea, & punctis, & similibus. Solum ergo sequitur personam non eodem modo venire in compositionem, & resultare ex compositione: componit enim vt simplex, & subsistens in sola natura diuina; resultat autem composita, & in duplici natura subsistens.

Obiectio.

Responsio.

Perfecta natura nunquam vniuntur ad constitutionem alterius.

ARTICVLVS V.

Vtrum sit facta aliqua vnio animæ & corporis in Christo.

II. *Inf. q. 16. ar. 1. c. Et 3 d. 6. q 3. a 1. Et 4. contr 37. &*

AD quintum sic proceditur. *Videtur, quod in Christo non fuerit vnio animæ & corporis. Ex vnione enim animæ & corporis in nobis causatur persona vel hypostasis hominis. Si ergo anima & corpus fuerunt in Christo vnita, sequitur quod fuerit ex vnione eorum aliqua hypostasis constituta; non autem hypostasis Verbi Dei, quæ est æterna. Ergo in Christo erit aliqua persona vel hypostasis præter hypostasim Verbi: quod est contra prædicta*.* A

2. Præterea. Ex vnione animæ & corporis constituitur natura humanæ speciei. Damascenus autem dicit in 3. lib. 4. quod in Domino Iesu Christo non est communem speciem accipere. Ergo in eo non est facta anima & corporis vnio.

3. Præterea, Anima non coniungitur corpori, nisi vt viuificet ipsum: sed corpus Christi poterat viuificari ab ipso Verbo Dei, quod est fons & principium vitæ: Ergo in Christo non fuit vnio animæ & corporis.

Sed contra est, quod corpus non dicitur animatum nisi ex vnione animæ: Sed corpus Christi dicitur animatum: secundum illud quod Ecclesia cantat, Animatum corpus sumens, de Virgine nasci dignatus est. Ergo in Christo fuit vnio anima & corporis.* B

Respondeo dicendum quod Christus dicitur homo vniuocè cum aliis hominibus, vt potè eiusdem speciei existens: secundum illud Apostoli Philip. 2. In similitudinem hominum factus. Pertinet autem ad rationem speciei humanæ, quod anima corpori vniatur, non enim forma constituit speciem, nisi per hoc quod fit actus materiæ, & hoc est, ad quod generatio terminatur, per quam natura speciem intendit. Vnde necesse est dicere, quod in Christo fuerit anima corpori vnita, & contrarium est hæreticum: vtpote derogans veritati humanitatis Christi.

Ad primum ergo dicendum, quod ex hac ratione moti videntur illi, qui negauerunt vnionem animæ & corporis in Christo: ne per hoc scilicet cogerentur personam nouam, vel hypostasim in Christo inducere: quia videbant, quod in puris hominibus ex vnione animæ ad corpus constituitur persona. Sed hoc ideo in puris hominibus accidit: quia anima & corpus sic in eis coniunguntur, vt per se existant. Sed in Christo vniuntur ad inuicem, vt adiuncta alteri principaliori, quod subsistit in natura ex eis composita: & propter hoc ex vnione animæ, & corporis in Christo non constituitur noua hypostasis, seu persona, sed aduenit ipsum coniunctum personæ, seu hypostasi præexistenti. Nec propter hoc sequitur, quod sit minoris efficaciæ vnio animæ & corporis in Christo, quàm in nobis: quia ipsa coniunctio ad nobilius non admit virtutem, aut dignitatem, sed auget: sicut anima sensitiua in animalibus constituit speciem, quia consideratur vt vltima forma, non autem in hominibus, quamuis in nobis sit virtuosior & nobilior & hoc propter adiunctionem vlterioris & nobilioris perfectionis, scilicet animæ rationalis, vt etiam supra dictum est.* C D

Ad secundum dicendum, quod verbum Damasc. 4. potest intelligi dupliciter. Vno modo, vt referatur ad humanam naturam: quæ quidem non habet rationem communis speciei, secundum quod est in vno solo individuo: sed secundum quod est abstracta ab omni individuo, prout in nuda contemplatione consideratur: vel secundum quod est in omnibus individuis. Filius autem Dei non assumpsit humanam naturam, prout est in sola consideratione intellectus, quia sic non assumpsisset ipsam rem humanæ naturæ: nisi forte diceretur, quod humana natura est quædam idea separata sicut Platonici posuerunt hominem sine materia: sed tunc filius Dei non assumpsisset carnem: contra illud quod dicitur Lucæ vltimo. Spiritus carnem & ossa non habet, sicut me videtis habere. Similiter etiam non potest diui, quod filius Dei assumpserit humanam naturam, prout est in omnibus individuis eiusdem speciei: quia sic omnes homines assumpsisset. Relinquitur ergo, vt Damascen.* postea dicit in eodem libro, quod assumpserit naturam humanam in atomo, id est, in individuo: non quidem in alio individuo, quod sit suppositũ, vel hypostа-* E

4. c. 2. Et op. 2. & 22.

Art 2. & 3. præced.

Lib 3. Orthod. c. 3 circa med.

In festo circumcisionis in laudibus. 3 d. 2 q 1. a. 3 q 3 & d 7. q 1 art. 1. c. princ.

Vt patet in Arist. 1. met. texto 6 & 25. per multos textus.

Lib. 3. c. 11.

Art 2. huius q ad 2. Citatum in arg.

Lib. 4. tit. hypostasis illius naturæ, quàm in persona filij Dei. Alio modo potest intelligi dictum Damascen.* vt non referatur ad naturam humanam, quasi ex vnione animæ & corporis non resultet vna communis natura, quæ est humana: sed est referendum ad vnionem duarum naturarum, diuinæ scilicet & humanæ, ex quibus non componitur aliquid tertium, quod Lib. 3. c. 3. in medio. sit quædam natura communis: quia sic illud esset natum prædicari de pluribus:* & ho ibi intendit. Vnde subdit: Neque enim generatus est, nque vnquam generabiter alius Christus, ex Deitate & humanitate, in deitate & humanitate Deus perfectus, idem & homo perfectus.

Ad tertium dicendum, quòd duplex est principium vitæ corporalis. Vnum quidem efficiuum: & hoc modo Verbum Dei est principium omnis vitæ. Alio modo est aliquid principium vitæ formaliter: cum enim viuere viuentibus sit esse (vt Lib. 2. text. 17. 2. dicit Philosophus 2. de anima*) sicut vnumquodq; formaliter est per formam suam: ita corpus viuit per animam & hoc modo non ponitur corpus viuere per Verbum, quod non potest esse corporis forma.

COMMENTARIVS.

HIc Articulus videtur præter ordinem hoc loco insertus, potius enim spectabat ad qu. 4 & 5. vbi de veritate assumptæ humanitatis tractandum est, hæc enim vnio animæ cum corpore ad veritatem humanitatis ipsius maxime pertinet. Ibi etiam disputat D. Tho. an in Christo vera anima fuerit, verumq; corpus: non poterat ergo iuxta ordinatam methodum definiri, has partes, in illo conuenisse, nisi extitisse quidem in eodem primũ ostenderetur. Prius enim est esse quam vniri. Igitur D. Tho. solum quasi oblata occasione hoc loco mouit quæstionem hanc: tum, quia de cõpositione personæ Christi disputabat, ad quam explicandam hæc compositio animæ, & corporis pertinere videbatur: tum etiam, quia Magister dist. 6. dum ageret de modo vnionis ipsius, inter alias sententias refert illam, quę vt in Christo vnitatem personæ saluaret, ex anima, Mag. dist. 6. & corpore compositionem negabat, quam non vt hæresim, sed vt opinionem Magister retulit: quare arrepta occasione D. Tho. & discutit opinionẽ hanc, & illam opinionem, sed hæresim vocat, vt fuit re vera etiam Magistri temporibus, quidquid ibidem Scot. existimet, qu. 3. vt potè cum veritatem incarnationis prorsus euerteret: quod euidenter D. Tho. ostendit in articulo, cuius litera clarissima est. Solutiones etiam argumentorum eandem doctrinam continent, quæ inter soluenda argumenta articuli secundi, & tertij data est, & ideò circa hanc literam non oportet amplius immorari. De re autem ipsa dicemus infrà disputatione tertia: sed locus Damasceni, qui à D. Tho. tractatur in argumento secundo, cum solutione, sufficienter expositus suprà est art. 1. quæ verò Caiet. notat necessaria non arbitror. Denique de illa quæstione, quam hic etiam D. Th. definit, Christum scilicet esse vniuocè hominem no biscum, dicemus q. 16.

ARTICVLVS VI.

a *Vtrum natura humana fuerit vnita Verbo Dei accidentaliter.*

AD sextum sic proceditur. Videtur quod humana natura fuerit vnita Verbo Dei accidentaliter. Dicit enim Apostolus Philippens. 2. de filio Dei, quod habitu inuentus est vt homo: Sed habitus accidentaliter adnenit ei, cuius est: siue accipiatur habitus, prout est vnum de decem prædicamentis, siue prout est species qualitatis. Ergo humana natura accidentaliter vnita est filio Dei.

2. Præterea, Omne quod aduenit alicui post esse completum, aduenit ei accidentaliter: hoc enim dicimus accidens, quod potest, & adesse, & abesse alicui præter subiecti corruptionem. Sed natura humana aduenit ex tempore filio Dei, habenti esse perfectum ab æterno. Ergo aduenit ei accidentaliter.

3. Præterea, Quicquid non pertinet ad naturam, seu essentiam alicuius rei, est accidens eius: quia omne quod est, aut est substantia, aut accidens: Sed humana natura non pertinet ad essentiam, vel naturam diuinam filij Dei: quia non est facta vnio in natura, vt suprà dictum est.* Ergo oportet, quòd natura humana accidentaliter filio Dei aduenerit. *Art. 1. huius quæst.*

4. Præterea, Instrumentum accidentaliter aduenit: Sed humana natura in Christo fuit diuinitatis instrumentum. Dicit enim Damascen.* in tertio libro: quòd caro Christi instrumentum diuinitatis existit. Ergo videtur, quod humana natura fuerit filio Dei vnita accidentaliter. *Lib. 3. or. fidei c. 15. post. me.*

Sed contra est, quòd illud, quod accidentaliter prædicatur, non prædicat quid, sed quantum vel quale, vel aliquo alio modo se habens. Si ergo humana natura accidentaliter aduenirет, cum dicitur, Christus est homo, non prædicaretur quid: sed quale, aut quantum, aut aliquo alio modo se habens. Quod est contra decretalem Alexandri Papæ dicentis. Cum Christus sit perfectus Deus, & perfectus homo, qua temeritate audent quidam dicere, quòd Christus secundum quòd est homo, non est quid.

b Respondeo dicendum, quòd ad huius quæstionis euidentiam sciendum est, quòd circa mysterium vnionis duarum naturarum in Christo, duplex hæresis insurrexit: sicut Eutychetis & Dioscori, qui posuerunt, quòd ex duabus naturis est constituta vna natura, ita quod confitentur, Christum esse ex duabus naturis, quasi ante vnionem distinctis: non autem in duabus naturis, quasi post vnionem, naturarum distinctione cessante.

Alia verò fuit hæresis Nestorij, & Theodori Mopsuesteni, separantium personas: posuerunt enim aliam esse personam filij Dei, & filij hominis, quas dicebant sibi inuicem esse vnitas. Primò quidem secundum habitationem: inquantum scilicet Verbum Dei habitauit in illo homine, sicut in templo. Secundò per vnitatem affectus, quantum scilicet voluntas illius hominis est semper conformis voluntati Verbi Dei. Tertiò secundum operationem: prout scilicet dicebant hominem illum esse Verbi Dei instrumentum. Quartò secundum dignitatem honoris, prout omnis honor, qui exhibetur filio Dei, coexhibetur filio hominis propter coniunctionem ad filium Dei. Quintò secundum æquiuocationem, id est communicationem nominum: prout scilicet dicimus, illum hominem esse Deum, & filium Dei. Manifestum est autem, istos omnes modos accidentalem vnionem importare. Quidam autem posteriores magistri, putantes se has hæreses declinare, in eas per ignorantiam inciderunt. Quidã enim eorum cõfessi sunt vnam Christi personam: sed posuerunt duas hypostases, siue duo suppositа, dicentes, hominem quendam compositum ex corpore & anima a principio suæ conceptionis, esse assumptum a Dei Verbo. Et hæc est prima opinio quam Magister ponit in 6. distinct. tertij libri Sententiarum. Alij verò volentes seruare vnitatem personæ, posuerunt Christi animam non esse corpori vnitam: sed hæc duo separata ab inuicem, esse vnita Verbo accidentaliter; vt sic non crescеret numerus personarum. Et hæc est tertia opinio, quam Magister ibidem* ponit. Vtraque autem harum opinionum incidit in hæresim Nestorij. Prima quidem: quia idem est ponere duas hypostases, vel duo suppositа in Christo, quòd ponere duas personas, vt suprà dictum est*. Et si fiat vis in nomine personæ, considerandum est, quod* *Dist. 6. §. 2. lib. 3. Sent. In l. d. 1. &c.*

quod etiam Nestorius vtebatur vnitate personæ propter vnitatem dignitatis & honoris. Vnde etiam sexta Synodus definit anathema eum †, qui dicit vnam personam secundum dignitatem & honorem, & adorationem, sicut Theodorus; & Nestorius insanientes conscripserunt. Alia verò opinio incidit in errorem Nestorij, quantum ad hoc, quòd posuit vnionem accidentalem: non enim differt dicere, quod Verbum Dei vnitum est homini Christo, secundum inhabitationem, sicut in templo suo (sicut dicebat Nestorius) & dicere quod vnitum fuit Verbum Dei homini, secundum inditionem, sicut vestimento: sicut dicit tertia opinio, quæ etiam peius dicit aliquid, quàm Nestorius, scilicet, quòd anima & corpus non sunt vnita. Fides autem Catholica medium inter prædictas positiones tenens, non dicit vnionem factam Dei & hominis secundum essentiam vel naturam, neque etiam secundum accidens: sed medio modo secundum subsistentiam, seu hypostasim. Vnde in VI. Synodo * dicitur. Cum multis modis vnitas intelligatur, qui iniquitatem Apollinarij & Eutychetis sequuntur, interemptionem eorum, quæ conuenerunt ponentes (id est interimentes Vtramque naturam) vnionem secundum confusionem dicunt: Theodori autem & Nestorij sequaces, diuisione gaudentes: affectualem vnitatem introducunt. Sancta verò Dei Ecclesia, vtriusque perfidiæ impietatem reijciens, vnionem Verbi Dei ad carnem, secundum compositionem confitetur: quod est secundum subsistentiam. Sic ergo patet, quod secunda trium opinionum, quas Magister † ponit, quæ asserit vnam hypostasim Dei & hominis, non est dicenda opinio, sed sententia Catholicæ fidei: similiter etiam prima opinio, quæ ponit duas hypostases, & tertia quæ ponit vnionem accidentalem, non sunt dicendæ opiniones, sed hæreses in Conciliis ab Ecclesia damnatæ.

Art. 3 huius quæst.

Habetur in Synod 2. Const can. 4

Habetur in con 2. Constant. can. 4.

Li 3 sen. d 6.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Damascenus † dicit in 3. lib. non necesse est omnifariam & indefectiuè assimiliari exempla: quod enim est in omnibus simile, idem vtique erit, & non exemplum, & maximè in diuinis impossibile enim est simile exemplum inuenire in omnibus, & in Theologia, id est in deitate personarum, & in dispensatione, id est in mysterio incarnationis. Humana ergo natura in Christo assimilatur habitui, id est vestimento, non quidem quantum ad accidentalem vnionem: sed quantum ad hoc, quòd Verbum videtur per humanam naturam, sicut homo per vestimentum. Et etiam quantum ad hoc, quod vestimentum mutatur: quia scilicet formatur secundum figuram eius, qui induit ipsum, qui à sua forma non mutatur propter vestimentum. Et similiter humana natura assumpta à Verbo Dei est meliorata, ipsum autem Verbum Dei non est mutatum, vt Augustin. exponit in libr. 83. quæst.

Li 3. Orth. fid c 26.

Li 83. q. q. 73 non longè à fin tom. 4.

d Ad secundum dicendum, quod illud quod aduenit post esse completum, accidentaliter aduenit, nisi trahatur in communionem illius esse completi: sicut in resurrectione corpus aduenit animæ præexistenti non tamen accidentaliter, quia ad idem esse assumetur, vt scilicet corpus habeat esse vitale per animam, non est autem sic de albedine: quia aliud est esse albi, & aliud est esse hominis, cui aduenit albedo. Verbum autem Dei ab æterno esse completum habuit secundum hypostasim, siue personam: ex tempore autem aduenit ei natura humana, non quasi assumpta ad vnum esse prout est naturæ, sicut corpus assumitur ad esse animæ, sed ad vnum esse prout est hypostasis, vel persona. Et ideò humana natura non vnitur accidentaliter filio Dei.

*e Ad tertium dicendum, quòd accidens diuiditur contra substantiam. Substantia autem (vt patet 5. Meta. *) dupliciter dicitur. Vno modo pro essentia siue natura: alio pro supposito siue hypostasi. Vnde sufficit ad hoc, quòd non sit vnio*

Li 5 metà. text. 15. 10. 3.

cidentalis, quòd sit facta vnio secundum hypostasim, licet non sit facta vnio secundum naturam.

*f Ad quartum dicendum, quod non omne quod assumitur vt instrumentum, pertinet ad hypostasim assumentis, sicut patet de securi, & gladio, nihil tamen prohibet, illud quod assumitur ad vnitatem hypostasis, se habere vt instrumentum: sicut corpus humnis vel membra eius. Nestorius ergo posuit, quòd natura humana est assumpta à Verbo solum per modum instrumenti, non autem ad vnitatem hypostasis. Et ideò non concedebat quod homo ille verè esset filius Dei, sed instrumentum eius. Vide Cyrillus dicit in Epist. ad Monachos Aegypti, Hunc Emanuelem, id est Christum, non tanquam instrumenti officio assumptum dicit Scriptura; sed tanquam Deum verè humanatum, id est hominem factum Damascen. * auten posuit naturam humanam in Christo esse, sicut instrumentum ad vnitatem hypostasis pertinens.*

Li 3. Or. fid c 15 à med.

COMMENTARIVS.

DVpliciter in nobis contingit vniri aliquid alicui personæ, scilicet accidentaliter, substantialiter. Dicitur autem substantialiter vniri, quod coniungitur ad componendum aliquid vnum in genere substantiæ: accidentaliter verò, quando id, quod resultat ex tali vnione, non est aliquid per se vnum in genere substantiæ, cum igitur ostensum sit, hanc vnionem factam esse in persona, merito quæritur, an substantialiter, vel accidentaliter sit facta.

b Diuus Thom. igitur, vt quæstioni respondeat, latè prius refert errores Eutychetis, Nestorij, & aliorum, quos articulis præcedentibus re ipsa iã impugnauerat, & ex eorum confutatione, & definitione Conc. secundi Constant. can. 4. concludit, vnionem Verbi Dei ad carnem fuisse secundum compositionem, quod est secundum subsistentiam, & hinc vlterius infert hæresim esse existimare hanc vnionem esse accidentalem. Quocirca summa rationis D. Thomæ videtur esse hæc, Vnio hæc est compositio secundum subsistentiam, vt definitum est in dicto Concilio, ergo est substantialis, quam consequentiam D. Thomas relinquit sine probatione, vt manifestam; cum tamen non ita clara esse videatur, quia vniri secũdum subsistentiam, nihil est aliud, quàm vniri in persona; sed non omnis vnio in persona substantialis est, ergo neq; omnis vnio secundum subsistentiam. Respondetur tamen consequentiam esse optimam, & intellectis terminis per se satis claram, quia vnio secundum subsistentiam non dicit qualemcunque vnionem in persona, sed illã, quæ est ad componẽdam, & constituendam ipsam personam: & hoc sensu dixit Conc. Constantinopol. vnionem Verbi ad carnem esse secundum compositionem, quod est secundum subsistentiam: at vero cõpositio ipsa personæ est substantialis, cum fit ad componendã, & constituẽdam substantiam: accidentia autẽ dicuntur vniri in persona, quatenus aduenium personæ iã constitutæ, illiq; adhærent: non tamẽ aduenium in compositionem, quæ est secundum subsistẽtiam: & propterea de illis est diuersissima ratio. Et hũc sensum confirmat optimè ratio, qua D. Tho. vtitur in argumento; sed contra, quæ ita formanda est: Per hanc vnionẽ Verbum non solum dicitur humanatum, sed verè dicitur factum homo. Ergo illa vnio non est accidentalis, sed substantialis, quandoquidem ratione illius prædicatur de Verbo aliquid substãtiale, & per modum substantiæ, & non tantũ per modum accidentis. Quando enim vnio est accidentalis, vel per modum accidentis: quo vnitur, etiam si in se fit substantia, non prædicatur per modum substantiæ, sed per modum accidentis, vt homo dicitur vestitus, non vestis: & hoc sensu ait D. Thom. humanam naturam non

tam non prædicari de Christo, vt quantum, vel qualè, sed tanquam quid, vt patet ex ipsa forma prædicationis, & ex definitione Alexandri Papæ: quam D. Tho. citat, de qua dicemus plura in disputatione sequenti, dubio primo.

c Primum argumentum D. Thomę, sumitur ex illo Pauli ad Philip. 2. *In similitudinem hominum factus, & habitu inuentus, vt homo*: D. Thom. nomine habitus vestem intelligit cum August. lib. 83. quæstionum q. 73. vt sensus sit, Deum fuisse indutum, & quasi vestitum humanitate, vt exposuit etiam Cyrillus lib. 11. in Ioan. cap. 14. quo sensu videtur significari, vnionem esse accidentalem. Respondet autem D. Tho. vnionem hanc significatam esse per metaphoram habitus, non quia accidentalis sit; sed vel ad significandum factam esse permutationem humanitatis sine Verbi mutatione, sicut potest aliquis indui veste per vestis mutationem ipso quiescente, vel quia, sicut homo sæpe per vestem videtur, ita Verbum per humanam naturam apparuit.

Philip. 2. August.

Quæ responsio optime satisfacit suppositæ expositione dicti testimonij Pauli. Sed alius videtur esse sensus literalis, vt ex Græca voce, & Græcorum expositione sumitur. Græce enim est vox ὀχήμασι: quæ figuram, formam, seu speciem significat: vt sensus sit Christum inuentum esse in forma, in specie, & figura hominis. Dixerat enim Paulus, factum esse in similitudiuem hominum, & quasi rationem reddens ait, quia in forma hominis inuentus est, quod Chrysost. eumque sequuti Theophyl. & alij de figura, & forma corporis exponunt. Ambros. vero (licet non adeo proprie) de forma & modo exterioris conuersationis, quia scilicet Christus inuentus est dormiés, comedens, bibens sicut alij, sed Theodor. per formam hominis totam hominis naturam intelligit, qui addit particulam illam, *vt homo*, non diminuere veritatem humanæ naturę; significat tamen: minuere rationem & veritatem hominis respectu Verbi. *Et enim* (inquit) *conuenit illud, vt homo: suscepta enim natura vere hoc erat, ipse autem hoc non erat, sed hoc induerat.* Quæ verba, aut corrigenda sunt, videntur enim ex antiquo errore, cui Theodoretus aliquando adhæsit, processisse; aut pie exponenda, vt videlicet, non negetur, Verbum diuinum post incarnationem vere fuisse hominem, sed de se non fuisse, sed induisse, id est, factum fuisse. Addit Chrysostomus per illam particulam significatum esse Christum non esse purum hominem, neque de multis vnum, sed inter multos singularem, exterius autem ita apparuisse, ac si vnus de vulgo hominum esset. Quam expositionem Ambrosius etiam sequitur: quare addi potest Christum habitu fuisse inuentum, vt hominem, qa ex conseruatione vitæ, actionibus, atque passionibus apparuit verus homo, sicut Ioannis primo dicitur: *Vidimus gloriam eius, gloriam quasi vnigeniti à Patre*, vbi illa particula, *quasi*, quæ in Græco est eadem cum particula, vt, non minuit veritatem vnigeniti, sed potius significat Christum se ostendisse vere esse vnigenitum à Patre, ostendendo gloriam, gratiam, & veritatem suam.

Chrysost. Theophyl. Ambros. Theodor. Chrysost. Ioan. 1.

d Secundum argumentum difficile est, atque solutio non minus obscura. Argumentatur enim sic. Verbum est ens completum: ergo natura humana illi aduenit accidentaliter, quod enim aduenit enti in actu, aduenit accidentaliter. Respondet, negando consequentiam, & ad probationem, assumptum distinguendo: quod enim aduenit enti in actu, si nouum esse illi afferat, accidentaliter venitur, si vero trahatur ad idem esse, non aduenit accidentaliter: in propositione autem posteriori modo fit, cum ad vnum esse cum Verbo humanitas trahatur. Ex qua solutione colligunt discipuli D. Thomæ, Christi humanitatem non habere existentiam creatam, sed per vnionẽ assumptam esse ad existendum ipsamet increata existentia Verbi Dei. Neque aliter putant saluari posse vnionem illam esse substantialem. Sed quidquid sit tam de re ipsa, quam de aliis locis Diui Thomæ, ex hoc tamen id colligi non potest, sed fortasse potius contrarium; expresse enim D. Thom. ait humanam naturam aduenire Verbo, non vt assumptam ad vnum esse, prout est naturæ, sicut corpus assumitur ad esse animæ: sed ad vnum esse, prout est hypostasis, & ideo non aduenire accidentaliter, vbi, vt aperte constat ex principio solutionis, & ex toto literæ progressu, sermo est de esse existentiæ, & hoc distinguit in esse, prout est naturæ, & prout est hypostasis, & negat humanitatem habere à Verbo esse existentiæ, prout est naturæ, sed tantum, prout est hypostasis. Vnde sentit procul dubio humanitatem secum afferre aliquod esse existentiæ, prout est naturæ. Mens ergo Diui Thomæ in ea distinctione applicata ad solutionem argumenti positi est, quod aduenit alicui præexistenti, si assumatur ad constituendum cum illo vnum esse personale, non aduenire accidentaliter, sed substantialiter, si autem supponat rem perfecte cõstitutam in esse personali, & afferat nouum esse, quod ad constitutionem personæ nullo modo pertinet accidentaliter aduenire.

Et hęc solutio ita potest amplius explicari (nè pluribus circa hoc argumentum postea sit opus) nam si hæc vnio ex parte humanitatis consideretur, inuenietur illa natura esse quid incompletum in genere substantiæ, & ideo potest substantialiter alteri rei vniri, vt substistat in illa.

Si vero consideretur ex parte Verbi, licet Verbum secundum se sit ens actu completissimum, atque perfectissimum in suo proprio esse: tamen humanitas non ita illi aduenit, vt illud proprie informet, nec tantum, vt mere extrinsece assistat: sed vt ab illo sustentetur, & in illo substistat, & ita Verbum tantum se vnit illi in ratione, & per rationem substistendi, quæ ita accommodatur humanitati, vt modo ineffabili vnam personam cum illa constituat.

e Tertium argumentum fundatur in hoc principio, quidquid non pertinet ad essentiam, vel naturam alicuius est accidens eius. Responsio autem in forma negat hoc principium: tum, quia præter essentiam, seu naturam est substistentia, & personalitas, quæ non est accidens, sed ipsius substantiæ complementum, & ita Verbum non est accidens humanæ naturę, sed substantialis terminus illius: tum etiam, quia hinc fit vt aliqua substantia possit esse natura alicuius suppositi non essentialis illi, & intrinseca, sed per substantialem vnionem coniuncta: neque vt accidens, sed tanquam vera natura substantialis ad substistendum assumpta.

f Quartum argumentum fundatur in autoritate Damasceni, lib. 3. capit. 16. vbi humanitatem vocat, *Organum, seu instrumentum diuinitatis*, quæ locutio videtur indicare vnionem accidentalem. Sed explicanda est ex Cyrillo, epistola prima ad Monachos AEgypti, vbi fere eandem doctrinam habet, quam D. Thom. hîc, & 4. contra gentes, cap. 41. per illum enim loquendi modum non explicatur proprie, ac formaliter hæc vnio, quæ immediate ac formaliter ad agendum non est, sicut vnio instrumenti, vt sic: sed est ad substistendum. Tamen, quia nos per operationes percipimus esse rei, ideo à posteriori explicatur hæc vnio per rationem instrumenti, vt dicitur caro Verbi organum, non qualecunque, sed coniunctum substantialiter vt corpus organum animæ, & manus, hominis dici potest. Ex hac vero doctrina D. Th. licet colligere, quãuis humanitas, vel caro Christi in eo sensu instrumentum Verbi possit appellari, CHRISTVM tamen ipsum, seu hunc hominem nullo modo posse

Damasc. Cyrill.

Cyrill. hanc appellationem sortiri; vt recte Cyrillus supra contra Nestorium notauit. Ratio clara est, quia Christus, & hic homo dicit ipsum suppositum, quod neque assumptum est, neque instrumentum esse potest, sed ipsum primum operans, caro autem, vel humanitas dicit naturam assumptam, per quã suppositum operatur, & ideo in illam conuenire talis denominatio potest. Vnde vltimo hic notetur multo aliter posse humanitatem dici organum Verbi, quam Patris, vel Spiritus sancti, quia sicut per vnionem facta est illa humanitas natura ipsius Verbi, & non Patris, nec Spiritus sancti, ita speciali modo est organum ipsius Verbi: quo fit, vt propriæ, & vitales actiones humanitatis vere, ac proprie tribuantur Verbo, at vero respectu aliarum personarum non nisi communi, ac generali ratione potest dici instrumentum ad eum modum, quo omnes formæ creatæ, siue omnes causæ secundæ, instrumenta primæ causæ vocari possunt: legatur de hac comparatione *Caietan:* Caietan. tom. 3. opusc. tractat. 1. orat. 2. ad Alexand. Sextum.

DISPVTATIO VII.

In quinque Sectiones distributa.

De termino Incarnationis, qui per illam producitur, seu resultat.

IN his articulis disputauit potissimum D. Thom. de termino huius vnionis, & ideo de hac re præsentem disputationem instituo, quæ conuenienti methodo in hunc locum cadit; vt enim actiones aliæ vniuersaliter, ita Incarnatio, vel vnio ad terminum ex ipsa resultantem habitudinem dicit, imo & ab illo videtur rationem sumere. Quamobrem ad explicandum, quid sit hæc vnio, commode ab ipso termino exordium sumemus. Oportet autem (quod sæpè notaui) distinguere terminum terminantem humanitatem à termino resultante ex vnione. Nam de hoc posteriori agemus, non de priori, nisi quatenus ad alium explicandum necessarium sit. In quo etiam intelligere possumus vel id, quod per hanc vnionem, seu per actionem vnitiuam, vel id, quod se habet, vt formalis terminus illius actionis, sicut in resurrectione, verbi gratia, quæ est actio vniens animam corpori; adæquatus terminus eius est, hic homo, qui resurgit, terminus autem formalis dicitur ipsa anima, vt reunita corpori. Hic ergo præcipue explicabimus terminum totum, & integrum. Nam de illo, qui est quasi formalis, commodius sequenti disputatione disseretur.

SECTIO I.

Vtrum terminus resultans, seu productus per Incarnationem sit aliqua substantia.

VISVM est hanc quæstionem præmittere, antequam attingamus errores, quos D. Thom. his articulis impugnat, vt ab vniuersalioribus procedamus, quanquam hoc loco referri posset error Nestorij, qui duas in Christo constituens personas, vel hypostases solum accidentaliter vnitas, necessario negare debuit terminum incarnationis esse aliquã substantiam, vel (quod idem est) incarnationem esse actionem alicuius substantiæ productiuam, sed vel nullam actionem esse, sed solum extrinsecam denominationem, vt est per amorem, seu fauorem extrinsecum, vel tantum esse productionem alicuius accidentis, quo aliquo modo substantiæ & personæ distinctæ coniungantur. Sed hic error & tractandus est dubio tertio, & late refellendus. Secunda referri potest sententia asserens, incarnationem nullum habere terminum per illam productum, neque accidentalem quidem; neque substantialem, sed tãtum terminum terminantem humanam naturam, illumque substantialem esse, scilicet ipsum Verbum. Sed hoc plane falsum est, & impossibile, quia incarnatio est actio realis, quæ in tempore incepit esse, ergo necesse est habere terminum realem per illam productam, quia hoc est de intrinseca ratione talis actionis. Ergo ille terminus non potest esse Verbum ipsum secundum se, quia: vt sic non est in tempore productus, oportet ergo aliquem alium terminum assignare.

Dico ergo primo, terminum adæquatum incarnationis esse Deum hominem, seu Verbum vt subsistens in humanitate, seu hũc hominem Christum, vt est vnum quid constans ex persona diuina, & humana natura. Hæc est doctrina communis Theologorum, cum D. Thom. hic, præsertim artic. 6. & clarius in 3. distinct. 2. quæst. 2. artic. 2. quæst. 3. Caietan. hic art. 8. dub. 5. & omnium Thomist. Palud. distin. 5. quæst. 1. art. 3. & quamuis Durand. & Scot. soleant in contrarium citari, tamen vera non aliud sentiunt: vt videre est in Scot. distinct. 1. quæst. 1. & Durand. ibidem, & distinct. 5. quæst. 2. & dist. 6. quæst. 2. Neque inter Catholicos potest in hoc esse dissensio, quia hæc est assertio fidei, hoc enim sensu definiunt Concilia, Incarnationem terminatam esse ad vnitatem Verbi Dei, secundum compositionem ad carnem animatam anima rationali, vt dicitur in quinta Synod. actione. 8. can. 3. & in idem recidit, quod dicunt, Christum ex diuinitate, ac humanitate constantem, esse vere vnum quid, quod beata Virgo genuit, vt dicitur in Concil. Toletan. 6. & 11. in confessionibus fidei, hoc etiam est, quod in Concil. Francofordiense in libro sacrosyllabo dicitur, *Quis eum adoptasse in filium credatur, cum tota sancta Trinitas hominem Christum in vtero Virginis optata sit.* Hoc etiam sensu definitur sæpe in Conciliis Græcis hanc vnionem factam esse secundum hypostasin, seu subsistẽtiam, vt videre est in 2 anathematismo Cyrill. & in epistola. 8. eius, receptis in Concil. Ephesino, tom. 1. can. 12. & 14. sensus enim est, hanc vnionem talem esse, vt ex ea resultet vna hypostasis Christi in duplici natura subsistens. Denique cum Scriptura dicit, Verbum esse factum carnem, aut Deum factum esse hominem, satis aperte docet hunc fuisse terminum huius vnionis, idem autem terminus, qui illis verbis complexe significatur, declaratur simpliciter, & incomplexe per illum terminum, hic homo Christus, vt Deus homo. Ratione etiam patet, quia in omni vnione terminus adæquatus ex ea resultãs est ipsum compositum, vel quasi compositum ex rebus vnitis, vt patet in exemplo supra posito de resurrectione, & idem est in omnibus similibus, ergo simpliciter in hac vnione terminus est illud vnum, quod resultat ex rebus vnitis, sed hoc nihil est aliud, quam Christus Deus homo, ergo. Et confirmatur, quia hic homo Christus, vt subsistit in duabus naturis, est vere vnum quid, vt traditur late in Concilio Ephesino, & Chalcedonensi, act. prima, vbi multa ex Patribus referuntur, & in Symbolo Athanasij expresse habetur, Sicut anima rationalis, & caro vnus est homo, ita Deus, & homo vnus est Christus, & infra quæst. 17. hoc latius dicetur: sed hoc vnum ante hanc vnionem non erat, & per illam resultauit, tanquam quid per se primo intentum per illam, ergo est adæquatus terminus eius.

D. Thom; Caietan. Palud. Durand. Scot. *V. Synod.* *Conc. Tol. VI.* *Cyrill. Conc. Eph.* *Cons Eph; Chalcedo, Athanas.*

Dico secundo, primum, & adæquatum terminum incarnationis esse substantialem, seu quandam individuam substantiam. Hæc assertio sequitur aperte ex præcedenti: quia hic homo CHRISTVS quædam individua substantia est, sed ille, quatenus DEVS homo est, est terminus huius vnionis, ergo.

Vrs. Papa. go. Et confirmari hoc potest ex capite: Cum Christus, extra de hæreticis, vbi Alexand. Papa definit. Christum, secundum quod est homo, esse aliquid, quam definitionem aliqui explicant, vt solum sit contra Manich. qui negando veram in Christo humanitatem, consequenter dicebant, Christum, vt hominem non esse aliquid; sed potius nihil, quia nō fuit verus homo, sed apparens. Ita exponit Franciscus Penna in scholiis ad directorium inquisitorum. 2. p. lib. 2. scholio. 3. & videtur fauere ratio, quę in textu subiūgitur, sc. quia sicut Christus verus est Deus, ita verus est homo ex anima rationali, & humana carne subsistens. Sed difficile creditu est, hunc esse sensum illius definitionis, quia vt constat ex Concilio Lateranensi sub eodem Alexand. III. pag. 49. cap. 20. illa definitio edita est contra aliquos Parien. & Rhemens. Doctores, qui eo tempore ita loquebantur. Non est autem credibile eos fuisse locutos in sē- B su Manichæorum: sed fortasse negabant, Christum, vt hominem, esse aliquid, scilicet substantiale, & absolutum, & ita intellexit D. Thom. hanc definitionem hîc. artic. 6. in argumento, sed contra, & alij scholastici, & expositores omnes. Et confirmatur: quia (vt infra disputatione sequenti ostendemus) hęc vnio substantialis est: sed terminus actionis, vel vnionis substantialis ad substantiam per se primo terminatur, ergo. Sed dicere potest aliquis terminari hanc vnionem ad ipsam humanitatem, vel secundū se vel prout existentem in Verbo, & illam, vt sic esse terminum huius vnionis; non vero hunc hominem, vel substantiam aliquam perfectam. Qui modus dicendi solet tribui Durando. Sed licet humanitas, vt vnita Verbo, possit dici veluti formalis terminus C huius vnionis propter rationem dictam, quam latius explicabimus disputatione sequenti: non tamen dici potest totalis, & integer terminus: quia substātialis actio vnitiua, quamuis proxime versetur circa extrema, quæ vnit, vel vtrumque vel aliquod illorum immutando, & modificando; tamen per se primo non tendit, nisi ad totum ipsum, quod resultat ex vnione extremorum, ad illud enim tendit tota actio, vel immutatio, quæ fit in extremis, quæ vniūtur, ergo illud est totalis, & adæquatus terminus per se primo intentus per talem actionem, vel vnionem: hoc autē in proposito non est humanitas ipsa, nec secundum se, nec prout vnita: sed hoc totū Christus Deus homo. Neque contra hanc resolutionem occurrit specialis aliqua difficultas præter eas, quæ communes sunt huic mysterio, quas paulatim in du- D biis sequentibus expediemus.

SECTIO II.

Virum terminus huius vnionis fuerit aliqua substantialis natura.

IN hac quæstione tractandus est error Eutychetis: qui vt intelligatur, aduertendū est varios errores extitisse illorum, qui vnam in Christo naturam posuerunt. Negarunt enim quidam veram vnionem inter vtramque naturam diuinam & humanam, tribuentes Christo, vel solam diuinam, vt Manichęi, E & alij antiquiores hæretici, vel solam humanam, vt Paulus Samosat, & alij. Sed hic error non pertinet ad præsentem disputationem; est enim in prima disputatione confutatus. Alij ergo errarunt, ponendo in Christo vnam naturam conflatam, seu resultantem ex vnione duarum naturarum, diuinæ, & humanæ, iuxta quem errorem terminus huius vnionis est aliqua natura substantialis. Qui error variis modis intelligi potest. Primo, vt hæc vnio facta sit per con- A fusionem, mixtionem, & transmutationem duarum naturarū in vnam tertiam, sicut contingit in productione mixti ex simplicibus substantialiter transmutatis, vt tenuit quidam Polemius, vt Theodoret. *Theodor.* refert li. 4. hæreticarum fabularum, quin & errorem Eutychetis ita multi patres explicarunt, quos statim citabo. Et eundem secuti sunt Iacobitæ apud Niceph. *Niceph.* lib. 18. ca. 45. & Acephali duce Severo, vt sumitur ex VII. Synodo, Acto. 1. circa finem in fragmento vitæ sancti Sabbæ, quorum fit mentio in V. Synodo, Act. 1. in libello Monachorum ad Menam, & in alio ad Synodum, & aliis locis eiusdem actionis, & Concil. *Cōc. Hispal.* Hispal. II. capit. 12. & Damascen. contra hos scripsit librum de natura composita, ex cuius discursu, & rationibus constat hos hæreticos posuisse compositionem vnius naturæ in Christo per veram mixtionem, sicut mixtum dicitur componi ex elementis. Refert etiam Nicephor. lib. 18. cap. 45. hos vocatos *Acephali hæretici.* esse Acephalos, quia sine Episcopis degebant, qui sūt capita Ecclesiarum, quod etiam notauit Sanderus libro 7. de visio. Monach. hæres. 106. melius, quam Castro, qui verbo, Christus, hæres. 4. dixit dictos esse Acephalos, quia duce caruerunt, quod falsum esse constat ex dictis.

Secundo modo ab aliis assertus est hic error, quod scilicet hæc vna natura resultauerit per conuersionem humanitatis in diuinitatem. Hic fuit error Eutychetis, quantum ex Leone Papa colligitur, epistola, 1. c. ad Flauianum, & ex epistolis Flauiani ad ipsū, *Flauian.* quæ ante illam habentur inter epistolas Leonis: vbi tamen dicitur, Eutychetem excitasse errorem Valentini, & Apollinaris. Sed intelligendum est quantum ad vnitatem naturæ, nam in modo aliter errauit. Virgilius etiam libro 1. & 2. contra Entychet. Eo- *Virgilius.* dem modo explicat hunc errorem, & euidentissime *August.* Augustin. hæres. 90. Ambrosius lib. de Incarnatio. cap. *Ambros.* sexto, vbi mutationis & conuersionis etiam mentionem fecit. tacito tamen nomine Eutychetis. Ita etiam refert hunc errorem Nicephor. lib. 18. capit. 45. Theodoretus lib. 4. hæret. fabular. & confutat illum *Theodor.* in dialogo Inconfus. & immutab. Hac etiam ratione dixit Eutyches Christum subsistere ex duabus naturis, non in duabus, quia censuit duas naturas vnione facta non permansisse. Ideo etiam dicebat diuinitatem passam fuisse, & crucifixam & Theodoret. supra refert, lib. 4. cap. vltimo, & Sanderus lib. 7. de *Sander.* visib. Monarch. hæres. 102. quia illam naturam non compositam, sed reuera vnam, & eandem omnino fuisse existimabat. Vnde Damascenus lib. 3. capit. 3. *Damasc.* hunc errorem tractans ait posuisse vnam naturam, vel simplicem per transmutationem vnius in aliam, vel compositam per simplicium transmutationem eo modo, quo corpus hominis ex elementis componitur. Denique in hoc sensu damnatur clare hæc hæresis toto Concilio Chalcedonensi, & aliis infra citandis. Hunc errorem secutus est Dioscorus, vt patet ex Concil. Chalcedonens. act 1. & 16. & Act. 3: in *Conc. Chal.* epistola ad Martian. de damnatione Dioscori & ex Liberato in breuiario. cap. 12. & 13. & Nicephor. libro decimoquinto, capite 4. 8. & 30. Idem error tribuitur Euseb. Cæsarien. in VII. Synodo, act. 5. & 6. circa finem, vbi ex Athanasio & Cyrillo aliqua contra illum referuntur. Refert etiam Nicephorus Petrum Graphæum hunc errorem fuisse secutum, atque ita totam Trinitatem passam fuisse asseueras- se, aiebat enim vnam naturam Christi tribus personis communem vere passam fuisse. Itaque in illo Trisagio, *Sanctus Deus, sanctus fortis, sanctus immortalis*, dicebat addendam illam partem, *qui passus est pro nobis*, vt etiam retulit Nicephor. lib. 15. capite 18. *Niceph.* Damascenus libro 3. capite decimo, & epistola de Trisagio, & ab hoc orti sunt hæretici dicti Theopa- *Prateol.* scitæ, & Patripassiani, vt Prateol. supra, & Sander. hæres.

hæres.104.Philoponus etiam, alias Ioannes Grammaticus huic errori adhæsit, vt Nicephor. libro 18. cap.46. A

Tertio modo errarunt alij è conuerso, ponendo vnam naturam in Christo, per conuersionem diuinitatis in humanitatem. Ita Apollinar. qui non totam diuinitatem, sed quandam eius particulam ab illa decisam dixit cõuersam fuisse in humanitatem, vel (quod idem est) humanitatem factam esse ex diuinitate. Ita refert August. hæres. 55. & Epiph. hæres. 76. vbi contra hunc errorem refert epistolam Athanas. ad Epictet. idem Euthym. 2. par. Panopl. tit 15. & Niceph. li. 11. histor. capit. 12. & Socrat. lib. 5. Tripart. capit. 44. sæpe tamen in historiis, seu autoribus antiquis hi errores ex diuerso explicandi modo confunduntur, & eisdem autoribus tribuuntur, quoniam, vt ex Cyril. episto. 30. constat, & ex eodem Cyril. refertur in citato loco ex VII. Synod. perinde existimabant dicere Verbum in humanitatem esse conuersum, vel è contrario humanitatem in Verbum. Ac denique hos errores fuisse antiquissimos in Ecclesia etiam ante Eutychetem, vel Apollinarem constat ex Irenæo, in expositione fidei, vt sic inquit: *Vos, qui ad baptismum aspirare fingitis, qui, vt tollatis duas naturas, quæstiones tales proponitis, qui mixturam, confusionem, & mutationem in deitatem ex corpore, vt hæc confundatis, comminiscimini, qui nunc in carnem Verbum versum asseritis, nunc carnem in Verbi essentiam, & hac mentis depravatione nihil vos sapere ostenditis*, &c. Sed & nouos huius temporis hæreticos hac Eutychiana hæresi fuisse infectos referunt Lindanus dialogo. 2. sui Dubitantij, & Eckius contra confessionem Zuinglij, isti enim (vt inferius latius quæstione 16. videbimus) eam vnionem inter humanitatem, & diuinitatem somniant, vt alterius naturæ attributa omnia, alteri naturæ etiam in abstracto communicentur, quod sine confusione, vel vnius naturæ in aliam transmutatione, ne concipi quidem potest. C

Epiphan. *Euthym.* *Socrates.* *Cyril. 7. Synod.* *Irenæus.* *Lindan.* *Eckius.*

Quarto modo declarari potest hic error, vt non per transmutationem alicuius naturæ in aliam, sed compositionem vna natura ex duabus resultauerit, vtraque in suo esse integra manente, solumque in vnione mutatione facta, ad eum modum, quo ex anima, & corpore vna natura consurgit. Huius erroris sic explicati meminit Iustinianus Imperat. in edicto fidei ad Ioan. II. & Castrus verbo, Christus, hæres. 4. suspicatur Eutychetem hoc sensu errorem suum asseruisse propter quædam verba Gelasij Papæ, libro de duabus naturis contra Eutychetem circa medium, qui habetur, tom. 5. Bibliothe. Sanct. sed nihil ex eo colligi potest, nam, licet dicat Eutychetem explicare suum errorem illo exemplo animæ, & corporis, non tamen ait eundem modum vnionis posuisse, quin potius in principio libri aperte significat Eutychetem, eum sensum in suo errore, quem nos supra explicuimus tenuisse, & aperte Euthym. lib. 2. Panopl. tit. 15. ex Athanas. refert tam hæreticos, quã Catholicos illo exemplo animæ, & corporis in explicando hoc mysterio vsos fuisse, diuersa tamen ratione illos ad diuinitatis mutationem, & euersionẽ humanitatis, nos vero solum ad ostendendum fieri posse, vt duarum rerum vna solum persona sit. Huc etiam spectat error eorum, qui veram animam in Christo negauerunt, asserentes Verbum loco animæ in Christi earne fuisse, hinc cõsequenter asserere tenebantur vnã naturam fuisse ex Verbo, & carne compositã. Sed contra hunc errorem dicemus quæstione, 5. Fundamentum omnium istorum errorum fuit, quia non intelligebant vnam personam esse posse nisi vnius naturæ, nihil enim inter personam, & indiuiduam naturam distinguebant: quia ergo in Christo vnam personam confitebantur, diuinam & humanam, inde ferebant vnam in eo esse naturam, aliquo modo ex diuina, & humana conflatam: Ita colligitur ex Concil. Chalcedon. actione 1. & ex Patribus supra citatis. Præsertim ex Vigilio, Theodor. Damasc. & ex eodem Damascen. libro 3. capit. 3 & Gregor. Nysse. lib. de differentia essentiæ, & hypostasis, & D. Tho. 4. contra gentes ca. 35. D E

Iustinia. *Castrus.* *Gelas. Pap.* *Euthym. Athanas.*

Dico primo, in Christo Domino post incarnationem duas permansisse naturas integras, & inconfusas, diuinam videlicet & humanam. Est conc. de fide definita in Concil. Ephesi. I. & Chalcedon. præsertim act. 5. in 2. fidei definitione, & in V. Synodo præsertim act. 1. & collatione 8. can. 8. & in VI. Synodo act. 11. 13. & 18. & Lateran. sub Matth. 1. consultat. 5. à canone. 4. vsque ad 9. & in Lateranens. sub Innocent. III. quod habetur in capit. firmiter. extra. de summa Trinitat. & fid. Catholi. & in Florent. in literis vnionis, & in Toletan. 4. 5. & 11. & in Hispal. II. capit. 13. vbi plura scripturæ testimonia congeruntur, & optime ex Leone Pap. Episto. 10. ad Flauian. & recipitur tanquam dogma fidei in citato edicto Iustiniani Imperat. Secundo hanc veritatem probant late, & defendunt patres supra citati præsertim Gelas. Athanasius. Vigil. Iustinus, Epiph. Damascenus & Theodor. in dialogo Inconfusus, qui plures refert, & Boet. libro de duabus in Christo naturis contra Eutyche. & Nestor. & Fulgent. libro 1. ad Trasimundum. Tertio probatur breuiter ex principiis supra positis in 2. disputat. nam filius Dei, seu Christus Dominus post incarnationem permansit verus Deus, manssit ergo in illo integra, & perfecta diuinitas. Similiter permansit etiam verus homo, igitur veram, & integram humanitatem conseruauit, quia verus homo vera humanitate constitui debet.

Conc. Chal. *Vigilius.* *Theodor.* *Damas.* *Greg Nyss.* *D.Thom.* *Dua in Christo natura integrã.* *Conc. Eph. 1.* *Conc Chal.* *V Synod.* *VI Synod.* *Con. Lat.* *Con. Tol.* *Con Hispal.* *Leo Papa.* *Gelasius.* *Athanas.* *Hilarius.* *Iustinia.* *Impera.* *Vigilius.* *Epipha.* *Iustinia.* *Damasc.* *Theodor.* *Boet.* *Fulgent.*

Et confirmatur ad hominem contra hæreticos. Illi enim fatentur, quia Christus est Deus, & homo, necessarium esse, vt ex duabus naturis subsistat. Sed essentialis ratio hominis, & Dei non minus requirit subsistere in vera diuinitate, & humanitate, quam ex illis, quia homo, vel Deus, & vniuersè omnis substantia non constituitur, & denominatur talis essentialiter à natura, ex qua facta est, sed à natura, in qua subsistit, & quæ in re ipsa manet, quæ est quasi forma, & ratio, vt talis fit. Et ad hoc confirmãdum est optimum testimonium Pauli ad Philip. 2. *Qui cum in forma Dei esset*, id est, cum in diuina natura subsisteret, *Non rapinam arbitratus est esse se æqualem Deo, sed semetipsum exinanivit*, non quidem amittens naturam Dei. Sed *formam serui accipiens*, id est, naturam humanam, per quam est, *in similitudinem hominum factus, & habitu inuentus, vt homo.* Confirmari etiam hoc potest illis testimoniis, in quibus aliquando tribuuntur Christo proprietates quæ illi conueniunt ratione diuinitatis, vt esse imaginem, & figuram paternæ substantiæ, esse vnum cum Patre, esse principium Spiritus sancti, & similia. Et illis, in quibus tribuuntur ea, ex quibus vera humanitas constat, vt caro, anima, sanguis, & similia, de quibus infra suo loco. Confirmant hoc etiam testimonia, in quibus nunc Christus dicitur æqualis Patri, nunc minor, hæc enim propter diuersas naturas dici necesse est, quia per eandem naturam non potest esse minor, & æqualis, & ideo nunquam Spiritus sanctus dicitur minor Patre, aut Filio, quia nullam habet inferiorem naturam. Tandem Diuinitas Christi sæpe variis miraculis, & testimoniis Angelorum, & ipsius Dei patris declarata est, vera autem humanitas passione, & morte, & aliis humani corporis defectibus satis est comprobata, de hac probatione legatur Hilar. qui eleganter illam persequitur libro. 2. de Trinit. Vltimo arguitur ratione, quæ inter explicandum articulum D. Thom. sufficienter tradita est, & iterum in sequenti conclusione indicabitur.

Philip 2. *Hilar.*

Dico

Dico secundo, Terminus huius vnionis non fuit aliqua substantialis natura ex humanitate, & diuinitate constituta. Est de fide, & probatur facile ex dictis. Primo, quia non potuit illa natura resultare ex duabus aliquo ex tribus primis modis in tribus primis erroribus indicatis. Primo, quia si vtraque, vel altera natura esset in aliam commutata. Christus aut non esset verus Deus, aut non esset verus homo, aut neutrum esset. Imo nec Patri, nec nobis consubstantialis intelligi posset. Secundo, quia necessarium esset diuinam naturam fuisse aliquo modo mutatã, vt circa literam D. Thom. declaratum est. Tertio, quia Christus passus fuisset, & mortuus in illa vnica natura, atque adeo non minus in diuinitate, quam in humanitate. Quarto, quia non minus Pater, & Spiritus sanctus fuissent incarnati, quam Verbum; quia illa mixtio, vel confusio facta esset in natura communi omnibus tribus personis, hanc rationem tetigit Concil. Toletanum sextum in confess. fidei cuius verba, prout in communibus exemplaribus habentur, mendosa sunt, & vix possunt intelligi, ex antiquo verò codice manu scripto sic emendari debent. *Solus filius susc epit humanitatem in singularitate personæ, non in vnitate diuinæ naturæ, id est, in eo, quod proprium est Filij, non quod commune est Trinitati, nam si naturam hominis, Deique, alteram in alteram confudisset, tota Trinitas corpus assumpsisset, quoniam constat naturam Trinitatis esse vnam, non tamen personam.* Vltimo argumentatur Leo Papa quia oportuisset humanitatem præextitisse ante vnionem, quomodo enim aliter humanitas in diuinitatem conuerti potuisset? Nec vero potuit illa vna natura resultare ex duabus modo indicato in quarto errore, scilicet per compositionem, vt constat ex conciliis supra citatis, & ex ijs; quæ statim afferemus soluendo vltimam obiectionem, & ex rationibus sufficienter circa literam D. Thom. explicatis.

Conc. Toletan. 8.

Conc. Toletan 6.

Leo Pap.

Ad fundamentum errorum dicendum est late in sequentibus. Nunc breuiter dicitur, naturam distingui aliquo modo à supposito, & ideo licet in Christo sit tantum vnum suppositum, posse nihilominus illud in duplici natura subsistere.

Sed contra primo. Quia Ioan. 1. dicitur. *Verbum caro factum est*: sed hoc significat conuersionem Verbi in carnem, sicut cum Ioan. 2. dicitur, *aquam fuisse vinum factam*, significatur aquam fuisse conuersam in vinum. Respondetur simili argumento probari posse Verbum conuersum esse in peccatum, seu in maledictum, quia 2. ad Corinth. 5. dicitur, *eum, qui non nouerat peccatum, pro nobis peccatum fecit.* Et ad Galat. 3. dicitur. *Factus pro nobis maledictum.* Sicut ergo inquit Athanas. epist. ad Epictet. dicitur pro nobis factum peccatum, id est, hostia pro peccato, non quia in peccatum conuersum sit, sed quia carnem assumpsit in similitudinem carnis peccati, in quo hostiam offerre posset pro peccato: ita dicitur Verbum caro factum, non quia in carnem transijt (*hoc enim impietatis est vltimæ*, vt recte Chrysost. super Ioan. dixit) sed quia carnem sibi in vnitatem personæ copulauit, nam in vniuersum loquendo, vt aliquod suppositum dicatur, aliquid aliud fieri, non oportet, vt in illud mutetur, sed satis est, vt sibi vniat, vel acquirat formam, vel naturam aliquã. Sicut dicitur homo fieri sanus, non quia in sanitatẽ conuertatur, sed quia sanitatem acquirit. Et Gene. 2. dicitur *homo factus in animam viuentem*, & ad Hebr. 7. dicitur Christus *factus pontifex*, ac denique ad Philip. 2. dicitur factus homo *formam serui accipiens*: sic ergo) vt recte dixit Gregor. lib. 9. epist. 61.) *Verbum carnem dicimus factum, non immutando quod erat, sed suscipiendo, quod non erat, nostra auxit, sua non minuit.* In illo autem loco Ioan. 2. ex ipsa re de qua agitur, & ex antecedentibus, & consequentibus colligitur, aquam factam esse vinum per conuersionem. Ex quo non fit, omnem similem locutionem eodem modo explicandam esse. Et iuxta hæc obiter explicanda est, aliquorum Patrum locutio, quę nobis hoc loco obijci posset, quoniam videntur interdum dicere, ita Verbum carnem esse factum, sicut in Eucharistia panis fit Corpus Christi, sic enim Iustinia. Martyr. Apologia. 2. pro Christianis inquit. *Quemadmodum per Verbum Dei caro factus Iesus Christus seruator noster, carnem, & sanguinem pro salute nostra habuit, sic etiam per Verbum precationis, & gratiarum actionis sacratam ab ipso alimoniam, quæ mutata nutrit nostras carnes, & sanguinem, illius incarnati Iesu carnem, & sanguinem esse didicimus.* De quo testimonio, & aliis dicemus late agentes de Eucharistia: nunc breuiter comparatio in hoc solum posita est, quod sicut Verbum incarnatum veram carnem & sanguinem habuit, ita sub speciebus panis, & vini per consecrationem est vera caro, & sanguis Iesu Christi, vt ipsa Iustini verba manifeste declarant, vnde similitudo in modo vnionis, seu mutationis posita non est.

Obiectio 1. Ioan 1. & 2. Respons.

1. Cor. 5.

Athanas.

Chrysost.

Genes 2. Hebr 7. Phil. 2.

Greg.

Ioan. 2.

Locutio sanctorum.

Iust. Martyr

Sed contra secundo, quia sancti sæpè comparant hanc vnionem cũ coniunctione animæ, & corporis, vt videre est in Symb. Athanas. & in Leonẽ Pap. epistola 11. ad Iulian. Iustino Martyre in expos. fidei, & Cyrill. epistola ad Monach. AEgypti. Augustin. epist. 3. & 57. & tractat. 47. in Ioan. circa finem: at vero anima, & corpus, ita coniunguntur, vt ex eis resultet vna natura. Respondetur ex Damascen. libr. 3. ca. 16. Cyrillo lib. de Incarnat. capi. 7. Athanas. Iusti. & alijs sanctis supra citatis, in exemplis, quibus hoc mysterium explicatur, non esse in omnibus exactam similitudinem quærendam, nulla enim reperiri potest, alias mysterium hoc singulare non esset, vt Augustin. dixit epist. 3. ad Volusian. Quin potius ait Hilar. libr. 10. de Trinit. exempla, quæ ad hoc mysterium explicandum afferri solent, in pluribus esse dissimilia, quam similia. In exemplo ergo adducto in duobus tenet similitudo, primo, quod sicut corpus, & anima, quamuis diuersæ animæ sint, in vna persona conueniunt: ita diuina, & humana natura quamuis distinctæ sint, in vna persona copulantur, est tamen in hoc differentia: nam illæ sunt naturæ imperfectæ, & essentiales partes, & ideo non tantum vnam personam, sed etiam vnam naturam componunt, natura vero diuina & humana sunt integræ, & perfectæ, quæ non possunt ad componendam vnam naturam inter se immediate coniungi. Secundo tenet similitudo in hoc, quod sicut anima operatur per corpus, tanquam per organum sibi substantialiter coniunctum: ita diuinitas per humanitatem; de qua similitudine in expositione artic. 6. satis dictum est.

Obiectio 2. Athanas. Leo Pap. Respon. Iustin. Cyrill. August. Damasc.

Sed contra tertio, quia Cyril. epistol. ad Successum ita loquitur: *Non oportet intelligere duas naturas, sed vnam naturam Verbi Dei Incarnatam*, quam locutionem comprobat autoritate Athanas. vt retulit Eustathius Beriti Episc. in Conc. Chalce. act. 1 circa finem. post vltimam Cyrilli epistolam, ibi recitatã, & ideo Dioscorus, cum à Catholicis Episcopis recederet, dixit in vltimis verbis illius actionis, se sequi sanctos patres Cyrillum, Athanas. & Greg qui semper vnam naturam Verbi incarnatam, & non duas post adunationem docuerunt. Respondetur breuiter duas esse partes in illa locutione. Prima est absolute negans in Christo duas naturas, & hæc nunquam est apud Cyril. sed ab hæreticis vel impositа illi est, vel malè intellecta, passim enim Cyril. in suis operibus duas naturas prędicat sine confusione vt videre est li. de Incarn. vnigeniti. ca. 12. & epi. 1. ad Succes. & epist 28. ad Ioan. Antioch. quæ in dicta actione prima Concilij Chalcedonensis recitatur. & in ea indicat Cyrill. quosdam hoc sibi imposuisse, quos insanire dicit. Vnde, cum aliquando Cyrill. duas videtur negare naturas, non absolute, sed cum adiectione negat, scilicet, ita vt sint personaliter disiunctæ, siue

Obiectio 3. Cyrill. Athanas. Eustath Conc Chal. Respon.

Cyril sententia de termino vnionis hypostatica.

siue ita, *vt constituant alium, & alium, hominem & Deum*, vt ipse loquitur epist. 2. ad Succes. & eodem sensu loquitur Athanas. lib. de incarnatione Christi & idem in Cyrill. epistol. 30. ad Eulogium. Sic etiam lib. 1. de fid. ad Regin. circa principium negat duas, alteram, quæ adoratur, & alteram, quæ non adoratur, semper enim in huiusmodi locis contra Nest. agit. Altera pars illius locutionis Cyrilli est affirmans vnam naturam Verbi Dei incarnatam, & hæc reperitur interdū apud Cyrill. citatis locis, & epist. 29. ad Acatium, & 30. ad Eulogium, vbi inquit. *Vna est natura Verbi, sed illam dicimus incarnatam.* Et primo exponitur in illo edicto Iustiniani Imperatoris, naturā ibi pro subsistentia sumptam esse, pro qua expositione citantur verba Cyrill. epist. 1. ad Succes. dicentis. *Quantum ad videndum oculis animæ quemadmodum incarnatus est vnigenitus, duas naturas dicimus: vnum autem filium Dominum DEVM Verbum incarnatum.* Clarius hoc indicat idem Cyril. in lib ad Euoptium in defensione secundi anathematismi cum enim Theodo. ipsum reprehenderit, quod vnionem secundum subsistentiam posuerit, quia videtur significasse mixturam diuinitatis, & carnis factam esse: respondet Cyril. per vnionem secundum subsistentiam, nihil aliud se significare voluisse, quam hoc solum, *Verbi naturam*, hoc est, subsistentiam, quæ est ipsum Verbum, vere humanæ naturæ vnitam esse, citra vllam conuersionem, &c. & alijs locis citatis eandem expositionem indicat. Vnde Damasc. libr. 3. cap. 6. cum ex sententia Cyrilli. & Athanasij Verbi naturam incarnatam esse dixisset, subdit, *Cum Verbi naturam dicimus, Verbum ipsum significamus.* Idem tamen Damascen. infra cap. 11. hanc expositionem reijcit, ex verbis eiusdem Cyril. epist. 2. ad Succes. vbi Cyril. se defendit ab his, qui ipsum calumniabantur eo, quod vnam Verbi naturam incarnatam diceret, quia non absolute vnam, sed incarnatam dixerat, vt alteram, quæ incarnata est, alteram qua incarnata est, distingueret. Ex quo colligit Damascenus naturam non sumpsisse pro persona, quia, si de persona esset sermo, & simpliciter vna dici posset, & non posset in alterā, & alteram distingui. Idque confirmat Damascen. qui naturam Verbi incarnatam dicimus, non autem passam, non ergo naturam pro persona accipimus, quia personam etiam passam dicere possumus. Secundo ergo exponitur, vt sensus sit, Verbi naturam propriam videlicet, & essentialem esse vnam, illam vero post vnionem esse incarnatam, id est, carni vnitam, quod alias ipse dicit esse vnam, tanquam incarnati Verbi, nam quia illa vna natura idem est cum Verbo, non potuit Verbum vniri carni, quin natura illa māserit carni vnita, & in hunc modum imposuit illam locutionem quinta Synod. collat. 8. can. 8. vbi peream vocem, *Vnam naturam incarnatam*, vnitionem naturarum secundum subsistentiam significatam esse dicit. Idem Concilium Lateranense sub Martin. can. 5. & Gelasius Pap. in lib. de duabus naturis. & Maxent. in professione suæ fidei, quæ habetur tomo. 5. Bibliothec. Sanctorum, & Damascen. supra, qui in eandem sententiam refert Leontium Bizantium, & constat satis ex verbis, & locis Cyrill. supra citatis qui eodem modo loquendi vsus, vt Nestorium refelleret, qui abutebatur termino duarum naturarum, vt introduceret duo suppposita, & ita ponebat duas naturas, non solum distinctas, sed etiam distincta, & propria suppposita constituentes. Quo sensu dixit etiam Athanas. lib. de Incarnat. Christi ante finem. *Neque duæ præfectitudines* (sic enim loquitur) *seorsum sunt constituendæ, neque secundum rationem augescentis virtutis, sed secundum rationem existendi sine defectu, vt vnus vtrumque sit per omnia Deus & homo*, sic etiam Damascen. libro de composita natura, & libro tertio de fide, cap. quinto, & octauo, dicit in Christo multiplicari naturas secundum quantitatē discretam, licet persona vna sit. Denique, quamuis de sensu Cyrilli satis constet, tamen quod ad vsum illius locutionis pertinet, vitanda est assertio vnius naturæ, nam licet propria natura Verbi, seu diuinitas posset dici incarnata vt ex dictis patet, & latius dicemus infra q. 3. articul. 2. tamen vnam naturam Verbi esse incarnatam, seu Verbum habere vnam naturam incarnatam, simpliciter asserendum non est, nisi præmissa prius sufficienti explicatione iam dicta.

Iustinian. Imperat. *Cyrill.* *Theodor.* *Damasc.* *Cyrill.* *V Synod Conc. Late Gelas. Pap. Maxent. Damasc. Leont Byzant.* *Athanas.* *Damasc.*

SECTIO III.

Vtrum terminus huius vnionis fuerit aliqua persona & ita incarnatio facta fuerit in persona.

IN hoc dubio tractandus est secundus principalis error huius materiæ, qui duas in Christo constituens personas, vel hypostases, consequenter negauit vnionem hanc terminatam esse ad aliquam personam: sed ad accidentalem vnionem DEI ad personam Christi, seu personæ Christi ad personam Verbi. Hic fuit error Nestorij, qui hanc vnionem dixit factam esse per singularem effectum, & excellentissima dona gratiæ, ratione quorum Christus singulari modo vocatur templum DEI, & filius Dei, ac Deus, non per essentiam, seu substantiam: sed per singularem quandam participationem, vt constat ex Concilio Ephesino, & varijs epistolis, quæ in eo referuntur. Refert etiam Augustinus hæres. 89. & Damascenus libro de hæresibus circa finem, Theodoret. libro secundo hæreti. fabul. capit. penultim. Vincentius Lyrinens. libro de contra prophanas vocum nouitates. Liberatus in Breuiario capite quarto Euagrius libro primo historiæ capite quarto Socrat. libro septimo capite trigesimo secundo Nicephor. libro decimo quarto, capite trigesimo primo. Et ante Nectorium docuit hunc errorem Theodorus Mopsuestienus, teste D. Thom. 4. contra gent. capite trigesimo quarto, & colligitur ex V. Synodo, collat. 4. 5. vbi referuntur libri Cyrilli contra hunc Theodorum, & posteriori fragmento ex libro secundo id expresse asseritur, & in his quæ referunturr ex libellis porrectis à presbyteris. Idem sumitur ex Ioanne Maxentio in Profess. fidei; in tomo quinto Bibliot. & ex Damascen. libro tertio, capite tertio, Niceph. libro decimoquarto, capite trigesimo & trigesimo secundo, libro decimoseptimo, capite vigesimoseptimo. Imo ante hos semina huius erroris iecerunt hæretici, qui Christum purum hominem esse dixerunt, vt constat ex Athanas. in primo tom. orat. quod vnus sit Christus, vbi hunc errorem impugnat, & Irenæ. libro primo, capit. 24. & 25. & Epiphan. hæres. 28. & Ambros. epist. 40. & libro de incarnat. Dominicæ sacramento. capite sexto, vbi eundem refellit errorem. Item ex Eusebio libro 4. hist c. 7. Theod. lib. 2 hæret. fabul à principio. Hos secuti sunt Artemon. Montanus. & Theod Bizantius, vt constat ex Niceph. lib. 4. c. 20. & 21. Euseb. lib. 5. c. 28. vbi addit Paulū Samosatenum, & addere etiam possumus Photinū; Marcionem & similes, de quibus legi possunt Epiph. Augustin. Damasc. Philostrius, & alij in Catalogo Hæret. Huic etiam hæresi adhæsit aliquando Theodo. vt ex actis Concilij Ephesini, & ex 5. Synod. act. 5. constat & ex obiectionibus Theodo. contra anathemata Cyrilli, postea vero resipuit, vt patet ex Concil. Chalced. act. 1. post epistol. Theodosij, & Valentiniani ad Dioscorum, & ex eodem Theodoreto lib. 4. hæret. fabula. ca. p. penult. Ad hūc etiam errorem declinasse Petrum Gnapheum colligitur ex Damascen. libro 3. cap. 10. dicit enim eum addi-

Error Nestorij. & aliorum. *Conc Ephes. August. Damasc. Theodor. Vincent. Lyrin. Liberat. Euagr. Socrat D. Thom. V. Synod. Athanas. Irenæus.* *Epiphan. Ambros.* *Conc Chale.* *Damasc.*

addidisse quartam Trinitati personam, scilicet Christi hominis, & ideo addidisse in Trisagio illam partem, *qui crucifixus es pro nobis*, & hunc diuidere ab omnibus tribus personis. Addit vero Damascenus hunc etiam dixisse totam Trinitatem passam fuisse, & crucifixam, quod potius ad Nestorianam hæresim pertinere videtur, vt art. 1. notauimus; & ex multis, quæ in V. Synod. act. 1. referuntur, videtur colligi in vtrumque errorem declinasse prius fortè in vnum, & postea in alterum, vt videtur indicari in epistola Felicis Pap. Tertij ad Acacium, vbi illum deponit eo quòd huius Petri errorem secutus est: fuit autem ille Eutychianus. Vel fortasse hic hæreticus simul dixit. Deum non vere ac substantialiter fuisse hominem, eo tamen modo, quo homo factus dicitur, & pro nobis passus, æque omnibus personis conuenire. Hunc errorem secuti sunt postea Bonosiaci, sic dicti à Bonoso, vt refert Phylastrius, & Prateol. & sumpserunt ex Isidoro lib. 8. originum. cap. 5. vbi tantum refert hos asseruisse, Christum esse filium Dei adoptiuum, non naturalem, ex quo plane sequitur personarum distinctio. Vnde idem Prateol. verb. Felix 2. eodem modo explicat Felicianam hæresim, quam Elipandus etiam locutus est, qui dixit Christum esse filium Dei adoptiuum, posuitque vt ait Prateol. in Christo duas hypostases. Et eodem modo Ionas Aurelianensis. lib. 1. de cultu imaginum in principio, horum errorem reprehendens, ait, illius autorem fuisse Nestorium, quem isti imitati sunt, & eodem modo explicant hunc errorem Anton. 2. par. titu. 14. cap. 1 §. 6. & Galisardus Arelatens. in sua Chronogra. Anni 816. in Carolo Magno, ait, in Concilio Francoford. damnatum fuisse Elipandum, qui personam Christi in duas diuidebat, & tandem hoc tempore hunc excitasse errorem Lucam Sternberger Prateol. refert libro 10.

V. Synod. *Felix Pap.* *Phyl Isid.* *Ionas Aurelian.* *Ant. Galis. Arelat.* *Conc. Francoford. Prateol.*

Secundo alii hæretici, vt inuidiam superioris erroris euitarent, dixerunt, in Christo tantum esse vnam personam, duo tamen supposita, vel hypostases. Ita refert D. Thom. hic artic. 3. & 4. contr. Gentil. ca. 38. & alij scholastici in 3. d. 6. qui nullum certum autorem huius erroris referunt, sunt vero qui existiment ipsummet Nestorium, qui prius palam locutus fuerat, postea hoc modo dissimulasse, vel occultasse errorem suum. Quod ita esse colligitur ex Iustiniano in edicto fidei suæ ad finem in 2. tom. Concil. vbi ait, Concilium Ephesinum damnasse, Nestorium dicentem, vnam personam, non tamen vnam subsistentiam, & Ioan. Maxentius in responsione ad epistolam, nomine Hormisdæ P. conscriptam, hunc errorem tribuit Dioscoro, eumque late declarat, nam quia Christus repræsentabat Verbi personam, &, quia persona, nomen est dignitatis, dicebat in Christo esse vnam personam, quia fuit in illo vna dignitas Verbi homini Christo cõmunicata, quanquam Christus, & Verbum duo sint suppositа, vel hypostases. Et fortasse Fœlix & Elipandus paulo antea citati, in hunc errorem lapsi sunt; nam, vt fertur, illi vnam personam in Christo non negabant, sed aiebant, *hominem in vna eademque Dei persona deglomeratum, atque carnis indumento indutum*: hæc enim verba, in quadam confessione Elipandi leguntur, in libro Gothico manuscripto, qui in Toletana Bibliotheca seruari dicitur: vnde, si verum est, Elipandum posuisse in Christo suppositum creatum, vt citati autores referunt, videtur sane prædicta Nestoriana fraude vsus. Alii verò, vt idem Ioan. Maxent. refert in 5. tom. Biblioth. in 1. suæ fidei professione, aliis verbis occultarunt hunc errorem. dicentes in Christo vnam esse personam, & vnam hypostasim, quas tamen inter se distinguebant & subsistentiam, vel hypostasim dicebant esse Verbi, personam vero hominis: forte, quia per accidentalem vnionem dicebant Verbum quasi induisse personam hominis vel quia in illa humanitate dignitas personæ Verbi repræsentabatur.

D. Thom. *Ioan. Maxent.*

Poterant verò è conuerso subsistentiam homini tribuere & personam Verbo, quia principalis dignitas erat Verbi. Fundamentum omnium istorum errorum fuit illud idem, quod in præcedenti dubio indicauimus. Cum enim omnes isti hæretici non distinguerent inter personam, & naturam, & in Christo crederent esse duas naturas integras, & perfectas, necessarium existimarunt duas in illo ponere personas, vel hypostases.

Dico primò, In Christo Domino, vero Deo, & homine, tantum est vna persona ex duabus, & in duabus naturis subsistens. Est de fide definita præcipue in Concilio Ephesino ad hoc maximè congregato, & postea in Concil. Calcedonensi act. prima, & in V. Synod. collat. 8. can. 2. & in omnibus aliis supra citatis, & in Symbolo Athanas. vbi dicitur. *Perfectus Deus, perfectus homo ex anima rationali, & humana carne subsistens*, & infra; *sicut anima & caro vnus est homo, ita Deus & homo vnus est Christus*, vnde in consecratione Episcoporum, cum ab eis petitur professio fidei, interrogantur, *Credis filium Dei Christum in duabus naturis, & ex duabus naturis subsistentem?* Et respondent, *credo*, vbi per priorem particulam *in duabus naturis* fit professio fidei contra errorem Eutychetis, per posteriorem verò, scilicet, *ex duabus naturis*, fit contra hunc errorem Nestorii, qui ex sola humana natura Christum subsistere dicebat, & ita vbicunque Concilia, aut patres alterum errorem reprehendunt, alterum etiam condemnant, vt videre est in omnibus supra citatis, præsertim in Leone Papa, & in illo edicto Iustiniani, & in Cyrill. ferè toto 4. tomo suorum operum, maximè in 12. anathematismis, & in eorum defensionibus, Damascen. lib. 3. fidei. cap. 3. 4. 12. & aliis. August. lib. 1. de Trini. cap. 13. l. b. 13. cap. 17. & in Enchiridio, cap. 35. & 36. *Christus* (inquit) *Deus & homo, Deus, quia Deus erat Verbum, homo, quia in vnitatem personæ accesserit Verbo anima rationalis, & caro*, & epist. 120. cap. 4. explicat, quàm sit Christus altiori modo filius Dei, quam nos, cum ille sit naturalis, nos verò adoptiui: & huiusmodi testimonia & passim reperiuntur in patribus, & in sequentibus frequenter occurrent. Præcipuum verò huius fidei fundamentum sumitur ex illis Sacræ scripturæ locis, in quibus vnus, & idem à parte rei existens dicitur verus Deus, & homo, & quæ in vno loco Scripturæ dicuntur de vero Deo, in alio dicuntur de vero homine. Ac denique per has particulas, *Hic, ille, ego, qui*. & similes demonstratur in individuo idem Deus, & homo, hæc autem vera esse non possunt, nisi de eadem persona, quæ sub vtraque natura subsistat: sed huiusmodi testimonia indicata iam sunt in secunda disputatione. Nunc sufficiat illud Ioan. 1. *Verbum caro factum est*. Verbum enim quoddam singulare suppositum significat, & illud ipsum dicitur factum caro, quod non potest dici propter solam inhabitationem in carne tanquam in templo, nec propter aliquam specialem gratiam, vel fauorem, quam ipsum Verbum caro concesserit, sicut non dicitur Spiritus sanctus fieri mulier, vel mater Dei, licet in ea singulari quodam modo habitauerit, illamque specialiter dilexerit, dicitur ergo *Verbum caro factum*, quia carnem suæ subsistentiæ vniuit. Explicatur amplius vis horum testimoniorum, nam cum verbi gratia Apocalyp. 1. dicit Christus, *Ego sum α, & ω*, vel Ioann. 8. Antequam Abraham fieret ego sum, illud, *Ego*, ex vi significationis suæ accipitur pro suppositо, quod est, hic homo, ergo idem suppositum, quod ante Abraham existebat in propria natura, nunc est hic homo, & cum priorem naturam non amiserit, fit, vt idem in duabus naturis subsistat. Et confirmatur secundo, nam cum in Scriptura hic homo Christus, dicitur Deus, vel Deus sumitur im-

In Christo vna tantũ persona in duabus naturis subsistens *Con Eph. Calced V. Synod. Symbolum Athanas.* *Leo Papa Edictum Iustiniani. Cyrill Damas. August. Ioann. 1.* *Apoc. 1. Ioa. 8.*

proprie, & participatione quadam, & hoc est manifeste contra scripturam, vt in superiori loco ostensum est, vel Deus sumitur pro vero Deo, tamen copula, *Est* sumitur abusiue, vt sensus sit, *Est Deus*, id est, coniunctus vero Deo, vel habet in se Deum, aut alius similis, & hoc modo exponere, est euertere fidem, sic enim, cum Spiritus sanctus, aut Verbum dicitur esse Deus, posset illa copula abusiue exponi dicto modo. Deinde quilibet homo iustus posset dici verus Deus, vnde in hoc non esset differentia inter Christum, & alios sanctos homines, vel angelos, nisi fortasse secundum aliquam maiorem affluentiam diuinorum donorum, cum tamen Paul. ad Heb. 2 singulariter dicat, filium Dei, non Angelos, sed semen Abrahæ apprehendisse. Deinde, cum idem Christus, aut Verbum dicitur homo in Scriptura sacra, posset etiam id abusiue exponi: nam cum vtrumque scilicet Deus, & homo æque de illo in Scriptura dicantur, absurdum, & voluntarium est, alterum abusiue, alterum proprie intelligere. Quod si etiam concedatur Christum, aut Verbum improprie dici hominem, ruit nostra fides, sic enim dici etiam posset Christum non esse vere hominem, sed apparere, & è contrario Verbum posset dici non solum homo, sed etiam humanitas, abusiue explicando, quia habet humanitatem.

Hebr. 2

Vnicus ergo supereſt verus sensus, vt scilicet proprie idem Christus dicatur Deus, & homo, quod nõ potest esse verum, nisi ratione vnius personæ ex duabus, & in duabus naturis subsistentis. Quod explicatur, & confirmatur tertio, quia duæ formæ, quæ in abstracto non prædicantur de se inuicem, neque etiam prædicantur in concreto, nisi propter coniunctionem in eodem supposito, vt in calore, & luce videre est, sic autem se habet in proposito humanitas, & diuinitas, quia vna non est altera: & tamen Deus est homo, & homo Deus, ergo id est propter coniũctionem talium formarum, seu naturarum in eadem persona. Et simile argumentum est, quod duæ substantię integræ accidentaliter vnitæ non se denominant substantialiter, sed denominatiue tantum; vt homo dicitur vestitus, non vestis, at vero in proposito denominatio est substantialis, dicitur enim Deus homo, & non tantum humanatus. Et homo Deus, & non tantum Deifer, vt Nestorius dicebat. Quam rationem cum aliis explicuimus circa literam D. Thom. articu. 2. Vltima ratio sumitur ex alio principio fidei, scilicet solum Dei Verbum factum esse hominem; non vero Patrem: nec Spiritum sanctum, quod esse verum non posset, si per cõsensionem tantum voluntatum, vnio facta esset, aut per eximiam aliquam gratiam, aut solam coniunctionem causæ vel organi ad miracula efficienda, aut alio simili modo, cum omnes hæ vniones includant æqualem habitudinem ad omnes tres diuinas personas, à quibus efficiuntur hæc omnia per naturam, & voluntatem omnibus communem.

Fortasse tamen diceret Nestorius Incarnationem tribui peculiariter Verbo quod videlicet ille homo Christus speciali ratione ipsum repræsentaret, sicut Patres communiter dicunt, interdum Verbi personam peculiariter antiquis patribus apparuisse humana specie, quia apparitiones illæ ad repræsentandum Verbum ipsum potissimum fiebant, licet efficientia esset communis toti Trinitati. Sed hoc in primis euertit veritatem Incarnationis, & illam in sola quadam repræsentatione constituit. Deinde solum secundum quandam appropriationẽ accommodat Incarnationẽ Verbo, non vero secundum veritatẽ, & proprietatem, cũ tamen re vera solum Verbũ caro factũ sit. Denique, si in antiquis illis apparitionibus fiebat singularis Verbi repræsentatio, id fuit quia significabant Verbum in carne venturum esse, ipsa ergo Verbi Incarnatio, iam non in repræsentatione aliqua, sed rei veritate atque proprietate consistit.

In Christo vna tantum hypostasis.

Dico secundo, Sicut in Christo vna est persona ex duabus, & in duabus naturis, ita & vna hypostasis, seu suppositum vnum. Conclusio est de fide, solumque egetvocum explicatione, olim enim dubitatum fuit inter Latinos de nomine hypostasis, an naturã, vel suppositum significaret, vt videre est in Hieronym. tomo. 2. epistol. 57. ad Damasum, postea vero satis constitit significare suppositum, vt ex Concilio Alexandrino refert Nicephor. lib. 10. histor. cap. 15. Socrat. lib. 3. cap. 7. tractatque late Basil. epist. 49. & Grego. Nyssenus lib. de differentia essentiæ & hypostaseos, Achatius in epist. ad Cyrill. quæ est. 15. inter epistolas Cyrilli, & optime Nazianz. orat. 21. circa finem, vbi refert Athanas. ita vocem hypostaseos explicasse, eandemque esse Damasi definitionem dixit Flauian. apud Nicephorum libro 12. histor. capit. 4. & colligitur ex professione fidei eiusdem Damasi ad Paulinum, quam idem Nicephor. refert libro 12. capit. 18. vbi enim Latine est vox *subsistentia*, Græce habetur ὑπόστασις. De quavoce, & etymologia eius plura tradentur in disputationibus metaphysicis, quas propediem in lucem dabimus. Ex hac ergo nominis expositione constat, hanc conclusionem eisdẽ testimoniis, & definitionibus, quibus prima, esse probandam, quia persona idem est, quod suppositum, vel hypostasis, solumque addit quod sit in natura rationali, vnde si in Christo essent duo suppositа, cũ vtrumque esset rationalis naturæ, duæ plane personæ essent, vt recte D. Thom. argumentatus est. Ad definiendam igitur expressius hanc veritatem, atque errorem supra citatum repellendum, Concilia addunt vnionem factam esse, non secundum dignitatem, sed secundum subsistentiam, quæ Græce ὑποστάσις dicitur, & specialiter in canon. 4. Concilij Ephesini, sicut vna persona, ita vna subsistentia seu hypostasis definitur, & canone secundo dicitur vnio facta secundum subsistentiam. Idem V. Synod. collat. 8. can. 5. & 8. Neque oportet alias probationes, vel rationes multiplicare, cum ex dictis tam hic quam circa literam S. Thom. satis hæc constent.

Hieron. Cõc. Alexã. Niceph Socrates. Basil. Greg. Nyss. Achatius, Nazian. Athanas. Flauian. Damas. Pa.

Cone. Ephes. V. Synod.

Ex quibus satis etiam constat, ita esse in Christo vnam personam, & vnum suppositum, vt illa inter se nunquam distinguantur: sed vnum, & idem sint, nam si persona est, necessario debet esse suppositum, quod si suppositum, idque in natura humana, vel diuina, necessario etiam erit persona: sicut ergo personę, vel suppositа in Christo non multiplicantur, ita neque suppositum, & persona distingui possunt. Solum est aduertendum Sanctum Bonauent. in 3. distinct. 6. artic. 1. quæstio. 1. explicare sententiam distinguentem in Christo suppositum à persona, vt nomine suppositi non intelligat id, in quo subsistanti-ficatur totum esse rei (vt ipse loquitur) sed id quod subiicitur generi, vel speciei, vt hoc modo humanitas posit dici suppositum. Sed hic est abusus nominum: nam suppositum formaliter, & proprie subsistentiam communicabilem significat, quæ in Christo distincta non est personalitate diuina, imo si proprie de genere, & specie loquamur, quod in Christo subiicitur speciei, & generi, est ipsa persona incarnata, non enim humanitas est homo; sed Christus, seu persona.

Persona & suppositum in Christo idem. Bonau.

Dico tertio, terminus huius vnionis est aliqua persona. Hæc assertio aperte ex præcedentibus sequitur, estque omnium communis, & omnino certa, quam colligit Caietan. infra. artic. 1. ex verbis Angeli. Luc. 1. *Quod ex te nascetur sanctum, vocabitur filius Dei*, quod enim Beata Virgo concepit, & peperit, id est terminus resultans per incarnationem: concepit autem, & peperit personam filij DEI, vt subsistentiam in humanitate: illa ergo persona, vt

Caietan.

sic

fic, fuit terminus huius vnionis. Ratione verò probatur. Primò, quia ostensum est terminum resultantem ex hac vnione esse substantiam aliquam, & non fuisse aliquam naturam, ergo necesse est fuisse personam, supponimus enim vnionem hanc esse propriam Verbi, atque ita in essentiali subsistentia factam non esse. Secundo per hanc vnionem resultat Christus, quia nec Verbum per se, nec humanitas per se potest dici Christus, & ex vnione horum extremorum resultat hic homo, scilicet Christus: sed hic homo Christus dicit quandam personam diuinam, & humanam, id est, in vtraque natura subsistentem, ergo hæc persona, vt sic, est terminus resultans per hanc vnionem. Denique, terminus in nobis resultans ex coniunctione naturæ cum sua subsistẽtia, est persona, vel suppositum, sed hæc vnio fait in Christo loco illius, quæ in nobis est inter naturam, & subsistentiam creatam, ergo. B

Durand. Contra hanc verò conclusionem sentit Durand. in 3. d. 5. q. 2. quia terminus, inquit actionis non præexistit actioni. Sed persona Christi supponitur incarnationi, non est ergo terminus. Et ideò ipse non agnoscit alium terminum præter vnionem naturæ assumptæ ad personam assumentem. Sed quamuis fortasse in modo loquendi à nobis differat, temere tamen loquitur, & sine fundamento: nam eadem persona, quæ secundum se, & vt subsistit in vna natura, supponitur assumptioni, vt terminans aliam naturam, & vt constituens cum illa hunc hominem, vel potius hic homo, vt est persona constituta ex humanitate, & personalitate diuina, resultat per vnionem. Quin potius fieri non potest, vt per actionẽ incarnationis fit facta noua vnio, quin illa vltimo terminetur ad aliquid vnum, quod in proposito est C aliquid subsistens incommunicabiliter in humana natura, quod est esse personam.

Denique contra veritatem Catholicam his conclusionibus definitam obiici possunt multa, quæ pertinent ad difficultates huius mysterii explicandas, quæ cõmodius tractabuntur disputatione sequenti, vbi magis etiam explicabimus, quomodo hæc vnio substantialis, & personalis sit.

SECTIO IV.

Vtrum terminus huius vnionis sit persona simplex vel composita.

RAtio dubij oritur ex fine præcedentis sectionis, D quia simplex persona Verbi supponitur ad hanc vnionem, non ergo vt sic, potest esse terminus resultans per illam.

In contrarium vero est, quia si aliqua persona cõposita esse debet terminus huius vnionis oportet, vt illa ex Verbo & humanitate componatur. Hoc autem videtur impossibile, repugnat enim Verbo, venire in compositionem, hoc enim imperfectionem includit, quia componentia habent rationem partium, seque inuicem perficiunt, sunt tamen natura sua ordinata ad totum componendum. Adde, quod esse totius compositi ex componentibus resultat, quæ quidem Verbo diuino conuenire non possunt, ergo.

In hac re Theologi communiter recusant concedere simpliciter, & absolute terminum huius vnionis esse personam compositam, aut vnionem hanc esse veram, & propriam compositionem, vt videre est in Magistro 3. distinct. 6. in D. Thom. quæstio. 2. art. 3 Bonauent. art. 1. quæst. 2. Richard. articul. 2. quæst. 3. Scot. q. 3. Gabr. q. 1. art. 3. Durand. quæst. 3. Almain. quæst. 1. conclus. 2. Martil. q. 6. art. 3. dub. 3. Alexand. Alens. 3. par. quæst. 6. memb. 2. articul 5. Caietan. hic art. 4. & 1. p. quæst. 3. artic. 8. qui sentiunt compositionem absolute dictam, in suo formali cõ-

Magistri. D. Thom. D. Bonauent. Richard. Gabr. Durand. Almain. Marsil. Alensis. Caietan.

ceptu dicere imperfectionem in vtroque componente, atque ideo repugnare Verbo diuino. Addit Caietan. si non sit sermo de compositione simpliciter, sed aliquid addatur, quo denotetur imperfectionem excludi; sic posse concedi, vt si dicamus esse personam ineffabiliter compositam, vel aliquid simile. Sed fortasse de modo loquendi est tantum controuersia, nam res inter Catholicos facile constare potest.

Primum enim certum est, terminum huius vnionis, scilicet, qui per illam resultat, non esse omnino simplicem, sicut est persona Verbi secundum se sumpta. Hoc euidenter probat ratio dubitandi in principio posita, quia hic terminus non est persona Verbi secundum se, nec prout subsistit in sola diuinitate, in Christo autem nihil aliud est omnino simplex nisi ipsa persona Verbi secundum se. Et confirmatur, nam terminus huius vnionis, vt sic resultauit, seu incepit esse in tempore. Sed nihil, quod huiusmodi est, est omnino simplex, ergo. Denique hic terminus resultat ex vnione plurium rerum distinctarum, ergo non potest esse omnino simplex. Si enim sola significatio vocis consideretur, ipsum nomen vnionis opponitur perfectæ simplicitati, si propriè de vnione fit sermo, tum quia quæ vniuntur, non sunt idem, tum etiam quia minus esse vnita, quam esse vnum, vt circa literam D. Thom. expositum reliquimus. *Terminus vnionis hypostatica non est omnino simplex.*

Secundo hinc euidenter fit, terminum resultantem per hanc vnionem esse aliquid vnum constans, vel conflatum ex multis. Hoc patet ex dictis, & præterea explicatur, quia ille terminus est hic homo Christus, vt sic. Sed hic homo, seu Christus includit humanitatem, & subsistentiam Verbi, vtramque intrinsecè, & aliquo modo constituentem ipsum, scilicet subsistentiam dantem esse hypostasis, vel personæ, & humanitatem tandem esse hominis, ergo. Vnde in Symbolo Athanas. Christus dicitur esse vnus constans ex diuinitate, & humanitate, sicut homo est vnus constans ex corpore, & anima. His ergo in re ipsa existentibus certis solum superesse videtur quæstio de modo loquendi, an hic terminus, qui est vnus per adunationem plurium rerum, sit dicendus simpliciter compositus. *Symbolū Athanas.*

Dico tertio, absolutè dicendum esse, terminum resultantem per hanc vnionem personam compositam esse. Hæc est sententia D. Thom. hic arti. 4. & videtur expressè diffinita in V. Synod. Action 8 can. 4. *Si quis non confitetur vnionem secundum compositionem, &c.* & infra. *Vnam subsistẽtiam compositam.* Idemque repetit can. 7. & in VI. Synod. Act. 4. epist. 1. Agatho. hæc definitio probatur in act. 11. epistol. Sophronij, & act. 13. cap. 6 & Concil. Lateran. sub Mart. 1. consultat. 4. vbi confirmantur canones Synodi Ephesinæ, & quintæ Synodi, & consultat. 5. cap. 17. condemnat eos, qui ea, quæ de Christo in iis Cõciliis sunt definita, negant propriè, & secundum veritatem dicta esse, & ibidem can. 6. definit propriè, & secundum veritatem, *In duabus, & ex duabus naturis subsistere*, qui modus loquendi frequens est in dictis Conciliis, & patribus infra citandis: illa verò particula, Ex, plane designat compositionem. Secũdò ita loquuntur etiam patres, Dionys. cap. 1. de diuinis nominibus ante medium, *Ex qua*, inquit, *ineffabiliter est compositus*, & c. 3. de Eccles. Hierar. part. 3. circa finem. *Vnum*, inquit, *illud & simplex ad compositum, atque visibile sine immutatione sui per summam clementiam, benignitatemque processit.* Damascenus libro 3. cap. 3. 4. 5. & 7. sæpè id repetit, Gregor. Homil. 38 in Euang. Athanas. id vt clarum supponit oratione, Quod vnus sit Christus, circa principium. Petrus Diacon. de Incarnatione, & gratia, cap. 3. A *sanctis*, inquit, *Patribus adunatione diuinitatis & humanitatis, Christus Dominus compositus prædicatur.* Quod dicit fuisse definitum in Concil. quodam Antiochen. *D. Thom. V. Synod. VI. Synod. Con. Lat. Dion. Damasc. Gregor. Athanas. Petr. Dia. Conc. Ant.*

Euseb. contra Paul. Samosat. cuius fragmentum habetur 1. tom. Concil, ex Euseb. lib. 7. cap. 22. Alii patres, licet non aperte vtantur nomine compositionis, aliis tamen, quæ perinde esse videntur, vtuntur, vt adunationis, copulationis ex duobus, cõiunctionis, vt est apud Chrysost. hom. 10. Ioan. Iustin. lib. de vera fidei expositione circa finem. Cyrill. epist. ad Nestor. & sæpe alias. Nazian. orat. 24. non longe à principio commistionem etiam vocat, & oratione 42. vocat nouam mixturam, & admirandam temperationem. Sic etiam Tertul. de carne Christi dicit, in Christo esse hominem mistum Deo. Idem fere Hilar. lib. 2. de Trinit. circa fin. & August. epist. 3. ad Volusian. *Sicut homo*, inquit, *est mistura corporis, & animæ, ita, &c.* & 4. de Trinitat. ca. 13. inquit, *Dei Verbo ad vnitatem commistus homo est.* Quæ tamen locutiones, quæ misturam indicant, seu mistionem, non sunt extendendæ: sed pie explicandæ: à Patribus enim solum sunt usurpatæ ad explicandam veritatẽ huius compositionis. Vltimo vtor ratione sumpta ex dictis & ex Basil. lib. 2. cont. Eunom. circa finem, vbi definit compositum esse quod ex diuersis rebus constat, sed Christus Dominus, quatenus est terminus resultans per hanc vnionem, est verè vnus constans ex multis rebus, ergo verè compositus. Confirmatur primo; quia terminus huius vnionis non est simplex, vt ostensum est, ergo compositus: nam hæc duo immediatè, & contradictoriè opposita sunt. Secundo confirmatur, quia magis compositus est Christus, vt est hic homo, quam sola humanitas, quia Christus intrinsece includit humanitatem, & aliquid aliud, ergo.

Chrysost. Iustin. Cyrillus. Nazian. *Tertullian. Hilarius. August.* *Basilius.*

Tertio, quia terminus huius vnionis est aliquid vnum, vt ex ipso nomine vnionis per se notum est; & non est vnum simplex, quia hoc repugnat vnioni: ergo compositum: & non per accidens, quia est vnum simpliciter, vt infra, qu. 17. late dicitur, & constat ex V. Synodo act. 8. can. 1. & sequentibus, est ergo vnum compositum per se ac substantiale, & non est vna natura: ergo vna persona composita.

Dico quarto, Hæc compositio proxime intercedit inter substistentiam Verbi, & humanitatem, & consequenter est compositio duarum naturarum in vna persona. Declaratur & probatur prior pars, nam per incarnationem, quæ vnica est actio, & per se vnitiua vnius cum alio, proxime & immediate vnitur humanitas substistentiæ Verbi: ergo compositum quod per illam resultat, ex his duobus extremis proxime & immediate componitur: ergo compositio ipsa proxime intercedit inter humanitatem & substistentiam Verbi. Sed dicunt aliqui: substistentiam Verbi præcise & in abstracto sumptam non esse alterum extremum, cui humanitas vnitur, sed esse quasi formale medium, quo humanitas trahitur ad personam Verbi. Vnde aiunt, proprius & verius dici, hanc compositionem fieri immediate ex Verbo & humanitate, quàm ex substistentia Verbi & humanitate, quia Verbum reuera est alterum extremum quod huius vnionis, quæ hypostatica est, & ideo immediatè sit in persona Verbi, & non in natura diuina, nisi quatenus Verbum in illa subsistit; & ideo Verbum ipsum est, cui altera natura immediatè coniungitur; & ideo dicitur esse vnum extremum quod huius compositionis: personalitas autem Verbi non est extremum quod, seu cui humanitas vnitur, sed est quasi vinculum seu medium, quo humanitas trahitur ad personam Verbi; & ideo non dicitur propria compositio esse ex substistentia Verbi, & humanitate. Sicut albedo, verbi gratia, dicitur inhærere quantitati vt quo, quia per illam inhæret substantiæ; & ideo non fit proprie compositio ex albedine & quantitate, sed ex albedine & substantia.

Compositio hæc inter substistentiã diuinam & humanitatem immediata, inter naturam humanam & diuinam mediata est. Quorundam mens.

Improbatur Sed hæc falsa sunt, & sine fundamento dicta, nulla est enim ratio distinguendi in hoc negotio inter Verbum, & substistentiam Verbi. Primum quidem, quia in re sunt non solum idem vt Verbum & diuinitas, sed etiam adæquate & conuertibiliter idem, ita vt neque inter se distinguantur, neque in re vnũ distingui possit ab alio, à quo alterum non etiam distinguatur: ergo non potest in re vnio fieri ad Verbum tanquam propria eius quin fiat proxime ad substistentiam Verbi, neque è conuerso: quia hic agimus de compositione prout in re facta est. Nec modus noster concipiendi personam Verbi in concreto, vel personalitatem in abstracto quicquã refert, vt vnum potius quam aliud concedatur; imo, si formalissime loquamur, substistentia ipsa relatiua Verbi fuit proxima ratio terminandi hanc vnionẽ, vt infra ostendemus; & illi formalissime & proxime facta est vnio. Neque est verum, illam, substistentiam ita esse vel potius considerari secundum rationem, vt medium quo respectu Verbi, quin etiam sit verè vnita & coniuncta humanitati, & solo ea ratione non tantum sit quo, sed etiam quod vnitur: sicut punctum continuans partes lineæ non solum est quo illæ vniuntur, sed etiam ipsum est quod vnitur vtrique extremo; tam vere ac proprie sicut punctum terminans lineam vnitur illi: sic ergo diuina & humana natura vniuntur inter se media substistẽtia, quatenus humanitas ipsi substistentiæ vere vnitur, & hoc est quod indicant Concilia, cum dicunt, hanc vnionem esse secundum substistentiam. Imo, etiam generatim loquendo, nullum est medium quo coniungens duo extrema, quod non fit vnitum ipsis extremis, nisi fortasse sit ipsa formalis vnio: substistentia autem Verbi non est formalis vnio, vt per se constat, & infra dicetur: ergo non potest concipi vt vinculum vniens duas naturas, seu Verbum cum humanitate, nisi quatenus ipsa per se ipsam proxime vnita humanitati concipitur. Maior inductione facile ostendi potest, & ratione, quia, secluso vnione formali, omne aliud vniens duo extrema non potest esse aut concipi nisi vt quoddam tertium, in quo illa vniuntur, & consequenter necesse est, vt prius & quasi propinquius secundum rem vel rationem illi vniantur. Exemplum autem de quantitate secundum veram doctrinam potius confirmat quod dicimus, nam albedo, verbi gratia, ita inhæret substantiæ media quantitate, vt cum illa faciat realem vnionem & compositionem, vt latius infra in materia de Eucharistia declarabimus, nam ex illo mysterio sumitur sufficiens huius rei argumentum, nam, sublata substantia, manet albedo vnita quantitati, veramque compositionem cum illa facit, cum tamen nec nouam acquirat, nec immutet quam antea habebat. Idemque dicendum est de visione, verbi gratia, intellectione, & similibus, quæ per potentias suas dicuntur inesse substantiæ, nam proxime & immediate vniuntur ipsis potentijs, easque informant. Qui autem contenderet, quantitatem, ita esse medium quo qualitas inest substantiæ, vt non sit id cui immediate albedo vnitur, consequenter dicere deberet, quantitatem non esse proprium ac formale vinculum, seu medium vnionis inter substantiam & albedinem, sed, ad summum, esse veluti dispositionem prærequisitam in substantia, vt possit qualitatem recipere, qua dispositione suppposita, qualitas & substantia inter se immediate vniuntur per formalem vnionem eis superadditam, sicut, qui dicunt, quantitatem vel alias dispositiones prærequiri in materia, vt recipiat formam substantialem, non dicunt eas dispositiones esse vinculum quo vniuntur materia, & forma, sed illas præsupponi vt hæ inter se proxime vniantur. In hoc autem sensu exemplum illud nihil præsenti negotio deseruiret, quia negari non potest, quin substistentia Verbi sit vinculum vtriusque naturæ, &

& quo formaliter Verbum humanitati copulatur, A est ergo hæc compositio proxime ex subsistentia Verbi & humanitate, siue nomine subsistentiæ hypostasim intelligamus iuxta frequentiorem vsum Conciliorum, siue formaliter & abstracte ipsam rationem subsistendi Verbi: nam de vtrisque etiam vt ratione distinguuntur est vera locutio, de vno, scilicet de Verbo, vt extremo totali; de altero, scilicet personalitate, vt extremo formali, quod tamen vere etiam vnitur humanitati.

Probatur vltima conclusionis pars.

Posterior pars conclusionis facile ex dictis declaratur, nam persona Verbi per se & essentialiter includit diuinam naturam; & subsistentia Verbi, quantumuis abstracte & præcise concipiatur, re ipsa intrinsece & essentialiter includit totam diuinitatem, & ideo hoc ipso, quod Christus proxime componitur ex subsistentia Verbi & humanitate, fit etiam compositus ex duabus naturis vnitis in eadem subsistentia, cuius compositionis extrema sunt duæ naturæ, quę distincte manent, & inconfusæ, vinculũ autem est ipsa subsistentia, vt explicari potest exemplo supra adducto de arbore in cuius radice vel trũco duo rami vniuntur. Est tamen differentia notanda in hoc exemplo, & in omni alio simili, quia in omni compositione duorum extremorum in vno tertio, quodlibet extremorum per se sumptum facit compositionem cum tertio, quia ab illo distinguitur: at vero in hac compositione sola humanitas distinguitur à persona verbi, & ideo in hoc mysterio non est alia compositio, præter eam quæ proxime fit ex humana natura & subsistentia Verbi: coniunctio autem duarum naturarum in vna persona non addit aliam compositionem, sed solam simplicem vnitatem personæ Verbi cum sua propria natura. B C

Occurritur obiecti.

Hinc facile soluitur, si quis obiiciat, nam tres personæ diuinæ, licet inter se realiter distinctæ sint, & vniantur in eadem natura, non propterea aliquid vnum componunt: ergo è contrario, licet duæ naturæ vniantur in vna persona, non inde resultabit aliquod compositum. Negatur enim similitudo, diuinæ enim personæ non proprie vniuntur in natura, sed sunt prorsus idem cum sua natura, & in ea sunt vnum, & ideo in ea non faciunt compositionem, neque inter se vniuntur, vt aliquid componant, vt recte Augustinus. 11. de Trinita. cap. decimo. At vero in hoc mysterio duæ naturæ non sunt vnum cum persona, altera enim natura, scilicet humana, distincta est, quæ per compositionem vnitur personæ, & ita resultat persona composita ex duabus naturis subsistens. *Augustin.* D

Dices, cur ergo Concilia frequentius explicant hanc compositionem per extrema duarum naturarum, semper enim dicunt, Christum esse compositum ex duabus naturis in vna subsistentia, cum compositio hæc non proxime inter naturas, sed inter Verbum seu subsistentiam Verbi & naturam humanam versetur? Respondetur, Concilia vtroque modo solere huiusmodi compositionem declarare, quia & in re vna tantum est, vt diximus, & vterque modus illam explicandi deseruit ad confutandos illos errores huic mysterio contrarios, quod facere intendunt Concilia. Vnde in V. Synod. collat. 8. canone tertio sic legitur. *Si quis non confitetur vnitatem Verbi Dei ad carnem animatam anima rationali & intellectuali, secundum compositionem, siue secundum subsistentiam factam esse, sicut sancti Patres docuerunt, anathema sit.* Et inferius dicitur, Eutychetem posuisse vnionem secundum confusionem, Nestorium tantum secundum affectum *Sancta vero Ecclesia* (dicitur) *vtriusque impietatem reiiciens, vnitionem Dei Verbi ad carnem secundum compositionem confitetur.* In quibus verbis plane explicatur hæc compositio inter Verbum seu subsistentiam Verbi & humanitatem: infra vero canone 7. dicit Synodus, Christum esse compositum ex duabus naturis, & can. 8. vtroq; modo compositionem declarat. *Replica fit soluta.* *Vltimo Synod.* E

Ex dictis inferre possumus primo contra Durandum in 3. d. 6. quæsti. 3. hanc compositionem non solum esse vnius cum alio, sed etiam vnius ex multis. Distinguit enim ibi Durandus duplicem compositionem, vnam vocat *huius ex his*, vt est humanitatis ex anima & corpore; aliam appellat, *huius ad hoc*, vt est accidentis ad subiectum: subiectum enim non consurgit ex compositione accidentis, sed accidens cum illo componitur, seu illi adiungitur. Ait ergo, personam Christi non esse compositam priori modo, sed tantum hoc posteriori, quia, quod est priori modo compositum, pendet ex componentibus, & est posterius illis, quod de persona Verbi dici non potest. Sed nihilominus negari non potest, quin in hoc mysterio interueniat compositio huius ex his: expresse enim Concilia dicunt, Christum esse compositum ex duabus naturis, vnitatemque eius esse per compositionem vnius Dei hominis ex Verbo & carne, cui vnitur; & Athanasius in Symbolo dixit. *Sicut anima & caro, vnus est homo; ita Deus & homo, vnus est Christus*: sed homo est vnus per compositionem huius ex his: ergo & Christus. Præterea, in omni vera compositione necesse est, adæquatum terminum per illam resultantem esse compositum ex extremis, quæ inter se vniuntur, vt etiam in compositione accidentis, cum subiecto videre licet: nam ipsum concretum, verbi gratia, album, est suo modo vnum ex his: ergo idem necesse est, in præsente compositione reperiri. Quocirca illa distinctio Durandi magis videtur secundum habitudinem aut consideration rationis, quam secundum rem, quia in re nulla potest esse compositio vnius cum alio, quin etiam compositio vnius ex duobus, nimirum ex illis, quorum alterum cum altero componitur: quia, si componitur cum altero, ergo vnitur illi: nihil enim aliud esse potest componi cum alio vel ad aliud, nisi coniungi, & vniri illi, talisque erit compositio qualis fuerit vnio: si autem vnum alteri vnitur, necesse est vnum aliquid ex vtroque fieri, nam vt suppono, vnum non fit alterum, sed vtrumque manet, alioqui non esset vnio, sed confusio: ergo necesse est, vt ex vtroque resultet vnum ab vtroq; distinctum, & ex vtroque constans; nam omnis vnitio ad aliquam vnitatem tendit, quę in præsente mysterio est vnitas personæ compositæ, vt composita est, quę est Christus Deus homo. Quod ergo Durandus ait, personam CHRISTI non esse hoc modo compositum, dupliciter potest intelligi. Primo quasi materialiter de persona Christi secundum se; & hoc modo verissime dicitur, illam non esse compositam, nam potius est vnum extremum huius compositionis, & terminus ad quem fit hæc compositio seu vnitio; & eodem sensu recte procedit ratio Durandi. Secundo autem id potest intelligi formaliter de Christo, vt Christus est; & hoc modo falsum est, illum non esse personam compositam tanquam quid vnum ex his, id est, ex Verbo & humanitate, vt ostensum est. Neque contra hoc procedit ratio Durandi, quia CHRISTVS vt sic reuera pendet ex vtroque componente: quia nec Verbum sine humanitate erit CHRISTVS, quia non erit homo; nec humanitas sine Verbo, quia neque esset persona, neque diuinitate vncta. *Consectaria aliquot.* *Primum.* *Athanas.*

Atque hinc obiter infero secundo, valde errasse quosdam, qui in persona Verbi subsistente in duabus naturis, nescio quam finxere compositionem, in qua non intrinsece includatur humana natura vt alterum illius extremum, sed solum extrinsece tanquam terminus habitudinis, vel relationis vnionis, quam Verbum habet ad ipsam humanam naturam, ita vt ipsa persona Verbi intelligatur composita, solum quatenus subsistentia eius, vt terminans *Secundum.*

duas naturas, dicitur esse duplex ratio subsistendi. Sed hoc impossibile est, quia nisi ineludamus ipsam naturam humanam vt extremum compositionis, intelligi nequit vlla compositio in persona Verbi: alias oporteret, ipsam esse in se mutatam, & aliquid denuo accepisse præter humanitatem, cum quo, vel ex quo intelligeretur facta compositio. Nam illa distinctio duplicis rationis subsistendi, nisi ineludamus ipsas naturas, non facit compositionem, cum solum sit distinctio rationis, vel secundum quandam denominationem & habitudinem ad diuersas naturas, vt supra dictum est: tota ergo compositio consistit in adunatione Verbi ad carnem, seu carnis ad verbum, vt Concilia & Patres supra citati loquuntur: qui propterea ad explicandam hanc compositionem semper coniungunt duas naturas realiter distinctas, humanitatem & diuinitatem, ex quibus realiter CHRISTVS constat.

Tertium.

Tertio intelligitur ex dictis, in hac compositione, quæ est inter Verbum & humanitatem, non solum reperiri duo extrema realia & realiter distincta, quorum alterum ad esse alterius eleuatur, & assumitur, sed etiam inueniri vnum ex duobus constans, cuius oppositum nouus quidam scriptor sine fundamento docuit, dicens, ad veram compositionem satis esse, quod vnum extremum aliquid ab altero accipiat, & è conuerso, quamuis ex vtroque vnum non resultet, vt in præsente humanitas accipit à Verbo subsistentiam, Verbum autem accipit ab humanitate, quod sit verum humanum suppositum. Et (quod mirum est) fatetur ille autor, in compositione Christi ex duabus naturis reperiri non tantum duo extremo realiter distincta, sed etiam vnum quasi tertium ex illis resultans, scilicet, persona Christi composita, quæ vt talis est, à singulis naturis in re ipsa aliquomodo distinguetur. Sed hæc doctrina nec vera est, nec sibi constans, nam in primis hæc compositio, siue dicatur esse ex duabus naturis, siue ex Verbo & humanitate, eadem est omnino in re ipsa: ergo quacunque ratione explicetur, necesse est, in ea dari non tantum extrema realia realiter, distincta, sed etiam vnum quid ex eis resultans. Probatur consequentia, tum quia, vt contra Durandum ostensum est, hoc est de ratione cuiusque compositionis realis: nec potest vnum extremum aliquid ab alio accipere per veram vnionem cum illo. nisi quatenus ex eis vnitis aliquid vnum resultat: alioqui, etiam si vnum aliquid ab alio accipiat, non erit per veram & intrinsecam vnionem sed per aliquam aliam magis extrinsecam dependentiam, tum etiam quia, cum compositio ex duabus naturis, & ex Verbo & humana natura fit eadem, nulla potest reddi ratio, cur, explicando illam per priorem habitudinem, detur in ea vnum resultans ex vtroque extremo, non vero explicando illam sub posteriori habitudine: nam, sicut persona Christi, vt composita, distinguitur à singulis naturis ex quibus componitur, ita etiam distinguitur à Verbo secundum se, & ab humanitate secundum se, quia plus includit illa persona vt composita, quam solum Verbum vel humanitas, & è conuerso, sicut persona Christi, secundum se & quasi materialiter sumpta, non distinguitur à Verbo, licet ab humanitate distinguatur, ita etiam non distinguitur ab altera natura, scilicet diuinitate. Quin potius, si ratio illa quidquam efficere potest, magis probat ex duabus naturis non resultare vnum tertium compositum, quam ex Verbo & humanitate: quia naturæ permanserunt inconfusæ, & quatenus naturæ sunt, non sunt inter se immediate vnitæ: ergo ex eis proprie non resultat vnum, quod sit verum compositum distinctum à componentibus. Quo argumento vtitur Scotus supra, vt probet hanc non esse veram compositionem, & probat recte, hanc dispositionem non esse factam proxime & immediate inter ipsas naturas: quia ex eis vt sic non resultat aliquid vnum à singulis distinctum, quod est de ratione omnis compositionis realis, quæ fit ex aliquibus immediate inter se coniunctis, non vero probat, inter Verbum & humanitatem non intercessisse proxime & immediate veram & realem compositionem: aut ex eis immediate non resultare vnum aliquid à singulis componentibus distinctum, quod est Christus vt sic. Proprius ergo & immediatius verificatur, quod ex Verbo & humanitate resultet vnum ex duobus constans, quam ex duabus naturis: nam hoc est verum ratione illius, & non è conuerso. Tandem omnia, quibus circa tertiam conclusionem probauimus, dari vnam personam compositam, resultantem ex hac vnione, probant, illam componi ex Verbo & humanitate, quæ sunt immediata extrema huius compositionis.

Eiusdem placitum.

Refutatur.

Diluitur obiectio.

Quod si obiiciatur, quia Christus, qui est terminus huius compositionis, non est distinctus à Verbo, quod est alterum extremum huius compositionis, quia & Verbum de Christo, & Christus de Verbo affirmatur. Respondetur, Christum simpliciter dictum stare materialiter, vt dialectici dicunt, supponit enim pro ipso supposito Verbi absolute & secundum se, & hoc modo non distinguitur à Verbo, & ideo vere vnum de altero prædicatur: tamen non hoc modo est terminus huius compositionis, sed quatenus formaliter & intrinsece includit humanitatem: & hac ratione distinguitur à Verbo aliquo modo, quia plus includit, quam Verbum, scilicet, humanitatem: & hoc satis est ad veram compositionem, propriumque terminum ex illa resultantem, quamuis, quia Verbum per se est integrum suppositum, cui humanitas subsistantialiter copulatur, ab illa vere & proprie dicatur homo. Sicut, quando homo fit albus, terminus ex illa actione resultans est aliquod compositum, scilicet, hoc album distinctum aliquo modo à suppposito quod albefit, de quo nihilominus vere prædicatur.

Strictus dicendi complexusque modus.

Sed adhuc explicanda superest obscura difficultas, nam interrogare quis potest, quale sit illud vnum ex Verbo & humanitate constans, & per hanc vnionem resultans: cum enim hæc vnio subsistantialis sit, necesse est, vt illud vnum sit vna aliqua subsistantia composita, ergo, vel vna natura vel vna persona, non enim potest aliquod tertium excogitari, sed vna natura esse non potest, vt constat ex principiis fidei; erit ergo vna persona, erit ergo in Christo aliqua persona distincta à persona Verbi, & consequenter erunt in Christo alia & alia persona, quod est contra fidem. Sequela patet, quia diximus, illud vnum, quod resultat ex hac compositione esse distinctum à Verbo, tanquam totum compositum ab vno componente, & tamen illud vnum est vna persona, ergo est persona distincta à persona Verbi. Et confirmatur, nam persona realiter composita, & persona omnino simplex distinctæ personæ sunt, sed Verbum secundum se, est persona omnino simplex, illud autem vnum quod resultat, est persona composita, ergo distinctæ personæ sunt. Huic difficultati putant aliqui se satisfeciſſe, dicendo esse quidem in Christo duplicem personam, non tamen secundum rem, sed secundum rationem distinctam, Sic enim V. Syn. coll. 8. cap. 7. significatur, in Christo Deum & hominem sola ratione, separari, nam, cum Christus vere sit suppositum diuinum & humanum necesse est, vt saltem ratione duplex suppositum in eo distinguatur, non vero secundum rem, quia suppositum humanum Christi non est nisi ipsummet diuinum prout terminat humanitatem.

Qui dissolutio nodum quidam putant V. Synod.

Sed hæc responsio non satisfacit difficultati propositæ, quæ non procedit de supposito Verbi, vt præcise terminat humanitatem, & ab illa terminatione

Refutatur.

tione denominatur humanum, sed procedit de toto Christo homine vt intrinsece includit humanitatem tanquam formam intrinsece constituentem ipsum in ratione huius hominis, huiusque personæ humanæ. At vero illa responsio procedit de supposito Verbi solum priori ratione spectato: sic enim verum est, suppositum diuinum & humanum in Christo tantum ratione distingui: quo etiam sensu explicuimus suprà in commentario articuli quarti, quod Diuus Thomas ibidem ait, esse in Christo duplicem rationem subsistendi. Vnde hæc consideratio & responsio non refert ad præsentem difficultatem, quia suppositum Christi, sub hac ratione consideratum, non est terminus adæquatè resultans per incarnationem, nec est persona composita vt paulo antea dicebam, quia persona composita intrinsece includit naturam & subsistentiam realiter distinctas, ex quibus constat: sed persona sic composita est terminus resultans per hanc vnionem, de quo procedit difficultas posita: hoc enim modo persona illa composita & humana, plusquam ratione distinguitur à persona Verbi, vt diuina persona est, nam distinguitur vt intrinsece includens naturam realiter distinctam à diuina persona: hæc autem distinctio maior est, quàm rationis, & inter reales à Metaphysicis numeratur, vocaturque includentis, & inclusi: sic enim Christus & humanitas absolute dicuntur realiter distingui, quia Christus, præter humanitatem, includit rem aliquam ab humanitate distinctam: ergo pari modo Christus, vt dicit totum compositum, realiter distinguitur à Verbo, quia præter Verbum includit rem aliquam à Verbo realiter distinctam: ergo erunt in Christo duæ personæ realiter distinctæ, saltem ea distinctione includentis, & inclusi. Et explicatur exemplo, nam supponendo, animam rationalem informantem corpus ibi esse subsistentem, verum erit dicere, aliud subsistens esse animam & aliud hominem, atque ita esse in homine duo subsistentia realiter distincta, saltem ea distinctione includentis & inclusi: sic ergo in præsente, &c.

Aliqualis difficultatis enodatio.

Propter vitandam ergo hanc difficultatem, videtur conuenienter dici, ex Verbo & humanitate non resultare vnam personam, sed solum humanitatem trahi ad esse personale præexistentis personæ: ex quo fit, vt illa eadem persona maneat magis composita, non tamen, quod inde resultet vna persona: sicut, quando accidens vnitur supposito, quamuis cum illo vnum quid componat, non tamen ex ea compositione suppositum resultat, quia accidens trahitur ad esse præexistentis suppositi. Et confirmari hoc potest, quia alias daretur in Christo persona facta & ex tempore producta, quia illud compositum factum est, & in tempore productum: & consequenter daretur etiam persona quæ non esset Deus, nec Verbum, quia illud compositum formaliter sumptum, non est Deus neque Verbum, cum ab eo realiter distinguatur: & ideo non possint magis

Expenditur.

de se prædicari, quàm totum de parte. Sed neque hæc solutio omnino satisfacit, quamuis recte explicata aliquid verum contineat; licet enim verum sit, per hanc vnionem non resultare nouam: seu aliam personam è persona Verbi, vt statim explicabo, non videtur tamen posse negari, quin illud vnum quod ex hac compositione resultat, vt intrinsecè constat ex vtroque componente, sit vere persona. Probatur argumento facto, quia illud compositum est vere ac formaliter vnum per se ac substantialiter iuxta principia fidei, vt satis in superioribus visum est: & non est vnum tanquam vna natura: ergo est vnum tanquam vna persona: non potest enim in vna substantia composita alius modus vnitatis excogitari. Et hoc ipsum confirmant, quę in fine præcedentis sect. dicta sunt circa conclusionem tertiam; & quæ in prima assertione huius sectionis adduximus ad probandum, Christum esse personam compositam, nam hoc proprie verificatur de Christo, vt Christus est, & hic homo: ergo vt sic est persona composita: ergo vt sic est persona: nam, quod sit composita, non minuit rationem personæ simpliciter. Vnde D. Thom. infrà quæst. 16. art. 12. quærens, vtrum Christus, secundum quod homo, sit persona, respondet non esse personam constitutam personalitate causata ex principiis humanæ naturæ, esse tamen personam altiori modo constitutam, quatenus vt sic est subsistens in humana natura, quæ rationalis est. Quæ doctrina est communis Theologorum & consentanea definitioni Alexandri 3. in cap. cum Christus, de hæreticis, vt in allegato D. Thomæ loco videbimus, nec video, quomodo negari possit, si considerentur ea, quæ de hac mirabili compositione à Conciliis sunt tradita & definita.

Alexan. 3.

Respondetur vltimi dicendi modi rationibus.

Neque contra hoc quidquam refert, quod humanitas trahatur ad esse præexistentis personæ, nam, cum non trahatur accidentaliter, sed substantialiter, potius inde fit, ita trahi & vniri, vt illud etiam vnum, quod ex tali vnitione consurgit, vna verè sit persona composita. Quapropter nō est simile quod ibi affertur de accidente, quod aduenit hypostasi substantiali iam constitutæ, aduenit enim illi accidentaliter; & ideo illud vnum, quod inde componitur, formaliter, & vt sic, non est persona, quia neque est substantia, neque aliquid per se vnum, sicut est in præsente. Accommodatius esset exemplum de parte substantiali, quæ aduenit præexistenti supposito, quę ita ei vnitur, vt vnum suppositum cum illo constituat, quia illi substantialiter vnitur, & secundum hypostasim, quamquam exemplum nō potest esse in omnibus simile: quia huiusmodi pars non tantum in persona, sed etiam in natura vnitur: sed in hoc mysterio non est quærendum exemplum, quod per omnia quadret: quia, si illud haberet, non esset singulare, vt Augustinus dixit.

Nodus propositus retexitur.

Ad difficultatem ergo propositam concedo, hoc compositum, quod per hanc vnionem fit, esse personam: nego tamen inde sequi, esse aliam personam à persona Verbi. Et ad argumentum, quia illud compositum vt sic, est in re ipsa aliquo modo distinctum à persona Verbi, ratione alterius naturæ, quam includit: ergo est distincta persona, respondetur in forma, negando consequentiam, sed tantum sequitur, esse eandem personam subsistentem in altera natura. Et ratio à priori est, quia id, quod formaliter constituit personam, non est natura, sed personalitas: hæc autem non multiplicatur in Christo, quamuis naturæ multiplicentur; & ideo nec persona multiplicari potest, quia in substantiuis non fit multiplicatio, nisi forma constituens multiplicetur, vt latius traditur 1. p. quæstio. 39. Et possumus à contrario sumere exemplum ex mysterio Trinitatis, in quo, licet Pater habeat aliam personalitatem à Filio, non tamen est alius Deus, sed est alia persona in eadem deitate subsistens, seu idem Deus in alia persona: & similiter, quando intelligimus, per æternam Filij generationem addi (nostro modo loquendi) diuinitati personalitatem distinctam ab ea, quam habet priorem origine generatione Filij, licet Filius genitus sit Deus, non tamen propterea alius Deus, sed alia persona, quæ est idem Deus. Sic ergo contingit è contrario in præsente mysterio, nam, licet personæ Verbi adiungatur per vnionem hypostaticam noua natura, & id quod inde resultat, sit persona, non tamen est alia persona, sed eadem subsistens in alia natura; quia constitutiuum formale personæ idem omnino semper manet.

In Christo nulla præcedit Verbi personalitas.

Exemplum.

Replica satisfit.

Quod si instetur & vrgeatur argumentum, quia hoc compositum est persona, & hoc compositum est aliquo modo distinctum à Verbo componente: ergo est distincta persona: negatur consequentia,

quia (vt Sophistæ dicunt) variatur appellatio: distinguitur enim ratione alterius naturæ, nō ratione personalitatis: solum ergo sequitur, quod distinguatur in esse (vt sic dicam) indiuidui alterius naturæ. Et ea de ratione falsæ sunt omnes illæ locutiones, in Christo est persona facta, aut temporalis, aut quæ non sit Verbum, quia his omnibus significatur, ipsam personam seu subsistentiam esse factam seu temporalem. Vnde licet compositum, vt sic, factum sit, quia natura humana & vnitio eius est facta, nō tamē persona, quia illa simpliciter est increata. Maxime, quia illa persona, vt supponitur huic vnioni, est completa, & per aduentum humanitatis non completur in ratione personæ aut subsistentis, sed solum in ratione indiuidui humani. Deniq; eodem modo respondendum est ad confirmationem, in qua dicitur, personam compositam distingui à simplici: non enim oportet distingui in vnitate personæ, sed solum in pluralitate naturarum. Et hoc ipsum est, quod Patres & Theologi aliis verbis dicere solent, in Christo non esse alium, & alium, esse tamen aliud, & aliud, vt videre licet in D. Tho. hîc, art. 3 ad 1. & infra. q. 16. ar. 1. vbi latius explicabitur, quia priores termini significant distinctionem suppositorum; posteriores vero naturarum seu essentiarum.

Ad rationem dubitandi in principio positam respondetur, illa omnia ibi sumpta procedere in compositionibus aliis, in quibus componentia ex natura sua instituta sunt, & ordinata ad componendum; in illis enim componentia se inuicem perficiunt, & compositum est perfectius singulis componentibus, & ideo talis modus compositionis imperfectionem dicit: at vero in hac mirabili compositione Verbum non est natura sua ad hanc, vel ad vllam aliam compositionem ordinatum, hoc enim repugnat Deo, vt 1. part. quæstio. 3. demonstratur, tamen ex gratia sese accommodat ad componendum hūc hominem, in quo neque ipsum perficitur, sed humanitas, nec tamen à sua cadit perfectione, quia nec mutatur, nec aliquid sui esse, seu perfectionis amittit, vt inferius latius explicabimus disputatione sequenti. Ac propterea hoc compositum simpliciter, seu intensiue non est perfectius altero componentium, scilicet Verbo, quia illud est simpliciter infinitum, in se continens eminenter, quidquid perfectionis est in humanitate: extensiue autem, includit formaliter aliquam perfectionem, quam non includit solum Verbum. Ac denique eodem modo, quamuis esse Verbi secundum se non resultet ex Verbo, & humanitate, tamen esse huius hominis, vt sic ex vnione vtriusque resultat, vt explicatum est. Itaque de ratione compositionis, seu compositi solum est, vt sit vere vnum ex plurium rerum reali vnione resultans. Et hæc ratio formalis compositionis non dicit imperfectionem in vtroque componente, sed ad summum in altero. Aliæ vero conditiones, quæ ad compositionem requiri solent, & numerantur à Caietano. 1. p. quæst. 3. art. 8. vt imperfectionem dicunt, non sunt de ratione compositionis vt sic, sine imperfectione vero accommodari possunt ad hoc mysterium, quia & Verbum aliquo modo se habet vt actus, & humanitas vt potentia, vt infra dicam, & in re distinguuntur, ac coniungūtur in vno composito vere ac realiter vno.

Quid sit de ratione compositi.

Sed oriebatur hîc alia difficultas, quia compositum est sua componentia simul sumpta; Christus autem non est sua diuinitas, & humanitas. De qua locutione, an admittenda sit, dicemus infra quæst. 16. art. 5.

Dubium. Quæret tandem aliquis, an simpliciter, & sine addito Christus, seu Verbum possit nunc dici persona composita. Quæ interrogatio dupliciter intelligi potest. Primo, ex parte prædicati, id est, an hæc composito simpliciter, & sine vlla determinatione, vel declaratione vocari possit, & de hoc sensu hactenus diximus, per se loquendo, & veritatem rei considerando sine vlla limitatione, vel adiectione illam esse veram compositionem, quamquam non displiceat consilium Caiet. scilicet addendum esse aliquid, quo perfectio eius & excellentia significetur, vt esse ineffabilem, &c. ne similis aliis habeatur, quod fere semper à patribus obseruatum est & fortasse scholastici antiquiores nihil aliud docere voluerunt. Alius sensus illius interrogationis ex parte subiecti est, an Verbum, vel Christus simpliciter, & sine illa determinatione, in quantum homo, possit dici persona ineffabiliter compositа, & in hoc sensu pendet responsio ad hanc interrogationem ex iis, quæ de communicatione adiomatum in quæst. 16. dicenda sunt. Ideo nunc breuiter solum dico, consultius, & securius esse addere determinationē, quia Verbum secundum se non est persona composita, sed solum, vt subsistit in humana natura; & eum illa componit hunc hominem. Item, quia hoc prædicatum potest conuenire interdum ratione naturæ, interdum ratione personæ, si generaliter loquamur, & ideo ad tollendam ambiguitatem expedit addere illam determinationem, præsertim cum hæc denominatio personæ compositæ non sumatur formaliter à sola humanitate, sed ab vtroq; extremo compositionis, vt coniunctis, & vnitis, & hoc maxime verum habet, si loquamur de Verbo, aut de filio Dei sub his, vel similibus nominibus significantibus solum ipsam personam diuinam secundum se. Si autem loquamur sub nomine Christi, quamuis idem dici possit, quia (vt Dialectici loquuntur) subiecta stant materialiter, & ita Christus simpliciter dictus stat pro suppposito, non est tamen omnino eadem ratio, nec tanta necessitas, quia nomen Christi formaliter significat ipsum compositum, & sæpe subiecta formaliter stant iuxta exigentiam prædicatorum, exemplo facile declaratur. Nam si Petrus sit albus, recte posse dici videtur hoc album esse compositum ex hoc suppposito, & albedine, non tamen ita posset simpliciter dici Petrus compositus ex substantia sua, & albedine: Sic ergo dici posset in proposito, vt in simili dubio sequenti dicemus.

Caiet.

Vtrum Chr. stus possit simpliciter dici persona composita.

SECTIO V.

Vtrum terminus huius vnionis sit aliquid creatum, vel increatum:

NON est hoc loco disputandum cum hæreticis Arianis, qui affirmarunt, Verbum esse personam creatam, ex quo plane fiebat terminum huius vnionis esse creatum: Contra hos enim in materia de Trint. disputatur, & in superioribus dictum à nobis sufficienter est, quantum præsens materia postulabat. Certum ergo sit in primis, personam Verbum increatam esse: Secundo illam personam increatam esse, in qua vtraque CHRISTI natura subsistit, vt probant omnia quæ sectione 3. contra Nest. dicta sunt. Præterea, quia non posset vna persona esse vtriusque naturæ diuinæ, & humanæ, nisi ratione increatæ subsistentiæ. Creata enim non potest terminare diuinam naturam, quamuis è contrario increata possit humanam: hoc enim, nec imperfectionem dicit, nec dependentiam in persona terminante, illud vero & imperfectionem, & dependentiam dicit in natura terminata, tum etiam quia subsistentia creata nullam aliam naturam terminare potest, vt infra dicetur, denique, quia natura diuina non potest seiūgi à suis cōnaturalib⁹ subsistentiis, neque alium subsistendi modum acquirere præter sibi intrinsecum & connaturalem sine mutatione. Ex quo fit primo, terminum, ad quem fit hæc vnio vtriusque naturæ, esse increatum: secundo, terminū resultantem ex hac vnione esse compositum ex persona

sona increata, & natura creata, quare merito controuertitur, creatus ne, an potius increatus dici debeat. Quidam enim ex discipulis D. Thom. existimant esse increatum quid, tribuuntque Caiet. infra artic. 7. vbi ait vnitatem, quæ est inter naturam humanam & personam filij Dei non esse aliquid creatum, sed creatorem. Et rationem subdit, quia illud esse, in quo natura humana coniungitur Verbo Dei, increatum est, & ab illo habet hoc totum resultans, quod sit ens, ergo quod sit vnum, ergo, quod sit vnum ens increatum. Et confirmari potest, quia hoc compositum non potest dici creatum, quia non est factum ex nihilo, ergo increatum. Aliis autem videtur potius dicendum esse illud compositum simpliciter creatum. Quod aperte sentit Caiet. infra artic. 10 circa solutionem ad primum dicens gratiam vnionis quoad substantialem coniunctionem personalitatis cum natura, donum creatum esse. Et ratio esse potest, quia quidquid in tempore fit per veram realem actionem, creatum est, huiusmodi autem est hic terminus, vt per se patet. Aliis denique videtur nec creatum, nec increatum dicendum esse, sed ex vtroque mistum propter vtrasque rationes factas.

In hoc dubio prius explicabimus rem ipsam, deinde modum loquendi, in quo solo videtur esse posse dissensio inter Catholicos: nam suppositis principiis fieri res per se satis clara videtur, si supponamus dupliciter aliquid posse dici creatum. Primo, quia secundum se totum, & omnino est ex nihilo factum. Secundo, quia per veram actionem factum est, & incipere potest esse, & desinere.

Dico ergo primo, terminus huius vnionis non est creatus priori modo, id est, ex nihilo factus. Hoc sequitur euidenter ex principiis fidei, nam ille terminus est quoddam compositum ex Verbo increato, & humanitate creata, ergo non potest tale compositū ex nihilo produci, quia necessario supponit Verbum increatum.

Dico secundo, terminus huius vnionis, id est, ex ea resultans, seu per eam productus, est quid factum in tempore per veram realem actionem, & hoc sensu quid creatum est. Hoc etiam adeo est euidens, vt à nemine negari possit, quia ille terminus, vt sic, est quoddam compositum ex Verbo, & humanitate; sed hoc compositum nunc est, & antea non fuit, ergo est quid factum, atque adeo creatum in dicto sensu. Et confirmatur primo, quia hoc mysterium Incarnationis factum est per veram, & realem actionem, & effectionem totius Trinitatis, vt est per se notum: Ergo illa effectio habet aliquem terminum factum per eam, & dependentem ab illa: Ergo ille terminus non est increatus, repugnat enim increatum, vt sic, fieri, & dependere: Est ergo creatum, sensu supra explicato. Confirmatur secundo, quia hoc compositū potest dissolui, & eius vnitas quæ ab ipsis componentibus distincta est, potest destrui, ergo.

Obiectio.

Dices, si vnum componentium creatum est, & alterum increatum, cur totum compositum, magis creatum, quam increatum dicendum est? Respondetur primo, quia compositum non denominatur à partibus secundum se; sed prout vnitis, seu ab vnione earum, vel ab vnitate, quæ inde resultat. Secundo, quia increatum includit negationem omnis efficientiæ, seu dependentiæ, quam creatum affirmat. Sicut homo, quamuis corpore, & spiritu constet, corporeus nihilominus simpliciter dicitur, & non spiritus, quia spiritus includit negationem materiæ, & in exemplo, quo Caiet. vtitur, si anima vel materia essent æterna; in tempore vero vnirentur ad componendum hominem, talis homo simpliciter esset temporalis, & factus in tempore, licet partes secundum se essent æternæ.

Responsio ad arg.

Et ex his facile soluuntur fundamenta aliarum opinionum. Prima enim opinio, aut saltem Caiet. qui pro illa refertur, non considerauit terminum adæquate resultantem ex vnione, nec loqui videtur de illo composito, quod proxime constat ex Verbo, & humanitate, sed considerauit solum vnionem duarum naturarum in subsistentia Verbi tanquam in quodam tertio, & illam subsistentiam vocauit vnitatem, in qua vniuntur illa extrema, quæ subsistentia sine dubio increata est: sed non est terminus productus per hanc vnionem sed est terminus terminans humanitatem, vt sæpe dictum est. Vnde improprie dicitur esse vnitas eorum, quæ in ipsa vniuntur, seu vnitas totius Christi. Nam vnitas illius subsistentiæ est omnino simplex; vnitas vero Christi est per compositionem secundum subsistentiam, vt Concilia loquuntur. Vnde, si non sit sermo de illa subsistentia secundum se, sed prout compositā, sic non est terminus, in quo vniuntur naturæ: sed est quid compositum ex illo termino, & ex vtraque natura, & vt sic dicimus esse terminum resultantem ex hac vnione, atque adeo factum, & creatum dicto sensu. Et ad argumentum Caiet. si contra hunc sensum fiat, scilicet, quia illud esse, in quo vniuntur naturæ, est increatum, respondetur facile, licet subsistentia Verbi increata sit, tamen non totum esse existentię huius compositi esse increatum, componitur enim ex entitate creata humanitatis, & subsistentia increata Verbi, & ideo totum compositum non est increatum, sed aliquo modo creatum, vt dictum est. Haberet tamen argumentum illud nonnullam difficultatem, si humanitas creata Christi nullam haberet existentiam creatam: sed per ipsum esse increatum Verbi existeret. Sed nihilominus etiam in ea sententia soluendū esset argumentum, neque enim ipsa humanitas dici potest increata, etiam ab iis autoribus, qui dicunt ipsam existere per solam existentiam increatam, quia, secundum eos, includit entitatem essentiæ, quæ certa est. Eandem autem includit ipsum compositum, quod est terminus vnionis, & ideo non sequitur ipsum esse increatum propter existentiam increatam. Et cum Caietan. inquit, vnū nihil addere supra ens: dicendum esset consequenter loquendo in eius sententia de existentia humanitatis, ens includere entitatem essentiæ, & existentiæ, & vnum, vtramque entitatem includere, & hoc satis esse, vt si altera earum entitatum sit creata, vnitas ex eis resultans creata sit, etiam si demus vnum nihil addere supra ens, vt vtramque simul entitatem includit. Reliqua fundamenta aliarum opinionum solum confirmant conclusiones positas.

Ens quomodo in creatis & in increatum diuidatur.

Ex his vero obiter colligitur, si ens creatū sumatur priori modo scilicet, quod est productum ex nihilo, sic nō omne ens posse dici creatum, vel increatum, nec diuisionem illam esse adæquatam: datur enim aliquod ens, quod increatum non est, nec creatum illo modo, & hoc sensu verum dicebat tertia sententia. Creatum ergo, quod immediate opponitur increato, vt fiat adæquata diuisio entis, sumi debet posteriori modo, scilicet pro ente facto, & dependente, etiam si nō omnino ex nihilo fiat. Verum est, omne huiusmodi ens includere aliquid factum ex nihilo. Verum est etiam extra hoc mysterium omne ens creatum vno modo, esse creatum vel creabile alio modo, quia extra hoc mysterium nullum est ens, in cuius constitutionem seu compositionem Deus ipse ingrediatur.

Christus quomodo dici possit persona creata, vel increata.

Hactenus explicata res est. Iam de modo loquendi inquiri potest, an persona Christi, vel vnitas eius dicenda sit creata, vel increata. In quo dicendum est breuiter, sub his nominibus, & sub omnibus similibus, quæ significant ipsam personam diuinam secundum se, vt est nomen Verbi, & filij Dei, sub his, inquam, nominibus dicendam esse personam increatam: quia, vt sic, non significatur illa persona, vt est terminus resultans per vnionē; sed potius vt est terminus præsuppositus vnioni, & ad quē fit vnio, & illa per-

illa persona est increata. Sed quæri potest rursus, an sub nomine Christi, & similibus possit dici, illum esse quid creatum. Hoc tamen spectat ad quæstionem 16. Nunc breuiter respõdetur, si subiectum stet formaliter pro toto composito, & creatum sufficienter explicetur iuxta supradicta, sic vere esse quid creatum, quo sensu ab omnibus sine controuersia admittitur illa propositio. *Christus, inquantum homo, est creatura.* An vero oporteat semper addere hanc determinationem ex parte subiecti, in citato loco dicetur.

ARTICVLVS VII.

Virum vnio naturæ diuinæ & humanæ sit aliquid creatum.

13

Infr. ar 8 co. & 3 d 2. q 3 a. 2 q. 2. & d 5 q. 1. ar 1 q. 1 & d 7 q 2 ar. 1. c & 4 con. c 39 & 41.

AD septimum sic proceditur. Videtur, quod vnio naturæ diuinæ & humanæ, non sit aliquid creatum. Nil enim creatum in Deo potest esse: quia quidquid est in Deo, Deus est: Sed vnio est in Deo: quia ipse Deus est humanæ naturæ vnitus. Ergo videtur, quod vnio non sit aliquid creatum:

Præterea, Finis est potissimum in vnoquoque: Sed finis vnionis est diuina hypostasis, siue persona, ad quam terminata est vnio. Ergo videtur, quod huiusmodi vnio maxime debeat iudicari secundum conditionem diuinæ hypostasis, quæ non est aliquid creatum. Ergo nec ipsa vnio est aliquid creatum.

Poste tex §. non longe à fine tom. 1.

3. Præterea, Propter quod vnumquodque tale, & illud magis, vt dicit Philosoph. Sed homo dicitur esse creator propter vnionem. Ergo multo magis ipsa vnio non est aliquid creatum sed creator.

Sed contra Omne quod incipit esse ex tempore, est creatum: Sed vnio illa ab æterno non fuit, sed incepit esse ex tempore. Ergo vnio est aliquid creatum.

b Respondeo dicendum, quod vnio de qua loquimur, est relatio quædam, quæ consideratur inter diuinam naturam & humanam, secundum quod conueniunt in vna persona filij Dei.

1 p q 13. a. 7. Sicut autem in prima parte dictum est *, omnis relatio qua consideratur inter Deum & creaturam, realiter quidem est in creatura (per cuius mutationem talis relatio innascitur) non autem est realiter in Deo sed secundum rationem tantum; quia non innascitur secundum mutationem Dei. Sic ergo dicendum est, quod hæc vnio, de qua loquimur, non est in Deo realiter, sed secundum rationem tantum: in humana autem natura, quæ creatura quædam est, realiter est: & ideo oportet dicere quod sit quiddam creatum.

Ad primum ergo dicendum, quod hæc vnio non est in Deo realiter, sed secundum rationem tantum, dicitur enim Deus vnitus creaturæ, ex hoc quod creatura est realiter vnita Deo absque eius mutatione.

c Ad secundum dicendum, quod ratio relationis sicut & motus dependet ex fine vel termino, sed esse eius dependet à subiecto. Et quia vnio talis non habet esse reale nisi in natura

In corp. art. *creata (vt dictum est*) consequens est quod habeat esse creatum.

d Ad tertium dicendum, quod homo dicitur creator: & est Deus propter vnionem, in quantum terminatur ad hypostasim diuinam: Non tamen sequitur quod ipsa vnio sit creator vel Deus: quia quod aliquid dicatur creatum, hoc magis respicit esse ipsius, quam rationem.

COMMENTARIVS.

AD intelligendum tam hunc articulum quam sequentes, quid ista vox *vnio* significet, explicandum est, interdum enim est nomen, interdum verbum, quod coniungere, vel copulare significat, & hoc modo significat aliquam actionem, vt exercitam. D. Thom. autem hoc loco illa

A voce vtitur, prout nomen est, & sic dicit significare relationem, & quamuis fortasse interdum alias habeat significationes, vt in sequenti disputatione dicetur, tamen ab ipso D. Tho. in sola illa vsurpatur, & iuxta illam explicandi sunt tam hic articulus quàm sequentes.

b Respondet igitur, vnionem hanc in humanitate esse aliquid creatum, quia est relatio realis ad Verbum, in Verbo autem nihil esse creatum, quia est sola relatio rationis. Supponit enim D. Tho. ex doctrina tradita 1. p. q. 13. Deum non referri realiter ad creaturas, quamuis creaturæ realiter referantur ad Deũ: non enim est capax talium relationum, quia nullum esse reale etiam relatiuum potest esse in Deo nouum, vel à creatura dependens. Vnum vero manet in hac
B litera obscurum, an scil. D. Tho. docere voluerit, nihil aliud creatum denuo fieri in humanitate per actionem vniendi præter hanc relationem, aut si hoc non intendit, cur solius relationis meminerit? Sed hoc late tractandum est disp. seq. Nunc breuiter dicendum, non esse mentem D. Tho. excludere omne aliud præter relationem in humanitate factum per actionem vnitiuam, quia neque illa actio potest proxime, & formaliter tendere ad relationem, cum ad relationem non fit per se actio, aut motus, neque illa relatio esse potest sine fundamento creato distincto aliquo modo ab humanitate, illiq; superaddito. Nã sola humanitas per se non est sufficiens fundamentum, quia ex illa non resultat statim relatio, etiamsi Verbum, quod est terminus, existens supponatur: oportet ergo, vt aliquid fiat in humanitate, per quod ipsa mutetur, & ex quo resultet relatio, illud autem nihil aliud est, quam ipsa substantialis vnio humanitatis ad Verbum, quia ergo D. Tho. de hac vnione
C seu substantiali coniunctione artic. præced. iam disputauerat, hic solum de relatione quæsiuit, & ideo de sola illa in hoc artic. mentionem facit.

ç Argumentum secundum (omisso primo, quia clarum est) huiusmodi est, Verbum est finis huiusmodi vnionis, quia ad Verbum terminata est vnio, & ideo habet rationem finis, ergo vnio magis sequitur cõditionem Verbi, quam humanæ naturæ, quia finis est potissimum in vnaquaque re, ergo potius est increata, sicut Verbum, quam creata, sicut humana natura. Respondet negando primam consequentiã, quia relatio, licet speciem sumat à termino, vel à fi-
D ne; esse tamen suum à subiecto habet, quia ergo subiectum huius vnionis est creatum, scil. humana natura, ideo etiam ipsa vnio quiddam creatum est. Addi vero potest finem proximum huius vnionis proprie non esse Verbum, sed vel ipsam humanitatem vt vnitam, & sustentatam à Verbo, vel potius hunc hominem Deũ constantem ex persona diuina, & humana natura. Hoc enim compositum proxime intentum est per hanc vnionem, & similiter intenta
E est perfectio humanæ naturæ, non Verbi. Quocirca aliud est, esse terminum, seu extremum, ad quem fit vnio; aliud vero esse finem, forma enim vnitur materiæ, & ita materia est terminus illius vnionis, non tamen est finis, quia forma non vnitur materiæ propter ipsam materiam, sed vel propter suã perfectionem, vel propter compositum. Dices: Cur hæc Diu. Thom. non distinxit? Respondeo: Quia de relatione loquebatur, quæ propriè nõ habet alium finem à suo termino, quia non est per se intenta, sed aliunde resultat, & ideo non curauit D. Tho. hoc loco finem à termino distinguere, sed solum iuxta propriam relationis naturam argumento satisfacere.

d Argumentum tertium est per se facile, sed litera solutionis D. Th. nonnihil obscura est. Argumentum n. erat huiusmodi. Hic homo est creator propter vnionem, ergo magis ipsa vnio erit creator, & non creatura: *Quia propter quod vnumquodque tale, &c.* Et respondet primum hunc hominem dici creatorẽ propter vnionẽ, quatenus vnio terminatur ad hypostasim Ver-

fim Verbi. Secundo dicit non inde sequi vnionem esse creatorem, quia quod aliquis dicatur creator, vel creatum, magis respicit esse ipsius, quam rationem. Horum autem primum difficile est, quia pari ratione posset dici creatura creator, quatenus relatio creaturæ terminatur ad creatorem. Secundum autem est valde obscurum ne{q} apparet, quomodo satisfaciat argumento. Dicendum vero est D. Th. locutum fuisse iuxta subiectã materiam, vnde sensus illius est, illam cõmunicationem idiomatum inter hunc hominem, & creatorem non fundari in esse proprio ipsius vnionis, sed fundari in propria conditione personæ, in qua fit vnio, quæ est increata, & creator, vnio vero est quasi conditio necessaria ad illam communicationem idiomatum, quatenus terminatur ad hypostasim Verbi, non quomodocunque: sed tanquam ad personam, in qua subsistit humanitas, & ideo non est simile de relatione creaturæ, & ita optime satis fit argumento. Facilius tamen dici potest hunc hominem dici creatorem per communicationem idiomatum, quia supponit pro supposito, quod est creator: hæc vero communicatio non habet locum respectu ipsius vnionis in abstracto sumptæ: quia non supponit pro eadem persona. Deinde illa maxima, *propter quod vnumquodque tale, &c.* male applicatur: procedit enim in propriis causis, quæ formaliter sunt tales; at vero vnio non est propria causa, propter quam hiç homo est creator: sed solum explicat conditionem ex parte humanitatis necessariam, vt possit hic homo pro creatore supponere.

ARTICVLVS VIII.

Vtrum vnio Verbi Incarnati sit idem, quod assumptio.

AD Octauum sic proceditur. Videtur, quod idem sit vnio quod assumptio. Relationes enim sicut & motus specificantur secundum terminum: Sed idem est terminus assumptionis & vnionis, scilicet diuina hypostasis. Ergo videtur quod non differant vnio & assumptio.

2. Præterea, In mysterio Incarnationis idem videntur esse vniens & assumẽs, vnitum & assumptũ: Sed vnio & assumptio videntur sequi actionem & passionem vnientis & vniti, vel assumentis, & assumpti. Ergo videtur idem esse vnio quod assumptio.

Lib. 3. de fid. cap. 11. 3. Præterea, Damasc. 4. dicit in 3. lib. Aliud est vnio, aliud Incarnatio: nam vnio solam demonstrat copulationem: ad quem autem facta est copulatio, non adhuc: humanatio autem & Incarnatio determinant, ad quem sit facta copulatio. Sed similiter assumptio non determinat, ad quem facta sit copulatio. Ergo videtur vnio idem esse quod assumptio.

Sed contra est, quod diuina natura dicitur vnita, non autem assumpta.

dist. præced. b *Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est, vnio importat relationem quandam diuinæ naturæ & humanæ secundum quod conueniunt in vna persona. Omnis autem relatio, quæ incipit esse ex tempore, ex aliqua mutatione causatur: Mutatio autem consistit in actione & passione.*

Sic ergo dicendum est, quòd prima & principalis differentia inter assumptionem & vnionem est, quòd vnio importat ipsam relationem, assumptio autem actionem secundum quam dicitur aliquis assumens, vel passionem, secũdum quam dicitur aliquid assumptum.

c *Ex hac autem differentia accipitur secundò alia differentia: nam assumptio dicitur sicut in fieri, vnio autem sicut in facto esse: & ideo vniens dicitur esse vnitum, assumẽs autem non dicitur esse assumptum. Natura enim humana significatur, vt in termino assumptionis ad hypostasim diuinam, per hoc quòd dicitur homo: vnde verè dicimus quod filius Dei qui est vniens sibi humanam naturam est homo. Sed humana natura in se considerata, id est in abstracto, significatur vt assumpta: non autem dicimus quod filius Dei sit humana natura.*

d *Ex eadem etiam sequitur tertia differentia, quòd relatio præcipuè æquiparantiæ non magis se habet ad vnum extremum, quàm ad aliud; actio autem & passio diuersimodè se habent ad agens & patiens, & ad diuersos terminos. Et ideò assumptio determinat terminum à quo, & ad quem: dicitur enim assumptio, quasi ab alio ad se sumptio. Vnio autem nihil horum determinat: vnde indifferenter dicitur, quòd humana natura est vnita diuinæ, & e conuerso Non autem dicitur diuina natura assumpta ab humana, sed è conuerso: quia humana natura adiuncta est ad personalitatem diuinam, vt scilicet persona diuina in humana natura subsistat.*

Ad primum ergo dicendum, quòd vnio & assumptio non eodem modo se habent ad terminum, sed diuersimodè sicut dictum est.*

Ad secundum dicendum, quòd vniens & assumens non omnino sunt idem; nam omnis persona assumens est vniens, non autem è conuerso. Nam persona Patris vniuit naturam humanam Filio, non autem sibi: & ideò dicitur vniens, non assumens, quasi ad se sumens. Persona autem filij, quæ sibi humanam naturam vniuit, est vniens & assumens: Et similiter non est idem vnitum & assumptum: nam diuina natura dicitur vnita & non assumpta. In corp. art.

e *Ad tertium dicendum, quòd assumptio determinat, cui facta est copulatio ex parte assumentis, in quantum assumptio dicitur quasi ad se sumptio, sed Incarnatio & humanatio ex parte assumpti, quòd est caro vel natura humana. Et ideo assumptio differt ratione & ab vnione, & ab Incarnatione seu humanatione.*

COMMENTARIVS.

IN hoc articulo D. Tho. significationem quarundam vocum potius, quam rem aliquam nouam intendit explicare, in re enim, vt ipse supponit in principio corporis articuli, tantum est vna relatio vnionis in humanitate, & vna actio, & passio, per quam mutatur humanitas, & coniungitur Verbo, ex qua mutatione dicta relatio consurgit, sed quia hæc diuersis vocibus significãtur, ideo oportet propriam vniuscuiusque significationem exponere, vt variæ locutiones, quæ inde resultant, bene intelligãtur. Oportet autem aduertere, quod ar. præced. dixi, D. Tho. non agere de hac voce *vnio*, vt est verbum, sic enim proprie deberet comparari cum verbo *Assumo*: sed agere tantũ de nominibus vnionis, & assumptionis, quoniam fortasse credidit hae intellecta differẽtia, facile posse aliam intelligi. Et hoc oportet præ oculis habere ad intelligendam literam articuli, quæ alioqui difficilis est & Caiet. negotium facessit.

Respondet ergo, tres esse differentias inter vnionem, & assumptionem. Prima, quia vnio significat relationem, vt præcedenti artic. dictum est, assumptio vero significat actionem, per quam fit mutatio, ex qua illa relatio cõsurgit, quod probatur, quia ab assumptione dicitur aliquid assumens quæ est denominatio agentis ab actione sumpta, & aliud denominatur assumptum, quæ est denominatio passionis. Sed contrà, quia etiam ab vnione dicitur aliquis vniens, & aliud vnitum, vnde idem D. Thomas hic ad secundum concedit, quod pater est vniens, quia facit vnionem, ergo etiam vnio significat actionem. Respondet Caiet. concedendo, vnionem, prout significatur per verbum, *vnio*, significare actionem, non quomodocunque: sed quatenus ex illa resultat relatio vnionis, & hoc modo inquit vnionem semper significare relationem, vel vt in fieri vel vt iam factam, in quo differt ab assumptione, quæ significat actionem

actionem non vt ex illa resultat relatio, sed præcise, vt infert mutationem, seu passionẽ. Dici etiam potest, verbum *vnio* significare actionem, & in proposito eandem actionem significare, quam verbum, *assumo*, & quamquam fortasse differant dicto modo à Caiet. explicato, magis tamen propria differentia illorum est, quod verbum *assumo* inuoluit principium, & aliquo modo terminum vnionis, & connotat duplicem habitudinem, seu rationem principij & termini, in eodem extremo, significat enim ad idem suppositum terminari vnionem, à quo est actio vniendi, quia assumere idem est, quod ad se sumere: at vero verbum *vnio*, non includit huiusmodi terminum, & ideò Pater, & Spiritus sanctus dicũtur vnire, non tamen assumere: Verbum autem vtrumque dicitur. At vero vox vnio, vt est nomen non denominat vnientem: sed vnitum, & hoc modo loquitur D. Th. in corpore articuli, vt dixi.

Secunda differentia est, quia *vnio* significat velut in facto esse: *assumptio* autem, velut in fieri, cuius signum, ait Diuus Thomas est, quia vniens dicitur esse vnitum, id est, potest ita denominari, quamuis non semper sit necessarium, vt Caietanus notat: sed tunc solum, quando vniens sibi aliquid vnit: assumens vero nunquam dicitur assumptum, etiam si aliquid ad se sumat. Ratio enim huius est (vt Diuus Thomas indicat) quia *assumptio* significat actionem, & ideò denominat rem assumptam, vt supponitur assumptioni, & ideo hæc denominatio non transit vllo modo in assumentem: at verò vox *vnio* significat relationem resultantem ex actione, vel potius ex termino actionis, & ideo denominat extrema vnita, prout ã in termino sunt seu prout intelligitur iam ex eis aliquid vnum effectum, ac propterea denominatio vniti, potest in ipsum vniẽtem redũdare, si aliud sibi vniat. Quod à simili explicuit D. Tho. nam humanitas, inquit in abstracto non denominantem Verbum humanitas, quia humanitas vt sic, supponitur assumptioni: at vero homo in cõcreto recte dicitur de Verbo, quia vt sic significat humanitatem, vt iam existentem in termino assumptionis, & vt Verbo vnitam, & hoc modo mihi videtur hæc litera intelligenda, quæ alioqui satis obscura visa est. Sed dicet aliquis, vnionem etiã significare rem prout est in fieri. Respondet Caieta. valde obscure, in modo significandi ita esse, tamen in re significata semper significare relationem, quæ non habet esse, nisi postquam iam terminata est actio vniendi, & propterea dici, significare rem, pro vt in facto esse, saltem ex parte rei significatæ, & in hoc differre ab assumptione, sed non satis hoc intelligo. Vnde concedo verbum, *vnio*, significare rem prout in fieri non solum in modo significandi, sed etiam in re significata, quia reuera significat actionem, vnde prius natura denominat vnientem, quam intelligatur vnio terminata. Ad Diuum Thomam vero respondeo ipsum non esse locutum de verbo vniendi, sed de nomine vnionis. Quocirca signum illud, quo Diuus Thomas probat hanc secundam differentiam, non videtur satis efficax, nam etiam inter Verbum *vnio*, & *assumo* reperietur eadem differentia, licet vtrumque significet prout in fieri, & ratio illius alia assignari potest scilicet, quia verbum *assumo*, propter relationem, quam inuoluit, connotat distinctionem inter rem assumptam, & assumentem, & ideo assumens non potest dici assumptum, quia non distinguitur à se ipso, at vero verbum *vnio*, absolute significat actionem non inuoluendo vnum extremum, ad quod terminatur vnio, magis quàm aliud, & ideo indifferenter denominare potest etiã ipsum vnientem, si aliquid aliud sibi vniat. Est & alia ratio huius diuersæ locutionis, nã verbum *Vnio* generatim significat actionem vniendi, quocunq; modo fiat, at vero *assumptio* magis explicat, & determinat modum ipsius actionis, & indicat id, quod assumitur, ita cõiungi alteri, vt in eo sustentetur, & subsistat, & ideo sola natura assumpta dici potest.

d Tertia differentia est, quia *vnio* significat relationem æquiparantiæ, & ideo indifferenter denominat extrema vnita, non sic autem *assumptio*, quia significat actionem, vel passionem, quæ distinctas habitudines dicunt ad agens, vel ad passum, & ad terminos, à quo, vel ad quem, & ideo non eodem modo denominat extrema assumptionis. Vnde fit, vt diuinitas dicatur vnita humanitati, sicut humanitas diuinitati, non tamen dicatur assumpta à diuina persona, vel ad coniunctionem cum humanitate, sicut humanitas denominatur assumpta, & huius differentiæ ratio à priori, sumenda est ex dictis in fine præcedentis differentiæ, natura enim humana tracta est ad subsistentiam diuinam, & non è contrario, illa autem habitudo significata est nomine assumptionis, non autem nomine vnionis, vt dixi.

B Aduertit autem Caietanus in 3. dub. cum relatio vnionis dicitur relatio æquiparantiæ, intelligendum id esse formaliter, seu quoad denominationem non quoad entitatem; nam relatio vnionis in humanitate est realis, in Verbo tãtum rationis, vnde quoad entitatem relationis non est eiusdem rationis in vtroque extremo, & hoc modo D. Th. in 3. d. 5. q. 1. art. 1. qu. 1. ad 2. dixit relationem vnionis in creatore & creatura non esse æquiparantiæ, quod docet Scot. d. 1. quæst. 1. & Gab. ibi. quæst. 1. notab. 4. corol. 2. At verò quoad rationem formalem à nobis conceptam, seu quoad denominationem, vel (prout alij loquuntur) quoad ipsum *esse ad*, dicitur esse æquiparantiæ, C quia eodem modo denominat vtrumq; extremum, & illa relatio rationis, quæ concipitur in Verbo, concipitur ad eundem modum, ac si esset relatio realis eiusdem rationis. Alij reddunt aliam rationem, scilicet, quia ab eadem relatione vnionis, quæ est in alio extremo, denominatur Verbum vnitum: sed hoc satis non est, quia eodem modo dici potest, à relatione creaturæ terminatę ad Deum, denominari Deum creatorem, & nihilominus relatio creatoris non est æquiparantiæ. Vnde inter ipsas relationes non mutuas inter Deum & creaturam, quædam formaliter cõcipiuntur, vt relationes æquiparantiæ, seu eiusdẽ rationis, & denominationis, alię vt disquiparãtiæ, seu diuersæ rationis, quia vel concipiuntur ad modum similium relationum inter creaturas, & ita illas imitantur in modo denominandi, vel certè D quia quædam intelliguntur habere fundamentum diuersæ rationis in vtroq; extremo, vt sunt relatio creatoris, & creaturæ, quæ suo modo fundantur in actione, & passione, vel quasi passione, alię verò intelliguntur habere fundamẽtum eiusdẽ rationis in vtroq; extremo formaliter loquẽdo. Et huiusmodi est relatio vnionis, quę solum intelligitur fundari in cõiunctione ipsa quaten9 per eã fit, vt tã verè, & propriè Deus cõiunctus sit creaturę, sicut creatura Deo.

Dices, in materia, & forma vnitis, relatio vnionis est diuersę rationis, etiam si in generali denominatione vnionis conueniant, quod patet, quia proxima fundamenta sunt diuersarum rationum, quia substantialis modus, quo materia vnitur formę, vel E forma materiæ, diuersus est, quia vnus pertinet ad causalitatem formalem, alius ad materialem: ergo multo magis in proposito, quia humanitas vnitur, vt sustentata à Verbo: verbum autem vt sustentans humanitatem. Respondetur, argumentum concludere hanc relationem esse eiusdem rationis, & denominationis genericè, & non specifice, sicut relatio vnionis in humanitate respectu verbi, & in anima respectu corporis, conueniunt in generica non in specifica ratione vnionis. Ex his ergo satis constat differentia inter vnionem, & assumptionem quoad significationem supradictã. Quod si vtamur nomine vnionis, vt multis in vsu est, ad significandam actionem, quam alij vnitionem vocant, facile ex dictis in-

ctis intelligi potest quomodo etiam differant *assumptio*, & *vnio* in hac significatione, conueniunt enim, quatenus eandem actionem omnino significant, differunt vero, sicut dictum est de verbo vniendi, quoniam *vnio* absolute, & quasi abstracte significat illam actionem, *assumptio* vero connotat, & in principio talis actionis habitudinem termini, vt scilicet ad se sumat, & in re, circa quam versatur, vt trahatur ad subsistendum in alio, & inde oriuntur variæ locutiones supra explicatæ.

e Et ex his sufficienter explicatæ sunt solutiones argumentorum D. Tho. præter quam solutio ad tertium, in qua explicat D. Thom. duos alios terminos, scilicet *Humanatio*, & *Incarnatio*. De quibus breuitet dicendum est, eandem actionem significare, quam *assumptio*, vel *vnitio*, differret vero in modo significandi, seu in connotatis, quia *assumptio*, vt dictum est indicat naturam, quæ ad subsistendum in alio assumitur, & connotat terminum assumptionis ex parte personæ agentis, seu assumētis: *Incarnatio* autem, vel *humanatio*, potius connotat aliud extremum vnionis ex parte naturæ assumptę quatenus ab illa denominatur persona assumens; *vnio* vero, seu *vnitio* ab vtroque abstrahit; & hinc fit, vt Verbum dicatur Incarnatum vel humanatum, humanitas vero non dicatur incarnata, dicitur autem humanitas assumpta non vero Verbum, vtrumque vero dicitur vtrique vnitum. Et simile suo modo est de hac voce *Deificatio*, qua in hac materia Patres vti solent, cum dicunt carnem, vel humanitatem fuisse *Deificatam*, id est, deitati vnitam. Et ita significat eandem actionem vnitiuam, explicando tamen deitatem, vt terminum illius vnionis, & humanitatem, vt subiectum, contrario scilicet modo, quam, *humanatio*, quæ dicit eandem actionem significando humanitatem (vt notauit Damasc. lib. 3. c. 11.) tanquam terminum illius vnionis, Verbum autem vt subiectum, non quidem inhæsionis, sed denominationis, quia licet tota mutatio sit in humanitate, denominatio tamen redundat in ipsum Verbum. *Damascen.*

Vltimo in eadem solutione ad tertium notanda sunt illa verba, *assumptio differt ratione ab vnione, Incarnatione, & humanatione.* Circa quæ Caiet. mouet quartum dubium, quo modo in re differant *vnio*, & *assumptio*, nam hactenus de significatione vocum tantum dictum est, sed non est, quod in hoc immoremur, quia, si loquamur de actione ipsa, prout significatur per diuersas voces, tantum ratione, & modo significandi, & concipiendi distinguuntur, vt Caiet. cōcedit, & per se satis constat. Si autem loquamur de relatione vnionis comparando illā ad actionem, vel mutationem, seu fundamentum proximū, quodcunq; illud sit (de hoc enim dicemus disput. sequenti) sic coincidit quæstio hæc cum generali quæstione metaphysica de distinctione relationis à suo fundamēto, quæ nō est hoc loco disputāda. Ego vero sentio esse quidē distinctionem aliquam ex natura rei, non quidem tanquam rerum omnino distinctarum, sed tanquam formalium rationum diuersarum, seu tanquam modi, & rei, cuius est modus.

DISPVTATIO VIII.

In tres sectiones distributa.

Quid incarnatio sit.

EX præcedente disputatione duo sumere licet, quæ ad essentiam incarnationis explicandam cōferent. Primum est, incarnationem esse quandam actionem realem, vel certe in ea percipiendo mysterio huiusmodi actionem interuenisse, quod est per se euidens, quia, cum in hoc A mysterio sit in rerum natura nouum aliquid, quod antea non erat, necesse est, per aliquam actionem esse factum, nam si Verbum caro factum est, aliqua certa actione factum est, quam appellant Concilia vnitionem carnis ad Verbum, vt constat ex Concilio Ephesino capite decimotertio, & V. Synodo collatione 8. capite quarto, & octauo. Secundum est, hanc actionem seu vnitionem esse duarum substantiarum coniunctionem, Verbi scilicet & humanæ naturæ, ex quibus componitur hic homo Christus. Ex quo colligitur, hanc actionem non posse esse per veram inhæsionem actualem vnius ex prædictis extremis ad alterum, quia neutrum potest alteri proprie inhærere: etiam si cum illo possit realiter vniri. Superest ergo declarandum: qualis sit hæc vnitio, & quem terminum formalem habeat; ad quem tendat, & quem terminum à quo, quid ve per eam ipsis extremis addatur, quæ inter se vniuntur, & hinc tandem satisfiet difficultatibus, quę circa hoc mysterium occurrere solent. *Concil. Ephes. V. Synodus*

SECTIO I.

Vtrum Incarnatio sit actio tantum vniens humanitatem Verbo, vel etiam sit producens ipsam humanitatem in rerum natura.

TRIBVS modis intelligi potest, actionem aliquam vnire duo extrema. Primo, producendo totum compositum simulque cum illo componendo vtrumq; extremum componens totum; huiusmodi est creatio cœli, per quam tam materia quam forma cœli concreantur, & inter se vniuntur. Secundo potest actio ita vnire vnum extremum alteri, vt vnum eorum supponat, & non producat, alterum vero non solum vniat, sed etiam producat, seu comproducat, producendo totum compositum, ita vt producendo vniat, & vniendo producat. Huiusmodi est calefactio, per quam & calor de nouo fit, & vnitur subiecto, quod sit calidum. Similiter actio, qua educitur forma materialis de potentia materiæ, productiua est, & vnitiua talis formæ in materia, & cum materia. Tertio potest esse actio tantum vniens & neutrum extremorum producens in rerum natura, sed solum compositum, quod ex vtriusque coniunctione consurgit, qualis est resurrectio. In præsente ergo certum est, actionem, quæ in incarnatione interuenit, non esse primi generis, quia Verbum, quod est alterum extremum huius vnionis, non potest per huiusmodi actionem produci sed supponitur esse per æternam generationem à Patre. De aliis ergo duobus generibus actionum difficultas non parua est, in quo illorum constituenda sit hæc actio. *Quot modis vnio fieri queat.*

Prima sententia est, incarnationem non esse actionem mere vnitiuam, sed productiuam etiam humanitatis, non in se, sed in Verbo. Hanc opinionem non inuenio apud Diuum Thomam, aut aliquem antiquum Theologorum, sed quidam moderni Thomistæ eam hoc tempore defendunt, vt facilius ab humanitate Christi existentiam creatam excludant, & quasi coacti vi argumentorum, quæ contra illam sententiam fieri solent. Potestque hæc sententia suaderi primo ex Leone Papa epist. 11. ad Iulianum dicente, *Natura nostra non sic assumpta est, vt, prius creata, post adsumeretur, sed vt ipsa adsumptione crearetur.* Quibus verbis satis formaliter & expresse declarauit, eandem omnino esse actionem, qua humanitas, & assumpta est, & creata, fuit ergo illa actio non solum vnitiua, sed & productiua animæ seu humanitatis. Et similia videntur verba Fulgentij lib. de Incarnatione & gratia cap. 3. cum enim dixisset, Deū in Virgine & ex Virgine naturam, secundum quam temporaliter conciperetur, & nasceretur, formasse *Prima opin.* *Leo Papa* *Fulgentius*

& accepisse, subdit, *Ipsa quippe acceptio carnis, fuit conceptio virginalis*: conceptio autem virginalis fuit humanitatis productio, fuit ergo illa eadem actio cum assumptione seu vnitione ad Verbum. Vnde inferius aperte subdit, *Vna quippe fuit in vtero Mariæ Virginis conceptio diuinitatis & carnis, & vnus est Christus Dei Filius in vtraque natura conceptus.* Secundo argumentor ratione sumpta ex prædictis verbis Fulgentij, nam si actio productiua, & vnitiua humanitatis essent distinctæ, illa quidem esset prior natura, quam hęc, quia, sicut vniri supponit esse, ita productio supponitur ad vnionem, quando sunt actiones distinctæ: ergo conceptio humanitatis esset prior natura, quam assumptio, quia humanitas non nisi per conceptionem producta est: ergo formaliter ac proprie loquendo non esset conceptus Deus ex Virgine: quod est contra fidem. Patet consequentia, quia conceptio prius natura terminata esset ad humanitatem, & non ad Deum, quandoquidem in illo priori humanitas non est vnita Deo. Et confirmatur à simili: nã quia actio per quã creatur anima est distincta ab ea per quam vnitur corpori, & illi supponitur, ideo per illam actionem non producitur homo, sed sola anima: è contrario vero, quia calor eadem actione qua producitur, vnitur subiecto, ideo illa actione, non tam fit calor, quam calidum: si vero calor prius natura fieret actione distincta & postea vniretur, certe illa actione non fieret calidum, sed solus calor: ergo similiter in præsente, si conceptio humanitatis, est actio distincta, & prior, quam assumptio, per illam concipitur humanitas sola, & non Deus homo, & ita non esset Deus conceptus ex Virgine, nec Virgo, esset mater Dei. Tertio, quia si humanitas vel anima Christi actione distincta & prius natura crearetur, quam assumeretur, prius etiam natura existeret, quam assumeretur: consequens est falsum, ergo. Sequela patet, quia actio productiua, vel creatiua terminatur ad existentiam rei. Minor vero probatur, quia iuxta probabilem sententiam in anima Christi non est alia existentia ab existentia Verbi increata, quod si hoc verum est, impossibile est intelligere illam animam existentem prius natura, quam vnitam Verbo, ergo nec intelligi potest, prius natura creata, quam vnita. Vnde confirmatur, quia creatio non potest esse actio distincta ab ea actione, qua essentia vnitur existentiæ, sed incarnatio est actio, per quam essentia animæ & humanitatis vnitur existentiæ per quam actu existit, ergo illa eadem est creatio ipsius animæ.

Secundo probatur eadem minor, quia, quamuis demus, humanitatem Christi habere propriam existentiam, tamen illam habet dependentiam à Verbo, ergo non potest prius natura existere, quam sit Verbo vnita. Antecedens patet, quia in hoc consistit substantialis vnio humanitatis ad Verbum, scilicet quod ad ipsum dependentia humanitatis terminatur, hoc enim modo omnes Theologi vnionem illam declarant; ideo enim dicitur per hanc vnionem Verbum vniri humanitati tanquam sustentans illam, quia, nimirum, humanitas in existendo pendet in hoc genere à Verbo tanquam à sustentante. Nam, si in existendo non pendet, quanam ratione ab ipso sustentatur? aut in quo pendere potest, erit ergo per se existens, atque adeo subsistens.

Dices, pendere in vnione. Sed hoc non sufficit vt per se non existat, nisi media vnione pendeat in sua entitate & existentia, sicut non dicetur anima rationalis pendere à corpore, quia in existendo non pendet, etiam si vnio eius à corpore pendeat. Prima vero consequentia probatur, qua, si humanitas prius natura existit, quam vniatur Verbo, ergo in illo priori non pendet in existendo à Verbo, ergo, hoc enim signo colligimus, animam rationalem non pendere in existendo à materia, quia prius natura existit, & creatur, quam vniatur materiæ, & è contra uerso, quia forma materialis, vel accidentalis pendet in existendo à subiecto, inde colligimus pendere etiam in fieri, & consequenter non prius natura fieri, quam vniatur subiecto, nec è conuerso. Tertio probatur eadem minor, quia anima rationalis, verbi gratia, non est prius creata seu existens, quam subsistens, ergo neque anima Christi prius natura creata est, quam vnita Verbo, & consequenter non alia actione creata est, quam vnita. Consequentia est euidens, quia vnio seu assumpto fuit in Christi anima loco subsistentiæ propriæ, quæ est in aliis animabus. Vnde eundem ordinem habuit illa vnio ad existentiam vel creationem illius animæ, quem habet subsistentia propria ad creationem & existentiam propriam aliarum animarum, vt latius infra quæst. 6. dicturi sumus. Antecedens probatur, nam creatio proprie ac formaliter terminatur ad rem subsistentem, vt docet Diu. Thom. 1. part. quæst. 45. articul. 4. quia illud creatur, quod proprie existit, hoc autem proprie conuenit rei subsistenti: ergo non intelligitur aliquid proprie terminare creationem donec subsistat, ergo non potest in anima intelligi prius natura creata, quam subsistens. Et confirmatur primo, quia hinc colligunt Theologi, animam rationalem subsistere, quia per creationem fit: si autem creatio præcise terminaretur ad existentiã prius natura quam ad subsistentiam, nulla esset ratio, qua probaretur animam rationalem prius natura subsistere, quam vniatur corpori, nam satis esset, quod prius natura existeret, ergo signum est, creationem formaliter terminari ad rem subsistentem vt sic, & consequenter in Christi anima creationem eius formaliter terminari ad vnionem, per quam illi subsistẽtia diuina communicata est. Confirmatur secundo, quia forma materialis & accidentalis non prius natura fit, quam vniatur subiecto, quia naturaliter postulat modum inhærentię, vt existere possit, ergo & è conuerso forma subsistens non prius natura fit existens quam subsistens, quia, vt existat, tam naturaliter postulat modum subsistendi, & ab illo pendet, sicut materialis forma modum inhærendi, ergo similiter in anima Christi non prius natura fit existentia, quam modus vnionis ad Verbum, qui illi est loco subsistentiæ propriæ.

Quarto argumentor, nam vnio animæ rationalis ad Verbum, non potest esse actio ex præsupposito subiecto, ergo non potest esse actio à creatione ipsius animæ distincta. Probatur consequentia, quia creatio proprie est actio, quæ fit sine concursu subiecti ex virtute tantum causæ efficientis. Antecedens probatur, quia nihil potest esse subiectum actionis, nisi quod est subsistens, & ideo materia prima vt generationi supponitur, dicitur esse subsistens, quia est actionis seu mutationis subiectum.

Secunda sententia affirmat, incarnationem esse actionem mere vnitiuam, & ex natura rei esse distinctam à creatione rationalis animæ & productione humanitatis. Hæc opinio sumitur ex Diu. Thoma hac 3. part. quæst. 4. artic. 2. vbi ait, illud, quod assumitur, debere præintelligi assumptioni, sicut, quod mouetur localiter, præintelligitur motui: & quæst. 6. art. 3. sentit, animam Christi eodem modo, & eodem genere actionis esse creatam, quo aliæ animæ rationales. Et ita etiam indicat, quamuis eodem instante fuerit creata & assumpta, prius tamen natura & diuersa actione fuisse creatam: & eadem quæst. art. 4. ad 3. dicit, carnem prius natura vniri animæ, quam verbo vnione personali. Vnde sentit, conceptionem humanitatis esse priorem & distinctam actionem ab vnione humanitatis ad Verbum, quod in illa quæstione sæpius repetit, vt ibi videbimus. Idem sentit in 3. distinct. 5. quæst. 3. artic. 1. ad 2. vbi affirmat, quod assumitur, præexistere assumptioni,

Secunda opinio.

D. Thom.

non

non tempore, sed natura, seu secundum modum intelligendi. Idem tenet Alex. Alens. 3. p. quæstione 8. memb. 2. vbi dicit, conceptionem esse naturaliter priorem assumptione; & esse carnis prius esse naturaliter assumptione carnis. Ibidem etiam distinguit creationem animæ, & dicit esse priorem assumptione. Durand. Expresse id docet Durandus in 3. dist. 15. quæst. 2. numero quarto, vbi dicit, has actiones esse distinctas, & posse eam, quæ prior est, scilicet creationem animę, vel formationem humanitatis, eandem esse vel cõseruari sine vnione. Eandem sententiam supponit Gabriel Ocham. Gab. cum Ocham in 1. dist. 30. quæstio. 4. vbi ita distinguit creationem animæ Christi ab vnione ad Verbum, sicut ab vnione ad corpus, quas constat esse distinctissimas actiones. Idem Gabr. cum eodem Ocham in 3. d. 1. quæst. 1. art. 1. & dist. 3. art. 1. Scot. dist. 1. q. 1. Et primo probari potest, quia actiones, vt ex Philosophia constat, distinguuntur ex terminis: ergo vbi termini sunt in re ipsa distincti, oportet actiones esse distinctas, sed in præsente termini sunt distincti, nam substantia animæ, vel materiæ & humanitatis, est in re ipsa distincta ab vnione ad Verbum, vt inferius constabit: ergo & actio per quam fit anima, & per quam vnitur Verbo, sunt distinctæ. Sed hæc ratio non videtur efficax, nam in eadem forma fieri potest in forma accidentali & materiali, & vnione illius ad subiectum, nam etiam entitas vel substantia talis formæ distinguitur ex natura rei ab vnione: ergo pari ratione concludendum esset, fieri per diuersas actiones, quod tamen est falsum, quia cum huiusmodi forma non fiat, nisi per eductionem de potentia subiecti, non potest alia actione fieri, & alia vniri: nam, vel illa actio, qua fit, est cum materiali concursu subiecti, vel non: si non, ergo est creatio, quia est actio ex nullo subiecto, atque adeo ex nihilo: si vero fit cum materiali concursu subiecti: ergo illa met actio, quantumuis præcise ac formaliter sumpta pendet essentialiter à subiecto, illiq; vnitur: ergo ex vi illius, terminus eius fit in subiecto, & vnitur illi, ergo non est necessaria actio vniens distincta. Sic ergo in præsente dici potest, etiamsi substantia humanitatis vel animæ sit distincta ab vnione ad Verbum, nihilominus per eandem actionem fieri, quia fit dependenter à Verbo, & non prius in se quàm in Verbo.

Sed nihilominus amplius declarari & vrgeri potest ratio illa in hunc modum: nam, licet verum sit, vnam & eandem esse actionem, qua accidens fit, & vnitur subiecto, tamen, sicut in accidente in facto esse distinguimus entitatem accidentis ab actuali inhærentia seu vnione, ita necesse est, vt in ipsa actione distinguamus illam actionem, vt tendit ad entitatem, vel ad vnionem accidentis, quia actio nihil aliud est, quàm fieri ipsius rei, vt est ab agente, res autem in fieri & in facto esse seruant inter se proportionem, & ideo, si in facto esse est distinctio, erit etiam in fieri. Vnitas ergo illius actionis productiuæ & vnitiuæ accidentis in subiecto consistit in hoc, quod licet illa duo ex natura rei distinguantur, tamen in ipsa actione se habent quasi partialiter, nam ita componunt vnam actionem, vt essentialiter illam compleant, & illamet actio, vt terminatur ad entitatem rei, essentialiter pendeat à tali modo actionis, quo fit in subiecto, & ex subiecto. Et consequẽter includat, quidquid necessarium est in actione ad vniendum formam subiecto. Quamuis enim illa actio vna sit propter rationem factam, quæ est vrgens, non tamen concipienda est, vt omnino indiuisibilis, nam, cum terminus non sit indiuisibilis sed aliquo modo compositus ex entitate formæ & modo vnionis, non potest actio ipsa, quæ cum termino identificatur esse indiuisibilis, est ergo suo modo composita ex fieri entitatis, & ex fieri vnionis, vtrumque essentialiter includens, atque ita pendens & connexum vnum cum alio, vt non possint in re separari, prout per talem actionem fiunt. Ex quo fit, vt, quamuis entitas formæ, secundum se, seu secundum cognitionem aut subsistendi consequentiam fit prior, quam vnio ad subiectum, vt tamen fit per illam actionem, non fit prior ex natura rei, quam vnio ad subiectum. Hæc autem doctrina, licet vera sit in dicto exemplo, non videtur tamen posse ad præsens mysterium accommodari. Primo quidem, quia entitas naturæ humanæ, seu animæ, & vnio ad Verbum, non solum distinguuntur ex natura rei, sed etiam sunt distincti ordinis, nam entitas animæ est naturalis, modus autem vnionis est omnino supernaturalis: vnde non est inter hæc duo illa naturalis connexio, quæ est inter formam accidentalem seu materialem, & vnionem eius ad subiectum: ergo actio, qua fit entitas animæ & vnio eius ad Verbum non potest esse vna, nec per modum simplicissimæ actionis, cum terminus non sit simplex, sicut de alia actione productiua & vnitiua formæ dicebamus.

Neque per modum actionis compositæ, saltem cum essentiali dependentia illius actionis vt terminatur ad entitatem naturalem, ab alia veluti parte illius actionis, quæ terminatur ad modum supernaturalis vnionis, quia non potest id, quod naturale est, ita essentialiter dependere ab eo, quod est supernaturale, vel fatendum erit, ipsam entitatem naturalem animæ Christi fieri in rerum natura per actionem & modum omnino supernaturalem, quod inauditum est.

Vnde argumentor secundo, nam ex opposita sententia sequitur, animam rationalem Christi non fieri per creationem, quod est plane falsum, & contra modum loquendi Theologorum & Sanctorum: ergo. Sequela patet, tum quia creatio rei naturalis est actio ad ordinem naturæ pertinens, anima autem Christi dicitur facta per actionem alterius ordinis, tum etiam, quia creatio est actio, quæ fit ex nihilo per efficaciam agentis sine adminiculo alterius: anima autem Christi non ita facta est, sed cum actuali dependentia à Verbo tanquam à sustentante. Dicetur fortasse, creationi tantum repugnare, quod fit actio ex præsuppositio subiecto, non vero quod fit actio ex præexistente supposito, vt sic dicam, seu cum actuali & essentiali dependentia à supposito terminante naturam factam per illam actionem: & hac ratione consequenter dicetur, animam Christi factam esse per creationem, quia, quoad entitatem suam non est facta ex præsuppositio subiecto, sed ex nihilo, non tamen per puram creationem, sed per creationem simul vnitiuam sui termini ad hypostasim Verbi. Sed contra hoc est inprimis, quia ad rationem creationis non satis est, vt non fit ex præsuppositio subiecto: transubstantiatio enim non est actio ex subiecto, & tamen, quia est ex præsuppositio termino, censetur esse actio distinctæ rationis à creatione: ergo consequenter idem posset in præsente probabiliter dici. Deinde saltem sequitur, animam Christi non factam esse per creationem eiusdem speciei seu rationis, cum creatione aliarum animarum: consequens est falsum: ergo. Sequela patet, quia actio vnionis hypostaticæ essentialiter distincta est ab actione, qua creatur anima nostra; & hæc creatio nullo modo pendet nec pendere potest essentialiter ab actione, qua fit illa vnio: ergo, si creatio animæ Christi est eadem omnino actio cum vnione, & quatenus terminatur ad entitatem illis animæ, pendet essentialiter ab vnione cum Verbo, seu ab ipso Verbo vt terminante, necesse est, vt in ratione creationis, seu productionis animæ sit actio essentialiter distincta à creatione aliarum animarum: consequẽs est contra communem sensum Theologorum omnium, vt supra ex D. Thoma visum est, & sumitur ex Augusti. epist. 99. ad Euodium dicente: *Ita sibi creauit animam Dei Filius, vt cæteris creat*, quod etiam docuit

Gabriel Ocham. Scotus. Primus modus probandi hanc sententiam ostenditur inefficax. Probatur predicta ratio. Secunda secundæ sententiæ probatio. Obiectio. Dissoluitur. Augustin.

Hieronym. Leo Papa fuit Hieronymus apol. 2. cont. Ruff. & Leo Pap. epi. 11. *Natiuitas* (inquit) *Domini secundum carnem, quamuis habeat quædam propria, quibus humana conditionis initia transcendit, non alterius tamen naturæ erat eius caro, quam nostra, nec alio illi, quam cæteris hominibus, anima est inspirata principio.*

Inconuenientia ex opinione opposita deducta. Et confirmatur primo, quia alias sequitur, si anima rationalis relinqueretur à Verbo, non posse conseruari in rerum natura, nisi Deus noua actione ex se creatiua, & naturaliter conseruatiua, illam inciperet conseruare: consequens est sine fundamento dictum & præter omnium sententiam. Et similiter sequitur ad assumendam materiam corporis Christi, necessarium fuisse, vt Deus desineret conseruare materiam illa antiqua actione, qua prius eam conseruabat, vt inciperet illam conseruare per actionem qua illam Verbo vniebat: & è conuerso, quando per continuam nutritionem aliquæ partes corporis CHRISTI, ita resoluebantur, vt prorsus dimitterentur à Verbo, quia non erant amplius assumendæ, sequitur, vel materiam illam fuisse annihilandam per suspensionem actionis conseruatiuæ vnionis eius ad Verbum, quia per eandem dicitur conseruari in rerum natura: vel certe necessariam esse nouam Dei actionem, per quam conseruetur. Imo vlterius sequitur, etiam generationem Christi humanam, quantum ad formationem humanitatis vnionem animæ cum corpore non fuisse actionem eiusdem rationis cum actione, qua generantur alij homines: est enim eadem ratio de tota humanitate, quæ de creatione animæ: nam, vt infra dicam, tota humanitas assumpta, est immediate, non solum ratione partium sed etiam ratione totius: Vnde tota etiam humanitas concepta seu formata est dependenter à Verbo: erit ergo concepta & vnita per eandem actionem, atque adeo per actionem alterius ordinis. Rursus sequitur, resurrectionem Christi fuisse actionem alterius ordinis, ab illa per quam resurgent alij homines, nam per illam actionem reproducta est, Christi humanitas, non in se, sed in Verbo. Et explicatur apertius in hunc modum, nam in aliis hominibus, in quibus anima habet subsistentiam propriam, actio, qua anima vnitur corpori, siue in generatione siue in resurrectione, vnit non solum entitatem animæ, entitati materię sed etiam subsistentiã animę, partiali subsistentiæ materiæ, vt ego opinor, vel essentiæ materiæ secundum alios. At vero in anima Christi, quæ loco subsistentiæ propriæ habuit vnionem ad Verbũ, quando entitas animæ vnita est entitati materię, nõ subsistentia propria, quæ nulla erat, sed vnio hypostatica partialis ipsius animæ, fuit vnita vnioni hypostaticæ partiali ipsius materiæ, vt ita ex vtraque composita fit vna integra hypostatica vnio totius naturæ, quæ omnia infra quæstione sexta late declarabuntur. Si autem eadem est actio, qua formatur humanitas, siue in conceptione siue in resurrectione, & qua vnitur Verbo, necesse est, illam actionem habere vim vniendi partiales vniones hypostaticas: & hoc modo vniendi etiam totam naturam Verbo hæc autem actio longe altioris rationis est ab actione naturali, quæ solum potest vnire animam propriæ naturali subsistentiæ. Hæc autem omnia neque multiplicanda sunt, siue conuincente ratione, neque sunt consentanea modo loquendi Scripturæ & Sanctorum, qui eodem modo loquuntur de resurrectione nostra & Christi, & de conceptione quantum ad substantialem formationem corporis & animæ, licet in principio efficiente, & in modo, & subita formatione corporis & animæ, licet in principio efficiente, & in modo, & subdita formatione corporis fuerit alterius rationis. Imo in modo loquendi interdum indicant, formationem humanitatis antecedere assumptionem, quod saltem de naturæ ordine intelligendum est. Sic in Concilio Ephesino can. 13. dicitur, *Verbum copulasse sibi carnem animatam anima rationali*: & inferius dicitur, quod, *Verbum sustinuit generationem, carnis suæ naturalem, suam faciens.* Et similia multa in eo decreto, quod sumptum est ex epistola Cyrilli ad Nestorium, legũtur, in quibus satis significatur, formationem humanitatis esse distinctam, & ordine naturæ antecedere ad vnionem. Et idem sumi potest ex Sophronio in sua epistola quæ refertur in VI. Synodo. act. 11. & Damasc. lib. 3. ca. 22. Fulg & Leone, locis supra citatis, & aliis Patribus, quos refert Canisius lib. 3. de B. Maria c. 22. dicẽtibus, simul ac creata fuit anima, vel formata humanitas, fuisse vnitas Verbo. Denique nomẽ ipsum *assumptionis*, vt D. Th. recte notauit, denotat, id quod assumitur, non fieri rerum natura per eam actionẽ, qua assumitur, sed supponi; quando n. aqua calida se reducit ad frigiditatẽ, nõ dicitur prius assumere frigiditatem, sed illam in se, producere.

Sophron. Damasc.

Notabil. 1.

Vt, quod in hac quæstione verum esse censeo, exponam, promitto, illam non pẽdere (vt aliqui existimant) ex illa quæstione, an in humanitate Christi sit aliqua existentia creata præter existentiam Verbi, nã licet, qui negant, huiusmodi creatam existentiam magis consequenter loquantur, asserendo, eadem actione produci animam seu humanitatem Christi in rerum natura, & vniri Verbo, tamẽ multi etiam qui de existentia Christi ita opinantur, distinguũt actiones, & dicunt, creationem vel productionem terminari ad entitatem essentiæ, vnionem vero ad communicationem existentiæ, & subsistentiæ, quod tamen commode sustineri aut intelligi non potest, vt latius infra dicam q 17 Vnde è conuerso non est dubium, quin opinio distinguens has duas actiones, aptior sit ad ostendendum, esse in humanitate Christi existentiam creatam, quia creatio re vera necessario terminari debet ad rem existentem vt sic, nihilominus tamen neque illa opinio in hac fundatur præcipue: certius enim existimo, esse in humanitate Christi existẽtiam propriam, quam actiones has distingui, vt suo loco ostendam. Neq; omnino illa opinio ex hoc pendet, nam etiam, qui affirmant, hanc actionem esse vnam, possunt defendere esse in humanitate existentiam propriam, quę per hanc actionem fit dependenter à Verbo. Sicut accidens habet existentiam propriam distinctam ab existentia subiecti, quam eandem retinet quando separatur à subiecto & conseruatur: & nihilominus per eandem actionem fit, & vnitur, quia per illam recipit existentiam suam dependenter à subiecto.

Secundum.

Hinc colligo & aduerto secundo, supposita illa opinione de existentia creata humanitatis Christi, resolutionem præsentis quæstionis maxime pendere ex modo dependentiæ, quem humanitas existens in Verbo habet à subsistentia Verbi, nam si existentia humanitatis ita pendet ab vnione ad Verbum, vt ex vi illius actionis, qua nunc recipit existentiam, non possit illam recipere, nisi cum concursu Verbi in ratione terminantis, fic necesse est fateri, actionem productiuam & vnitiuam esse eandem: si autem non est tanta dependentia, sed existentia illa conseruari potest per eandem actionem absque vnione, consequenter dicendum est actiones esse diuersas, cum realiter seperari possint. Huius autem quęstionis resolutio pendet ex alia, quomodo, scilicet, existentia naturæ creatæ pendeat à subsistentia, per quam terminatur, quia, cum vnio hypostatica suppleat vicem propriæ subsistentiæ, necesse est, vt suppleat dependentiam, quam entitas creata habet à propria subsistentia, & ideo talem dependentiam habebit existentia humanitatis à Verbo, media hypostatica vnione, qualem habet existentia alterius hominis seu humanitatis eius à propria subsistentia seu personalitate.

Concil. Ephesin.

Quocirca, qui existimant (vt Caietanus, & alii) subsistentiã propriam naturæ esse priorem existentiæ, &

tia, & comparari ad illam, vt potentiam ad actum, consequenter dicent, substantialem existentiam pendere à subsistentia vt à sustentante, seu complente proprium receptaculum talis existentiæ, & similiter dicent, naturam pendere in esse simpliciter à subsistentia, quia sine illa non est naturaliter capax existentiæ: & proportione seruata, dicent; humanitatem simpliciter pendere in esse simpliciter ab vnione ad Verbum, quia sine illa non est capax existentiæ simpliciter, præsertim, si verum est solum existere per existentiam increatam Verbi. Sed fundamentum huius sententiæ mihi non probatur, quia supponit, existentiam naturæ esse rem distinctam ab ipsa natura, esseque posteriorem subsistentia, & hanc esse veluti medium seu rationem coniungendi existentiam cum essentia, quæ mihi non sunt intelligibilia, vt in metaphysica latius disputaui: & in præsente materia supponit illa sententia, vnionem humanitatis ad Verbum, vel fuisse non tantum ad subsistendum, sed etiam ad existendum per existentiam increatam: vel etiam si in humanitate Christi admittatur existentia creata, ante hanc ordine naturæ præcedere vnionem ad Verbum, vt illa natura, iam personata capax sit existentiæ, vtrumque autem horum existimo falsum, vt latius dicam qu. 17. quia non potest vnio realis fieri, nisi ad actualem entitatem realē in qua intrinsece & absque vllo medio includitur existentia, hîc ergo modus dependētiæ naturæ à subsistentia vel vnione, verus non appa ret, nec retione illius credi potest vnam esse actionē, qua humanitas vnita est Verbo, & in rerum natura producta.

Est ergo alia sententia, affirmans, subsistentiam, propriam esse terminum existentiæ, & quasi complementum naturæ existentis. Et iuxta hanc sententiam sustineri potest, naturam pendere in esse simpliciter è sua subsistentia, quia non potest naturaliter existentiam recipere, nisi terminatam & cum suo complemento. Ex quo fit, vt per eandem indiuisibilem actionem producatur res subsistens cum sua existentia, & subsistentia. Quod facilius intelligetur, si supponamus, subsistentiam naturæ non fieri per resultantiam ab ipsa natura existente, sed immediate fieri ab ipso agente seu creāte naturam: nam proprie non creat naturam, sed personam vel suppositum: vnde vna indiuisibili actione illi communicat existentiam terminatam subsistētia. Quod potest exemplo declarari in existentia accidentis, & inhæsione eius in subiecto: nam actualis inhæsio non est prior existentia accidentis, sed potius est ordine naturæ, aut saltem intellectu posterior, nam actualis inhærentia est modus illius existentiæ & quasi vltimus terminus eius: & nihilominus illa existentia ita pendet ab actuali inhærentia, vt neque fieri neque esse possit naturaliter sine illa, vnde oritur, vt talis inhærentia non resultet à tali existentia, sed vtraque simul & per modum vnius, & per vnam & indissolubilem actionem fiat ab agente ex præsupposito subiecto: ita ergo, illa proportione seruata, philosophari quis potest de existentia & subsistentia naturæ substantialis. Estque hic modus dicendi satis probabilis, nam cum subsistentia sit vltimus terminus naturæ nulla est repugnantia, quod ab illa tanquam ab vltimo actu naturaliter pendeat. Et iuxta hanc opinionem consequenter dicendum videtur, hanc dependentiam naturæ existentis à sua subsistētia, suppleri in Christo per vnionem ad Verbum, & consequenter in suo fieri pendere à Verbo. Ac denique propter hanc causam eadem actione fieri & vniri Verbo.

Sed nihilominus hic dicendi modus mihi non satis persuadetur, primo, quia probabilissimum mihi est, vt infra dicam, subsistentiam non immediate attingi ab extrinseco agente influxu creatiuo, vel generatiuo, sed resultare ex natura terminante formaliter creationem, vt generationem ex vi intrinseca eius, & ideo dici concreari, sicut propriæ passiones concreari dicuntur, quod magis proprie conuenit subsistentiæ, quia est de consummatione substantiali ipsius naturæ, & eodem modo dicitur creatio, tendere seu terminari ad rem subsistentem, quia vi sua facit rem independentem à subiecto, & ideo ex natura rei attingit rem, quæ necessario per subsistentiam completur, necessario resultantem ex esse per creationem communicato. Iuxta hanc ergo sententiam non potest proprie existentia pendere à subsistentia, sed potius hæc pendet ab illa, vtpote ab ea resultans. Secundo, quia subsistentia solum est quidam modus existentiæ, per quam ita terminatur, & in se sit existens, vt ei repugnet in alio subsistere, nulla est autem ratio ob quam res pendeat inesse aut fieri à modo suo, qui est posterior ipsa, & nullum proprium genus causalitatis habet in ipsa. Vnde in hoc non est simile, quod de accidente afferebatur, accidens enim non tam pendet ab actuali existentia quam, mediante ipsa, pendet à subiecto, quod est propria causa eius in genere causæ materialis: ipsa ergo actualis inhæsio est actualis dependentia accidentis à subiecto, tam in fieri, quam inesse: res autem subsistens, vt sic, est independens à subiecto, & ideo, subsistentia non potest habere rationem dependentiæ ab alia causa, neque ipsa etiam habet propriam aliquam rationem causæ, à qua existentia dependeat. Vnde ob hanc etiam specialem rationem non videtur humanitas Christi posse dependere in suo esse simpliciter ab vnione hypostatica seu à Verbo, media vnione, quia non videtur posse intelligi talis dependentia sine aliquo proprio influxo, & propria causalitate Verbi in humanitatem, & in naturalem entitatem eius: quod tamen dici nō potest, quia omnis causalitas Verbi ad extra, etiā in humanitatem, est tantum effectiua & communis omnibus personis.

Occurritur obiectioni.

Nec satisfaciet, qui dixerit, habere Verbum aliquem proprium influxum terminatiuum, qui non est propria causalitas, quamuis ad modum eius à nobis explicetur, & ideo non repugnare esse proprium Verbi: hoc (inquam) non satisfacit, quia, licet respectu vnionis verum sit pendere hoc speciali modo à Verbo tanquam à proprio termino, quia dicit intrinsecam habitudinem & relationem transcendentalem ad ipsum: tamen respectu naturæ humanæ, quantum ad suam entitatem absolutam, non potest intelligi ille specialis influxus & causalitas, quam Verbum habeat in talem entitatem, nam respectu illius non habet locum ratio termini, quia natura vt sic non dicit illam intrinsecam habitudinem, nec potest terminari ipsa à Verbo, nisi media vnione, & ratione illius tantum: & ideo Doctores nūquā tribuunt humanitati dependentiam in entitate sua à Verbo, sed dependentiam suppositalem.

Impugnatio refellitur.

Quod si quis fortasse obiiciat, naturam substantialem non posse naturaliter esse sine sua subsistentia, & ideo necessarium esse vt naturaliter etiam pēdeat ex illa, respondeti vno verbo posset, negando consecutionem: aliud est enim, vnum connecti necessario alteri, aliud pendere ex illo; nam hoc posterius significat, quod sit effectus illius, aut quod per suum esse formaliter respiciat illud, potest autem esse connexio sine aliquo istorum, solum quia vnum dimanet ab altero. sic enim non potest esse quantitas sine figura, nec corpus sine vbi, nec anima sine intellectu, & tamen, nec quantitas pendet à figura, nec corpus ab vbi, nec anima ab intellectu. & in vniuersum idem dici potest de quacunque essentia & proprietate illam consequente.

Quot & quæ sit decem modi dependentiæ.

Maioris tamen claritatis gratia, & quia conferet ad rem de qua agimus, distinguere possumus dupli- citer modum dependentiæ. Vnus est, quo vna res pendet ab alia tanquam à propria & per se causa influente

fluente in illam illud esse, in quo pendere dicitur ab illa, & hæc est propriissima & rigorosa dependentia.

Alio tamen modo potest vna res dici dependere ab alia, quia ita est connexa cum illa, vt, quamuis ab illa proprie non accipiat esse, tamen ita illam requirat ad existendum, vt sine illa neque naturaliter esse possit, neque illi debeatur conseruatio in esse, si tali re careat, nisi supernaturaliter suppleatur. Possunt fortasse præter hos alij modi dependentiæ excogitari, sed præsenti negotio hi sufficiunt. Et prior quidem expositione non indiget, cum per se sit satis clarus, quomodo verius existimo naturam creatam quoad suum esse seu existentiam simpliciter non pendere à propria subsistentia, neque humanitatem Christi ab vnione cum Verbo, quod mihi satis probant rationes parum antea factæ. Posterior autem modus dependentiæ declaratur primum exemplis: illo namque modo dici potest sine improprietate pendere materiam à quantitate, non quod quantitas influat esse in materiam, cum potius (iuxta probabiliorem sententiam) quantitas sit passio consequens materiam, sed quia quantitas est talis dispositio, & tam intrinseca materiæ, vt omnino præter naturam eius sit sine illa conseruari, ita vt, si quantitas ab illa separetur, consequens sit illam desinere esse, quia debitum ei non est, hoc modo conseruari in esse. Atque hoc modo censent multi in consecratione Eucharistiæ materiam panis desinere esse ex vi actionis, qua separatur quantitas panis ab ipsa, quia non est naturaliter debitum illi conseruari in tali statu, vt infra suo loco dicetur. Et fortasse dependētia materiæ à forma est eiusdem rationis, quia cum materia habeat esse per creationem, non videtur posse forma directe influere in actionem qua fit materia, & consequenter neque in esse illius, solum ergo requiri potest vt illa sit, tanquam quidam actus & complementum eius, quo si omnino vacua reperiatur, non debetur illi conseruatio in esse: sicut nec debetur fieri, nisi vt actu sit sub aliqua forma.

Ad hunc etiam modum videtur reduci dependentia quam naturale compositum, habet ex materia & tali forma, seu vnio harum partium inter se à dispositionibus accidentalibus, nam dispositiones non habent aliquem directum influxum in ipsam vnionem: quia non habent effectuum, vt suppono: loquor enim de illis dispositionibus, quæ effectiuè manant à forma: illæ enim dispositiones, cum supponant in genere causæ efficientis formam in materia, non possunt illam efficere. Neque etiam habent influxum formalem, quia hoc modo solum reddunt subiectum calidum aut siccum, &c. causalitas vero dispositiua solum videtur in hoc consistere, quod illud compositum talis est naturæ, quod ad naturalem statum suum postulat, talibus dispositionibus esse affectum, quibus sublatis, ei debita non est conseruatio in esse. Et alia similia exempla huius cōnexionis & dependentiæ afferri possent. Ratio autem à priori non est alia, nisi quia hic modus connexionis & dependentiæ non involuit repugnantiam, & aliunde est consentaneus indigentiæ & imperfectioni rerum creatarum, quę, vt esse naturaliter possint, non solum proprias ac per se causas, sed etiā plures conditiones, dispositiones aut intrinsecos modos requirunt. Item quia substantia creata sine accidentibus omnino esset frustra, vt anima sine potentiis, quia nō esset apta ad aliquam operationem nec ad aliquem finem, & ideo, sublatis huiusmodi necessariis proprietatibus, non debetur illi esse, nec influxus ille, quo in esse cōseruatur. Et hoc modo nulla est substantia creata, quantumuis incorruptibilis; quæ per actionem positiuam destrui nō possit, separādo scilicet, ab ea intrinseca accidētia, seu ,,proprietates, sine quibus naturaliter esse non potest. Neq; hoc est contra incorruptibilitatem talium rerum, nam ad hanc satis est, vt illa actio nulla vi agentis naturalis sit possibilis, sed sola virtute diuina, operante supra naturas rerum. Atque hac sola ratione potest conuenienter defendi, huiusmodi res, & substantias incorruptibiles; & simplices posse conuerti in alias, vt latius in 3.to. disputabimus.

De hoc ergo genere dependentiæ facile concedā, naturam creatam pēdere naturaliter à propria subsistentia; quia sine illa nec naturaliter esse potest, neque ei debetur, vt in tali statu conseruetur in esse, nisi aliunde supernaturaliter suppleatur subsistentiæ defectus.

Differentia inter duos assignatos dependentiæ modos.

Est autem in hoc notanda differentia inter hunc modum dependentiæ & priorem, quod res: quæ priori modo dependet à pluribus causis, non potest concipi simpliciter existens priusquam dimanet ab omnibus illis, & à qualibet earum in suo genere: & hac ratione actio causæ secundæ, non potest intelligi vt existens priusquam dimanans à causa secunda & prima, quia ab vtraque per se & essentialiter pendet, & similiter forma accidentalis non potest naturaliter prius esse existens, quam procedens tam ab agente, quam à subiecto aut materia, quia ab vtroque simul per se pendet. At vero in posteriori genere dependentiæ res, quæ ab alia pendere dicitur illo modo, præintelligi potest vt prius natura simpliciter existens, quia non pendet ab illa vt ab influente directe ipsum esse. Et hinc etiam fit, vt non obstante hoc genere dependentiæ possit id, quod dependet, esse principium efficiens eius, à quo pendere dicitur, quia supponitur iam habere esse per quod possit illud causare, & non pendet ab illo, nisi vt à conditione consequente suum esse, suamque entitatem, & afficiente ipsam: hoc autem in priori genere dependentiæ fortasse repugnat, quia, cum efficere supponat esse simpliciter; non potest intelligi, quod aliquid sit vera & propria causa efficiens alicuius propriæ causæ sui esse, sed hoc spectat ad longiorem physicam disputationem. Denique hinc fit, vt licet in priori modo dependentiæ vna interueniat actio, per quam effectus sit dependenter ab omnibus suis causis per se, vt videre licet & explicatum est in eductione formæ dependentis in esse & fieri à materia, tamen in posteriori modo dependentiæ præter actionem, per quam res manat à propriis causis suis, fere semper interuenit alia actio, vel dimanatio, per quam fit ea rei conditio vel proprietas, à qua res illo modo pendere dicitur, sicut patet in dictis exemplis: nam in creatione animæ cum suis potentiis, intelligitur creatio terminata ad substantiam animæ, & deinde dimanatio potentiarum ab ipsa anima: & idem communiter censetur de vltima dispositione dimanante à forma, nam supponit generationem terminatam ad substantiam, & addit denominationem distinctam, siue enim illa vocetur propria actio, siue non (quod ad quæstionem de nomine spectat) non potest tamen negari quin sit influxus distinctus, & separabilis à priori actione, imo interdum contingit impediri & postea expediri vt patet in aqua calida reducente se ad pristinam frigiditatem. Atque idem fortasse est de materia & quantitate, supponitur enim creatio materiæ, & deinde resultat quantitas, siue resultet mediante forma, vt quidam volunt, siue ab ipsa entitate materiæ, vt est probabile, vel vt alij volunt immediate à Deo confertur creante materiam, & dante illi: proprietatem cōnaturalem & debitam ex principio passiuo potius quam actiuo, & tunc etiam necessaria est propria actio, vel quasi actio, qua fiat quātitas, nā creatio materiæ vt sic, ad solam substantiam terminatur, & de potentia absoluta posset precise fieri sine adiectione quantitatis: ergo, cum nunc additur quantitas, noua effectio est, quæ solet concreatio vocari, quia cum creatione ex natura sua cōiuncta est, te tamen vera ex illa & creatione nō componitur vna ,,pria actio, sicut ex substātia materię & quantitate

quantitate eius non fit vnum per se proprie sed per accidens.

Anima effectio ab vnione subsistentia effectione distincta est in re.

Ex hac ergo doctrina definiendam esse censeo præsentem quæstionem: & in primis de humanitate seu anima, & subsistentia propria censeo fieri per actiones vel effectiones aliquo modo in re distinctas & separabiles. Et quidem, si verum est, subsistentiam resultare effectiue à natura, res est clara quia illa resultantia quoddam genus effectionis est distinctum ab ipsa creatione, cum & sit à distincto principio, proximo, & tendat ad terminum ex natura rei distinctum & de potentia absoluta suspendi & impediri posit, manente creatione & termino eius. Si autem subsistentia non manat actiue à natura, sed fit etiam à solo creante vel generante, sic etiam distincta erit effectio, quamuis principium agens vel creans non sit distinctum, quia & termini sunt distincti, & vnus ad alterum simpliciter præsupponitur ordine naturæ, denique etiam hoc modo est prior effectio à posteriori de potentia absoluta separabilis. Et ratio sumitur ex dictis, quia natura non pendet à subsistentia, vt à propria causa vel principio, sed vt à conditione consequente ipsam, & ideo per distinctam effectionem consequitur vel coniungitur illi, licet propter naturalem cõcomitantiam dicantur fieri per modum vnius. Quod si quis contẽdat ex effectione naturæ & subsistentiæ vnam actionem consurgere sicut ex natura & subsistentia vna substantia componitur, contra hoc non admodum disputabo: est enim probabilis dicendi modus, quia actio imitatur naturam sui termini, in quo facile potest constitui differentia inter hãc effectionem subsistentiæ, & dimanationem propriarum passionum, quia per has non completur, substantialiter terminus creationis, sicut per illam. Hoc autem censeo probabile, dummodo non negetur, illam actionem esse compositam & non omnino simplicem: & ea, ex quibus componitur, ex natura rei esse distincta, scilicet, effectionem naturæ, & effectionem modi seu termini aut subsistentiæ eius; sic adeo, vt in reipsa separabiles sint, vt antea dicebam: & ideo superius non simpliciter dixi, has esse distinctas actiones, sed aliquo modo in re ipsa distingui, siue vt duas actiones, siue vt partes eiusdem actionis compositæ, siue vt substantiam & essentiam vnius actionis, & modum quendam & complementum eius, separabilem ab ipsa, sicut essentia naturæ est à subsistentia separabilis. Quinimo, etiam si quis contendat, illam actionem ita esse vnam, vt etiam de potentia absoluta fit, vt ita dicam, indissolubilis, ita vt nõ possit manere eadem numero actio, quæ est effectio naturæ, si suspendatur effectio subsistentiæ: præterquam quod hoc gratis, & sine fundamento dicet, quod non leuibus argumentis & incommodis impugnatum est; adhuc eo posito negandum non est, illam actionem esse compositam, sicut est terminus eius, in quo sunt entitas naturę, & modus subsistentiæ, ex natura rei distincta, & in actione reperitur productio entitatis naturæ & comproductio, & quasi additio subsistentiæ; vnde necesse est, vt per illam actionem aliquod esse reale fiat in natura, distinctum ex natura rei ab ipsa subsistentia; vnde cũ actio identificetur realiter cum termino tanquam fieri eius, necesse est, vt vbi terminus est compositus, actio etiam composita sit, siue sit indiuisibilis, seu indissolubilis, vt etiam de potentia absoluta non possit manere secundum aliquid sui, nisi etiam sit secundum totum suum complementum; siue, quod verius est, de potentia absoluta posit esse illa actio præcise vt est productio, vel creatio naturæ, etiam si non fit comproductio, vel concreatio subsistentiæ.

Creatio animæ Christi & vnitio eius ad Verbum distinctæ sunt actiones.

Vltimo ex dictis omnibus colligitur resolutio præsentis quæstionis, dicendum est enim primo, distinctas esse in re ipsa actiones, quibus anima v.g. Christi creatur: & Verbo vnitur, vel quibus formatur humanitas, & Verbo copulatur: nam quod effectiones sint aliquo modo distinctæ, euidenter sequitur ex dictis. Primo, quia effectio subsistentiæ propriæ est in re distincta ab effectione naturæ: ergo multo magis effectio vnionis hypostaticæ est distincta ab effectione naturæ, quæ vnitur: nam multo magis peregrina est (vt sic dicam) & extrinsecus adiuncta vnio, quam subsistentia propria. Secundo quia effectio animæ Christi v.g. est vera creatio, eiusdem rationis essentialis & specificæ cum actione qua producitur substãtia cuiuslibet alterius animæ rationalis, vt & testimoniis & rationibus satis probatum est: effectio autem vnionis non est creatio, quia nõ est actio ex nihilo, sed ex præsuppositio subiecto, scilicet, humanitate, quæ ex non vnita fit per illam actionem vnita Verbo: recte enim potest humanitas, quamuis non supponatur subsistens, esse subiectum huius effectionis; quia per illam eo tendit, vt in alio subsistat. Vnde fit tertio, vt prior effectio ad ordinem naturæ pertineat, posterior vero sit in supremo ordine supernaturalium rerum, qui est gradus vnionis hypostaticæ. Quarto tandem fit, vt prior effectio interdum fit per modum conseruationis, vt in materia, interdum per veram creationem, vt in anima Christi in primo instante incarnationis; interdum vero per modum cuiusdam naturalis mutationis, vt in formatione seu conceptione humanitatis Christi, nam, licet illa quoad modum fuerit supernaturalis, tamen quantum ad substantiam, id est, quantum ad vnionem animæ cum corpore fuit naturalis mutatio. At vero posterior effectio essentialiter est quædam mutatio maxime supernaturalis, in sua essentia & specie. Neque hærendum est in nomine mutationis, eo quod incarnatio simul tempore cum creatione animæ & formatione humanitatis facta sit: & mutatio dici non soleat, nisi illa, qua res aliter se habeat, quam priori tempore se habuerit: nam nec certum est, hunc esse solum vsum illius vocis, & quamuis admittatur, per illum nihil additur in significatione illius vocis vltra effectionem positiuam ex subiecto, nisi denominatio quædam extrinseca, vel habitudo ad tempus præteritũ, quæ non variat essentiam mutationis quoad id, quod est reale & positiuum in ipsa: illuminatio enim eiusdem rationis est, siue fiat in subiecto, quod prius tempore fuit tenebrosum, siue in eo quod prius tenebrosum non fuit, sed simul esse incipit, & illuminari. hoc ergo modo vnitionem hanc, mutationem vocamus, quæ respectu materiæ primæ, etiam illo rigoroso modo, mutatio fuit, nam materia prius tempore aliter extitit: respectu vero animæ & humanitatis, quantum est ex se, potuisset eodem modo esse mutatio, de facto vero vocatur mutatio, quia est actio ex præsuppositio subiecto, quod ex vi talis actionis aliter se habet, quam prius natura se habebat, vel aliter quam ex natura sua existere posset. Huiusmodi enim mutationis genus in hoc mysterio, necessarium fuit: nam, cum illa duo extrema, Verbum, scilicet, & humanitas, ex se & ex vi suarum entitatum vnita non sint, non possent incipere esse vnita, nisi saltem alterum extremorum aliter se haberet: nam, si vtrumque omnino immutatum maneret, eodem modo se haberent: atque ita semper non vnita relinquerentur. Ex his ergo differentiis, & rationibus satis constat, has effectiones in re distinctas esse.

Quod autem sint vere ac proprie duæ actiones distinctæ, eisdem fere rationibus facile colligi potest, nam illæ duæ effectiones ad genus actionis pertinent, & non sunt partes vnius actionis, cum sint diuersorum ordinum, & pluſquam specie differant: neque etiam vna resultat ex alia: ergo sunt actiones distinctæ. Et confirmatur, nam creatio animæ, &

vnio eius ad corpus, sunt actiones distinctæ : ergo A multo magis creatio humanitatis , & vnio eius ad Verbum: nam maior est diuersitas inter has actiones; & inter terminos earum minorque connexio inter illas ex natura rei. Posset autem aliquis excogitare & dicere, quod, sicut Christus est compositus ex Verbo & humanitate, licet hæc duo extrema sint res diuersorum ordinum, ita potest esse vna actio composita ex creatione vel productione naturæ & vnitione ad Verbum, quamuis sint diuersorum ordinum. Sed hoc in primis gratis est dictum & sine fundamento; neque exemplum illud quicquam iuuat, nam inter Verbum & humanitatem intercedit vera vnio: vnde, licet sit res diuersorum ordinum, habent inter se aliquam proportionem naturæ & subsistentiæ, ratione cuius possunt inter se vniri: at vero inter illas actiones nulla est similis proportio necvera vnio, sed solum subordinatio quædam, quatenus vna alteram supponit, qualis reperitur inter creationem animæ & vnionem eius ad corpus : in quo exemplo nullus dicit, ex illa duplici effectione componi vnam actionem , cum tamen eadem sit vtrobique ratio. Si quis tamen diceret, illam vnitionem ad Verbum fuisse quasi quoddam complementum creationis animæ, vel conceptionis humanitatis Christi, posset facile in bono sensu, eius sententia admitti: nam illa vnitio ad Verbum supplet vicem subsistentiæ propriæ: subsistentia vero est veluti vltimum complementum creationis seu productionis rei subsistentis, & ideo vnitio dici potest huiusmodi locum tenuisse in hoc mysterio.

Incarnatio vnitiua actus est, non alicuius vnibilis productiua.

Dico secundo, Incarnatio proprie & in rigore est actio vnitiua, non vero productiua alicuius extremi eorum , quæ per eam vniuntur, sed solum vnionis eorum inter se, seu totius compositi, vt tale est. Hæc assertio sequitur plane ex dictis, eamque præcipue intendunt autores secundæ sententiæ. Et quantum ad rem spectat , probatum satis est, dari in hoc mysterio huiusmodi actionem. Quod vero nomine incarnationis illa actio significetur , ad vsum vocis magis, quam ad nouam rem pertinet: hic autem vsus tam euidens est ex omnibus Patribus , & verbis illis, *Verbum caro factum est*, & similibus, vt superuacaneum sit, in hoc confirmando immorari. Legantur, quæ de hac voce in principio huius materiæ dicta sunt & in com. art. 8. huius quæstionis.

Ad prioris opinionis rationes solutio.

Ad argumenta primæ sententiæ facilis est ex dictis responsio. Ad testimonia enim Leonis & Fulgentij dicitur, sine causa in præsente quæstione adduci, nam illi non disputant de metaphysica distinctione vel vnitate actionum, sed solum contra hæreticos contendunt, non prius tempore fuisse Christi animam , aut creatam , aut carni vnitam, quam Verbo. Hoc patet ex antecedentibus & subsequentibus verbis Leonis, *Arbitror* (inquit) *talia loquentem, hoc habere persuasum, quod anima, quam Saluator assumpsit, prius in cœlis sit commorata, quam de Virgine nasceretur, eamque sibi verbum in vtero copularet : sed hoc Catholicæ mentes, aureſque non tolerant* : & ad hoc propositum subdit infra, animam ipsa sumptione fuisse creatam, id est, in eodem instante, quo est assumpta. Similiter Fulgentius proxime ante citata verba dixerat, *Non est igitur aliquod interuallum temporis existimandum inter conceptæ carnis initium, & concipiendæ Maiestatis aduentum.* Addo deinde Leonem prædictis verbis insinuare (quod supra dicebamus) assumptionem ita fuisse cum creatione animæ coniunctam, vt quodammodo illam compleuerit, sicut in aliis similibus per concreationem subsistentiæ propriæ compleri solet. Fulgentius vero vltra hoc significat , conceptionem carnis , non tantum ipsi carni seu humanitati, sed etiam Verbo ratione vnionis, & per communicationem idiomatum esse tribuendam. Vnde ad primam rationem respondetur, negando sequelam, quia vt B. Virgo dicatur cõcepisse Deum satis est, quod eius actio vel conceptio in eodem instante ad Deum terminata sit, quia conceptio & generatio sicut & creatio denominat vltimum terminum & proprie attribuitur rei subsistenti; præsertim quia (vt infra dicam) vnio prius natura facta est ad corpus & animam , quam ad totam humanitatem: & ideo ex vi vnionis talis animæ ad tale corpus, necessarium omnino fuit vt Deus fieret homo, quod est, Deum concipi seu generari humana generatione. De qua re iterum dicendum erit sequente tomo disput. 2. sectio. 1.

Ad tertiam concedo sequelam , scilicet animam Christi prius natura extitisse, quam assumpta fuerit à Verbo. Et ad primam probationem nego, animam Christi formaliter existere per existentiam increatam Verbi, sed subsistere tantum per subsistentiam Verbi, existere autem formaliter per propriam entitatem creatam: de qua re dicetur iterum quæst. 17. Ad secundam probationem iam declaratum est, quomodo anima, vel humanitas Christi pendeant à Verbo; non enim pendent vt ab influente existentiam mediante vnione , sed vt à supplente vicem subsistentiæ propriæ, sine qua esse non potest; & ideo ex natura rei ab illa pendere aliquo modo dicitur, tanquam à conditione ex natura rei necessaria ad existendum, vt supra declaratum est: quia ergo Verbum media vnione supplet hanc necessitatem subsistentiæ propriæ, ideo dici potest humanitas ab illo pendere. Nec vero ob hanc causam necesse est concedere, quod si humanitas dimitteretur à Verbo, desineret esse simpliciter in rerum natura: id enim non sequitur ex natura rei, nam dissoluta vnione posset perseuerare actio creatiua & conseruatiua humanitatis. Vnde potius Theologi dicunt, quod in eo casu inciperet humanitas subsistere in propria persona. Solum ergo inferri potest, si humanitas dimitteretur à Verbo, necessarium esse dependentiam illius terminari per aliam subsistentiam, vt posset conseruari in esse. Et consequenter etiam erit verum dicere, quod si aliunde non terminaretur illa dependentia, desineret humanitas esse simpliciter : sic enim etiam in propria dependentia effectus à causa, non sequitur , ablata causa auferri effectum, si loco illius, alia succedat; sequetur tamen, si nulla alia succedere supponatur. Ad tertium, falsum est, animam rationalẽ non prius natura creari, & existere, quam subsistat : per creationem enim per se primo ac formaliter datur existentia ex nihilo, subsistentia vero tanquam complementum existentiæ substantialis; & hac ratione dicitur, creationem esse rei subsistentis; & hinc recte colligitur, animam rationalem in sua creatione statim subsistere, vt in prima part. latius tractatur, & infr. q. 6. attingemus. Nec est similis ratio dependentiæ animæ rationalis à sua subsistentia, quæ est formæ accidentalis ab inhærentia in subiecto, vt superius declarauimus; & ita responsum est ad vtramque confirmationem ibi positam. Ad quartum vero iam etiam declaratum est, quomodo vnio fit ex præsupposito subiecto quamuis non supponat humanitatem subsistentem: quia, nimirum, illa actio tendit ad vnionem cum subsistentia: nam, sicut hæc vnio non supponit vtrumque extremum subsistens, sed satis est quod existat, ita etiam actio potest esse in subiecto tantum vt existente.

Dependentia humanitatis, si à Verbo diuelleretur, subsistentia creata terminari deberet, vt humanitas in esse conseruaretur.

SECTIO II.

Vtrum incarnatio sit substantialis vnio ex natura humana, & persona Verbi Dei.

HAEretici, qui duas in Christo posuerunt personas, vel hypostases, consequenter asseruerunt inter eas solum intercessisse accidentalem vnionem, vel

vel per affectum, vt est inter amicos, vel secundum operationem, vt inter Regem & ministrum, seu inter principale agens, & instrumentum, vel secundū aliam similem habitudinem, vt est inter maritum, & vxorem, aut inter vestem & vestitum, aut inter templum & personam, sic enim quidam ex Nestorianis (vt Cyrill. refert in defensione primi anathematis) dixerunt, Christum esse templum Verbi, & Deum incarnari, esse habitare in carne, tanquam in templo. Hæretici etiam huius temporis hanc vnionem ponunt, non substantiali aliqua compositione, sed in quadam reali communicatione attributorum diuinitatis humanitati facta: sed quoniam eorum sententia, vel in Nestorianam, vel in Eutychianam incidit, & ad materiam de communicatione idiomatum magis spectat, vsque ad 16. quæstionem missam faciamus. Ex Catholicis vero Durandus in 3. distinct. 5. quæst. 4. quem Palud. sequitur quæstio. 1. artic. 2. quamuis fateatur in Christo vnum suppositum, nihilominus dici posse existimat humanitatem aduenire Verbo accidentaliter, quatenus aduenit enti perfecto, & completo, quod enim sic aduenit substantiæ completæ, accidentaliter aduenit.

Cyrill. Durand. Palud.

Incarnatio substantialis vnio. D. Thom. Magist. Bonauent. Ricard. Cont. Ephes.

Dico tamen primo, incarnationem esse substantialem vnionem & ita esse simpliciter appellandam. Est communis Theologorum D. Thom. hîc artic. 6. Magist. & aliorum in 3. distinct. 6. vbi Bonauent. art. 1. quæst. 3. Richard. art. 3. quæstione 2. & quoad rem, quam significare intendimus, est de fide, & (vt existimo) etiam quoad locutionem. Primum patet ex illis Conciliorum locutionibus, in quibus definiunt hanc vnionem factam esse, *secundum subsistentiam*, quæ citauimus disputatione præcedenti, sectione 1. & aliquando dicunt factam esse, *secundum substantiam*, vt patet in 1. Tom. Conc. in Concil. Ephes. can. 2. & in epist. 8. Cyrill. ibidem citata dicitur factam esse *substantialiter*, quanquam verba Græca idem significent, quod *secundum subsistentiam*, vel *hypostasim*, tamen his omnibus modis vertitur, quia res eadem est. Vnde Concil. Lateranens. sub Martino consultat. 5. cap. 6. can. 6. naturas esse dicit, *substantialiter vnitas*, & capit. 8 vocat *substantialem vnitionem*, quamuis in antiquioribus editionibus Conciliorum legatur, *secundum hypostasim*. Sicut etiam Damascenus lib 3. ca. 3. *substantialem* appellat, iuxta Fabri versionem, Iacobus enim Billius *essentialem* vertit, quia verbum Græcum ὑποστατὴν, vtrumque admittit, & in idem redit, vt infra dicam. Denique Ioannes Maxent. to. 5. Biblioth. in confess. fidei, inquit, *Secundum traditionem Patrum duas naturas confitemur substantialiter vnitas*. Et in ea sententia refert Athanasium, Nazianzenum, Cyrillum & alios, & idem sentiunt Patres, qui hanc vnionem vocant, *essentialem & naturalem*, vt infra etiam exponemus. Et ratio ex dictis sumitur, quia vnio substantialis nihil aliud est, quam coniunctio duarum rerum substantialium, per quam resultat vna substantia composita vere, ac proprie vna. Quæ definitio, & ex terminis per se nota videtur, & ex communi omnium conceptione, & ex propria ratione substantiæ compositæ, quæ per se vna est, atque adeo intra proprium genus, seu rationem substantiæ composita, sed secundum fidem in hanc vnionem Incarnationis tota illa definitio conuenit, vt patet ex disputatione præcedenti. Et confirmatur, quia duæ subsistentiæ non vniuntur accidentaliter nisi medio aliquo accidente, aut saltem secūdum aliquam relationem accidentalem, vt patet discurrendo per omnes accidentales vniones, & quia alio modo nec concipi potest talis vnio inter substantias, cum enim de se non sint accidentaliter vnitæ, vt vniātur hoc modo, oportet, vt inter eas intercedat aliquod accidentale vinculum, quod esse non potest sine aliquo accidenti. At vero in proposito extrema huius non vniuntur medio aliquo accidenti, nam si considerentur duæ naturę, diuina & humana, terminus, in quo vniuntur, substantialis est, scilicet, subsistentia Verbi. Si vero considerentur Verbum ipsum, & natura humana, vt inter se proxime vniuntur, non fit vnio medio aliquo accidenti, vt Concilia docent, quæ negant fieri per affectum, vel per dignitatem aliquam, aut relationem, vt supra sæpe allegatum est, nulla enim talis vnio posset esse sufficiens vt Deus vere fieret homo, & homo vere diceretur Deus, quod magis in sequenti sectione confirmabimus. Denique confirmatur illo exemplo vnionis animæ & corporis, quo sancti explicant hanc vnionem in hoc maxime ponentes similitudinem, quod sicut illa est vnio substantialis, ita & hæc.

Cyrill. Conc. Later. Damasc. Ioa. Maxen. Athanas. Cyrill. Nazian.

Et hinc quoad modum loquendi infertur: non esse dicendum, humanitatem aduenire Verbo accidentaliter, nec Verbum humanitati, sed substantialiter, nam non aduenit Verbum humanitati, nec humanitas Verbo nisi mediante vnione, si ergo vnio non est accidentalis, nec potest dici, vnum aduenire alteri accidentaliter, aut è contrario, si accidentaliter aduenire, accidentaliter vniretur. Et confirmatur primò, quia quod aduenit accidentaliter, tantum denominatiue, & accidentaliter prædicatur, at vero humanitas non tantum prædicatur de Verbo denominatiue, sed substantialiter: quia Verbum & est humanatum, & est homo. Denique confirmatur, quia repugnat aduenire in vnitatem suppositi, seu personæ substantialiter compositæ, & aduenire accidentaliter, quia aduenire accidentaliter est aduenire secūdum aliquod esse accidentale, aduenire autem in vnitatem substantialem suppositi, est vnionem fieri secundum aliquod esse substantiale. Fundamentum vero Durand. qui contrarium sensit à D. Thom. positum est, & solutum artic. 6. vbi solutio illius sufficienter explicata est. Quod si quis vrgeat, quia humanitas est omnino extra rationem Verbi, ergo accidit illi, seu accidentaliter aduenit. Respondetur, si accidere sumatur logicè, verum est, humanitatem respectu Verbi in hoc imitari accidētia quod non est de essentia Verbi secundum se, quomodo potest dici extrinseca illi, & suo modo posse adesse, & abesse illi, nihilominus tamen illa vnio physice, & reipsa considerata, non est per modum accidentis, neque ad componendum vnum per accidens, seu in genere accidentis, & ideo neque illa vnio accidentalis est, nec simpliciter dicendum est humanitatem accidentaliter aduenire Verbo, sicut etiam anima logice dici potest extra rationem materiæ & accidentario illi aduenire, quia materia potest esse sub hac, & sub alia forma, nihilominus in rē ipsa vnio illarum substantialis est, & anima substantialiter, & non accidentaliter dicitur aduenire materiæ.

Humanitas non aduenit accidentaliter Verbo, nec Verbum humanitati.

Obiectio.

Responsio.

Sed contra: Nam sancti sæpe explicant hanc vnionem per accidentales vniones, vt Damascenus libro 3. cap. 11. Basil. hom. 25. ex variis, quæ est de humana Christi generatione. Et Origen. 2. Periar. cap. 6. comparant cum vnione, quæ est in ferro candente inter cālorem & ferrum. Alij comparant arbori alteri insitæ, quæ comparatio tribuitur Basilio supra, & Leoni sermone 1. de Natiuitat. apud quos eam non inuenio, sed ea vtuntur Theologi in 3. distinction. 1. & Alens. 3. part. quæstio. 7. memb. 1 artic. 1. & ad eam accommodant illud Iacob. 1. *Suscipite insitum Verbum*. Præterea ad Ephesios 5. comparatur coniunctioni viri cum vxore, vt nonnulli exponunt ex Scholasticis, vt Bonauent. in 3. distinctione 6. articulo 2. quæstione 2. Et habet fundamentum in parabolis nuptiarum, quas Christus posuit Matthæi 22. Marc. 9. Ioannis tertio, & in Patribus, quos circa citatum testimonium ad Ephes. 5. retuli supra quęstion. prima, in commen artic. 3. Alij comparant vnioni plurium accidentium in vno subiecto, ex August. epistol. 99.

Damascen. Basilius. Origen. Leo Pap. Alens. Iacob 1. Ephes 5. Bonauent. Ioan. 1.

Sed

Sed ibi pauca dicit. Magis vtuntur hoc exemplo quidam scholastici, vt Scotus, & Gabr. in 3. distinctio. 1. & Ocham ibi quæst. 1. Denique Ioan. 2. dicit Christus, *Soluite templum hoc*, loquebatur autem, vt Euangelista dixit, *De templo corporis sui*. Sed ad hæc, & similia iã supra dictum est, non afferri, quia in omnibus, vel in pluribus similia sint: sed vt per ea manu ducatur intellectus ad perfectiones, & proprietates huius vnionis explicandas, vt per ferrum candens declaratur, quomodo humanitas illustretur à diuinitate, & vim agendi accipiat. Per arborem insitam explicatur aliquo modo, qua ratione rei subsistendi aliqua substantia diuersæ naturæ adiungi possit. Per coniunctionem viri, & vxoris magis explicatur vnio effectuum, & quomodo humanitas assumpta est à Verbo, vt ab illo regatur, & ditetur. Sicut enim sponsæ communicãtur tituli & insignia sponsi, ita per incarnationem communicantur humanitati seu homini Verbi attributa. Per vnionem plurium accidentium in eodem supposito declaratur solum vnitas personæ in Christo sub duabus naturis, etiam si altera extranea sit, nõ tamen declaratur modus vnionis, qui nullo exemplo declarari potest, vt dixi disp. præced. sectio. 2. & in commentario art. 6. declarando alia exempla de veste & instrumento. Denique per templum vere explicatum est, quomodo Verbũ singulariter habitet in illa humanitate, in eaque excellentius adoretur, & colatur, quam in omni alio loco. Sed quia omnes istæ vniones accidentariæ sunt, additur exemplum vnionis animæ, & corporis, quo substantialis vnio explicetur, & ideo discipuli D. Thom. contendunt cum D. Thom. 4. contra gent. cap. 41. & Caietano hic artic. 6. & orat. supra citata ad Alexandrum Sextum esse hoc exemplum omnium aptissimum ad hoc mysterium explicandum. Quibus ego facile assentior, quia reuera habet maiorem conuenientiam, & in pluribus similitudinem, præsertim si vnio ipsarum naturarum in vna persona consideretur, nam si loquamur de immediata coniunctione inter naturam, & suppositum, alia est vnio in creaturis huic similior, vt iam dicam.

Vnio hypostatica veri similis apparet ex aliis vnionibus creaturarum.

Dico ergo secundo. Hæc vnio substantialis est per modum compositionis ex natura, & supposito, vnde propriissime hypostatica vocatur. In hac conclusione explicamus totam rationem huius vnionis per suum genus, & differentiam, quantum à nobis explicari potest. Quæ ita breuiter declaratur, ostensum enim in superioribus est, hanc esse vnionem, & compositionem substantialem: substantialis autem compositio quadruplex intelligi potest. Prima est, ex partibus materialibus, seu integrantibus, & hæc sufficienter excluſa est art. 2. quia Verbum, cum sit summe spirituale, non potest hoc modo vniri substantiæ creatæ. Adde, hanc vnionem non solum factam esse in corpore, sed etiam in anima, quæ non est capax huius compositionis. Denique humanitas Christi de se, & vt supponitur assumptioni, habet integrum complementum harum partium; illæ enim ad quandam integritatem naturæ pertinent.

Compositio substantialis, quadruplex 1 Compos.

2 Compos. Secunda compositio est essentialis, quæ duplex distingui solet, altera metaphysica ex genere, & differentia. Et hæc non est ad propositum, cum sit compositio secundum rationem. Altera physica ex materia, & forma, & hæc etiam excluſa est sufficienter artic. 1. quia proxime ordinatur ad compositionem vnius naturæ, hæc autem vnio incarnationis non est terminata ad vnam naturam, vt ostendimus. Deinde, quia etiam probatum est, Verbum non posse esse formam, & multo minus potest esse materia, quæ maiorem imperfectionem dicit; compositio ergo ex materia: & forma supponitur huic mysterio in ipsa humana natura, ipsa vero incarnatio, huius generis vnio esse non poterit.

3 Compos. Tertia compositio substantialis poni solet ex esse, & essentia, quam discipuli D. Thomæ, existimant esse ex rebus distinctis, & vnionem incarnationis putant esse illius rationis, quia existimãt humanam naturam in Christo non habere entitatem existentiæ creatæ; sed tantum essentiæ, assumptam vero esse per incarnationem ad existendum ipsamet existẽtia increata Verbi Dei: Ex quo fit, hanc compositionem esse ex essentia humanitatis, & existentia Verbi. Sed ego suppono contrarium fundamentum, tãquam verius, scilicet, in creaturis existentiam non esse rem distinctam ab essentia actualiter existente, atque adeo humanitatem Christi non existere formaliter in rerum natura per existentiam increatam Verbi, quod infra quæst. 17. art. 1. disputandum est. Vnde concluditur hanc vnionem incarnationis non esse formaliter ex essentia, & existentia. Quod ita breuiter declaratur, quia illa compositio, vel nulla est propria & realis, vel certe non est ex duobus extremis ita inter se condistinctis, vt vtrumque, prout ab altero condistinctum, habeat in rerum natura veram entitatem actualem: sed solum potest vnum extremum, scilicet essentia, concipi quasi ens potentiale in potentia obiectiua, & aliud scilicet existentia per modum actus, seu tanquam modus constituens ens actu in rerum naturæ, quæ omnia in disputationibus Metaphysicis iam prælo mandandis, late tractanda sunt. At vero hæc compositio non potest intelligi huiusmodi, quia humanitas, vt mente concipitur distincta à Verbo, sicut re vera est, habet propriam entitatem actualem distinctam ab entitate Verbi per veram creationem, vel generationem effectam, secundum quam supponitur assumptioni: non ergo vnitur, vt per vnionem constituatur in esse entis actualis, atque adeo non vnitur vt essentia existentiæ.

3. Compos.

4 Compo. Quarta ergo compositio substantialis est, ex natura, & subsistentia, seu supposito, de qua, prout in creaturis ex natura rei reperitur, satis in Metaphysica multa dicta sunt. In hoc ergo genere compositionis est hæc vnio necessario constituenda. Prima à sufficienti partium enumeratione, quia hæc compositio non est ex partibus integralibus, aut ex essentia & existentia; ergo. Secundo, quia humana natura in Christo non habuit propriam personam creatam, nec vero manfit expers hypostasis, vt recte dixit Damascen. lib. tertio, canon 9. assumpta ergo est ad subsistentiam diuini Verbi, & ex vtraque composita est vna persona humana, & propterea Concilia vocant hanc vnionem *secundum hypostasim*, *vel subsistentiam*, vt supra citatum est, & eodem sensu dicitur vnio hæc *hypostatica*, vt est in vsu omnium, & sumitur ex epistola Sophronij in sexta Synodo, act. 11. Differt tamen multum inter hanc compositionẽ, & compositionem ex natura, vt subsistentia connaturali, quia illa est naturalis, id est, debita vnicuique naturæ; hæc vero est omnino supernaturalis creaturis.

Sophron.

Primo, quia est supra omne debitum naturæ creatæ, nec potest vlli creaturæ connaturalis esse: propter quod recte dicit Nicet. lib. tertio Thesaur. capit. 3. duas naturas in Christo non fuisse naturaliter coniunctas. *Sed admirabili quadam, & ineffabili ratione, non lege naturæ, sed ineffabili dispensatione.*

Nicet.

Secundo, quia compositio illa naturalis, non est ex rebus omnino realiter condistinctis, sed ex re, & modo; hæc autem ex natura creata, & Verbo diuino, quæ sunt res omnino condistinctæ, licet subsistantialiter coniunctæ. Tertio, quia in naturali compositione, & natura perficitur per subsistentiam, à qua terminatur, & ipsa etiam subsistentia à natura pendet, & consequenter ab illa in suo genere perficitur, at vero in hac supernaturali compositione, natura quidem humana perficitur per subsistentiam diuinam, & ab illa suo modo pendent: subsistentia autem diui-

diuina nō perficitur in se, nec mutatur per naturam humanam, sed simpliciter terminat illam sine vlla sui mutatione. Quocirca, quanquam incarnatio dicatur esse vnio substantialis per modum compositionis ex natura & supposito: nihilominus secundum specificam rationem diuersa est ab illa cōpositione naturæ, & suppositi, quæ connaturalis est rebus creatis, imo fortasse non vniuocam, sed analogam cum illa conuenientiam habet in ratione vnionis, & compositionis. Quamquam hoc vltimum facile in vtrāque partem disputari possit: quod facere omitto, quia dialecticum potius videtur negotium, quam Theologicum. Vt ergo ratio, seu descriptio huius vnionis concludatur, addamus illam esse substantialem, & supernaturalem compositionem, ex natura creata vel humana, & suppositio diuino, seu subsistē tia Verbi. A

Obiectio. Petrus Damian. Nazian. Ioa. Maxent. Damas. Nicetas. Cyril. Sophron. Cyrus Alex.

Contra hanc vero doctrinam obiici possunt quædam dicta Patrum, in quibus hanc vocant *naturalem seu essentialem vnionem*. Petrus Damianus, de Incarnatione, & gratia, ca. 3. dicit, *Verbum essentialiter carni vnitum*: & refert Nazianzenum epist. ad Chelidoniū, alias, orat. 51. vbi dicit humanitatem esse diuinitati copulatam κατ' ἕνωσιν, quod Ioannes Maxent. in cōfessione fidei vertit *substantialiter*, sed proprie significant, *secundum essentiam*, vt ibidem vertit Billius, & in Damascen. libro 3. fidei, cap. 3. idem Nicetas lib. 3. Thesau. cap. 3. & 38. Vnde prædictus Ioan. Maxent. in respon. ad epist. sub nomine Hormisdæ Papæ scriptam, sub finem ait, *Iuxta diuina eloquia & Sanctorum Patrum traditiones, Christum filium Dei, quem in duabus naturis essentialiter, siue iuxta compositionem vnitionis & inconfusionis docet fides Catholica, confitemur*. Cyrillus vero epistola 10. & anathematismo 3. *vnionem hanc, naturalem* vocat. Et eodem modo loquitur Sophrō. dicta sexta Synodo, act. 11. & Cyrus Alexand. act. 13. eiusdem Synod. cano. 4. & 7. qui, licet alias sit hæreticus, tamen in hoc loquitur ex sententia Cyril. idem Nicet. & Ioan. Maxent. supra, & Petr. Diacon. lib. de Incar. & grat. cap. 3. B C

Respons. Damas. Nicet. Nazian.

Respondetur tamen breuiter, non esse Patrum sensum vocare hanc vnionem essentialem, vel naturalem, quia sit compositio essentiæ, vel naturæ, quia hoc ipsi in hæreticis improbant. Nec dicitur naturalis, quia non sit supernaturalis, neque quia ex necessitate, & non libere facta (vt male intellexit Theodoret. impugnando tertium anathema. Cyril.) sed dicitur naturalis, vt ipse Cyrillus se defendendo exposuit, quia est vera, & realis, & non ficta; sicut solemus dicere esse vnionem physicam, & realem sicut enim res naturalis in suo ordine habet suam naturam, & essentiam, ita & hæc vnio in suo genere habet veram, & realem rationem vnionis, & ad hoc explicandum dicitur naturalis: & eodem sensu dicitur essentialis, vt exposuit Damascen. lib. 3. cap. 3. & ex illo Necet. lib. 3. Thesau. cap. 3. *Coniunctionem*, inquit, *essentialem dicimus, hoc est, veram, & non phantasticam, seu commentitiam*. Et specialiter Nazianzenus cum vocat *vnionem secundum essentiam*, explicare intendit hanc vnionem esse talem, vt ratione eius Deus non accidentali aliqua denominatione; sed vere, & secundum essentiam, dicatur de homine quod ipse disertis verbis explicat, dicens esse vnionem secundum essentiam, quia diuinitas non secundum gratiā aliquam vel affectum sed secundum essentiam est vnita humanitati. Denique potest dici naturalis, & essentialis vnio, quia substantialis est, atque adeo vnio simpliciter, & quod inde resultat est vere, ac per se vnum. In his tamen locutionibus, quamuis sint veræ & propriæ, propter ambiguitatem tamen vocū obseruandum est, ne absolute vsurpentur, nec sine sufficienti explicatione, vt omne scandali, & erroris periculum auferatur. D E

SECTIO III.

Quid sit hæc vnio in humanitate, seu quid per actionem vniendi in humanitate, aut Verbo fiat.

VT difficultas huius quæstionis intelligatur, oportet distinguere omnia, quæ interueniunt in hoc mysterio. Primum est humanitas. Secundum est, Verbum. Tertium est, actio seu passio, vel mutatio, per quam hæc vnita sunt (hæc enim nunc pro eodem sumimus, licet alias ratione formali distinguantur.) Quartum est, terminus vltimus resultans per hanc actionem, scilicet hic homo. Quintum est, relatio vnionis inter extrema vnita. Et sextum addi potest id, quod est fundamentum proprium huius relationis, seu id, quod fit in humanitate per illam actionem, qua copulatur Verbo, seu quod idem est, ipsa substantialis coniunctio, quæ intelligitur esse in termino illius actionis, vt per illam hic homo resultare possit. Ex his autem omnibus, tria priora, vel per se, vel ex supra dictis satis clara sunt. Nam & de Verbo, & humanitate nihil nunc est, quod dicamus, nam quæst. 3. & 4. de illis agēdum est: De termino vero totali, & adæquato huius mysterij in præcedenti disputatione sectione prima, diximus satis. De relatione vero vnionis, an propria relatio sit, & prædicamentalis, præter ea, quæ dicta sunt exponendo literam D. Thomæ, pauca infra dicentur, de fundamento eius, nihil tractandum superest. Denique de actione vniendi non est, quod modo disputemus, an sit ipsemet actus diuinæ voluntatis, quo tota Trinitas perficit hoc mysterium, an vero sit aliquid in creatura receptiuum, hæc enim quæstio communis est de omni actione DEI ad extra, & nobis satis nunc est ipsum fieri Incarnationis, esse aliquid extra Deum, & in creatura receptum, quod, vt est à Deo, potest dici actio eius, prout vero recipitur in creatura, est passio, vel mutatio illius. Hæc enim non potest esse in Deo, neque in Verbo, vt constat, necesse est ergo esse in humanitate, & eam nunc solum dicimus esse, ipsam incarnationem in fieri, clarior enim intelligentia huius mutationis pendet ex cognitione illius rei, seu modi, qui per illam in humanitate fit, nam illud ipsum prout in fieri est hæc mutatio, & prout à Deo, est actio Dei. Vnde obiter intelligitur, istam actionem seu vnire actiue humanitatem Verbo, non esse terminare humanitatem. Nam hoc terminare est proprium Verbi, & non consistit in aliqua effectione alias esset commune Trinitati, imo in nulla causalitate consistit, vt sequenti sectione explicabimus: Est ergo actio hæc à terminatione distincta, consistens in vera efficientia, & communis est toti Trinitati. Vnde etiam intelligitur, male quosdam dicere hanc actionem esse ipsum subsistere increatum communicatum in tempore naturæ humanæ, quia licet per hanc actionem fiat, vt subsistere increatum communicetur humanitati, non tamen potest talis actio esse ipsum subsistere increatum, quia illa est vere creata, & recepta in humanitate, & vel est accidens, vel habet se per modum accidentis humanitati inhærentis, quę non possunt conuenire ipsi subsistentiæ increatæ. Et licet fingeretur hæc actio, vt existens in DEO ipso, non esset proprie, & formaliter ipsum subsistere Verbi, quod non est commune toti Trinitati, sed esset actus diuinæ voluntatis de incarnatione facienda, qui vnus existens, communis est tribus personis.

Difficultas ergo superest de sexto illo membro supra posito, & oritur ex dictis de actione vnitiua, quæ vera est effectio, & proxime versatur circa humanitatem, quam immutat, & in qua recipitur

recipitur, necessarium ergo videtur, per illam aliquid fieri: & hoc inquirimus quid sit.

1 sententia.

Prima ergo opinio esse potest per hanc actionem nihil fieri in humanitate, sed solum fieri hoc compositum, seu hunc hominem, vt dispvtatione præcedenti explicatum est. Ita sentit Gregor. in 1. distinct. 28. quæst. 2. in responsione ad 17. & 18 argum. inclinant Ocham in 1. distinct 30. quæst. vnica ad 2. Bacon. in 3. distinct. 1. quæst. 1. arti. 1. & dist. 2. quæst. 2. articul. 2. Et fundamentum est, quia nihil aliud fingi potest, quod in humanitate fiat magis, quam in Verbo, neque est necessarium, quia vni actioni sufficit assignare vnum terminum adæquatum per illam productum, & sicut Verbum per se ipsum immediate vnitur humanitati nulla additione illi in se ipso facta: ita è contrario humanitas eodem modo vnitur Verbo proxime, ac formaliter per se ipsam, & quidquid addatur, non confert ad vnionem. Quæ sententia videtur placere aliquibus Thomistis, & Caietan. infra art. 10. circa ad primum videtur illam indicare, cum ait coniunctionem humanæ naturæ cum persona filij Dei nihil aliud esse, quam vtriusque indiuisionem in esse personali filij Dei: & infra ait in hoc mysterio nullum ens reale interuenisse præter extrema, & mutationem, ac relationem inde resultãtem, de qua statim. Nec multum ab hac sententia discrepat Aureol. vt refert Capreol. in 3. d. 5. q. 1. artic. 2. nam dicit hanc vnitionem solum addere indiuisionem quandam inter Verbum & humanitatem, ratione cuius vnum componunt; & magis hoc indicat Capreolus in responsionibus ad argumenta Aureoli concedens interuenire hanc indiuisionem, sed illam non esse nisi vnitatem personæ aut existentiæ creatę, quæ est in Christo. Sed hæc sententia intelligi nullo modo potest: quia, vt ostensum est, tota hæc actio vnitiua recipitur, & versatur in humanitate & illam immutat, neque aliter eam vnit Verbo, quam immutando illam, ergo necesse est, vt aliquid in ipsa humanitate faciat, quia omnis actio, seu passio, vel mutatio facit aliquid in subiecto, in quo recipitur, hoc enim est de intrinseco conceptu eius: hoc autem non est ipsa humanitas, vt sic vt ostensum est, præsupponitur enim ad hanc actionem, vt subiectum eius, neque est ipsa subsistentia Verbi quia actio, vel mutatio realiter, seu identice nihil aliud est, quam idipsum, quod per eam proxime, & quasi formaliter fit, prout est in fieri, & respicit agens, vel passum, sed hæc actio non potest hoc modo identificari cum ipsa subsistẽtia increata Verbi, vt per se clarum est, & supra etiam probatum, ergo non potest subsistentia ipsa Verbi esse id, quod proxime per hanc actionem fit. Rursus neque illud esse potest totum compositum, scilicet hic homo: tum propter eandem rationem, quia fieri illius compositi non potest adæquate identificari cum toto illo, quia in illo includitur subsistentia ipsa increata, cum qua nullo modo, neque ex parte, neque in totum mutatio ipsa identificatur: tum etiam, quia illud compositum est totalis, & adæquatus terminus, qui resultat, præter quem oportet intelligere terminum quo seu quasi formalem, per cuius effectionem vel mutationem illud compositum resultet, quia, vt dictum est, non possunt duo extrema ita coniungi, vt ex eis vnum aliquid resultet, nisi saltem alterũ illorum aliter se habeat, & rationem illius, in quo aliter se habet compositum resultet, & ita in proposito humanitas, non secundum se, sed prout vnita, est formalis terminus huius mutationis, & hoc inquirimus, quid scilicet addat illud, *prout vnita* supra ipsam humanitatem. Et confirmatur, nam humanitas vt vnita aliquid dicit præter humanitatem, vt per se constat, & aliquid etiam præter subsistentiam Verbi quia concipi potest aggregatum ex humanitate & subsistentia Verbi etiam si humanitas non sit vnita, ergo humanitas vt vnita aliquid dicit præter subsistentiam Verbi. Sic etiam hic homo Christus aliquid dicit præter Verbum, humanitatem, & aggregatum ex vtroque, quia hæc omnia intelligi possunt, & esse, etiam si Verbum non sit homo: ergo aliquid aliud addendum est, & hoc inquirimus quid sit. Nec vero dici potest per illam actionem non fieri aliquid positiuum in illa, sed solum priuatiuum, priuatur enim propria personalitate, & statim illi Verbum per se ipsum quasi formaliter coniungitur. Hoc inquam, non satis est; tum quia, etiam ipsa humanitas secundum se, & vt prior natura sua propria personalitate, non est per se ipsam vnita Verbo; sed est quasi capax proprię personalitatis; vel personalitatis Verbi, ergo humanitas vt sic etiam, vt nondum existens sub propria personalitate, & Verbum vt sic præintelligitur, antequam ex illis resultet aliquid compositum; ergo, vt illud intelligatur resultare, non satis est intelligere illam priuationem; sed aliquid aliud positiuum interuenire oportet: tum etiam, quia illa actio est positiua, & implicat actionem positiuam non inducere terminum positiuum, quia (vt dictum est) realiter, seu identicè ab illo non distinguitur, & ad illum per se primo tendit, nõ ad priuationem. Vnde per hanc actionem non priuatur humanitas sua personalitate propria, quæ est, quidam modus sibi connaturalis, nisi quatenus inducit aliquid formaliter incompossibile illi modo, & hoc inuestigamus, quid sit. Tum denique, quia si, humanitatem esse vnitam Verbo, nihil adderet, nisi carentiam propriæ subsistentiæ, hoc ipso quod illa careret formaliter ac præcise, necessario esset vnita Verbo, quod per se constat, quam falsum sit.

Caietan.

Per effectionem incarnationis necesse est aliquem terminum fieri.

Secunda sententia est, per hanc actionem fieri in humanitate qualitatem quandam supernaturalem, quæ gratia vnionis dicitur, quæ natura sua vim habet vniendi humanitatem Verbo. Ita sentit Gabriel in 1. distin. 30. quæsti. 4. & in 3 distin. 1. quæstion. 1. & quæst. 2. articul. 2. qui Ocham allegat, cum tamen ille in 3. qu. 1. contrarium doceat. Citat etiam Alensem. 3. part. quæstion. 7. membr. 2. articul. 1. cuius sententia longe alia est, vt disputat. 8. videbimus. Fundamentum huius autoris nullum aliud esse potuit, nisi quia nihil aliud inuenit, quod commodius dici posse existimaret. Sed est sententia omnino falsa, & improbabilis, contra omnes doctores in 3. distinct. quam specialiter impugnat Bonauent. distinct. 2. articul. 3. quæst. 2. & dist. 6 articul. 2 quæst. 1. & sumitur ex Alens. 3. part. quæst. 7. membr. 1. articul. 1. & D. Thom. infra art. 10. & Albert. distinct. 2. putat hãc sententiam pertinere ad errorem Nestorij; neque immerito: nam V. Synodus, collat. 8. canon. 4. damnat dicentes hanc vnionem factam esse secundum gratiam. Et impugnatur breuiter; quia hæc opinio non ponit illam qualitatem, vt dispositionem ad vnionem. Hoc enim non pertinet ad presentem quæstionem, sed disputat. 8. tractandum est. Nam etiam si admitteremus illam dispositionem, illa esset prędia ad actionem vnitiuam. Vnde adhuc superesset inquirendum, quid per illam actionem fiat in humanitate. Ponit ergo istam qualitatem, vt formale vinculum ipsius vnionis, & ita facit vnionem ipsam accidentalem, nulla enim magis proprie accidentalis est, quam illa, quæ formaliter per aliquod accidens fit.

Gabriel. *Bonauent.* *Alens.* *Albertus.* *D. Thom.* *V. Synod.*

Dices, partes integrales substantię materialis vniuntur per quantitatem formaliter, & tamen vniuntur substantialiter. Respondetur, falsum esse antecedens: sed non est hic locus illud examinandi, quod si admitteretur, consequenter illa vnio dicenda esset accidentalis. Deinde intelligi non potest, quod aliqua qualitas ex natura sua formaliter sit incompossibilis cum personalitate propria illius naturæ, cui inhæret, tum, quia sunt diuersorum ordinum, tum, quia omnis qualitas de se potius supponi sup-

Obiectio. Respon.

suppositum constitutum, in quo sustentetur. Ergo ex natura sua non potest habere oppositionem formalem cum aliqua subsistentia. Vnde multo minus intelligi potest, qualitatem aliquam natura sua formaliter efficere, vt aliqua natura hypostatice fit vnita Verbo Dei, quia illa vnio pertinet ad constitutionem substantiæ, & hæc est supra rationem accidentis, tum etiam, quia nihil repugnare videtur, vt Deus conseruet in humanitate separata à Verbo omnē qualitatem, quæ inhærebat vnitæ, non potest autem conseruari ipsa vnio, seu id, quod proxime fit per actionem vnitiuam, facta separatione, vt per se constat, nam in humanitate sic separata; & habente illas qualitates, posset fieri iterum actio vnitiua, & rediret quæstio, quid per illam fieret. Denique, si illa qualitas est omnino absoluta, inhærebit quidem in ipsa natura, non vero faciet ipsam naturam substantialiter existentem in aliquo supposito, quia qualitas absoluta respicit subiectum, in quo est, & nihil aliud, & maxime quia ille effectus formalis est supra totum ordinem accidentis. Si vero est accidens respectiuum; vel reducitur hæc opinio in aliam statim tractandam, vel certe non intelligitur, quo modo qualitas possit respicere suppositum tanquam intrinsecum terminum sibi vere & realiter vnitum, cum non respiciat illud tanquam subiectum, quia accidens, quod non sit mera vnionis relatio, non respicit hoc modo aliquid nisi subiectum suum.

Quarta ergo opinio, ponit per hanc actionem nihil fieri in humanitate, nisi relationem vnionis. Ita sentit Scot. distinct. 1. quæst. 1. & Ocham in 1. distinct. 30. & in 3 quæst. 1. Durandus dist. 5. quæstio. 2. & sunt, qui tribuant D. Thom. quia hîc art. 7. nihil aliud creatum dicit fieri in humanitate præter relationem, & sæpe alias dicit hanc vnionem factam esse sine mutatione Verbi, quia tantum facta est secundum vnionem, quæ relationem importat, vt videre est infra, quæstio. 16. art. 1. ad 4. & art. 6. ad 2. indicat etiam hic art. 7. ad 3. sed illum locum ibi breuiter, clare expositimus, omissis multis, quæ Caietanus obscure notauit. Fundamentum vero huius opinionis est simile præcedenti, scilicet, quia nihil aliud absolutum intelligi potest, quod fiat in humanitate. Quod si obiicias quia actio per se primo non tendit ad relationem. Respondet Scot. illud esse verum in relationibus intrinsecus aduenientibus, non vero in illis, quas vocat extrinsecus aduenientes, in quo genere hanc relationem constituit. Durand. vero respondet illud esse verum in relationibus prædicamentalibus, quas ipse in sola denominatione extrinseca constituit, præter quas dicit esse alias intrinsecas, & reales, inter quas hanc vnionē numerat, & has dicit per se primo posse fieri per actionem aliquam.

Sent. Ocham Durand.

Hanc opinionem Thomistæ vehementer impugnant, vt videre licet in Caietano hic art. 8. Palud. in 3. dist. 5. q. 1. art 3. & Capreol. ibi ad argumenta Durandi & aliorum, non enim minus ex illa, quam ex præcedenti sequi videtur hanc vnionem nō esse substantialem, sed accidētalem, quia illa relatio accidēs quoddam est, atq; vnio secundum illam solam dicitur facta, & ideo in V. Synodo, collat. 8. cap. 4. expresse negatur vnionem hanc factam esse secundum relationem. Sed fortasse dicerent autores contrariæ sententiæ relationem hanc non esse vinculum humanæ naturæ, & subsistentiæ diuinæ, neq; ab illa denominari Christum, aut Verbum hominem: sed ab humanitate, quæ à Verbo immediate terminatur, & cum illo constituit vere hunc hominem, qui est adæquatus terminus substantialis actionis vnitiuæ, nihilominus tamen dicerent solam relationem creatā addi ipsi humanitati præter subsistētiam increatam. Et hoc modo hæc sententia parum differt à secunda opinione supra tractata, neq; habet plus erroris, aut periculi quam illa, falsa tamen est, sicut illa, quia si relatio non est vinculum humanitatis cum Verbo, ergo ordine naturæ prior est substantialis coniunctio, & vnio inter humanitatem, & Verbum, quam ipsa relatio, quæ ex illo vinculo resultat. Illa autem cōiunctio, seu vinculum illud aliquid est præter humanitatem, & Verbum, vt sæpe probauimus, quia fit per ipsam actionem vnitiuam, & quia ex vi Verbi, & humanitatis, vt sic non sequitur illa vnio. Et confirmatur primo, quia Christus, vt est hic homo, est substantia per se vna, & in se includit non solum humanitatem, & Verbum, sed etiam eorum vnionem. Sed in conceptu suo substantiali non includit relationem, quia non includit accidens: ergo illa substantialis coniunctio aliquid est præter relationē Et confirmatur secundo, quia hæc relatio necessario supponit aliquam mutationem factam in aliquo extremorum, non enim potest insurgere relatio vnionis inter duo extrema, inter quæ antea non erat (siue successione temporis, siue ordine naturæ) nisi aliquid additum sit, vel mutatum in aliquo extremorum, vt duo corpora existentia in duobus locis, non possunt nouam relationem propinquitatis acquirere, nisi prius aliquod illorum loco mutetur. Sic igitur in proposito, hæc relatio vnionis supponit mutationem aliquam factam in humanitate, per quam necesse est aliquid in ea fieri præuium relationi. Quæ rationes concludunt sine dubio, si loquamur de vera relatione accidentali, & prædicamentali, quia non potest illa esse formalis terminus actionis substantialis, nec pertinere formaliter ad constitutionem substantiæ, nec demum esse propria ratio, propter quam duæ naturæ substantiales, diuina & humana substantialiter de eodem prædicentur, & de se inuicem in concreto. Sed Durandus, & Scotus non sunt locuti de hac relatione, vt satis ipsi explicuerūt, præsertim Durandus. Nec Diuus Thomas in citatis locis intendit fauere huic sentētiæ in illo sensu: cum enim dicit, Verbum denominari hominem propter relationem, non est sensus, quod à relatione denominetur homo (sic enim non esset vere, nec substantialiter homo) sed sensus est, quod vt Verbum incipiat esse homo, non oportet aliquid nouum in illo fieri, quod in ipso inhæreat, sed solum in illo resultat relatio rationis, & ita concludit D. Thomas, potuisse Verbum fieri hominem sine mutatione sui. Propria vero veluti forma, à qua Verbum denominatur homo, est ipsa humanitas, vt subsistens in Verbo, vt idem D. Thomas explicat infra quæst. 16. art. 1. & 2. quo in loco, & in omnibus citatis, id latius explicabimus.

Reiectis igitur aliorum sententiis, dicendum videtur primo. Per hanc actionem aliquid factum esse in humanitate, ab illa distinctum ex natura rei, quod desineret esse in illa, si à Verbo separaretur. Hoc satis ex dictis probatum est.

Dico secundo, Hoc quod fit, non esse aliquid accidentale, sed substantiale. Hoc etiam contra citatas sententias satis ostensum est.

Dico tertio, Hoc quod fit, esse modum quendam substantialem ipsius humanitatis, quo intelligitur existere in Verbo. Hæc assertio ex omnibus dictis satis etiam concluditur. Primo, quia nihil aliud cōmode intelligi potest, quia neque est materia, neque forma, neque humanitas ex illis compositа, vt probatum est, neque est noua res omnino ab illis distincta, & superaddita humanitati, quia illa non posset esse nisi accidens aliquod, cum non esset materia neque forma substantialis, & quidquid esset, secundum entitatem suam, posse esse à Verbo separatum, non ergo esset ipsa formalis vnio: ergo nihil aliud esse potest, quam modus aliquis substantialis humanitatis. Secundo explicatur exemplis, nam cum anima vnitur corpori in resurrectione, necesse est, vt aliqua mutatio in illa fiat, vel in corpore, vel in vtroque,

V. Synod.

que, nam ex illis præcise consideratis secundum entitates suas non resultat homo, ergo oportet aliquid addere, secundum quod in eis fiat aliqua mutatio; illud autem nihil est aliud, quàm modus substantialis coniunctionis. Proportionale exemplum est de accidente inhærente subiecto; nam illa inhærentia, præter entitatem accidentis, quæ conseruari potest in accidente separato, est modus quidam ipsius accidentis, scil. vnio ad subiectum, proportionatus tamen illis, & ideo modus accidentalis, & imperfectus: sic ergo in hoc mysterio, cum vnitur humanitas Verbo, fit in ea aliquis modus vnionis, seu inexistentiæ in Verbo, qui, quoniam est intrinsecus modus substantiæ, & ad compositionem substantiæ, seu cuiusdam personæ humanæ pertinet, substantialis est, & non est per modum inhærentiæ, nec per modũ informationis, sed alio supernaturali, & ineffabili modo, qui à nobis dicitur, modus vnionis hypostaticæ. Tertio idem explicatur, quia subsistentia creata modus substantialis est naturæ creatæ, omnino tamen absolutus, & in se terminatus, vel potius vltimo terminans ipsam naturam: hic autem modus excluſus est ab humana Christi natura, ex vi vnionis ad Verbum. Ergo recte intelligitur per illam vnionem factum esse in illa humanitate alium substantialem modum priori formaliter incompossibilem, non vltimo terminantem naturam in se: sed constituentem illam in Verbo, vt in ipso terminetur. Et ita recte etiam intelligitur, hoc terminare, nihil addere ipsi Verbo in se, sed solum esse denominationẽ ortam ex hoc quod humanitas tali modo ponitur, & substantialiter coniungitur Verbo, à quo pendet in ratione subsistendi. Et ab hac sententia sic explicata nihil in re discrepat Durandus, supra, vt ex dist. eius supra citata constat, & ex eodem in 1. dist. 30. q. 2. num. 14. 15. & 16. hunc enim modum vocat relationem, quia omnino pẽdet à suppposito Verbi, ad quod dicit intrinsecam, & essentialem habitudinem, quã alij vocant relationem transcendentalem, seu secũdum dici, nam etiam Durandus fatetur non esse relationem accidentalem, & prædicamentalem. Et fortasse eandem rem aliis verbis explicuit Scotus, & D. Thomas in his articulis. & in sequenti artic. 9. (vbi ibidem in principio Caietan. notat) distinguit cõiunctionem substantialem ab ipsa vnionis relatione inde resultante, & idem ex professo docet in 3. di. 2. q 2. art. 2. quæstiunc. 3. hæc autem coniunctio sine dubio aliquid est, non solum in fieri per modum actionis, sed etiam in facto esse per modum termini formalis, & ita existimo omnes discipulos D. Tho. in re non discrepare ab hac sententia, quanquam nõ eisdem verbis explicent, nec ip ita distincte. Et ad eam confirmandam valida sunt argumenta Aureoli, quę refert Capreolus in 3. distinctio. 5 quæstione 1. in argumentis contra primam conclusionem, quanquam ad excludendam realem relationem nihil efficiant.

Durand.

Scotus. D. Thom. Caietan.

Obiectio. Sed obiiciet aliquis, quia hæc sententia videtur eas habere difficultates, quas cõtra tertiam obiiciebamus, hic enim modus etiam est res creata, & minus perfecta, quam ipsa humanitas. Ergo non videtur posse habere hanc veluti connaturalem vim, vt per se ac formaliter vniat humanitatem Verbo. Deinde, cum sit res absoluta, poterit Deus illam conseruare in humanitate separata a Verbo. Denique si humanitas, quia vnitur Verbo, indiget modo, vt vniatur illi modo, indigebit alio & cum modus etiam vniatur. ad hoc similiter erit alius necessarius, vnde procedetur in infinitum. Denique vt natura creata vniatur propriæ subsistentiæ, non indiget modo alio distincto ex natura rei ab ipsa, & à subsistentia propria, ergo nec in præsente est necessarius ille modus. Sed hæc facile expediri possunt, nam licet hic modus sit res creata, tamen est ipsamet quasi formalis coniunctio humanitatis ad Verbum, vnde habet intrinsecam & essentialem habitudinem transcendentalem ad personam Verbi. Neque hoc est admiratione dignum in hoc modo vnionis, nam proportionaliter idem reperitur in omni vnione, quod scilicet sit modus intrinsecus eius rei, quæ per sui mutationem alteri vnitur, & sit illi proportionatus, & intrinsecam habitudinem & dependentiam dicat ad illam rem, cum qua fit vnio, & ideo non est simile de hoc substantiali modo, & de quocunque alio accidenti. Vnde ad secundam partem negatur, hunc modum posse conseruari in humanitate separata à Verbo, quia dicit actualem dependentiam ab illo, sicut impossibile est, actualem modum inhærentiæ conseruari in accidente separato à subiecto. Et idem reperietur in omni modo vnionis: imo seruata proportione in omni modo actualis dependentiæ. Ad tertiam vero partem negatur processus ille, quia hoc differt res omnino distincta à modo rei, quia res non vnitur alteri rei omnino distinctæ, nisi intercedat aliquis modus vnionis, saltem in altero extremorũ. At vero id, quod est modus, per seipsum vnitur rei, quia realiter non habet aliam entitatem ab ipsa re, & eius formalitas consistit in actuali modificatione ipsius rei, & illi vniri nihil aliud est, quam illam modificare actualiter. Vnde quamuis possit res conseruari a parte rei sine tali modo destruendo illum, tamen non potest ille modus conseruari in rerum natura, quin actu afficiat, & fit coniunctus illi rei, cuius est modus, vt videre est in figura, sessione, & omnibus similibus. Et in hoc differt hic modus à qualitate, vel alia re omnino realiter distincta, quæ non ita essentialiter requirit actualem coniunctionem cum alia. Quod est manifestum signum, huiusmodi actualem coniunctionem esse modum superadditum rei, quæ alteri distinctæ vnitur, cum dependentia ab illa, & aliqua mutatione sui: in ipso vero modo non esse aliquid illi superadditum, sed esse intrinsecam essentiam eius. Et per hæc patet responsio ad vltimam partem: negatur enim consequentia, quia subsistentia connaturalis & propria non est omnino res distincta à natura, sed modus eius, per se illam afficiens actualiter, subsistentia autem Verbi est res omnino ab humanitate distincta, vt per se constat. Aliæ difficultates hic tangi poterant, videlicet an hic modus sit naturalis, vel supernaturalis, materialis vel spiritualis, diuisibilis, vel indiuisibilis, sed in sequentibus disputationibus occurrent propria loca, in quibus hæc commodius tractabuntur.

Responsio.

Ex his facile definiri possunt nonnulla dubia ad præsentem quæstionem spectantia. Vnum est, quis sit terminus formalis huius actionis seu incarnationis, disputatione enim præcedente explicuimus terminum integrum, quem Philosophi appellant terminum vt quod, seu qui fit, quem diximus esse compositum ex Verbo & humanitate. Nunc ergo explicandum superest, quid horum sit terminus formalis seu vt quo. Quidam enim existimant esse Verbũ ipsum. Quæ sententia tribui potest Capreolo in 3. dist. 5. q. 1. vbi nullum alium assignat terminum præter Verbum: vnde potius videtur loqui de termino humanitatis, prout vnitæ Verbo ad subsistendum, quàm de termino actionis vnitiuæ. Et reuera de eodem loquitur Caietanus hic art. 8. quando in fine eius Verbum appellat terminum ad quem assumptionis: sicut etiam D. Thom. ibi insinuat illum loquendi modum, quia Verbum assumit naturam ad se, ideſt, vt eam suam faciat, sed nunc non hoc modo loquimur de termino ad quem, sed in ordine ad incarnationem vt est realis & physica actio: & in hoc sensu nullum pro illa sententia autorẽ inuenio. Probari autem potest primo, quia ille est terminus formalis alicuius actionis, qui est præcipuus, & per modum actus, atque adeo maximè intentus in termino totali: sed hæc omnia cõueniunt Verbo potius, quã huma-

Dubiola aliquot enodantur.

Primum.

1. Opinio.

humanitati; ergo Verbum, seu subsistentia Verbi est terminus formalis huius actionis. Maior ex Philosophia constat, minor declaratur, nam in Christo, vt ex Verbo & humanitate componitur, Verbum est id, quod principalius ac dignius est, vt per se cõstat. Deinde subsistentia Verbi enmparatur ad humanitatem vt actus eius: illam enim perficit, eiusque dependentiam terminat, & ideo per modum actus se habet respectu illius. Denique, quod maxime intenditur per hanc vnionem est, quod diuina persona humanitati communicetur, & quod hic homo sit Deus: ergo Verbum non secundum se, sed vt eleuans ac perficiens humanitatem, est terminus maxime intentus per hanc vnionem. Et confirmatur primo, exemplo resurrectionis, quæ consistit in vnione animæ ad corpus, in qua vnione formalis terminus est anima, quæ vnitur corpori, vt illud actuet, & vt illi suum subsistere communicet, vt multi volunt, ergo pari ratione in hac vnione terminus formalis erit Verbum diuinum quatenus suam subsistentiam communicat humanitati. Tandem confirmari potest ex ipso nomine Christus, quod vnctum significat: vnde de formali significat vnguẽtum quo vnctus est: est autẽ Christus vnctus oleo diuinæ personæ seu subsistentiæ: ergo de formali significat subsistentiam Verbi, hæc ergo est formalis terminus huius vnionis.

2 Opinio. Secunda opinio esse potest, formalem terminum esse humanitatem. Quæ suadetur primo, quia ille est terminus formalis actionis, quo formaliter constituitur totalis terminus eiusdem actionis vt talis est, sed terminus totalis huius actionis constituitur formaliter humanitate: ergo hæc est formalis terminus huius actionis. Minor probatur, nam terminus integer huius actionis est Christus vt est hic homo: hic autem homo formaliter constituitur hac humanitate. Vnde natura integra dici solet à Metaphysicis forma totius respectu suppositi, quod comparatione illis quasi materialiter se habet. Et confirmatur ac declaratur, nam formalis terminus non est attendendus ex eo quod in re principalius est aut æqualius, nam cum calidum fit, in re quid principalius est subiectum caloris, quam calor, & nihilominus non est terminus formalis calefactionis. Neque etiam est attendendus ex intentione extrinseca agentis, sed ex intentione (vt sic dicam) intrinseca ipsius actionis. Sed in hac actione quod intrinsece & per se intenditur, est, vt Deus fiat homo, hæc ergo actio ex natura sua supponit Deum, & induit illum humanitate: est ergo humanitas formalis terminus eius. Quod potest declarari exemplo actionis, qua homo vestem induit, nam, licet adæquate terminetur ad vestitum esse, & in ipso composito ex homine & veste præcipuum sit homo, tamen, quia ipse supponitur actioni, & vestis est, quæ illi adiungitur, ideo formalis terminus illius actionis est vestis, nõ secundum se, sed vt actu induens, & quasi informans hominem. Tandem confirmatur, quia Verbum secundum se non est terminus formalis vt per se constat, nec per aliquid quod ipsi addatur, quia hoc nihil est præter humanitatem: vnde nec Verbum vt vnitum potest habere rationem termini formalis, quia illa reduplicatio, *vt vnitum*, nihil addit Verbo ipsi in se, nisi vel relationem rationis, quæ non potest esse termin⁹ actionis realis, vel denominationẽ ab vnione, quæ est in humanitate, denominatio autem non potest esse terminus formalis actionis realis, nisi ratione formæ denominantis, ergo formalis terminus potius erit humanitas, à qua Verbũ denominatur humanatum, quod est esse humanitati cõiunctum.

1 Opinio. Tertia opinio esse potest, nec Verbum, nec humanitatem esse proprie terminum formalem huius actionis, sed modum illum vnionis, qui in humanitate fit, vt Verbo copuletur, quæ merito tribui potest Scoto in 3. d. 11. quæst. 1. Durand. d. 5. quæst. 2. & alijs, qui hoc sensu aiunt, hanc actionem terminari ad relationem, nam re vera non loquuntur de relatione prædicamentali, sed transcendentali. Ratio reddi potest, quia terminus formalis actionis, non supponitur actioni; sed est natura posterior ipsa: sed Verbum & humanitas supponuntur huic actioni, modus autem non supponitur, sed per illam resultat. Maior constat, quia actio, cum sit quoddam fieri, formaliter terminatur ad id, quod proxime per illam fit, quod autem supponitur actioni, non fit per illam: quod vero fit per illam, est ordine naturæ posterius illa. Vnde etiam fit, vt tam humanitas, quam Verbum, possint esse sine illa actione: modus autem vnionis non possit esse sine illa actione: terminus autem formalis est ille, qui proxime & immediate pendet ab actione. Denique, quod Verbum non sit formalis terminus, satis probatum videtur in secunda opinione; quod autem humanitas non sit terminus, patet, quia est proximum subiectum, in quo, & ex quo fit. *Scot. Durand.*

In hoc nihil potest certa ratione difiniri, nisi prius inter disputantes conueniat, quid nomine termini formalis significetur, nam, si vnus per terminũ formalem intelligat, id quod præcipuum est & maxime actuale in toto composito, quod est terminus totalis, alius vero contendat, terminum formalem esse, qui constituit totalem terminum in tali esse specifico: alius denique affirmet, formalem terminum esse id, quod abstracte ac præcise sumptum de nouo fit, different quidem in forma loquendi, & in significatione vocis, tamen in re non sibi contradicent. Et hoc modo videntur procedere opiniones recitatæ: quæ solum differunt, quia in definiendo termino formali non conueniunt: eius autem definitio magis ex vsu vocis, quam ex aliis principiis pendet. Et ideo tertia opinio simpliciter videtur probabilior, quia reuera terminus formalis actionis vt sic, est id, quod proxime per illam inducitur, & fit in rerum natura: hic enim est vsus huius vocis, vt ex omnibus Philosophis constat, & ex ipsa ratione termini, quæ in hoc consistit vt ad ipsum tendat actio, actio autem maxime tendit ad id, quod per ipsum proxime fit. Atq; hoc censeo esse simpliciter verum; si quis autem velit omnibus satisfacere, potest sub distinctis considerationibus varios terminos formales assignare: considerando enim hanc actionem sub ratione diuinæ communicationis, sic diuina subsistentia potest dici formalis terminus eius, non secundum se, sed vt communicata humanæ naturæ & vt illam maxime perficiens. Si vero consideretur, vt est humanatio Dei, sic formalis terminus est humanitas, non secundum se, sed vt coniuncta Verbo: vnde nunquam potest ab hoc formali termino vnio separari, saltem vt conditio necessaria vt per humanitatem formaliter Deus homo constituatur. Si autem illa actio solum consideretur vt est vnitio quædam talium extremorum, ex qua hoc compositum Deus homo resultat, eius formalis terminus est modus vnionis in facto esse sumptus. Et hæc vltima cõsideratio est maxime physica, magisq; absoluta respectu huius actionis. *Non Verbũ nõ humanitas, sed vnionis modus est incarnationis termi-nus formalis.*

Secunda dubitatio est, quam Caietanus mouet hic artic. 8. scilicet, quis sit terminus à quo huius actionis, in qua ipse docet, terminum à quo esse humanitatem ipsam, & putat esse sententiam D. Tho. quoniam ibi vocat humanitatem terminum assumptionis: non est autem terminus ad quem: erit ergo terminus à quo. Et probatur, quia terminus à quo supponitur actioni: sed hic nihil supponitur nisi Verbum & humanitas: Verbum autem non est terminus à quo vt per se constat, erit ergo humanitas. Sed hæc opinio merito reiicitur etiam ab aliis discipulis D. Tho. quia humanitas vt supra vidimus, potius est subiectum huius actionis, sicut est in generatione *Secunda dubitatio de termino à quo incarnationis.* *1. Opinio: Caiet.* *Reiicitur.*

tione materia, præterquam Aristoteles in Philosophia alium terminum à quo illius actionis & inquisiuit & docuit. Deinde est hic eadem ratio, quia terminus à quo non manet, imo est incomposibilis cũ termino ad quem; humanitas autem nõ est incomposibilis cum termino ad quem huius vnionis, sed sub illo manet, & per illũ afficitur & perficitur. Nec D. Tho. ibi vocat humanitatem terminum actionis, sed solum dicit, naturam humanam significari vt in termino assumptionis, cum dicitur Deus factus homo: esse autem in termino assumptionis non est esse terminum à quo talis actionis, sed potius est esse aliquid manens in termino integro resultante ex assumptione. Dicit præterea D. Thomas, nomine assumptionis indicari terminum à quo & ad quem talis actionis, quia assumptio (inquit) quasi ab alio ad se sumptio, non tamen declarat, quis sit terminus à quo in hac assumptione: neq; ex illis verbis colligi potest, quod sit humanitas, sed potius aliquid aliud ab humanitate, à quo ipsa sumatur. Ratio etiam facta pro illa sententia ex dicendis facile expedietur.

a Opinio. Secunda sententia est, terminum à quo huius actionis fuisse subsistentiam creatam humanæ naturæ. *D. Thom.* Quam opinionem significare videtur D. Thomas citatis verbis: *assumptio est ab alio ad se sumptio*, & per illam particulam *ab alio*, ait indicari terminum à quo: constat autem, naturam humanam Christi nõ esse assumptam ab alio, nisi à proprio suppposito, non in quo fuit, sed in quo futura esset nisi assumeretur. Et ratione probatur, quia terminus à quo est qui formaliter excluditur per terminum ad quem: sed subsistentia propria formaliter excluditur per vnionem hypostaticam: ergo Quod si objicias, quia subsistentia propria nunquam fuit in illa humanitate; terminus autem à quo debet præcedere, vt sumebat præcedens opinio. *Obiectio.* Respondetur, non oportere, terminum à quo actu præcedere, seu præextitisse, sed satis esse, quod existeret, nisi talis actio interueniret per quam impediretur. *Solutio.* Et hic modus dicendi est probabilis, nam cum terminus à quo possit dupliciter assignari, scilicet, positiue & priuatiue seu negatiue, si in præsente est positiue assignandus, nullus alius excogitari potest. *Probabilis indicatur hæc opinio, non tamen amplectitur.* Sed nihilominus verius & proprius dicitur, hanc actionem non habuisse terminum à quo positiuum non est enim hoc de ratione omnis actionis, vel mutationis, sed *interdum fit ex subiecto in subiectum, interdum vero ex non subiecto in subiectum* (vt Aristotelis terminis vtar) Non fit autem proprie actio vel mutatio ex termino positiue opposito, nisi, quando actu & realiter talis terminus præcesit in eodem subiecto: si enim aqua à principio creetur calida, non dicetur proprie, ex frigida factam fuisse calidam: neque aqua, si creata sit aut genita in superiori regione aëris, dicetur, ex inferiori loco in eo fuisse constituta, neque homo creatus in magna quantitate dicetur ex paruo factus esse magnus, solum quia terminus à quo positiuus nõ præcesit: nam inde fit, vt non fit ab illo facta mutatio: sic ergo in præsente non est à persona creata facta assumptio, cum illa non præcesserit. Vnde, cum D. Tho. ait, assumptionem esse ab alio, non est necesse intelligi, ab alia persona, aut ab alio termino positiuo, sed ab alio statu, seu termino saltem priuatiuo vel negatiuo. Cum autem dicitur terminus à quo formaliter excludi per terminum ad quem, vt quasi adequate explicetur ratio termini à quo, intelligendum est, non tantum aptitudine, sed actualiter quia non est satis vt terminus ad quem natura sua aptus sit ad expellendum terminum à quo, vel vt illum impediat, sed oportet, vt actu illum expellat à subiecto, in quo ante erat.

Tertia opinio. Tertia ergo sententia est, terminum à quo in præsente actione solum esse priuatiuum, seu negatiuũ, illumq; esse carentiam ipsius termini ad quem: sic enim Aristoteles 1. Physicor. dixit, terminum à quo generationis esse priuationem formæ, quæ per generationem inducitur: vnde si consideremus hanc actionem, quatenus per illam humanitas vnitur Verbo, terminus à quo illius erit carentia talis vnionis, quia ex vi huius actionis humanitas, ex non vnita, fit vnita Verbo. Si vero consideretur hæc actio, quatenus per illam communicatur Verbo subsistentia diuina, terminus à quo illius erit carentia subsistentiæ diuinæ, nam humanitas Christi ex non habente diuinam subsistentiam, per hanc actionem fit habens illam. Si denique talis actio consideretur, vt per eam humanitas quodammodo communicatur Verbo, & fit Deus homo, terminus à quo illius est, Deum non esse hominem. Fundamentum huius sententiæ est, quia exclusis aliis, nullus præter hunc relinquitur terminus à quo, qui assignari possit: & hic est maxime proportionatus huic actioni.

Obiectio. Sed superest soluenda eadem obiectio, quæ contra præcedentem sententiam facta est; nam hic terminus re ipsa non præcesit in humana Christi natura, nunquam enim caruit vnione ad Verbum: diximus autem, hanc conditionem esse requisitam in termino à quo positiuo; erit ergo eadem ratione necessaria in termino à quo priuatiuo. Responderi potest primo, illam carentiam vnionis humanitatis ad Verbum re vera tempore antecesisse ipsam vnionẽ: nam ante instans incarnationis toto tempore præcedente humanitas Christi non fuit vnita Verbo. Nec vero necesse est, vt illo etiam priori tempore extiterit humanitas, sed satis est quod non fuerit vnita siue extiterit, siue non: ita enim anima rationalis per hominis generationem vnitur corpori, cui antea non erat vnita, sicut per resurrectionem, quãuis in resurrectione supponatur existens, non vero in generatione. Vnde iuxta hunc respondendi modum hic terminus à quo non est assignãdus per modum priuationis, sed tantum per modum simplicis negationis, nisi forte respectu materiæ primæ, nam priuatio cum sit carentia in subiecto re vera non est, nisi quando subiectum est actu carens forma: humanitas vero vel anima Christi nunquã hoc modo extiterunt: materia autem corporis eius prius tempore extitit carens vnione ad Verbum. Nec videtur hic modus dicendi alienus ab vsitato more loquendi: aer enim si à principio creetur lucidus, non dicetur ex tenebroso factus lucidus, quia nunquam tenebrosus fuit, dicetur tamen ex non lucido factus lucidus: quia priori tempore, quo non extitit, etiam non fuit lucidus. *Primaria responsio.* Sed hæc responsio, licet, considerando res, prout factæ sunt, satisfacere videatur, tamen absolute & secũdum se, & in omni euentu rem considerando, non satisfacit adæquate, quia simpliciter non est necessarium, vt terminus à quo, etiam negatiue sumptus, tempore præcedat actionem: fingamus enim (quod mihi probabilius est fuisse possibile) animam Christi ab æterno assumptam & vnitam Verbo, tunc illa actio eundem haberet terminum à quo, quem nunc habet; & tamen negatio vnionis, non antecesisset durationem illam actionem. Item tunc anima simpliciter esset producta ex nihilo, quia esset creata, quamuis nihilum non antecesisset duratione creationem: ergo non est de ratione termini à quo negatiui, vt tempore antecedat actionem. *Improbatur.* Dicendum est ergo sufficere, vt carentia termini ad quem ordine rationis seu naturæ antecedat & quod in re ipsa extitisset suo modo, nisi per talem actionem exclusus fuisset. *Responsio satisfaciens obiectioni.*

Instigit alia difficultates. Sed tunc superest, vt aliquam rationem differentiæ reddamus inter terminum positiuum & negatiuum, nam in illo diximus, necessarium esse vt tempore præcesserit, quod tamen nunc negamus in termino negatiuo. Et augetur difficultas, nam, quod non est, non potest dici prius natura præcedere: nam esse prius natura supponit esse: sed illa negatio

non

non est necesse, vt prius duratione suo modo sit: neque etiam quod aliquando fuerit: ergo neq; etiam necessarium est, vt ordine naturæ præcesserit. Et eadem ratione dici non potest, quod in instanti incarnationis prius natura fuit illa humanitas non vnita, quàm vnita: quia in illo signo fuit non vnita: quia in illo instanti pro nullo signo fuit non vnita: non enim possunt duo eõtradictoria de eodem pro eodem instanti verificari, solum propter diuersa signa naturæ. Respondetur ab hoc vltimo incipiendo, negationem non dici ordine naturæ præcedere secundum actualem existentiam, quam suo modo habere potest, vt argumentum supponere videtur, sed solum secundum ordinem, aut præcisionem mentis, quia, nimirum, humanitas prius natura intelligi potest existens, quam vnita: & vt sic intellecta, antequam intelligatur in ea facta aliqua mutatio, vel actio, noa intelligitur ab illa humanitate exclusa negatio vnionis hypostaticæ aut subsistentiæ inereatæ; & ideo humanitas in illo priori sic concipitur, ac si careret vnione, non conceptu negatiuo, qui falsus esset, sed conceptu præcisiuo, in quo non est falsitas, statim vero ac in secundo signo naturæ intelligitur fieri vnio in tali natura, intelligitur etiã excludi carentia vnionis. Et hoc satis est ad rationẽ termini à quo priuatiui. Et hinc assignatur differentia inter hunc terminum priuatiuum, & positiuum, quia terminus positiuus, si non præcedit secundum durationem, neque secundum naturæ ordinem, neque secundum quamcunque præcisionem intellectus antecedet, quia in illo priori, quando concipitur humanitas ante incarnationem, quamuis præcise concipiatur sine subsistentia increata, non tamẽ concipitur cum subsistentia creata, sed vt prior vtraque tam propria, quàm aliena; id est, vt præscindens ab vtraque, & ideo tunc nulla relinquitur antecessio in termino positiuo, quæ ad rationem termini à quo sufficiat, relinquitur autem in termino priuatiuo.

Satisfit illi.

Dubium, de fundamento proximo, ex quo relatio vnionis inter Verbũ & humanitatem resultat.

Tertia dubitatio, quæ expeditur ex dictis est. Quod nam sit fundamentum proximum, ex quo resultat relatio vnionis inter humanitatem & Verbum. In qua Scotus & Durandus, locis suprà citatis, nullum fundamentum ad hanc relationem requirunt præter ipsam humanitatem, quia non putant, hanc relationem resultare ex aliquo fundamento posito termino, sed per se ac directe fieri per actionem positiuam. At vero Caietanus dicit, fundamentum huius relationis esse vnitatem subsistentiæ vtriusque naturæ, quia in omni relatione vnionis fundamentum relationis est illud, in quo extrema conueniunt. Sed in primis considerandũ est (quod sæpe dixi) hos autores licet verbis inter se pugnent, tamen reuera non loqui de eadem re; &, si quæ est inter eos contradictio, non tam esse in explicando fundamento relationis, quàm in ponenda vel auferenda vera relatione prædicamentali. Scotus ergo & Durandus loquuntur de ipso modo vnionis substantiali, qui proxime intercedit inter humanitatem & Verbum, & hunc vocant relationem propter habitudinem transcendentalem quam habet ad Verbum cum actuali dependentia ab illo tanquam à suo termino. Et quidem loquendo de hoc modo, siue proprie siue improprie nomine relationis significetur, verissimum est, nullum habere fundamentum, nec resultare expositione alterius, sed per propriam actionem fieri, vt in superioribus satis ostensum est. Præter hunc autem relationis modum Durandus (& idem videtur sentire Scotus) non ponit in hoc mysterio aliam relationem prædicamentalem realem humanitatis ad Verbum; & ideo mirum non est, quod nullum aliud requirat relationis fundamentum. At vero Caietanus, & multi Thomistæ, præsertim recentiores, ponunt in humanitate relationem prædicamẽtalem & realem vnionis ad Verbum; & ideo merito illius fundamentum inquirũt; &, quoniam vix vllam mentionem faciunt modi vnionis substantialis, quem nos absolutum cum habitudine transcendentali esse diximus, ideo magnam difficultatem inueniunt, in hoc assignando fundamento.

Ex his colligere licet, duplicem hic posse quæstionem tractari. Prima est simplex & absoluta, scilicet, an detur in humanitate talis relatio prædicamentalis vnionis ad Verbum distincta aliquo modo ex natura rei à substantiali modo vnionis. Secunda quæstio est hypothetica, nimirum, si talis relatio est, quod nam sit illi assignandum fundamentum. Et ab hac posteriori, incipiẽdo, quia ex dictis facillimè resoluitur, sententia Caietani nullo modo probanda videtur. Et in primis nõ videtur Caietanus assignasse fundamentum relationis vnionis, quæ proximè est humanitatis ad Verbum, seu ad subsistentiam Verbi, sed illam quæ est inter naturas, diuinam & humanam, quatenus in vna subsistentia vniuntur, vt patet ex ratione in qua fũdatur, scilicet, quia fundamentum relationis vnionis est id, in quo extrema vniuntur: loquitur ergo de vnione extremorum in vno tertio, non autem de relatione eorum, quatenus immediatè inter se vniuntur: nos autem præcipuè loquimur de relatione humanitatis ad subsistentiam Verbi, nam, vt videbimus, hæc sola relatio realis potest hic considerari, nam inter naturas inter se vel non est noua relatio, sed denominatio, quasi mediata ab hac relatione, vel est tantum relatio rationis, vt statim explicabo.

Loquendo igitur de relatione, quæ proximè est humanitatis ad Verbum, cui per se primo vnitur, nõ potest illius fundamentum esse subsistentia Verbi increata. Primo, quia illa subsistentia est terminus huius relationis, non ergo potest esse fundamentum illius: fundamentum enim & terminus relationis opponuntur potius inter se, quam possint in idem coincidere. Secundo, relatio proximè afficit fundamentum, seu est in illo non vt res omnino ab illo distincta, sed vt modus vel relatio quædam formalis eius, & eo mediante afficit subiectum, sed hæc relatio nullo modo afficit subsistentiam Verbi, neque est in illa, neque est modus eius, sed res omnino distincta, & in humanitate inhærens: ergo non est subsistentia Verbi fundamentum illius relationis, sed aliquid creatum existens in humanitate. Tertio, posita humanitate in rerum natura & subsistentia Verbi, si nihil aliud addatur, non resultat hæc relatio, quamuis in illis includatur terminus huius relationis: ergo signum est in eis præcisè sumptis non includi fundamentum relationis, alioqui posito fundamento & termino resultaret relatio. Dices, subsistentiam diuinam, non vtcunque, sed vt est vna subsistentia duarum naturarum esse fundamentum huius relationis. Sed contra, nam hinc colligimus, non ipsam subsistentiam, sed id, quod additur per hoc, quod illa subsistentia, quæ in se vna est, & vnius naturæ sit simul subsistentia alterius naturæ, illud (inquam) quod additur, esse proximum fundamentum huius relationis, quia, illo posito, statim resultat relatio; illud autem quod additur, non est aliquid reale in Verbo neque subsistentia Verbi, sed est modus existendi additus humanitati, à quo Verbum denominatur humanitati vnitum, & subsistentia eius, denominatur subsistentia humanitatis: ergo hoc fundamentum ex parte humanitatis potius assignandum est, quàm ex parte subsistentię Verbi: nam fundamentum relationis realis, est aliquid reale, & non denominatio, quæ resultat in Verbo, nisi fortasse per eam explicetur id, à quo talis denominatio sumitur; quod coincidet cum sententia, quam statim exponemus. Respõdent aliqui, per subsistentiam Verbi intelligi totum hoc, scilicet, Deum esse hominem, & hoc esse fundamentum huius relatio-

Enasio.

nis, quia posito illo totali termino huius actionis ne- *Improbatur.*
cessario resultat relatio. Sed hoc valde confuse & im
propriè dictum est, quia in illo toto composito in-
cluditur tam subiectum, quàm fundamentum, &
etiàm terminus relationis, quæ sicut distincta sunt;
ita etiam distinctè assignari debent. Vnde perinde
est, ac si diceretur, duo alba simul posita in rerum
natura esse fundamentum similitudinis. Deniq; li-
cet in illo toto composito includatur terminus re-
lationis, non dicitur ipsum totum esse terminum;
sed Verbum, &, licet in eodem includatur subiectũ
relationis, non ipsum totum, sed humanitas dicitur
esse subiectum eius: ergo neque ipsum totum est fun
damentum, sed aliquid aliud conueniens seu exi-
stens in subiecto relationis, nam relatio à fundamẽ-
to realiter non distinguitur, saltem vt res à re, agi-
mus enim de fundamento proximo & permanente
(vt sic dicàm) non de actione seu occasione, ex qua
resultauit relatio, quæ interdum appellatur ratio
fundandi, & solet esse transiens, quamuis relatio ma-
neat, vt est generatio respectu paternitatis.

Fundamentum proximum relationis, qua humanitas refertur ad Verbum, & denominatur illi vnita, est modus vnionis.

Dicendum est ergo, fundamentum proximũ hu-
ius relationis esse subsantialem modum vnionis
humanitatis ad Verbum, ille enim proximè ac for-
maliter fit per actionem incarnationis seu mutatio-
nem humanitatis, & ita illi conueniunt omnia, quæ
ad rationem fundamenti proximi desiderari pos-
sunt, & in nullo alio reperiuntur. Hoc posterius satis
patet ex dictis contrariæ sententiæ, & ex argumen-
tis, quibus Durandus & Scot. vtuntur ad negandum
aliud fundamentum huius relationis. Ac denique,
quia quomodocunque inductio fiat, nihil aliud in-
uenietur, quod omnes fundamenti conditiones ha-
beat. Illud autem prius probatur, nam inprimis ille
modus est aliquid creatum, quia de nouo fit, & ex
hac parte non repugnat illi affici, vel modificari per
relationem realem. Rursus est aliquid in humani-
tate, in qua esse debet relatio. Deinde est quid reali-
ter distinctum à Verbo, ad quod terminari debet re-
latio. Deniq; sine illo modo impossibile est resultare
hanc relationem, & illo posito impossibile est, quin
resultet, quia terminus necessario præsupponitur.
Ergo habet omnia requisita ad rationem fundamẽ-
ti. Solum potest obiici, quia ille modus substantialis
est, & ad complementum cuiusdam substantiæ per-
tinens, substantia autem non potest esse proximum
fundamentum relationis. Respondetur tamen, ne-
gando minorem, nam substantia, prout habet ali-
quam vnitatem, vel ad vnitatem confert; potest fun
dare relationem, vt patet de relatione identitatis
specificæ inter duas substantias, & de relatione vnio-
nis inter materiam & formam substantialem, quo
exemplo confirmari potest sententia proposita, nam
ita est in illo necessario philosophandum, & idem est
de quolibet simili.

Atque ex his facile constare potest, quid dicendũ
sit de relatione vnionis duarum naturarum diuinæ
& humanæ inter se: aliud est enim loqui de relatio-
ne vnionis propriè dictæ, aliud vero de relatione v-
nitatis: vnio enim solum indicat coniunctionem eo-
rum, quæ distincta sunt, vnitas vero dicit identita-
tem. Relatio ergo vnionis nulla est propria inter il-
las duas naturas, nisi ea, quæ est inter humanitatem
& subsistentiam Verbi, & quæ fingi potest inter ean-
dem subsistentiam & diuinitatem, quæ potius est
identitas, quia illæ duæ naturæ non habent coniun-
ctionem immediatam inter se, sed in subsistentia, &
ita neque inter se referuntur immediata relatione
vnionis, sed denominantur vnitæ à relatione vel v-
nione, quam habeat ad subsistentiam Verbi. Potest
autem cogitari inter has duas naturas quædam re-
latio conuenientiæ & quasi similitudinis, vel potius
vnitatis & identitatis, quatenus vna & eadem sub-
sistentia terminantur, sicut tres personæ diuinæ,
quatenus sunt vnum in natura; referũtur relatione

A sim. litudinis seu identitatis, & simile esset in duobus
hominibus, si eãdem numero haberent albedinem.
Et de hac relatione optime dicitur fundamentum
eius esse vnitatem subsistentiæ vtriusq; naturæ. Ve-
rùntamen, si res attente consideretur, hæc relatio
non est realis, sed rationis, quia fundamentum est
idem in vtroque extremo. Sicut relatio similitudi-
nis aut æqualitatis inter personas diuinas, vel inter
duos homines habentes eandem numero albedinẽ,
vel quantitatem, est relatio rationis iuxta commu-
niorem sententiam, nam, licet res quæ denominan-
tur his relationibus sint distinctæ, tamen id in quo
referuntur, & ratione cuius possunt fundare & ter-
minare relationem, est omnino idem, & ita est hæc
veluti quædam relatio identitatis numericę. Sed di- *Obiectio.*
cunt aliqui, quod licet duæ naturæ, quatenus sunt
vnum; suppositò referantur tantum relatione ra-
B tionis, tamen quatenus vtraque intelligitur habere
subsistentiam Verbi, non referuntur relatione iden-
titatis, sed conuenientiæ, & ideo talis relatio, saltem
ex parte humanæ naturæ est realis. Sed non satis in- *Solutio.*
telligo, quomodo talis relatio possit esse realis & ab
alia distincta, si verè sit relatio conuenientiæ. Nam
habere subsistentiam diuinam in communi loquen-
do, nihil aliud est quàm terminari subsistentia diui-
na: aut ergo conuenientia est in forma (vt ita dicam)
seu in subsistentia, & hæc non est alia nisi vnitas seu
identitas eiusdem subsistentiæ in vtraque natura, &
ita est relatio rationis eadem cum relatione identi-
tatis. Vel conuenientia est in terminatione seu mo-
do terminandi, & in hoc non est conuenientia inter
illas naturas, sed summa differentia, quia diuinitas
terminatur illa subsistentia per summam identita-
C tẽm: humanitas vero solum per realem vnionem ad
illam: ergo hinc non potest oriri relatio conuenien-
tiæ nec realis nec rationis, sed, si quæ oritur, potius
est relatio diuersitatis: illa vero etiam ex parte hu-
manitatis non erit realis, sed rationis; quia non ha-
bet propriè positiuum fundamentum reale, sed ne-
gatiuũ, sicut de relatione distinctionis inter diuinas
personas dicendum est. Quod si quis dicat illam cõ-
uenientiam nõ esse in modo terminandi, sed in hoc
communi conceptu habendi subsistentiam increa-
tam, aduertat oportet, per hanc vocem potius signi-
ficari rationem analogam seu proportionem quan-
dam, quàm veram conuenientiam, præsertim vni-
uocam. Probatur, quia humanitatem habere subsi-
stentiam Verbi, nihil aliud est, quam esse vnitam il-
D li, & consequenter, quod subsistentia sit in illa inti-
me terminando vnionem seu dependentiam eius:
diuinitatem autem habere subsistentiam Verbi est
intime & essentialiter includi in ipsa tanquam in
vltimo & incommunicabili termino: ergo illud *ha-*
bere neq; est eiusdem rationis, nec significat aliquam
rationem communem vtrique naturæ, in qua possit
illa relatio realis fundari. Igitur inter duas naturas
Christi, diuinam & humanam, nulla interuenit rea-
lis relatio vnionis, vel vnitatis, quæ requirat funda-
mentum distinctum à modo vnionis humanitatis
ad Verbum. Imo, etiamsi inter illas duas naturas cõ-
sideretur relatio effectus ad causam, quæ potius est
inter Christum vt hominẽ, & Deum vt Deum, qua-
tenus Deus est principium efficiens vnionis huma-
E nitatis ad Verbum, quamuis (inquam) hæc relatio ex
parte humanitatis realis sit, & distincta à relatione
vnionis, quia non fundatur formaliter in formali v-
nione vt sic, sed independentia effectiua, nec termi-
natur ad Verbum vt terminans vnionem hypostati-
cam, sed ad totam Trinitatem, vt est vnus Deus effi-
ciens ad extra, nihilominus tamẽ realiter idem mo-
dus vnionis, qui vt est quasi formale vinculum ad
Verbum, fundat relationem vnionis, vt est effectus
Dei, seu terminus formalis illius actionis, qua fit in-
carnatio, est fundamentum relationis effectus ad
causam.

Sed

Sed hæc omnia procedunt ex illa hypothesi, quod in hoc mysterio resultat relatio prædicamentalis, præter modum substantialem vnionis; supereſt vero quæstio absoluta, an reuera detur talis relatio, resultãs ex modo vnionis respectu cuius ille sit proximum fundamentum. Sed hæc quæstio vel generalis est de omnibus relationibus, quæ consurgere existimantur ex simultanea existentia plurium rerum habentium inter se aliquam proportionem & denominationem, vel certe saltem est communis ad omnes illas res, quæ ad alias habent habitudines reales transcendentales, & ideo quæstio hæc Dialecticis, vel Metaphysicis remittenda est. Solum aduerto, aliquos existimasse, probabiliter posse negari in hoc mysterio talem relationem, quamuis in alijs rebus non negetur, quia modus ipse vnionis hypostaticæ tam intimè includit in suo conceptu duo extrema, quorum est nexus, vt in illo conceptu essentialiter includatur relatio substantialis & transcendentalis; præter quam aliam fingere formaliter distinctam, non solum superfluum apparet, verum etiam vix concipi posse videtur. Assumptum patet ex omnibus dictis de modo vnionis, & ex Diuo Thoma hic articul. 9. dicente, vnionem esse coniunctionem duorum. Vnde multi putant, Diuum Thomam in his articulis vsum esse nomine relationis eodẽ sensu quo Scotus & Durandus, cum vocat vnionem, relationem; præsertim, cum articul. 8. significet, vnionem dicere terminum actionis in facto esse: videtur ergo loqui de relatione substantiali & transcendentali, non vero de prædicamentali. Veruntamen hæc sententia, licet absolutè & in se fortasse sit satis probabilis, tamen quatenus differentiam constituit inter hanc relationem & alias prædicamentales, quæ communiter poni solent, vt hæc potius neganda sit, quàm aliæ, non video sanè quo fundamento satis probabili defendi possit. Et in primis, si ratio supra inusitata, efficax est, negandæ consequẽter sunt omnes relationes prædicamentales omnium realium vnionum, vt inter materiam & formã, inter subiectum & accidens, & similes, quia in his omnibus interuenit modus vnionis, includens intrinsece relationem transcendentalem, quæ sine extremis esse & concipi non potest. Simili ratione neganda est omnis relatio prædicamentalis fundata in habitudine transcendentali, præsertim quando illa talis est, vt existentiam vtriusque extremi requirat, vt verbi gratia creaturæ ad creatorem nulla erit relatio prædicamentalis realis, ex parte creaturæ, quia ex parte eius est actualis dependentia à Deo, quæ nõ est prædicamentalis relatio, sed vera actio, vel fieri rei, quod vel ad prædicamentum sui termini reuocatur, vel ad genus actionis pertinet: optime vero nomine dependentiæ significatur; & essentialiter includit habitudinem transcendentalem, quæ sine extremis neque esse neque concipi potest: ergo eadem ratione nulla erit relatio prædicamentalis, quę ex tali dependentia resultat. Idemq; argumentum fiet, de quacunque relatione fundata in actione actuali, & in actu vitali prout dicit habitudinem ad suum obiectum; & sic de aliis. Tandem, si in omnibus his negantur relationes reales prædicamentales, maiori ratione negandæ erunt aliæ, quæ fundantur in vnitate, vt similitudinis, æqualitatis, propinquitatis, & similes: nam licet in his non antecedat relatio transcendentalis inter extrema, sed sint omnino absoluta, vt sunt duæ albedines, inter quas intercedit similitudo, quę est respectiua, tamen hinc non satis colligitur, illum respectum esse aliquid ab extremis distinctum, sed esse ipsamet extrema aliter concepta, scilicet, vt simul existentia, & sese inuicem denominantia; solumq; erit differentia, quod hic modus concipiendi non est ita coniunctus necessario cum re absoluta, sicut est coniunctus cum re includente transcendentalem habitudinem. Et confirmatur, nam quî est credibile, inter duas res propter solam propinquitatem loci oriri relationem realem prædicamentalem, quam vocant propinquitatis, vel præsentię, & inter duas res non solum loco, sed etiam realiter coniunctas in aliquo esse non resultare aliquam similem & perfectiorem relationem? Itaque eo modo quo admittũtur alię relationes reales prędicamentales, non dubito quin etiam hęc relatio vnionis admittenda sit, de qua dixit hic D. Thom. esse rationis in Verbo, & realem in humanitate, & quod sit prędicamentalis & non per se primo terminans actionem, sed resultans, quod clarius expressit in 3. d. 2. qu. 2. art. 3. qu. 3. Quę autem sit necessitas admittendi has relationes, &, si admittantur, quomodo sint distinguendæ à fundamentis & terminis, an ex natura rei vel ratione tantum, seu formaliter (vt alii loquuntur) in Metaphysica fuse tractatur. Nõ omittam autem aduertere, posita in præsenti hac relatione vnionis, non oportere, illam multiplicare, aut in plures distinguere, vna enim sufficit, in vna quaq; re vnita. Quod ideo dico, quoniam solet humanitati vnitæ Verbo attribui duplex relatio, altera vnionis, de qua dictum est, altera sustentationis (vt sic dicam) passiuę, quatenus à Verbo terminatur & sustentatur in esse, nam prior relatio vnionis est æquiparantię, quia eodem modo denominat vtrumq; extremum, vt notauit hic Caiet. art. 8. dub. 3. posterior vero est disquiparantię seu diuersę denominationis. Sed nihilominus hę non sunt relationes diuersę, sed eadem relatio diuersimode concepta, communi & confuso, vel proprio & specifico conceptu. Ratio enim vnionis communis est ad alios modos & genera vnionis, ex quibus vnus est, quando aliquà vniuntur per modũ sustentantis & sustentati. Imo hic etiam conceptus potest esse communis ad subiectum sustentans accidens & ad suppositum sustinens naturam, imo & ad fundamentum sustinens ędificium; multiplicare autem relationes secundum has omnes rationes, cõmunes & particulares, esset in infinitum progredi. Item quis dicat aliam esse relationem formę ad materiam, quatenus illi vnitur, & aliam, quatenus informat illam, cum ipsa informatio omnino essentialiter includat vnionem. Italq; licet vnio vt sic non indicet causalitatem, vel dependentiam; sustentare autem aut terminare, modum aliquem causalitatis aut imitationem eius importare videtur; tamen, quando causalitas vel dependentia talis est vt essentialiter ac formaliter includat vnionem, non est distincta relatio vnionis, & terminationis dependentiæ, vel sustentationis, sed est eadem diuersimodè concepta ac declarata: atq; ita est in præsente. Nec refert, quod dicebatur de relatione æquiparãtię vel disquiparantiæ, nam eadem relatio sub communi aliqua ratione potest esse relatio æquiparãtię & sub specifica disquiparantię, quia duo extrema secundũ communem rationem possunt eandem denominationem recipere, & diuersam secundum propriam, vt patet & filius denominantur relata seu correlatiua secundum communem rationem, licet secundum propriam denominentur causa & effectus, & exemplar ac imago sunt conformia seu proportionata secundum communem denominationem, licet secundum propriã se habeant vt mensura & mẽsuratum: sic ergo in præsente Verbum & humanitas secundum communem rationem denominantur vnita, secundum propriam vero dicentur terminans & terminatum seu sustentans & sustentatum. Vnde ad hanc relationem attendens secundum propriam rationem eius dixit D. Th. in 3. d. 5. q. 1. artic. 1. quæstiunc. 1. ad 2. relationem hanc non esse æquiparantiæ, quamuis in alio sensu ibi loquatur, scilicet, quia in vno extremo est realis, & in alio rationis: quo sensu idem affirmat Gab. in 3. d. 1. q. ar. in corol. 2. & Scotus ibi q. 1. ar. 1.

Quia relatio hæc prædicamentalis admittit, relationem realem vnionis ex parte humanitatis ad Verbum admittat necesse est.

Vnica relatio vnionis, ex parte humanitatis ad Verbum asserũda est, qua humanitatem, & vnitam & sustentatam terminatáq; denominare sufficit.

Quarendum dubium.

Atque ex his, quæ in fine præcedentis dubij dicta sunt, expeditur facile dubium aliud, quod hic tractari potest, quomodo prædicta vnio, quam diximus esse substantialem modum vnionis humanitatis ad Verbum, se habeat ad dependentiam respectu Verbi, an, scilicet, sint omnino idem, vel sint res aut modi ex natura rei distincti. Quidam enim censent, illa duo esse ex natura rei distincta, quia dependentia vt sic non est modus substantialis sed accidentalis; nam, vel est actio, vel se habet ad modum actionis: est enim fieri rei prout est à causa, sine qua esse non potest, vnio autem est modus substantialis, ergo. Secundo declaratur, quia in persona creata aliud est subsistentia; aliud dependentia naturæ à propria subsistentia, nam subsistentia dicit substantialem terminum naturæ; dependentia vero est veluti quid medium inter naturam, & suum terminum, vnde se habet ad modum actionis seu causalitatis cuiusdam, & videtur esse quid accidentale, ergo similiter in præsenti dependentia humanitatis à Verbo, quæ aliam dependentiam supplet, accidentale quid est & distinctum à modo substantiali vnionis. Tertio sic declaratur, nam, si Deus conseruaret humanitatem absque propria persona, & absque vnione ad aliam personam, per aliquam actionem suppleret dependentiam à subsistentia, quæ actio accidens quoddam esset, quia esset propria actio causæ efficientis, & tamen per illam actionem suppleretur dependentia, quam nunc habet humanitas à Verbo, ergo etiam hæc dependentia est quoddam accidens, quia quod sit dependentia vt ab efficiente, vel vt à termino non sufficit tantam varietatem conferre, vt vna sit accidentalis, & altera substantialis. Quarto tandem vnio & dependentia, vt minimum, formaliter differunt, nam vnio vt sic ordinatur ad componendum vnum, dependentia autem ordinatur ad esse rei, vnde & potest dari vnio sine dependentia, vt patet in anima rationali respectu corporis, & dependentia sine vnione vt in lumine respectu solis.

Hæc sententia vel laborat in æquiuoco, vel est plane falsa, aut res aut modos reales multiplicat sine necessitate. Quod vt declarem, aduerto, nomine dependentiæ humanitatis à Verbo plura in præsenti significari posse. Primum est, indigentia, quæ est ex parte humanæ naturæ, vt sustentetur à Verbo, quo posit in esse conseruari, quæ non est propriè dependentia actualis, sed potius est necessitas dependentiæ, quam constat non esse vnionem, sed priorem vnione, conuenit enim illa indigentia humanitati secundum se prius quam intelligatur vnita. Vnde neque etiam dicit rem aliquam positiuam aut modum realem ab humanitate distinctum, sed in primis dicit capacitatem obedientialem, quam habet vt vniatur Verbo, & ab illo pendeat: deinde addit carentiam propriæ subsistentię, ratione cuius indiget illa natura vnione ad Verbum, ac tandem includit intrinsecam limitationem & imperfectionē illius naturæ, ratione cuius indiget proprio vel alieno termino subsistentiæ, vt conseruari possit in esse: de hac ergo dependentia non est in præsenti sermo. Secundo per dependentiam significari potest emanatio à causa efficiente, de qua verum censeo esse modum ex natura rei distinctum à termino suo, vt ex Metaphysica suppono, vnde in particulari loquendo de hoc mysterio, dependentia propria incarnationis est emanatio illius vinculi, & coniunctionis, quæ inter humanitatem & Verbum facta est, quæ nihil aliud est, quàm actio totius Trinitatis, qua hoc mysterium perfecit, quam supra diximus esse in humanitate, & secundum rem non est entitas omnino distincta à modo vnionis, prout est in facto esse, est enim quasi via ad illum: via autem non est res distincta à termino, cum sit ipsum fieri eius: est tamen aliquid ex natura rei distinctum, cum sit quid separabile à termino, vt constat ex communi ratione dependentiæ actiuæ, quàm ex Metaphysica suppono. Et hoc, ad summum probant rationes dubitādi propositæ.

Tertio per dependentiam intelligere possumus personalem influxum (si ita loqui licet) vel potius terminationem humanitatis à subsistentia Verbi, quæ frequenti vsu Theologorum vocari solet dependentia personalis seu suppositalis humanitatis à Verbo, & de hac proprie intelligitur dubitatio præsens, & de eadem dicimus, falsam esse relatam sententiam, nam reuera non potest huiusmodi dependentia distingui secundum rem, vel ex natura rei à modo substantiali vnionis. Quod primum constat ex communi sententia Theologorum in 3. distinct. prima, qui non aliter explicant vnionem hanc, nisi per hanc dependentiam, & in ea censent formaliter consistere; supponunt ergo non habere in re distinctionem. Deinde argumentor ratione primo, quia est superflua, & sine vlla necessitate talis distinctio, nam Verbum, vt Verbum, & quatenus est persona humanitatis, non habet in illam influxum actiuum, sed terminatiuum tantum, seu (vt ita dicam) sustentatiuum: hunc autem habet respectu vnionis vt vnio est, quia vnio vt vnio formaliter & per seipsam ad Verbum terminatur; & implicat illam esse, quin ad Verbum terminetur, vt ad suppositum naturæ vnitæ, ergo respectu illius habet Verbum influxum personalem sufficientem ad suppositandam humanam naturam absque alia dependentia media: ergo ex hac parte non est necessaria. Rursus è contrario, si intelligatur modus vnionis efficiens humanitatem, & mente etiam præscindatur vel negetur omnis alia dependentia humanitatis à Verbo vt à supposito, ex vi illius, necessario intelligitur humanitas existens in Verbo vt in supposito, nam intelligitur vnita illi, & non nisi vt supposito, ergo ex vi illius formaliter pēdet personaliter à Verbo, quia nihil aliud est, hoc modo pendere ab illo, nisi esse in illo vt in persona: ergo neque ex hac parte necessaria est alia dependentia, immo nec satis potest mente concipi, aut distingui. Quod declaro tertio, nam inprimis certum est, quod sicut vnio, ita etiam dependentia hæc nihil nouum & reale ponit in Verbo, quod in ipso insit, quia aliàs mutaretur Verbum, sicut de vnione dici solet, & attingetur sectione sequente. Si ergo illa dependentia aliquid reale est, & aliquid in humanitate existens, necessario debet ab illa distingui saltem ex natura rei, quia potest esse in humanitate, & potest etiam ab illa tolli, quod est certum signum distinctionis ex natura rei, vt in Metaphysica late docui. Rursus hæc dependentia aut est aliquid per modum fieri aut viæ, & hoc non, aliàs necesse esset ad aliquem terminum tendere, seu aliquid per illam effici, per omne enim fieri necesse est aliquid fieri, cum fieri non sit propter se, sed propter id, quod fit, omitto enim opinionem asserentem in actibus immanentibus dari fieri sine facto esse, tum quia falsa est, tum etiam, quia saltem in actione transeunte, qualis esse posset illa, de qua agimus, nullus ita opinatus est. Interrogo ergo, quid fiat per hanc dependentiam, si enim solum sit ipse modus vnionis in facto esse; aut (quod in idem redit) Deum esse hominem, hoc ipsum fit per actiuam dependentiam, quā secundo loco declarauimus, & ita, si hæc alia distincta ab illa ponitur, superflua est: si vero est eadem cum illa, non est de qua disputamus, quia illa non est dependentia suppositalis, sed actiua. Aut illa dependentia est aliquid in facto esse, seu aliquis modus factus in humanitate, nihil enim aliud excogitari potest (quia supponimus non esse relationē prædicamentalem.) Vnde rursus inquiram, an sit modus substantialis, vel accidentalis: accidentalis esse non potest, quia nec pertinet ad genus qualitatis, vt per se notum est, neque ad genus actionis, vt proba-

probatum est, quia non est aliquod fieri, de aliis vero generibus accidentium nulla potest esse suspicio, erit ergo modus substantialis, ergo nō potest esse nisi modus vnionis: quia non potest aliud munus habere, neq; sub alio respectu humanitatem afficere aut respicere Verbum. Denique, quia illa dependentia non est à Verbo, vt ab efficiente & principio extrinseco: ergo vt à termino extrinsece coniuncto: ergo per illam met dependentiam coniungitur humanitas Verbo: sicut enim effectus causæ efficientis suo modo connectitur illi per dependentiam, quam habet ab illa, ita humanitas coniungitur supposito per dependentiam, quam habet ab illo: ergo non potest vera distinctio cogitari inter vnionem & suppositalem dependentiam à Verbo. Tandem confirmatur, quia in vnione accidentis cum subiecto dependentia illius à subiecto non est aliud ab inhærentia eius, & idem est in dependētia formæ materialis à materia, non enim pendet nisi media vnione qua illi suo modo inhæret, & ab ea sustentatur: ergo idem est in præsente dicendum.

Ad argumēta in oppositum respondetur.

Ad argumenta in contrarium: ad primum, fatsum est, hanc dependentiam suppositalem non esse substantialem modum, aut esse actionem vel per modum actionis: nam potius est per modum informationis, & intimę vnionis, & ideo tam est modus substantialis, quam vnio. Ad secundum respondetur, in persona creata dependentiam naturæ à propria substantia in re non distingui à subsistentia ipsa, quatenus natura creata ex necessitate coniungitur illi, eamq; postulat, vt complete existere possit, illa enim subsistentia, quia non est res omnino distincta, sed modus naturæ, non per aliam vnionem, sed se ipsa immediate coniungitur naturæ, & natura illi, ideoque nihil inter eas mediat, quod possit esse dependentia vnius ab altera, sed dependere in eis nihil aliud est, quam vnam non posse esse sine altera. Vnde illa dependentia mutua est secundum diuersas rationes, ob quas illa duo naturaliter inter se connectūtur: hæc autem dependentia & connexio non est aliquid distinctum ab ipsis extremis, quæ per se immediate vniuntur exvi suarum rationum formaliū. Vnde fit, exemplum illud quoad aliquid esse simile, quoad aliquid vero dissimile præsenti mysterio, nā humanitas Christi pendet à Verbo diuino vt à persona realiter distincta, & non connaturali, & ideo necesse est vt inter ipsam & talem personam intercedat vnio, qua illi coniungatur & ab illa pendeat, nam, licet res & modus immediate seipsis vniantur, res autem omnino distinctæ non vniuntur, nisi medio aliquo modo vnionis, & in hoc est dissimilitudo. Tamen, si comparemus humanitatem non ad Verbum, sed ad ipsam vnionem; quamuis non tam proprie dicatur ab illa pendere, quam per illam pendere à Verbo, tamen quatenus sine illa esse non potest, dici etiam aliqualiter potest pendere ab illa, &, quoad hoc erit similitudo, quia, nimirum, eo modo quo ab illa pendet, seipsa pendet, & non per aliud quia illa vnio est modus naturæ & immediate per se ipsam coniungitur illi: sicut etiam ipsamet vnio potest dici pendere à Verbo, quatenus sine illo esse non potest, & tamen non pendet per aliam dependentiam, sed seipsa, sicut actio etiam pendet ab agente, non media alia actione, sed se ipsa, ne procedatur in infinitum, & quia vnio ex vi suæ rationis formalis & essentialis per se & immediate respicit terminum, ad quem fit. Ad tertium respondetur in primis procedere ex hypothesi impossibili, scilicet, quod humanitas existat sine vlla substentia, propria vel aliena, illa tamen posita, dupliciter intelligi potest id fieri, primo quod illa humanitas creetur, vel conseruetur in esse per actionem distinctam ab illa, qua nunc creatur, vel conseruatur, vt nimirum, illa alia actio sit efficacior, & independens à subsistentia, & hoc modo supplens absentiam eius, sicut dici solet de actione, qua conseruatur accidens in subiecto: & extra illud ex hoc tamen conseruationis modo solum potest inferri, quod actio creatiua humanitatis sit distincta tam à suo termino immediate, id est, ab humanitate ipsa, quam à subsistentia vel vnione eius, an vero illa actio creatiua sit dicenda substantialis, vel accidentalis, non est hîc disserendum, tamen, licet accidentalis dicatur, potest per eam suppleri dependentia suppositalis, quamuis hæc sit per modum substantialem, quia est per intrinsecum modum, quo vna substantia integra constituitur. Alius modus facilior erit, si dicamus, Deum in eo casu conservare naturam per eandem omnino actionem cōtinuatam, qua illam in suppositō cōseruabat, & miraculum solum in hoc consistere, quod Deus illam actionem conseruat, non conseruando subsistentiam, vel vnionem suppositalem, cum tamen illa duo ex natura sua petant ita coniungi, vt secundum naturæ ordinem non possint nec debeant separari, sicut enim supra dicebamus, dependentiam naturæ à subsistentia solum in hoc consistere, quod naturæ non debetur esse, nisi vt coniunctum cum aliqua subsistentia, quamuis ipsa subsistentia non habeat proprium influxum in illud esse, vel in actionem, qua illud fit, ita, vt Deus conseruet existentiam sine subsistentia, non est necessarius nouus influxus, quo Deus suppleat absentiam subsistentiæ, sed sufficit, vt Deus non operetur iuxta legem & debitum naturæ, sed supra illud, vnum sine alio conseruando, sicut, si Deus vellet conseruare animam sine intellectu (sup ponendo id esse possibile) non esset necessaria noua actio, sed solum, quod suspenderet influxū in intellectum, continuādo actionem, qua animam creauerat, & conseruauerat. Et iuxta hunc modum non procedit argumentum, quia tunc non supplerur dependentia suppositalis per aliquam actionem sed solum conseruatur vnum sine alio.

Ad quartum concedo, secundum abstractionem intellectus aliud esse conceptum vnionis, & alium dependentiæ in communi, & ita potest dari aliqua vnio distincta realiter ab aliqua dependentia, & è contrario: tamen in hac vnione & dependentia suppositali, de qua modo agimus, hæc sola ratione differunt, & denominatione, nam depēdentia dicitur, quatenus requirirur ad conseruationem seu existētiam ipsius naturæ: vnio vero, quatenus ex ea vnum resultat, vel vnum alteri coniungitur, tamen in rē hæc ipsa vnio, qua natura suppositō coniungitur, est id quod requiritur, vt ipsa fit, atque ita est ipsamet suppositalis dependentia à Verbo.

SECTIO IV.

Quomodo soluendæ sint difficultates, quæ in hoc mysterio occurrunt.

EXplicata tota ratione, & essentia huius vnionis, superest, vt obiectiones, quæ fieri solent, vt impossibilem eam probent esse, dissoluamus. Hoc enim à principio huius materiæ, vsque ad hūc locum distulimus, & quoniam D. Thom. in discursu præcedentium articulorum, & quæstionum, multa in argumentis retigit, quæ ibi explicata sunt, & in sequentibus etiam quæstionibus, præsertim 3. & 4. alia similia circa illius literam sunt explicanda, ideo breuiter attingemus duo, vel tria capita, ad quæ difficultates huius mysterij reuocantur.

1. *Obiectio.*

Primum sumitur ex parte assumptæ naturæ, cui repugnare videtur, vt per subsistentiam Verbi subsistat. Primo, quia in natura substantiali completa, & integra in sua specie, idem est existentia, & subsistentia, quia talis existentia esse debet substantialis, ergo existentia per se: ergo subsistentia. Sed non potest humana natura priuari sua existentia propria

pria,& creata,& ad existendum per alienam assumi; ergo idem fieri repugnat in subsistentia. Et confirmatur primo,quia subsistentia creata,& propria humanitatis,est accidens,vel substantia non primum, vt constat, quia pertinet ad substantialem compositionem hominis, & quia aliàs multo minus posset suppleri à Verbo. Si autem est substantia, pertinebit ad complementum hominis, ergo non potest deesse humanitati Christi,aliàs Christus non esset completus homo. Nihil ergo potuit Verbum supplere in illa humanitate,atq; adeo,neq; potuit illi subsistentialiter vniri. Confirmatur secundo, quia Christi humanitas nullam dependentiam habet à Verbo magis,quàm à Patre,& Spiritu sancto,ergo nullam specialem vnionem potest habere cum illo: in omni enim vera vnione oportet, vt saltem alterum extremorum habeat aliquam dependentiam ab altero. Antecedens probatur, tum, quia omnis dependentia à Verbo debet pertinere ad aliquod genus causæ, quod in proposito non potest esse aliud, nisi efficientis: hoc autem commune est toti Trinitati, tum etiam,quia,et si intelligeremus humanitatem dimitti à Verbo,ita conseruaretur in esse,sicut nunc conseruatur,sine noua efficientia.

Exacta huius dubij expositio pẽdet ex tribus metaphysicis quæstionibus,quas,ne huius materię cursum impedirent,in proprium Metaphysicæ scientiæ opus remittendas duximus, quod breui vt spero,in lucem edemus,in eoq; omnia metaphysica principia, quæ tam in hoc,quàm in aliis Theologicis libris supponimus, declarare & persuadere conabimur. Ideoq; hic solum supponam, quod in eis verum esse sentio. Prima quæstio est,quomodo in rebus creatis existentia distinguatur ab essentia. Et suppono in re non distingui, si sumatur essentia, quatenus entitas actualis est, habens aliquod esse extra causas suas, quia in eo statu intelligitur constitui formaliter per ipsam existentiam, & hinc concedo difficultati propositæ, impossibile esse rem aliquam existere in rerum natura per entitatem realiter ab illa distinctã; imo nec per aliam existentiam,quàm per sibi intrinsecam,& connaturalem, sicut non potest vlla entitas formaliter constitui in esse talis entitatis,nisi per seipsam. Vnde secundo etiam conceditur difficultati propositæ, in humanitate Christi fuisse aliquam existentiam creatam,& substantialem, non quidem omnino completam, qualis est existentia personæ: sed aliquo modo incompletam,qualis est existentia solius naturæ præcise sumptæ. Secunda quæstio,quę supponitur, est, in personis creatis quid addat suppositum supra naturam creatam. Et suppono addere positiuum modum,quo perfecte terminatur talis natura, vt in se, & per se sit, neque indigeat alio sustentante. Qui modus ex natura rei distinguitur ab ipsa creata natura ad eum modum, quo inhærentia actualis distinguitur ab ipsa entitate formæ accidẽtalis. Tertia quæstio est, quomodo subsistentia creata distinguatur ab existentia ipsius naturæ substantialis,vt sic. Et dicendum est consequenter iuxta definitionem præcedentis quæstionis, subsistentiam esse modum naturæ existentis, vt existens est, atque adeo existentiæ ipsius. Nam ex vi existentiæ solum intelligitur natura esse extra causas suas, & apta,vt in se,& per se sit, per subsistentiam vero actu terminatur, & quasi formaliter constituitur in modo per se essendi, sicut proportione seruata intelligitur in exemplo dato de inhærentia accidentis,quæ est modus existentiæ accidentalis. Nam ex vi illius solum cõstituitur forma accidentalis extra causas suas apta ad existendum in alio, per modum autem inhærentiæ terminatur,vt actualiter in alio existat.

Ex his ergo ad difficultatem propositam respondetur, negando existentiam naturæ, vt natura est, esse omnino idem cum subsistentia, quia licet existentia naturæ substantialis sit, non tamen includit in suo formali,& essentiali conceptu modum illum, quo actualiter per se existit; sed solum petit illum ex natura sua, seu constituit naturam aptam ad per se existendum, ita vt si miraculose non impediatur, statim ab illa manet, vel illi coniunctus sit ille modus per se existendi,qui subsistentia dicitur,& in hoc consistit,quod existentia naturæ substãtialis sit. Sicut è contrario in accidenti, quod existentia eius accidentalis sit,non cõsistit in hoc,quod per illam existentiam actualiter inhæreat,sed in hoc,quod per illam taliter existat,vt illi debeatur actualis inhærentia,qui est modus ab illa distinctus. Et iuxta hoc intelligendus est difficilis locus, qui habetur in VII. Synodo, act. 6.to.3.circa finem, vbi Epiphanius inquit: *Ideo errasse hæreticos in hoc mysterio,quia nihil aliud agunt,quàm vt ostendant,naturam & hypostasin idem esse, quæ sane inter se differre veri Ecclesiæ Catholicæ alumni cognoscunt,* & subdit: *Hypostasin enim cum proprietatibus subsistentiam dicimus ab eo,quod est* ὑφίστασθαι, *hoc est subsistere.* Φύσιν *vero,id est,naturam,rem per se existentem,non indigentem altera, vt subsistat.* Cum enim dicit, naturam esse *rem per se existentem*, exponendus est iuxta dicta, *per se*, id est, non alio tanquam in subiecto inhæsionis, vel *per se*, id est, subsistentialiter in sensu explicato: vel denique *per se*, non actu, sed aptitudine, & quasi radicaliter. Et eodem sensu intelligendum est, quod subditur, *Non indigere altera re, vt subsistat*, quia natura substantialis de se non postulat, vt sustentetur ab alia: sed secundum se affert suam subsistentiam, quamuis hæc sit modus ab illa distinctus. Et hinc fit, vt, sicut in accidente potest conseruari existentia accidentalis sine modo actualiter inhærendi; ita in natura substantiali possit conseruari actualis entitas ipsius naturæ, seu (quod idem est) existentia substantialis ipsius naturæ sine subsistentia actuali, & ita factum est in hoc mysterio. Et ita intelliguntur alia obscura verba Concilij Francoford. in epistola ad Episcopos Hispan. satis post medium,sumpta ex Paschasio libro 2. de Spiritu Sancto, cap. 4. quæ sic habent: *In Deo homine gemina substantia est, non gemina persona: Nam persona personam consumere potest, non substantia substantiam; quia persona,res iuris est, substantia res naturæ.* Vbi nomen substantiæ pro essentia, vel natura sumptum est. Et hoc modo dicitur vnam substantiam non consumere aliam, quia vna non repugnat alteri, nec necessario excludit illam ab eodem supposito, & ita vocat substantiam *rem naturæ*, non eo modo,quo suppositum solet *res naturæ* vocari, vt cõstat ex Diu. Thom. 1. part. quæstione 29. articulo 2. dicitur enim suppositum *res naturæ*, quatenus supponitur communi, & specificæ naturæ, seu quasi habens naturam. Substantia vero eo loco dicta est *res naturæ*, id est, res, quæ est natura, seu entitas naturæ. Persona vero dicitur ibi, *res iuris sui*, quia per se est, & non innititur alteri. Dicitur autem persona consumere personam, nõ quia in altera natura prius fuerit aliqua persona, quæ postea consumpta fuerit: sed quia impedita est illa natura, ne in propria persona subsisteret, & ita dicitur consumi persona, nõ quoad totum compositum ex natura & personalitate, sed quoad formale constitutiuum personæ, quod est subsistentia, seu personalitas. Et ad hunc modum exponit D. Tho. simile dictum Innocen. infra q. 5. ar. 2 ad 3.

7 Synod. Epiphan.

Conc. Franc. Paschas.

D. Thom.

Innocen.

Ad primam confirmationem respondetur, subsistentiam non esse accidens, sed substantialem quendam modum, vt dictum est, qui quidem pertinet ad complemẽtum hominis in ratione suppositi, & personæ, non tamen ad complementum humanæ naturæ, nec hominis, vt homo est, formaliter enim constituitur & essentialiter, humanitate: Vnde fateor deesse humanitati modum hunc, non tamẽ Christo deesse aliquid, vt sit perfectus homo, quia perfectam habet humanitatem, & altiori subsistentia subsistit,

Respon. ad 1.

& hoc

Damas. & hoc modo dicunt Damasc. 3. de fide c. 6. & alij pàtres. *Verbum assumpsisse totum, quod in nostra natura plantauit, quia quod inassumptibile est, est incurabile,* quia perfectissimam humanitatem sibi vniuit, non tamen illum modum, qui non est de essentia hominis, vt homo est.

Responsio ad secundam. Humanitas Christi à Verbo pendet in subsistendo. Ad secundam confirmationem, negatur assumptum, pendet enim humanitas à Verbo in subsistendo, quo modo non pendet à Patre, & ab Spiritu sancto, quia illo modo non pendet à Verbo tanquam ab efficiente. Omnis enim efficientia est per voluntatem seu naturam diuinam; hæc vero dependentia formaliter terminatur ad ipsam relationem seu subsistentiam Verbi. Non ergo vt ad principium efficiens; sed vt ad subsistentialem terminum intimè cõ- B iunctum illi naturæ. Non oportet autem intelligere humanitatem ita pendere à Verbo in suo esse simpliciter, vt si ab illo dimitteretur, statim corrumpẽda foret; sed satis est, quod mutaret modum essendi, & propriam subsistentiam statim acquireret.

Dubium. Solent vero hic obiter multa inquiri, primum an illa natura separata à Verbo inciperet habere nouam subsistentiam per nouam efficientiam, vel sine illa. Non enim desunt, qui negent, requiri nouam efficientiam, quia sufficere putant, vt Deus auferat impedimentum, non conseruando vnionem ad Verbum, illo enim ablato ex vi prioris generationis, qua illa humanitas producta fuit, incipiet habere suam subsistentiam, quia si in principio non fuisset positum impedimentum, illa prior generatio fuisset sufficiens ad conferendam hanc subsistentiam, C ergo & postea sufficit ablato impedimento, neque est necessaria noua aliqua efficientia. Sed hæc sententia impossibilis est, nisi fortasse in modo loquendi differat. Nam subsistentia humanitatis est aliquis modus realis qui nunc non est in humanitate Christi, & si separaretur à Verbo, inciperet esse in illa; sed impossibile est nouam rem, vel nouum modum rei realem, & positiuum incipere esse in re sine aliqua causa efficiente, ergo. Et confirmatur primo, quia ibi esset noua mutatio, non tantum priuatiua, sed positiua, ergo noua actio, ergo noua efficientia. Confirmatur secundo, quia impossibile est accidens semel separatum à subiecto sine noua actione iterum vniri, ergo impossibile est naturam subsistentialem separatam à propria subsistentia incipere habere illam sine noua actione, non enim minus intrinseca est inhærentia actualis formę accidentali, quam D subsistentia naturæ substantiali. Denique fundamentum contrariæ sententiæ nihil probat. Primo, quia actio generatiua præterita, quamuis per accidens fuerit impedita; tamen iam non est, ergo non poterit per seipsam iam efficere, etiam si tollatur impedimentum. Deinde quia si perspicacius res consideretur, generatio naturalis quæ non impeditur, sed attingit vsque ad productionem proprij suppositi vel subsistentiæ, reuera habet aliquem modum, quem non habuit generatio, quæ impedita est, ne per illam propria subsistentia fieret, quia subsistentia facta per priorem generationem, etiam habuit suum fieri, & manauit ab aliquo agente, ergo illud ipsum habuit rationem actionis, quia E naturaliter totum id coniunctum fuit cum generatione, licet non censeatur actio distincta, sed modus ipsius generationis: quando ergo hic modus impeditur in prima generatione, ibi deest aliquid actionis. Vnde si postea tollatur impedimentum: necesse est denuo poni illum influxum actiuum, qui iam ponitur per modum nouæ actionis distinctæ, quia separatus fuit, & non vnitus cum priori generatione. Exemplum esse potest (quo etiam autores contrariæ sententiæ vtuntur, quamuis non sit omnino simile) nam quando ignis generatur, ex vi ipsius generationis substantialis censetur fieri calidus, & ibi dicitur esse vna actio, non quia fieri caloris distinctum non fit à fieri substantiæ, sed quia per se vna est actio, ad quam per se cætera consequuntur. Si autem intelligamus produci ignem, & impediri emanationem caloris, postea vero auferri impedimentum, intelligemus per se requiri nouam actionem & productionem caloris; quod si hæc negetur esse noua, solum quia ablato impedimento, naturaliter manat à principio posito per priorem actionem, hoc dico pertinere solum ad diuersitatem in modo loquendi, atque hunc à communi omnium sensu esse satis alienum. Quis enim neget esse nouam actionem, vbi est noua passio, noua mutatio, & nouus modus aliter se habendi? Et præsertim quia non est ita certum subsistentiam sic se habere ad humanitatem, vt iam dicam in quæstiuncula tertia huius difficultatis.

Secundo enim hic quæri solet, an separata humanitate à Verbo, necessarium omnino sit statim per se subsistere, an vero possit manere priuata tam propria subsistentia, quàm omni vnione ad alienã subsistentiam. Sed hoc dubium tractaui sufficienter in dictis quæstionibus Metaphysicis. Et ideo illud omitto, sentio enim fieri non posse, vt natura careat omni modo subsistendi in se, vel in alio: quia isti modi inuoluũt immediatam contradictionem sicut rectum & obliquum respectu lineæ, & hæc vel illa figura respectu quãtitatis, aut hoc vel aliud vbi, respectu corporis.

Dubium. Tertio quæri hic solet circa eandem difficultatem, an separata humanitate à Verbo, statim actiue resultaret propria subsistentia ab ipsa humanitate, an vero necessario esset conferenda per extrinsecam effectionem primæ causæ. Videtur enim hoc secundum dici probabilius, quia subsistentia est modus intrinsecus ipsius existentiæ, sed in natura non est principium intrinsecum, à quo possit manare propria existentia quia omnis efficientia, vel naturalis emanatio, supponit existentiam sui principij, quia supponit in illo aliquam entitatem actualem. Vnde ipsa rei productio per se primo terminatur ad existentiam; & ideo immediatè est à causa extrinseca agente, & non medio aliquo principio intrinseco ipsius rei, vt rectè dixit D. Thom. quæst. 27. de verita. artic. 1. ad 3. & clarius opusc. de ente, & essentia c. 3. ergo idem dicendum est de subsistentia, nam licet hæc videatur esse posterior natura, quam existentia, & ideo posse manare ab illa; tamen hoc non videtur necessarium, nec consentaneum naturis rerum: quia cum res naturali modo producitur, non videtur prius produci in existentia à solo agente, & posterius natura recipere subsistentiam tanquam manantem à propria existentia: sed immediatè recipere vtrumque ab agente, à quo res ipsa cum modo sibi connaturali fit. Quemadmodum cum fit accidens in subiecto, non intelligitur habere ab agente extrinseco immediate solam existentiam, & ab hac manare actiuè inhærentiam actualem; sed vtrumque esse proxime & immediate ab ipso agente. Vnde sumitur confirmatio, nam si intelligamus accidens semel separatum à subiecto, licet Deus tolleret ab illo modum per se essendi, non intelligeremus statim manare ab illo inhærentiam ad subiectum, sed oporteret ab aliquo agente extrinseco vniri, ergo similiter. Quin potius hoc exemplo declaratur non posse alterum horum modorum, scil. existendi per se, vel in alio, auferri, nisi posito alio formaliter incompossibili. Itaque si accidens est separatum diuina virtute, & per se existit, non potest, conseruata existentia illius, priuari illo modo, nisi iterum subiecto vniatur, ita vt per actualẽ inhærentiam excludatur modus per se essendi, quia isti modi sunt ita immediate oppositi, vt vnus nõ possit nisi per alium excludi, ergo idem dicendum est è contrario de humanitate semel vnita Verbo, quod non possit illo modo vnionis priuari, nisi formaliter per propriam subsi-

Humanitas à Verbo separata non incipere habere nouam subsistentiã sine noua efficiẽcia.

subsistentiam illi datam. Vnde, sicut non potest ipsa humanitas effectiue concurrere vt separetur à Verbo: ita nec; vt suam recuperet subsistentiam. Quod si hoc verum est, ipsa quæstiuncula propositā fallitatem, & repugnantiam inuoluit, scilicet quod prius auferatur impedimētum vnionis, & postea fiat subsistentia nam potius causa veluti formalis, & intrinseca, dissoluens vnionem deberet esse subsistentia, & ideo non videtur esse posse ab intrinseco principio sed tantum ab intrinseco agente.

Separata humanitate à Verbo statim actiue resultat et propria subsistentia ab ipsa humanitate. D. Thom.

Contrariam nihilominus sententiam videtur communiter sequi, & docere discipuli D. Tho. quibus ipse fauere videtur infra quæst. 16. art. 12. in corpore, & ad primum, vbi docet propriam, & creatam personalitatem humanę naturę causari ex principiis intrinsecis eiusdem naturæ, quod non videtur posse intelligi nisi de causalitate per modū principij actiui, seu quasi actiui per naturalem quādam resultantiam. Quod etiā indicat in hac quæstione art. 5. ad 1. Et potest ratione confirmari, quia hic modus subsistentiæ habet intrinsecam connexionē cum ipsa natura multo magis, quam proprię passiones cum forma vel essentia, ergo posita natura, naturaliter ab illa resultat hic modus multo magis, quam proprietas dimanet ab essentia. Et confirmatur, quia nullo alio signo melius intelligimus hanc naturalem resultantiam vnius ex alio, quam ex naturali connexione, quæ est inter rem & intrinsecum modum eius, seu inter essentiam & proprietatem, ergo, &c. Deinde non est simile, quod supra de accidēte obijciebatur, quia actualis inhærentia accidentis pendet à subiecto, & ideo non potest dimanare ab ipso accidente nisi subiectum concurrat: si tamen fingamus, accidens semel separatū ita applicari subiecto vt ablato impedimento extrinseco statim possit illud informare, tunc non videretur necessaria alia extrinseca efficientia, vt inhæreat. Sicut in Eucharistia, quando ex hostia consecrata generatur vermis, in instanti generationis, in quo materia supponitur accidentibus, vt intelligatur illa quantitas iterum vniri materiæ, solum oportet intelligere, vt Deus suspendat illum peculiarem concursum, quo quantitatem separatam conseruabat, statim enim illa quantitas ex naturali aptitudine, & impetu suæ naturæ vnitur materiæ sibi sufficienter applicatæ. Et ita potest retorqueri argumentum, quod cum subsistentia naturæ substantialis sit modus omnino absolutus, & independens à subiecto, & alias sit intrinsecus & connaturalis, & ad eum natura intrinsecam habeat aptitudinem & propensionem, ablato impedimento ab illa naturaliter resultat. Vnde falsum etiam est nō posse Deum auferre illud impedimentum, cum possit suspendere illum specialem concursum, quo conseruat vnionem humanitatis cum Verbo, quia enim ille concursus potentior est, illo stante impeditur natura, ne ab illa resultet propria subsistentia, & ita illo suspenso tollitur impedimentum. Et ita hoc posterius videtur in hac quæstiuncula asserendum. Quanquam enim non sufficienter conuincatur (possent enim non difficulter solui, quæ pro hac parte adducta sunt) est tamen magis philosophicum, magisq; tam rationi, quam aliorum sententiis consentaneum.

Dubium. Vtrum humanitas Christi violenter sit in diuino supposito.

Sed hinc oritur quarta quæstiuncula, quæ potest esse noua difficultas circa hoc mysterium, nam ex præcedenti sequitur humanitatem Christi violenter esse in diuino suppposito, vtpote priuatam propria personalitate, ad quam habet naturalem appetitum. Quam difficultatem late tractat Caiet. infra q. 4. art. 2. Nam videtur quidem humanitas retinere appetitum naturalem ad suam personalitatem, quia hic appetitus nihil aliud est, quam ipsa naturalis capacitas connaturalis, & debitæ perfectionis. Nā quia hęc capacitas natura sua est ordinata ad suam perfectionem, metaphoricè dicitur amare illam, & quasi quiescere & gaudere sub illa, si eam habet, vel si nō habet, appetere: at in humanitate Christi manet naturalis capacitas respectu propriæ personalitatis, hæc enim auferri non potest à natura sua, ipsa manente: sicut forma actuando materiam non potest tollere capacitatem naturalem eius ad alias formas. Et quamuis maxime perfecta sit, non tollet priuationes aliarum, quia non confert formales effectus earum. Sic etiam humanitas Christi caret connaturali personalitate, & illa capacitas manet priuata termino proprio. Personalitas enim Verbi alterius rationis cum sit, hanc priuationem auferre non potest: manet igitur appetitus, qui nihil aliud est (vt dixi) quam hæc naturalis capacitas perfectionis non obtentæ: Nec refert quod personalitas Verbi sit excellentior, vt tollatur hic appetitus. Quia naturalis appetitus tendit ad perfectionem proportionatam naturæ, & personalitas Verbi, licet sit excellētior, nō tamen terminat, nec reddit illam perse subsistētem eo modo, quo propria & connaturalis personalitas, vt inferius etiam latius dicemus. Quod explicatur à simili, quia intellectus licet habeat supernaturalem scientiam, & visionem beatam, quæ excellentior est, nihilominus habet naturalem scientiam sibi connaturalem.

Dices non esse simile, quia in intellectu possunt illæ scientiæ esse simul: in humanitate vero non possunt simul esse personalitas diuina, & humana, vt dicemus. Sed contra, Nam hoc conferret aliquid in appetitu elicito, qui ex cognitione oritur & variari potest at vero in appetitu naturę id nihil refert, quia nihil discernit, neque mutatur; sed est immutabilis proprietas naturæ, quamdiu natura manet. Et ideo non refert, quod nobiliori actu terminetur, quia illud est secundum potentiam obedientialem, non naturalem, & quia hoc non obstante illa humanitas nunc habet modum essendi in alio, & non in se, ideo non obstante vnione, videtur retinere appetitum ad proprium & connaturalem existendi modum. Et hæc opinio sic probata solet Scoto attribui quod lib. 19. artic. 3. sed ibi nihil clare dicit, imo nec consequenter asserere potuisset, supposita eius opinione, quod personalitas propria in solis negationibus cōsistat, quia ad solam negationem non terminatur per se appetitus naturalis quod bene notauit Ochā in 3. qu. 1. ad 16. negans hunc appetitum in humanitate ex prædicto fundamento, quod personalitas in negatione consistat. Supposita vero contraria sententia, quod personalitas dicit positiuam perfectionem, placet multis iunioribus contraria sententia; scilicet esse in Christi humanitate appetitum naturalem ad connaturalem subsistentiam. Iuxta quam opinionem ad difficultatem respondetur potest negando sequelam, scilicet, quod humanitas nunc maneat violenter in Verbo. Cuius ratio primò reddi posset, si teneremus naturam non habere vim actiuam respectu suę personalitatis, quia ad statum violentum non satis est carere perfectione connaturali debita potētiæ, seu capacitati passiuæ; sed necesse est priuari propria perfectione, vel actione, contra internum impetum actiuū, vt indicat Arist. 3. Ethi. c. 1. & lib. 2. ad Eundem post medium. Sed hæc responsio procedit ex duobus principijs vel falsis vel valde incertis, quia in primis est sum est, aut verum aut probabilius esse, humanitatem habere impetum etiā actiuum respectu propriæ personalitatis. Et deinde Arist. nunquam dixit talem appetitum requiri ad violentiam, sed solum quod sit à principio extrinseco passo non conferente vim: non confert autē vim, si sit contra appetitum eius tam actiuum quam passiuum, vt si ponamus cœlo esse naturalem motum ab Oriente in Occidens propter principium passiuum, quamuis non actiuum, certe si moueretur motu cōtrario, violenter moueretur, quamuis non moueretur contra appetitum actiuum, sed passiuum.

Aristot. 3. Ethic.

Violentum quid.

Caiet.

Aliter

Humanitas Christi non manet voluntate in Verbo.

Aliter ergo responderi potest, solam carentiam A alicuius naturalis perfectionis non sufficere ad violentiam, sed vlterius requiri, vt id proueniat ex actione contraria, & repugnante ipsi appetitui naturali: at vero in hoc mysterio, quamuis humanitas priuetur aliquo modo, vel perfectione naturali; non tamen per formam contrariam ipsi naturæ sed per supernaturalem modum existendi, cum quo nec natura habet repugnantiam, nec connaturalem proportionem: sed dicitur esse in potentia obedientiali respectu illius. Hoc exemplis declaratur, nam in primis materia, cum priuatur aliqua forma sibi connaturali, non patitur violentiam, quia priuatur per aliam formam sibi etiam connaturalem, & manus hominis, licet grauis sit, non patitur violentiam, cum sursum mouetur ab anima, quia aliunde ille B motus est magis cõnaturalis. E contrario vero, cum aqua calefit, patitur violentiam, siue habeat principium actuũ suæ frigiditatis, siue non, quia priuatur sua connaturali dispositione per formam eiusdem ordinis sibi disconuenientem, & disproportionatam. At vero si cõtingeret subiectum affici quadam forma superioris ordinis, quæ melius ipsum disponeret, & conseruaret in esse suo, licet consequenter priuaretur aliqua naturali dispositione inferiori, non posset proprie dici pati violentiam sed eleuari ad aliquem statum supernaturalem, vel perfectiorem, quia licet secundum quid, scilicet ex parte priuationis esset contra appetitum naturæ; non tamen simpliciter scilicet ex parte positiuæ formæ, quæ non C est contra, sed supra naturam.

Obiectio

Dices, esse per se & vniri alteri sunt modi intrinsece, & formaliter repugnantes, ergo, si carentia vnius est contra appetitum naturæ, præsentia alterius erit etiam repugnans eidem appetitui, & ita ipsamet vnio erit non solum supra, sed etiam contra appetitum naturæ. Nec satis est dicere non esse contra naturam, quia est ex potentia obedientiali, aut non esse violentum, quia est à solo Deo. Quia violentia non attenditur ex causa extrinseca, quod scilicet sit hæc vel illa, sed ex repugnãtia quæ est in passo, quod licet interdum obediat actioni Dei, tamen hæc ipsa

Reſpon.

obedientia potest esse contra impetum naturæ, & ex hac parte violenta. Respondetur tamen, quod licet subsistentia propria, & modus vnionis habeant intrinsecam repugnantiam vt non possint simul esse D in eadem natura, tamen in ordine ad perficiendam ipsam naturam non proprie repugnant, quia vterq; perficit naturam & ipsa vnio licet supernaturalis sit, magis perficit, quam propria subsistentia; & ex hac parte dicitur non esse forma contraria, nec repugnãs ipsi naturæ, & ideo neque esse violenta, sed supernaturalis.

Reſponſio. ad dubium.

At vero Caiet. quem fere alij discipuli D. Thom. sequũtur, ex his eisdem principiis docet humanitatem assumptam non appetere propriam personalitatem: sed perfectissimo modo quiescere in Verbo, quia licet non habeat formaliter suam personalitatem naturalem, habet illius perfectionem in ipso Verbo eminentiori modo, & ideo nobiliori termino & actu cõtenta est. Et confirmari ac explicari potest ista sententia hoc modo. Nam hæc denominatio E appetitus naturalis metaphorica est, & ideo non significat capacitatem in quocunq; statu; sed significat illam ita vacuam sua perfectione, vt neque illam habeat, nec loco illius aliam eminentiorem, quæ vicem eius supplere possit: hęc enim metaphora sumpta est ex appetitu elicito recte instituto, cui proportionari censetur appetitus naturæ; appetitus autem elicitus, & recte ordinatus non desiderat perfectionem inferiorem, quando loco illius habet altiorẽ, & vtramq; simul habere non potest. Vnde sumitur etiam confirmatio, quia non est dicendum, humanitatem Christi appetere separationẽ à Verbo, appeteret autẽ illam, si suam personalitatem appeteret.

Et placet mihi consentire cum Thomistis in hoc modo loquendi, quia videtur satis accommodatus rationi, & communi modo concipiendi; nam in re non video hîc esse posse differentiam vllam, nam sine dubio in humanitate eadem capacitas manet, & eadem proportio connaturalis cum sua propria personalitate: manet etiam formalis priuatio propriæ personalitatis, quia vnio ad Verbum non confert illam formalem perfectionem, illumque formalem modum, in quo naturalis personalitas consistit. An vero hęc capacitas in eo statu existens dicenda sit appetitus, nec ne pro eo statu, quæstio est de nomine. Et fortasse vocari posset appetitus per modum simplicis affectus vel amoris, qui non respicit absentiam vel præsentiam rei, sed bonitatem in quam simpliciter tendit, etiam si non affectet consecutionem eius. Negari autem potest appetitus per modum desiderij, quod respicit consecutionem boni non habiti, nam hic pugnare videtur cum quieta possessione alterius boni alteri repugnantis, & illud virtutẽ continentis, illiusque vicem supplentis.

Humanitas Christi habet naturalem capacitatem ad propriam personalitatem, non tamen appetitum.

Ratio autem reddi potest, non quia personalitas Verbi tollat capacitatem propriæ personalitatis, nec quia formaliter illam actuet, aut repleat: hoc enim satis improbatur prioribus rationibus, & quia vnio hęc non respicit naturalem potentiam sed obedientialem, sed ratio reddenda est solum ex metaphora appetitus recte instituti, qui non desiderat minus bonum repugnans maiori bono quod possidet. Dices; materia prima, etiam si habeat ãnimam rationalem, appetit alias formas minus perfectas. Respõdetur, pro tunc non proprie appetere, sed cum primum tali forma priuatur, vel si dicenda sit appetere est sub conditione, pro eo tempore quo caruerit præsente forma. At vero neq; hic modus appetitus attribui potest humanitati, quia vnio ad Verbum perpetua est: vnde pro nullo tempore potest esse humanitati conueniens propria personalitas.

Secunda obiectio ex parte Verbi.

Secundum caput difficultatis est ex parte Verbi, quia non videtur potuisse vniri humanitati sine sui mutatione. Quod ita explicatur primo, quia nunc est homo, & antea non erat homo, ergo aliter se habet, nam hæc denominatio nõ est extrinseca, vt possit denuo aduenire per solam mutationem alterius. Secundo, quia vt humanitas constituat Verbum hominem, oportet vt afficiat ipsum per modum formę totius suppositi, alias concipi non potest, quo modo humanitas det Verbo esse hominẽ si illud in aliquo genere causæ nõ afficit. Tertio, quia è contrario non potest Verbum per seipsum dare humanitati: vt subsistat, quin ipsam etiam afficiat, & informet, vel certe per modum materiæ, & subiecti sustentet illam. Quæ omnia videntur includere imperfectionẽ, nec posse fieri sine aliqua ipsius Verbi mutatione. Denique si Deus vniret hypostatice humanitatem angelo, necessarium esset non solum humanitatem, sed etiam angelum mutari, ergo similiter, &c.

Reſponſio.

Respondetur, hanc esse potissimam difficultatem huius mysterij, quæ vix potest humano ingenio satis explicari, quamuis possint argumenta vtcunque dissolui. Dicimus ergo, Verbum nullo modo fuisse mutatum, quia nihil noui in seipso suscepit quasi inhærenter, cum ipsum talis impressionis capax non sit. Deinde sine hac mutatione potest intelligi vnio per mutationem humanitatis, quia nec Verbum de se ordinatum est ad hanc vnionem, nec ipsa vnio ad Verbi perfectionem, sed totum id, & in humanitate factum est, & propter commodum humanitatis. Præterea humanitas non intelligenda est informare Verbum aut aliam causalitatem circa illud exercere, quod totum perfectioni Verbi prorsus repugnat. Imo ad hoc ipsa etiam humanitas improportionata est quæ neque inhærere potest, cum sit substantia, nec proprie informare, cum ipsa ex materia & forma componatur, & licet integra natura dica-

Vnio hypostatica facta sine vlla Verbi mutatione.

tur metaphysice forma totius, non est, quia vere informet; sed quod tota essentia sit, per quam res in tali specie constituitur. Est igitur humanitas in Verbo, solũ quia in illo subsistit, & ab illo terminatur, & quasi sustentatur, & hinc etiam Verbum denominatur homo, quia terminat dependentiam eius, & in illa subsistit. Ad difficultatem ergo negatur assumptum, sed tota mutatio circa humanitatem facta est, quæ veluti est insita Verbo, ipso quidem manente vnito, sed immutato. Nec valet argumentum, quod vnitur mutatur, Verbum vnitur, ergo mutatur. Maior enim neganda est, si vniuersaliter sumatur, vel distinguenda. Est enim vera de illo, quod per se primo vnitur per proprium modum vnionis: non vero de illo, quod solum vnitur, quia alterum sibi coniungit, quod fortasse in nulla alia vnione reperitur. Sed non refert quia hoc mysterium singulare est & admirabile, extrema enim aliarum mutatio num, vel eiusdem ordinis sunt, & naturalem proportionem habent, mutuamque habitudinem, vel ad inuicem se perficiunt, aliquod proprium causalitatis genus ad inuicem exercendo; at vero in hac vnione, Verbum omnino est alterius ordinis, & nullo modo perficitur, neque exercet aliquam propriam causalitatem.

Adduntaliqui, Verbum ex se, & propter infinitatem suam præhabere vnionem ad humanitatem, quam in se retinet, etiam si humanitas illi non sit vnita: vnde & ab æterno illam habet, etiam si non denominetur vnitum, donec humanitas illi vniatur. Quæ responsio, si intelligatur de continentia eminentiali, est probabilis, & coincidit cum præcedente, nam Verbum ob suam infinitatem, & immutabilitatem, ex se habet, quidquid necessarium est, vt sit vnitum, si alterum extremum ipsi vniatur. Si autem intelligatur responsio de formali continentia, ita vt in Verbo ex se & ab æterno sit formalis vnio, est falsa & improbabilis. Primo, quia est contra omnes Theologos. Secundo, quia inuoluit repugnantiam, quod sit actualis vnio, & non denominet vnitũ, nec actu faciat vnum cum alio, cum in hoc eius formalis ratio & effectus formalis consistat. Tertio, quia ratio vnionis est imperfecta, dicit enim connaturalẽ habitudinem ad componendum aliquod tertium, sine quo vel esse nõ potest, vel saltem non modo connaturali; hæc autem imperfectio nõ potest formaliter in Deo reperiri. Quarto alias etiam in persona Patris & Spiritus sancti essent similes vniones æternæ, quod dicere ridiculum esset. Est ergo tota vnio in humanitate, & in ea de nouo fit per mutationem eius, terminatur autem ad Verbum sine illius mutatione.

Ad 1. Ad primam vero probationem, seu explicationem difficultatis respondetur, hanc denominationem hominis respectu Verbi, non posse dici intrinsecam eo modo, quo in creaturis denominatio à forma inhærente, vel à modo intrinseco, & quasi identificato ipsi rei solet dici intrinseca. Nec vero potest dici extrinseca, quia reuera sumpta est à quadã natura intime & substantialiter Verbo coniuncta, est ergo veluti media, nam quia est à natura realiter distincta, videtur extrinseca, quia vero est à natura intime coniuncta videtur intrinseca, & ita potius est appellanda. Quia vero vnio ex qua oritur hæc denominatio, sine mutatione Verbi facta est, ideo potuit Verbum incipere sic denominari sine sui mutatione.

Dubium. Sed hic incidebat quæstio an saltem per communicationem idiomatum possit Verbum dici mutari ratione mutationis, quę fit in humanitate.

Responsio. Sed hoc disputandum est in quæst. 16. nunc solum dicitur, ex vi huius mutationis, quæ tendit ad vnionem, non posse sic denominari, quia mutatio, quæ fit in humanitate, antecedit ordine naturæ terminum vnionis, vt circa literam articuli 8. indicatum est, & incitato loco latius dicetur.

Ad 2. Ad secundam rationem dubij iam dictum est, quo modo humanitas constituat Verbum hominem nõ informãdo, nec causalitatem aliquam in ipsum exercendo: sed potius è contrario, quia Verbum ipsum terminat humanitatem, & in illa subsistit.

Adj. Ad tertiam vero similiter negatur, Verbum formam esse vel subiectum humanitatis: sed purũ terminum, sicut nec subsistentia propria habet rationẽ materiæ, aut formæ, cõpositio enim hæc ex natura & subsistentia alterius rationis est à compositione ex materia & forma, & subiecto & accidente. Natura enim iam plene composita ex materia & forma per subsistentiam terminatur. Neq; refert, quod in modo denominandi subsistentia imitetur formam. Dicitur enim quis per subsistentiã subsistere, sicut per scientiam scire, quia sæpe modus causæ, vel actus in re est diuersus, licet similibus vocibus explicetur: Dicitur enim homo mortalis, seu materialis è materia, & rationalis ab anima, licet modus causæ diuersus sit. Quo circa ratio actus, vel termini latius patet, quam ratio formæ, sicut è contrario capacitas vel aptitudo generalius quiddam est, quam propria potẽtia passiua. est enim de ratione formę, vt sit ens incompletum natura sua ordinatum ad complendũ vnam essentiam integram, vel perficiendũ aliquod subiectum cum quo postulat vniri, vt existat modo suæ naturæ accõmodato. Vnde etiam fit, vt sit principiũ per quod res operatur, præcipue si forma perfecta sit; at vero ratio actus vel subsistentiæ, in suo conceptu non includit huiusmodi imperfectiones. Quamuis enim subsistentia creata imperfecta sit: tamen hæc imperfectio non est de formali conceptu subsistentiæ vt sic, sicut aliæ imperfectiones sunt de conceptu formæ, vt sic. Cuius signum est, quod in Deo reperitur formalis subsistentia, non vero propria forma. Denique informare, vt sic, dicit aliquo modo esse in alio, quod imperfectionem dicit; terminare autem naturã, vel subsistere in illa, potius est quasi sustentare illam, quod perfectionem indicat secluſa imperfectione subiecti. Non ergo hic interuenit aliquod proprium causalitatis genus, neq; enim omnis dependentia postulat veram causalitatem, vt patet in relatione pendente à suo termino; reductiue vero potest hæc terminatio reuocari ad aliquod genus causæ vel materialis, quia est per modum sustentantis, vel formalis, quod magis placet, quia est per modum actus perficientis. Causalitas autem efficiens propria Verbi vt terminantis, hîc nulla interuenit, quia non influit propria actione in ipsam entitatem humanitatis, vel vnionis, sed tantum exhibet se ipsum tanq; terminum vnionis; omnis enim alia efficientia communis est toti Trinitati, vt dicetur late infra qu. 3. Quare supra etiam diximus non pendere humanitatem à Verbo in existẽtia sua, vtà causa per se influente, sed vt à conditione necessaria. Et ita fere explicant rem hanc Theologi in 3. d. 1. vbi specialiter videri possunt Scotus & Gabriel quæstione 1. Et ex his facile improbari potest error Ioan. de Ripa, qui dixit essentiam diuinam posse vere ac proprie informare naturam vel materiam creatam, & in hoc mysterio diuinitatem esse veram formam humanitatis, quod Eutychianam hæresim sapit. Refert istius autoris plura argumenta, & soluit Capreol. in 3. distinct. 5. quæst. 2.

Ad 4. Ad quartam respondetur primum procedere ex hypothesi impossibili, vt infra dicam. Secundo illa data, potest negari assumptum, dicendo posse Deum ponere humanitatem in Angelo, sine Angeli mutatione, quia etiam ibi nõ requireretur informatio, nec perfectio Angeli noua. Vltimo tamen negatur similitudo, quia suppositum Angeli, cum finitum sit, & in se, & in omni modo essendi suo est intrinsece terminatum ad suam naturam, & ad modum subsistendi sub illa, & ideo si vniretur alteri naturæ, acquireret aliũ nouum essendi modum, vel relationem realẽ vnionis, quia est res eiusdẽ ordinis, & capax illius.

At

At vero Verbum propter suam infinitatem de se, & intrinsece ita dispositum, vt ex vi sui naturalis modi essendi sine vlla additione, vel mutatione possit esse sub quacunque natura, quæ illi vniatur, & ideo sine nouo modo, vel relatione reali potest vniri.

Tertia obiectio ex parte totius compositi.

Tertium caput difficultatis sumitur ex parte totius compositi, seu ex improportione, & infinita distantia rerum tam diuersarum, vt sunt Deus & creatura. Si enim ex substantia & qualitate non potest fieri vnum per se, quia genere distant, quo modo fiet ex Deo & creatura, inter quæ infinite maior distantia est? Sed hæc difficultas tacta est à D. Thom. supra art. 1. huius materiæ, & inter explicandum eius literam sufficienter expedita. Et ideo dicitur breuiter, distantiam in genere entis inter extrema non impedire vnionem eorum, si aliunde habeant sufficiẽtem proportionem: inter Verbum autem & naturam humanam, est quidem aliqua proportio, non naturalis, sed obedientialis, seu non repugnantiæ. Quia in Verbo reperitur ratio subsistentiæ, & in humanitate capacitas naturæ, & ideo maior est proportio inter hæc extrema ad componendum vnum per se, quam inter substantiam, & qualitatem, quia licet in perfectione magis distent: tamen in ratione substantiæ, atque adeo in ordine ad vnionem substantialem maiorem conuenientiam habent.

Responsio.

Dubium

Vnum vero supereſt circa hunc punctum difficile, quia ipsamet realis distinctio Verbi & humanitatis videtur repugnare compositioni ex natura & subsistentia, quia hæc compositio tantum est ex re & modo: compositio autem quæ talis est etiam de potentia absoluta ex rebus distinctis fieri non potest. C Quod ita explicatur, quia modus rei nunquam potest suppleri per aliquem actum, vel formam omnino realiter distinctam, quia hoc repugnat naturæ modi, vt inductione etiam cõstare potest, nam quia figura est modus quantitatis, impossibile est figuram quantitatem per realitatem distinctam, & idem est de sessione respectu sedentis, & de similibus.

Responsio.

Respondetur, in nostra sententia verum esse naturalem compositionem ex natura & subsistentia esse tanquam ex re & modo. Negatur autem inde fieri non potuisse in hoc mysterio ex rebus omnino distinctis consurgere vnam personam compositam per veram & ineffabilem compositionem ex natura & suppposito, quia licet hæc vnio in hac generali ratione conueniat cum naturali compositione ex natura & subsistentia; non est tamen eiusdem rationis & modi, vt in præcedenti sectione dictum est, & nũc amplius explicabitur. Ad aliam enim partẽ, in qua sumitur, modum rei nũquam posse suppleri per entitatem omnino distinctam; respondetur in primis non esse eandem rationem de subsistentia, & de aliis imperfectis modis, quales sunt illi qui in argumento sumuntur, quia subsistentia dicit perfectionem simpliciter, quæ formaliter in Deo est; ita vt ipsa personalis subsistentia Verbi sit per se ens perfectissimũ, & ipsa persona quæ subsistit: vnde fit vt possit per se ipsam vniri naturæ creatæ, & illam in se sustinere. Alij vero modi semper adhærent alicui entitati, quam consequuntur, & ideo effectus, vel quasi effectus eorum formalis, non potest fieri per distinctam realitatem. Secundò potest dari, modum non expelli formaliter nisi per modum, vel per priuationem & ità in præsenti mysterio modus per se essendi, quem deberet habere humanitas Christi, non expellitur formaliter per Verbum: sed per modum adhæsionis, vel vnionis, quem humanitas illa habet in Verbo, vt iam dictum est. Similiter verum est, modum non posse suppleri per rem distinctam ita, vt maneat effectus, vel quasi effectus modi omnino eiusdem rationis: si autẽ diuersa ratione fiat, potest suppleri, vt in proposito humanitas sibi relicta realiter per se, & in se subsisteret; nunc autem ita subsistit, vt sit in alio, scilicet Verbo, cumque suo modo

Modus rei non potest suppleri per realitatem distinctam.

A componit vnam personam, & ita nunc habet illa humanitas modum omnino diuersum ab eo, quem haberet separata, inter quos modos est differentia, quod ille, qui est connaturalis, scilicet personalitatis propriæ, est omnino absolutus, & quasi in se manẽs: ille autem, quem tunc habet est veluti respectiuus, & innitens alteri rei distinctæ, scilicet Verbo, & inde fit, quod naturalis compositio ex natura & personalitate propria tantum est ex re & modo, compositio autem, quæ nunc est in persona Christi, potuit esse ex rebus distinctis medio illo modo, quo aliter se habet nunc humanitas. Neque oportet compositionẽ hanc esse omnino similem compositioni naturali in distinctione, vel qualitate componentium; sed in hoc solum quod ex ea resultat quiddam incommunicabiliter subsistens in tali natura. Aliquale exemplũ B est in accidente, v.g. in quantitate dum inhæret, habet modum proprium in re distincta, scilicet substãtia, cum qua vnum componit; tamen separata habet alium modum in se existendi sine actuali inhærentia ad rem distinctam.

Dices ergo nunc humanitas Christi non subsistit proprie, quia non est in se sed in alio. Respondetur, non subsistere tanquam id quod subsistit, sed proprie Verbum in illa subsistit, & illa dicitur in Verbo subsistere, quia illius subsistentia terminatur, & quasi sustentatur.

ARTICVLVS IX.

Vtrum vnio duarum naturarum in Christo sit maxima vnionum.

AD nonum sic proceditur. *Videtur, quod vnio duarum naturarum in Christo non sit maxima vnionum. Vnitum enim deficit in ratione vnitatis ab eo, quod est vnum, eo quod vnitum dicitur per participationem; vnum autem per essentiam: Sed in rebus creatis aliquid dicitur simpliciter esse vnum: sicut præcipuè patet de vnitate ipsa, quæ est principium numeri. Ergo huiusmodi vnio, de qua loquimur, non importat maximam vnitatem.* 15 3. d. 5. q. 1. art. 1. q. 4. & contra 6. 41.

2. *Præterea, Quanto ea, quæ vniuntur, magis distant: tanto minor est vnio: Sed ea quæ secundum hanc vnionem vniuntur, maxime distant, scilicet natura diuina & humana distant enim in infinitum, Ergo huiusmodi est minima vnio.* D

3. *Præterea, Per vnionem fit aliquid vnum: Sed ex vnione animæ & corporis in nobis fit aliquid vnum in persona & natura; ex vnione autem diuinæ & humanæ naturæ fit aliquid vnum solum in persona. Ergo maior est vnio animæ ad corpus, quam diuinæ naturæ ad humanam: Et sic vnio de qua loquimur, non importat maximam vnitatem.*

Sed contra est, quod Augustinus dicit primo de Trin. [a] *quod homo potius est in Filio Dei, quam Filius in Patre: Filius autem est in Patre per vnitatem essentiæ, homo vero est in Filio per vnionem Incarnationis. Ergo maior est vnio incarnationis, quam vnitas diuinæ essentiæ, quæ tamen est maxima vnionum. Et sic per consequens vnio Incarnationis importat maximam vnitatem.* E Lib. 1. c. 10. ante medium to. 3.

b *Respondeo dicendum, quod vnio importat coniunctionem aliquorum in aliquo vno. Potest ergo vnio incarnationis dupliciter accipi. Vno modo, ex parte eorum, quæ coniunguntur; Alio modo ex parte eius, in quo coniunguntur. Et ex hac parte, huiusmodi vnio habet præeminentiam inter alias vniones: nam vnitas personæ diuinæ, in qua vniuntur duæ naturæ, est maxima. Non autem habet præeminentiam ex parte eorum, quæ coniunguntur.*

c *Ad primum ergo dicendum, quod vnitas diuinæ personæ est maior, quam vnitas numeralis, quæ scilicet est principium numeri. Nam vnitas diuinæ personæ, est vni-*

tas increata, per se subsistens, non recepta in aliquo per participationem. Est etiam in se completa, habens in se quidquid pertinet ad rationem vnitatis: & ideo non competit sibi ratio partis, sicut vnitati numerali, quæ est pars numeri, & quæ participatur in rebus numeratis. Et ideo quantum ad hoc, vnio incarnationis præeminet vnitati numerali, ratione scilicet vnitatis diuinæ personæ, non autem ratione naturæ humanæ, quæ non est ipsa vnitas diuinæ personæ, sed est ei vnita.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit ex parte coniunctorum, non autem ex parte personæ, in qua est facta vnio.

e Ad tertium dicendum, quod vnitas diuinæ personæ est maior vnitas, quàm sit vnitas, & personæ & naturæ in nobis. Et ideo vnio incarnationis est maior quàm vnio animæ & corporis in nobis.

*ſ Quia vero illud quod in contrarium obiicitur, falsum supponit. scilicet, quod maior sit vnio incarnationis quàm vnitas personarum diuinarum in essentia: dicendum est ad autoritatem Augustini, *quod humana natura non est magis in Filio Dei, quàm Filius Dei in Patre, sed multo minus: Sed ipse homo quantum ad aliquid, est in Filio magis, quam Filius in Patre: inquantum scilicet, idem supponitur in hoc, quod dico homo, prout sumitur pro Christo, & in hoc quod dico, Filius Dei: non autem est idem suppositum Patris & Filij.*

Positam in arg. sed contra.

COMMENTARIVS.

QVæstio hæc non videtur propriè intelligi posse de relatione vnionis, quia nõ potest in illam conuenire, vt maxima sit, nisi fortasse dicatur maxima, id est, maxime perfecta inter relationes vnionis, quod licet verum quidem sit, non tamen videtur hic proprius illorum verborum sensus, & ideo Caietanus exponit hic sumi vnionem pro ipsa coniunctione substantiali, quod videtur consentaneum D. Thom. quia licet in præcedentibus articulis vnionem tantum pro relatione sumpserit: in principio tamen præsentis articuli declarat vnionem significare coniunctionem. Vel ad æquiuocationem vitandam dici posset, D. Thomam mouere quidem quæstionem de relatione, non tamen ratione ipsius, sed ratione fundamenti. Nam quod relatio vnionis, vel vnitatis, aut similitudinis sit maior vel minor, tantum potest illi conuenire ratione fundamenti, & ficres eodem reuoluitur, licet verba sint diuersa. Dicitur autem maxima vnio, quantum ex corpore articuli, & solutione ad primũ licet colligere, illa quæ ad vnitatem maximam terminatur, est enim vnio quasi via quædam tendens ad vnitatem, seu modus ex quo aliqua vnitas resultat, & ideo formaliter ac propriè maxima erit vnio illa, qua maxime vnum fit. Obseruare autem oportet variis modis aliqua posse vniri, primo inter se & immediate. Secundo, in aliquo tertio resultante ex illis, sicut anima & corpus dicuntur vel inter se vniri, vel in humanitate, quæ ex eis resultat, vnde hi duo modi in eundem coincidunt.

Vnio maxima quæ.

Aliter vero possunt duo aliqua vniri, non inter se immediate, sed in aliquo tertio, vt duo rami eiusdem arboris in trunco. In Christo ergo omnes hi modi vnionum considerari possunt. Vniuntur enim proximè inter se Verbum & humanitas, & ex eis resultat hic homo, in quo etiam illa duo extrema vniuntur. Duæ etiam naturæ diuinitas & humanitas copulantur in subsistentia Verbi, tanquam in termino aliquo modo ab eis distincto, realiter scil. ab humanitate, & ratione à diuinitate. Et hoc vltimo modo considerauit D. Thom. hanc coniunctionem in hoc articulo, vt ex titulo & ex corpore satis constat. Obiter tamen omnia definit, quia non potest vnus modus vnionis sine alio in Christo explicari, vt ex dicendis patebit.

b Non videtur D. Thomas absolute respondere quæstioni, sed sub distinctione. *Coniunctio enim*, inquit, *duorum in aliquo vno considerari potest, vel ex parte eorum quæ vniuntur, vel ex parte eius in quo vniuntur.* Et deinde addit, hanc vnionem esse maximam ex parte personæ, in qua duæ naturæ vniuntur, quia illa persona est maxime vna. Vbi licet obiter notare, considerare Diu. Thomam illam personam, vt est veluti quoddam tertium, in quo duæ naturæ vniuntur, sic enim illa est simplicissima, & maxime vna: non vero loqui de illa persona, vt est composita resultans ex vnione, sic enim non est maxime vna. Et licet inter personas compositas fortasse sit maxime vna, vt infra explicabitur; tamen hoc Diuus Thomas non assumeret, vt per se notum sine explicatione, vel probatione. At vero ex parte ipsarum naturarum dicit D. Thom. hanc vnionem non esse maximam, quod sine probatione relinquit, vt per se notum, quia illæ naturæ sunt inter se valde distinctæ, & vt naturæ sunt, non vniuntur inter se. Propter quod idem Diuus Thomas in 3. distinctione 5. quæst. 1. artic. 1. quæstiuncula 2. dicit, inter naturas, vt sic, non solum nõ esse maximam vnionem; sed neque vnionem esse, quia vt sic, non componunt aliquid, sed potius maxime inter se distant, vt hic etiam ad secundum dicitur. *D. Thom.*

Sed obiicitur contra distinctionem, & responsionem D. Tho. quia vt vnio duorum in tertio sit maxima aliquo modo, non satis est illud tertium in se esse maxime vnum, sed oportet vlterius considerare modum coniunctionis, quod D. Thom. facere omisit, & ideo insufficienter distinxisse videtur, & nõ recte collegisse, aliàs eodem modo posset colligere tantam esse vnionem duarũ naturarum in vna persona Verbi, quanta est vnio trium personarum in vna natura. quia tanta est vnitas illius personę, in qua fit vnio duarum naturarum, quanta est vnitas essentiæ, in qua vniuntur tres personæ. Et similiter vnio iustorum omnium per gratiam, vel per affectum, quo in Deo vniuntur, esset maxima, quia Deus in quo vniuntur, est maxime vnus. Recte ergo potest aliquid in se esse maxime vnum: & tamen non maxime vnire ea, quæ in ipso vniuntur. *Obiectio.*

Respondetur ex Caietano, sensum distinctionis dictæ non esse, quem obiectio indicat, scil. vnionem posse considerari, vel ex parte extremorum quæ vniuntur, vel ex parte eius in quo vniuntur secũdum se, & prout in se vnum est; nam hoc non est satis ad colligendam vnionem extremorum, vt recte probat obiectio: sed sensus est, debere hæc considerari, prout concurrunt ad vnionem & coniunctionem, ita vt considerare vnionem ex parte extremorum sit considerare illa, nõ prout in se talia sunt, sed prout apta sunt coniungi, & actu coniunguntur. Et similiter illud vnum, in quo coniunguntur, non solum debet considerari, prout in se vnum est: sed prout coniungit & copulat extrema. Et quamuis D. Thomas non hæc omnia ita apertè distinxerit: tamen iuxta subiectam materiam ea subintelligenda putauit. Supponit enim qualitatem, & naturam huius vnionis superioribus articulis explicatam, quibus ostensum est, illam esse substantialem ac personalem ex duabus naturis in quadam simplicissima subsistentia. Supposito enim hoc genere vnionis recte colligit Diuus Thomas coniunctionem illarum naturarum inter se, quatenus, scilicet, immediate inter se comparari possunt, sic (inquam) vnionem non esse maximam. imo nec proprie esse vnionem, quia ex illis vt sic, nihil vnum componitur, sicut ex materia & forma componitur vna natura, quod notauit idem D. Thomas in 3. distinct. 5. quæst. 1. art. 1. quæstiunc. 2. Colligit subinde idem Diu. Thomas hic ex maxima vnitate illius personæ, in qua illæ naturæ vniuntur, vnionem ipsarum in tali persona esse maximam, quia cum altera natura non solum vnitur, sed *Respon.*

sed etiam omnino idem est: cum altera vero intime & substantialiter vnitur. Quæ omnia ex dicendis in sequenti disputatione melius intelligentur.

c Argumentum primum ad formam redactum tale est. Hæc vnio non refert maximam vnitatem, ergo non est maxima vnio. Antecedens patet, quia magis vnum est quod per se est vnum ratione suæ vnitatis, quam quod est vnum ex eo solum, quod multa in illo coniuncta sunt, quia esse vnitum deficit à ratione vnius. Quia vnitum dicitur per participationem: vnum vero per se, & quasi per essentiam, sed in rebus creatis est aliquid per se vnum, scilicet ipsa vnitas, quæ est principium numeri, ergo Diuus Thomas in solutione videtur in forma distinguere primum antecedens, ex parte enim humanæ naturæ concedit hanc vnionem non esse maximam nec superare vnitatem numeralem. Quia humana B natura non est, inquit, vnitas diuinæ personæ: sed est ei vnita, ex parte autem personæ Verbi dicit hanc vnionem esse maximam, quia diuina persona est simplicissima, & multo magis per se vna, quam sit ipsa vnitas, quæ quidem est principium & caput totius numeri.

Sed hæc responsio videtur incidere in difficultatem tactam circa literam corporis articuli, nō enim satis est, vt ipsa persona in qua fit vnio sit maxime vna, sed vlterius oportet, vt coniunctio in illa sit maxima, atq; adeo vt id, quod resultat ex tali coniunctione, sit maxime vnum. Hoc autem in proposito non est persona simplicissima, vt sic, & vt per se vna, sed vt composita, & solum vna, quatenus in ea multa vnita sunt. Vnde mihi concedendum videtur, nō solum vnitatem personæ Verbi secundum se, & vt simplicissima est, esse maiorem vnitate numerali, C sed etiam vnitatem personæ compositæ Christi Dei & hominis resultantem ex vnione, esse maiorem vnitate numerali. Nec existimare possum D. Thom. hoc voluisse negare, sed solum designasse primam radicem & causam excellentiæ huius vnionis, quæ ex simplicissima Verbi vnitate, & non ex humanæ naturæ conditione sumenda est.

Hoc autem, quod dicimus, verum esse, præter ea quæ sequenti disputatione dicemus, facile ostendi potest. Quia sicut hæc vnitas Christi resultat ex rebus distinctis vnitis, & non est per se omnino simplex, ita vnitas quæ est principium numeri, ex partibus continui vnitis resultat, hanc enim vocamus vnitatem, quæ est principium numeri, non est ergo omnino simplex, neque in hoc excedit hanc vnionem, vel vnitatem Christi: aliunde vero hæc vnio in multis superat, quia est substantialis, & altioris ordinis, & fit in re vel cum re simplicissima per intimā coniunctionem sine vllo medio.

Obiectio. Quod si vrgeatur argumentum in vnitate transcendentali puncti, verbi gratia, vel alterius rei simplicis.

Responsio. Respondetur, illam non esse vnitatem resultantem ex vnione: sed (vt ita dicam) ex simplici identitate: hic autem loquimur de vnione, & de vnitate, quæ ex illa resultat, & hanc dicimus superare omnes vniones, atq; adeo omnes vnitates ex vnionibus resultantes, non vero ipsam identitatem, seu vnitatem rei simplicis.

d Secundum argumentum D. Thomæ est, Inter ea, quæ maxime distant, non est maxima vnio, sed E natura diuina & humana maxime distant, ergo. Cui argumento solum respondet Diuus Thomas probare quidem ex parte naturarum, quæ vniuntur, non esse vnionem maximam, non vero ex parte personæ, in qua vniuntur. Sed contra, nam de ipsa diuina persona, & natura humana potest fieri idem argumentum: quia etiam illa inter se maxime distant, ergo vnio inter illa non est maxima, etiam si vnitas ipsius personæ secundum se maxima sit. Respondetur distinguendo illam argumenti propositionem, *Quæ maxime distant, non maxime vniuntur.* Si enim sit sermo de sola distantia in perfectione, seu in genere entis, falsa est. Potest enim Deus huiusmodi res ita distantes, quæ aliunde inter se habent proportionem, vel non repugnantiam, maximo quodam vinculo copulare, vt in fine disputationis præcedentis, & supra quæstione prima articulo primo dicebamus. Si autem sit sermo de distantia non tantum in perfectione, sed etiam in proportione, seu (vt ita dicam) in ratione vnibilium, sic admitti potest illa propositio, & in eodem sensu verum est naturas diuinam & humanam, vt naturæ sunt, maxime distare, quia vt sic omnino improportionatæ sunt, vt ex eis fiat vnum. Et in hoc sensu procedit solutio D. Thomæ: hoc autem modo natura humana, & persona Verbi non maxime distant, quia licet in perfectione distent, quandam tamen proportionem seruant quasi actus, & potentiæ, seu termini, & terminabilis, & ideo hæc possunt inter se maxime vniri.

e Tertium argumentum sumitur ex vnione animæ & corporis, quæ videtur maior, quia ex illa resultat non tantum vna persona, sed etiam vna natura. Solutio autem est, solum inde probari terminum illius vnionis esse pluribus modis vnum; non vero esse magis vnum. Vbi considerare oportet in homine aliam esse naturæ vnitatem, & aliam personæ propriæ & creatæ: hæ namque vnitates ita distinctæ sunt, vt vna sit separabilis ab alia, vt in Christi humanitate videre licet. Ibi enim reperitur vnitas naturæ humanæ sine vnitate personæ creatæ. Et hinc aperte colligitur, quando ex anima & corpore resultat homo vnus in natura & in persona, licet in specie videatur esse vna vnio, re tamen vera esse duas, quarum altera est inter partes naturæ, vt sic, C quæ inter se conueniunt & componendam vnam naturam, quæ vnio inuenta est inter animam & corpus Christi Domini, altera vero est totius naturæ cum sua subsistentia, vel fortasse etiam singularum partium essentialium cum suis partialibus subsistentiis. Vnde recte intelligitur, hanc compositionem; seu vnitatem hominis extensiue (vt ita dicam) excedere hanc vnionem incarnationis, quia hæc est tantum vna, illæ vero sunt duæ, & hoc est quod D. Thomas dixit, illud esse pluribus modis vnum. Hoc tamen non obstante fieri potest, vt illa vnica incarnationis vnio intensiue sit maior quacunque alia. Quomodo autem hoc verum sit, tractabitur iam disputatione sequenti.

f Vltimo tandem in argumento, *Sed contra*, & so- *Coniunctio* D lutione eius comparat Diuus Thomas hanc vnionem cum vnione trium personarum in diuina essentia, & dicit hanc posteriorem esse longe maiorem, quod per se euidens est, quin potius dicendum videretur, comparationem esse impropriam, & abusiuam, quia illa Trinitatis, non est vnio: sed vnitas & identitas. Vnde licet absolute diceremus hanc vnionem incarnationis esse maximam, hoc non esset contra supremam coniunctionem trium personarū in vna essentia, quia licet illa reuera sit maior, non tamen vnio sed vnitas est.

trium personarum in essentia non vnio, sed vnitas est.

Obiicit tamen Diuus Thomas Augustino libr. 1. de Trinit. cap. 10. dicente, hominem potius esse in Filio, quam Filium in Patre. Et respondet, si hoc dictum de humanitate intelligatur, falsum esse, quia magis est Filius in Patre, quam humanitas in Filio, hic enim est in Patre simplicissimo modo per vnitatem essentiæ, humanitas autem in Filio solum per vnionem, & compositionem. Si autem hoc dictum intelligatur de hoc homine, illud est verum ratione suppositi, nam hic homo dicit personam Filij, qui magis in seipso est, quam in Patre. Vbi primum circa rem ipsam oportet hinc colligere, quod licet vnitas, per quam Filius est in Patre, sit maxima quædam, & simplicissima vnitas, est enim vnitas ipsius essentiæ diuinæ, quatenus in re omnino est idem

Obiectio. August. Respon.

cum personis, nihilominus vnitas, per quam persona diuina intelligitur esse in se ipsa, vel potius idem sibi, censetur maior, vnitas enim ex propria ratione vnitatis excludit distinctionem, & si simplicissima sit, excludit compositionem; qua ratione igitur vnitas essentiæ diuinæ simplicissima est; nulla potest esse maior, qua vero ratione vnitas personarum in essentia admittit distinctionem ipsarum personarum inter se, ex hac parte vnitas vniuscuiusque personæ ad seipsam est maior, quia nullam in ipsa persona admittit distinctionem respectu sui ipsius, & hoc modo dicitur vna persona diuina magis esse in se, quam in alia, ad quem modum dici etiam potest, vnamquamque relationem magis esse idem sibi ipsi quam essentiæ, non quia in re ipsa aliquo modo distinguatur ab essentia, sed quia non ita adæquatè est idem illi sicut sibi ipsi, ita enim est idem sibi, vt non possit distingui ab aliquo, quod cum ipsamet identificetur, ita vero est idem essentiæ: vt tamen possit realiter distingui ab alia persona, quæ identificatur cum essentia. Deinde quoad mentem Augustini obseruari potest, videri potius ipsum loqui de humanitate, quam de homine, sic enim ait: *Cum filius sit Deus & homo, alia substantia Deus, alia substantia homo.* & subdit, *Homo potius in Filio, quam Filius in Patre*, videtur igitur loqui de natura ipsa, nam si de supposito loqueretur, falso diceret, *Alia substantia Deus, & alia substantia homo.* Quod si admittatur hic sensus, adhuc exponi posset humanitatem dici potius esse in Filio, quam Filium in Patre, non propter maiorem, nec æqualem vnitatem: sed, quia humanitas quodammodo immediatius est in Filio, & cum illo componit vnum hominem: Filius autem est in Patre tantum ratione naturæ, vnde ex vnione eorum inter se non resultat aliquid vnum, sed solum ex vnione, quam habent cum natura, & ad hoc videtur tendere exemplum, quod statim subdit Augustinus scilicet, quod anima mea magis videtur esse vna cum anima alterius, quam cum corpore meo, & tamen magis est in corpore meo quam in anima alterius. Recte tamen & fortasse melius exponitur Augustinus cum D. Thom. vt de persona huius hominis, & Filij loquatur; cum autem dicit, *Alia substantia Deus, alia substantia homo*, sensus est, quod licet idem sit Deus, & homo, alterius tamen essentiæ sit, in quantum Deus, & alterius, in quantum homo, sicut licet caro, & anima sint vna persona, tamen alia substantia est anima, & alia corpus, tamen quia vnus, & idem Filius, est vtriusque substantiæ humanæ, & diuinæ, ideo homo dicitur magis esse in Filio, quam Filius in Patre.

Vnitas vt sic distinctionē excludit.

Quomodo relatio in diuinis magis sit idem sibi ipsi, quam essentia.

Dictum Augustini.

DISPVTATIO IX.

In duas Sectiones distributa.

De excellentia, & perfectione huius vnionis, quæ est Incarnatio.

POst explicatam essentiam, seu quidditatem huius vnionis conuenienti ordine sequitur, vt gradum perfectionis explicemus, quod dupliciter fieri potest. Primo considerando formaliter perfectionem vnionis in ratione vnionis. Alio modo considerando perfectionem huius vnionis in genere entis, vel in perfectione gratiæ, recte enim fieri potest; vt vnio sit imperfecta in genere entis, quia ex imperfectis rebus fit, & quod ex illa resultat, est imperfectum ens, & tamen, quod in genere vnionis sit perfecta, quia videlicet perfecte vnit extrema, ita vt vnum per se, ac perfecte componat, quomodo vnio, verbi gratia, inter materiam, & formam cœli in genere entis minus perfecta est, quam vnio animæ rationalis, & corporis, quamuis in genere vnionis perfectior sit, & idem è conuerso accidere potest, & interdum etiam potest vnio vtroq; modo esse perfectior, vel minus perfecta, vt facile potest exemplis demonstrari. Vtrumq; igitur de hac vnione sigillatim, ac breuiter inquirendum est.

A

B

C

D

E

SECTIO I.

Vtrum hæc vnio in ratione vnionis sit omnium maxima.

LOquemur in hoc dubio de vnione, quæ proxime sit inter humanitatem, & subsistentiam Verbi, nam illa cognita, & perfectione eius, facile constabit, quid de vnione duarum naturarum in vna persona dicendum sit. Durandus ergo in 3. distinct. 5. quæstione 3. negat, hanc vnionem esse maximam, putat enim vnionem materiæ, & formæ, seu animæ, & corporis esse maiorem. Primo, quia maior est vnitas essentiæ, quam vnitas personæ, ex materia autem, & forma fit vna essentia, non autem ex Verbo, & humanitate. Secundo, quia materia, & forma ita vniuntur, vt non possint separari salua vtriusque consistentia, Verbum autem, & humanitas ita vniuntur, vt etiam si separentur, optime possint consistere. Tertio addi potest materiam, & formam natura sua coaptari per modum actus, & potentiæ, & ideo maiorem habere proportionem, vt intimius, ac perfectius vniri possint, quam Verbum, ad humanitatem. Quarto denique ex materia, & forma, seu anima, & corpore resultat duplex vnio, naturæ & personæ, quæ non solum extensiue, sed etiam intensiue videntur excedere, tum ex parte vnitatis essentiæ propter dicta, tum ex parte vnitatis personæ creatæ, quæ inde resultat, cum enim illa nō componatur ex rebus distinctis, sicut persona Christi vt humana, sed tantum ex re & modo, videtur esse magis vna, ergo omni ratione illa vnio videtur maior. *Durand.*

Nihilominus dicendum est eum communi sententia, hanc vnionem esse maximam formaliter, & in ratione vnionis, intelligendum vero est comparationem fieri inter proprias vniones, seu compositiones ex rebus realiter distinctis, quod inferius explicabitur. Hanc vero sententiam docuit D. Thom. hîc, & clarius in 3. d. 5 q. 1. art. 3. q. 2. quem ibi sequūtur Palud. q. 3. art. 3. Capreol. q. 1. conc. 3. & in illius defensione. In eandem inclinat Scot. d. 6. q. 1. ad argumenta. & Bonau. q. vlt. qui tamen variis vtitur distinctionibus, & multum cōfundit comparationem in dignitate, & in vinculo vnionis, clarius id docuit Alens 3. p. q 7. num. 2. ar. 3. & Marsil. in 3. q 2. art. 1. concluſ. 4. clarius q. 3. articu. 2. p. 4. vbi tamen non bene explicat D. Thom. sententiam. Citatur pro hac sententia Bernard. lib. 5. de considerat. ad Eugen. post medium vbi solam vnitatem trium personarum in diuina essentia dicit superare hanc vnionem, sed Durandus illum explicat de dignitate vnionis propter perfectionem personæ, non propter perfectionem vinculi & coniunctionis. Sed Bernardus aperte de coniunctione loquitur, ideo enim dicit vnitatem Trinitatis esse maiorem, non quia natura diuina dignior est, sed quia personæ sunt ipsa natura. Et hanc vnionem probat esse maiorem cæteris, non quia persona Verbi dignior est, sed quia est maximè vna, & simplex. Citari etiam potest Leo Pap. serm. 17. de passione Domini. Vbi tamen solum habet hæc verba. *In tantam vnitatem, Dei & hominis natura conuenit, vt nec supplicio potuerit dirimi, nec morte defungi.* His tamen verbis tacite indicat, hanc vnionem maiorem esse vnione animæ & corporis, quæ morte dissolui potuit, quo argumento frequenter vtuntur Theologi, & quatenus non videatur omnino vrgens, quia id fieri potuit ex omnipotente voluntate Dei, quamuis vnio in se non esset maxima. Et interdum fieri potest, vt vnio dissolui non possit, quia forma caret contrario actiuo, quam-

Vnio hypostatica in ratione vnionis omnium maxima. D. Thom. Palud. Capreol. Scot.

Bonauen. Alensis. Marsil.

Bernar.

Leo Papa.

quamuis vnio in se non sit maior, vt vnio caloris cum suo subiecto non est minor, quam vnio alterius accidentis, licet propter oppositionem contrarij facilius dissolvatur eius vnio. Nihilominus non est contemnenda illa ratio, quia cum alijs coniuncta, potest ad excellentiam huius vnionis explicandam conferre, præsertim hoc modo explicata, quod hæc vnio, quia est superioris, & excellētioris ordinis, requirit infinitam virtutem, & influxum causæ agentis adeo perfectum, vt à nullo alio vinci, aut superari possit, & hinc fit, vt non habeat formam contrariā, aut repugnantem sibi, per quam dissolui possit, atq; adeo, vt natura sua, & non solum ex beneplacito Dei sit indissolubilis, & perpetua, quod multum refert ad perfectionem vnionis, vt fic. Potest etiam pro hac sententia citari Cyrill. lib. de Incarnat. Vnigenit. cap. 7. vbi hanc vnionem præfert vnioni animæ & corporis, quamquam non de propria ratione vnionis, sed de eminentia, & supernaturali modo eius loqui videtur. Ratio vero potest esse, quia illud compositum, quod resultat ex hac vnione, est magis vnum, quàm omne aliud compositum ex rebus realiter distinctis, ergo & vnio est maxima, consequentia patet ex dictis, & antecedens declaratur, quia in primis illud est magis vnum, quàm omne compositum ex substantia, & accidente, quia illud tantum est vnum per accidens, terminus vero resultans ex hac vnione est vnus per se. Deinde hic terminus est, quid simplicius seu minus compositū, quàm omne aliud compositū, substantiale ex rebus distinctis cuiusmodi est vel natura cōstans ex materia, & forma, vel totū constans ex partibus integralibus & de hoc posteriori non videtur posse esse dubiū, quia compositio ex partibus integralibus, vel est quantitatiua, vel valde similis illi, vnde non fit sine aliquo medio vniente extrema, & quodammodo includit quandam infinitam compositionem partium, quæ tantum copulantur secundum aliquem extremum terminum, & non secundum se totas. De priori vero, scilicet natura composita ex materia, & forma, ita declaratur, primo quia tam materia, quàm forma est minus simplex, quam Verbum diuinum, & actus minus perfectus, at vero actus, quo perfectior, & simplicior, eo potest perfectius, & intimius coniungi alteri extremo, & cæteris paribus maior vnitas, & simplicitas componentis confert sine dubio ad maiorem vnitatem compositi. Secundo vnitas suppositi, quæ resultat ex compositione naturæ cum subsistentia, ex suo genere maior est, quam vnitas, quæ resultat ex materia, & forma, cuius signum est tum quod illa vnitas, & compositio suppositi, reperitur etiam in angelis, tum etiam quod illa compositio in rebus creatis tantum est ex re, & modo intrinseco, quæ ex suo genere minor est, quam ex rebus distinctis: at vero hæc vnio pertinet ad compositionem ex natura & subsistentia, ergo ex hac parte etiam est maior. Quod etiam ex eo declarari potest, quia cū subsistentia creata tantū sit modus naturæ, diuina subsistentia tam intime copulatur illi naturæ, vt impediat illum modum, & quodammodo vicem eius suppleat, vt dictum est. Et confirmari potest ex locutionibus, quæ ex hac vnione sequuntur, nam per eam factum est, vt Verbum sit homo propriè, ac substantialiter, quod in nulla alia vnione simile reperitur, illud enim, quod Auerroi tribui solet, *Ex intellectu, & intelligibili fieri maxime vnum, quia intellectus fit ipsum intelligibile*, magis per metaphoram, quam ex re ipsa & veritate dictum est: hic autem verissimè, & propriissime Verbum factum est homo per intimam humanitatis coniunctionem.

Et ex his aperte concluditur vnionem duarum naturarum in persona Verbi esse maximam omniū inter omnes vniones duarum rerum in aliquo termino. Probatur ex dictis, quia illud vnum, in quo vniuntur istæ naturæ, est in se maximè vnum, & indiuisibile, & alteri naturæ non solum vnitur: sed est vnū cum ipsa, alteri vero maxime vnitur, vt ostensum est, ergo.

Ad fundamenta Durand. facile respondetur. Ad primum nego vnitatem essentiæ compositæ ex materia, & forma, esse maiorem vnitate personæ formaliter, ac præcise loquendo, quod ideo addo, quia, si sumatur vnitas, vel compositio personę, quatenus supponit, vel interdum includit compositionē naturæ, sic potest dici quodammodo minus, quia includit in se plures compositiones: sic autem non recte fit comparatio, vt per se constat, si autem præcise fiat, ostensum est compositionem personæ, vt sic esse minorem, seu è conuerso vnitatem inde resultantem esse maiorem.

Ad secundum respondetur. In primis illud esse posse accidentarium, nam quod extrema separata non possint conseruari, potest esse ex imperfectione eorum, & mutua dependentia, non vero ex maiori vnione. Fortasse enim magis potest conseruari vna pars integralis separata ab alia, quàm sine vltima dispositione sua, & tamen inde non fit maiorem vnionem intercedere inter substantiam, & dispositionē accidentalem, quàm inter partes substantiales inter se, & deinde non constat, materiam, & formam posse consistere dissoluta vnione materia enim, si ab vna forma separatur, indiget alia, vt permaneat in esse & in hoc præcise est ratio de humanitate, nā si separaretur à Verbo, indigeret alia subsistentia, vt consisteret, forma vero separata à materia naturaliter conseruari non potest, nisi sola rationalis, cui hoc singulare est, quia est forma subsistens. Et ita etiā est singulare in Verbo diuino: vt licet sit vnitū humanitati, habeat nihilominus subsistentiam omnino ab illa independentem, quod non refert, vt propterea vnio minus perfecta censenda sit, sicut anima rationalis non minus perfecte vnitur materię, quàm aliæ formæ, quamuis separata consistere possit.

Ad tertium respondetur, inter materiam, & formam esse maiorem proportionem naturalē, quam respicit naturalis vnio; at vero humanitas habet proportionem obedientialem respectu subsistentię Verbi, quam respicit supernaturalis vnio quæ altioris ordinis est, & hoc sufficit, vt vnio possit esse maior.

Ad vltimum, partim responsum est, partim dicitur, compositionem creatam ex humanitate, & subsistentia propria, ex ea parte, qua extrema nō distinguūtur omnino realiter, sed tanquam res & modus, includere quandam identitatem inter extrema, & quoad hoc nō debere, nec posse comparari cum hac vnione, quia vt sic non est vnio, sed vnitas, & propterea dixi hanc comparationem debere fieri cum vnionibus ex reb. distinctis, quatenus vero illa subsistētia creata est quidam modus distinctus à propria natura, sic exceditur in simplicitate, & vnitate, & in aptitudine, seu potius virtute terminandi quamcumq; naturam, tam propriam, quàm alienā, à subsistentia Verbi, quæ infinite perfecta est, tā in genere subsistentiæ, quam in ratione actus purissimi, & ex hac parte superat hęc vnio etiam ipsam compositionem ex natura, & subsistentia creata, sicut vnio formæ substantialis ad materiam ex ea parte, qua substantialis est, superat vnionem modi accidentalis, verbi gratia, sessionis cum subiecto suo, quamuis in ratione alis identitatis maior possit esse vnitas inter modum, & subiectum, quàm sit inter materiam & formam. Solet vero hic inquiri, cum qua naturali vnione seu compositione vnio hæc maiorem similitudinem habeat. Sed de hac re sufficiunt dicta superius disputatione præc. sect. 1. in solutione obiectionis contra primum dictum.

SECTIO II.

Vtrum vnio Incarnationis in genere entis, seu doni à Deo collati sit omnium maxima.

IN hoc dubio vnum est, de quo à nemine dubitatur, nec dubitari potest, videlicet terminum adæquatum resultantem per hanc vnionem esse rem perfectiorem quacunq; alia creata, est enim hic terminus (vt supra ostendimus) hic homo Christus, cõstans ex persona Verbi, & humanitate includit ergo in se infinitam perfectionem Verbi, superat ergo omnia alia, quæ finita sunt. Dices hoc argumento probaretur hunc terminum esse tam perfectum, sicut Verbum ipsum secundum se, atque adeo sicut Patrem ipsum, vel Spiritum sanctum, quod videtur contra Verba Christi Ioann. 14. dicentis, *Pater maior me est*, vbi loquitur de se ipso, vt homine, atq; adeo, vt termino huius vnionis. Respondetur, si in hoc termino consideretur totum id, quod includit, verum est, esse simpliciter infinite perfectum, quia includit totam perfectionem Verbi, & humanitatis, sicut omne compositum includit totam perfectionem cõponentium, si autem hic terminus cõsideretur formaliter, ac precise, vt cõstituitur per humanitatem, sic dicitur minor Patre.

Obiect. *Ioan 14.* *Respon.*

Quod ergo in quæstionem venire potest, solum est, an considerando id, quod per hanc vnionem cõfertur humanæ naturæ, illud sit maius, & excellentius quocunque alio ente creato, vel quocunq; dono Dei. Durandus enim in 3. distinct. 2. quæst. 1. dicit perfectiorem esse, & digniorem vnionem beatitudinis, atque adeo esse excellentius Dei donum, quia reddit formaliter beatum, & explet omne desiderium. Idem Richardus ibi artic. 2. quæstione vltima ad fin. Gabr. distinct. 1. quæst. 2. articu. 3. dubit. 4. ad secundum videtur sentire hanc gratiam vnionis pertinere ad maiorem dignitatem, tamen quæst. 2. articul. 2. ad secundum ad finem in contrariam partem inclinat. Idem Marsil. quæst. 3. artic. 2 ad secundum; Scotus vero distinct. 2. quæst. 1. dicit hanc vnionem esse perfectiorem in ratione actus primi, illam vero, quæ est in visione beata, esse perfectiorem per modum actus secundi, simpliciter vero negat esse comparabiles, quia sunt diuersarum rationum. Sed cum ratione doni, & perfectionis conueniant, in ea comparari poterunt, imo non solum cum perfectione visionis: sed etiam cum perfectione gratiæ habitualis potest hæc vnio comparari. Et potest fundari hoc modo hæc opinio, quia per hanc vnionem duo possunt intelligi conferri humanitati, scilicet modus ille creatus, qui fit in humanitate, & persona Verbi (omitto enim prædicamentalem relationem vnionis, hæc enim & paruam perfectionem affert, & ex suo fundamento iudicanda est) modus autem vnionis videtur in se esse quid valde imperfectum, quia realiter, seu identice est idem cum ipsa humanitate, & ita ex hac parte non videtur excedere ordinem naturæ in entitate sua, imo videtur esse quid minus perfectum, quam ipsa substantia humanitatis, gratia vero, vel visio beata est res omnino supernaturalis in entitate, & substantia sua, Verbum autem est quidem in se infinite perfectum, tamen sicut persona Verbi donatur aliquo modo humanitati per hanc vnionem, ita persona Spiritus sancti, & tota Trinitas donatur homini per gratiam, ergo in hoc æquales sunt, omnibus ergo pensatis, perfectior, vel dignior videtur illa vnio. Et confirmatur primo, quia donum communicabile indifferenter naturis rationalibus, & irrationalibus, minoris excellentiæ, & dignitatis esse videtur, quam donum, quod solis rationalibus creaturis communicari potest, sed hæc vnio est prioris generis, vt patebit infra quæstione quarta, visio autem beata, & etiam gratia habitualis est posterioris generis, ergo,

Durand. *Richard. Gabr.* *Marsil. Scot.*

A Secundo confirmatur, quia gratia habitualis sanctificat animam, & visio Dei replet omne gaudio. Ac denique ipse amor Dei ad summum bonum animæ præferendum cuiuis alij, ergo non videtur hæc vnio cum his omnibus bonis comparanda, nec præ illis eligenda. Tertio confirmatur, quia per mysterium Eucharistiæ confert nobis Deus ipsummet Christũ, qui est infinitum bonum, ergo ex hac parte non minus beneficium, seu donum est, quam ipsa incarnatio, aliunde vero superat, quia non vni tantum humanitati, sed omnibus datur, & non semel tantum, sed sæpissime, ergo, &c.

Nihilominus dicendum est cum communi sententia, hanc vnionem esse supremum ad perfectissimum opus gratiæ per quod DEVS communicat creaturæ aliquid excellentius, & melius, quam per omnem aliam actionem communicet. Hæc est sententia Diui Thomæ, artic. sequenti, ad. 1. articul. 11. in corpore, & infra quæst. 4. artic. 1. ad 2 vbi tenet Caietanus, & alij. Idem supposuit D. Thomas, supra quæst. 1. arti. 1. vbi late explicuimus, quomodo communicatio bonitatis diuinæ sit maior in hoc opere, quam in omni alio, quod idem fere docet Albertus, in 3. distinct. 2. & Bonauent. ibi, art. 1. quæst 2. in prioribus argumentis, quorum conclusionem postea concedit. Idem sumitur ex Alezan. Alen. 3. p. quæst. 11. & 12. articul. 1. membr. 1. & ex Henri. quodlib. 6. q. 6. & quodlib. 13 quæst. 5. & alij autores infra citandi, qui negant gratiam vnionis posse communicari creaturæ irrationali, hanc sententiam tanquam manifestam supponunt. Denique Scotus hoc tandem docuit in 4. distinct. 49. qu. 2. §. ad istam secundam quæst. Et probari primo potest ex Augustino lib. 13. de Trinit. c. 9. & 13 dicente, Deum factum esse participem nostræ mortalitatis, vt nobis, persuaderet futuros participes immortalitatis eius & gloriæ, & ideo Ioannem Euangelistam, c. 1. cum dixisset, *Dedit eis potestatem filios Dei fieri*, statim addidisse, *Et verbũ caro factum est*, vt ab eo quod maius est, suaderet quod incredibile videbatur. Itaque censet multo maiorem esse gratiam, Deum fieri hominem, quam homines per gratiam adoptionis fieri Dei filios, & hæredes, quo argumento fere vsus est Paulus ad Rom. 8. dicens, *Qui proprio filio suo non pepercit, quomodo cum illo non omnia nobis donabit?* eodem modo loquitur Augustin. tractat. 2. in Ioann. & ideo libr. de prædestinat. sanct. ca. 15. hanc gratiam vnionis vocat, *Excellentissimam, tantamque naturæ humanæ subuectionem, vt quo altius attolleretur, non haberet.* Idem sumi potest ex Chrysost. homil. 10. In Ioann. Ratione breuiter claratur primo, quia, si consideremus omnia, quæ in hac vnione interueniunt, non tantum collatum est humanitati aliquod donum creatum, sed ipsamet persona increata filii Dei, quæ est infinitum bonum. Nec vero cum hoc dono conferri potest, quod ipsis iustis datur per gratiam ipsa persona Spiritus sancti, aut Beatis ipsa essentia diuina, quia in illis vnionibus accidentalibus non datur ipse Deus, vt per se ipsum quasi formaliter perficiat, vel actuet, seu terminet ipsum esse creaturæ suæ, neque vt cum illa vnum ens vere componat: sed dicitur dari speciali modo, quia singulari ratione censetur esse præsens, aut per modum obiecti, aut per modum principii supernaturaliter efficientis, & perficientis animam, aut certe secundum quandam præsentiam, vel vnionem ex speciali amicitia profectam. At vero per hanc vnionem ipsamet persona Verbi per se se coniungitur humanitati, illamque perficit, & terminat dependentiam eius. Ac denique cum illa vnam substantiam vere, ac ineffabiliter componit, quando ergo maior est persona diuina, quam eius participatio, & filiatio naturalis, quam adoptiua, tanto donum collatum per hanc vnionem coniuncta alia videtur superare. Quod argumentum totum fundamentũ habet in Paulo ad Heb. 1, dicente de Christo, *Tanto melior*

B C D E

Vnio hypostatica perfectissimum opus gratiæ & donum Dei excellentissimũ, D Th. m. Albert. Bonauent. Alens. Henric Scot. Augusti. *Ioan 1.* *Roman. 8.* *Augusti.* *Chrysost.* *Differentia inter vnionem hypostaticam, & beatificam, & vnionem per gratiam.* *Hebr. 1.*

Psal.44. lior *Angelis effectus, quanto differentius præillis nomen hæ-* A *reditauit,* & infra id confirmat ex illo Psal.44. *Dilexisti iustitiam, & odisti iniquitatem, propterea vnxit te Deus, Deus tuus oleo lætitiæ præ participibus tuis,* quæ de Christo Deo & homine, intelliguntur, in quo humanitas diuinitate vncta est, vt sancti exponunt, quos infra quæstione 78. & 15. afferemus. Quod à signo confirmari potest, tum quia humanæ naturæ ratione huius vnionis debetur maior reuerentia, & honor, quã debeatur illi personæ creatæ propter quamcunque excellentiam gratiæ, aut gloriæ, ergo signum est hanc dignitatem esse maiorem, sic enim colligere videtur Paul. ad Hebræ. 1. cum ait, *& adorent eum omnes Angeli eius*, tum etiam quia ipsi humanitati ratione huius vnionis debetur omnis excellentia gratiæ & gloriæ, & vt sit prorsus impeccabilis, vt infrà B dicetur, nonnullum etiam signum est, quod hoc bonum, quo est præstantius, eo est rarius, vnde soli vni naturæ communicatum est. Secundo confirmatur, seu explicatur exẽplo, quia sicut corpus humanum per substantialem coniunctionem cum anima rationali, efficitur veluti organum coniunctum illius, & participat quodammodo spiritualem & rationalem perfectionem eius qui status est maior perfectio corporis quam omnis alia creata: ita humanitas per hanc vnionem substantialem fit vere, ac propriè naturâ ipsius Verbi diuini, & instrumentum coniunctum illius, & ideo illi debitum est, vt participet perfectiones ipsius Verbi, & vt ab illo dirigatur, & gubernetur tanquam à propria hypostasi, est ergo hoc bonum fine vlla comparatione, maior perfectio il- C lius humanitatis, quam omnis alia perfectio creata aut creabilis, ergo.

Secundo, si consideremus ipsum modum vnionis, in primis excedit in hoc omnia alia entia creata, quod est in altiori ordine rerum, quam reliqua omnia: sicut enim gratia quamuis comparata ad substantiam animæ, sit fortasse in esse physico, & in entitate minus perfecta, quia est accidens, anima verò substantia, tamen secundum gradum, vel ordinem rerum, constituitur in altiori ordine diuino, quia est quædam participatio diuinitatis eiusque perfectionum, seu operationum: eo modo, quo sunt propriæ Dei, & non possunt esse connaturales substantiæ creatæ: ita hæc vnio licet in se tantum sit quidam modus creatus, tamen quatenus attingit Deum ipsum in se, & illi intime, & substantialiter coniungit naturam creatam, & facit vt ille qui est verus homo, sit D etiam verus Deus, non per participationem, sed personaliter, & per essentiam, hac ratione pertinet ad quendam altiorem ordinem rerum, quam sit ordo naturæ, vel gratiæ adoptionis, cuius signum etiam est, quia hæc vnio non debetur naturæ, nec secundum se, neque etiam vt habenti gratiam creatam quantumcunq; perfectam, at vero gratia habitualis, & beatitudo ipsa, licet non debeatur naturæ secundum se, debetur tamen naturæ, vt habenti hũc modum vnionis ad Verbum. Et hoc docuit optime D. Tho. infra, q. 7. artic. 13. ad 3. vbi dicit, gratiam vnionis non esse in genere gratiæ habitualis, sed esse supra omne genus, sicut ipsa diuina persona, quod satis est, vt illa vnio sit excellentius donum Dei quam E omne aliud creatum, quãuis fortasse in entitate sua non excedat ipsam substantiam humanitatis, sicut etiam donum sanctificationis per gratiam, est maius quam ipsa creatio substantiæ, quamuis fortasse ipsa entitas gratiæ physice non sit perfectior, quia excellentia horum donorum, magis pensanda est ex modo, quo per illa Deus ipse communicatur, quam ex physica tantum entitate. Et confirmatur, quia hic modus non solum est supernaturalis, vt supra ostendimus, verum etiam est maius opus Dei, quam opus creationis, vel glorificationis, quia, vt supra q. 1. late dictum est, diuina omnipotentia atq; alia attributa, in illo magis ostenduntur.

Et ex his facilè est fundamentis contrariæ sententiæ respondere, quoad principale enim fundamentum iam declaratum est, quomodo Incarnatio, tam ratione vnionis, quam Verbi vniti, excedat omnia alia dona Dei. Vnde solum addendum est, hunc modum vnionis simpliciter dicendum esse supernaturalẽ, multo magis quã gratiam, vel visionem beatam, quia multo minus potest esse cõnaturalis creaturæ, & altiori modo coniungit illam Deo, supra totum debitum illius, ac denique magis in eo agitur supra omnes leges naturę. Nec refert quod hic modus non sit entitas distincta omnino realiter à substantia humanitatis, satis enim est, totum illud esse, quod habet, vt est modus, esse omnino supernaturale, non tantum quia supernaturaliter fit, sed quia in se est, quid supernaturale. Quod vero gratia aut visio habeant propias entitates supernaturales distinctas omnino ab entitate substantiæ, non arguit in eis maiorem supernaturalitatem, sed in hoc modo maiorem quandam perfectionem, quia non pertinet ad modum accidentis, sed substantiæ. Et inde etiam colligi potest, hunc modum esse magis supernaturalem: imo constitui (vt ita dicam) in supremo gradu supernaturalitatis, substantia enim omnino supernaturalis, si esset possibilis, altior esset, quam accidens supernaturale, quia vero talis substantia omnino creata esse nõ potuit, solum mediante hoc modo vnionis potuit aliquo modo constitui, illa enim substantia composita ex Verbo & humanitate maxime supernaturalis censenda est.

Solutio fundamenti.

Ad primam confirmationem negatur assumptũ, ratio enim substantiæ perfectior est, quam ratio sensibilis, quamuis illa communicari possit inanimatis, hęc vero solis animantibus, imo ex illa ratione sequeretur maiorem perfectionem esse habere sensum, quam sit vnio hypostatica, quia hæc communicari potest lapidi, illa vero non. Illud ergo, vt Caietanus notauit, ad summum procedit in perfectionibus connaturalibus, quæ oriuntur ex propriis rerum principiis, imo addendum est, oportere vt sint perfectiones eiusdem ordinis, & maxime in iis quæ non sunt perfectiones simpliciter, sed includunt imperfectionem generaliter autem loquendo, sæpe vniuersalior perfectio est maior ex suo genere, quia est simpliciter simplex: ita vero est in proposito, quia constitutio suppositi est perfectio simpliciter, & substantialis, & ideo ex suo genere maior est, licet possit pluribus rebus communicari, quam visio, quę accidentalis perfectio est. Concedi tamen potest visionem ex ea parte, qua est actus vitæ actusque secundus quoad modum esse secundum quid magis perfectam, quam vnio hypostatica, per se sumpta, & ex hac parte solum posse communicari creaturæ rationali, sicut nutritio simpliciter non est perfectior, quam ratio substantiæ vel suppositi, & tamen propter modum non potest esse nisi à principio vitæ.

Ad 1. confirmat.

Ad secundam confirmationem respondetur posse potius retorqueri in confirmationem veritatis, quia per hanc vnionem excellentiori modo sanctificatur anima, & Deificatur, quam per omne aliud donum creatum, imo non solum anima, sed etiam corpus, quæ est alia excellentia huius vnionis, quæ animam, & carnem immediate coniungit Deo, vnde sine dubio est bonum præ omnibus eligendum. Quod vero ex illa præcise non sequatur gaudium, nisi media aliqua cognitione, hoc pertinet ad excessum secundum quid, quia prouenit ex modo vitaliter operandi. Et hinc etiam posset obiter solui dictum Augustini, quod hic afferri solet, quod *Mater Dei felicior fuit concipiendo mente, quam ventre*, non est enim comparabilis illa conceptio, cum hac vnione, quia non fuit ita formaliter sanctificata, & Deificata Beata Virgo per conceptionem corporalem filij Dei, sicut

Ad 2. confirmat.

August.

ficut ipsa humanitas per vnionem, quanquam dictum illud suam habeat intelligentiam, infra suo loco tractandam. Et hinc ad vltimam confirmationem dicitur, nullam esse comparationem sumptam ex mysterio Eucharistiæ, quia ibi non datur Christus secundum vnionem personalem, sed solum secundum quandam realem præsentiam, & vnionem accidentalem ad effectus gratiæ creatę & accidentalis ordinatam.

ARTICVLVS X.

a *Vtrum vnio duarum naturarum in Christo sit facta per gratiam.*

16. *In 3 q. 6 a 6. Et ver. q 29. ar. 2. Et 3. d. 13 q 3. art. 1. Sec q 110. ar. 2. & 3 1.*

AD decimum sic proceditur. Videtur, quod vnio Incarnationis non sit facta per gratiam. Gratia enim est accidens quoddam: vt in secunda parte habitum est *. Sed humanæ naturæ vnio ad diuinam, non est facta per accidens: vt supra ostensum. 4. Ergo videtur quod vnio Incarnationis non sit facta per gratiam.

Art 9 huius quæst.

4. Præterea, Gratiæ subiectum est anima: Sed sicut dicitur Col. 2. in Christo inhabitauit omnis plenitudo diuinitatis corporaliter: ergo videtur quòd illa vnio non sit facta per gratiam.

3. Præterea, Quilibet Sanctus Deo vnitur per gratiam. Si igitur vnio Incarnationis fuit per gratiam, videtur quod non aliter dicatur Christus esse Deus, quàm alij Sancti homines.

c. 15. ante med. t. m. 7.

Sed contra est, quod Augustin. dicit in lib. 2 de Prad. * Sanctorum, Ea gratia sit ab initio fidei suæ homo quicunq; Christianus, qua gratia homo ille ab initio factus est Christus: Sed homo ille factus est Christus per vnionem ad diuinam naturam. Ergo vnio illa fuit per gratiam.

3 d 13 q a. 1. 2. 2 q. 110 a. 1

b Respondeo dicendum, quòd sicut in secunda parte dictum est *, gratia dupliciter dicitur. Vno modo ipsa voluntas Dei gratis aliquid dantis: Alio modo ipsum gratuitum donum Dei. Indiget autem humana natura gratuita Dei voluntate ad hoc, quod eleuetur in Deum cum hoc sit supra facultatem suæ naturæ. Eleuatur autem humana natura in Deum dupliciter. Vno modo per operationem, qua scil. Sancti cognoscunt & amant Deum. Alio modo per esse personale. Qui quidem modus est singularis Christo: in quo humana natura assumpta est ad hoc, quod sit in persona filij Dei. Manifestum est autem quod ad perfectionem operationis requiritur, quod potentia sit perfecta per habitum; sed quòd natura habeat esse in supposito suo, non fit mediante aliquo habitu.

Sic ergo dicendum est, quòd si gratia accipiatur ipsa Dei voluntas gratis aliquid faciens, vel gratum seu acceptum aliquem habens, vnio Incarnationis facta est, per gratiam: sicut & vnio Sanctorum, ad Deum per cognitionem & amorem. Si verò gratia dicatur ipsum gratuitum Dei donum, sic ipsum quod est humanam naturam, esse vnitam personæ diuinæ, & potest dici quædam gratia, in quantum nullis præcedentibus meritis hoc est factum, non autem ita quod sit aliqua gratia habitualis, qua mediante talis vnio fiat.

c Ad primum ergo dicendum, quod gratia, quæ est accidens, est quædam similitudo diuinitatis participata in homine. Per Incarnationem autem, humana natura non dicitur participasse similitudinem aliquam diuinæ naturæ, sed dicitur esse coniuncta ipsi diuinæ naturæ in persona filij: Maius autem est ipsa res, quàm similitudo eius participata.

3 d 4 q 3 ar 2 & q 2 Et col 2 le 2. col 3.

d Ad secundum dicendum, quòd gratia habitualis est solum in anima: Sed gratia, id est, gratuitum Dei donum quod est vniri diuinæ personæ, pertinet ad totam naturam humanam, quæ componitur ex anima & corpore. Et per hunc modum dicitur plenitudo diuinitatis in Christo corporaliter habitasse: quia est vnita diuina natura non solum animæ, sed etiam corpori: Quamuis etiam possit dici, quòd dicitur habitasse in Christo corporaliter, id est non vmbraliter sicut habitauit in sacramentis veteris legis, de quibus ibidem subditur, quod sunt vmbra futurorum; corpus autem est Christus; prout scilicet corpus contra vmbram diuiditur. Dicunt etiam quidam, quòd diuinitas dicitur in Christo habitasse corporaliter, id est, tribus modis, sicut corpus habet tres dimensiones. Vno modo, per essentiam, præsentiam, & potentiam: Alio modo, per gratiam gratum facientem: sicut in sanctis: Tertio modo, per vnionem personalem: quod est proprium sibi.

Vnde patet responsio ad tertium: quia scilicet vnio Incarnationis non est facta solum per gratiam habitualem, sicut alij sancti vniuntur Deo, sed secundum subsistentiam siue personam.

COMMENTARIVS.

EXplicuit hactenus D. Tho. perfectionem essentialem huius vnionis, & veluti physicam naturam eius. In his autem trib. vltimis articulis docet, quid sit hæc vnio in genere gratiæ, seu quomodo sit hoc opus gratiæ gratuito collatę humanæ naturę, & obiter declarat nonnullas causas, præsertim extrinsecas Incarnationis. Ad intelligendum ergo titulum præsentis articuli aduertendum est, tribus modis posse existimari hanc vnionem factam esse per gratiam, scilicet effectiuè, dispositiuè, & formaliter, alia enim genera causarum in præsenti locum non habent, vt per se constat. Rursus gratiam distinguit D. Tho. in corpore articuli vno modo significare gratuitam Dei volũtatem, alio vero quodlibet gratuitum donum Dei. Vnde fit etiam, vt hæc gratia in increatam, & creatam distinguatur. & iuxta varias significationes, varię quæstion. sub hoc vno titulo cõprehendi possunt, quas omnes videtur D. Thom. complexus, omnibus enim illis satisfacit.

b Dicit ergo primo, hanc vnionem esse per gratiam, quæ est gratuita Dei volũtas, quia est supra facultatem totius naturæ, & supra omnia merita, in qua conclusione assignat causam efficientem, quam dicit esse solam diuinam voluntatem, non vt cui operantem, sed vt eleuantem naturam, suprà totu debitum, & meritum suũ, sub qua ratione voluntas, gratia vocatur, & in hoc genere causæ dici potest vnio hæc facta per gratiam increatam. *D. Thom. 1. Concl.*

Dicit secundo, non esse factam hanc vnionem per aliquam gratiam habitualem, & inhærentẽ ipsi humanitati. Ratio est, quia hæc vnio non est aliqua operatio, sed est communicatio ipsius esse personalis filij Dei: at vero gratia habitualis ordinatur ad operationem: ergo. In qua conclusione intendit D. Th. excludere hanc gratiam, quo ad omne genus causæ, pro certo n. supponit, non posse esse formalem, quia est accidens, quod supra etiam disputatione sexta probatum est quod vero non sit efficiens, vel disponens, optime probat ratione adducta, quia habitus solum ad operationem disponit, & solam illam efficit. Et confirmat hoc, argumento proportionali, nã in nobis natura non est in supposito suo, medio aliquo habitu, ergo neq; in Christo. Quod argumentum videri potest non omnino efficax, quia hęc vnio in Christo non fit eodẽ prorsus modo, ac in nobis. Sed quomodo in hoc teneat proportio in sequenti disputatione latius ostendemus. Vltimo est in hac conclusione aduertendum, quamuis D. Tho specialiter locutus fuerit de gratia habituali, sub ea tamen comprehendisse, non solum habitum existentem in essentia animę, sed etiam habitus potentiarum, imo addo extendi hoc debere ad actus, & ad omne auxilium creatum ad operationem ordinatum, de his enim *2. Concl. D. Thom.*

nim omnib. ratio D. Tho. procedit, quia hęc omnia ordinantur ad operationē, vt dispositiones vel principia earū, vel si sint operationes ipsæ, multo minus possunt ipsæ concurrere ad constitutionē suppositi; cum ab illo procedant, vt in nobis etiam videre est.

Sanctus. Dicit tertio, hanc vnionem esse gratuitum Dei donum, seu quandam gratiam, in quātum gratis à Deo facta est, nullis præcedentibus meritis, quo sensu, vel etiam iuxta primam conclusionem locutus videtur Augustinus lib. de prædest. Sanct. c. 15. quem hic affert D. Tho. in argumento, sed contra. In qua conclusione Caiet. aduertit non dixisse D. Thomam vnionem factam esse per gratiam, sed ipsam esse gratiam, quod verissimum est, loquendo de ipsa substātiali vnione, quæ vt suprà diximus est modus supernaturalis omnino gratis collatus humanæ naturæ, non per aliam gratiam, ipsa n. vnio est veluti formalis ratio cōiunctionis humanitatis cum Verbo: vnde si loquamur de humanitate, dici potest vnita Verbo per gratiam, nō dispositiuè; sed quasi formaliter; scilicet per ipsam vnionem, quæ gratia quędam est. Addo relationem etiam vnionis posse dici gratiam factam per ipsam coniunctionem substantialem, tanquam per fundamentum suum, quanquam relatio non debeat censeri distincta gratia ab ipso fundamento, ex quo naturaliter resultat. Deniq; Verbum ipsum potest dici gratia collata humanitati, quia vt supra dictum est, illi est datum, vt terminus substātialis dependentię illius, vnde per se ipsum illam sanctificat: & hoc modo potest dici facta hęc vnio per gratiam, non tanquam per formam, aut per aliam causam propriam, sed tanquam per terminum ipsius vnionis, quanquā verum sit, illam particulam, *per*, nō propriè ad hanc significationem accommodari.

Sed contra hanc conclusionem sic expositam potest obiici ratio illa facta pro secunda conclusione, quia in nobis nō vnitur natura sua suppositō, per aliquid quod medietinter ipsam & suam subsistentiā; neq; etiam per modum medium, ergo neq; in hac vnione requiritur. Sed hæc obiectio suprà expedita est, negando consequentiam, quia in nobis subsistentia, non est res distincta, sed modus intrinsecus naturæ, at vero in hac vnione, subsistentia Verbi, est res omnino distincta à natura, & ideo necesse est, vt modus vnionis inter illa intercedat. Itaq; ratio illa fuit efficax ad secundam cōclusionem, quia ibi excludebatur gratia accidentalis, nō vero vrget cōtra hanc tertiam, quia gratia, de qua sermo est in hac conclusione, est substantialis.

6 Argumentum primum D. Tho. est facile, & rectè concludit vnionem hanc non esse factam per aliquā gratiam, quæ sit accidens animæ. D. Th autem in solutione, non est contentus hoc concedendo, sed voluit etiam illud probare, quia per gratiam accidentalem solum communicatur homini quędam participata similitudo diuinæ naturæ: per incarnationem vero confertur ipsa persona filii Dei. Vnde cōcludit hanc gratiā esse altioris ordinis ab omni gratia accidentali, & consequenter non fieri per illam.

Paulus. d In secundo argumento explicat D. Th. illum locū Pauli ad Col. 2. *In quo habitat omnis plenitudo diuinitatis corporaliter*, & tres adhibet expositiones, quarū tertiam non affirmat, sed refert tantum, quia nō est expositio, sed metaphorica quędam accommodatio, illo enim modo etiam posset dici Deus habitare in rebus omnib. corporaliter, quia sicut corpus habet tres dimensiones, ita Deus est in omnibus rebus, per essentiam, præsentiam, & potentiam, duæ vero priores expositiones sunt optimæ, & literales. Prima, vt corpotaliter significet, id est, vere, & nō per figuras, aut vmbram. Secunda vt illa voce significatū sit Verbum non tantum in anima, sed etiam in carne Christi habitasse per hanc vnionem, & vtraq; est August. epist. 57. ad Dardanum circa finem, vbi posteriorem magis probare videtur, & mihi maxime placet, si ita explicetur, quod plenitudo diuinitātis dicatur fuisse in Christo corporaliter, quia ex verbo diuino, & humana natura corporea, vna ineffabilis substantia corporalis composita fit, sicut anima potest dici habitare corporaliter in homine, non quia in corpus conuersa fit, sed quia ità est vnita corpori, vt cum illo, vnam personam corpoream cōponat, & hoc modo dicit Aug. per illud *corporaliter*, idem significatum esse, quod illis verbis. *Verbum caro factum est*, & Theodor. ibi. *Corporaliter, inquit, ideſt tanquam in proprio corpore, non enim singularem aliquam gratiam accepit, vt Moyses, Deus enim est & homo, & id quod videtur, vnitam habet vnigeniti diuinitatem*, & Theoph. *Habitauit*, inquit, *in eo corporatus, & vna substātia cum eo quod assumpsit*, quod explicat exemplo animę, & corporis quod ex Cyril. refert, & hoc testimonio in hoc sensu vtitur Gelas. Pap. lib. de duabus naturis circa medium. Aliam vero expositionem seu potius amplificationem primæ expositionis suprà positę habet Prosper li. sententiarum Aug. sententia 293. vbi inquit diuinitatem dici habitare in Christo corporaliter, quia in illo implētur omnia, quæ in antiquis vmbris figurata sunt, *Vt sic quodammodo* (inquit) *vmbrarum præcedentium ipse sit corpus*, ideſt, figurarum illarum ipse sit veritas.

Theodor. Theoph. Gelas. Pap. Prosper.

ARTICVLVS XI.

a Vtrùm vnionem Verbi incarnati aliqua merita præcesserint.

AD vndecimum sic proceditur. Videtur, quòd vnio Incarnationis fuerit aliqua merita subsecuta: *Quia super illud Ps. 32. Fiat misericordia tua super nos, quemadmodum, &c.* dicit gl.* *Hic insinuatur desiderium Prophetæ de Incarnatione, & meritū impletionis. Ergo incarnatio cadit sub merito.* 17. 1. 2. q. 98 ar. 4 c & 3 dist. 4 q 3 ar 1 & Rom. 1 l 3. col 2 fi & Heb 1 l 4. col 3 * immutat in gl. interlineari, ibid

2. *Præterea, Quicunq; meretur aliquid, meretur illud sine quo illud haberi non potest: Sed antiqui Patres merebantur vitam æternam, ad quam peruenire non poterant, nisi per incarnationem, dicit enim Greg.* in li. 13. Moral. Hi qui antè Christi aduentum in hunc mundum venerunt, quantumlibet iustitia virtutem haberent ex corporibus educti, in sinum cœlestis patriæ statim recipi nullo modo poterant: quia nondum ille venerat, qui iustorum animas in perpetua sede collocaret. Ergo videtur quòd meruerint Incarnationem.* Li. 13. c 20. circa finem.

3. *Præterea,* De beata Virgine cantatur, quòd Dominum omnium meruit portare. Quod quidem factum est per Incarnationem. Ergo Incarnatio cadit sub merito.* In offic. illius ad Mas.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in libro de prædest. Sanctorum. Quisquis in capite nostro præcedentia merita singularis illius generationis inuenerit, ipse in nobis præcedentia merita multiplicatæ regenerationis inquirat: Sed nulla merita præcesserunt regenerationem nostram: secundum illud ad Titum. 3 Non ex operibus iustitiæ, quæ fecimus nos, sed secundum suam misericordiam saluos nos fecit per lauacrum regenerationis. Ergo nec illam Christi generationem aliqua merita præcesserunt.* † Ca. 15 non proc à fin. 2.

b Respondeo dicendum, quòd quantum ad ipsum Christum, manifestum est ex præmissis, quod nulla eius merita potuerunt præcedere vnionem. Non enim ponimus, quòd ante fuerit purus homo, & postea per meritum bonæ vitæ, obtinuerit esse filius Dei, sicut posuit Photinus: sed ponimus quod à principio conceptionis ille homo verè fuerit filius Dei, vt potè non habens aliam hypostasim, quam Dei: secundum illud Lu. 1. *Quod ex te nascetur sanctum, vocabitur filius Dei.* Et ideo omnis operatio illius hominis subsecuta est vnionem. Ergo nulla eius operatio potuit esse meritum vnionis. Art. præced.

c Sed neque etiam opera alterius cuiuscunque hominis potuerunt esse meritoria huius vnionis ex condigno. Primò quidem: quia opera meritoria hominis propriè ordinantur ad beatitudinem, quæ est virtutis præmium, & consti-

consistit in plena Dei fruitione. Vnio autem Incarnationis cum sit in esse personali, transcendit vnionem beatæ mentis ad Deum, quæ est per actum fruentis. Et ideò non potest cadere sub merito.

Secundò, quia gratia non potest cadere sub merito: quia est merendi principium. Vnde multò minus Incarnatio cadit sub meriti. quæ est principium gratiæ: secundum illud Ioa. 1. Gratia & veritas per Iesum Christum facta est.

Tertiò, quia incarnatio Christi est reformatiua totius humanæ naturæ: Et ideò non cadit sub merito alicuius hominis singularis: quia bonum alicuius puri hominis non potest esse causa boni totius naturæ.

d Ex congruo tamen meruerunt sancti Patres Incarnationem, desiderando & petendo: congruum enim erat vt Deus exaudiret eos, qui ei obediebant.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod hoc est falsum, quòd sub merito cadit omne illud, sine quo præmium esse non potest: quadã enim sunt, quæ non solum requiruntur ad præmium, sed etiam præexiguntur ad meritum, sicut diuina bonitas, & eius gratia, & ipsa hominis natura. Et similiter Incarnationis mysterium est principium merendi; quia de plenitudine Christi omnes accepimus, vt dicitur Ioan. 1.

e Ad tertium dicendum, quod beata Virgo dicitur meruisse portare Dominum omnium; non quia meruit ipsum incarnari; sed quia meruit ex gratia sibi data illum puritatis & sanctitatis gradum, vt congruè posset esse mater Dei.

COMMENTARIVS.

QVoniam dictum est vnionem hanc esse gratiam, id est, gratuitum donũ, quod merita excludit, ideo D. Tho. quæstionem hanc hoc loco mouet, quæ de omni merito tam de condigno, quam de congruo, & tam ipsius Christi, quam cuiuscunq; alterius intelligitur. Quod autem D. Th. interrogat an præcesserint merita, non intelligit de tempore, aut duratione, sed an præcesserint tanquã ratio, & causa huius vnionis.

1. Concluſ. D. Thom.

b Respondet autem tribus assertionibus, prima est, non potuisse Christum mereri incarnationem suã, ratio est, quia operatio meritorũ Christi subsecuta est vnionem, ergo non præcesit illam vt meritum eius. Quæ ratio supponit vnum principium fidei, sc. humanitatem Christi non prius tempore fuisse conceptam, quam vnitam, quod inferius tractandum est, supponit etiam meritum debere antecedere præmium, de quo dicemus late disputatione sequenti.

2. Concl. D. Thom.

c Secunda conclusio est, nullum alium hominem potuisse mereri de condigno hanc vnionem. Primo, quia meritũ hominis ex se solum ordinatur ad beatitudinem, hæc vero vnio est bonum alterius ordinis. Secundo, quia omne tale meritum fundatur in gratia, cuius principium, & fons est incarnatio. Tertio, quia nullus homo potuit mereri de condigno reparationem totius generis humani, & consequẽter nec incarnationem, per quam ipsum reparatur. Ex quibus rationibus prima & tertia sunt perspicuæ, & habent locum etiam respectu Angelorum ad quos hæc conclusio extendenda est, & mea sententia etiam principia in quibus fundatur secunda ratio, communia sunt Angelis, habet vero specialem difficultatem ratio illa quam in sequenti disputatione commodius tractabo.

3. Concl. D. Thom.

Gloss.

d Tertia conclusio est, de congruo sanctos Patres meruisse incarnationem desiderando, & petendo illam, quia congruum erat vt Deus exaudiret homines sibi amicos, & obedientes, & iuxta hanc conclusionem explicat in solutione ad primum glossam super id Psal. 32. *Fiat misericordia tua Domine super nos, sicut speranimus in te*, dicentem, ibi insinuari desiderium Prophetæ de incarnatione, & meritum impletionis, quod non inuenio expresse in aliqua glossa: sumi vero potest ex Glossa ordinaria coniuncta cum interlineali, quæ ex Augu. desumpta est super illum Psalmum.

e In solutionibus argumentorum sola solutio ad tertium est valde notanda, nam specialiter de Virgine inquirit an meruerit incarnationẽ, vel concipere Deum. Et respondet D. Th. non meruisse Virginem, vt Deus fieret homo, sed meruisse illum puritatis, & sanctitatis gradum, vt cõgrue posset esse mater Dei. Quæ responsio indiget longa expositione, & disputatione statim tractanda.

ARTICVLVS XII.

a *Vtrum Gratia vnionis fuerit homini Christo naturalis.*

AD duodecimum sic proceditur. *Videtur quòd gratia vnionis non fuerit homini Christo naturalis. Vnio enim incarnationis non est facta in natura, sed in persona: vt dictum est*: sed vnumquodq; denominatur à termino: Ergo gratia illa magis debet dici personalis, quàm naturalis.*

Inf q 7. art. 13 2. & 9. art. 3 2 & 3. dist 43 ar. 2 q 1 ar. 1. & hmu 3.

2. *Præterea, Gratia diuiditur contra naturam: sicut gratuita quæ sunt à Deo distinguũtur contra naturalia, quæ sunt à principio intrinseco. Sed eorum, quæ ex opposito diuiduntur, vnum non denominatur ab alio: Ergo gratia Christi non est ei naturalis.*

C 3. *Præterea Naturale dicitur quod est secũdum naturam. Sed gratia vnionis non est naturalis Christo secundum naturam diuinam (quia sic conueniret etiam aliis personis) nec etiam naturalis est ei secundum naturam humanam: quia sic conueniret omnibus hominibus, qui sunt eiusdem naturæ cum ipso: igitur videtur, quod nullo modo gratia vnionis sit Christo naturalis.*

Sed contra est, quod Aug. dicit in Enchirid. in humanæ naturæ susceptione fit quodammodo ipsa gratia illi homini naturalis, quæ nullum posset admittere peccatum.*

c 40 pos. modo 3.

b Respondeo dicendum, quòd secundum Philosophum in quinto Metaphys. natura vno modo dicitur ipsa natiuitas, alio modo essentia rei, Vnde naturale potest aliquid dici simpliciter: Vno modo, quod est tantum ex principiis essentialibus rei: sicut igni naturale est sursum ferri: Alio modo dicitur esse homini naturale, quod ab ipsa natiuitate habet: secundum illud Eph. 2. Eramus natura filij iræ. Et Sap. 12. Nequam est natio eorum, & naturalis malitia ipsorum.*

Li. 5. met. tex. 5 in. 31

D

c Gratia igitur Christi siue vnionis, siue habitualis non potest dici naturalis, quasi causata ex principijs humanæ naturæ in Christo. d quamuis posset dici naturalis, quasi proueniens in naturam humanam Christi, causante diuina natura ipsius.

e Dicitur autẽ naturalis vtraq; gratia in Christo, in quantum eam à natiuitate habuit: quia ab initio conceptionis fuit natura humana diuinæ personæ vnita, & anima eius fuit munere gratiæ repleta.

Ad primum ergo dicendum, quod licet vnio non sit facta in natura, est tamen causata ex virtute diuinæ naturæ, quæ est

E

verè natura Christi: Et etiam conuenit Christo a principio suæ natiuitatis.

Ad secundum dicendum, quod non secundum idem dicitur gratia & naturalis: sed gratia quidem dicitur, in quantum non est ex merito: naturalis autem dicitur, in quantum est ex virtute diuinæ naturæ in humanitate Christi ab eius natiuitate.

Ad tertium dicendum, quòd gratia vnionis non est naturalis Christo secundum humanam naturam, quasi ex principiis humanæ naturæ causata: & ideo non oportet quod conueniat omnibus hominibus. Est tamen naturalis ei secundum humanam naturam, propter proprietatem nati-

natiuitatis ipsius, prout sic conceptus est ex Spiritu sancto, vt A *esset idem naturalis filius Dei & hominis. Secundum vero diuinam naturam est ei naturalis, in quantum diuina natura est principium actiuum huius gratiæ. Et hoc conuenit toti Trinitati, scilicet huius gratiæ esse actiuum principium.*

COMMENTARIVS.

QVoniam esse gratiam, & esse naturalem vnionem videntur inter se pugnantia, cum dictum sit, vnionem hanc esse gratiam, omnino gratis concessam, ideo D. Thom. inquirit, an hoc non obstante, possit hæc gratia esse Christo naturalis. Notandi vero sunt singuli termini in tit. positi. In primis enim gratia vnionis variis modis sumi potest, primo extrinsece potest dici gratia vnionis, quæ effectiue facit vnionem, scilicet diuina voluntas, quæ acceptio non est B propria neque vsitata. Secundo potest etiam extrinsece dici gratia vnionis, omnis gratia resultans ex vnione, seu debita ratione vnionis, & hoc modo ipsa gratia habitualis Christi, quatenus illi debita est ratione vnionis, posset gratia vnionis appellari, tamen hoc etiam improprium est, & præter consuetudinē, vnde nec de hac gratia mouetur hæc quæstio, quamquam propter connexionem doctrinæ. D. Thom. etiam de illa responderit. Tertio ergo gratia vnionis proprie, & intrinsece dicitur ipsa vnio substantialis, quia vero in hac vnione interueniunt, seu donatur humanæ naturæ, & modus vnionis, quo ipsa est in Verbo, & subsistentia increata Verbi, quæ terminat dependentiam eius, ideo hoc nomen gratia vnionis vtrique solet accommodari: nam & ipsa Verbi persona potest dici gratia vnionis, quia est donum gratuitum humanitati concessum, vt sumitur ex D. Th. C inf. q. 6. artic. 6. & qu. 7. art. 11. & ex hac parte solet interdum gratia vnionis dici infinita, & increata: ipsa etiam vnio, seu modus vnionis proprie vocatur gratia vnionis, vt constat ex eodem D. Thom. infra q. 7. art 13. & hoc modo potissimum sumitur in hoc artic. vt constat ex corpore eius, & solutione ad tertium, vbi dicitur, gratiam vnionis esse actiue à tota Trinitate.

Gratia vnionis multipliciter dicitur.

Christus homo.

Alius terminus in titulo positus est, Christus homo, de quo Caiet. aduertit: non sine causa quæsitum esse de Christo homine, & non de Christo absolute, vt denoteur, sermonem esse de suppposito diuino non secundū se, sed subsistente in humanitate, Christus enim non existit simpliciter per vnionem, sed per eam constitutus est Deus homo, & de illo sic constituto quæritur, an sit illi hæc vnio naturalis. D

Naturale multiplicitur dicit.

b Et hic est tertius terminus huius tituli, quem D. Tho. in corpore distinguit, dicitur enim aliquid naturale, quia manat ex principiis naturæ, sub quo mēbro comprehendi potest, quidquid est naturæ debitum, aut quidquid est consentaneum, aut proportionatum viribus naturæ, siue semper conueniat, siue non, quo fit, vt naturale hic non sumatur, prout distinguitur contra liberum, quare D. Thom. hoc loco acceptionis illius non meminit. Alio vero modo dicitur naturale, quod à principio natiuitatis inest, q posterius membrum Caiet. subdiuidit, nam interdum aliquid conuenit à natiuitate solum concomitanter secundum durationem, quomodo gratia dicitur concreata angelis, vel Adæ, vel cæcitas dicitur E coniuncta cæco à natiuitate, aliquando vero conuenit aliquid à natiuitate, & ex vi ipsius natiuitatis, quomodo dicitur homo nasci in peccato originali, & esse natura filius iræ, ad Eph 2 D. Tho a. in articulo indifferenter videtur vti hac voce, & ita simpliciter quærit, an visio sit aliquo modo naturalis Christo homini.

Caiet.

Paulus.

1 Conclus. D Thom

c Respondet tribus assertionibus, prima est, Gratia vnionis nō potest dici naturalis homini Christo, tanquam proueniens ex principiis humanæ naturæ Hanc non probat D. Tho. quia per se nota est ex supra dictis, intelligit autem non prouenire ex principiis humanæ naturæ, non solum quia ab illis non causatur, sed etiam quia nullo modo illi debita est.

d Secunda conclusio est. Hæc vnio dici potest naturalis Christo homini, tanquam proueniens in humanam naturā, causata à diuina natura ipsius Christi dicitur enim naturale alicui, quod per proprias vires suæ naturæ facit. Et hanc conclusionem extendit D. Thom. ad gratiam etiam habitualem Christi Domini. Nec refert quod hæc gratia non proueniat à diuinitate in humanitatem necessitate naturæ, sed libere vt Durand. & alij obiiciunt; quia, vt iam dixi, hic non sumitur naturale vt distinguitur à libero, actus enim amoris Dei viribus naturæ à voluntate nostra factus, dicitur ei naturalis, quamuis libere fiat. Est vero notanda nonnulla differentia inter grātiam vnionis & habitualem, gratia enim vnionis cū sit prima omnium in Christo, licet in dicto sensu possit dici naturalis, quia virtute naturali diuinitatis fit, non tamen potest dici naturalis, tanquam aliquo modo debita homini Christo, quia nec debetur humanæ naturæ, nec diuinæ, vt per se constat; at vero gratia habitualis, quia in Christo supponit aliam, non solum est naturalis dicto modo, sed etiam quia debetur humanitati iam vnitæ, & idem est de omnibus gratiis, quæ supponunt Christum constitutum Deum hominem. *2. Concl. D. Thom.*

Tertia conclusio est, hanc gratiam posse dici naturalem, quia ab initio conceptionis fuit collata humanitati quæ etiam extenditur ad habitualem gratiam. Sed circa hanc conclusionem est aduertendū, aliud esse loqui de Christo homine, aliud de humanitate ipsa, si enim de Christo homine loquamur, potest dici illi connaturalis hæc gratia, non solum concomitanter, sicut potest dici connaturalis gratia angelis, sed etiam quia ex vi illius actionis, per quam fuit homo productus, habet hanc gratiam. Et ratio est, quia hæc gratia vnionis non supponit Christum in esse Dei hominis, sed constituit illum tanquam terminum suum proprium, & intrinsecum, vnde sicut vnaquæque res dicitur habere ex vi suæ generationis, id quod habet per illam, quatenus per illam producitur: ita Christus dicitur habere hanc vnionem ex vi suæ conceptionis. At vero oportet distinguere in ipsa conceptione Christi, ipsam actionem effectiuam humanitatis, ab actione vnitiua. Nam quod dictum est, procedit de actione vnitiua: ex vi cuius conuenit huic composito, quod est Christus, vnio humanitatis ad Verbum, quæ est de intrinseca ratione illius, & hoc modo dicitur ei naturalis. Secus vero est respectu actionis productiuæ humanitatis, nam ex vi eius etiamsi intelligatur esse ab Spiritu sancto, & ex Virgine, non habet Christus gratiam vnionis, nisi tantum concomitanter, quia data est simul cum illa, non ex vi illius, neq; ex debito illius alias humanitati sic formatæ seu effectæ, ex vi talis productionis debita esset vnio, quod est omnino falsum, quia illæ duæ actiones non habent inter se naturalē colligantiam, ita vt priori debeatur posterior, sed de facto habuerunt ex voluntate Dei. Vnde fit vt respectu humanitatis non possit dici hæc vnio illi connaturalis, eo quod à principio conceptionis illi data sit, nisi tantum concomitāter, eo modo quo gratia fuit connaturalis Adæ vel Angelis, qui est modus satis improprius, at vero gratia habitualis, & Christo homini, & humanitati ipsi vnitæ potest dici connaturalis tanquam vtriq; debita ex vi talis conceptionis totalis, & integræ, vt includit duplicem actionem supra dictam.

Sed quæres, quomodo simpliciter loquendum sit, *Dubium.* tota enim hæc quæstio videtur esse de modo loquēdi, nam res ipsa cōstat, & D. Tho. non respondit simpliciter sed tantum sub distinctionib. & eodem modo procedunt alij Theologi, Alens. 3. par. q. 8. mem. b. 3. art. 4. Bonauent. in 3 distinct. 4. artic. 2. q. 3. Ricard. artic. 3. qu. 2. vbi Durand. qu. 3. tam gratiam vnionis quam *Alens. Bonauen. Ricard. Durand.*

quam habitualem, negat, proprie dici posse naturales Christo, quia non ex necessitate naturæ, sed mere gratis communicantur. Sed iam dictum est non hic sumi naturale vt distinguitur contra liberum. Et fortasse ad tollendam æquiuocationem esset melius non loqui simpliciter, sed cum aliquo addito, vel explicatione. In rigore tamen dicendum videtur, aliquid dici posse naturale, vel simpliciter & absolute, quia est in se ens pertinens ad ordinem naturæ vel relatiue, seu respectu alicuius, quomodo gloria potest dici naturalis gratiæ, vnio ergo, seu gratia vnionis non potest simpliciter, & absolute dici, naturalis, sed supernaturalis, vt supra sæpe demonstratum est. Neque vt dicatur simpliciter naturalis sufficit vt Deo sit connaturale efficere illam, alias etiam iustificatio, vel gratia ipsa posset dici res naturalis. At vero relatiue, seu respectu Christi potest dici hæc gratia illa naturalis, duplici illo modo à D. Tho. explicato, & prior solum tribuitur huic homini secundum quandam communicationem idiomatum, quia enim hic homo est Deus, & Deus per vires naturæ suæ facit hanc vnionem, ideo dicitur connaturalis huic homini. Posterior autem modus proprie cõuenit Christo DEO homini, vt est terminus resultans per hanc vnionem.

Soluitur.

DISPVTATIO X.

In octo Sectiones distributa.

De causis incarnationis præsertim meritoria.

DIximus de essentia & excellentia huius mysterij, vbi etiam ostendimus quomodo supernaturale sit, & ad ordinem gratiæ superiori quodam modo pertineat: sequitur iam, vt de illius causis dicamus. Ex quatuor autem causis, quæ ad effectum aliquem concurrere possunt, materialis & formalis proprie non habent locum in hac vnione, quia non fit in ea compositio materiæ & formæ, vt dictum est, quamquam extrema compositionis, scilicet humanitas & Verbum, possint tanquam causæ, vel principia eius considerari, vt Verbum sit tanquam actus & forma, humanitas vero tanquam subiectum seu materia; quæ actuatur: de quibus agendum est cum D. Tho. q. 3. & 4. De causa autem finali huius mysterij, latissime dictum est supra in q. 1. Solum ergo superest dicendum de efficiente, quæ in physicam, seu proprie efficientem causam, & meritoriam distingui potest, & de vtraq; dicemus. Et addemus etiam aliquid de causa dispositiua, tum quia cõiuncta quodam modo est cum causa meritoria, tum quia D. Th. in his articulis præsertim 10. & 11. has tres causas indicauit.

SECTIO I.

Quæ sit, vel esse possit causa efficiens huius mysterij.

1 Concluſ. DICO primo, Deus, & tota trinitas est causa principalis efficiens hoc mysterium, est conclusio de fide definita in Concil. Lateran. sub Mart. prim. can. 2. & in Concil. Lateran. sub Innoc. III. & habetur in cap. firmiter de summa Trinit. & fide Cathol. in Concil. Tolet. VI. & XI. in confessionibus fidei, & tradit illam frequenter August. l. de Trin. c. 4. in Enchirid. c. 38. tract. 10. & 12. in Ioan. passim alij patres de hoc mysterio disputãtes, & sumitur ex Scriptura sacra, in qua ipsi Filio tribuitur humanæ naturæ assumptio, ad Hebr. 2. *Non angelos apprehendit, sed semen Abrahæ apprehendit.* Ad Philip. 2. *formam serui accipiens*, assumere autem includit efficere vnionem, vt supra dictum est. Patri, propter efficientiam tribuitur, quod miserit filium suum, ad Gal. 4. *misit Deus filium suum factum ex muliere.* Denique Spiritui sancto appropriatur hoc opus Luc. 1. & Matth. 1. Ratio vero est, quia omnia opera Trinitatis ad extra sunt indiuisa, procedunt enim à trib. personis, vt sunt vnum in natura, & voluntate, atq; adeo in actione & operatione, iuxta illud Ioan. 5. *Pater meus vsque modo operatur, & ego operor*, & Ioan. 10. *quæ Pater facit, hæc & Filius similiter facit*, vt bene explicat Damasc. lib. 3. fidei cap. 14. & 15. At vero hoc mysterium, vt effectiue procedit à Deo, est vnum ex operibus, quæ ad extra fiũt ergo.

Conci. Lateran. Conc. Tolet. VI. Augusti. Paulus. Luc. Matth. Ioan. Damasc.

Dico secundo, Deus solus est proxima causa principalis huius mysterij, nec potuit creatura vlla ad illud concurrere per modum causæ principalis proximę. Voco autem principalem causam proximam, eam quæ per propriam virtutem intrinsecam operatur, etiamsi sit causa secunda dependens à Deo. Et ita est conclusio certa, & loquendo de facto videtur de fide, ex illis locis Luc. 1. *Spiritus sanctus superuenit in te*, & Matth. 1. *Quod enim in ea natum est, ex Spiritu sancto est*, vbi solus Deus assignatur, vt causa proxima, & immediata huius mysterij. Et idem sumitur ex modo loquẽdi Conciliorum omnium, & Patrum de hoc mysterio tractantium. Ratione vero, etiam de possibili conuinci potest, aliter fieri non potuisse. Primo quidem quia hæc vnio facta est ad personam diuinam, nulla autem creatura potest habere virtutem principalem, & propriam, vt faciat Deum subsistere in aliena natura, nam hoc esset quodammodo subiicere Deum virtuti creaturæ. Et confirmatur, quia nulli naturæ creatæ potest esse connaturale esse vnitam hypostatice personæ diuinæ, ergo multo minus potest esse naturalis virtus efficiendi hanc vnionem. Dices. Possit esse virtus supernaturalis, tamen sufficiens, & principalis. Sed contra, quia talis virtus deberet esse superaddita, & infusa substantiæ creatæ, quia substantia creata per se ipsam nihil habet supernaturale, esset ergo virtus accidentaria, ergo non posset esse principalis virtus, ad efficiendam hanc vnionem substantialem, quæ est altioris ordinis, quam omnis qualitas supernaturalis, vt supra ostensum est.

2. Concl. Lucæ 1. Matth. 1.

Ex his rationibus concluditur, si per impossibile posset persona creata terminare alienam naturam, nihilominus tamen vnionem inter illa, etiam non posse fieri ab illa creatura, vt à causa efficiente & principali, quia talis vnio esset supra omnem naturalem ordinem rerum, nulla autem creatura potest sua virtute, vt principalis causa, immutare hunc ordinem, sicut non potest fingi creatura, quæ virtute sua principali separet accidens à subiecto, illudq; ita separatum conseruet. Vel sicut etiam non potest persona creata, per solam vim naturalẽ suæ subsistentiæ terminare alienam naturam, quia nõ minus est efficere hanc vnionem quam terminare illam, vel separare accidens à subiecto.

Sed quæri hic potest, an saltem per modum instrumenti diuini possit creatura efficere hanc vnionem, vel an de facto illam effecerit. Quoad priorem partem nonnulli negant id esse possibile, vnde à fortiori negant factum esse. Ratio est, quia creatura non potest esse instrumentum creationis, ergo neq; huius vnionis patet consequentia, quia sicut per creationem communicatur rei ipsum esse existentiæ, ita per hanc vnionem communicatum est ipsum esse existentiæ diuinæ, quod altius est. Sed hæc ratio & sumit antecedens dubium, & fortasse falsum, vt suo loco dicetur, & male infert, tum quia falsum etiam est, per hanc vnionem communicari naturæ, ipsum esse existentiæ, nam potius supponitur, & naturæ existenti communicatur subsistentia diuina, vnde supra ostendimus, animam Christi fuisse vere creatam, prius natura quam assumptam, vel humanitatem eius fuisse prius natura formatam, vel cõceptã, quam vnitam. Tum etiam, quia iuxta omnium sententiam, hæc actio est per modum immutationis ex præsuppositio subiecto, siue illud includat existentiã, siue

siue sit entitas essentiæ, quæ, iuxta aliam opinionem A est aliqua entitas actualis distincta ab existentia, & prior natura quam illa: hæc ergo entitas supponitur huic vnioni iuxta hanc sententiam, illa ergo esset subiectum illius actionis, vel mutationis per quam fit hæc vnio, & consequenter non esset actio ex nihilo: posset ergo creatura esse instrumentum illius, quamuis non posset esse instrumentum creationis, quia cessat ratio propter quam D. Tho. docuit, creationis, scilicet, quia est actio ex nihilo.

Alij vero propter aliam rationem negant etiam hoc esse possibile, scilicet, quia virtus vnitiua etiam instrumentalis debet habere virtutem super vtrumque extremum, vt vtrumque coniungat: sed impossibile est, vt creatura habeat virtutem etiam instrumentalem supra diuinam personam, ergo neque vt B efficiat hanc vnionem. Confirmatur ac declaratur, quia creatura non potest communicare ipsum esse diuinum personale, quod per hanc vnionem communicatur. Atque ita videtur sentire Medina infra quæst. 31. articul. 4. Prædicta vero ratio in primis non probat de vnione ad personam creatam, si ex parte termini illa esset possibilis. Sed neque de præsenti vnione ad Verbum mihi videtur efficax ratio, quia hæc vnio non fit per actionem, vel mutationem circa vtrumque extremum, sed circa alterum tantum, scilicet humanitatem, ergo non est necesse, vt instrumentum habeat directe, & per se virtutem supra ipsam personam diuinam, sed solum supra humanitatem, ipsa diuina persona concurrēte principaliter, & vt ita dicam, admittente ad se fieri vnionem extrinsecæ naturæ. Quod ita declaratur & confirmatur, quia loquendo de virtute effectiua, nec Pater, nec Spiritus sanctus habent virtutem supra personam Verbi, imo neque ipsum Verbum supra seipsum, sed solum habet voluntatem liberam, vt efficiat in humanitate vnionem ad se ipsum, & quia est eadem voluntas Patris & Spiritus sancti, eadem est in eis potestas, ergo pari ratione potest esse liberum Deo, vti creatura, vt instrumento ad efficiendam vnionem alicuius naturæ ad seipsum: nec enim per hoc subditur Deus virtuti instrumenti, quādo quidem tota eius actio versatur circa extrinsecam naturam, & vsus vel eleuatio eius pendet ex voluntate assumentis.

Et in hoc est maxima differentia, inter instrumen D tum, & causam principalem, hæc enim agit per virtutem sibi connaturalem, quæ natura sua est definita & determinata, & ideo impossibile est, vt sit talis virtus potens vniri creaturam Deo, quia hoc esset quodammodo subiicere Deum suæ actioni naturali, non quia posset agere in ipsum, sed quia posset, naturam quandam in ipso ponere, vt ita dicam, non ex determinatione voluntatis eius, sed ex naturali efficacia, & determinatione virtutis suæ, quod repugnat diuinæ excellentiæ. At vero instrumentum diuinum, agit tantum per potentiam obedientialē, & influxus, eius, vel actio definitur iuxta voluntatem Dei libere eleuantis, & vtentis tali instrumento: & ideo nihil repugnat quod Deus illo vtatur ad huiusmodi vnionem, eo modo terminando actionem sui instrumenti, sicut terminat actionem suam, actio E enim instrumenti, & principalis agentis, vna & eadem est. Vnde eodem modo non repugnat, creaturam esse instrumentum ad communicandum diuinum esse personale, trahendo creatam naturam ad personam Dei, quia talis actio versatur in natura creata efficiendo in illa vnionem, quæ terminatur ad personam Dei, quæ se ipsam quasi formaliter communicat sine alia actione. Sicut etiam per gratiam & visionem beatam suo modo vnitur anima Deo, & tamen illæ formæ fieri possunt per actionem creaturæ, quia tota actio versatur circa formam creatam quæ ad Deum ipsum terminatur. Sic ergo est in præsenti, seruata proportione.

Alij denique negant, hanc vnionem fieri posse à creatura solum, quia in natura creata non est nisi potentia obedientialis ad illam, vt videre licet in Gabr. in 3. distinct. 1. q. 2. art. 2. dub. 5. Scoto, & Ochamo ibi, quos ipse refert. Sed, vel hoc intelligendum est de causa naturali, tam principali, quam instrumentali, de qua procedit optime ratio facta, vel procedit ex generali principio, quod nullum esse potest instrumentum diuinum, eleuatum ad immutandam creaturam secundum potentiam obedientialem, quod ostendam esse falsum infra, q. 13.

Quo circa, loquendo de possibili, existimo non repugnare Deum eo modo sumere creaturam, vt instrumētum ad hanc vnionem, sicut ad alios effectus supernaturales, verbi gratia, transubstantiationem, vel iustificationem, quia neq; ex parte modi, neque ex parte termini actionis est maior repugnantia. Et quamquam opus hoc sit altius, & excellentius, tamen instrumentaria virtus creaturæ, quodammodo infinita est, quia non est naturalis potentia, sed obedientialis, cuius efficacia possibilis, nō mensuratur ex naturali perfectione creaturæ, sed ex infinita virtute omnipotentiæ Dei, suppposita non repugnātia ex parte actionis, vel effectus. At vero loquendo de facto, & de hoc mysterio, quatenus primo factum est in vtero Virginis, vnum est certum, scilicet nullam creaturam à Virgine distinctam, sumptam fuisse vt instrumentum ad hanc vnionem, quia de nulla suspicari potest, quod Christum effecerit hominem: nulli enim Scriptura vel Sancti hoc tribuunt, & temerarium, ac erroneum esset, de aliquo alio hoc affirmare, nam etiam ipsius angeli Gabrielis præsentia, in sola annunciatione, & propositione mysterij, & petitione virginei consensus terminata est.

De ipsa autem Virgine, quæ Deum concepit, ac peperit dubitari non immerito potest, an effectiue attigerit ipsam vnionē hypostaticam humanitatis, ad Verbum: videri enim potest hoc probabile. Primo, quia non repugnat, vt dictum est, & pertinet ad quandam maiorem Virginis dignitatem, & vt verius, ac proprius dicatur concepisse Deum. Secundo quia Deus vti solet suis creaturis, vt instrumentis, quando commode potest, & præsertim quando instrumentum est tam accommodatum, & quasi propinquum effectui intento, pertinet enim hoc ad suauem Dei prouidentiam, maioremque diuinę omnipotentiæ manifestationem. Tertio, quia hoc consentaneum est locutionibus sanctorum, Hesychius enim homil. 2. de B. Virgine, tom. 7. Bibliothe. sanct. Virginem vocat instrumentum incarnationis eius, qui omnia produxit, & Ambrosius epist. 82. *Per hominem*, inquit, *& mulierem caro ejecta est de paradiso, per Virginem iuncta est Deo.* Et oratio. de obitu Theodosij, *Illa fecit*, inquit, *vt inter homines, vt Deus, videretur*, & ad eundem modum loquitur Bernardus, homil. 4. in Missus est. & libro quinto, de considerat. circa finem. Virginem dicit fuisse mulierem illam, quæ tria illa sata Euangelica, carnem scilicet, animam, & diuinitatem tam bene fermentauit, vt nec diuisione quidem facta carnis, & animæ caro vel anima à Verbo diuideretur. Est quidem hoc pium, & probabile, non tamen necessarium, præsertim si verum est, vt infra dicemus quæst. 6. hanc vnionem prius natura factam esse in anima, & materia secundum se, quam vnitis, seu quam in tota humanitate vt sic. De qua re, quia specialem difficultatem attingit ad illum locum pertinentem, ibi dicemus, ex illo tamen principio videtur fieri valde probabile, non fuisse Virginem assumptam vt instrumentum ad hanc efficientiam, sicut nec fuit assumpta, vt instrumentum ad creationem ipsius animæ Christi, etiam si concedamus id fuisse possibile, quia illa creatio antecedit informationem, circa quam versatur maternus concursus, sic enim etiam anima vt subsistens antecedit

Num Beata Virgo effectiue attigerit ipsam carnationē ipsam.

Hesychius.

Ambros.

Bernar.

vnionem ad corpus, ergo ad illam sic subsistentem non concurrit Beata Virgo, subsistebat autem anima Christi in illo priori per subsistentiam Verbi, ergo Beata Virgo non concurrit ad vnionem illius animæ cum subsistentia Verbi. Et simile argumentum proportionaliter fieri potest ex parte corporis, seu materiæ. Vnde confirmatur, quia aliæ matres non attingunt per specialem efficientiam ad ipsam subsistentiam vt sic, sed supponunt animam prius natura creatam, & subsistentem, & similiter materiam, & illarum vnionem efficiunt, & ita producitur homo, ergo similiter dicendum est de Beata Virgine, quia nec Scriptura nec sancti illi tribuunt maiorem concursum, quam necessarius sit, vt sit vere mater Dei & hominis, ad quod hæc instrumentalis efficientia, necessaria non est, imo neq; aliquid confert, vt Beata Virgo fuerit vere mater Dei quia concursus matris non est instrumentalis, sed principalis in suo genere. Quocirca loquendo de prima effectione huius mysterij verisimilius est à solo Deo fuisse factam nulla media creatura, quæ principaliter, vel instrumentaliter attingeret ipsam actionem supernaturalem, qua facta est vnio humanitatis ad Verbum, & Beatam Virginem solum concurrisse ad vnionem naturalem animæ, & corporis, & hac ratione esse matrem Dei, & hominis, vt infra suo loco dicetur latius.

Num Christi humanitas in sua nutritione effectiue augerit vnionem partiũ materiæ ad Verbi subsistentiam.

Dixi semper, sermonem esse de prima effectione huius mysterij propter duo dubia, quæ hic incidere possunt. Primum est de vnione partium materiæ ad subsistentiam Verbi, quæ per nutritionem facta est à principio conceptionis Christi Domini, vsque ad finem vitæ mortalis illius, illa enim vnio hypostatica erat, quamuis partialis ex parte rei assumptæ, nam ex parte Verbi tota subsistentia diuina cuilibet parti materiæ vnita est, vnde de illa quasi continua vnione & succesiua dubitari non immerito potest, an fieret immediate à Deo, an per humanitatem tanquã instrumentum. In quo nihil certum definire possum, video enim vtrumq; modum esse possibilem, & nullum habeo principium, quo alterutram partem istis definiam, quia quod humanitas habuerit hanc instrumentalem actionem, absolute non est necessarium, vt Christus potuerit se modo naturali, & vitali nutrire, & augere: quia ad hoc satis est, quod propria virtute sua disponeret materiam alimenti, & conuerteret illam in substantiam suam, quamuis in instanti conuersionis, & fortasse prius natura, quam materia alimenti informaretur anima per actionem solius Trinitatis illa materia vniretur hypostatice subsistentiæ Verbi, in quam Christus statim in eodem instanti inducebat formã suam. Quãquam vero hoc necessarium nõ sit, cum tamen non repugnet, hanc instrumentalem vim communicatam esse humanitati Christi, non est improbabile illam habuisse, cum in hoc genere habuerit summam quandam participationem diuinę omnipotentiæ, vt infra q. 13. dicemus.

Num verba consecrationis possint habere efficientiam circa vnionem hypostaticam.

Alterum dubium erat, propter verba consecrationis, suppono enim vt probabilem sententiam, verba illa habere vim instrumentariam ad efficiendum corpus Christi, non tantum quoad præsentiã, sed etiam quoad ipsam substantiam corporis. Ex hac enim sententia sequitur per illa verba fieri ipsum corpus prout est in rerum natura, atque adeo prout vnitum est Verbo: vnde fit, per illa verba etiam fieri ipsam vnionem, non quidem primo, sed secundo, quia iuxta hanc sententiam non repugnat idem semel factum etiam si existat iterum fieri. Quod ita etiam declaratur, quia ex vi verborum, ita fit corpus sub speciebus, vt per concomitantiam specialiter ibi etiam existat persona Verbi, vt subsistens in tali corpore, ergo ex vi verborum ponitur ibi corpus, vt vnitum personæ Verbi, ergo ex vi verborum efficitur ipsa vnio, eo modo quo efficitur ipsum corpus. Et ita mihi videtur esse consequenter in ea sententia dicendum, quam vero illa probabilis sit in materia de Eucharistia dicemus.

SECTIO II.

Vtrum fuerit aliqua causa huius vnionis in genere dispositionis, seu causæ dispositiuæ.

Dispositio ad vnionem triplex.

TRipliciter intelligi potest aliquam dispositionem ad vnionem concurrere: vno modo tanquam ex natura rei ita necessariam, vt vnio habeat cum illa naturalem connexionem, scilicet, vt posita tali sufficienti dispositione, statim veluti necessario, & ex natura rei vnio consequatur, quomodo intelligere possumus, vltimam dispositionem humani corporis concurrere ad vnionem animæ cum ipso atque ita referuntur quidam dicentes, fuisse necessariam aliquam dispositionem in humanitate, vt Verbo iungeretur, indicat Gabriel in 3. distinct. 2. *Gabr.* imo opinio eius supra tractata disputa. 6. sectio. 2. videtur sd hoc alludere. Sed in hoc sensu est hæc sententia omnino improbabilis, quanquam non possit, vt hæretica vel erronea damnari, quia etiam illa posita, posset saluari vera vnio substantialis, & quidquid fides docet de hoc mysterio: Ratio vero contra illam est, quia in genere loquendo, ad compositionem ex natura, & suppositio, nulla concurrit dispositio huiusmodi, vt per se euidens est, nec specialiter in hac vnione potest, vel reddi ratio cur talis dispositio necessaria sit, vel fingi qualis sit, quia talis dispositio deberet esse accidentalis, & consequenter inferioris ordinis, quam sit hæc vnio. Deinde, quando forma, & dispositio ita se habent, vt ad ipsam dispositionem vnio formæ naturaliter consequatur, necesse est, vt & forma, & dispositio sint aliquo modo eiusdem ordinis, & vt formæ ipsi connaturalis sit vnio ad subiectum sic dispositum, vt patet discurrendo per omnes vniones ac similes dispositiones: at vero in proposito Verbum est alterius rationis in ratione subsistendi, ab omni forma accidentali, & non postulat ex natura sua hanc vnionem cum natura creata quomodocunque illa disposita sit: ergo. Denique multa ex argumentis supra factis contra Gabrielem, possunt hic applicari: quia scilicet nulla accidentalis forma inhærens humanitati potest necessitare Verbum ad hanc vnionem, vt per se videtur euidens, nepue etiam humanitatem ipsam, quia talis forma non habet repugnantiam cum subsistentia creata ipsius humanitatis, vnde quantum est de se manere posset in humanitate existente in proprio suppositio. ergo ex natura sua non infert hanc vnionem.

Alio modo intelligi potest hæc dispositio, tanquam omnino necessaria ad vnionem, non quia ex illa necessario sequatur, sed quia illam necessario præsupponat, & hoc modo videtur asserere hanc sententiam Alens. 3. par. q. 7. memb 2. art. 1. quæst. 11. memb. vlt. q. 12. membr. 1. & eandem tribuit supra Gabriel illis autoribus, qui tenent, solam naturam rationalem, esse capacitatem huius vnionis, sed immerito, quia non necessario vnum sequitur ex alio. Fundamentum huius sententiæ esse potest, quia natura de se non est apta ad hanc vnionem, ergo debet eleuari, & fieri apta per aliquam dispositionem, quam Alensis vocat gratiam vnionis: & interdum indicat esse gratiam habitualem, vt ordinatam ad vnionem, interdum vero, esse aliquam aliam superiorem qualitatem. Sed hæc sententia etiam est improbabilis & sine fundamento, quia nulla qualitas accidentalis potest reddere naturã capacem huius vnionis, si capax ipsa de se non sit. Primo, quia subsistẽtia diuina vniri debet imediate, cũ ipsa substãtia humanitatis, ergo in illa secundũ se debet esse capacitas ad

vnio-

vnionem. Deinde, quia vnio non fit immediate tantum cum anima, sed etiam cum ipsa carne, nulla autem gratia fingi potest, quę sit forma accidentalis, & materiæ inhærens, quę conferat illi hanc capacitatem. Deinde, quia vt dictum est nulla forma accidentalis excludit propriam subsistentiam ipsius humanitatis, ergo nulla constituit illam capacem alterius subsistentiæ. Et hic possunt accommodari aliæ rationes suprà factæ, quod hæc compositio ex natura, & supposito, neq; ex communi ratione sua fit per dispositionem vel capacitatem accidentalem, neq; ex speciali ratione, & perfectione huius vnionis ad Verbum, potest medio accidenti hæc capacitas dari. Sicut ergo ipsa vnio substantialis est, ita capacitas ad illam est immediate in ipsa natura substantiali per se ipsam, est tamen obedientialis, & nō naturalis, sicut etiam capacitas animæ ad gratiam est immediate in ipsa substantia animæ, vel ad charitatem in ipsa voluntate.

Quod si anima per se ipsam est capax huius vnionis, nulla fingi potest necessitas, cur gratia habitualis ad illā requiratur. Quia neq; illa necessitas oriri potest ex communi ratione potentiæ obedientialis, & actus supernaturalis: alias ad ipsam etiam gratiam habitualem esset necessaria simpliciter alia dispositio prævia in substantia animæ; & de illa quæram, an sit naturalis, an supernaturalis. Nam, si naturalis est, est impertinens, & tantum per obedientialem capacitatem poterit ad supernaturalem formam cooperari. Si vero est supernaturalis, ad illam erit necessaria alia dispositio; & ita procedetur in infinitum; nec inchoari poterit vnio inter potentiam obedientialem, & actum supernaturalem, nisi inter aliqua immediate fiat sine prævia dispositione. Et hæc ratio de habitu charitatis etiam procedit, ac de fide, & de lumine gloriæ, ac similibus. Neq; etiam potest illa necessitas oriri ex speciali ratione huius vnionis, quia licet superior sit reliquis, tamen nulla ratio assignari potest, cur talem dispositionem requirat. Imo nec declarari potest, quid hæc dispositio conferat, cum ex natura sua non ordinetur ad vniohem hypostaticam, vt per se notum est; neque augeat capacitatem obedientialem, quæ ex se immutabilis est. Maxime cum ostensum sit, vnionem hanc ad subsistendum, ex genere suo nullam dispositionem postulare: & hanc met vnionem sine tali dispositione cum materia fieri.

Tertio modo potest hæc dispositio poni, solum vt congruum ornamentum humanitatis Verbo veniendæ, iuxta quem modum, talis dispositio non est proprie Physice attingens ipsam vnionem, sed est quasi ex decentia quadam prærequisita, & hoc modo ponunt hanc dispositionem, quam dicunt esse ipsam gratiam habitualem perfectissimam, graues Theologi in 3. distinctione 2. Diuus Thomas, quæstio secunda, articulo secundo. Bonauentura articulo tertio, quæstione 2. Paludanus quæstio. secunda, artic. tertio. Gabriel quæstio. vnica, articulo secundo. Chartusia. quæstio. quinta. Marsil. quæstio. decima, articulo primo, ad primum dubium; & eandem indicat Alensis. 3. part. quæstio. quarta, membro quinto. Fundamentum esse potest, quia optime fieri potuit, vt humana natura, prius natura quam assumeretur, per gratiam vel alias bonas qualitates ornaretur, & hoc decuit, ergo ita factum est, quia de se a cunde sumpta, videtur non esse decenter præparata ad excellētem vnionem. Propter quam causam licet in proprio supposito, cui per se est proportionata, illam non requirat, hic tamen est specialis ratio, propter excellentiam diuini suppositi. Maior probatur, quia humanitas prius natura extitit quam assumeretur, & fuit capax actionis, & passionis seu mutationis in ordine ad hanc vnionem, ergo & dispositionis. Et confirmatur primo, quia ex parte corporis possumus intelligere pulchritudinem, vel optimam eius formationem antecessisse per modum congruę dispositionis, ergo ex parte animæ idem intelligi potest de pulchritudine spirituali, quæ per gratiam fit. Confirmatur secundo quia gratia præsertim quæ est in essentia animæ, non ordinatur immediate ad operationem, sed ad conferendum animæ quoddam esse diuinum, simile diuinæ naturæ, cuius ipsa est participatio, sed per esse naturæ seu per participationem eius optime disponitur res ad esse personale ergo, &c. Tandem confirmatur, quia vel implicat cōtradictionem, huiusmodi dispositionem præcedere, vel non. Primum horum à nemine asseritur; Quæ est enim repugnantia? Si autem non implicat, dicendum videtur ita factum esse, quia hoc est decentius, & quia in hoc mysterio mensura operandi est potestas facientis.

D. Thom. D Bonau. Palud. Gabr Carthus. Marsil. Alens.

Vnio hypostatica sine media dispositione facta est.

D. Thom. Scotus. Ricard. Durand. Capreol. Caietan.

Nihilominus dicendum est, hanc vnionem non esse factam media aliqua dispositione proprie dicta, quæ fuerit causa illius. Hæc sententia sumitur ex Diuo Thoma hic articu. 10. & infrà quæstio. 6. artic. sexto, & quæstion. septima, articulo decimo tertio. Scoto in 3. distinct. 2. quæst. secunda. Ricardus articulo 2. quæst. 3. Durando quæst. 3. Et eadem tenent Capreol. Caietan. & omnes Thomistæ. Et probatur primo hæc conclusio, quia hæc dispositio, vel debuit præcedere in anima, vel in corpore, neutrum dici potest ergo. Cōsequentia probatur, quia licet aliqua dispositio possit prę intelligi in humanitate, tamen necessario debet in ea esse, vel ratione animæ, vel ratione, corporis & ita omnis dispositio, quæ fingi pōt sub illo duplici membro comprehenditur, præsertim cum supponamus, vnionem prius natura factam esse ad partes, quam ad totum, seu ad totum mediis partibus. Probatur ergo minor, & de anima quidem probatur primo, quia talis dispositio non potuit esse nisi aliquis habitus infusus, vel essentiæ, vel potentiis animæ, sed hoc esse non potuit, quia habitus cū sit accidens supponit esse simpliciter, illa au. ē anima ante assumptionem non habuit esse simpliciter, cum per vnionem fuerit ad hoc esse assumpta. Hac ratione vtuntur Thomistæ, sed iuxta eorum opinionem non videtur multum efficax, quia ipsi concedunt, dispositiones prius natura præparare materiam ad formam, quamuis per formam detur materię esse simpliciter, ergo similiter dici posset in præsentia. Deinde iuxta nostram sententiam, videri potest infirma hæc ratio, quia ponimus per creationem prius natura habuisse animam illam existentiam substantialem, quam fuerit vnita ad subsistentiam, ergo per illam existentiam potuit esse capax huius dispositionis.

Nihilominus hæc ratio videtur mihi sufficiens, quam ita explico, quia anima rationalis ex natura sua prius natura subsistit, quam accidentaliter perficiatur, ergo etiam anima Christi prius natura subsistit in Verbo, quam accidentaliter perficiatur, ergo per nullam accidentalem formam potest disponi, & præparari ad illam vnionem. Antecedens patet, primo, quia subsistentia est modus magis intrinsecus formæ subsistenti, quàm omne accidens eius, vnde fiab illa resultat, vt sup. diximus, prius natura resultat, quam omnis passio, vel perfectio accidentalis, quia pertinet ad cōplementum ipsius substantiæ. Si vero fit ab ipso agente generante vel creante, etiam illius actio non intelligitur omnino cōpleta, & terminata, donec attingat ipsam subsistentiam, quia illa actio tendit primo ad producendam substantiam suo modo completam in suo genere. Secundo, quia nulla dispositio accidentalis est causa ipsius subsistentiæ, seu naturalis cōpositionis ex natura, & subsistentia, quia cum talis subsistentia solum sit modus intrinsecus ipsius naturæ, qui per se intime illi coniungitur, nullo mediante alio modo vnionis, non potest magis intelligi dispositio medians inter naturam,

ram, & subsistentiam, quam inter quantitatem & figuram suam. Iam ergo ex hac parte nulla dispositio est prior ipsa subsistentia. Aliunde vero subsistentia est aliquo modo causa accidentalium perfectionum, quatenus substantia est subiectum earum, & subsistentia est complementum substantiæ: atque adeo conditio prærequisita in tali subiecto. Prima vero consequentia probatur, tum quia cum per hanc vnionem anima sit assumpta ad subsistendum, debuit eo ordine naturæ vniri, & assumi, quo de se deberet subsistere proprio termino, nam sicut modus propriæ subsistentiæ est maxime intrinsecus, ita modus existendi in alieno supposito, est maxime intrinsecus, & substantialis. Tum etiam, quia prius natura est impedita subsistentia propria in anima Christi, quam intelligatur perfecta per gratiam accidentalem, quia cum illa subsistentia ex natura sua sit prior, si non fuisset impedita, etiam de facto antecessisset, sed non impeditur nisi per vnionem ad verbum; ergo hæc vnio in eodem signo naturæ facta est, in quo deberet esse propria subsistentia, & ideo impossibile est, vt aliqua dispositio accidentalis ordine naturæ antecesserit. Et confirmatur quia si habitualis dispositio potuisset præcedere, eadem ratione etiam potuisset actualis, quæ est per operationem, ergo posset illa anima mereri saltem de congruo suam vnionem, quod statim ostendemus esse falsum.

Secundo principaliter probatur hæc sententia, quia si aliqua potuisset esse hæc dispositio maxime gratia habitualis; nulla enim est excellentior qualitas, nec magis ornans animam, sed hæc non, quia data est ratione vnionis, vt proprietas consequens illam, iuxta illud Ioan. 1. *Vidimus gloriam eius, gloriam quasi Vnigeniti a Patre, plenum gratia & veritatis*, Quod dupliciter declaratur, primo, ex modo loquendi per causales propositiones. Christi enim humanitas non ideo fuit assumpta, quia fuit tam grata, sed potius è contrario, quia assumpta fuit, ideo tanta gratia ornata est. Secundo; propter hanc causam gratia habitualis Christi non est gratia adoptionis, quia datur ratione vnionis non tanquam extranea, & intrinseca, sed tanquam proprietas debita ratione vnionis.

Dices, non repugnat eandem qualitatem esse proprietatem manantem ex forma, & disponentem ad illam, atque adeo posteriorem in genere causæ efficientis, & priorem in genere causæ materialis, ita ergo posset dici in proposito. Respondent aliqui, antecedens esse verum in qualitatibus quæ simul sunt proprietates, & passibiles qualitates, vt est calor, verbi gratia, gratiam vero non esse passibilem qualitatem. Sed hæc ni fallor est petitio principij, nam gratia de se etiam non est proprietas manans ex aliqua forma, seu ex aliqua priori gratia, vnde quatenus per propriam actionem per se primo fieri potest, potius habet modum passibilis qualitatis, quam proprietatis, quando vero coniungitur cum gratia vnionis dicitur proprietas eius, quia ratione illius datur, cur ergo negatur esse passibilis qualitas? Certe si ratio huius redditur, solum quia non disponit ad vnionem; principium petitur, nam hoc est quod agimus. Si vero ratio detur, quia est proprietas contra hoc procedit ratio facta. Respondeo ergo, duplicem esse dispositionem formæ, alteram aptantem subiectum ad formam, & prius tempore vel natura præparantem illud, & de hac dispositione hic agimus, quam nego esse posse proprietatem consequentem formam, quod Diuus Thomas, dicta quæ. 7. artic. 13. ad secundum indicauit, dicens. In iis quæ in instanti fiunt, proprietates consequentes formam non intelligi naturam illam antecedere. Hoc ergo modo gratia habitualis est proprietas gratiæ vnionis, & non dispositio ad illam. Alio tamen modo potest dici dispositio, non præparans subiectum ad formam, sed ornans subiectum informatum, & perficiens, vt melius se habeat, vel vt melius operetur, & hoc modo potest proprietas manans ex forma dici dispositio, & sic etiam gratia habitualis potest quodam modo dici dispositio humanitatis vnitæ Verbo, non ad vnionem, sed ex vnione, quomodo D. Thomas, infra, q. 7. artic. 12. in corpore & ad secundum dicit, hanc gratiam in Christo ordinari ad vnionem, vt ad finem, non cuius gratia (sic enim ordinatur ad operationem) sed vt ad finem cui, quia scilicet deseruit, & congruit vnioni, quo modo etiam, q. 8. articul. 5. ad 3. dicit gratiam habitualem efficere congruitatem ad vnionem, non antecedenter sed consequenter, sicut si Rex ducat vxorem vilis conditionis, & ideo illã ornet cultu regio; vel sicut pulchritudo est dispositio corporis humani perficiens, & ornans, non præparans. Idem habet D. Tho. q. 29. de verit. art. 2.

Vltimo probatur, quod neque ex parte corporis potuerit præcedere propria aliqua dispositio ad vnionem. Primo quidem propter rationem factam de subsistentia; quæ ordine naturæ antecedit formas accidentales, illa enim etiam in materia locum habet. Secũdo quia omnis dispositio quæ potuit antecedere in corpore Christi, præsertim passibili (quale fuit assumptum) est inferioris ordinis, & mere naturalis, vnde non proprie potuit esse dispositio proxima ad vnionem. Dices. Saltem potuit esse dispositio ad talem formam rationalem. Constat enim corpus seu materiam, ex qua humanitas Christi concepta fuit, non fuisse vnitam Verbo, nisi quatenus erat corpus humanum, id est, & organicum, & vltimo dispositum ad talem animam rationalem, ergo necesse est in illa materia, vel corpore antecessisse aliquas dispositiones, non quidem præparantes proxime illam materiam ad vnionem hypostaticam, sed ad formam rationalem: quia non propter se assumebatur materia, vt sic, sed vt pars humanitatis, quæ includit prædictas dispositiones. Si autem ratio illa sumpta ex parte subsistentiæ, quod debeat ordine naturæ antecedere dispositiones accidentales esset efficax, etiam istæ dispositiones materiæ ad formam non potuissent natura antecedere vnionem.

Obiectio.

Responsio.

Respondetur, si loquamur de accidentibus, seu qualitatibus, quæ toto tempore anteceduntante instans generationis, illæ optime potuerunt tempore præcedere in materia, ex qua formatum fuit corpus Christi, quia toto illo tempore subsistebat subsistentia creata sub forma sanguinis: si vero loquamur de dispositionibus vltimis, quæ sunt in instanti generationis, sic loquendo consequenter, philosophicè dicendum est has dispositiones simpliciter non præcessisse ordine naturæ in materia corporis Christi ante vnionem, sed illam materiam in illo instanti fuisse assumptam, vt in eodem vel vltimo disponeretur ad formam rationalem, & consequenter in eodem instanti ea informaretur: vel è contrario vt per formam rationalem etiam Verbo vnitam informaretur, ad quam statim ordine naturæ consequenter dispositiones vltimæ conseruantes seu perficientes compositum ex materia & forma, iuxta varias Philosophorum opiniones de ordine causalitatis & naturæ, qui inter formam & vltimam dispositionem seruatur. Et hoc satis est vt dicatur corpus CHRISTI assumptum vt humanum, vt infra quæst. 6. latius dicturi sumus. Dices, dispositiones vltimæ iuxta probabiliorem Physicam opinionem sunt eædem numero qualitates cum dispositionibus remotis: ergo cum hæ prius tempore inhærerent materiæ, necesse est, vt in instante conceptionis Christi manserint in eadem materia, etiam pro quolibet signo naturæ prius quam assumeretur à Verbo. Respondetur negando consequentiam, quia prout conseruantur in illo instanti, ordine natu-

naturæ supponunt vnionem ad Verbum, vt latius A dicam inferius, qu. 6. disp. 17. sect. 6.

Ad fundamentum tertiæ sententiæ ex dictis facilis est responsio. Nam quia humana natura nude sumpta, non est per se sufficienter ornata, prout decet personam Verbi, ideo congruentissimum fuit, vt haberet optimas dispositiones, & perfectiones consequentes vnionem. Quod autem illæ ordine naturæ in humanitate præcesserint, & vix fieri potuit (vt ostendimus) & non oportuit, nam potius decuit, vt substantialis coniunctio Verbi ad humanitatem antecederet omnem accidētalem influxum, vt ipsum Verbum esset fons totius boni manantis in humanitatem illam. Nec refert, quod prius natura humanitas, seu anima extiterit, quia oportet vt subsistentia prius natura antecedat, vt ostensum est. Neque etiam est argumētum simile de actione, vel mutatione, qua fit ipsa vnio, quia hæc est veluti via ad subsistendum in alieno supposito, & ad impediendam propriam subsistentiam, & ideo propter hunc intrinsecū ordinem, necesse est, vt ratione vel natura sit prior, quàm vnio in facto esse. Aliæ vero actiones, vel qualitates accidentales non habent hunc ordinem ad vnionem, vel subsistentiam, sed potius ex natura sua illam supponunt, & propter hanc causam non potest esse similis ratio. B

Dubium. An dependentia absoluta possit gratia habitualis esse dispositio ad vnionem hypostaticam.

Et per hæc ad confirmationes alias satis responsum est; præterquam ad vltimam, in qua inquiritur, an de potentia absoluta potuerit gratia habitualis (& idem est de similibus qualitatibus) ordine naturæ antecedere vnionem tanquam dispositio ad illam: nam discursus factus vel efficax non est, vel absolute procedit de quacunq; potentia, quia fieri nullo modo potest, quin substantia sit magis intrinseca naturę quàm accidentia. Nec fieri etiam potest, quin accidentia, quantum est ex se, subsistentiam præsupponant qui ordo immutari non potest, quia natura subsistentiæ & accidentium semper eadem manet; & in eo ordine solo consistit, quod vnum sit prius natura alio. Et confirmatur præterea ex dictis, nam, si Deus potuit facere, vt gratia habitualis esset dispositio ad vnionem; vnde constare potest, id non feciſſe? Pendet enim ex eius libera voluntate: non potest autem efficaci ratione ostendi, qualis illa voluntas fuerit, quia nullus est effectus, qui necessario illam ostendat. Si autem congruentiis vtendum est, non minus efficaces afferri possunt ad suadendum, voluisse Deum ordinare gratiam Christi habitualem, vt esset conueniens dispositio ad gratiam vnionis. Primo, quia, licet gratia habitualis ex natura sua non sit dispositio ad superiorem gratiam; tamen ei non repugnat ad hoc munus ordinari ex intentione extrinseci agentis: ergo hoc ipso, quod Deus tanquam supremum agens voluit, vtramq; gratiam habitualem & vnionis humanitati Christi cōferre, pertinuit ad sapientiam eius, eas veluti coniungere seu subordinare omnibus modis, quibus id conuenienter fieri posset, est autem valde conueniens, vt inferior gratia ad superiorem ordinetur tanquam dispositio ad formam. Secundo, quia in Beata Virgine ordinauit Deus gratiam habitualem, vt dispositionem conuenientem ad conceptionem Filij Dei: imo omnis gratia & fauores seu priuilegia gratiæ concessa priscis Patribus, & præcipuis progenitoribus Christi, imo & vniuerso populo Israelitico, fuit veluti quædam dispositio & præparatio ad Christi incarnationem: ergo multo magis credendum est, ipsammet humanitatem assumendam à Verbo fuisse ornatam ac præparatam illa perfectissima dispositione, si hoc fuit possibile. Tertio tandem declaratur humano exemplo, nam, si Rex ducturus esset vxorem inferioris conditionis, prius quàm illam duceret, eam, quantum posset, ornaret ac nobilitaret: sic ergo Verbum assumpturum humanitatem, credendum est, prius illam deificasse per gratiam sanctificantem si id fieri potuit: ergo è contrario, si id factum non est, non est alia ratione prætermissum, nisi quia fieri non potuit: vel (vt proprius loquamur) quia humanitas, vt prior subsistentia propria & vnione, quæ illam impediat, seu suppleat vicem eius, non est capax talis dispositionis, præparantis illam ad vnionem. In contrarium autem est primo, quia videtur nouum & inusitatum dicere, hoc esse impossibile; quæ est enim in hoc implicatio contradictionis? Secundo, à simili declaro nullam esse, nam, cum gratia vnionis & gratia habitualis in eodem instanti collatæ sint animæ Christi, nulla est repugnantia, quod per gratiam habitualem tanquam per instrumentum Deus effecerit gratiam vnionis: suppono enim ex dictis sect. io. præced. non repugnare assumi creaturam vt instrumentum Physicum ad hunc effectum: quod si alijs non repugnat, nec repugnabit gratiæ habituali secundum se: quia non est illa magis inepta vel improportionata, quàm aliæ res vel qualitates: imo, quo propinquior est supremo ordini rerum, eo videri potest magis apta vel minus repugnans. Quod si gratiæ vt sic non repugnat, nec gratiæ illi, quæ animæ Christi infusa est repugnauit in instanti incarnationis, cum in illo habuerit existentiam & entitatem suam. Potuit ergo de potentia absoluta esse prior natura, quā gratia vnionis, ergo eadem ratione potuit esse dispositio ad illam, vel ad subsistētiam Verbi vt communicandam humanitati: nam iuxta principia etiam Philosophica causalitas dispositiua & effectiua non repugnant simul conuenire eidem formæ: imo dispositio prævia, si sit vltima, communiter creditur esse instrumentum ad introducendam formam. Quod si potest Deus, vtramque causalitatem simul conferre gratiæ habituali respectu vnionis, poterit etiam illam ordinare per modum dispositionis sine causalitate effectiua, quia nulla est necessaria connexio inter illas causalitates: & quia, si non repugnat gratiam accidentalem esse priorem natura subsistentia seu subsistentiali vnione, non est cur repugnet habere hanc prioritatem solum in genere causæ dispositiuæ. Tertio declaratur à simili, quia causa dispositiua non est semper Physica, sed interdum moralis, vt pater de actu contritionis, qui est in voluntate respectu gratiæ habitualis, quæ in essentia animæ infunditur: & tamen ille ordo vel habitudo moralis sufficit ad prioritatem naturæ, sic adeo vt multi existiment, non posse actum contritionis effectiue procedere ab habitu ad quem disponit, solum propter prioritatem naturæ, quam in genere dispositionis habet respectu illius: ergo similiter in præsenti, quamuis gratia habitualis non sit Physica dispositio ad gratiam vnionis, vt re vera non est, quod maxime videntur conuincere rationes superius factæ in confirmationem nostræ sententiæ, nihilominus poterit Deus ea veluti tanquam congruente dispositione morali, vt humanitas sit decenter præparata ad vnionem: & hoc satis erit ad quandam naturæ prioritatem. C D

In hac difficultate, certum in primis videtur, non posse fieri, etiam de potentia absoluta, vt gratia vel ex se, vel ex aliqua eleuatione diuina, fit dispositio Physica & quasi naturalis ad vnionem hypostaticam. Hoc constabit facile, si declaretur, in quo consistat ratio huiusmodi Physicæ dispositionis prę uiæ ac præparantis subiectum ad formam (de hac enim loquitur.) Non enim consistit in hoc solum, quod ipsa sit forma Physicè ac realiter actuans subiectum ac perficiens illud (hoc enim habet etiam dispositio moralis) sed vltra hoc requiritur, vt inter illam & formam sit intrinseca, realis, ac naturalis connexio, vt suprà etiam dictum est. Ita vt, si illa dispositio sit vltima, vt est illa, de qua agimus, nec sine illa possit seruata rei natura, introduci forma, neq; etiā possit, illa posita, non introduci forma, quæ ob naturalem E

Implicat, habitualem gratiam esse Physicam dispositionē ad vnionem hypostaticam.

connexionem debetur subiecto ex vi talis dispositionis. Quæ descriptio physicæ dispositionis non aliter probatur, quàm ex communi vsu Philosophorum, ex quo huiusmodi descriptiones petēdæ sunt, quia potius sunt explicationes terminorum, quàm rerum. Nec posset facile alia ratio physicæ dispositionis excogitari. Constat autem, gratiam habitualem ex se nō habere realem connexionem cum gratia vnionis, vt probant manifestè rationes factæ. Et amplius declaratur, quia gratia habitualis, in quantacunq; intensione existat, est inferioris ordinis à gratia vnionis, & natura sua compossibilis est cum subsistentia creata: ergo ex natura sua nec determinat subiectum, in quo inest, ad vnionem hypostaticam; neq; illi debetur debito connaturalitatis. Et confirmatur, quia gratia habitualis ex vi suæ specificæ naturæ non ordinatur ad gratiam vnionis, sed ad visionem beatam, qua consecuta, dicitur consummata, quia iam est in suo proprio & connaturali statu: ergo ex se non est connaturalis dispositio postulans gratiam vnionis. Rursus è contrario gratia vnionis talis est, vt non requirat physicam dispositionem in subiecto, propter rationes supra factas, scilicet, quia illa dispositio nec conferre potest ad remouendum impedimentum contrariæ formæ, vel dispositionis, quia nullum est tale impedimentum, nisi fortasse subsistentia propria naturæ assumendæ, quæ per nullam accidentalem dispositionem excludi potest. Neq; etiam conferre potest ad præparandam physicè naturam hypostaticè vniendam, quia illa natura ex se habet capacitatem obedientialem, quæ neque augetur, neq; immutatur propter dispositiones accidentales, quæ non possunt etiam physicè deseruire ad ipsum actuale vinculum inter naturam & personam, tum quia hoc vinculum est omnino substantiale; tum etiam quia vnio, cum substantialis sit, nō potest immediatè recipi in gratia accidentali, sed in ipsa substantia naturæ. Vnde confirmatur tandem, quia vnio hypostatica natura sua non pendet à gratia habituali: sicut nec subsistentia propria pendet ab aliqua præuia dispositione naturæ. Atque hinc tandem concluditur, non potuisse Deum adiungere his gratiis hoc vinculum seu habitudinem dispositionis physicæ & formæ: quia non potest immutare earum naturas seu essentias, in quibus nulla talis connexio vel habitudo reperitur. Itē, quia vel Deus id faceret addendo aliquid gratiæ habituali, vel nihil addendo. Neutrum dici potest. Primum probatur, tum quia intelligi non potest, quale esse posset illud additum, nisi fortasse aliqua magna & excellens intensio, de qua ita procedunt rationes factæ, sicut de ipsa gratia, tum etiam, quia, si aliquid aliud esse fingatur, præter intensionem, iam illud non esset gratia habitualis, sed aliqua alia dispositio, contra quam poterunt applicari eædem rationes, quia etiā illa esset accidentalis dispositio, & inferioris ordinis. Altera pars probatur, quia gratia eodem modo se habens, eodem modo disponit subiectum. Dices, cur potest Deus per qualitatem aliquam, nihil ei addendo, physicè aliquid efficere, quod illa qualitas ex natura sua facere non poterat, & similiter non poterit per aliquam qualitatem eodem modo se habentem, & nihil ei addendo, physicè disponere subiectum ad aliquam formam, quamuis illa qualitas ex natura sua non possit eum effectum conferre in eo genere causæ? Respondetur, rationem differentiæ esse claram, nam forma non disponit physicè nisi informādo subiectum cum tali proportione ad aliam formam, effectus autem formalis, cum sit maximè intrinsecus, non potest variari, forma inuariata manente, effectus autem in genere efficientis cum sit extrinsecus, variari potest. Vnde ad effectum formalem non est in rebus potentia obedientialis sed naturalis tantum, secus vero est ad efficiendum, vt infra quæstione 13. videbimus. Existente autem eadem forma & eodem effectu formali, necesse est, vt sit etiam eadem proportio ad aliam formam, quia hæc nihil aliud est, quam relatio quædam, vel ad modum relationis, quæ necessario consurgit, posito fundamento & termino: vnde his eodem modo se habentibus, illam etiam eodem modo se habere necesse est. Hac ergo de causa nullo modo fieri potest, vt gratia habitualis sit Physica dispositio ad vnionem.

An vero alio modo potuerit esse dispositio quasi moralis, videndum superest. Quibusdam enim videtur non repugnare, quod per extrinsecam ordinationem agentis gratia potuerit esse dispositio præparans animam ad vnionem, solum, quia Deus voluerit ita vnam gratiam ad aliā ordinare. Primo, quia in hoc nulla apparet implicatio contradictionis, vt argumenta suprà facta declarant; & quia sicut Deus libere confert hæc dona, ita etiam liberum ei est vnum eorum ad aliud ordinare prout ipse voluerit. Secundo quia alias, neq; etiam posset Deus conferre Christo gratiam habitualem, vt proprietatem consequentem vnionē; maximè, si supponamus, quod ostendemus infrà, gratiam habitualem non manare Physicè à gratia vnionis. Sequela autem patet, quia gratia habitualis ex se & ex natura sua non postulat vt sit proprietas gratiæ vnionis, neque vnquam est proprietas Physica: ergo, si Deus sua voluntate facit vt sit proprietas moralis, poterit etiam facere vt sit moralis dispositio: vel, si hoc non potest, neq; illud poterit. Tertio in hunc modū declaratur, nam, licet gratia vnionis Physicè non pendeat à gratia habituali, Deus tamen potuit facere vt moraliter pendeat, quasi per denominationem ab extrinseca voluntate agentis, quia potuit hac lege velle, humanitati conferre gratiam vnionis, si esset ornata tanta gratia habituali, & non alias: nulla est enim in hoc repugnantia: hoc autem genus dependentiæ ad dispositionem pertinet. Quarto, potuisset Deus, humanitatem Christi creare in propria persona, & ordinare, vt suis actibus tantam gratiam obtineret, quæ se disponeret ad vnionem hypostaticam tali tempore vel momento recipiendam, quod omnes admittunt, quia nulla est repugnantia, vt infrà sect. 5. patebit: ergo in vno instanti potest Deus sua voluntate hanc gratiam cum hoc ordine dispositionis cōferre. Vltimo, quamuis hoc sit possibile, non sequitur ita factum esse, quia alius ordo est magis consentaneus naturis rerum, vt rationes superius factæ probant, & quas D. Th. adducit infra q. 7. art. 13. tam ex parte Verbi, quod, cum sit lumen per essentiam, antecedere debet participationem luminis, quod est gratia, sicut solis præsentia antecedit illuminationem aeris, & quia cum sit secunda Trinitatis persona, prior origine, quam persona Spiritus sancti, eius missio, quæ est per gratiam vnionis, antecedere debet missionem Spiritus sancti, quæ est per gratiam sanctificantem. Tum ex parte ipsius gratiæ, quę cum sit accidentalis supponit substantialem, & cum ordinetur ad actionem, supponit suppositum constitutum, quia, sicut actiones sunt suppositorum, ita etiam proxima principia agēdi. Tum ex parte ipsius humanitatis, cuius magna dignitas, maximumq; priuilegium est, quod primum donum ei collatum, fuit ipsum Verbum & vnio ad illud: ex quo dono tantam ex primo fonte cætera gratię dona in illam profluxerunt.

Non potuit etiam supernaturalitas gratia habitualis esse dispositio præuia moralis ad hypostaticam vnionem.

Nihilominus, secluſa efficientia Physica inter has duas gratias, de qua dicam in solutione argumentorum; existimo nullo modo immutari potuisse hunc ordinem naturæ, quem inter gratiam sanctificantem & vnionis fuisse ostendimus; & consequenter gratiam habitualem non potuisse esse dispositionem prequiam præparantem humanitatem ad vnionem, sed solum consequentem & ornantem humanitatem iam vnitam. Probatur primo, quia, si Deus immu-

immutaturus esset hũc ordinem, quid quæso aliter esset facturus, quam nunc fecit? Nam, si nihil aliter faceret, neq; habitudo moralis in ratione dispositionis, alia esset. Si vero aliquid esset aliter operaturus, declaretur quid illud sit: quod certe fieri non poterit. Quod alio modo sic declaro: nam, vel illa noua ratio seu habitudo dispositionis moralis cõueniret gratiæ ex aliqua intrinseca proprietate eius; vel solum per denominationem extrinsecam ex intentione Dei ordinantis vnum ad aliud. Primum dici non potest, vt facile potest ostendi argumentis supra factis de dispositione Physica, quæ procedunt de quacunque qualitate, cuiuscunque naturæ vel proprietatis sit, & quia gratia habitualis non potest habere aliam intrinsecam naturam vel proprietatem, quã nunc habet, sed tantum maiorem vel minorem intensionem, quæ non refert. Et deniq; quia nunc non agimus nisi de hac gratia habituali, quã Christus habet, nulla intercedente mutatione intrinseca in entitate eius. Secundum etiam dici non potest; primo quidem, quia sola extrinseca intentio agentis potest variare denominationem finis & medij, vt actu voliti & electi propter talem finem, quia hæc habitudo conuenit medio per solam extrinsecam denominationem: non potest tamen variare habitudinem in ratione dispositionis præuiæ, vel consequentis; quia hæc non est posita in sola ordinatione agentis, sed in aliqua alia causalitate, vel physica, vel morali, quæ non ad causalitatem finis, sed vel ad materialem, aut vnam ex alijs reuocatur. Potestq; hæc causalitas in hunc modum declarari, etiam in morali dispositione, quę aliquo modo sumenda sit in ordine ad agens extrinsecum, & ad intentionem seu voluntatẽ eius; nam, quod ordinatur ad finem vt medium, nõ præsupponitur vt existens vel futurum vt sic ordinetur seu fit volitum; sed potius, quia est sic volitum, futurum est: per illam enim voluntatem, qua Deus ordinat illud ad finẽ, ordinat etiam illud vt fit. At vero dispositio, sive Physica sit, sive moralis, si consideretur in ordine ad agens, licet in ratione medij, sit ex præordinatione agentis, tamen vt exercet munus præuię dispositionis, non monet agens ad inducendam formam, nisi vt præexistens in subiecto; & ita in ordine ad agens naturale præuia dispositio Physica necessitat illud ad talem formam inducendam: in ordine vero ad agens liberum inducit illud & quantum est ex se determinat, quod etiam suo modo participat dispositio moralis; &, nisi hoc habeat, non potest vlla ratione dispositio præuia seu præparans appellari. Quod declaratur exemplo contritionis; ideo enim est dispositio ad gratiam vel remissionem peccati, quia illa vt posita in homine seu vt exercita, mouet, & quantum est de se determinat Deum ad conferendum effectum gratię & remissionis peccati, cuius signum etiam est, quia iuxta mensuram cõtritionis infunditur gratia & fit peccati remissio: hęc ergo ratio & causalitas dispositionis non consistit, nec consistere potest in hoc solum quod ab extrinseco agente ordinetur ad aliam formam, sed in hoc potius quod ratione illius talis forma infundatur, & secundum aliquam commensurationem ad illa, quomodo vere dicimus B. Virginem, ratione talis sanctitatis, humilitatis aut virginitatis, factam esse digne capacem maternitatis diuinæ, & inclinasse Deum, vt sibi talem dignitatem conferret.

Atque hinc fit, quod vt aliqua sit vera dispositio, necesse est, vt ex se præsupponi possit secundum existentiam ad id, ad quod esse dicitur dispositio, vt sic mouere possit, seu determinare agens ad inducendam formam. Hunc autem modum præsuppositionis non potest habere gratia habitualis respectu gratiæ vnionis, quia ante illam non habet subiectum accommodatum, in quo possit inhærere, neque extrinseca ordinatio Dei potest hoc mutare, non conferendo subsistentiam, quia ille ordo naturæ est intrinsecus ipsis rebus, quæ omnino eędem & eodem modo manent: ergo ex sola extrinseca ordinatione nõ potest esse vnum prius natura alio in ratione dispositionis, nisi in ipsis rebus secundum se sit sufficiens fundamentum talis ordinis. Vnde omnes nunc fatemur, Deum ordinasse gratiam sanctificantem Christi ad gratiam vnionis, non vt ad finem, qui acquiritur sed vt ad finem cui inseruiat: quomodo proprietates ordinantur ad essentiam, à qua dimanant, vt ad finem, & tamen non concedimus ordinari illam gratiam ad vnionem vt dispositionẽ prę parantem ad formam, quia non intelligimus illam vt determinãtem Deum ad inducendam talem formam, neq; etiam ipsam vnionem intelligimus fieri secundum aliquam commensurationem ad talem gratiam habitualem, sed è contrario potius gratiam intelligimus cõferri proportionatam vnioni, iuxta illud Ioan. 1. *Vidimus gloriam eius, gloriam quasi, Vnigeniti à Patre.* Ex his ergo omnibus concluditur ratio, qa gratia habitualis, ex sola volũtate Dei extrinseca, non potest inducere rationem dispositionis, nisi eius causalitatem aut Physicam, aut moralem participet. Sed non potest Physicam participare vt ostensum est. Nec moralem, quia, vt dictum est, non potest Deus determinari ad conferendam vnionem huic humanitati, eo quod videat ipsam tali gratia affectam, quia, vt illam tali gratia afficiat, necesse est, vt prius illam efficiat subsistentem in se vel in alio: quia hic modus intrinsece præsupponitur ex parte subiecti ad accidentalem vnionem. Et confirmatur hæc ratio, nam, si Deus vellet dare humanitati Christi gratiam habitualem vt dispositionem præuiam ad vnionem, quo alio modo illam conferret, quam modo contulit? Certe nullus alius excogitari potest, neque ex parte effectus, neque ex parte Dei. Non quidem ex parte effectus, quia, vt supponitur, etiam tunc daretur vtraq; gratia in eodem instante, & accidentalis gratia necessario supponeret substantialem, quia esset actu inhærens, & vt sic ab intrinseco supponit subiectum existens & subsistens in se vel in alio, & è conuerso gratia vnionis ex se & natura sua non magis penderet à gratia sanctificante, quam nunc pendet: ergo ex parte effectus nihil excogitari potest, propter quod tunc magis haberet gratia rationem dispositionis præuiæ, quam nũc habet. Neque etiam ex parte Dei, quia talis Dei voluntas in effectu manifestanda esset, nec potest variare inter res ipsas modum causalitatis, nisi variet etiam dependentiam vel habitudinem. Dices, posset velle vt gratia vnionis penderet à gratia sanctificante, ita vt non aliter vellet, vnionem facere, nisi in anima habente talem gratiam. Respondetur, si per dependentiæ nomẽ solum intelligamus, illam mutuam connexionem inter illas duas gratias in ordine ad voluntatẽ Dei operantis, concedo, posse Deum facere has gratias cum hac connexione, imo verisimile est ita nũc voluisse ac fecisse, quia non nisi optimo & decretissimo modo voluit hoc mysterium operari: sed ex hac connexione non sequitur, gratiam habitualem fieri dispositionem præuiam ad vnionem, quia potest illa connexio esse, non tanquam dispositionis præuiæ, sed tanquam proprietatis necessario consequentis. Nec poterat aliter esse volita illa connexio, quia aliũde illa proprietas gratiæ necessario supponit vnionem. Sicut substantia animæ necessario est connexa cum potentia intellectiua, & vt sic dici potest aliquo modo pendere ab illa vt supra explicatũ est, non tamen propterea dici potest intellectus dispositio præuia ad animam, neque vllus Philosophorum ita loquitur: sed est proprietas & dispositio cõsequens & ornans animam. Et Deus, qui, vt autor naturæ vult illam connexionem non potest aliter illam velle, supposito quod vult, intellectum non esse, nisi inhærentem ipsi animæ.

Habitualis gratia ad hypostaticam vnionem ordinata est, vt ad finem, ad quem aliquo modo conferat.

Obiectio.

Solutio.

Ad vltimam ergo confirmationem concedo, huiusmodi

Ratio.

iusmodi causalitatem esse impossibilem gratiæ habituali respectu gratię vnionis propter intrinsecam & inseparabilem habitudinem seu ordinem, quo secundum propriam rationem seu ordinem naturæ illam presupponit, in ea natura, quæ non habet subsistentiam propriam, sed impeditam per vnionem; sicut est impossibile, vt in natura habente propriam subsistentiam gratia aut alia forma accidentalis sit dispositio præuia, vel Physica, vel moralis ad ipsam subsistentiam, propter rationem sæpe factam quod substantiale complementum natura sua præsupponitur ad accidentarias perfectiones, qui ordo est inparabilis à rebus, quia ab ipsis non distinguitur; & quia ante subsistentiam non intelligitur natura habere statum in quo possit accidentia sustentare: hic autem ordo est directe repugnans ordini dispositionis præuiæ, vt satis declaratum est.

Accidentaria perfecti ad substantiale complementum dispositio esse nequit,

De Physica autem efficientia (quod in secunda probatione incontrarium inquiritur) varij possent esse dicendi modi, tamen, consequenter loquendo, dicendum videtur, quod licet simpliciter non repugnet, Deum vti gratia habituali vt instrumento Physico ad efficiendam vnionem hypostaticam; vt argumentum recte probat; nihilominus tamen repugnare, vt, quando vtraque gratia simul confertur eidem naturæ, gratia vnionis fiat effectiue à gratia habituali: quia causa efficiens simpliciter præsupponitur in extendo ordine naturæ ad suum effectum, nec potest illum simpliciter præsupponere, quia efficere supponit esse: gratia autem habitualis inhærens naturæ vnitæ Verbo, necessario supponit ordine naturæ vnionem vt ostensum est: ergo. Et confirmatur ac declaratur illo simili; nam Deus, creando animam subsistentem affectam intellectu & voluntate, non potest illomet intellectu vti vt instrumento ad efficiendam ipsammet animam, in qua inhæret, vel subsistentiam eius: ergo similiter, &c. Ratio denię explicatur in hunc modum, quia vt accidens inhærens efficax simpliciter supponi debet sustentatum in suo esse à subiecto, in quo inhæret, quia non aliter existit, neq; per aliam actionem nisi quæ est ex subiecto, non potest autem subiectum sustentare accidens, nisi vel ipsum subsistens sit, & quasi se ipsum sustentans, vel sustentatum ab alio, tanquã subsistens in illo: ergo de primo ad vltimũ, non potest accidens inhęrens alicui naturæ esse principium subsistentię eius, vel vnionis, quæ est ad subsistendũ.

Non implicat absolute gratiam habitualem esse instrumentum Physicum ad efficiendam vnionem hypostaticam, secus, sisimul natura amba gratia produceretur.

Ad 3. solut. Ad tertium concedo, posse dari causam dispositiuam mortalem cum aliqua prioritate naturæ in eo genere causæ respectu sui effectus, nego tamen inde, sequi, huiusmodi causalitatem, posse communicari gratiæ respectu vnionis: imo, quia hæc causalitas, quamuis moralis, prioritatem aliquam requirit & præsuppositionem in existendo, ideo repugnat huiusmodi causalitatem gratiæ habituali communicari, vt declaratum est.

Rationibus oppositæ sententiæ satisfit. Ad alias rationes contrariæ sententiæ facilis etiã est responsio. Ad. 1. concedo, posse Deum, hæc dona conferre, vnum ad aliud ordinando in ratione medij aut finis, quod pendet ex voluntate operantis; non tamen posset aliquem ordinem causalitatis inter ipsasmet res instituere, quæ non solum in eis nõ habeat fundamentum, verum etiam repugnet modo existendi earum, & intrinseco ordini, quem inter se habent. Ad secundum, quia infertur non posse gratiam habitualem dari vt proprietatem consequentem gratiam vnionis, negatur sequela; non enim est similis ratio: nam licet gratia habitualis non requirat ex natura sua gratiam vnionis, nec petat esse proprietatem eius, tamen è conuerso gratia vnionis, quando est, postulat gratiam habitualem, siue vt proprietatem Physicam, siue vt moraliter debitam: & ad hoc causalitatis genus nulla est in rebus ipsis repugnantia, sed maxima proportio, quia, vbi hæc duæ gratiæ coniunguntur, vnio simpliciter præsupponitur & est natura prior. Ad tertiam iam responsum est, nam est magna deceptio, ex connexione rerum in ordine ad voluntatem agentis, inferre causalitem præuiæ dispositionis. Ad 4. concedo, naturam præexistentem in propria persona posse disponi per gratiam, vel actus eius ad vnionẽ posteriori tempore factam in illa natura: illa tamen esset dispositio quasi remota, non proxima. Vnde, considerando illammet gratiam & actus eius, vt sunt vel conseruantur in eodem instante, in quo in alia natura perficitur vnio hypostatica, vt sic non haberent rationem dispositionis, sed tantum proprietatem vel effectum consequentium vnionem, quia vt tunc existunt vel conseruantur, omnino præsupponunt vnionem, vt in simili explicabimus latius infra. q. 6. disp. 17. sect. 6. Vltimum argumentum nõ eget responsione: admittamus enim omnes illas congruentias vt de facto gratia habitualis non sit dispositio ad vnionem. Vlterius vero addimus etiam hoc repugnasse. Estq; valde probabile, quod si illa causalitas non repugnasset cum alio ordine naturæ, quo vnio præsupponitur ad gratiam non esset de facto exclusa, quia cum ea simul coniungi posset alia habitudo secundum quam gratia est proprietas debita vnioni quam supponit: excluditur ergo, quia repugnat cum illo ordine; & hanc existimo esse mentem D. Tho. quando illa ratione vsus est: alias non fuisset efficax probatio.

Ad primam confirmationem, iam explicatum est, quomodo ex parte corporis possit antecedere aliqua dispositio, pulchritudo vero, de qua ibi est sermo, potius est dispositio consequens, & ornans, quam præparans, nisi fortasse, quatenus fundamentum habeat in perfecta corporis complexione, & organizatione quæ antecedit, vt dispositio ad ipsam animam, vt dictum est.

Ad secundam confirmationem respondetur, etiam gratiam habitualem ordinari aliquo modo ad operationem, vt principium quasi principale, & primum: & deinde etiam, vt confert esse participatum diuinæ naturæ: non est congrua dispositio præparans ad vnionem substantialem in subsistentia diuina, non participata: sed vera & increata. Quia illud esse, quod confert, accidentale est, quod supponit esse substantiale: & in Christo supponit ipsam vnionẽ tanquam radicem à quo suo modo dimanat.

SECTIO III.

Vtrum humanitas Christi vnionem suam ad Verbum mereri potuerit.

EXpeditis breuiter aliis causis, dicendum iam est de causa meritoria, in qua potissimum hæc disputatio versatur. Hæc autem causa intelligi potest, aut intra ipsum Christum existens, aut extra, & de vtraque dicendum est. In ipso autem Christo distinguimus humanitatem (sub qua animam comprehendimus, vt natura antecedit vnionem) ab ipsomet Christo, quoniam in singulis est specialis difficultas. Supponimus autem, humanitatem Christi non prius tempore extitisse in rerum natura, quam fuerit vnita Verbo, atq; adeo Christum ipsum non prius fuisse hominem quam Deum, ne modo disputare cum illis hæreticis necesse sit, qui dixerũt Christum prius fuisse purum hominem, & deinde meruisse suam vnionem ad Deum, illi enim supponebant, vel animam Christi extitisse ante incarnationem, vt Origenes, vel vt Photinus & Nestorius; etiam hunc hominem prius fuisse, quam fuerit Deus, seu Deo vnitus: ac denię nõ veram incarnationem; sed vnionem tantum accidentalem meruisse dicebant. Sed hoc iam refutatum est; aliud vero fundamentum infra disp. 16. ex professo improbatur, vbi hoc quod nunc supponimus, ostendemus.

In hac ergo quæstione varij dicendi modi esse possunt

possunt. Primus est, quod Christi anima, seu humanitas de condigno, vel saltem de congruo meruerit assumptionem suam. Quem modum videntur consequenter debuisse asserere autores præcedenti sectione citati, qui dicebant præcessisse in anima vel humanitate dispositionem gratiæ habitualis. Nam inde fit potuisse etiam præcedere operationem talis gratiæ, ergo per illam potuit illa anima se præparare ad vnionem, quod si potuit, ita factum est, quia perfectissimus modus recipiendi dona Dei est per propriã recipientis dispositionem, & credendum est omnia dona gratiæ, etiam ipsam vnionẽ, perfectissimo modo collata fuisse Christi humanitati. Rursus omnis dispositio per actum supernaturalem, & procedens à subiecto informato gratia, est aliquo modo meritoria, saltem de congruo, illius boni, ad quod est dispositio etiam si statim in eodem instanti conferendum sit, quia non est de ratione meriti, vt tempore, sed natura tãtum antecedat præmium, vt in merito de cõgruo patet in vltima dispositione ad primam gratiã, & in merito de condigno in augmento gratiæ, & eius merito. Et confirmatur, quia non est necesse omnes operationes esse suppositorum, vel subsistentium; possunt enim esse à quacunq; re, seu forma indiuidua existẽte. Arist. enim 1. Metaph. c. 1. non dixit actiones esse suppositorum, sed singularium. Et forma caloris, si intelligatur existens, intelligitur sufficiens ad calefaciendum, etiam si neq; inhærens, vel subsistens intelligatur: sed anima rationalis Christi singularis & indiuidua prius natura existit quam vniatur. Potuit ergo etiã prius natura operari, & per illam operationem suam vnionem mereri. Imo etiam si secundum Thomistas supponeretur prius natura, tantum secũdum esse essentiæ, verum tamen & reale, & actuale, potest contra eos procedere argumentum, nam ipsi concedunt animam secundum illud esse, esse sufficiens principiũ, à quo manat existentia, ergo etiam esse potest sufficiens principium operationum. In nostra vero sententia fortius vrget argumentum, tum quia anima, vt existens est sufficiens principium suę subsistentię, vt supra dictum est: tum etiam quia ipsa subsistentia non videtur per se requisita ad operationem, vt necessario prius natura supponenda sit.

Arist. 1. Metaphys. Alia non necessario ab suppositi.

Secundus modus dicendi sit, de potentia quidem absoluta potuisse humanitatem, vel animam Christi mereri vnionem suam; non tamen de potentia ordinaria, atq; adeo nec de facto meruisse. Fundamentum esse videtur, quia de potentia ordinaria operatio supponit constitutionem personæ, vel rei subsistentis: non tamen de potentia absoluta. Hunc modum tenet Caietan. hic arti. 11. cuius fundamentum fortasse aliud fuit, existimat enim ille ex natura rei, naturam prius personalitate terminari, quam existat, quem ordinem dicit esse seruatum in humanitate Christi, & illo stante, non existimo diceret Caietanus potuisse etiam de potentia absoluta antecedere meritum in illa humanitate. Dicit tamen idem Caietanus infra quæst. 4. art 2. de potentia absolute posse inuerti hunc ordinem, atque adeo humanitatem, vt sic posse existere prius non solum natura sed etiam tempore quam aliqua personalitate terminetur, illam ergo humanitatem sic existentem videtur dicere potuisse mereri de potentia absoluta suam vnionem.

Caietan.

In hac re distinguamus in primis inter ipsam vnionem & diuinam electionem, seu prædestinationẽ, qua illa humanitas vel anima præordinata fuit ab æterno ad hanc vnionem. Est enim de his diuersa ratio, quia difficilius multo est mereri prædestinationem, quam effectum eius: imo potest hic cadere sub meritum quamuis illa non cadat.

Supponamus deinde nos loqui de incarnatione, prout facta est simul tempore cum creatione ipsius animæ, & compositione seu formatione humanitatis, vt omittamus errorem Photini & aliorum qui dixerunt Christum prius tempore extitisse, & per sua merita meruisse vnionem illam quam illi ponebant, scilicet accidentalem; & Origenis, qui 2. Periarch. c. 6. dixit, animam Christi prius fuisse creatam, & per bona opera mortalia meruisse incarnationem, vt latius infra quæst. 6. dicam.

Error Photini.

Vltimo suppono duplicem hic posse esse quæstionem, scilicet, vel de merito fundato in operibus quę natura antecedant vnionem, vel de merito fundato in operibus, natura vel tempore posterioribus vnione (meritum enim fundatum in operibus illius animæ & tempore prioribus vnione, nullum esse potuit, vt constat ex secunda suppositione) hic solum agimus de merito priori modo fundato in opere antecedenti, nam si quod fundari posset in opere subsequenti, illud non iam esset meritum solius humanitatis, sed Christi, & ita de illo erit sermo in sectione sequenti.

Dico primo, Christi anima vel humanitas nec meruit, nec mereri potuit prædestinationẽ, seu electionem suam ad hypostaticam vnionem. Hæc est certa & communis omnium, quos in sequenti assertione citabo, & à fortiori probatur, quia nulla persona angelica, vel humana potest mereri totam suã prædestinationem ad gloriam, ergo multo minus potuit hæc anima mereri prędestinationem ad vnionem hanc. Patet consequentia, quia ex parte termini est multo maior repugnantia, quia est multo perfectior, & altior: ex parte vero ipsius prædestinationis est eadem ratio, quia sicut in cæteris prædestinatio est ratio omnis boni supernaturalis, à quo meritum proficiscitur: ita & in Christi anima vel humanitate. Confirmatur, & à priori explicatur ratio, quia meritum necesse est, vt antecedat præmium, vel in re ipsa secundum existentiam, vel saltem in præscientia Dei, secundum præscientiam obiectiuã, seu (vt alii volunt) secundum existentiam in æternitate. Cum enim meritum sit causa, vel ratio præmij, necesse est, vt aliquo modo illud antecedat: non potest autem intelligi, nisi alterutro ex dictis modis: sed non potuit meritum in anima Christi antecedere electionem suam secundum realem durationem, vt per se constat, quia illa electio fuit æterna, & meritum in tempore fit: neque etiam potuit antecedere secundum præscientiam, quia præscientiam talis meriti antecedit voluntas dandi gratiam, qua fit tale meritum, quæ gratia in anima Christi, vel est gratia, vnionis vel saltem manans ex vnione, vel ordinata ad vnionem iuxta varias sententias. Vnde illa voluntas vel est electio ad vnionem, vel supponit illam, ergo est ante præscientiam meritorum, ergo illa merita nullo modo antecedunt, & consequenter neque possunt esse ratio talis electionis. Ex hoc sensu explicanda est illa vulgaris ratio in hac materia, vt sit efficax, scilicet, electio Dei est increata, & æterna, ergo non potest cadere sub meritum. Vniuersaliter enim hæc cõsequentia non est bona, quia aliqua electio Dei, licet sit increata & æterna, tamen quia est actus liber, & terminatus ad creaturam, vt sic potest interdum habere aliquam rationem ex parte alicuius meriti ab æterno præuisi, vt infra quę stione decima nona latius dicam. Solum ergo tenet in electione, & merito respectu eiusdem, quia ipsa electio est radix ipsius meriti tam vt existens, quam vt præuisi ab æterno.

Meritum necessario antecedit præmium.

Dices, quamuis absoluta prescientia meriti in tali humanitate non antecesserit electionem eiusdem: tamen præscientia cõditionata antecesit, præsciuit enim Deus, quod si assumeret humanitatem, in illa futura erant magna merita. Quod argumentũ magis de ipso Christo, quam de humanitate procedit. Respondetur, hanc præscientiam sufficere ad rationem causæ finalis: non vero ad causam meritoriam, vt sumitur ex D. Thoma quæst. 29. de verit. articu. 6.

Obiectio.

Responsio.

D. Thom.

Quod

Quod à posteriori patet in omnibus prædestinatis. Nam de omnibus præuidet Deus, quid sint acturi, si hanc vel illam gratiam conferat, vnde si vult conferre, non ideo est, quia habituri sunt illa merita, quod significat habitudinē causæ meritoriæ: sed vt illa habeant, quod significat habitudinem causę finalis. Signū etiam huius est: quia de omni humanitate possibili habuit Deus illam conditionalem sciētiam, quæcunq; enim assumeretur, in illa habere posset infinita merita. Ratio vero est, quia causa finalis mouere potest vt fiat, & ideo non supponit necessario suum esse, vt absolute existens in se, vel in præscientia; sed solum supponit esse cognitum, vt possibile, vel vt futurum sub conditione id est, si hęc, vel illa merita applicentur: at vero causa meritoria mouet, vt existens saltem in præscientia præmiantis, quę moraliter æquiualeat reali existentiæ, quia participat aliquo modo rationem causæ efficientis saltem moralis, & ideo requirit aliquam existentiam. Causa enim meritoria censetur aliquid conferre ad effectum, & quasi de suo aliquid ponere, & est quasi medium ad comparandum finem. Adde, illam etiam conditionatam præscientiam non haberi de humanitate ipsa: sed de homine ex illa constante, quia (vt iam dicam) humanitas meriti capax non est, atque ita non præsciuit Deus, si assumeret humanitatem meritā ipsam habituram, sed Christum in humanitate; & per humanitatem meriturum.

Obiectio. Et hinc facile soluitur alia obiectio, scilicet, quia potuit humanitas Christi prædestinari prius ad gratiam & gloriam creatam, & in illa sic prædestinata potuerunt præuideri merita, propter quæ ad vnionem hypostaticam prædestinaretur.

Respon. Respondetur enim, argumentum primo supponere humanitatem esse capacem meriti, quod falsum est. Deinde prędestinatio illius animæ ad gloriā non antecedit prædestinationem ad vnionem personalem: sed potius subsequitur. Nam sicut illa gloria est velut proprietas huius vnionis: ita prædestinatio Christi vel eius animæ ad illam gloriam est tanquam ad proprietatem consequentem Incarnationem, vnde supponit prudestinationem Incarnationis. Ac denique meritum Incarnatidnis, præsertim in pura creatura intelligi non potest, nisi supposita ordinatione, & prædestinatione talis vnionis; quia ex natura rei nullum tale meritum esse potest (vt infra ostendam) sed tantum supposita ordinatione diuinā, omne ergo meritum huiusmodi necessario supponit voluntatem Dei de Incarnatione futura, & propterea volentis tal a merita. Et consequenter non potest tale meritum esse de tota Incarnationis prædestinatione. An vero illa volūtas quæ supponitur ad prædestinationem, debeat esse efficax, & beneplaciti, vel possit sufficere voluntas inefficax, & antecedens, non est huius loci explicare: satis est in proposito, Incarnationem, & merita quæ in Christo, & eius humanitate fuerunt, supposuisse absolutam & efficacem Dei voluntatem, tam Incarnationem ipsam quam Christi merita prædestinentem, vt infra quæstione decima octaua, & decima nona, & vigesima quarta explicabimus.

D. Thom. Caiet. an. Alen sis. Scotus Dur. alij. Dico secundo. Anima Christi, vel humanitas non meruit suam vnionem, seu assumptionem. Conclusio est diui Thomæ hic, & in ea conueniunt Caietanus & omnes Thomistę Alensis 3 par. q. 8. memb. 3. art. 2. Scotus, Durandus & alij præcedenti sectione citati, qui negant, in humanitate dispositionem aliquam ad vnionis gratiam præcessisse, consequenter, & à fortiori meritum omne negare debent, tum quia si in humanitate non potuit antecedere habitus, multo minus actus: tum quia si non antecessit gratia, non fuit vllum meriti fundamentum. Et probatur primo ex Scriptura sacra, in qua mysterium hoc, & beneficium Incarnationis soli diuinæ misericordiæ, & charitati tribuitur. *Ioan. 3.* Sic Deus *Ioan 3.* dilexit mundum, &c. Luc. 2. Per viscera misericordia Dei, &c. ad Ephes. 2. Propter nimiam charitatem, &c. 1. ad Timot. 3 dicitur, Magnum pietatis sacramentum. Et ad Tit 3 Apparuit gratia Dei, &c. & ca 3. Apparuit benignitas & humanitas, &c. Quæ testimonia non satis probant hanc cōclusionem de fide (vt quidam censent) quia reuera non loquuntur de Incarnatione respectu humanitatis Christi, sed respectu nostri, vt est beneficium nobis collatum ad nostram redemptionem, sic enim datum est sine meritis nostris, vt probant dicta testimonia: quod vero respectu humanitatis Christi nullum ibi interuenerit meritum, non satis ex illis locis colligi potest: sed solum probabile argumentum: cum enim semper Scriptura istud beneficium simpliciter & absolute reuocet in Dei misericordiam & liberalitatem, videntur omnia merita simpliciter excluſa. Sumi etiam hoc potest ex illo Psal. 8. Quid est homo quod memor es eius, &c. vsque ad illud. Constituisti eum super opera manuum tuarum. Quibus verbis satis indicatur id factum esse sine merito hominis sic exaltati. ea tamen verba de Christo interpretatur Apostolus ad Hebr. 2. vbi inter alia ait, Eum autem, qui modico, quam Angeli minoratus est, videmus Iesum propter passionem mortis, gloria & honore coronatum: Vbi indicatur, illam exaltationem humanitatis: supra omnes Angelos ante omne meritum esse. at vero gloriam & honorem quem postea per passionem adeptus est Christus, ex merito fuisse consequutum. Hinc etiam Ioan. 1. hoc mysterium gratia vocatur, non nobis tantum facta, sed simpliciter, quia non ex operibus data est.

Vnio hypostatica respectu Christi & hominum mera Dei gratia. *Psalm. 8.* *Hebr. 2.* *Ioan. 1.*

Secundo, hanc veritatem expressius, quàm alij patres, docuit August. de prædestinatione sanct. cap. 15. vbi primum de natura ipsa humana expresse interrogat, quibus meritis hoc sibi comparari? Deinde de ipso homine Christo, & tandem concludit in hoc esse similem illam gratiam vnionis in Christo primæ gratiæ, quæ nobis confertur, quod sicut illa ex nullis præcedentibus meritis Christi hominis, & humanitatis eius collata est: ita hæc sine nostris meritis datur. Idem repetit de bono perseuerantiæ c. vlt. & de correptione & gratia cap. 11. videtur dicere hoc esse de fide: Neq; enim quisquam, ait, tantæ rei huius & fidei cæcus est ignorantia, &c. Sed ibi plane loquitur contra Photinum & alios, asserentes Christum iustum hominem, ac sanctum prius extitisse, atque bonis suis operibus meruisse coniunctionem specialem cum Deo, qui in duobus errarunt contra fidem, tum quod incarnationem negabant factam à principio conceptionis Christi, ex quo inferebant cecidisse sub meritum; tum quod illam Incarnationem non veram hypostaticam vnionem cum Deo, sed accidentalem dicebant, vt Nestoriani. Et ex quolibet horum principiorum asserere Christum, vel humanitatem eius meruisse suam Incarnationem, est sine dubio contra fidem. At vero Aug. solum ex eo colligit, humanitatem non fuisse assumptam ex meritis, quia non prius tēpore extitit, quàm fuerit assumpta. Quæ consequentia licet bona sit ratione materiæ (vt statim dicam) non tamen per se sufficit ad faciēdam conclusionem de fide. Eandem tamen sententiam repetit Aug. in Ench. c. 36. & 40. & 13. de Trinitate, c. 17. & tract. 2. in Ioann.

August.

Vltimo arguitur ratione illa communi, quæ ita explicatur. Quia meritum debet antecedere præmiū saltem ordine naturæ: sed in Christi humanitate non præcessit ordine naturæ aliquod opus meritorium ante assumptionem, ergo. Maior supponitur ex materia de merito, & ex supra dictis explicando sensum huius dubij, in quo versamur. Minor probanda est ex dictis in sectione præcedenti, quia operatio animæ est quoddam accidens eius; sed ostensum est, nullā formam accidentalem, præsertim extrinsecam, seu non habentem intrinsecam & necessariā connexionem cum ipsa substantia, antecedere

ordine

ordine naturæ propriam subsistentiam, atque adeo neque hanc hypostaticam vnionem, ergo idem dicendum est de operatione, atque adeo de merito, quod in operatione fundatur. Et hoc sensu optime procedit illa ratio, quæ in eandem coincidit: quod scilicet actiones sunt suppositorum, seu subsistentiũ: sed humanitas, seu anima prius natura, quam vniretur, non fuit suppositum, nec subsistens, ergo neq; capax operationis, nec meriti. Maior habetur ex cõmuni consensu Philosophorum, & ex Arist. in citato loco Metaphys. qui (vt ego existimo) pro eodem duxit naturam singularem & suppositum; & ex dictis ita explicanda est, & probanda, quia licet subsistentia non sit formale principium operandi; tamen est conditio ex natura rei prærequisita in operante propter illam rationem, quia complementum rei in, prio esse substantiali secundum naturæ ordinem operationem antecedit. Quod à simili explicatur in forma accidentali, in qua etiam ex natura rei distinguitur actualis inhærentia ab ipsa existentia, & tamen ex natura rei loquendo, accidens prius natura intelligi debet non solum existens, sed etiam inhærens, quàm actu operans, quia prius constitui debet in suo naturali modo essendi, quã operetur. Et hinc etiam fit, quod si per Dei potentiam accidens sine subiecto conseruetur, prius intelligetur esse suo modo per se existens, quàm operans, quia cum inhærentia sit magis intrinseca accidenti, quam actio, & ex natura rei prius illi conueniat, ea impedita per aliũ modum per se existendi, necesse est vt talis etiam modus actionem antecedat atque vniuersaliter, vt forma in re prius habeat vnum vel alium determinatum modum essendi, quam agat: sic ergo in proposito subsistentia propria, tanquam modus maxime intrinsecus naturæ, ex natura rei antecedit operationem, & ideo quando per hanc hypostaticam vnionem impeditur, etiam talem vnionem antecedere operationem necesse est.

Subsistentia conditio requisita ad operationem.

Et hac ratione soluitur facile fundamentũ prioris sententiæ. Concedo enim consequenter loquendo ita potuisse probabiliter, imo & probabilius dici in illa opinione, quæ ponebat dispositionem gratiæ antecedentem in ipsa humanitate. Sed propterea illam reiecimus, & ab inconuenienti, hoc eodem argumento illam impugnauimus.

Ad confirmationem, sunt, qui propter illam concedant potuisse in humanitate præcedere aliquam operationem liberam ordine naturę ante vnionem: sed hanc non potuisse esse meritoriam, quia non, p cedebat ex gratia. Hoc vero mea sententia inconstãter dicitur. Quia si operatio libera & moralis, seu virtutis acquisitæ, potuit in humanitate antecedere vnionem, cur non etiam supernaturalis? vel cur non etiam habitus infusus? vel saltem operatio supernaturalis procedens ab auxilio? Si enim dicatur, hæc dona supernaturalia ratione vnionis conferri, principium petitur. Hoc enim controuertitur, nam quãuis vniõ semel habita sufficiens ratio sit, vt hæc omnia auxilia præbeantur, tamen etiam possunt ex voluntate Dei per se concedi cuicunq; naturę illorũ capaci, atq; adeo possent dari naturæ humanæ, vt per illa se actualiter disponeret ad vnionẽ, & aliquo modo mereretur illã, si illorum esset capax. Aliter ergo ex dictis respondendum est, etiamsi prius natura anima supponatur existens: non tamen potuisse prius naturã operari, quam subsistat propria subsistentia, vel subsistentia verbi, cuius ratio satis explicata est.

Ex quibus tandem dico tertio, etiam de potentia absoluta fieri non potuisse, vt humanitas mereretur suam Incarnationem eo modo, quo nunc agimus. Nam in primis suppono, humanitatem separatam ab omni supposito proprio & alieno non posse existere in rerum natura, & consequenter in illa vt sic, huiusmodi meritum esse non posse. An vero in proprio supposito prius existente esse potuerit, dicetur sect. 5. Deinde cum ex natura rei sit prior subsistentia, quàm operatio, nulla ratione potest hic ordo immutari, quia est prorsus intrinsecus & quasi essentialis. Quod ita declaro, quia non potuit Deus facere, vt humanitas in proprio supposito prius natura operaretur, quam subsisteret, quia non potest facere, quin subsistentia sit magis intrinseca, & ex natura sua anterior operatione. Deinde non potuit hæc subsistentia propria impediri per vnionem ad Verbum alio modo, quam de facto impedita est, ergo, si de facto non intelligitur talis ordo naturæ, quo operatio humanitatis præcedat vnionem, nulla ratione est illa possibilis. Denique rationes in præcedente sectione factæ in præsente casu procedunt.

Aliquorum figmentum.

Præter hos autem modos nullus alius excogitari potest, quo humanitas per opera ordine naturæ antecedentia, hypostaticam vnionem mereatur. Dicunt vero aliqui, potuisse humanitatem existere per existentiam Verbi, & vt sic existentem, mereri vnionem ad hypostasim seu subsistentiam Verbi. Nam licet vnio ad subsistentiam (vt aiunt) naturaliter sit prior, quam ad existentiam, posset tamen Deus hũc ordinem immutare. Addunt verò meritum illud nõ fore omnino perfectum, & de condigno, eo quod nõ esset ab infinita persona, sed à natura, quæ licet per infinitam existentiam existeret, illa tamen existentia non ita significaret operationem sicut persona. Sed mirum est, quot falsa principia in hac imaginatione seu fictione includantur. Primum, posse naturam existere per alienam existentiam, de quo infra q. 17. Secundum, posse intelligi vnionem substantialem cum Deo, & non esse in hypostasi, nec subsistentia: illa enim vnio cum existentia substantialis est, & tamen non ponitur esse in hypostasi, nec ad subsistendũ relinquitur ergo vt talis vnio sit in natura, quia iuxta doctrinam Conciliorum supra traditam, non est aliud genus vnionis substantialis inter duas substantiales naturas. Et ex eadem doctrina constat, quam sit falsum illud consequens, constabitq; amplius ex dicendis infr. q. 2. Tertium, posse esse realem naturæ ordinem inter vnionem ad existentiam, & non ad subsistentiam Verbi. Qui enim hoc concipi potest, cum existentia illa & subsistentia in re nullo modo actualiter distinguantur? Vbi enim non est in re distinctio, nec realis ordo naturę esse potest. Quod magis declaratur ex parte humanitatis; aut enim in illa sunt duo modi vnionis ex natura rei distincti, vnus ad existentiam, & alius ad subsistentiam diuinam, aut est vnus tantum. Primum per se apparet valde absurdum. Cur enim distinguentur in re vniones, cum neq; in re quæ vnitur, neq; in re ad quam vnitur, reperiatur talis distinctio ex natura rei? Adde etiam, quod neque illæ vniones sunt separabiles, aliàs posset manere humanitas existens diuina existentia in propria persona: quod nemo (credo) prudens affirmabit. Nullum ergo est principium aut signum distinctionis ex natura rei inter illas. Quod si vnio est in re eadem in seipsa; & existentia cum subsistentia Verbi in re est idem: non potest ordo naturæ in illa vnione excogitari, neque est distinctum donum Dei illa vnio, vt terminatur ad existentiam, vel ad subsistentiam: non ergo potest tale meritum intercedere inter illas duas vniones, etiamsi eas admittamus, & demus ratione distingui: quia hæc distinctio non satis est, vt inter eas, vero ordine naturæ & causalitatis, quasi interponatur seu intercedat. Sed de hac re iterum redibit sermo infr. q. 17.

Quot labẽ res defectibꝰ

Substantialis vnio ad existentiam Verbi, ad subsistentiam ipsius terminetur, necesse est.

Quartum denique absurdum, quod inuoluitur in prædicta assertione, est suppositis his principiis non habere operationem, infinitam dignitatem moralem ab existentia diuina, sicut habet à subsistentia. Quænam enim differentiæ ratio reddi potest? Numquid minoris perfectionis aut dignitatis est existentia diuina, quam subsistentia? Non sanè, cum sit infinita in genere entis. Aut fortasse existen-

tia minus influit in operationē quam subsistentia? Non certe, nam secundum veriorem metaphysicam existentia naturæ per se influit, natura enim nō influit nisi vt actualis entitas: & in omni opinione existentia est conditio magis necessaria ad agendum quam subsistētia. Aut fortasse differentia in hoc cōsistit, quod suppositum sit quod operatur, non natura, etiam existēs? At vero, licet hoc in se verum sit, tamen, nec inde sequitur, naturæ dignitatem nihil conferre ad valorem meriti, sicut confert gratia, licet non sit ipsa quæ operatur, sed principium operandi. Neque in ea hypothesi, in qua proceditur, id dicitur consequenter, asseritur enim humanitas existens in eo casu mereri vnionem hypostaticam: cōsequenter ergo asserendum est, illam esse quæ operatur, non enim meretur, nisi operando: ergo, cum illa non operetur nisi existens, neque etiam meretur nisi existens: ergo, si existeret existentia infinitæ dignitatis, ex habitudine, & coniunctione ad illam, haberet opus infinitum valorem, sicut etiam humanitas haberet infinitam dignitatem & sanctificationem non minus quam ex vnione ad subsistentiam. Est ergo hic dicendi modus (iudicio quidem meo) nec sibi constans, nec absoluto verisimilis aut probabilis.

SECTIO IV.

Vtrum Christus Dominus mereri potuerit Incarnationem suam.

HÆc quæstio non habet locum, vt ex supra dictis constat in merito fundato in operibus tempore vel natura præcedentibus ipsam vnionē. Quia Christus solum antecedit vnionem vt Deus, vt sic autem meriti capax non est (vt suppono) sed vt Deus homo, & vt sic resultat per vnionem, vt posterius saltem natura sequitur operatio. Quamobrem instituitur tota ista quęstio de merito in posterioribus operibus fundato.

De quibus secundo certum est, non potuisse per illa Christum Dominum mereri prædestinationem Incarnationis, per quam ipse vt homo, prædestinatus est, vt esset filius Dei naturalis. Hoc enim probāt adducta omnia superiori sectione pro prima conclusione, quia scilicet illa merita neque in duratione, neque in prȩscientia potuerunt antecedere hanc prædestinationem, cum ab illa proficiscantur. Nam quod cognoscantur merita possibilia non refert vt sint ratio volendi incarnationem, nisi fortasse per modum finis, quia causa meritoria (vt dixi) cum habeat mortalem quandam efficientiam, supponi debet secundum actualem existentiam saltem in prævisione præmiantis. Et eadem ratione non sufficit præscientia conditionata eorundem meritorum, vt dictum est sect. præced. Atq; hinc vlterius colligitur, primam futuritionem (vt sic dicā) incarnationis non potuisse sub meritum Christi cadere, id est, non potuisse Christum mereri vt sua incarnatio esset futura. Probatur primo ex proposita assertione, quia hoc ipso quod incarnatio Christi prædestinata est, seu prædefinita vt in tempore fieret, fuit infallibiliter futura, sed non potuit Christus mereri prædestinationem incarnationis: ergo nec quod simpliciter futura esset. Secundo quia non potuit aliquid esse ex meritis Christi, nisi illa supponantur vel prævidcantur, saltem vt futura: sed merita futura supponunt incarnationem futuram: ergo non possunt esse causa meritoria ob quam simpliciter sit futura incarnatio, sed necessario supponi debet, q̄ ante omne tale meritoria futura sit incarnatio, ita vt sicut de possibili non potest esse vera hæc causalis, Quia merita Christi sunt possibilia, ideo incarnatio est possibilis, sed potius è conuerso, ita de futuro, nō ideo futura est incarnatio, quia merita Christi sunt futura, sed è contrario, quia incarnatio erit, ideo ab illa erunt merita.

Difficultas ergo supereſt, an ipsa Incarnatio potuerit in re ipsa fieri propter merita prævisa ipsius Christi iam prędestinati. Et ratio dubij est, quia gratia antiquorum patrum propter merita Christi prævisa, multo ante tempore illis data est, ergo quamuis Incarnatio ordine temporis vel naturæ eadem merita præcesserit, nihilominus propter illa prævisa potuit exhiberi. Si enim in genere loquendo ad rationem meriti satis est, vt in præmiantis scientia præmium antecedat, cur non hic etiam sufficiet? Dicetur fortasse rationē esse, quia ipsa Incarnatio totius meriti principium est: non autem gratia patrum antiquorum. Sed contra, primo, quia Incarnatio non vt exhibita, sed tantum prȩuisa, meriti etiam prȩnisi principium intelligitur, ergo licet Incarnatio illa, vt prædestinata, non potuerit cadere sub tale meritum, tamen vt re ipsa facta, optime potuit. Quod ita explicatur, quia postquam Deus prædestinauit & prævidit Christum habiturum infinita merita, potuit non exequi illam Incarnationem nisi intuitu illorum meritorum, quia libere operatur: & potest prout vult, sua dona conferre. Nam ex eisdem meritis eodem modo prævisis parauit viam Incarnationi exequendæ, & dedit gratiam Virgini, qua esset condigna mater Incarnati Dei.

Sufficiens valor in operibus Christi ad meritandam hypostaticam vnionem.

In hac quæstione non dubitamus, quin in operibus Christi Domini fuerit sufficiens valor, vt gratiā vnionis mererentur in genere de illa loquendo, quia (vt supra quæstione prima, articulo secūdo demonstratum est) illa valorem infinitum habuerunt. Vnde si ordinasset merita, vt Pater, vel Spiritus sanctus incarnaretur, vel si assumpsisset prius naturam Angelicam, & per illam operaretur ordinando merita ad assumptionem huius humanitatis, sine dubio illam mereri de toto rigore iustitiæ posset, vt ibi dictum est, quia nulla conditio ad meritum necessaria illi deesset. Difficultas ergo tantum est de hac numero Incarnatione, vt obtinenda per opera & merita exequenda per humanitatem assumptam per eandem Incarnationem. Et hoc modo multorum opinio est, implicare contradictionem Christum meruisse hanc Incarnationem; propter illam rationē, quia impossibile est, principium meriti sub meritū cadere. Quæ varijs modis confirmatur: primo quia alias quilibet homo primam gratiam mereri sibi posset, per opera, scilicet, ab ipsamet prima gratia procedentia. Secundo, quia alias idem esset causa sui ipsius in eodem genere, Incarnatio enim genere efficientis est causa meriti, & meritum causa Incarnationis, quod genus causæ ad efficientem quoque reuocatur, ergo & incarnatio erit causa sui ipsius, & duo erunt sibi inuicem causæ in genere efficientis, quæ est aperta repugnantia. Tertio, quia alias posset cadere sub meritum, ipsum etiam esse, & creari, quæ videntur absurda & contra omnium sententiam.

Hæc sententia est probabilis: Nihilominus tamen de potentia absoluta loquendo, fateor me non videre tam apertam contradictionem, & ideo valde probabile existimo hoc fieri potuisse. Quod ratio dubitandi in principio posita multum persuadet, cum replicis etiam adhibitis. Quæ amplius confirmantur, quia non implicat contradictionem velle Deum ita conferre humanitati gratiam vnionis, vt nō omnino absolute donet, sed quasi sub cōditione & dependenter à futuris operibus, & in præmiū eorum, atq; adeo, vt licet tēpore, vel natura antecedat vnio, non sit per modum gratiæ gratis datæ, sed per modum anticipatæ solutionis, vt si Rex tribuat militi arma, & equum in stipendium futuri laboris & militiæ, & quasi in præmium meritorium, eodem equo & armis futurorum. Quod exemplum variis modis vitatur ab iis, qui tuētur cōtrariū, sed vix vnquam

quam satisfaciunt. Deinde quia argumenta in contrarium non cogunt; quod in his quæstionibus quæ pertinent ad potentiam Dei absolutam, satis fere est, vt non existimetur impossibile, quod nō probatur, vt non existimetur impossibile.

Fundamentum primum.

Ad fundamentum enim respōdetur primo, principium meriti ex natura rei, & prout de facto concipium meriti ex natura rei, & prout de facto confertur, non posse cadere sub meritum, vt statim explicabimus; secus vero de potentia absoluta.

Secunda resp.

Secundo respondetur, principium meriti secundum eam rationem vel conditionem, quā principiū meriti est, non posse cadere sub idem meritum quatenus causa meritoria est, seu ratio aliquid faciendi: eadem tamen res sub alia ratione, seu sub alio statu, posse cadere sub meritum. Declaratur; nam merita Christi non dicuntur posse concurrere ad hoc præmium, nisi vt futura: vt sic autem principium eorum est incarnatio vt prædestinata tantum, non vt iam executioni mandata: est autem præmium prout in tempore executioni mandatur, & vt sic est principium meritorum vt actu existentium, & ita sub alia & alia ratione est principium & præmium meritorum. Vnde potest retorqueri argumentum, quia merita vt futura, & vt præuisa, antecedunt incarnationis executionem: ergo nihil repugnat, quin Deus intuitu horum meritorum illam exequatur.

Incarnatio qualiter possit cadere sub meritum.

Obiectio.

Dices, repugnat Christum ordinare sua merita ad obtinendam incarnationem, cum necessario supponatur habens illam: hoc autem videtur necessarium ad meritum, scilicet, vt is, qui meretur, ordinet & referat suam actionem in præmium. Respondetur. Satis est, quod Deus ita ab æterno ordinauerit, & quod in tempore, quasi hac lege incarnationem fecerit, & quod Christus postea legem acceptarit, & sua opera retulit ad implendam voluntatem Patris. Deniq; non est necesse, vt sua merita referat ad obtinendam incarnationem, sed potest referre quasi ad persoluendam illam, quod est satis. Cum idem dicendum necessario sit de modo, quo Christus antiquis Patribus gratiam meruit. Dices, Deus absq; meritis Christi prēordinauit Verbi incarnationem, nec potuit aliter fieri, vt dictum est: ergo non potuit illam efficere ex meritis Christi, quia non potest aliter fieri, quàm prærordinata est. Et eadem ratione non potuit Deus ordinare merita Christi ad incarnationem, quam sine ordine ad merita iam prærordinauerat. Respondetur, idem fere argumentum fieri posse de omnibus prædestinatis: negatur ergo vtraque consecutio, quia Deus, qui sine præuisis meritis gratis voluit incarnationem: potuit etiam simul vel le postiam præuisa merita futura, illam perficere, & exequi intuitu illorum: hæc enim non sunt opposita, quia prædestinatio seu potius prædefinitio, & executio, diuersa sunt: vnde, licet illa sit absque meritis, hæc potest fieri intuitu meritorum: Et, licet incarnatio non possit nisi gratis prædestinari, potest tamen non omnino gratis fieri, quia ante prærordinationem incarnationis nullo modo supponitur Christus aut merita eius, nec vt existentia, nec vt futura, ante executionem verò supponuntur saltem vt futura & præuisa, ex vi efficacis decreti, quo gratis prędefinita est incarnatio: atq; ita incarnatio gratis prædestinata, potest non omnino gratis fieri, sed intuitu meritorum, quamuis non possit nisi gratis prædestinari.

Atque hinc constat ad exempla adducta de prima gratia, & de alijs similibus. quamuis enim de facto non possit prima gratia cadere sub meritum iuxta rerum naturas, & iuxta legem meriti à Deo statutā, vt infrà attingemus, & in materia de gratia latius tractatur, tamen de potentia absoluta nō repugnaret, Deū non vti his legibus, sed intuitu futuri meriti, & ratione illius, primam gratiam cōferre, sicut de incarnatione dictum est. Adde vero, in his omnibus negari non posse, quin in hoc genere seu modo præmiandi merita, aliqua liberalitas intercedat, quia hoc ipsum, scilicet, dare aliquid per modum præmij ante exhibitum meritum liberalitas est: tamen quia hæc liberalitas non repugnat cum ratione iustitiæ, & meriti, ideo non videtur simpliciter implicare contradictionem, quod hæc omnia dentur propter futura merita præuisa, sicut supradictum est de gratia data antiquis Patribus propter merita Christi, & de omni pacto iustitię, in quo datur anticipata solutio ante merces exhibitas, vel acceptas. Ex quo patet ad primam & tertiam confirmationem.

Analogia inter causam finalem, & meritoriam.

Ad secundam vero simpliciter negatur sequela, sicut non sequitur, meritum est causa finalis Incarnationis, & Incarnatio est causa efficiens meriti, ergo est causa sui ipsius, quia sicut hic mutatur genus causæ, ita ibi: causa enim meritoria, & finalis licet in alijs differant (vt dictum est) tamen in hoc conueniunt, quod sicut finis causat, antequam sit: ita causa meritoria, potest suo modo causare antequam in re ipsa existat, si sit in mente eius, qui collaturus est præmium. Et huius ratio est, quia sicut finis causat mouendo causam agentem, ita meritum non causat immediate influendo in præmium: sed mouendo voluntatem alterius ad reddendum illud. Et hinc est, quod sicut finis interdum mouet ad productionem, vel consecutionem sui ipsius, ita meritum possit mouere, seu esse ratio propter quam Deus conferat id, quod ipsius meriti principium est: ita vt idem simul sit eiusdem meriti solutio, & satisfactio. Incarnatio ergo est causa suo modo efficiēs physica operis meritorij; meritum autem est causa moralis, & quodammodo metaphorica præmii, & ideo non videtur implicare, quod sint sibi inuicem causæ, nec propterea sequeretur idem esse causam sui ipsius, genere causæ mutato.

Christus nō meruit incarnationem suam.

Sed quidquid opinemur de implicatione contradictionis, de facto tamen sine vllo dubio dicendum est Christum Dominum non meruisse Incarnationem suam. Assertionem hanc aliqui existimant esse de fide, quod est verū in sensu contrario errori Photini, Origenis, & aliorum, vt dictum est, scilicet, quatenus per eam excluditur meritum, quod in eadem natura tempore antecesserit incarnationem, tamen vt excludit meritum, vel naturam prius, vel solum præuisum, non est expresse de fide cum non sit in Scriptura aperte proposita, neq; ab Ecclesia definita, aut declarata, est tamen ita certa, vt contraria sit temeraria, & periculosa. Primo, quia sacræ Scripturæ testimonia sectione præcedente citata plurimum illi fauent. Secundo, propter testimonia Sanctorum, præsertim Augustini ibidem allata. Tertio, propter communem consensum Scholasticorum hic & in 3. d. 4. Ratio vero reddi potest primo, quia meritum natura sua postulat, vt antecedat præmium ad quod, vt via ad terminum, cōparatur: vel vt medium ad finem, & ideo hic ordo in vno, & eodem nunquam immutatur. Imo neque in diuersis, nisi quando congruenti ratione alio modo fieri non potest, vt contingit in gratia antiquorum patrum, in qua etiam suo modo hic ordo seruatus est; nam saltem in præuisione Dei fuit prius meritum Christi, propter quod illa data est, quam ipsa gratia: at vero idem Christi meritum non potuit etiam in præuisione Dei esse prius quam Incarnatio.

Theologi in 3. Augusti.

Secundo, si admittamus esse possibile principium meriti sub diuerso statu sub meritum cadere, vt id fieri possit, necesse est, vt illud à principio non absolute, & simpliciter detur, sed quasi sub conditione futurorum meritorum, & depedenter ab illis, sicut necessario dicendum est de gratia antiquorum patrum, quia alias non posset ibi intercedere ratio iustitiæ, atque adeo neque ratio meriti: at vero hic modus est imperfectus, neque in Christo Domino locum habuit: sed à principio habuit gratiam vnionis, perfectissimè & simpliciter, & ideo neque in illo talis modus meriti locum habuit. Vnde confirma-

firmatur tertio, nam propter hanc causam gratia simpliciter prima sub meritum non cadit, quia non datur imperfecto modo & dependenter à futuro opere, sed absolute & simpliciter, alias non perfecte haberet rationem gratiæ. Dico autem gratia simpliciter prima, quia prima gratia habitualis, sicut est prima in ordine ad meritum de condigno, ita non cadit sub illud, tamen: quia non est simpliciter prima, sed supponit aliam excitantem, & adiuuantem, quæ (vt est probabile) potest esse principium meriti de congruo, ideo gratia prima habitualis potest fortasse cadere sub hoc meritum, non vt consequens illam, sed vt antecedens: tamen ipsa prima gratia excitans vel adiuuans, quæ est simpliciter prima sub nullum meritum cadit: pertinuit enim ad conueni-
B entem, & liberalem prouidentiam Dei, & consentaneam naturis rerum, gratis donare principia operandi, ipsa vero bona opera, ad alia congruentia præmia ordinare, sed gratia vnionis in Christo est omnium prima, & radix omnis meriti, ergo. Denique quia maxime decens fuit, vt summum DEI opus, & quod est fundamentum totius meriti, non fuerit fundatum in merito, sed in sola DEI liberalitate.

Quæstio fit satis.

Quot & quales incarnationis circumstantiæ.

Sed quæres; an idem dicendum sit de circumstantiis incarnationis. Respondeo breuiter cum communi & probabiliori sententia, idem esse dicendum. Vt vero hoc & recte intelligatur, & probetur efficaciter, aduertendum est, circumstantias proprie dici quæ comitantur incarnationem, vt sunt quod tali tempore fiat, tali loco, tali modo, opere scilicet Spiritus Sancti, & similes: possunt vero etiam circumstantiarum nomine comprehendi quædam, quæ incarnationem antecedũt, vt annunciatio angelica consensus Virginis Beatissimæ, eiusq; dispositio ac cooperatio. Item quædam alia, quæ incarnationem subsecuta sunt, possunt etiam circumstantiæ appellari, vt angelorum laudes & cantus, pastorum & Magorum adorationes. De primis ergo circumstantiis præcipue intelligitur communis sententia. Quam aliqui ex eo probant, quod hæ circumstantiæ ad diuinam prædestinationem pertinent, & non cadunt sub libertatem Christi hominis, sed ante illam fuerunt à Deo, suo arbitrio, & iuxta diuinam ipsius sapientiam, præordinatæ. Sed hæ rationes & similes non cogunt, nam ea, quæ à Deo prædestinata sunt solà eius voluntate, possunt cadere sub meritum, licet
D eorum prædestinatio sub meritum non cadat, vt patet, nam Deus præordinauit Petrum ad tantam gloriæ intensionem sola sua voluntate, quam Petrus postea meretur. Item etiam non cecidit sub libertatem Christi humanam, quod Beatæ Virgini tanta gratia sit data: nam priusquam ipse fieret homo, data est illi, & nihilominus eam ipse meruit, quasi soluendo quod datum iam erat. Ratio ergo solum est illa, quia hæ circumstantiæ, sicut & executio Incarnationis, antecedunt, meritum saltem naturæ ordine, & ideo ex natura rei non cadunt sub illud, nec sunt multiplicanda miracula sine necessitate. Item quia hæ circumstantiæ per modum vnius coniunguntur cum ipso mysterio, & (vt ita dicam) tenent se ex parte illius, quatenus cum illo coniunguntur ad constituendum in rerum natura Christum in statu in quo possint operari & mereri, nam ad hoc necessariæ sunt, & ideo non magis cadunt sub meritum
E eius, quam ipsamet incarnatio.

Dispositiones ad incarnationem præuias vt sic Christus non est meritus,

Et hæ rationes procedere videntur à fortiori de aliis circumstantiis, quæ tempore antecesserunt incarnationem, quia sunt multo anteriores merito. Sed in his considerare oportet, aliud esse loqui de illis formaliter, vt circumstantiæ Incarnationis sunt & ad illam dicunt habitudinem: & hoc modo applicari ad eas potest doctrina data. Aliud vero erit, si de his loquamur quasi materialiter, vt per se consideratæ possunt esse talis naturæ ac conditionis, vt iuxta ordinariam Dei prouidentiam non dentur sine alicuius merito, vt gratia & auxilia Beatæ Virgini, vt se præpararet ad conceptionem Filij DEI, quatenus ordinata sunt ad incarnationem, circumstantia eius dici possunt, quæ reduci potest ad illas, quas Philosophi morales vocant, *quomodo, vel quibus auxilijs.* & nihilominus Christus meruit eam gratiã, & auxilia Beatæ Virgini, non eo titulo quod circumstantiæ suæ incarnationis sunt, sed quia sunt res pertinentes ad sanctificationem perfectam ipsius Virginis, quæ sanctificatio nulli datur absq; Christi merito. Et hæc ratio procedit de gratia antiquorum Patrum, quatenus fuit quædam dispositio & præparatio ad Christi aduentum. Itaque generalis regula e-
B rit, Christum non meruisse ea quæ suam incarnationem antecesserunt, nisi talia fuerint, quæ ad homines sanctificandos pertinerent, propter rationem factam, quæ magis ex sequenti sectione constabit.

Incarnationem subsequentes circumstantiæ non cadunt sub meritum Christi.

De circumstantiis autem tertij generis dicendum est, Christum illas meruisse, quia in eis non procedit ratio facta, cum sint posteriores incarnatione, & non est alia quæ obstet, de qua re dicemus latius infra quæst. 19.

Obiectio.

Sed contra, primo, nam Apocal. 5. dicitur, *Dignus est agnus, qui occisus est, accipere diuinitatem.* &c. Illa autem particula, *Qui occisus est*, habet vim notæ causalis, id est, quia occisus est. Sicut paulo antea dicitur, *Dignus es Domine accipere librum, & aperire signacula eius, quoniam occisus es.* Et Psalm 44. dicitur, *Dilexisti*
C *iustitiam, & odisti iniquitatem, propterea vnxit te Deus,* &c. Quod de vnctione humanitatis per diuinitatem exponit ibi Augustin. & Ansel. ac Beda ad Hebræ. 1. Respondetur ad primum testimonium ibi esse sermonem de manifestatione diuinitatis, quam Christus sua passione meruit. Ita Ruper. S. Thom. Charl. Lyra, & alij. Secundum vero testimonium primo exponi potest de vnctione gratiæ gratum facientis, vt videtur exponere Athanas. oratio. 2 contra Arianos 4. fol. ante finem, vbi hoc exponit de sanctificatione per Spiritum sanctum, qua ipse Christus se ipsum, vt hominem sanctificauit; iuxta illud Ioa. 17. *Ego sanctifico meipsum*, quam sanctificationem dicit factam esse in Iordane quoad nos, quia scilicet tunc nobis manifestata est, & propter nos in eum descendisse Spiritum Sanctum declaratum est. Quam ex-
D positionem secutus Hilarius libro 15. de Trinitate circa medium expresse dicit hanc vnctionem fuisse in Christo ex merito, & ita exponit illam particulã, *Dilexisti iustitiam propterea*, &c. Sed hæc expositio tãgit quæstionem aliam, scilicet, an Christus meruerit suam gratiam habitualem, de quo infra.

Psalm. 44.

Augustin. Anselm. Beda. Respon. Ruper. D. Thom. Charl. Lyra. Athanas.

Ioan. 17.

Hilar.

Secundo ergo Hieronymus in 3. tom. epistol. 149. ad Principiam, particulam, *propter*, de causa meritoria exponit, tamen vnctionem illam intelligit de *oleo exultationis*, quo in resurrectione vnctus est, & de exaltatione, & regno quod suis meritis obtinuit. Et hæc expositio habetur nomine eiusdem Hieronym. super Psalm. 44. Nec multum ab ea distat Ambros. ad Hebr. 1.

Hieron. Ambros.

Tertiò tamen, si per vnctionem intelligamus ipsam vnionem ad Verbum, vt multi Patres intelligunt, vt dicemus infra quæst. 7. Illa particula *propter*, non de causa meritoria, sed de finali intelligenda
E est ita vt sensus sit, quia alij homines declinauerunt & defecerunt, vt tu odisses iniquitatem, & iustitiam in omnibus diligeres: *Propterea vnxit te Deus Deus tuus.* Et ita exponunt supra citati, Augustinus, Anselm. & Beda, & Cyrillus Alexandrinus lib. 8. thesau. c. 1. circa finem.

Augustin. Ansel. Beda. Cyrillus. Alexand.

Dubium.

Sed quæret aliquis, esto non meruerit Christus incarnationem suam, vt in principio facta est, an saltẽ meruerit, vel continuationem & perseuerantiam illius vnionis, vel quasi extensionem eius ad omnes partes materiæ, quas paulatim per nutritionem acquire-

quirebat, vel quasi restitutionem eius, quæ in resurrectione facta est. Cum enim in triduo non fuerit humanitas, nec fuit vnio ad humanitatem, & in resurrectione iterum restituta est, hæc enim omnia videntur esse posteriora incarnatione, vt in principio facta, atque adeo respectu illorum posse saluari omnes conditiones ad meritum necessarias, & cessare omnes rationes supra factas.

Dici tamen potest ad primam interrogationem hanc gratiam vnionis de se esse perpetuam, & vt talem à principio dari, & ideo in illa non esse quid distinctum continuationem à prima donatione, præsertim cũ dona Dei ex parte eius irreuocabilia sint, quamdiu creatura non ponit impedimẽtum, quod in hoc mysterio locum non habet, quia humanitas semel vnita, non potest diuinæ gratiæ impedimentum ponere: quod simile est in beatitudine, & ideo in illa idem est mereri beatitudinem, & mereri perpetuam eius conseruationem; sic ergo in hac gratia vnionis idem fuit gratiam ipsam gratis dari, & perpetuam durationem eius. Et quamuis fortasse non implicet contradictionem hanc gratiam, solum prout intelligitur coexistere vni instanti, gratis dari, & vt perseuerantem & durantem esse præmium meritorum, tamen id nec videtur consentaneum naturæ eius, cum de se perpetua sit, nec modo communicationis diuinæ gratiæ, cuius dona (vt diximus) sunt sine pœnitentia.

Hinc ad secundam interrogationem dici potest, non oportere ponere meritum illius, quasi extensionis, quia illa vnio partium materiæ quodammodo sequitur ex vi primæ vnionis, qua Deus factus est homo integer & perfectus. Nam hæc vnio requirit, vt omnes partes humanæ naturæ eadem Verbi subsistentia subsistant.

Ad tertiam vero interrogationem dici potest, meruisse quidem Christum resurrectionem suam, atque adeo vnionem animæ ad corpus, non tamen propterea necessarium esse, vt meruerit aliquam vnionem humanitatis ad verbum, quia hæc in re ipsa non fuit dissoluta, sed mansit in anima & corpore, quæ licet inter se separata fuerint per mortem, non tamen à Verbo. Vnde postea eo ipso quod inter se vnita fuerunt, mansit tota humanitas ad Verbum vnita, non per nouam vnionem, sed per solas vniones partium quasi inter se coniunctas & vnitas. Quod clarius patebit infra quæst. 6.

Responsio. Hæc responsio probabilis est, & quidem quod attinet ad tertium punctum, id pendet ex hoc, quid addat vnio totius humanitatis ad Verbum supra vniones partiales animæ & corporis simul sumptas. Si enim nihil addit præter vnionem animæ & corporis inter se, recte responsum est: si autem aliquid addit, illud sine dubio fuit Christo restitutum propter merita eius, quia non est maior ratio de resurrectione ipsa, quam de hac vnione, si aliquid addit, & quia totum hoc pertinet ad exaltationem Christo debitam propter mortem suam, an vero aliquid addat, infra quæstione sexta dicendum est. Quoad secundum vero punctum, licet verum sit illam vnionem partium materiæ, quæ per nutritionem acquirebatur, fuisse debitam Christo ex vi vnionis: non video tamen, cur negari debeat etiam rationem meriti potuisse deberi, & fuisse debitam, sicut de gloria corporis dicimus, nam hoc ipso, quod aliquod donum supernaturale obtinendum sit post aliqua merita, quæ possunt esse digna illo præmio, potest cadere sub meritum, etiamsi alio titulo debitum sit, vt iam non solum per modum proprietatis naturalis, sed etiam ex iustitia debeatur. Et hinc in primo puncto non est impossibile (quamuis hæc res sit mihi magis dubia) meruisse Christum perpetuam conseruationem huius vnionis sicut Gabr. in 3. distin. 18. dub. 3. circa finem dixit meruisse Christum perpetuitatem fruitionis animæ suæ, quamuis ipsam fruitionem non meruerit. Quanquam enim hæc duo physicè non distinguantur, quia per conseruationem nulla res additur rei permanenti, & de se æternæ, tamen moraliter considerata, & in ordine ad libertatem causæ conseruantis multum distant, vt per se cõstat. Et ita etiam explicatur, quia si perpetua conseruatio non debetur ex merito, sicut Deus gratis dedit vnionem, ita ex mera libertate sua posset illam non conseruare sine læsione iustitiæ, vel alterius virtutis: at vero si intercedat meritum, iam ex iustitia illam conseruat, nec potest magis eam tollere, quam negare seipsam. Et confirmatur, quia cur non potuit mereri Christus, vt post mortem suam anima & corpus Verbo vnita permanerent? Aut cur negabimus hoc meruisse, cum sub valore operum eius, & totum contineri possit, & non videatur à Deo debitum alijs titulis? Quanquam licet esset debitum, non esset negandum meritum propter eam causam, vt dictum est. Item Christus meruit, vt perpetuo glorificaretur tanquam Deus homo, hoc enim sensu dicitur dignus diuinitate Apocolyp. 5. (vt dictum est) ergo etiam meruit, vt ea dignitas perpetuo conseruaretur in humanitate sua. Itaque hæc pars mihi videtur probabilior.

Aliqui cõtra prædictam sententiam insurgunt quibusdam obiectis.

Contra hanc vero sententiam obijciunt aliqui, quia perpetua conseruatio est ex natura rei debita, tali mysterio & vnioni. Item, quia est imperfectio habere rem dependentem à meritis, sicut supra de vnione ipsa dicebamus. Tertio, quia alias etiam dici posset, meruisse Christum, intensionem gratiæ & virtutum, quia hæc etiam esse poterat maior, & in merito fuit valor sufficiens. Quarto quia esto hoc præmium sit possibile, tamen non constat Christum ordinasse sua merita ad tale præmium, neque vllus sanctorum aut Doctorum id docuit, neque est necessarium, cum iam satis constaret Christo voluntas Patris de conseruanda perpetuo vnione. Deniq; cum illa conseruatio sit infinitum bonum, tali præmio ita exhauiretur meritum Christi, saltem quoad primum actum, vt nihil per illum posset nobis mereri.

Notabile.

Sed hæc & similia faciliorem habent solutionem. Et in primis sumo quod recte conceditur, potuisse Christum hanc conseruationem mereri, quod intelligendum est, seruatis omnibus legibus connaturalibus merito, absque vlla dispensatione (vt sic dicam) quia potest actus meritorius Christi, non solum naturæ ordine, sed etiam duratione, saltem per instans antecedere conseruationem incarnationis vt sic. Nam, licet conseruatio sit eadem actio cum prima effectione, connotat tamen perseuerantiam, seu coexistentiam ad aliquam durationem successiuam veram, seu imaginariam aut mente cõceptam? quod satis est, vt conseruatio & sit posterior, quam actus meritorius, qui in primo instante fit, & vt ex hac parte habeat sufficientem habitudinem ad illã, vt quantum est ex hoc capite, possit connaturali modo sub meritum talis actus cadere. Ex alio vero capite nihil deficit in Christo, vt per se manifestum est. Nam quod hæc conseruatio sit connaturalis, &, quod, secluso merito, Deus ex se haberet voluntatem absolutam conseruandi perpetuo illam vnionem, non obstat, vt patet in gloria corporis, & in resurrectione. Vnde infra qu. 19. generatim ostendemus, Christum sibi meruisse quidquid ex supernaturalibus bonis cõnaturali modo mereri potuit, quia hoc est maioris perfectionis, & non est cur ei denegetur.

Singulatim fit satis supra obiectis.

Per hæc ergo satisfactum est primæ obiectioni, nã debito connaturalitatis adiungi potest debitum iustitiæ. Ad secundam dicitur, in his, quæ tempore, vel natura antecedunt meritum, imperfectionem esse dependentiam à subsequente merito, quia tunc non videntur à principio perfectè obtineri, & possideri, in his vero, quæ iam supponunt actum meritorium,

nulla est imperfectio, quin potius maior perfectio. Ad tertiam negatur similitudo de intensione, quia hæc à principio, & ante omne meritum data est, nec fuit conueniens, vt in ea fieret aliqua mutatio, vt q. 7. latè dicetur: conseruatio autem nec data est, nec dari potuit in primo instanti, proprie de conseruatione loquendo. Ad quartam non oportet vt de singulis meritis & præmiis Christi speciali reuelatione aut autoritate constet, sed sufficit, vt in generali aliquo principio, Scripturæ, Patribus, & rationi consentaneo contineantur: huiusmodi autem est, Christum meruisse quidquid connaturali modo potuit: de quo dicam latius disp. 40. sect. 2. Item principium illud, quod Christus gloriam sui corporis meruit, potest, ad hoc colligendum probabiliter conferre, quia, si meruit illam gloriam, meruit æternam conseruationem eius: ergo & aliorum bonorũ, quæ ad illam supponũtur. Neq; est timendum, quod hoc præmio exhauriatur aliquod meritum Christi, nam in eo est sufficiens infinitas ad hæc omnia præmia, vt supra disp. 4. ostensum est, nec non dicta disput. 40, dicetur iterum. Et ex sequenti propositione, quam nemo negare potest, apertissime constabit.

Proponitur difficilis obiectio.

Sed dices tandem: Ergo etiam homo purus, cum iustificatur, potest mereri suæ gratiæ conseruationẽ: vnde & merebitur illam, sicut meretur primã gloriam, vt est probabile, id autem dici nõ potest, alioqui mereretur perseuerantiæ donum, quia conseruatio gratiæ includit perseuerantiæ donum. *Respondetur* Respõdeo, quoad aliquid esse similitudinẽ, non vero quoad omnia. Itaque sicut probabile est mereri hominẽ per contritionem primam gratiam, ita est probabile posse mereri, post ipsam adeptam, conseruationem eiusdem: quia dum meretur primam gloriam, meretur illam vt æternam: ergo & perpetuam gratiæ conseruationem, sine qua gloria esse non potest. At vero sicut non meretur gloriam vt absolute dandã, sed sub ea conditione, quam Conc. Trident sess. 6. adhibuit, videlicet, si in gratia decesserit, ita nõ meretur conseruationem gratiæ vt absolute dandam, sed sub conditione, si homo ipse nihil commiserit gratiæ contrarium. Itaq; debetur tali homini ex iustitia, & ex vi meriti, vt non priuetur gratia habituali, nisi mortaliter peccet: non est autem illi debitum, quod ei detur, vt non peccet, quia hoc non spectat ad intrinsecam & physicam gratiæ cõseruationem, de qua modò agimus, sed ad speciale donum perseuerantiæ, quod nullam conditionem includit, sed per illud absolute & simpliciter datur homini, vt gratiam non amittat, quod non cadit sub tale meritum. Et in hoc est magna differentia inter Christum & purum hominem: nam in Christo supponitur illa conditio vt connaturalis ac necessaria, quia ex se nihil poterat committere repugnans vnioni, & ideo sine vlla conditione aut limitatione conseruationem prædictam mereri potuit.

Vltimo igitur addendũ est, etiam meruisse Christum, vt hæc vnio hypostatica non quidem multiplicaretur, sed vt eadem quasi iterum atque iterum in rerum natura poneretur, quod per mysteriũ Eucharistiæ suprà fieri diximus. Quod quidem mysterium ex meritis Christi profectum esse, & in virtute illorum quotidie perfici certissimum est, sicut & ipsa sacramenta, vt infra q. 62. artic. 5. D. Thomas docet, & ibi dicemus.

SECTIO V.

Virum homines iusti, qui præcesserunt, de condigno mereri potuerint Incarnationem.

HAEc quæstio de omni pura creatura Angelica & humana generaliter procedit, sed charitatis gratia, de antiquis patribus tractatur à Doctoribꝰ, quia in eis potest esse aliqua ratio dubitandi, & resolutio quæstionis & ratio eius eadem est de omnibus aliis, Ratio autem dubitandi esse potest, quia in illis hominibus videntur fuisse omnes conditiones ad mẽritum de condigno requisitæ. Nam primum erat gratia sanctificans, deinde erat oratio procedens ex fide & spe huius mysterij, & ex charitate ad DEVM, & ad genus humanum, denique erat motio Spiritus sancti, & ordinatio diuina ad hoc enim illis conferebantur gratia & auxilia, vt se disponerent ad hoc mysterium suscipiendum, atq; impetrandum. Breuiter tamen hęc quæstio tam de facto, quam de possibili definiri potest.

Dico ergo primo. Nullus hominum meruit de condigno Incarnationem filij Dei. Est certa & communis Theologorum quos sequenti sectione referam. Et ex Scriptura & Patribus probanda est testimoniis in tertia sectione adductis. Illa enim non tãtum ipsius Christi, sed simpliciter omnia merita de condigno, & ex iustitia excludunt. Quibus addi potest Irenæus lib. 5. contra hæres. c. 2. vbi inquit respectu peccati redemisse nos Christum summa iustitia, respectu vero nostri, summa benignitate, quia nihil illi antea dederamus. Rationes quibus ad hoc probãdum D. Thom. vtitur præsertim prima & tertia sunt efficacissimæ, quas in sequenti conclusione magis vrgebimus. Et confirmari potest primo, quia merita antiquorum Patrum, habuerunt condignum præmium in gloria, & gratiæ augmento illi respondente, ergo non merebantur de condigno altius præmium, quale est Incarnatio. Antecedens patet, quia respectu nostrorum meritorum hoc est condignissimum præmium, sed non erant altioris ordinis merita priorum hominum, neque enim ex perfectiori gratia operabantur. Secundo confirmatur, quia vnus homo non meretur alteri homini primam gratiam de condigno, ergo multo minus potuerunt homines mereri Christo gratiã vnionis, quæ prima in illo fuit. Tertio, quis dicat aliquid altius, & maius meruisse primos homines quam ipsum Christum? Si ergo ipse Christus non meruit de condigno Incarnationem, multo minus alij homines. Et hæ rationes conuincunt, antiquos patres, non tantum non meruisse incarnationẽ de condigno quoad substantiam eius: verum neque quoad accelerationem eius, seu alias circumstantias, vt patebit facile applicando rationes factas. Quanquam contrarium huius illationis sentiant Richardus, Bonauentura, Gabriel, Marsilius, Alexander Alensis, statim sectione sequenti citandi. Sed fine fundamento, quia etiam acceleratio (si tamen illa potest cadere sub meritum) & aliæ circumstantiæ Incarnationis ad altiorem gratiæ ordinem pertinent, qui non debetur operibus procedentibus à gratia creata, sed hæc in suo ordine habent condignum præmium, & ideo enim ex perfectiori gratia nec proportionem habent, nec condignitatem, cum gratia nec semen eius sit, sed inferioris cuiusdam ordinis, neque ex natura sua ad illam ordinetur. Secũdo, si constituamus huic gratiæ superaddi diuinam promissionem sub cõditione operis, tunc esset quidem aliquod vestigium meriti de condigno, quia homini sic operanti sub tali promissione debitum esset præmium Incarnationis, & quia illa opera ex diuina ordinatione, & facta sub fide, & spe illius promissionis antecedentis haberent quendam maiorem

Transact.

Pura creatura non potuit de condigno mereri Incarnationem de cõdigno mereri non potuit.

rem valorem pertinentem quodammodo ad ordi- A
nem vnionis hypostaticæ.

Obiect. Tertio, quod posita hac promissione adhuc non esset in illis operibus meritum proprie, ac simpliciter de condigno, habens, seu inducens veram rationem iustitiæ, ita declaro. Quia quamuis promissio sub conditione operis ad perfectum meritum de condigno necessaria sit: non tamen sufficit, nisi opus, sub quod fit promissio, pensatis omnibus sufficientem valorem habeat, & respectu præmii moraliter condignum: at vero meritum puræ creaturæ, quantumuis in se perfectum, & factum sub illa promissione, semper est omnino inæquale in valore respectu præmij Incarnationis, quia semper illud meritum manet finiti valoris intensiue: Incarnatio autem est præmium infiniti valoris simpliciter: sunt ergo prorsus inæqualia, imo illud meritum est quasi nihil respectu tanti præmii, & ideo promissio sub B
conditione illius non inducit veram, ac propriam iustitiam.

Dices, ergo saltem hoc modo concedendum est, meruisse Patres antiquos de condigno incarnationem: Probatur sequela, quia illi habuerunt promissionem incarnationis propter sua bona opera à gratia procedentia, vt patet ex illo Genes. 22. Benedicentur in semine tuo omnes gentes, quia obedisti voci meæ. *In semine tuo*, ait, *quod* scilicet, *Est Christus*, vt exposuit Paulus ad Galat. 4. & Psalm. 131. ad Dauid dicitur, *Iurauit Dominus Dauid veritatem, & non frustrabitur eum, de fructu ventris tui ponam super sedem tuam*. Respondetur, has promissiones non fuisse antecedentes merita, & sub conditione operum factas, vt merita, quæ illis inniterentur maiorem aliquã vim habere possent, vel maiorem obligationem induce- C
Respons. re: sed fuisse consequentes, ex Dei benignitate & misericordia, quod satis patet ex forma ipsarum promissionum & ex verbis quibus fiunt. Quando vero promissio vel collatio stipendii, est tantum subsequens opus non immutat vllo modo obligationẽ seu meritum, quantum est ex vi operis, vt in rebus humanis satis constat; & infra tractantes de Christi merito latius explicandum est.

Dubium. Ex dictis tamen obiter expediri potest quæstiuncula incidens, an homo purus possit de condigno mereri assumptionem suæ propriæ naturæ, scilicet, existens, prius tempore in proprio supposito, habens q; gratiam, & diuinam promissionem, quod assumenda sit eius natura, dummodo hoc, vel illud operetur. Quidam enim existimant tale meritum D
impossibile esse: tum, quia qui meretur, sibi meretur: at vero tale suppositum sibi mereri vnionem nõ posset; cum non possit suppositũ assumi: tum etiam, quia tale suppositum suam potius destructionem mereretur; nam si eius assumatur natura, suppositum ipsum creatum è medio tolli necesse est.

Respons. Mihi tamen videtur, hoc meritum de condigno proprium, & inducens veram rationem iustitiæ, nõ esse possibile propter rationem factam; tamen eo modo imperfecto, quo dixi posse vnum hominem mereri Incarnationem in alia natura, existimo etiam posse in propria, quia opus alicuius non est magis efficax ad merendum bonum alterius naturæ quàm propriæ. Neq; Incarnatio facta in propria natura est maioris valoris, quam facta in aliena, & pro- E
missio Dei potuisset eodem modo intercedere. Nec ratio facta de destructione proprii suppositi efficax est: nam licet suppositum sit, quod operatur, & meretur: tamen tota ratio operandi est ipsa natura, cuius bonum potest suppositum per talem operationem intendere, Præsertim, quia solum dicitur destrui suppositum quo ad modum subsistendi: tota vero natura, & simpliciter idem homo maneret sub meliori modo subsistendi, & ideo destructio illius modi nihil obstat, quominus hoc meritum possibile sit.

SECTIO VI.

Vtrum homines iusti, qui Christum præcesserunt, de congruo meruerint Incarnationem, vel eius accelerationem.

QVatuor dicendi modos inuenio esse posse circa quæstionem istam. Primus est, affirmans antiquos Patres meruisse de congruo accelerationem Incarnationis, vel alias circumstantias, vt v. g. quod ab ipsis descenderet Christus, non vero ipsam incarnationem. Ita opinantur Bonauent. in 3. dist. 4 art. 2. q. 1. Gabr. artic. 3. dub. 3. Ricard. ar. 3. q. 1. Almain. q. 1. dub. 3. Marsil. q. 5. artic. 2. conc. 3. & 4. articu. 3. dub. 1. concl. 1. & Alexan. Alens. 3. p. q. 8. memb. 3. art. 2. Verum est tamen aliquos ex his magis videri loqui de merito de condigno, quam de congruo, & ideo negare illud respectu Incarnationis; admittere vero respectu circumstantiarum, vt sectione præcedenti tetigi. In hanc vero sententiam de merito congrui inclinant D. Thom. in 3. d. 4. q. 3. ar. 1. ad 4. Scot. in 4. d. 2. q. 1. ad 3. Sot. li. 2. de iust. & iur. q. 1. ar. 3. cõc. 3. Et probatur prima pars affirmans, quia Patres antiqui erant iusti, & amici Dei, & postulabant non quidem Incarnationem ipsam (iam enim erãt certi futuram illam) sed accelerationem eius; vt patet ex illo Psal. 78. *Cito anticipent nos misericordiæ tuæ*, & ideo Psal. 11. dicitur: *Propter miseriam inopum, & gemitum pauperum nunc exurgam*: vbi per particulam illam, *Nunc*, circumstantia temporis, & acceleratio significatur: Illi ergo Patres merebantur exaudiri saltem de cõgruo, quia congruũ est, vt Deus amicos suos exaudiat iusta petentes: & ideo, quasi satisfaciens Deus eorũ desi- Isai 51. Abac 2. Daniel. 9.
deriis, interdum accelerationem hãc promittebat, vt Isa. 51. *Cito veniet salus tua*, & Abac. 2. *Veniens veniet, & non tardabit*, & Daniel. 9. *Septuaginta hebdomadæ, abbreuiatæ sunt*, &c. vbi illud verbum præmittitur, *Quia vir desideriorum es*.

Altera pars negans huius opinionis probatur ratione secunda D. Thom. hic artic. 11. quia principium meriti non cadit sub illud meritum, cuius est principium, vt est commune axioma Theologorum, quod & in merito de condigno, & de congruo proportionaliter verum est, si vtrumque cum suo principio conferatur, in vtroque enim est eadem ratio proportionalis; scilicet, quia vnumquodque meritum in suo genere supponit principiũ suum; sed Incarnatio est principium, & radix totius meriti antiquorum Patrum, tam de congruo, quàm de condigno, sicut ergo hac ratione intulit D. Thom. illos Patres non potuisse mereri de condigno incarnationem, eadem ratione concluditur, nec de congruo mereri potuisse. Et confirmari hoc potest variis modis, quos infrà in tertia sententia, & respondendo argumentis commodiori loco proponemus.

Secundus modus huic contrarius esse potest, meruisse antiquos Patres de congruo Incarnationem; non tamen temporis accelerationem. Fundamentum prioris partis est, quia illi Patres non postulabant à Deo solam accelerationem: sed ipsam etiam executionem Incarnationis; vt constat ex eorum verbis Isaiæ. 45. *Rorate cœli desuper, & nubes pluant iustum*, cap. 64. *Vtinam dirumperes cœlos, & descenderes*, Psalmo. 84. *Salutare tuum da nobis*, & in 105. *Visita nos Domine in salutari tuo*, Genesis 49. *Expectabo salutare tuum Domine*. Hæc autem oratio meritoria erat saltem de congruo, vt patet ex ratione facta pro superiori sententia: congruum est enim, vt DEVS cooperetur hominibus iustis, facientibus quod in se est, præsertim ad ea bona consequenda, quæ ad salutem necessaria sunt. Nec vero huic orationi obstabat (quod Alexand. & Ricard. supra insinuabant) illos Patres fuisse certos de futura Incarnatione, quia sæpe DEVS prædestinat ali- Isai 45. & 64. Ps 84. & 105. Gen. 49.

Gregor. Pap. quid fieri, quod vult per hominum orationes impetrari, vt recte tractat Gregor. 1. dialog. capite 8. & explicari potest in ipsomet Christo, qui orabat pro salute electorum, quos sciebat fore saluandos ex vi diuinæ prædestinationis, per media tamen conuenientia, & à Deo definita; quorum vnum erat illa oratio: sic ergo illi antiqui Patres, licet fidem certam haberent de Christo venturo; merito tamen intelligebant Deum etiam velle, vt ipsi aliquid facerent, & se disponerent ad tãtum beneficium recipiendum: atque adeo, vt suis orationibus, & desideriis illud obtinerent. Fundamentum posterioris partis negantis est, quia illi Patres antiqui non potuerunt impetrare, atque mereri acceleratione Incarnationis, quia impossibile fuit talem accelerationem fieri, Deus enim, prædefiniendo ab æterno Incarnationem, simul prædefiniuit, quo tempore esset futura; illud autem tempus expleri potuit iuxta illud ad

Galat. 4. Galat. 4. *Quando venit plenitudo temporis, &c.* ad quod non fuerunt necessariæ orationes, quia ipsum tempus natura sua fluit: at vero immutari, seu accelerari, aut differri non potuit, quia decretum Dei est immutabile, & contrarium huius à Deo petere esset impium, ergo non potuit hoc cadere sub meritum: sed solum, vt illud ipsum, quod à Deo prædefinitum fuerat, eodem tempore, & modo, quo fuerat dispositum, propter merita, & orationes iustorum mandaretur executioni.

Tertius modus esse potest, negans simpliciter antiquos Patres meruisse tam accelerationem Incarnationis, quam ipsam Incarnationem. Fundamentum est, quia nulla operatio procedens à gratia creata potest mereri etiam de congruo vnionem hypostaticam, nec circumstantias, seu accelerationem eius: quia sunt diuersorum ordinum. Quod ita proportionaliter explicatur, quia magis distat ordo gratiæ creatæ ab ordine vnionis hypostaticæ, quam ordo naturæ ab ordine gratiæ, sed non potest homo purus per opera facta viribus naturæ mereri etiam de congruo gratiam, vel auxilium, vel vt citius vocetur neque aliquid simile, ergo nec potest homo iustus per opera procedentia à gratia creata mereri etiam de congruo incarnationem, vel accelerationem: quam proportionem optimè confirmant verba Aug. de prædestin. Sanct. cap. 15. E*a gratia fit omnis*

Augustin. *homo Christianus, qua ab initio ille homo factus est Christus*; sicut ergo non potuit homo mereri de cõgruo, vt Christianus fieret, neque vt citius fieret: ita neq; vt Christus fieret homo. Et confirmatur omnibus supra citatis testimoniis, quibus Incarnationis meritum absolutè negatur. Quibus adiungi potest glossa

Gloss. in id Psalm. 73. *Respice in testamentum tuum*, dicens, *Meminit promissionis, quia merita defecerunt*: alias exhibitio incarnationis non fuisset simpliciter gratia respectu antiquorum Patrum, quia non esset omnino gratis data: sed ex operibus saltem meritoriis de congruo, sic enim Aug. & Concilia damnant Pelagium dicentem, primum gratiæ auxilium dari ex bono vsu liberi arbitrij, quia iam non esset gratia, sed ex operibus, cum tamen ille non diceret dari ex iustitia, sed ex quadam congruitate, & bona dispositione. Deniq; addi possunt pro hac sententia, testimonia Scripturæ, quæ in contrarium citantur, non sufficere ad probandum meritum: nam licet antiqui Patres facerent, quod in ipsis erat, vt impetrarent à Deo remedium peccati, non tamen inde meritum infertur, quod separari potest ab impetratione,

D. Thom. vt D. Thom. docet, 1. 2. quæst. 1. 14. arti. 9. ad 1. quia plus requiritur ad meritum, quod aliquali iustitiæ operantis innititur, quam ad impetrationem, quæ nititur bonitate, & promissione Dei. Vnde impetratio non requirit certam proportionem inter opus petentis, & rem impetrandam: meritum vero illam requirit, & hæc deest in proposito, vt declaratum est.

Psalm 11. Illud vero quod ex Psalmo 11. afferri solet: *Propter*

A *miseriam inopum, & gemitum pauperum, nunc exurgam, dicit Dominus*, & similia, facile expediuntur in hac sententia, vt illud *propter*, non dicat causam meritoriam; sed finalem, miseria enim obiectum est misericordiæ, & mouet ad beneficium conferendum: & Augustin. ita Augustin. illo loco dicit *Patrem misisse filium ad consolandos gemitus pauperum.*

Quartus modus dicendi esse potest affirmans vtrumque, scilicet antiquos Patres meruisse de congruo, & Incarnationem, & (quod fere idem est) temporis circumstantiam, seu accelerationem; & hæc sententia bene explicata, mihi videtur amplectenda, sed notandum est prius (vt supra in simili dixi) aliud esse loqui de prædestinatione, seu prædefinitione Incarnationis, aut circumstantiarum eius, aliud loqui de ipsa executione.

Dico ergo primo, Antiqui Patres non potuerunt mereri de congruo prædestinationem Incarnatio-

B nis. Hæc est communis, & certissima, & conuincitur fundamento secundæ sententiæ, seu rationi secundæ D. Thom. in artic. 11. nam prædestinatio Incarnationis est prior omni gratia, & bono motu antiquorum Patrum, & est radix illius, ergo non potest esse ex illorum meritis vllo modo. Confirmatur primo, quia omne meritum antiquorum Patrum fundabatur in fide Christi venturi; ergo supponebat venturum Christum, ergo prædestinatum. Deinde ipsi non petebant, vt prædestinaret Christum; sed vt Deus Christum iam prædestinatum exhiberet.

Atq; hæ quidem rationes satis conuincunt, de potentia ordinaria hoc aliter fieri non potuisse, Probant etiam, supposito modo & ordine, quo Deus

C statuit, vt omnia hominũ merita, in gratia ex Christi meritis profecta, fundarentur, etiam de absolutâ potentia fieri non potuisse quin præordinatio Christi præuisionem meritorum antiquorum Patrum antecederet, & consequenter vt omnino gratis & non ex meritis hominum fieret. At vero, si Deus aliter res disponere voluisset, forsasis non implicaret contradictionem, vt ex meritis aliquorum hominum præuisis Deus incarnationem fieri præordinaret ac prædestinaret. Vt si aliquibus hominibus gratiam absolute & sine ordine ad Christi merita, dare statueret, eosque videret per eam bene operaturos, & ex illis operibus præuisis ad volendam incarnationem moueretur. In hoc enim ordine disponendi ac volendi res, nulla est repugnantia, neque indecentia, quæ rectitudini alicuius virtutis simpliciter opposita sit, & cum alioqui Deus liberè operetur, po-

D test, prout voluerit, operari, ac disponere omnia. Dices, quamquam hic modus prouidentiæ non sit impossibilis, & eo posito, electio seu dilectio Christi Dei hominis niteretur in meritis aliorum hominũ præuisis, vel de congruo, vel etiam de condigno imperfecto si promissio antecessisset; nihilominus absolute tota Christi prædestinatio etiam in eo casu, non esset fundata in talibus meritis, quia præordinatio & ipsa merita essent medium ad exequendam incarnationem Christi, quæ tamen merita supponerent necessario gratiam aliquam gratis collatam, & non ex meritis, ac propterea tota illa prædestinatio non posset in meritis fundari. Hac enim ratione omnes qui rectè sentiunt de aliorum

E prædestinatione docent non posse cadere sub meritum, licet præordinatio efficax ad gloriam cadere possit, maxime de potentia Dei absoluta. Respondetur, duplici modo posse intelligi hanc prouidentiam, & ordinationem diuinam. Primo vt grata collata hominibus ad efficienda opera, quibus aliquo modo imperfecto incarnationem merentur, detur eis ex intentione faciendi incarnationem, ex intentione (inquam) non per voluntatem absolutam & efficacem, alias nec talis voluntas posset fundari in talibus meritis, sed per voluntatem antecedentem & simplicem, quæ conditionalis vocatur, sicut nunc

omnis

omnis gratia data hominibus, qui saluandi non sũt, oritur ex voluntate & intentione dandi eis gloriam, non absolute & efficaciter, sed antecedenter, ea scilicet voluntate, qua vult Deus, omnes homines, saluos fieri. Et in eo casu concedo, non totam prædestinationem Christi futuram fuisse fundatam in talium hominum meritis, vt ratio facta concludit. Alio tamen modo intelligi posset gratiam, & merita illis hominibus collata, nullo modo oriri ex voluntate incarnationis, nec beneplaciti, nec antecedente, sed tantum ex voluntate saluandi ipsos homines: Deum vero, visis talium hominum meritis, occasione illorum veluti excitari & moueri ad volendum incarnationem & disponendum de mediis, quibus posset executioni mandari. Posito autem hoc prouidentiæ modo tota prædestinatio incarnationis niteretur in illis meritis, quia illa prior gratia, quæ ad illa merita antecedit, nullo modo videtur ad prædestinationem Incarnationis pertinere: quia non esset medium ad illam exequendam, cum nullo modo esset ex voluntate seu intentione eius profecta. Hic autem modus non videtur absolute loquendo contradictionem implicare, nec esse impossibilis, propter rationem supra factam fundatam in libertate diuina: esset tamen hic modus parum consentaneus diuinæ perfectioni & sapientiæ, ad quam spectat nunquam operandi ansam ex præuisa occasione aliqua sic arripere, quin ipsa occasio aut præuolita fit seu præordinata propter finem talem si bona sit, aut certe permissa si sit mala. Vnde loquendo secundum legem ordinariam & quasi connaturalem, simpliciter dici potest non posse prædestinationem incarnationis cadere sub hominum merito, etiam imperfecto.

Qualiter prædestinatio incarnationis sub pari hominum meritum cadere possit

Dico secundo, Non potuerunt antiqui Patres meruisse de congruo prædestinationem Incarnationis, quoad circumstantias eius. Loquor autem de potentia ordinaria, non absoluta: & explicatur; dupliciter enim intelligere possumus. Deũ prædefiniuisse, seu prædestinasse has circumstantias. Primo, ex meritis præuisis antiquorum Patrum ita, vt prius secundũ rationem prædestinauerit mysterium ipsum à circumstantiis abstrahendo: deinde vero prouiderit in hominibus iustis talem dispositionem, vel orationem, & propter eam voluerit mittere Christum potius hoc tempore, quam alio, vel ex hominibus his, potius quam ex aliis, & iuxta hunc ordinem essent homines causa meritoria de congruo talium circũstantiarum, non solũ ordine executionis, sed etiam ordine prædestinationis. Sed hic modus mihi videtur falsus, & improbabilis. Vnde potius è contrario dicendum est, Deum ante præuisa omnium hominum merita prædestinasse, & Incarnationem fieri, & tali tempore, & ex tali gente fieri, & ideo ita res disposuisse, vt illo tempore, & in illa gente esset opportuna dispositio ad tale mysterium suscipiendum, Et probatur; nam quis dicat, meruisse Beatam Virginem etiam de congruo suam electionem, vt esset Mater Dei, vel Ioannem Baptistam, vt esset præcursor, vel Abraham, & Dauid, vt essent Christi progenitores? Si hoc enim dicere licet, pari ratione de populo Hebræorum dici posset, meruisse, vt Deus ipsũ eligeret in populum peculiarem contra illud Deut. 9. *Neque enim propter iustitias tuas, &c.* Deinde hoc constat ex ipsis effectibus gratiæ: nam Abraham verbi gratia aut Ioannes Baptista aut Beata Virgo fuerunt ante omnia merita vocatione quadam, aut gratia specialissima præuenti, quæ sine dubio ex speciali eorum electione processit, ergo illa electio antecessit omnia merita, & fuit causa ipsorum meritorum. Rursus, per illam specialem gratiam ordinabantur, vt congrue se disponerent ad Incarnationem, id est Abraham, vt illi fieret specialis promissio Christi, & Beata Virgo, vt congrue disponeretur ad concipiendum Deum, ergo illa gratia supponebat electionem ad hæc munera, quæ sunt circumstantiæ Incarnationis, ergo hæc electio non cecidit sub meritum de congruo; sed potius ipsum meritum ab illa processit. Simile autem argumentum fieri potest de temporis circumstantia, nam non se disposuerunt homines ad suscipiendum mysterium Incarnationis tali tempore potius, quam alio, nisi per auxilium gratiæ cuncta merita præcedens; sed quod hoc auxilium tali tempore, & modo datum fuerit potius quam alio, ex sola Dei voluntate processit, ergo prima temporis prædefinitio, quo Christus Incarnandus fuit, non fuit ex meritis hominum præuisis, sed ex voluntate Dei, vt patet reducendo electionem mediorum ad intentionem finis: nam Deus contulit hoc tempore, verbi gratia, specialem gratiam Abrahæ, Dauid, vel aliis, vt se disponerent ac Christum suscipiendum, & illum impetrarent, & vt saltem tali tempore veniret, ergo voluntas dandi illam gratiam erat ex intentione, & voluntate Incarnationem tali tempore faciendi; sed illa voluntas antecessit omnia merita, ergo multo magis hæc intentio, seu prædefinitio talis circumstantiæ Incarnationis. Neque enim dici potest, illam circumstantiam tantum esse prius intentam voluntate antecedendi, & non absoluta, & prædefinientẽ, tum, quia intentio, & electio sunt proportionata, electio autem mediorum erat efficax, seu media electa erant efficacia, seu infallibilia; ergo intentio etiam erat efficax, & prędefinitiua: tum etiam, quia hæc ratio, prouidentiæ est multo perfectior, & conformior diuinæ sapientia: alia vero nullo nititur fundamento, nec ratione probabili.

Dico tertio, Antiquos Patres meruisse de congruo executionem, seu exhibitionem Incarnationis, quoad substantiam eius. Hæc est sine dubio sententia D. Thom in hoc articulo ii eodem enim modo affirmat illos Patres meruisse de congruo Incarnationem, quo negat de condigno; hoc autem non solum negat de circumstantiis incarnationis, sed etiam de ipsa Incarnatione; illud ergo affirmat de ipsa etiam Incarnatione, & ita eum, & intelligunt, & sequuntur omnes eius discipuli. Et probatur primo, quod homo iustus sit sufficiens ad meritum hoc, si aliunde non sit repugnantia, quia licet gratia creata (vt tertia opinio dicebat) sit inferioris ordinis, quam vnionis gratia, & ex natura sua illam non petat; tamen supposito, quod illa vnio futura est ex diuina ordinatione, habent inter se aliquam proportionem, quatenus nulla potest esse conuenientior via, aut dispositio ad executionem Incarnationis, quam per iustitiam coram Deo, & orationes, ac bona opera ab illa procedentia, sicut in ipsomet Christo gratia habitualis fuit congruentissima dispositio ad gratiam vnionis, non antecedens, sed consequens, & ornans, vt supra dictum est: in patribus vero, qui Christum præcesserunt, potuit esse tanquam remota dispositio antecedens, seu tanquam via quædam, vt conueniẽti modo obtineretur Incarnatio; bona autem dispositio supernaturalis, & in persona grata, ad effectum supernaturalem, meretur illum saltem de congruo, ad quod non requiritur tam exacta proportio, sed sufficit aliqualis, partim fundata in ordinatione diuina, partim in ipsis rebus, quatenus ad gratiam vnionis nulla altior dispositio ordinari poterat, vt dictum est, & quatenus per fidem, spem, & petitionem, & supernaturalem amorem huius mysterij eleuatur homo quodammodo, & vniturij Christo, in quo differt multum ordo gratiæ creatæ, ab ordine naturæ, quia natura non potest viribus aut actibus suis attingere perfecto modo supernaturalem ordinem, etiam obiectiue, id est credendo, & amando: at vero gratia potest saltem hoc modo attingere ipsam vnionem hypostaticam, & hoc sine dubio satis superque est ad meritum de congruo, præsertim suppositis aliis, scilicet iustitia operantis, & ordinatione diuina.

D. Thom.

Secun-

Secundo, quod hoc meritum esse potuerit in antiquis Patribus, etiamsi gratiam habuerit ex meritis Christi præuisis, probatur, primo, quia non est minus perfecta, & efficax illa gratia, & opera ab illa procedentia, quam si omnino gratis data esset, & non ex meritis Christi præuisis. sed si huiusmodi esset, posset homo per illam mereri de congruo Incarnationem, ergo. * Secundo, quia id, quod est prædestinatum à Deo sine vllo merito, potest non mandari executioni, nisi propter meritum, vt constat in gloria prædestinatorum; ergo quamuis Deus prædestinauerit prius Christum, & propter merita futura, & præuisa in Christo sic prædestinato dederit gratiam ant quis Patribus, potuerunt ipsi nihilominus mereri saltem de congruo Incarnationis executionem. Cuius rationis vis magis infra constabit, cum soluemus fundamentum primæ sententiæ, nunc vero vel ad hominem, vel ex principiis, quæ nemo negare potest, ita declaratur, quia negari saltem non potest, quin Patres antiqui orando impetrauerint à Deo executionem Incarnationis: quia in orationibus eorum supra indicatis, concurrebant omnes cõditiones requisitæ ad orationis efficaciam, quod præsertim de orationibus B. Virginis passim in Patribus reperitur, sed non minus habet efficaciam oratio ex Christo, quam meritum, nam gratia, & auxilium ad digne orandum, & acceptatio orationis, & fides, qua niti debet, vt accepta sit, totum est ex Christo: sicut ergo Christus est principium, & fundamentum omnis meriti: ita & omnis bonæ orationis, & impetratiuæ, impetrabant ergo illi Patres principium, & fundamentum, quod dabat valorem orationi suæ: quid ergo mirum, quod meruerint de congruo principiũ sui meriti? neque enim vnum, quam aliud, aut magis repugnans, aut magis absurdum est. Simile argumentum fit de dispositione: disponebantur enim illi sancti Patres, vt Christum susciperent, & præsertim Beatissima Virgo: & tamen principium, & fundamentum illius dispositionis erat Christus, disponebantur ergo, vt principium suæ dispositionis ipsa susciperent. Sic ergo, & illud de congruo mereri poterant, quia re vera hoc meritum nõ est nisi per modum cuiusdam conuenientis dispositionis, seu præparationis, vt D. Tho. supra dixit, & in 3. d. 4. q. 3. art. 1. in fine corporis.

D. Thom.

Antiqui Patres aliquas circumstantias Incarnationis, de congruo meruerunt.

Dico quarto, Antiqui Patres etiam meruerunt de congruo aliquas circumstantias Incarnationis, & aliquo modo dici possunt meruisse eiusdem accelerationem. Hæc conclusio præsertim quoad priorem partem sequitur à fortiori ex præcedenti, & inductione probatur, quia quod Incarnatio fiat ex tali fœmina, circumstantia quædam est incarnationis, sed hoc meruit Beata Virgo de congruo merendo maternitatem diuinam, vt in seqnentibus dicetur. Et similiter Abraham meruit de cõgruo, vt ex illo Christus descenderet, quæ est etiam circumstantia Incarnationis, iuxta illud Genes. 22. *Benedicentur in semine tuo omnes gentes, quia obedisti voci meæ.* Deinde de sancto Simeone insinuatur Luc. 2. propter sua merita obtinuisse, vt *Non videret mortem, nisi prius videret Christum Domini*, quod est aliquo modo mereri circumstantiam temporis Incarnationis. Et similiter Amb. lib. 2. in Luc. dicit de Anna vidua: *Talibus fuisse moribus, vt digna fuerit Saluatorem omnibus nunciare.* Ac denique Daniel. 9. indicatur, illum suis precibus, & desideriis obtinuisse, vt tempus redemptionis vltra septuaginta hebdomadas non differretur. Ex quo declaratur vltima pars, cum enim dicitur Patrem meruisse accelerationem Incarnationis, non est sensus, potuisse mereri vt Deus mutaret decretum suum, quod in prima prædefinitione habuit, hoc enim impossibile est, vt recte probat secunda sententia, sed est sensus ita Deum in sua prædestinatione disposuisse executionem huius mysterij, vt voluerit ipsos homines ita disponi, & præparari ad hoc beneficium

Genes 22.

Luc 2.

Ambros.

Dan. 9.

Quo pacto antiqui Patres Incarnationis accelerationem meruerint.

A suscipiendum, vt per eam dispositionem mererentur de congruo ne hoc beneficium amplius differretur. Ad hunc enim modum dixit Gregorius circa id Psalm. 50. *Redde mihi lætitiam salutaris tui*: timuisse Dauid ne propter peccatum suum impediretur promissio sibi facta de Christo, ex suo semine venturo, & postulasse dictis verbis, ne hac pœna afficeretur, quod non existimo ita intelligendum, vt Dauid dubitauerit de certitudine prioris promissionis, sed quod existimauerit peccatum suum esse dignum illa pœna, & medium conueniens, vt promissio Dei impleretur, fuisse pœnitentiam, & humilem orationem. Ad eundem etiam modum Caiet. Genes. 27. dicit, propter peccatum filiorum Iacob dilatam fuisse Incarnationem, non quidem per mutationem diuini propositi, sed, quia homines peccando meruerant illam dilationem, quam Deus iam prædefinierat. Vnde intelligitur explicato hoc modo, hoc meritum accelerationis, in re fere coincidere cum merito exhibitionis eiusdem Incarnationis, & cum merito circumstantiæ temporis, nam totum hoc nihil aliud est, quam mereri, vt Incarnatio promissa rei ipsa exhibeatur, nam in hoc includitur, vt tali tempore fiat, & amplius non differatur.

Greg. Ma.

Caiet.

B

Dico, fere in idem coincidere, quia in rigore non sunt omnino idem, neque in se, vt est apertum, neq; in ordine ad meritum. Potuisset enim Deus ita res ordinare, vt circumstantia temporis esset ex meritis, non vero executio Incarnationis quoad substantiam suam, & è conuerso, nulla est enim in hoc repugnantia: nam cum hæc & mente & in re præscindi possint liberum est Deo, in vno respicere ad merita & non in alio, vel ad vnum ordinare merita, & non ad aliud. Nihilominus affero de facto hæc fuisse fere idem, quia per modum vnius intendebantur, & petebantur, & quia moraliter separari vix possunt. Qui enim instanter petit aliquid fieri, sane non tempus tantum, sed ipsum opus etiam petit, idque non abstracte, sed definite, vt statim vel cito fiat, & hoc modo petiisse Patres antiquos Incarnationem, constat ex superius adductis. Vnde eandem proportionem habebat eorum dispositio ac petitio ad vtrumq; per modum vnius impetrandum, & ex parte DEI erat eadem ratio, & ideo illa duo per modum vnius moraliter facta sunt intuitu meritorum & precum antiquorum Patrum.

C

Quæsitum proponitur, ipsiq; respondetur.

Sed quæres tandem, an hæc dispositio, & meritum, licet fuerit de congruo iuxta diuinam ordinationem, fuerit simpliciter necessarium, ita vt sine illo, vel non fieret incarnatio secundum executionis ordinem, vel non tali tempore fieret. Respondetur hoc à nemine sciri posse, nisi ab ipso Deo, quia vtroq; modo fieri potuit, & liberum fuit Deo alterutro modo id ordinare, & reuelatum hactenus non est, quo modo hæc disposuerit, aut quid ipse facturus esset, si in hominibus tale meritum vel dispositio nõ præcessisset. Sicut Deus, quando peccatori sese imperfecte disponenti dat vlteriora auxilia, vt sese perfecte disponat, potest interdum ita expectare priorem remotam dispositionem, vt sine illa non det vlteriorem: Interdum vero sine remota dispositione præuia dat statim perfectam. Vnde, si interrogetur, quid esset facturus Deus, si Petrus v. g. non bene vsus fuisset prioribus auxiliis, an daret illi perfectum: nihil certo responderi potest, quia hoc totum pendet ex libera dispositione gratiæ suæ, sic ergo fere in præsente contingit. Supposito tamen ordine prouidentiæ nobis reuelato, dicendum est, cum hæc dispositio & meritum antiquorum Patrum in Christi honorem ordinata sint, verisimilius esse, ita fuisse à Deo disposita & ordinata, vt sine illis non mandaretur executioni incarnatio. Sicut etiam est verum dicere, Deum non assumpturum fuisse carnem ex fœmina, nisi ex virgine humili & sancta. Deniq;, si recte considerẽtur supra dicta de certitudine diuinæ præsciẽtiæ

D

E

tiæ conditionalis cum qua & per quam hæc omnia disponit, quæ ex libertate hominum pendent, ex illis constat, ita Deum hæc omnia disposuisse vt infallibiliter fierent, & consequenter vt in re vnum sine alio non fieret, id est, vt non fieret hoc mysterium sine dispositione præuia congruente ex parte hominum, & eo tempore quod magis deceret ad ipsius reuerentiam; iuxta supra dicta disput. 6. section. secunda, & hac sectio. & quæ in sequentibus dicentur. Si autem fingamus, Deum præsciuisse, non fuisse habituros homines dispositionem hanc, & hęc merita, non licet inde inferre, cessaturum fuisse Deum ab opere incarnationis exequendo, sed solum quod non fieret incarnatio eo providentiæ modo, quo nunc facta est, tamen adhuc maneret integrum decretum de incarnatione secundum se, ex vi cuius Deus prędordinasset alia media, vel aliam dispositionem hominum; vt decentissime fieret, iuxta infinitas rationes, & modos, quos diuina sapientia nouit, & disponere potuit.

Responsio ad 1. Ad fundamenta aliarum opinionum facile est ex dictis respondere. Ad primum enim dicendi modũ, admittimus probationes prioris partis, quibus ostenditur Incarnationis accelerationem Patres meruisse; nam illæ hoc solum probant. Ad fundamentum autem alterius partis, variè responderi solet. Primo, negatur meritum de congruo fundari in meritis Christi; sed in bono vsu liberi arbitrij. Sed hæc responsio, primum falsa vtitur doctrina, nam sine gratia Dei, & Christi nullum est meritum de congruo, præsertim boni alicuius supernaturalis, & maximè tanti & tam excellentis boni: & hanc doctrinam, vt omnino veram, & indubitatam suppono ex materia de gratia. Deinde male illam applicat, quia illi actus, quibus antiqui Patres merebantur de congruo Incarnationem, erant sine dubio actus supernaturales, ad quos erat necessarium auxilium gratiæ, quod nulli vnquam datum est, nisi propter Christum. Huiusmodi enim erant actus fidei, spei, & orationis, vel desiderij Incarnationis; definit n. Conc. Arausic. can. 3. & 4. efficax desiderij salutis, vel remissionis peccati, aut orationem debito modo factam ad impetrandum aliquod donum gratiæ, non posse haberi sine gratia Christi, multo ergo magis oratio efficax ad impetrandam Incarnationem ipsam haberi non poterat sine gratia. Et confirmatur, quia hoc meritum de congruo Incarnationis, vt minimum supponebat gratiam sanctificantem; quis enim dicat homines existentes in peccato mortali meruisse de cõgruo Incarnationem? cum nec ipsum etiam auxilium gratiæ mereantur, nec possint sibi ipsis propriam sanctificantem gratiam de congruo mereri, nisi fortasse per vltimam dispositionem. quæ haberi non potest, nisi ex auxilio gratiæ, & eius meritum (si quod est) non se extedit vltra propriam formam, ad quam disponit? Vnde nullus est Theologus, qui hoc meritum de congruo Incarnationis tribuat nisi iustis; at vero gratia sanctificans fundata fuit semper in meritis Christi, ergo & meritum.

Sine gratia Christi nullum est meritum de congruo.

Conc. Arau.

Dicent fortasse, illam gratiam fuisse necessariam quasi concomitanter ad excludendum impedimentum peccati: non vero tanquam proprium meriti principium. Sed hoc est falsum, quia licet daremus illud meritum fuisse fundatum in operibus bonis moraliter factis ex libero arbitrio ab homine grato; tamen valor eorum, seu efficacia, aut congruentia in esse meriti, non esset sumenda ex libero arbitrio, sed ex gratia, quia (vt dictum est) opera pure humana, & naturalia per se se, nullo modo possunt esse meritoria alicuius doni supernaturalis.

Aliter alii respondent, ipsamet opera supernaturalia, quæ ex gratia fiunt; posse considerari, vt sunt à gratia, & vt sunt à libero arbitrio, vt in simili dicit D. Thom. 1. 2. quæst. 114. artic. 6. & priori modo non esse meritoria Incarnationis propter argumentum factum; sed tantum posteriori, & vt sic non fuisse fundata in Incarnatione. Sed etiam hæc responsio falsa est, quia si quod erat meritum in his operibus antiquorum Patrum, illud erat, in quantum illi erant iusti, & fundati in fide Christi alias nulla esset proportio, nec sufficiẽs ratio meritii in illis operibus, vt suprà tractatum est. Non debent ergo illa duo principia, gratia, & liberum arbitrium ita seiungi, vt alterum per se sufficiat ad valorem meriti: quia sine libero arbitrio opus non esset humanum, & morale, & sine gratia non haberet proportionem, vt expresse D. Thom. dicit in citato loco ex 1. 2. in fine corporis, loquendo de merito de congruo; necesse est ergo fateri omne meritum antiquorum Patrum, & præsertim hoc de Incarnatione, fuisse fundatum in gratia Dei; & consequenter in meritis Christi; quia suppono esse omnino certum, & infrà probandum. q. 19. nullum supernaturale bonum fuisse datum hominibus, præsertim post lapsum Adæ, nisi ex meritis Christi, qui enim dicunt Christum fuisse causam finalem gratiæ antiquorum Patrum, & non meritoriam, omnino errãt, vt ibi probabitur, & hic D. Th. supponit art. 11. ratione 2. Quod vero quidam dicunt, il ammet gratiam, quæ per Christum data est antiquis Patribus, posse considerari vel secundum se, vel prout fundatam in merito Christi, & priori modo fuisse principium huius meriti de congruo, & non posteriori: hoc, inquam, & falsum est, & nullius momenti: quia illa gratia non fuit principium meriti: nisi prout in re data est, & similiter opera non fuerunt meritora, nisi prout in re facta sunt; sed in re illa gratia non fuit data nisi propter merita Christi præuisa, & illa opera in re non sunt facta, nisi per auxilia data per Christum, ergo totum illud meritum in Christo fundatum est.

D. Thom.

Dicendum est ergo, gratiam, & auxilia data esse antiquis Patribus, propter merita Christi præuisa in diuina prædefinitione, & prædestinatione, nondum autem reipsa exhibita: ipsos autem Patres per hanc gratiam non meruisse prædestinationem Incarnationis; sed eius exhibitionem, & ideo hæc inter se nõ pugnare: quia licet merita Christi præuisa antecesserint, tamẽ executio Incarnationis subsecuta est gratiam, & opera antiquorum Patrum, & ideo potuit sub diuersis rationibus esse principium, & aliquo modo præmium illorum meritorum. Sicut variis exemplis de dispositione, & impetratione suprà ostensum est. Et potest declarari, quia negari non potest, quin bona opera antiquorum Patrum, & Beatę Virginis, vt verbi gratia consensus, quem præbuit Angelo nuncianti mysterium Incarnationis, fuerint medium ad executionem ipsius Incarnationis, & tamen illemet consensus fuit datus Virgini propter merita Christi præuisa; idem ergo actus fuit medium ad executionem sui principij in genere meriti: quid ergo mirum, quod fuerit etiam meritũ de congruo executionis, seu exhibitionis eiusdẽ principii. Simile etiam est, quod B. Virgo fuit realis, & physica causa Christi Dei hominis, quatenus fuit vera mater eius; & tamen ex meritis Christi habuit, quod fuerit condigna mater eius, & quod debito modo munus illud exercuerit: & si fortasse habuit aliquem supernaturalem concursum in filii conceptione, etiam ille datus est ex meritis Christi præuisis: sic ergo fieri potuit in proposito. Vnde principium illud, principium meriti non cadit sub meritum, licet formaliter verum sit de principio, prout habet rationem principii, tamẽ claritatis gratia distingui potest. nam principium meriti, quod supponitur actu existens prius, quàm fundet meritum, illud non cadit sub meritum, & huiusmodi est in nobis prima gratia, vel prima vocatio; quia non solum est principium quasi morale, sed physicum, quod in re ipsa debet antecedere effectum: at vero quando principium meriti est quasi morale, & non causat, vt

actu

a actu existens: sed vt præuisum tantum, potest secundum realem exhibitionem cadere sub meritū, quia vt sic non supponitur, sed subsequitur.

Obiectio. Sed contra; nam hinc eneruatur secunda ratio D. Tho. in artic. 11. & sequitur antiquos Patres potuisse mereri de condigno exhibitionem Incarnationis; etiam si habuerint gratiam fundatam in Incarnatione præuisa. *Respon.* Respondetur argumentum probare ex hoc solo capite, hoc non fuisse impossibile; nihilominus ex natura rei, seu ex lege ordinaria loquendo; est in hoc dispar ratio inter meritum de condigno; & de congruo; quia meritum de condigno per se ordinatur ad præmium, cum quo habet naturalem proportionem, & ad illud natura sua fertur tāquam in terminum, & ideo ex natura rei, seu secundum legem ordinariam non ordinatur hoc modo ad suum principium, quia non respicit illud tanquam terminum: at vero meritum de congruo non fundatur in naturali proportione inter actum, & terminum eius; sed adiungitur secundario, & concomitanter, vel ex relatione, & intentione operantis, vel ex diuina ordinatione, & hinc fit, vt quodammodo in suum principium reflecti possit. Quod declaratur exēplo, ait enim D. Thom. 1. 2. q. 114. artic. 9. perseuerantiam non cadere sub meritum de condigno, quia nō comparatur ad gratiam, vt terminus, sed potius, vt principium; & tamen certum est, posse cadere sub meritum de congruo. *D. Thom.* Et hinc etiam est, quod idem actus, quo meremur de condigno proprium, & quasi connaturale præmium, potest concomitanter esse meritorius de congruo alterius rei, ad quam veluti extrinsece ordinatur.

Obiectio. Sed adhuc possunt contra solutionem istam multa incommoda obiici. Primo, quia sequitur aliquid excellentius meruisse antiquos Patres saltem de cōgruo, quam ipse Christus vllo modo meruerit. Secundo, quia sequitur Christum ipsum meruisse Incarnationem: quia, quod est causa causæ, est causa effectus eius. Tertio, sequitur in eodem genere causę meritoriæ fuisse sibi inuicem causas Incarnationem, & gratiam antiquorum Patrum. Quarto, quia alias Christus magnum beneficium ab antiquis Patribus accepisset, sicut Paulus ab Stephano, qui sibi de congruo vocationem meruit. Quinto, quia alias meruissent antiqui Patres sibi primam gratiam, quia meruerunt principium, & causam eius. Sexto, denique, potius sequitur meruisse de congruo totius humani generis reparationem, & omnem gratiam, non tantum sibi, sed etiam aliis collatam, quæ inconuenientia licet potissimum videantur, sequi ex merito ipsius Incarnationis: tamen magna ex parte proportionaliter inferri possunt ex merito accelerationis.

Respon. Respondetur tamen ad primum, illud non esse inconueniens, quia non sequitur ex maiori dignitate operum antiquorum Patrum; sed solum ex ordine, seu antecessione in temporis duratione, sicut non est inconueniens antiquos Patres impetrasse Incarnationem, quam Christus non impetrauit, vel Virginem se præparasse ad suscipiendam Incarnationem, ad quam Christus non se præparauit, hoc enim meritum de congruo non est, nisi per modum cuiusdam præparationis, vt D. Thom. dixit.

Ad secundum negatur sequela, quia meritum Christi non antecessit tempore, nec natura Incarnationem, sicut merita antiquorum Patrum; vnde neque fuit præparatio ad Incarnationem, sicut illud: meritum autem ex natura rei debet antecedere præmium, seclusa dispensatione, quæ semper habet admixtam aliquam imperfectionem, & asserenda non est sine aliqua sufficienti causa, vel necessitate, vt supra dictum est: hīc autem nulla fuit ad mutandum hunc naturalem ordinem; quin potius speciali ratione necessarium fuit, vt hoc meritum de congruo reipsa antecederet incarnationem, quia erat quasi via, & medium ad eius executionem, & per modum cuiusdam impetrationis, & dispositionis: Illa autem propositio; *Quod est causa causæ, est causa effectus*, non est vera loquendo de causa per se; & maxime si mutatur modus causandi, vt hic fit.

Ad tertium ex hoc patet solutio, quia in ijs, quæ habent diuersum modum causandi, id non est inconueniens; ita vero est in proposito, nam meritum Christi est causa gratiæ antiquorum Patrum, vt præuisum tantum, & fuit veluti principium per se dans valorem illorum operibus. At vero meritum Patrum solum fuit per modum cuiusdam dispositionis in ordine ad executionem Incarnationis.

Ad quartum respondetur, non tam fuisse Christo collatum beneficium ab antiquis Patribus, quam debitum obsequium, alias idem argumentum fieri posset de Beata Virgine: denique quidquid habuerunt gratiæ, & meriti, à Christo, & per Christum habuerunt.

Ad quintum negatur sequela, nam omnino ante hoc meritum de congruo receperunt primam gratiam, & nō meruerunt Incarnationem, vt fuit principium eius, id est, vt præuisam; sed solum quoad exhibitionem, quæ fuit posterior, vt dictum est.

Ad vltimum respondetur, in redemptione considerari posse, vel sufficientem causam nostræ redemptionis, quæ fuit Christi Incarnatio, & passio, vel operatio; & hoc modo concedo meruisse de cōgruo illos Patres redemptionem nostram; vel potest considerari redemptio quoad omnes effectus eius, & sic non potuit tota cadere sub illud meritum de congruo, quia sub his effectibus includitur prima gratia, quam mereri non potuerunt, vt dictum est; & quia ipsi non petebant, nec se disponebant ad omnes effectus redemptionis, sed ad ipsam Incarnationem.

Atque ex his intelligitur, an dicendum sit, Patres antiquos meruisse aliquo modo omnia merita Christi. Item, an meruerint omnes effectus meritorum Christi, & quidquid ille meruit. Item an meruerint, quod Deus implenerit promissionem quam fecerat de mittendo Messia, & incarnatione filij sui faciēda: & similes interrogationes facile fieri possunt, quæ ex harum responsionibus poterunt nullo negotio dissolui. Ad hæc ergo omnia & similia primum in genere dicendum est. Patres antiquos nihil horum de condigno meruisse præter eos effectus incarnationis, qui sunt, vel augmentum gratiæ, vel beatitudo, aliquid vel pertinens ad beatitudinem vtriusque meretis, reliqua enim omnia sunt extra proportionem gratiæ creatę ac personalis. & hoc, ppbant omnia in superiori, pxima sectione adducta. Hoc autem dixerim propter quosdam Theologos, qui dixerunt, meruisse antiquos Patres de condigno incarnationem, quoad illum effectum qui fuit aperiri regni ianuam toti humanæ naturæ. Quomodo loquitur Bonau. in 3. d. 4. a. 2. q. 2. Sed est improbabilis sententia, quia nemo potuit de condigno mereri illum effectū, nisi qui pro peccato totius naturæ potuit de cōdigno satisfacere vt supra visum est. Item quia tale meritū de condigno pertinuit ad gratiam capitis, quam nemo ex illis Patribus habuit. Item quia, vel illi Patres meruissent de condigno illum effectum immediate & in se; & sic dandus fuisset antequam Christus veniret: vel meruisset de cōdigno vt Christus illū effectum mereretur: & hoc dici etiam nō potest, quia nō potuerunt mereri Christum ipsū neq; eius infinita merita, ac rigorosam satisfactionē, hæc enim omnia sūt bona altioris ordinis, & includunt infinitatē quandam excedentem valorem condignum meritorum puræ creaturæ. Tandem tunc Christus nostram redemptionem consummauit, quando ianuam regni toti nostræ naturæ suis meritis aperuit: id autē non fecit ex debito iustitiæ, sed ex summa charitate & misericordia, vt dicitur ad Titum 3. ad Rom. 5. & 9. & aliis locis supracitatis.

Quis incarnationis effectus antiqui Patres de condigno meruerint.

Ac

At vero loquendo de merito de congruo, fere omnibus illis interrogationibus affirmatiuè respondendum est. Dico autem, ferè, vt excipiam illos effectus gratiæ, qui in ipsis antiquis Patribus antecedebant eorum merita, ac erant principia talium meritorum: etenim illos mereri non poterant, etiam de congruo, cum tamen etiam illi essent effectus meritorum Christi. Quocirca, ad singula in particulari respondendo, primo concedendum est, meruisse de congruo omnia merita Christi, tum in radice, merendo incarnationem, quæ fuit illorum meritorum radix, tum etiam in seipsis, quia non solum petere poterant, vt veniret Christus, sed etiam vt sanaret humanam naturam, quod non nisi suis meritis & satisfactionibus effecturus erat. Non est autem necesse, vt in particulari meruerint, quod Christus tot ac tanta opera meritoria exerceret, aut quod per has aut illas passiones nos redimeret, quia non omnia hæc illis erant reuelata, nec singula in particulari petebant, aut petere auderent, sine Dei speciali reuelatione aut instinctu. Satis ergo est, quod in communi merita Christi & satisfactiones postularent, quib. curari aut redimi possent. Probabile etiam est, illustriores ex illis Patribus, qui notitiam de modo redemptionis Christi habuerunt magis expressam & distinctam, in particulari etiam meruisse, de cõgruo Christi passionem & mortem, quia credebant, ita esse à Deo nostram præordinatam redemptionem, vt non nisi hac via perfici posset, & ideo illam desiderabant ac petebant, non vt erat malum Christi, sed vt erat medium necessarium ad nostram redemptionem, & beneficium generi humano præstandum. Vnde, sicut nos pro illo suscepto gratias agimus, ita ipsi poterant illud desiderare, petere, & consequenter etiam de congruo promereri.

Qualiter de congruo meruerint Christi generales effectus antiqui Patres pro se promeriti.

Secundo dicendum est, Patres antiquos meruisse de congruo aliquos effectus generales meritorum Christi, non immediate propter ipsorum meritum efficiendos, sed impetrando & merendo de cõgruo Christi Domini aduentum, eiusq; passiones, satisfactiones & merita in ordine ad tales effectus: & sic verũ est, meruisse de congruo redemptionem ipsam prout est generale remedium totius naturæ, & quatenus per illam tollendum erat impedimentum totius naturæ & ianua cœli aperienda: quia hoc maxime postulabant, & ad hoc consequendum sese disponebant. Certum est autem non meruisse omnes effectus particulares, quia vel non poterant, vt constat de illis effectibus, qui in ipsis præcesserũt, vt mereri possent, quales sunt eorum sanctificatio, remissio peccati, auxilia gratiæ ad ipsa meritoria opera efficienda. Vel certe quia non ordinabant sua opera ad illos effectus, neq; illos petebant, vt per se manifestũ est in aliis innumeris effectibus gratiæ, qui in singulis hominibus propter Christi meritum fiunt. Quin potius nec meruerunt quosdam effectus meritorũ Christi, qui non sunt generales ad totum humanum genus, etiamsi sint generales in lege gratiæ, vt sunt institutiones sacramentorum sanctificantium & similes, quia vel de his non erit promissio expressè facta, vel, etiamsi de aliquibus esset facta reuelatio, ad eos non pertinebat tales effectus postulare, aut ad illos se disponere, neque ad eos obtinendos sua opera specialiter ordinabant.

Quare effectus particulares omnes meritorum Christi antequã Patres illos meruerint.

Tertio dicendum est, Patres illos etiam de congruo meruisse, vt Deus reipsa exequeretur, quod facere statuerat, seq; factutum promiserat. Nam, licet ex suppositione necessarium esset id fieri, quod Deus facere decreuerat aut promiserat, nec necessarium esset meritum, vt hoc esset infallibile, tamen Deus ipse, qui hoc voluit ac promisit, simul ordinare potuit, vt eius voluntas ac promissio per tale medium, taleve meritum ad effectum perueniret. Siue Deus statuerit & ordinauerit illam dispositionem seu meritum de congruo vt necessariam dispositionem, sine qua non faceret quod decreuerat, siue tantũ eam ordinauerit, veluti ad melius esse, & ad maiorem decentiam, de quo supra dictum est. An vero asserendum sit, Patres illos formaliter meruisse beneficium incarnationis & redemptionis, vt erat complementum diuinæ promissionis, vel tantum quasi materialiter meruisse rem illam, per quam implebatur diuina promissio, quæstio parui momenti mihi videtur, & distinctio parum necessaria. Neq; enim est cur negetur vtroque modo rem illam meruisse, quia nõ solum possumus à Deo petere rem promissam quasi materialiter, sed formaliter vt impleat, quod promisit: possumus ergo illud ipsum de congruo mereri. Etsi enim Deus propter rectitudinem suam non posset id non implere, hoc tamen non obstat, quominus simpliciter liberè impleat, & consequenter ponit nostris operibus amplius inclinari, ad illud ipsum implendum, sed hoc vt dixi, parum refert & ad modum loquendi magis quàm ad rem spectat.

Ad fundamenta secundæ opinionis, concedimus omnes probationes prioris partis, probant enim tertiam conclusionem nostram. Ad probationes vero secundæ partis iam declaratũ est, quomodo intelligendũ est, acceleratione Incarnationis cadere sub meritũ sine mutatione diuinæ voluntatis.

Ad fundamentum tertiæ opinionis, iam est assignata differentia inter opera mere naturalia comparata ad ordinem gratiæ, & inter opera procedentia à gratia sanctificante comparata ad vnionem hypostaticam. Augustini vero comparatio, seu proportio sumpta ex lib. de prædest. sanct. in hoc expresse ab ipso ponitur, quod sicut nullus sibi meretur etiam de congruo, vt Christianus fiat: ita nec Christus sibi meruit incarnationem: at vero, sicut vnus potest alteri mereri de congruo fidem, seu primam vocationem: ita potuerũt antiqui Patres mereri de congruo Christi incarnationem. Neq; contra hoc obstant testimonia, in quibus incarnatio tribuitur gratiæ vel misericordiæ Dei, quia meritum de congruo tunc solum repugnat gratiæ, quãdo non fundatur in gratia, quomodo procedit August. cõtra Pelagium, hoc autem meritum antiquorum Patrum fundatur in gratia, vt dictum est, imo & aliquo modo in incarnatione ipsa; & ideo incarnatio simpliciter ex gratia data est.

SECTIO VII.

Vtrum Beata Virgo meruerit de condigno esse mater Dei.

HOc dubium proponitur hoc loco propter explicandam solutionem ad tertium D. Thom. in artic. 11. & quia connexionem habet cum præcedentibus. Dixerunt ergo quidam B. Virginem meruisse de condigno esse matrem Dei, & consequenter, vt in ea, & ex ea Deus homo fieret, & nasceretur. Ita Gabr. in 3. distinct. 4. quæst. 1. art. 3. dub. 3. Almain. q. 1. dub. 3. Maior quæst. 4. in fi. Abulen. Parado. 1. capit. 34. & 38. Fundamentum huius sententiæ sumi potest ex variis sententiis Patrum, quos infra referam, asserentium fuisse Virginem condignam matrem Dei. Ex quo sic arguitur. Beata Virgo erat sancta, & se disposuit condigne ad dignitatem matris Dei, ad quam ex diuina ordinatione, & motione se disponebat, ergo concurrunt in hac dispositione omnia necessaria ad meritum de condigno, scilicet gratia ex parte personæ operantis, ordinatio diuina, & proportio.

Gabr. Almain. Maior. Abulen.

Alij dixerunt, meruisse B. Virginem de digno maternitatem diuinam licet non de condigno. Ita Marsil. in 3. q. 5. a. 3. dub. 3. concl. 2. & 3. Bonau. d. 4. a. 2. q. 2. vbi Ricard. art. 3. q. 1. idem dicit, quamuis addat hoc meritum digni non distingui à merito de congruo: nec multum dissentiunt Ricard. & Bonau. vt magis ex di-

Marsil. Bonauen. Ricard.

ex dicēdis patebit. Reliqui ergo autores omnes simpliciter negant hoc meritum D. Tho. dicta solut. ad 3. d. 4. q. 3. a. 1. ad 6. & omnes Thomistæ, Sot. lib. 2. de iustit. q. 2. a. 3. Vega q. 4. de iustificat. a. 1. A

D. Thom. Soto. Vega.

Aduertendum est, aliud esse mereri de condigno formam, seu dignitatem aliquam, aliud vero mereri dispositionem in subiecto requisitam, vt digne, decenterq; recipiat talem formam, vel dignitatem: possunt enim hæc duo separari, præsertim quando dispositio, & dignitas non sunt inter se necessario, & quasi Physice connexa, sed solum secundum quandam decentiam moralem, & proportionem, tunc enim fieri potest, vt licet aliquis sit digne dispositus ad formam, vel dignitatem suscipiendam, nihilominus illi ex iustitia non debeatur, atq; adeo, vt neq; illam de condigno mereatur, hoc enim meritum, vel non est, vel si est, annexam habet obligationem iustitiæ, vt nunc supponō. B

Virgo condigne disposita vt mater Dei esset.

Dico ergo primo, Beatissima Virgo fuit condigne dispositā, vt esset mater Dei. Ita docet Diuus Thom. hic, neque ab aliquo recte, & pie sentiente negari potest. Est enim communis Patrum sententia, Ambros. lib. 2. de virginibus, parum post principium: *Quid*, inquit, *in singulis mator quæ digna fuit, ex qua filius Dei nasceretur.* Basil. hom. de humana Christi generatione: *Digna*, inquit, *Vnigeniti diuinitati coniungi, fuit*: vbi tamen magis loquitur de carne Christi ex Mariæ sanguinibus formata, sed est eadem proportionalis ratio de Virgine, de cuius condigna dispositione multa etiam ibi loquitur, Chrysostom. hom. 49. in Genes. *Quomodo*, inquit, *fiet istud, quoniam virum non cognosco? ât qui propter hoc ipsum fieret: nam si cognouisses virum, non fuisses habita digna, vt huic ministerio deseruires.* Epiphan. hæres. 78. circa principium: *Quomodo audent impetere impollutam Virginem, quæ digna facta est habitaculum fieri filij Dei, & electa ex multis millibus, quo vas, & habitaculum dignum esset, &c.* vbi de hac dignitate multa prosequitur Damascenus libro quarto capite decimoquinto Mariam, *Sanctum, admirabile, ac summo Deo dignum templum* appellat. Bernard. sermo. 1. de assumpt. *Nec in terris locus dignior veteri Virginalis templo, in quo filium Dei Maria suscepit, nec in cœlis regali solio, in quo Mariam filius eius sublimauit:* & serm. 4. *Quæ vel Angelica puritas virginitati illi audeat comparari, quæ digna fuit Spiritus sancti sacrarium fieri, & habitaculum filii Dei?* & serm. de Natiuit. Mariæ, *Plena est gratia, & adhuc gratiam inuenit, digna prorsus inuenire, quod quærit.* Ecclesia denique in quadam oratione de Virgine sic ait: *Vt dignum inuenit habitaculum effici mereretur, &c.* & alibi, *Quæ sola digna fuit portare Regem cœlorum, & Dominum.* Ratio vero per se nota est, quia ad diuinam sapientiam, & bonitatem spectabat, conuenienter, digneque ordinare, ac disponere personam cui talem dignitatem conferebat, & se ipsum in verum, ac propriū filium præbebat. Nisi forta esse quis putet impossibile esse tali dignitati cō dignam dispositionem inuenire. Sed nunc non loquimur de æqualitate dispositionis cum dignitate matris, de quā suo loco dicemus, sed de proportione, & conuenientia secundum rerum capacitatem, & ordinem diuinæ prouidentiæ, sicut Christus homo dicitur *plenus gratia, & veritate*, tanquam Vnigenitus, & humanitas eius dicitur ornata donis gratię, digna Deo, cui erat vnita. C

Chrysost.

Epiphan.

Damasc. Bernard.

D

Dico secundo, Beatissima Virgo consecuta est hāc dispositionem, partim ex sola diuina grātia eam præueniente, partim per opera sua, & merita de cō digno. Hæc conclusio facile probatur, notando hāc condignam dispositionem matris Dei multa comprehendisse, seu ex variis donis gratiæ conflatam fuisse. Primum omnium fuit habitualis gratia, & eximia sanctitas, qua præuenta fuit à primo instanti cōceptionis suę cum omnibus donis, & habitibus infusis, & hæc illi gratis data est absolute loquendo: nam si dicamus illam fuisse sanctificatam per propriam dispositionem, atq; adeo meruisse de congruo illam sanctificationem, tamen ad eam dispositionē præueniri debuit omnino gratis, eximia quadam, & excitante gratia, & aduuante. Secundo, huc accedūt singularia quædam priuilegia perpetuæ innocentiæ, carentiæ fomitis, & similium, quæ in prima sanctificatione omnino gratis ei collāta sunt, quamuis postea in decursu vitæ suæ ad conseruationem, & executionem eorum, scilicet perpetuæ innocentiæ, aut virginitatis, suis actibus cooperata fuerit. Tertio, cō siderari potest augmentum gratię, & virtutum, quas vsque ad conceptionem filii consecuta est, quo magis, ac magis quotidie disponebatur, & hoc adepta est, suis meritis de condigno, vt per se constat: nisi forte gratiam aliquam est consecuta veluti ex opere operato, vel (vt melius loquamur) præter meritum proprium in aliquo sacramento antiquæ legis, illo scilicet, quo iustificabantur fœminę ab originali, sic ut masculi circumcisione, quod nihil attinet ad propositum. Quarto ad complendam hanc dispositionem cooperata est Beata Virgo aliquibus actibus suis, præcipue illo, quo vltimū assensum præbuit Angelo, vt mater Dei fieret, & hanc dispositionem non proprie meruit, sed effecit illam libera sua voluntate, diuina gratia singulariter excitata, & adiuta: & ex hac explicatione etiam probata manet conclusio, cuius breuis ratio intelligi potest: quia non potuit Beata Virgo suis tantum viribus mereri totum gratiarum cumulum, qui ad dignitatem Dei matris requirebatur: erat enim inferioris naturæ, & de se obnoxia originali culpę, debuit ergo gratis multis gratiis præueniri, quibus acceptis per sua opera, & merita etiam de condigno potuit cooperari ad complendam hanc condignam dispositionem, & hoc ipsum ad perfectionem illius dispositionis pertinebat. E

Vnde iuxta hanc conclusionem, nonnulla Sanctorum dicta recte intelligūtur, nam propter ea, quæ gratis illi donata sunt, dicit Hierony. dialog. 1. contra Pelag. circa medium. *Aduerte, quod beatam se sic dicat non proprio merito, atque virtute, sed Dei in se habitantis clementia.* Bernar. serm. de Natiuit. Mariæ colum. 2. *Quærant alii meritum, nos inuenire gratiam studeamus. Maria non prætendit meritum, sed gratiam quæri.* Fulgent. de Incarnat. & grat. cap. 7. in initio inquit: *Ipsum Deum hominem factum, non humanis meritis, sed cōcepti, nascentisque ex ea summi Dei dignitate promeruit*: vbi etiam excludit humana merita, sine gratia scilicet facta, & ideo diuinam dignitatem adiungit, & merita ex illa profecta. Vnde Aug. serm. 10. de Natiuit. qui est 14. de tempore. *Talis ergitur Virgo, quæ tantum haberet meritum, vt Dei filium in se susciperet*: & Greg. lib. 1. Reg. cap. 1. *In comparabilibus illustrata meritis, Dei Vnigenito, in quo recumberet, sacrum præparauit vterum.* Petr. Damianus ser. 2. de assumptione: *Singularis eius sanctitas, & gratia hoc promeruit, quod susceptione Dei singulariter iudicata est digna.*

Hieron. Bernard. Fulgent. Augustin. Gregor. Petr. Dam.

Dico tertio, Beata Virgo non meruit de condigno esse mater Dei. Hæc sententia est communior inter Theologos, & fundamentum eius sumi debet ex prima ratione D. Tho. a. 11. nam grātia creata, & opera, quæ ab illa manant, natura sua solum tendunt ad consummationem ipsius gratiæ, vsque ad consecutionem beatitudinis, quam respiciunt, vt condignum, & proportionatum præmium) sed hæc proportio est requisita, quasi ex natura rei ad meritum de condigno.

Virgo non meruit de condigno dignitatem matris.

Dices. Posset tamen hoc suppleri per diuinam ordinationem, opera autem Virginis ordinata sunt ad hunc finem, vt digno modo consequeretur esse mater Dei. Respondetur, aliud est quærere, an Beata Virgo potuerit mereri de condigno hāc dignitatem de potentia absoluta loquendo, aliud an ex vi intrinsecā ipsius gratiæ, & quasi ex natura ipsius gratiæ, atq; adeo ex lege ordinaria possit esse hoc meritum, loquendo de potentia absoluta (quidquid alij sentiant)

Responsio.

tiant) ego non dubito, quin posit intercedere hoc meritum de condigno, si intercederet pactum, seu promissio de tali præmio conferendo, hoc, vel illud operanti: quia quamuis opera gratiæ creatæ, ex natura sua non tendant ad hoc præmium; tamen re vera habere possunt valorem sufficientem & dignitatem proportionatam tali præmio, nam hęc dignitas matris non est tam infinita, sicut ipsa vnio hypostatica; imo aliquibus videtur minoris æstimationis moralis, quam filiatio adoptiua, vt indicatur ab Augustino lib. de sancta virginitate; ergo si Deus faceret illam promissionem sub conditione operis, intercederet in eo merito vera ratio iustitiæ; esset ergo de condigno; neque enim est essentiale huic merito, vt opus, in quo fundatur, ex natura sua tendat in præmium; sed sufficit quæcunque proportio, & condignitas in æstimatione morali suppositis aliis conditionibus, & præsertim illa promissione, & lege, quod etiam in humanis præmiis, seu brauiis videre est, & latius tractatur in materia de merito. Sed licet hoc sit possibile de potentia absoluta: tamen non est cõnaturale ipsi gratiæ, & operibus eius, & ideo secundum legem ordinariam merita procedentia ab hac gratia non ordinantur ad hoc præmium, neque illis facta est hæc promissio: non est ergo hoc asserendum de B. Virgine, nisi speciale pactum, vel promissio illi facta ostẽdatur: nulla vero talis est; nam licet in Scriptura sæpe facta sit reuelatio absoluta, quod Beata Virgo futura esset mater Dei; vt Isai. 7. & 11. & alias; tamen, quod hoc sit promissum sub conditione alicuius operis nullibi ostendi potest. Et confirmatur, quia Abrahæ facta est expressior promissio, Genes. 12. *Benedicentur in te omnes cognationes terræ*, & cap. 15. 17. & 22. Dauid etiam est facta Psalm. 131. *Iurauit Dominus, &c.* & isti Sancti suo modo sese condigne disposuerunt, vt essent condigni progenitores Christi: & tamen nullus audebit dicere eos meruisse de condigno, vt ex illis Christus descenderet: quia est bonum alterius ordinis, ad quod gratia natura sua non ordinatur, & quodam modo est infinitum bonum excedens proportionem meriti puræ creaturæ. Cõfirmatur secundo, quia quod aliqua gratia, vel opera eius ordinentur à Deo, vt sint, seu efficiant cõuenientem dispositionem ad aliquam dignitatem, non satis est, vt talia opera sint meritoria de condigno illius dignitatis, quia etiam Ioannes Baptista prædictus fuerat futurus præcursor Domini, Isai. 40. & Malach. 3. vt exponitur Ioannis 1. & Matth. 11. & ille præuentus est magna gratia, vt digne ministerium illud impleret, & postea ipse per propria merita ab illa gratia procedentia, veluti consummauit condignam dispositionem requisitam in præcursore Christi; & tamen nullus dicet meruisse de condigno hãc dignitatem. Simile argumentum sumitur ex D. Petro, qui etiam fuit electus, vt primus Christi Vicarius & supremus pastor Ecclesiæ constitueretur, & ad hoc munus magnam gratiam susceperit, tanquam conuenientem dispositionem, quam ipse propriis etiam actibus perfecit; & consummauit, vt sumitur ex illo Ioan. 21. *Simon Ioannis diligis me?* & nihilominus dici non potest illum de condigno meruisse Ecclesię primatum. Et ratio horum omnium est, quia hæc dispositiõ, quamuis sit ex ordinatione diuina; non tamen est per modum proprij meriti, & præmij, quia non supponit promissionem sub conditione operis, in qua fundetur, & consequenter, neque inducit rationem iustitiæ, quam dicit meritum de condigno. Solum ergo est hæc ordinatio per modum cuiusdam conuenientis prouidentiæ aptantis, & disponentis vnamquamque rem ad eum finem, ad quem ordinatur. Confirmatur tertio, quia merita Virginis habuerunt condignum præmium gratiæ, & gloriæ, ergo non respondebat illis etiam de condigno aliquid nullo modo per se ordinatum ad gratiam, & gloriam; maternitas autem diuina est alterius, omnino rationis, & per se connexa non est cum gratia, & gloria, ergo. Et ex hoc retorqueri potest contra Gabrielem argumentum, quo ipse vtitur. Sic enim arguit. Beata Virgo meruit de condigno aliquid excellentia maternitate diuina, ergo & ipsam maternitatem; quæ consequentia inualida est per se, & formaliter, quia in iis, quæ sunt diuersarum rationum, potest aliqua facultas in id, quod est perfectius, quamuis non posit in id, quod est minus perfectum, vt in simili materia patet, nam potest quis mereri de condigno augmentum gratiæ, & non scientiæ, licet illud sit maius. Sed præter hoc retorqueo argumentum; quia maius quid est hoc totum simul gloria & maternitas diuina, quam gloria sola, ergo licet B. Virgo meruerit gloriam, non inde fit, vt meruerit vtrumque; imo quia meritum Virginis erat finitum, illi respondebat vnum adæquatum, & condignum præmium ex iustitia; hoc autem fuit gratia, & gloria, ergo.

Ad fundamentum primæ sententiæ iam respõsum est, defuisse operibus Virginis promissionem & pactum, & connaturalem proportionem cum diuina maternitate, & diuinam ordinationem non esse eiusdem rationis respectu omnium operum; sed aliã esse ad modum dispositionis, & aliam per modũ meriti, & hanc in operibus Virginis fuisse priori modo, & non posteriori: quã vero ratione hi modi differant, iam explicatum est. Ad alios autores ponentes meritum de digno, non est; quod respõdeamus, nam fortasse in modo loquendi differunt ab iis qui ponunt meritum de congruo, vt sequenti sectione dicemus. Et quia vt ex materia de merito constat, in re nullum est medium inter meritum de congruo, & de condigno. Si enim inducit obligationem iustitiæ, & habet meritum proportionem æqualitatis cum præmio, est meritum de condigno, si vero hæc desint, erit meritum de congruo, si tamen aliquod meritum sit.

Respõs. ad 1 fund.

Sed quæret aliquis primo qua certitudine tenendum sit beatam Virginem non meruisse de condigno maternitatem diuinam. Quidam existimant ita certum, vt contrariam sententiam tanquam erroneam, vel temerariam damnent, propter quod Scriptura semper in solam diuinam gratiam, & benignitatem refert beneficium incarnationis, & promissionem Christi, non tantum secundum se simpliciter, sed etiam vt venturi ex semine Abrahæ, vt constat ex ad Rom. 3. & 4. nam eadem est ratio de Christo, vt nascituro ex vtero Virginis. Respondetur tamen conclusionem à nobis positam, esse quidem magis probabilem, & simpliciter veram, contrariam vero sententiam nulla nota esse dignam, præterquã minoris probabilitatis, & falsitatis, quia neque ex Scriptura, vel Patribus conuinci satis potest, imo non est omnino aliena à modo loquendi Patrum, & eam tenent autores graues, non sine probabili coniectura. Illa vero testimonia ex epistola ad Romanos sumpta primo solum inducuntur à paritate rationis, cum tamen hæc facile negari possit, quia multo fuerunt excellentiora gratia, & opera Virginis, quam Abrahæ, Dauid, & aliorum. Deinde ex illis locis potissimum probatur, electionem Abrahæ, & illius populi fuisse, ex diuina gratia, an vero supposita electione, & prima gratia intercesserit aliquod meritum in executione diuinæ promissionis, hoc ex illis locis neque definiri potest, nec satis improbari.

Dubium.

Rom 3. & 4. Responsio.

Vltimo hîc quæri potest, an potuerit Beata Virgo mereri de condigno maternitatem diuinam, non merendo de condigno incarnationem. Videtur enim hoc posterius in illo priori includi necessario, nam si Beata Virgo meruit de cõdigno, vt esset mater Dei, ergo, vt Deus ex illa homo fieret, ergo, vt homo fieret, vel aliter, meruit esse mater Dei, ergo & Chri-

Dubium.

Augustin.

Isai. 7. & 11.

Genes. 12. Psal. 131.

Isai. 40. Malach. 3. Ioan. 1. Matth. 11.

Ioan. 21.

& Christum Deum hominem in rerum natura produ cere, ergo meruit, & hoc compositum Christus Deus homo, in rerum natura esset. In contrarium vero est, quia supra diximus, potuisse Virginem de potentia saltem absoluta mereri de condigno vere ac proprie, id est, cum vera æqualitate, ac iustitia maternitatem diuinam, negauimus autem prius, purã creaturam posse hoc modo mereri incarnationem, ergo meritum incarnationis non includitur necessario in merito maternitatis diuinæ. Deinde, maternitas diuina est dignitas distincta ab vnione hypostatica illaque inferior, ergo potest cadere sub aliquod meritum, sub quod illa non cadit.

Respon. Respondetur ergo, dupliciter posse intelligi hoc meritum, primo absolute, & simpliciter sine vlla suppositione, & hoc modo necessario tale meritum includit meritum incarnationis, quia si beata Virgo suis meritis posset ex iustitia obligare Deum, vt ex illa fieret homo, & hoc absolute, & nulla facta suppositione, necessario deberet illum obligare, vt fieret homo, quia hoc in illo continetur: vnde si non supponitur ante meritum, necesse est, vt per ipsum meritum efficiatur: & ideo existimo non esse possibile puræ creaturæ, vt recte probat argumentum supra factum. Secundo potest intelligi hoc meritum solũ quasi sub conditione, seu facta suppositione, quod Deus sit futurus homo, & hoc modo præscindi potest meritum maternitatis, à merito in carnationis, quia præsupponit illam futuram, & aliunde potest meritum habere æqualitatem cum illa dignitate præcise sumpta, & non cum incarnatione, vt bene etiam probat argumentum factum: Et potest exemplo declarari, nam si Princeps venturus ad ciuitatem sit, & ciuis aliquis impetret, ac mereatur, vt potius in suam quam alterius domum diuertat, recte intelligitur, non mereri aduentum simpliciter, & nihilominus mereri circumstantiam, quæ illum necessario præsupponit.

SECTIO VIII.

Vtrum saltem de congruo meruerit Beata Virgo dignitatem matris Dei.

RATIO dubij esse potest, quia soli gratiæ, & beneuolentiæ diuinæ tribui solet à patribus, Beatam Virginem potius, quam aliam fœminam sibi in matrem delegisse, quod ipsamet Virgo confessa est, Luc. 1. dicens. *Quia respexit humilitatem ancillæ suæ, &, Quia fecit mihi magna qui potens est, &c.* *Luc.1.*

Resolutio tamen est facilis, distinguendo (vt supra in simili fecimus) prædestinationem seu electionem Virginis ad eam dignitatem, à dignitate ipsa, seu ab illius consecutione.

Dico ergo primo. Beata Virgo non meruit etiam de congruo, vt prædestinaretur, seu eligeretur in Dei matrem. Hanc censeo esse certam, eamque propterea Theologos omnes supponere potius, quam disputare. Et probari potest ex omnibus adductis in sectione sexta, quidquid enim meriti fuit in Beata Virgine, duxit originem ab hac electione suppositque illam, quia ipsa prima gratia Virginis, ex qua omne meritum secutum est, ex hac electione processit, idem enim tanta, & tam excellens gratia, tamq; maturo tempore illi data est, vt esset accommodata dignitati matris ad quam erat electa. Quin potius ipsamet electio ad gloriam in Virgine supposuit electionem ad dignitatem matris, quia Beata Virgo non prius electa est ad gloriam, quam ad tantam, & tam excellentem gloriam, ad hãc autem fuit electa, quia decebat matrem Dei supra omnes puras creaturas in excelso gloriæ throno collocari, vt infra suo loco probabitur. ergo cum non potuerit mereri de congruo electionem suam ad tantam gloriam (vt nunc suppono) multo minus potuit mereri electionem suam ad diuinam maternitatem.

Potest vero contra hoc obiici dictum Ambrosij epistola 82. aliquantulum à principio, *Quid*, inquit, *loquar, quanta sit virginitatis gloria, quæ meruit à Christo eligi, vt esset etiam corporale Dei templum?* Respondetur, vel vti late verbo eligendi ad significandum potius ipsum vsum, vel executionem, quam ipsam internã electionem per modum intentionis, vel certe Ambrosium ibi non agere proprie de merito, vt est in actione operantis, sed late, vt dicere potest rei dignitatem, vel perfectionem, laudat enim ipsius virginitatis excellentiam, quam inde colligit, quia Deus amauit eam in matre sua. Itaque non elegit Mariam in matrem, quia virgo futura, sed potius elegit eam, vt esset virgo, quia puritas virginitatis Dei matrem in primis decebat. *Obiectio Ambr.* *Respon.*

Dico secundo, Meruit de congruo Beata Virgo, vt esset mater Dei. Hæc conclusio recipitur ab omnibus Theologis supra citatis, quam Clichtou. libro secundo, de veneratione sanctorum, bene his verbis expressit, *Meruit esse digna, & idonea Dei munere, & sua dispositione*, & sumitur ex dictis sanctorum præcedenti sectione citatis, & præterea ex Augustino libro de natura, & gratia, capite tricesimo sexto, *Concipere meruit, & parere, &c.* idem libro de sancta virginitate, & Gregorius primo Regum capite primo, *Meritorum verticem vsque ad solium diuinitatis erexit*, licet hæc verba alium posint habere sensum. Hieronymus tomo primo, epistola vicesima secunda, de custodia virginitatis fere in fine. *Propone tibi Mariam, quæ tanta exstitit puritatis, vt mater Domini esse mereretur.* Anselmus de laudibus Virginis, capite octauo, *Sanctissima puritas, & purissima sanctitas pectoris eius, omnis creaturæ puritatem, & sanctitatem transcendens incomparabili sublimitate hoc promeruit, vt reparatrix perditi orbis plenissime fieret.* Idem Eusebius Emissen. homilia in feriam quartam post Dominicam tertiam Aduentus, Petrus Damianus. sermone 3. de Natiuitate Mariæ. Petrus Chrysol. sermone 143. Diuus Maxent. dialog. 1. capite decimoquarto, in fine, tomo sexto, Bibliothec. sanct. *Fide plena*, inquit, *Deum concipere meruit*, licet enim nomen meriti interdum improprie sumatur, vt significet congruitatem quandam vel dignitatem, vel necessitatem, quo modo dicitur, *Fælix culpa, quæ tantum meruit habere redemptorem*, & gemitus infantis dicantur promereri Dei misericordiam à Cypriano. libro tertio, epistola octaua, tamen cum tribuitur personæ sanctæ, & sanctis operibus eius, propriam habet significationem. Vbi tandem notandum est singulare dictum Bernardini Senensis, sermone 51. ait enim, Virginem eo actu, quo consensit Angelo nuncianti, plus meruisse, quam omnes Angelos, & homines omnibus suis actibus, quod non videtur alia ratione verum, nisi quia illo meruit maternitatem: vnde intelligitur hoc meritum maxime fuisse positum in illo actu, qui fuit veluti vltima dispositio ad illam formam, quæ cum esset proportionata, & à persona grata, erat meritoria saltem de cõgruo: & hinc sumitur ratio conclusionis, quia Beatissima Virgo per suos actus dignissime se disposuit, vt Filium Dei in suo vtero susciperet, ergo per eos saltem de congruo meruit illam conceptionem. Confirmatur primo, quia supposita Dei ordinatione de sumẽda carne ex muliere, ex nulla alia poterat ita congruenter, suppositis illius dispositione. Confirmatur secundo, quia Abraham meruit saltem de congruo, vt Christus ex illo descenderet iuxta illud Genes. 22. *Quia feci ti rem hanc &c.* Ergo & Beata Virgo, nam licet modus, quo *Virgo de congruo meruit esse mater Dei.* *Augustin.* *Greg. Pap.* *Hieronym.* *Anselm.* *Eusseb. Emis.* *Petr. Dam.* *Petr. Chrys. sol.* *Maxent.* *Cyprian.* *Genes. 22.*

quo Christus natus est ex Virgine, long̃e fuerit dignior, quam modus: quo descendit ex Abraham, tamen etiam dispositio Virginis fuit long̃e excellentior, quã dispositio Abrahę, & ita seruata proportione eadem fere ratio est aut forte esse maior. Deniq; rationes, quibus supra probauimus antiquos Patres meruisse de congruo incarnationem, & aliquas eius circumstantias, hanc veritatem satis confirmant.

Obiectio. Sed obiici potest, quia ante omnia merita Virginis non solum existentia, sed etiam præuisa, fuerunt merita Christi præsentia Deo in æternitate, ergo, & ipse Christus fuit prius præuisus, vt existens, atque adeo: vt conceptus, seu vt concipiendus ex Virgine, quam fuerint præordinata merita Virginis, ergo nullo modo potuit Beata Virgo mereri, vt Christus ex ea nasceretur. Dicunt quidam, ante merita Virginis fuisse præuisum Deum hominem vt sic, non vero, vt hunc hominem. Sed falsum hoc est, quia (vt recte dixit D. Tho. infra quæst. 4. art. 4.) merita non sunt in humanitate in communi, sed in hac, vel illa humanitate, alias Beata Virgo non fuisset sanctificata ex meritis Christi præuisis, sed ex meritis hominis in communi. Alij dicunt fuisse Christum præuisum, vt est hic homo in hac humanitate subsistens, nõ tamen, vt nasciturus ex Beata Maria, quia hoc quid posterius est, quia hic homo non pendet essentialiter ex hac matre.

D. Thom.

Responsio. Sed melius dicitur: illo argumento ad summum probari, Virginem non fuisse electam, vt esset mater Dei propter sua merita præuisa: non tamen probari, in executione nõ potuisse mereri illam dignitatem, quia in re prius habuit gratiam, & bona opera quam ex ea Deus incarnationem, quamuis illammet gratiam, & bona opera habuerit ex meritis eiusdem filij sui præuisis in diuina prædefinitione.

Obiectio. Sed vrgebis, quia si ante omnia merita Virginis præordinauit Deus incarnationem in hac humanitate, ergo in corpore ex hac individua materia formata: sed non meruit Virgo habere illam individuam materiam ita sibi coniunctam, vt necessarium erat ad filij conceptionem, quia hoc potius pertinebat ad ordinem naturalium effectuum, & causarum quam ad rationem meriti. Respondet primum, dici posse non fuisse necessarium hoc mereri, sed potius præsupponi ad meritum, sicut natura supponitur gratiæ. Itaque omnes causæ naturales ita fuerunt dispositæ, vt tandem fieret, quod illa pars materia esset sub forma purissimi sanguinis, quo supposito ipsa promeruit, vt ex suis purissimis sanguinibus Deus carnem assumeret. Deinde dici potest, sicut temporalia possunt cadere sub meritum in ordine ad spiritualia, ita Virginem potuisse mereri, vt illamet materia, ex qua Christus erat formandus, prius esset materialis pars sui corporis, seu sanguinis.

Responsio.

QVÆSTIO III.

De modo vnionis ex parte personæ assumentis, in octo articulos diuisa.

DEINDE *considerandum est de vnione ex parte personæ assumentis.*

Et circa hoc quæruntur octo.

Primo: vtrum assumere conueniat personæ diuinæ.

Secundo, vtrum conueniat naturæ diuinæ.

Tertio, vtrum natura possit assumere abstracta personalitate.

Quarto, vtrum vna persona possit assumere sine alia.

Quinto, vtrum quælibet persona possit assumere.

Sexto, vtrum plures personæ possint assumere vnam numero naturam.

Septimo, vtrum vna persona possit assumere duas numero naturas.

Octauo, vtrum magis fuerit conueniens de persona Filij Dei, quod assumpserit humanam naturam, quam de alia persona diuina.

EXPLICATA essentia huius vnionis seu incarnationis, incipit D. Tho. de extremis agere, quæ ad hanc mirabilem coniunctionem conuenerunt, & in hac quæstione tractat de persona assumente, in sequenti vero de natura assumpta. Et quamuis præcipue intendat explicare mysterium, prout factum est, vt perfectius tamen, & exactius ratio eius intelligatur, alios modos inquirit, quibus de potentia absoluta fieri posset, & hæc sunt duo præcipua capita; de quibus in hac quæstione disputandum est. Quoniam vero totius materiæ huius intelligentia pẽdet ex cognitione subsistẽtiæ, vel existentiæ diuinæ, quę formaliter est terminus huius vnionis, ideo operæ pretium duco ante expositionem literæ D. Thom. disputationem præmittere, in qua quid vtraq; harũ sit, breuiter tradamus.

DISPVTATIO XI.

In quinque Sectiones distributa.

De diuina existentia, & subsistentia.

SVPPONIMVS in primis ex iis, quæ in disputationibus Metaphysicis, de existentia, & subsistentia creaturarum dicuntur, communem rationem, seu significationem horum nominum, quia licet analogice de Deo & creaturis dicantur, tamen ratio nominum eadem est. Itaque nomine existentiæ intelligimus illud est, quod res habet, vt sit aliquid in actu, seu actualis entitas distincta ab ente, quod tantum est in potentia obiectiua, actu vero nõ est, seu nihil est, nomine vero subsistentiæ intelligimus modum per se existendi. Supponimus deinde, id quod nostræ fidei fundamentum est, in Deo quidem tres personas, vna vero naturam, seu essentiam reperiri, vnde in disputationem cadit pertineat ne existentia, & subsistentia in Deo ad vnionem essentiæ: an contra ad Trinitatem personarum, vel demũ ad vtrumque. Quæ disputatio quamuis reuera materiæ de Trinitate sit propria, quia tamẽ mysterium, de quo agimus, sine illa intelligi non potest, ab hoc loco aliena censenda non est, cum præsertim à Theologis magna ex parte hoc loco discutiatur.

SECTIO I.

Vtrum sit in Deo vnum esse existentiæ absolutum, & essentiale.

RATIO dubitandi fit, quia in natura substantiali idem est formaliter etiam, & secundum rationẽ, existentia, & subsistentia, quia de intrinseco conceptu existentię subsistãtialis est, vt sit ipsum esse per se, quod est esse subsistenti am, sed non est in Deo vnum esse subsistentiæ absolutum, vt infra tractabitur, ergo.

Propter hanc rationem noui quidam Theologi de re ista cœperunt dubitare, non quidem quod essentia diuina in re distinguatur à suo existentia saltem realiter, est enim de fide certum apud Catholicos, & inter Philosophos euidens in Deo non esse compositionem ex esse, & essentia, atque adeo in re essentiam Dei esse suum esse, vt in 1. part. latius tractatur: sed quia cum hac simplicitate, seu identitate stat in Deo vnum esse absolutum, & alterum respectiuũ, vt patet de essentia, & persona, ideo isti Theologi ausi sunt dubitare, an ita se habeant diuina essentia & existentia, imo quidam eorum ausi sunt ita sentire, & docere, & consequenter negare in Deo

absolutum esse existentiæ, & solum ponere tres existentias relatiuas, ita vt sicut aliquorum opinione humanitas in Christo non habet propriam existentiam creatam, sed formaliter existere dicitur per existentiam Verbi diuini, ita diuina natura secundum rationem præcisa, & abstracta à relationibus non intelligatur habere existentiam increatam, sed in vnaquaque persona existere per propriam illius relationem. Quæ quidem sententia non minus est falsa, quam noua.

Dico igitur, in Deo esse vnum esse existentiæ absolutum, & essentiale commune tribus personis. Quæ veritas tam certa mihi videtur, vt sine temeritate, & fortasse etiam sine errore negari non possit, nam primum in ea conueniunt omnes Theologi, statim sectio. 3. & 4. citandi, & præsertim D. Thom. in ea est frequentissimus, nihil enim frequentius docet, quàm ipsum esse, seu existere, esse ipsam essentiâ Dei, & loquitur non identice, sed formalissime, vt idem sit dicere esse essentiam, seu esse de essentia, seu esse prædicatum essentiale Dei, quod egregie probat 1. part. quæst. 3. artic. 4. & ex hac perfectione colligit fere alias diuinas perfectiones, vt videre est eadem 1. part. quæst. 4. articulo 2. quæstione 6. articulo 3. q. 7. articulo 1. & in aliis sequentibus, & in quæstio. 13. artic. 11. hinc probat nomen, *Qui est*, esse maxime propriũ Dei, quia formaliter significat ipsum esse, quod est ipsa essentia Dei, & alia plura testimonia in sequẽtibus sectionibus citabo simul cum aliis Scholasticis. Nunc sufficienter probatur hæc veritas ex hoc eodem nomine, *Qui est*, seu, *Ego sum, Qui sum*, quod Deus sibi imposuit Exodi 3. adiunctis dictis, & expositionibus sanctorum. nam illud nomen, *Qui est*, est nomẽ essentiale significans tres personas, vt sunt vnus Deus, vt recte docet Dionys. cap. 2 de diuinis nominibus, dicens, illud *Ego sum, Qui sum*, de tota Deitate dictum esse, sicut illud, *Tu autem idem ipse es*, Psalm. 101. & illud, *Qui est, qui erat, & qui venturus est, omnipotens*, Apocalyp. 1. Augustin. lib. 3. contra Maximi. Episcop. Arianorum. cap. 26. & in opusculo circa ea verba, *Ego sum, Qui sum*, tom. 6. in fine, & lib. 2. de moribus Manich. cap. 1. quibus locis ait, hoc esse nomen *immutabilitatis*, quia omnia quæ mutantur, aliquo modo desinunt esse, & *æternitatis*, quia illud *est, & sum, idem valet*, inquit, *quod æternus sum*, in quo nihil fuit, nec futurum est, sed tantum est, vnde concludit illo verbo significari naturam diuinam in se incommutabiliter manentem, est ergo nomen essentiale conueniens personis ratione vnius essentiæ. Vnde recte Rupert. lib. 1. in Exod. cap. 14. dicit Deum illo loco Exod. 3. duplex sibi imposuisse nomen, alterum naturæ, scilicet, *Qui est*, alterum dignationis, & gratiæ, scilicet, *Deus Abraham, & Deus Isaac*, &c. Ex quo licet colligere argumentum ab hoc posteriori nomine ad illud prius: nam sicut secundo nomine significata est tota Trinitas per ordinem ad effectũ, seu gratiam ab illa manantem, vt est vnus Deus. Ita per primum nomen significata est per naturalem & essentialem proprietatem conuenientem illi, ratione vnius naturæ, & essentiæ: sed illud nomen, *Qui est*, perinde significare, ac, qui existit, seu existens, tũ ex vi ipsius vocis constat, nam *est* absolute dictum, seu secundum adiacens (vt Dialectici dicunt) idem significat, quod existit: tum ex omnibus citatis patribus, qui dicunt illo nomine significatam esse Dei æternitatem, quæ semper eodem modo existit, æternitas enim sine existentia nec mente concipi, aut fingi potest. Dicunt etiam illo nomine significatam esse differentiam inter Deum, & creaturas, nam istæ neque de se, nec semper, ac necessario habent esse, neq; in illo sunt immutabiles, sicut Deus, quæ differentia non est, nisi in esse existentiæ. Vnde Augustin. ex hoc nomine colligit sæpe, ipsum esse, esse quodammodo Deo proprium, nihilque intimius illi conuenire, nihil denique illi esse contrarium magis quam non esse, vnde lib. de vera religio. cap. 49. *Aeternitas*, inquit, *tantummodo est, quare ipsa sola dicere potuit, ego sum, qui sum*, idem fere lib. de nde, & symbolo. cap. 4. sic etiam Greg. lib 18. Moral. c. 33. *Solus*, inquit, *veraciter est, quia solam incommutabilu est*, & Bern. li. 5. de consider. parum post principium. *Nil competentius æternitati, quæ Deus est, quam hoc nomen. Qui est, si bonum, si magnum, vel quidquid tale de eo dixeris, in hoc verbo instaurat. Quod est*, & infra, *Per hoc quodammodo solus est ipse, qui suum ipsius est & omnium esse*. Ambr. etiam epist. 63. idem nomen explicans, inquit, *Hoc est verum nomen Dei, esse semper*, id est existere, & Chrys. hom. 14. in Ioã. inquit, *Hoc verbum, Qui est, sempiternum, & sine principio, & verè, ac proprie esse significat*. Et eodem modo interpretatur Euseb. li. 11. de præparat. ca. 6. & 7. id est, qui necessario, ac eodem modo semper existit, vbi etiam refert sententiam Pythagoræ, & Platonis; qui hoc nomine Deum appellandum docuerunt: & ex Plutarcho refert ita explicasse verbũ Græcum, quod in templo Delphico erat scriptum, vt qui illuc ingrederentur, eo verbo veluti salutarent, seu confiterentur Deum, dicentes, Es.

Ex his ergo sic concluditur argumentum, nomẽ, *Qui est*, est essentiale, ergo significat proprietatem absolutam communem tribus personis, significat autem existere, seu existentiam, ergo existentia est proprietas absoluta, & maxime essentialis. Hanc rationem fecit D. Thom, quæst. 2. de potent. art. 1. differentiam cõstituens inter naturam creatam, & diuinam, quod natura creata non est suum esse: sed ipsum esse Dei est eius natura, & quidditas, & inde est, quod proprium nomen eius est, *Qui est*, quia sic denominatur, quasi à propria sua forma. Vnde Basil. apud Lippomanum in catena super Exodum capite 3. exponens illud nomen, *Ego sum. Qui sum*, recte dixit. *Istud, Qui sum, vnam eandemque, ac communem essentiam significat*, & Nazian. orat. 36. quæ est secunda de Filio, & 4. de Theologia, dicit, inter omnia nomina Dei, *Ens & Deus*, esse maxime propria, & Inter hæc duo proprius esse nomen Entis, *Quianos*, inquit, *naturam eius modi exquirimus, qua ipsum esse per se habet*, & hoc significat illud nomen *est*, seu, *Qui est*, & idem docuit Damascen. lib. 1. de fide, cap. 12. & Athanas. epistola ad Orthodoxos de Synodis, Arimini & Seleuciæ congregatis, versus finem, seu fol. 8. inquit, *Cum audis, Ego sum, Qui sum, non aliud quippiam, sed ipsam simplicem, & beatam, & incomprehensibilem eius, qui est, essentiam intellige*. Et oratione in hoc dictum, inquit *Ex Deo, Deus est Verbũ*, inquit, *Quemadmodũ vnũ principium, & vnus Deus, ita plane vna est essentia, quæ dicit: Ego sum, Qui sum*. Et eodem fere modo Gregor. Nyssen. orat. de infantibus, qui præmature arripiuntur, nullam rem ait præter Deum, ex sese habere essentiam, sed vnam esse Dei naturam, cui hoc proprium est, nomine autem essentiæ intelligit naturã existentem, vt aperte constat ex contextu, sic enim Augustin. 5. de Trinitate cap. 2. dicit essentiam Dei dictum esse, *Ab esse*, & sumit *esse* pro existere, vt clare constat ex litera, & eodem modo 12. de Ciu. c. 2. dicit Deum esse, *Summam essentiam, quia Summe est*, & Ambr. lib. 1. de fide, contra Arianos, cap. 4. hinc etiam concludit. *Hoc ipsum, quod est, esse substantiam Dei*, & Hilar. 1. de Trinit. circa princip. tractans illud. *Ego sum qui sum*, inquit. *Admiratus sum plane tam absolutam de Deo significationem, quæ naturæ diuinæ incomprehensibilem cognitionem, aptissimo ad intelligentiam humanam sermone loqueretur, non enim aliud proprium magis Deo, quam esse intelligitur*. Denique Hieron. to. 2. epist. 57. ad Damasum, *Vna* inquit, *est Dei, & sola natura, quæ vere est*, & propterea subdit inferius, *Solum Deum esse, qui essentiæ nomen vere tenet*.

Videbor fortasse plura sanctorum testimonia congerere, quam materia postulabat, oportuit tamen initiis obstare, & pullulantem errorem prorsus obruere, illumq; non sine sufficienti fundamento, teme-

In Deo vna existentia absoluta & essentialis. D. Thom.

Exod. 3. Deus est, qui est. Dionys.

Psal 101. Apocal. Augustin.

Rupert.

Augustin.

Bernard.

Ambros.

Chrysost.

Euseb.

D. Thom.

Basil. Lippom.

Damasc.

Athanas.

Greg Nyss.

Augustin.

Ambros.

Hilar.

Hieron.

temeritatis, & erroris damnatum ostendere. Reliquum vero est vt etiam ratione, sententiam positã demonstremus. Prima sumi potest ex omnibus allegatis testimoniis, quia in Deo vna est æternitas absoluta, & essentialis, iuxta illud Athanas. in symbolo, *Non tres æterni, sed vnus æternus*, ergo similiter est vna existentia absoluta, & essentialis: patet consequentia, quia, vt ex 1. par. constat: æternitas est ipsa duratio Dei necessaria, & omnino eodem modo semper permanens, duratio autem, vel idem omnino est cum ipsa existentia, non solum re, sed etiam ratione: vel certe intrinsece supponit illam, & est tanquam proprietas illius. Secunda ratio huic similis sumitur ex attributo immutabilitatis, est enim hoc attributum essentiale conueniens Deo ratione suæ naturæ infinitæ, sed esse immutabilem includit essentialiter esse, seu existere: nam secundum rationem necessario existere, supponit existere, immutabilitas autem inter illa dicit necessitatem existendi, quia necessaria permanentia in esse, est primum, ac præcipuum in immutabilitate, si ergo hæc necessitas existendi formaliter est ex absoluta, & essentiali perfectione Dei, multo magis ipsum existere. Tertio, quia esse, seu existere, est perfectio simpliciter, vt videtur per se notum, quia sine dubio in qualibet re est melius ipsum, quam non ipsum, sed omnis perfectio simpliciter in Deo est absoluta, & essentialis (vt ex 1. part. constat) tum quia necessario esse debet communis omnibus personis: tum etiam, quia de ratione entis summe perfecti est, vt includat formaliter omnem huiusmodi perfectionem. Deus autem essentialiter est ens summe perfectum. ergo esse, seu existere est absoluta, & essentialis perfectio Dei. Et confirmatur, nam D. Thom. vbique docet ipsum esse non solũ esse perfectionẽ simpliciter: sed etiam esse omnium perfectissimum, quia est omnium actus, vt patet 1. part. quæst. 4. art. 1. ad 3. & art. 2. ad 3. vbi ex Dionys. cap. 5. de diuin. nomi. ait ipsum esse, esse perfectius, quàm vitam, vel sapientiam, si considerentur, prout ratione distinguuntur, quod idem repetit. 1. 2. quæst. 2. art. 3. ad 2. quibus locis etiam ait, ipsum esse Dei in sua perfectione includere perfectionem vitæ, sapientiæ, &c. Est ergo sine dubio hæc perfectio maxime absoluta, & essentialis. Quarto potest hoc ita explicari, quia impossibile est, etiam per intellectum nostrum præscindere essentiam Dei ab existẽtia actuali, ergo talis existentia est de essentia ipsius Dei. Antecedens est tanquã principiũ per se notũ apud Philosophos, & Theologos, quia hæc est prima differentia, quã nos apprehendimus inter essentiam Dei, & creaturę, quod hæc, quia non essentialiter, ac necessario existit, potest intelligi, abstrahendo ab actuali existentia per modum entis potentialis, seu in potentia obiectiua: essentia vero DEI non potest hoc modo concipi, alias non est essentia Dei, quia non concipitur, vt purus actus, & quia, quod concipitur, vt ens in potentia, concipitur vt recipiens esse ab alio, quod repugnat Deo.

Dicetur fortasse hinc tantum probari esse Dei in re non distingui ab essentia eius, quod verum erit, etiam si existentia sit tantum relatiua. Sed hoc falsum est, quia mens nostra concipit essentiam Dei, et iam præcisis relationibus: non potest autem illam concipere existentia præcisa: quod apertè patet, quia quando nos concipimus diuinitatem præcisis relationibus, non concipimus illam tanquam entitatem potentialem: sed tanquam actuale, & purissimum ens ex se existens, qui conceptus non est falsus, sed verissimus, & similiter quando concipimus, quid pater communicet per generationem Filio, vere intelligimus illi communicare eandem rem singularem, & indiuiduam, quam in se habet, in qua necesse est includi eandem indiuiduam existentiam quia illa res, seu natura, quæ communicatur, secundum actualem entitatem, cum habet, communicatur. Quinto declarari hoc potest, quia creaturæ manant à Deo, prout vnus est, vnde proprie participant esse diuinum, prout essentiale est, & absolutum, ac commune tribus personis, sed quod creaturæ primo, & per se participant ex Deo; est ipsum esse existentiæ, ad quod creatio terminatur, propter quod dixit Dionys. cap. 1. de diui. nomi. versus finẽ, *Deum ipso esse suo, esse omnium subsistentiam causam*, & Greg. loco supra citato. *Vt ergo*, inquit, *in participatione illius essentiæ aliquid simus, cognoscamus, nosmet ipsos, quia propre nihil simus*, illud ergo esse diuinum, quod creaturæ per se primo participant, est esse absolutum, & essentiale. Vltimo, quia in naturis creatis verius est, etiam si existentia non dicatur essentialis creaturis, sicut Deo, nihilominus esse de intrinseco conceptu essentiæ, vt est actualis entitas, & ideo in humanitate Christi impossibile est, quin habeat aliquam existentiam distinctã à personalitate Verbi, quia est ipsa actualis entitas distincta à Verbo, ergo multo magis in Deo ipsa natura diuina, sicut est vna actualis entitas absoluta communis tribus relationibus, ita est vna existentia absoluta. Quinimo etiam in opinione eorum, qui in creaturis distinguũt realiter existentiam ab entitate essentiæ, non habet locum alia sententia, quia, qui ita sentiunt de creaturis, id faciunt, vt illas distinguant ab essentia Dei, quam vere dicunt per se ipsam essentialiter habere illam rationem entitatis actualis quam essentia creaturæ intelligitur habere per actum existendi: in nulla ergo probabili sententia habet verisimilitudinem ille opinandi modus.

Ad rationem ergo dubitandi respondetur, duo principia falsa assumere, alterum est, existẽtiam substantialem, & subsistentiam esse idem secundum rationem formalem, seu cõceptum: in creaturis enim hæc ex natura rei distinguuntur (vt sæpe dictum est) & in Deo possunt ratione distingui: alterum est, in Deo non esse aliquod subsistere essentiale, & absolutum de quo inferius disputandum est.

SECTIO II.

Vtrum in Deo sit triplex esse existentiæ relatiuum, seu an sint tres existentiæ relatiuæ.

HAnc quæstionem non inuenio ex professo seu in terminis disputatam ab antiquis Theologis, quamuis obiter videantur eam indicasse Scotus in prima distinctione 11. quæstion. 1. ad 1. & Caietanus 1. part. quæstion. vigesima octaua, articul. 2. vbi ante nonnullos annos, dum illam materiam tractarem, fuse illam disputaui & partem affirmantem docui, quàm alij postea secuti sunt: alij vero contrariam.

Prima igitur sententia esse potest in Deo nullum dari esse existentiæ relatiuum: sed tantum illud vnicum absolutum, de quo hactenus egimus. Quæ videtur esse sententia D. Tho. in multis locis, infra quæstion. 17. articul. 2. ad 3. expresse dicit, *In personis diuinis non esse aliud esse personæ præter esse naturæ, & ideo tres personas non habere nisi vnum esse*, & 1. part. quæstion. 30. art. 2. ad 2. dicit. *Personas diuinas non distingui in esse, in quo subsistunt.* expressius quæstion. 2. de poten. art. 1. in corpore, inquit, *Quia essentia diuina est suum esse, non accepit esse per supposita*, & articul. 6. supponens, esse existentiæ in Deo tantum esse absolutum dicit. *Non est concedendum, quod aliquid absolutum in diuinis multiplicetur, sicut quidam dicunt, quod in diuinis est duplex esse, essentiale, & personale, omne enim esse in diuinis essentiale est, nec persona, nisi per esse essentiæ*, & quæstion. 9. de poten. art. 3. ad 19. ait. *Nullo modo concedendum esse, quod in diuinis sit nisi vnum esse, cum esse semper ad essentiã pertineat, cuius esse est sua essentia, relationes vero nõ addere aliquod esse, quia alias illud*

esset accidentale, & faceret compositionem, idem expresse in qu. 8. art. 2. ad 11. & quæst. 1. de verit. arti. 5 ad 18. & hanc sententiam videtur vbique defendere Capreol. in 3. dist. 1. q. vnica art. 3, ad 2. contra secundam conclu. & indicat ad argum. Durand. contra. 4. conclu. & dist. 5. quæst. 2. articul. 3. in fine solutionis, ad 2. & in solut. ad quintum principale indicat etiam Caietan. 1. part. quæst. 28. art. 2. vbi differentiam cõstituit inter relationem, & essentiam diuinam, & existentiam essentiæ, & relationis, nam hanc dicit omnino esse eandem re, & ratione quamuis illę ratione distinguantur, vnde concludit vnam esse existentiam omnium relationum, quamuis ipsæ inter si realiter distinctæ sint. Citantur etiam Durand. & alii, qui ponunt in Deo subsistentiam absolutam, & negant relativas: sed non est eadem ratio de existẽtia, & subsistentia; vt ex supra dictis sumi potest, & ex dicendis amplius constabit. Videtur huic sententiæ, fauere August. 5. de Trinita. cap. 9. & 10. & lib. 6. cap. 10. vbi omnia prædicata, quæ ad se dicuntur, negat multiplicari in Deo, vt æteruitatem, bonitatem, omnipotentiam, magnitudinem: inter hæc autem videtur numerare ipsum esse Dei, quod ait esse ipsum intelligere, quod est maxime absolutum: idem autem est esse, quod existentia. Item lib. 7. de Trinita. capi. 4. in fine, esse, & subsistere, indicat non posse esse relativa, vnde sic inquit: *Aliud est Deo, esse, aliud Patrem esse, quod enim est, ad se dicitur, Pater autem ad Filium*, & ibidem ait, quod sicut non dicuntur tres essentiæ Dei: ita nec tria esse sicut nec dicuntur tres sapientiæ; *Quia vnum est sapere in Deo, quia scilicet in ipso hoc est esse, quod sapere.* Hieronym. etiam non nihil fuit in illa epistola ad Damasum. 57. 2. tom. inquit enim, *Quisquis tria esse, tres ὑποστάσεις dicit, & tres naturas conatur asserere.* Rationes, quæ pro hac sententia afferri possunt, commodius inferius proponentur.

Caiet. Capreol. August. Hieron.

Secunda sententia affirmat esse in Deo tria esse existentiæ relativa. Hanc secuti sunt moderni commentatores D. Thomæ tam in hac, quam in 1. part. Sed (vt quemadmodum sentio loquar) ipsi non consequenter loquuntur, magisque constanter procedunt Capreol. Caietan. & alii Thomistæ, ipsi enim sentiunt in vnaquaque re substantiali existentiam esse vnicum simplicem actum totius suppositi, & naturæ: quam dicunt in creaturis esse entitatem distinctam ab essentia, cuius est actus. Et ita in vno supposito, tantum ponũt vnum esse, per quod tam suppositum, quam natura existit: vnde ex creaturis ad diuina ascendendo, quamuis esse diuinum differat à creato, quia est ipsa essentia, & natura Dei: tamen in ratione, & (vt ita dicam) in perfectione actus debet excellentiori modo habere, quidquid habet esse creaturæ: ergo sicut vnicum esse simplex est sufficiens actus per quem existit persona creata, & eius, natura, ac personalitas ita illud vnicum esse absolutum, & infinitum Dei, erit sufficiens ratio existendi, tam naturæ diuinæ, quam omnibus personis. Deinde, in creaturis, quamuis quod quid est relationis sit respectiuum, tamen iuxta horum opinionem, qui distinguunt existentiam realiter ab essentia, existentia relationis non est respectiua, sed est vel existentia ipsius fundamenti, vel est quidam actus, seu terminus essentiæ, quam respicit, & non terminum, ad quem ipsa refertur, sic ergo multo magis intelligi posset in diuinis relationibus, quamuis distinguãtur quasi in ratione formali respiciendi terminum, nihilominus posse vnica existentia existere. Deniq; posito illo fundamento de distinctione essentiæ, & existentię, non potest ex distinctione entitatum colligi distinctio existentiarum, vt constat, quia etiam in creaturis anima & corpus distinguuntur realiter, & tamen dicũtur habere eandem indiuisibilem existentiam. Cuius ratio est, quia iuxta illam sententiam existentia non est de intrinseco conceptu cuiuscunque entitatis, vel modi, aut rationis realis actualis, vnde neque ex distinctione subsistentiarum relatiuarũ potest distinctio existentiarũ colligi, quia, sicut in creaturis existentia, & subsistentia ex natura rei distinguuntur, ita in diuinis possunt ratione distingui, & sicut in creaturis, licet subsistentia sit quid distinctum à natura, nihilominus existentia naturæ est existentia ipsius subsistentiæ, & è contrario, ita in diuinis intelligendum esset proportionaliter, vt dictum est. Quia hoc potius pertinet ad perfectionem ipsius esse. Quocirca, si verum esset illud principium, seu ille modus sentiendi de existentia, contraria sententia mihi probabilior videretur, quia tamen existimo, existentiam in omni re tam diuina, quam creata nihil aliud esse, quam vniuscuiusq; rei actualem entitatem, ideo huic sententiæ adhæreo, sicut semper adhæsi. Sed oportet eam conuenienter explicare. Aduertendum est enim dupliciter posse in Deo poni existentiam relatiuam, vno modo, vt natura diuina nostro modo intelligendi per illam existat, alio modo, vt ipsa relatio, seu persona diuina, secundum id quod est illi proprium, intelligatur per illam existere.

A B

Dico ergo primo. Diuina natura tantum existit per suum esse absolutum, neque potest vllo modo vere dici, existere per existentiam relatiuam, vnde ad hoc non esset necessarium ponere existentias relatiuas in Deo. Hæc conclusio videtur mihi certa, & eam existimo potissimum intendere Diu. Thom. in multis ex citatis locis, quam præsertim explicuit in illa quæstion. 2. de potentia, artic. primo dicens. *Quia ipsa essentia est suum esse, non accipit esse per supposita, in quibus est vnde per vnum & idem esse, est in communicante, & in eo, cui communicatur, & sic manet eadem secundum numerum in vtroque.* Et ratio est clara, tum ex dictis, tum ex posito fundamento primum, quia essentia diuina, vt præcisa relationibus se ipsa, seu, quod idem est, sua existentia absoluta perfectissime, & essentialiter existit, vnde ad existendum non indiget alia existentia, etiam ratione distincta. Deinde, quia existere per existentiam nihil aliud est, quam esse actualem entitatem, sed nulla entitas præsertim simplicissima constituitur etiam secundum rationẽ in esse entitatis actualis nisi se ipsa, ergo multo minus diuinitas.

Deus tantũ existit per suum esse absolutum, D. Thom.

C

Dico secundo. Vnaquæque relatio diuina, vt sic, existit propria existentia relatiua ratione tantum distincta ab existentia absoluta; vnde fit, vt in tribus personis sint tres existentiæ relatiuæ realiter inter se distinctæ. Hanc conclusionem necessario asserere debent omnes, qui sentiunt existentiam vniuscuiusque rei nihil aliud esse, quam actum entitatiuũ, seu actualem entitatem eius, & ita illam indicauit Scot. in 1. dist. 11. quæst. 2. ad primum argumentum. 2. o. piniones, ex antiquis vero autoribus, eam inuenio expresse in Ricard. de sancto Vict. lib. 4. de Trinit. cap. 16. vbi distinguit in diuina natura existentiam, quæ est pluribus communis, & existentiam omnino incommunicabilem, & illam dicit esse vnicam, & propriam diuinæ naturæ, in cap. vero 17. ostendit existentias incommunicabiles multiplicari iuxta numerum personarum, quod sequentibus capitibus late prosequitur. Ratio vero est, quia vnaquæque relatio intelligitur habere propriam actualem entitatem relatiuam ratione distinctam essentia, & realiter à relatione opposita, sed in conceptu vniuscuiusque entitatis actualis includitur existẽtia, imo in re sunt omnino idem, quamuis nostro modo cõcipiendi existentia sit formale constitutiuum actualis entitatis, ergo necesse ita distingui, vel multiplicari existentias, sicut distinguuntur, vel multiplicantur entitates, quia impossibile est aliquid multiplicari, seu distingui secundum aliquam rationem, & non multiplicari, & proportionaliter distingui in proprio constitutiuo illius rationis, ideo

D

In Deo tres existentiæ relatiuæ realiter inter se, ratione ab existentia absoluta distinctæ. Scotus. Ricard. Victo.

E

enim

enim tres personæ diuinæ non multiplicantur, nec distinguuntur in esse Dei, quia formale constitutiuũ Dei, quod est Deitas, in eis non multiplicatur, nec distingnitur. Sicut ergo essentia, & relatio in re sunt vna entitas, ita in re vnica existentia existunt, tamen sicut intelligimus relationem distingui ratione ab essentia, & aliquid entitatis includere, quod essentia non dicit, scilicet realem respectum, qui in re suam actualitatem, & realitatem habet, ita necessario intelligendum est existentiam relationis eodem proportionali modo distingui ab existentia essentiæ. Et pari modo, sicut tres personæ sunt tres res relatiuæ, habẽtes ẽtitates actuales relatiuas realiter distinctas ita necesse est habere existentias distinctas relatiuas, quæ nihil aliud sunt, quam ipsæmet entitates. Confirmatur, & explicatur hoc ex creaturis, nam in persona creata, in qua natura, & subsistentia in re distinguuntur, necessario intelligimus aliam esse existẽtiã naturæ & aliam subsistẽtiæ, & sicut persona componitur ex subsistentia, & natura, ita completum esse personæ conflari ex ipso esse, seu existentia naturæ, & subsistentiæ, vnde in humanitate Christi, sicut deest subsistentia creata, ita deest completum esse, seu existere personæ creatæ; quia deest illud esse, seu illa entitas, aut ille realis modus, quem subsistentia creata importat. Sic ergo in persona diuina, quamuis natura, & personalitas tantum ratione distinguãtur, tamen eodem modo intelligendæ sunt habere existentiam ratione distinctam, quia etiam ibi personalitas saltem secũdum rationem intelligitur addere aliquid reale actuale, quod est formale constitutiuum personæ. Secundo idem confirmatur, quia relatio realis in creaturis eo modo, quo est reale aliquid actu ponens aliquid in subiecto, in quo est, ita necesse est, vt includat existentiam actualem eo modo distinctam ab existentia subiecti, seu fundamenti, quo ipsa relatio ab eis distinguitur, cum enim relatio realis perditur, aliquid reale actuale tollitur a subiecto, ergo aliquid existentiæ: quia hæc duo, vt sæpe dictum est, in re sunt idem. Et similiter, cum relatio aduenit subiecto, & fundamento, dat illi aliquod esse, quia est in illo noua forma realis, & illud esse est existentiæ, quia est actuale, & non est tantum esse essentiæ, prout intelligitur esse in potentia obiectiua, & idem argumentum potest applicari ad diuina, quia paternitas dat esse Patris; quod non dat essentiæ, vt sic, & illud esse est existẽtiæ, quia est actuale, & extra nihil: ergo in Patre est esse existentiæ ratione distinctum ab illo esse, quod dat essentia vt sic. Et eodem argumento potest concludi esse in Patre aliquod esse existentiæ relatiuum realiter distinctum ab opposito esse relatiuo, quod est in Filio.

Relatio in creaturis habet existentiam distinctam ab existentia subiecti.

Persona diuina relatiue existunt per distincta esse relatiua.

Dico tertio. Nihilominus absolute, & simpliciter dicendum est, tres diuinas personas existere eodem esse, & solum cum addito dicendum est, relatiue existere per distincta esse relatiua, & simili modo simpliciter dicendum est, esse in Deo vnum esse, triplex autem esse non est nisi cum addito concedendum, scilicet relatiue. Hæc conclusio licet magis explicet modum loquendi, quam rem nouam, nihilominus in hac materia est magni momenti, quia in illa facile est ex inordinatis locutionibus in errorem; vel certe in erroris suspicionem incidere. Ad confirmandum autem hunc loquẽdi modum multum valet autoritas D. Thom. locis supra citatis, quę in Augusſt. & Hieronym. fundata est, quia modus loquendi in vnaquaque materia ex sermone sapiẽtum sumendus est. Vt vero ratione explicetur, aduertendum est, diuinis personis, seu relationibus tribus modis posse aliquid conuenire. Primo præcise ratione essentiæ, vt esse Deum, esse intellectualem, esse incomprehensibilem, esse increatum (quæ sunt exempla Gregor. Nyssen. libr. de differentia essentiæ, & hypostaleos) & hæc non multiplicantur proprie, & substantiue loquendo, quia forma, à qua hæc prædicata sumuntur, est omnino eadem in diuinis personis. Alia conueniunt personis præcise ratione relationis, vt esse incommunicabilem, esse personam, esse aliud, & hæc quamuis secundum specificas rationes relatiuas non multiplicentur, quia non sunt plures paternitates, nec plures patres, &c. tamen sub rationibus communibus, in quibus secundum rationem conueniunt, multiplicantur proprie, & substantiue, quia in re multiplicantur formæ, seu rationes formales, à quibus talia prædicata sumuntur, & hoc modo sunt tres personæ incommunicabiles, tres relationes, &c. Alia denique absolute quidem, & simpliciter conueniunt personis ratione essentiæ, tamen secundum determinatum modum conueniunt ratione relationum quod præsertim contingit in prædicatis aliquo modo transcendentalibus, & huiusmodi est, esse, seu habere entitatem, aut realitatem, nam vnicuique personæ diuinæ simpliciter, & absolute conuenit esse ratione essentiæ, ratione autem relationis tantum conuenit esse tali modo. scilicet respiciendo terminum, quin potius, etiam si de relatione diuina in abstracto loquamur, non habet esse simpliciter nisi ab essentia, quia entitas relationis intime, & essentialiter includit entitatem essentiæ, ita vt ab illa præscindi non possit, nec omnino condistingui, vt bene notauit Henr. quodlib. 1. ar. 1. & in materia de Trinit. 1. latiꝰ dixi, quia ipsum esse essentiale est de intrinseco conceptu singularum relationum diuinarum, alias necessario fieret, essentiam, & relationem diuinam formaliter, & essentialiter distingui. Prædicata ergo, quæ sunt huius tertij generis, simpliciter, & absolute non multiplicantur, sed tantum sub nominibus importantibus relationem, quia forma, à qua sumũtur est vna in omnibus personis, & solum multiplicatur quoad determinatum modum incommunicabilem, seu relatiuum. Quia igitur (vt dictum est) esse, seu existere est prædicatum huius tertij generis, ideo simpliciter dicendum est vnum; triplex vero non, nisi cum addito relatiui.

Diuinis rationibus, alia prædicata simpliciter, alia relatiue tantũ conueniunt.

Henric.

Ex hac conclusione, & ratione eius, & explicata manent testimonia pro sententia priori adducta, quatenus contra secundam conclusionem facere possunt, & expediuntur facile difficultates nonnullæ, quæ ex illa consurgunt. Prima est, quia sequitur in Deo esse tres essentias, quia existentia (iuxta nostram sententiam) nihil aliud est, quam ipsa essentia rei, vt intelligitur habere entitatem actualem; seu potius est id, quo constituitur in esse entitatis actualis, si ergo sunt tres existentiæ, erunt etiam tres essentiæ. Et confirmatur, nam existere est prædicatum essentiale DEI (vt ostensum est sectione præcedenti) ergo nullo modo multiplicatur, alias pari ratione multiplicarentur sapientiæ, vel omnipotentiæ, saltem cum illo addito relatiui. Respondetur, argumentum primum aliquibus visum esse ita difficile, vt non vereantur propter illud admittere tres essentias, quia essentia, seu quidditas etiam est prædicatum transcendens abstrahens ab essentia absoluta, & relatiua, habet n. relatio, vt relatio suam essentiam, scilicet *ipse ad*, sed relationes diuinæ in hac essentia relationis distinguuntur, quia vt sic habent rationes formales, & quasi specificas distinctas, ergo est in Deo distinctio essentiarum, atque adeo multitudo, vnde D. Tho. in 1. distinct. 33. quæst. vnica artic. primo ad 1. inquit, quod. *Quatenus esse significat quidditatem, quam explicat definitio, sic essentia, & relatio non vniuntur in esse*, vnde fit, vt in hoc esse personæ, distinguãtur, atq; adeo in aliqua quidditate, & essentia. Cai. etiam 1. part. q. 28 ar. 2. distinguit inter quod quid est relationis, & quod quid est naturæ diuinæ, & idẽ à fortiori docet Scot. supra, habet ergo relatio suam quidditatem, & essentiam, & hoc modo erunt multæ essentiæ in Deo, sicut multæ existẽtiæ. Sed hic mo-

1. Obiectio.

D. Thom.

Caietan. Scot.

D. Thom. Auguſt. Hieron.

Greg. Nyſſe.

In Deo non sunt tres essentiæ.

modus loquendi absolute: & simpliciter est vitandus, vt omnino falsus, & erroneus: prima enim confessio fidei est, in Deo tantum esse vnam essentiam, & tres personas vnius naturæ, & essentiæ. Et ratio est, quia essentia rei simpliciter dicitur illa, qua res constituitur in suo esse simpliciter, & à posteriori potest à nobis explicari per hoc, quod est principiū omnium operationum, vnica est autem natura, qua diuinæ personæ habent suum esse simpliciter, & quę in eis est principium omnium operationum, vnde Basil. epist. 80. *Operationis similitudo in Patre, & Filio, & Spiritu sancto, eandem in illis esse naturam manifeste declarat*: dicitur etiam essentia illa, in qua suppositā alicuius naturæ conueniunt, vt Gregor. Nyssen. supra notauit, inde concludens hanc esse vnam in tribus personis, modus autem incōmunicabiliter subsistendi, quamuis in se diuersus sit, formaliter non pertinet ad rationē essentiæ indiuidui substantialis, vt in homine, quamuis personalitas creata distinguatur à natura humana in sua ratione formali, & quasi essentiali, nihilominus essentia hominis vna est, simpliciter tota est posita in ipsa natura, propter quod Christus homo, & alius homo purus sunt indiuidua eiusdem specificæ essentiæ humanæ, quamuis personalitates habeant prorsus distinctas. Sic ergo multo magis tres personæ simpliciter sunt vnius naturæ, & essentiæ, imo etiam relationes ipsæ simpliciter dicendæ sunt vnius essentiæ, quia (vt dictum est) in omnibus essentialiter includitur, & ab illa magis habent esse simpliciter, quàm ex proprijs conceptibus: cum addito autem, & secundum quid possunt dici distingui in formali, & quidditatiua ratione relationis.

Basilius.

Greg. Nyss.

Responsio.

Ad argumentum ergo simpliciter negatur sequela, tum quia iam dictum est, etiam existentias simpliciter, & sine addito, non esse dicendas plures: tum etiam quia existentia generatim loquendo non respicit tantum propriam naturam, & essentiam rei, sed quamcunq; entitatem & quemcunq; modum rei, ita vt tot sint modi existentiæ, quot sunt modi entitatis actualis.

Obiectio.

Sed vrgebis interrogando, an saltem cum addito sint concedendæ in Deo tres essentiæ relatiuę, sicut tres existentię? Respondeo, licet sit quæstio de nomine: nam inter Catholicos iam res constat, mihi tamen non videtur illa locutio vsurpanda, quia essentia idem est, quod natura, vnde sicut non dicuntur propriè tres naturæ relatiuæ in Deo: ita nec tres essentiæ, significat enim essentia, vel natura Dei, id, quo formaliter constituitur in esse Dei, & hoc nullo modo neq; relatiuè etiam multiplicatur, poterunt ergo dici tres rationes reales relatiuæ, non tamen propriè tres essentiæ. Neque est idem de existentia, quia existentia vel magis respicit suppositum, quàm solam naturam, vel certe indifferenter significat quemcunq; actum entitatiuum.

D. Thom.

Ad confirmationem respondetur ex doctrina D. Tho. 1 p. qu. 39 art. 3. ad 3. nomina transcendentalia posse de Deo dici essentialiter, & personaliter; seu absolute, & relatiue: huiusmodi autem est esse, & ideo non est eadem ratio de illo, & de alijs attributis essentialibus.

Obiectio.

Sed hinc oritur secunda difficultas, quia saltem sequitur esse admittendas in Deo tres durationes realiter distinctas, sicut admittūtur tres existentiæ, patet sequela, quia duratio vel est idem formaliter, & secundum rationem, quod existentia, vel certe sequitur ex illa, ergo necesse est multiplicari durationes, sicut multiplicantur existentiæ. Quod cōfirmatur primo, quia duratio nihil aliud est, quam permanentia ipsius esse, seu ipsius entitatis in esse, sed sicut vnaquæque res per suam entitatem intrinsece existit, ita per eandem intrinsece, & formaliter, durat, ergo. Confirmatur secundo ex relationibus creatis, quæ sine dubio habent durationem ex natura rei distinctam à suo fundamento, interdum enim finitur duratio relationis, & non fundamenti, ergo in Deo duratio relationis distinguetur saltem ratione à duratione absoluta, ergo & ipsæ durationes relatiuæ distinguentur inter se realiter.

Responsio. In Deo tres durationes relatiuæ.

Videtur sane ita esse consequenter cōcedendum, quia hoc prædicatum videtur quoad hoc esse eiusdem rationis cum transcendentalibus, neq; illud consequens videtur aliquid absurdi, vel incommodi posse ferre. Sed oportet idem obseruare in durationibus, quod in existentijs, vt non simpliciter, sed cum addito, & explicatione tres durationes relatiuę dicantur.

Obiectio.

Sed adhuc oportet difficultatem vrgere, sequitur enim hinc esse admittendas in Deo tres æternitates, quod est contra Athanas. dicentem in symbolo: *Non tres æterni, sed vnus æternus*, quod *substantiuè* intelligendum est, vt D. Thom. supra dixit: si autem essent tres æternitates, etiam substantiue essent *tres æterni*, sicut sunt tres personæ, propter tres personalitates, sequela patet quia illas tres durationes oportet esse (vt ita dicam) in aliqua specie durationis, & non nisi in ratione æternitatis, quia nulla illarum est instans, aut æuum, aut tempus, vnaquæque ergo est æternitas, sicut ergo sunt tres durationes, ita tres æternitates.

Athan.

Responsio.

Dici potest primo totum esse verum, loquendo cum illo addito scilicet, *relatiuè*, Athanasium vero locutum fuisse simpliciter de æternitate, quæ absolutè dicta significat attributum essentiale. Sed quia in hac materia oportet cautissime loqui, mihi magis placet negare hāc secundā sequelam, quia ratio durationis abstractior est, quam ratio æternitatis, vnde ex vi sui conceptus non dicit tantam perfectionem, quantam dicit æternitas, & ideo intelligi potest multiplicari in ratione relatiuę durationis, quia vt sic conuenit relationi ex vi proprij conceptus, & propriæ existentiæ relatiuæ: at vero æternitas dicit perfectissimam rationem durationis, quam nulla relatio habet, ex eo quod relatio est: sed ratione diuinitatis, quam essentialiter includit, & ideo nullo modo recipit illam determinationum, scilicet æternitatis relatiuæ, nec sub illa multiplicatur, propter hanc enim causam non sunt tres sapientiæ relatiuæ, &c. Quod aperte videtur probari ex attributo immutabilitatis, quod æternitas intime in se claudit, & tamen dici non possunt esse in Deo tres immutabilitates relatiuæ, quia tota ratio immutabilitatis simpliciter est essentia. Quocirca, licet omnis duratio relationis diuinę, vt sic, sit æterna essentialiter atque adeo æternitas, quia est duratio increata, & ab intrinseco necessaria, & immutabilis, tamen hæc ratio æternitatis conuenit illi, in quantum intime, & secundum proprium etiam conceptum includit ipsum esse per essentiam absolutum, & essentiale à quo habet infinitatem simpliciter, immutabilitatem, & æternitatem.

In Deo non sunt tres æternitates.

Et iuxta hanc doctrinam soluendo sunt alia similia argumenta, quæ hic fieri possunt, vt quod sequatur esse in Deo tres actus puros, quia existentia vt sic ex proprio conceptu dicit vltimum actum, & ex eo quod in Deo sit, non potest habere admistam potentiam: si ergo sunt in Deo tres existentiæ, sunt etiam tres actus puri. Item pari ratione concedendæ essent tres infinitates, & similia. Huiusmodi vero argumentandi ratio est revera fallax, & inefficax in hoc mysterio. Similia enim argumēta fieri possunt, vt probetur, non esse in Deo tres res, tres entitates, tres rationes formales reales, quin etiam hæc in Deo sunt purus actus & infinitus. Notetur ergo generalis regula, quando nomen aliquod quippiam significat sub ratione aliqua, quæ requirit aut importat infinitatem simpliciter in genere entis, tale nomen, seu talis ratio per illud significata, non potest multiplicari in Deo, quia vnitas simpliciter ab

Aliquot responsiones obiectis.

vna

vna essentia prouenit: huiusmodi est nomen actus puri, & similia: & ideo negandæ simpliciter sunt illæ sequelæ. Quando autem nomen non dicit ex se infinitatem simpliciter in genere entis, & alioqui est transcendens, vel habet vim transcendentis, tunc multiplicari potest ratione trium relationum: huiusmodi autem est nomen existentiæ, & similia; quamuis etiam in his, quia potest esse ambiguitas, optimum sit distinguere, vel cum determinatione loqui, vt dictum est. A

3. Obiectio. Tertia difficultas sit, quia existentia absoluta est simpliciter infinita, & perfectissima, ergo per illam quælibet persona, & quidquid in personis est, sufficientissime existit, sicut, si in Deo tantum esset vna persona absoluta, tantum intelligeretur habere vnū esse simplicissimum secundum rationem per quod tam natura, quam personalitas eius existeret, ergo etiam nunc non oportet distinguere etiam ratione, esse naturæ diuinæ ab esse relationis, quæ est personalitas eius. Et confirmatur primo, quia esse absolutum intime & essentialiter includitur in relatione, vt relatio est: ergo per illud sufficienter existit, etiam quatenus relatio est: ergo non est necessaria alia existentia ratione distincta: imo nec videtur intelligibilis, quia, vt res existat, satis est vnica existentia, quę rem totam quasi penetret & actuet. Secundo confirmatur, nam illud esse absolutum est completum, & substantiale, ergo si aliquod esse intelligitur illi addi, etiam secundum rationem, adderetur accidentaliter. B

Respons. Respondetur breuiter, eandem rationem, vt sæpe dictum est, esse de existentia, quæ de entitate actuali, sicut ergo diuinitas vt præcisa à relationibus, est res infinita simpliciter, & nihilominus secundum hunc præcisum conceptum non est formaliter relatiua, neque essentialiter, sed tantum absoluta, quia relatiua perfectio formaliter non pertinet ad infinitatem eius simpliciter, quamuis in ea eminenter cōtineatur, ita ipsum esse essentiale est quidem infinitum, sed vt sic tātum formaliter absolutum, & ideo, quamuis per illud, vt sic perfectissime existat natura absoluta, non tamen relatio, vt relatio est, & ideo oportet, vt relatio secundum rationem addat aliquod esse, quo formaliter in esse entitatis actualis relatiuæ constituatur. Quapropter nō est simile quoad hoc, si in Deo tantum esset vna persona, quia illa esset absoluta, & ideo tota entitas eius, & totum esse eius, essent absoluta. C

Ad primam confirmationem respondetur, existentiam non esse actum aliquem quasi actuantem rem, & distinctum ab ipsa, præsertim in Deo, sed esse ipsammet entitatem vniuscuiusque rei, & ideo existentiam absolutam Dei, licet includatur in relatione, formaliter, & secundum præcisionem rationis non actuare relationem in esse relationis; ita enim in illa includitur, vt relatio aliquid addere intelligatur, quod propriam habeat actualitatem, & secūdum eam, propriam etiam existentiam. D

Ad secundam confirmationem respondetur primum, esse essentiale esse completum, & perfectum, quantum esse potest esse alicuius naturæ, non vero per seipsum præcise sumptum vltimo terminatum ad esse personæ, & ideo esse relationis non aduenire accidentaliter, sed personaliter, ad constituendam scilicet personam. Deinde quanquam intelligeretur persona iam completa, tamen quia in re est omnino idem esse relationis cum esse absoluto, hoc satis est, vt non fit esse accidentale, sicut videre est in spiratione actiua, quæ intelligitur aduenire Patri, & Filio iam personaliter constitutis, & non est accidens præter simplicitatem, & indistinctionem. E

4. Obiectio. Vltima difficultas, sumi potest ex relationibus creatis, in quibus existentia relationis non videtur esse respectiua, sed absoluta, quia est ipsum inesse relationis, quod dicit ordinem ad subiectum, & non ad terminum, relatio autem vt relatio respicit terminum, & non subiectum, quia non potest bis referri, seu duo simul respicere, scilicet fundamentum, & terminum, vt Caiet. loco supra citato ex prima parte contra Scotum obiicit. Vel potest aliter explicari, quia relatio secundum suam naturam respicit terminum, ergo non secundum existentiam, alias bis respiceret.

Respons. Sed hæc difficultas solum procedit in sententia distinguente realiter essentiam creatam ab existentia, nostra vero sententia facile ex dictis expeditur, nam existentia relationis nihil aliud est, quam ipsa actualis entitas relationis, vnde tam respectiua est, quam ipsa relatio, quæ secundum se totam, & prout relatio est, respicit subiectum, quod suo modo informat, & terminum, ad quem vltimatè tendit, seu ad quem refert ipsum subiectum, in quo est, & hoc modo non est inconueniens, vt respiciat duo subordinate, sicut habitus respicit potentiam, quam informat, & obiectum, ad quod illam inclinat. Neque hic respectus est distinctus in essentia, & existentia relationis, quia ipsa essentia, & existentia non sunt nisi vna entitas actualis.

Obiectio. Sed instabit aliquis, quia inhærentia huius relationis creatæ in suo subiecto, vel fundamento tantū est quidam modus vnionis, qui non videtur respectiuus, sed absolutus, vt est inhærentia cuiuscunque accidentis.

Respons. Respondetur, ipsam relationem non inesse, vel vniri subiecto, seu fundamento tanquam entitatem distinctam, sed tanquam modum, & ideo in illo nō distingui modum vnionis ab entitate, vel existentia eius, quæ, si existit, necesse est, vt actualiter inexistat, & vniatur suo fundamento, aut subiecto. Et ideo tota illa vnio, seu inexistentia relatiua est, sicut ipsa forma.

SECTIO III.

Vtrum in Deo sit aliqua subsistentia absoluta, & essentialis.

RAtio dubitandi esse potest, quia subsistentia est vltimus terminus naturæ, constitutiuus personæ, sed in Deo non est vna persona absoluta, ergo neque vna subsistentia. Maior constat ex ipso vsu, & significatione ipsius nominis subsistentiæ, vnde apud Græcos idem significatur nomine hypostatis, quod apud nos nomine subsistentiæ. Et in Conciliis hæ voces, *Subsistentia, hypostasis, suppositum & persona*, pro eodem sumuntur loquendo in diuina natura. Ad quod alludens D. Thomas infra in hac quæst. 3. artículo 3. ad primum ait. *Quod est subsistens in diuina natura, consequens esse, vt sit persona*, & 1. parte quæstio. 29. artic. 2. dicit subsistentiam, & suppositum idem significare, & quæst. 9. de potent. artic. 3. & 5. dicit, ex hoc quod aliquid est subsistens habere, vt non possit de pluribus prædicari. Et ratione probari potest ex differentia inter existentiam, & subsistentiam, quæ nulla alia esse potest, nisi quod existentia præcise dicit actualitatem essendi, subsistentia vero dicit vltimum terminum existentiæ, quo res fit omnino incommunicabilis. Denique, si daretur hæc subsistentia absoluta: ergo præcisis per intellectum relationibus intelligeretur manere deitas tanquam substantia indiuidua, & singularis habens intellectualem naturam, seu in illa subsistens, esset ergo persona, quia hæc est personæ definitio. D. Thom.

In hac re, prima sententia negat esse in Deo subsistentiam essentialem, seu absolutam. Hanc tenet Alexand. Alens. 3. par. quæst. 2. memb. 3. & q. 7. membr. 3. articulo 3. & idem licet obscure docet in 1. part. quæst. Alens. Bonauent. Marsil. Henric.

Bonauent. Marsil. Henric. Ricard. quæst.57.membr.2.& 3.Bonauent. idem sentit.in 3. dist.1.artic.1.quæst.3.& dist.5 art.1.quæst.4. & Marsi. in 3.quæst.2.artic 3 dub.3.ad finem. Henri. quodlibeto quinto, quæstione octaua,ad finem,licet non sub nomine subsistentiæ, sed sub nomine suppositi absoluti,& communis tribus personis quæstionem hanc disputet,idem in 1.part.summæ|arti.56.quæst. 6.Ricard.etiam in 3.distinctione 5.artic.1.quæstione 2.eandem sententiam supponere videtur, quam etiam indicat in 1.d.27.artic.1.qu.1.ad secundum.Huic opinioni videtur multum fauere modus loquendi *VI.Synod.* Conciliorum,vbique enim negant,tres personas esse vnam subsistentiam,vnde in VI.Synod.act.11. *Sabelliana prauitas dicitur tres personas in vnam colligere, V.Synod.* *vel confundere subsistentiam*,& idem sumi potest ex V. Synod. collat. 8.can.1. & ex aliis, quas infra citabimus,quæ vbique definiunt in Deo tres subsistentias, & consequenter negant vnam. Fundamentalis autem ratio huius sententiæ in principio tacta est, quam inferius,& in sectione sequenti magis vrgebimus explicando eius difficultatem, quæ sine dubio magna est.

Contraria sententia est communis aliorum Theologorum, qui sentiunt diuinam naturam, sicut essentialiter ex vi suæ perfectionis absolute existit,ita etiam subsistere,neque emendicare (vt ita dicam) subsistentiam à personis. Ita tenet expresse Scot.in *Scot. Durand. Ricard. Gabriel. Almain. Okam. Capreol. Palud. Caietan. Thomistæ. D.Thom.* 3.d.1.quæst.2.§ ad quæstionem igitur,& d.5.q.1.& in 1.d.7.q.vnica in principio,& in fine, & dist.26.ad 4. tertiæ viæ.Eandem tenet Durand.in 3 distinctione 1. quæst.2.& Ricard artic.1.quæst.2. ad 1. iuncta quæ. 2.Gabr.quæst.1.artic.3.dub.4.Almain.q.1.art.3.dub. vlt & Okam in 3.quæst.1.In eadem sententia conueniunt discipuli D.Thom.cum Capreol.in 3.dist. 1. artic.3.ad argum.contra 4.conclus.& Paludan.ibi, quæst.2.in fine illius, & Caietan. supra quæst.2.art. 2 & in hac.q.3.art.3.& 1.part.q.3 art.3.& q.26.artic. 4. Qui pro se citant D.Thom. variis in locis, præcipui sunt, quos citaui sectione præcedenti in principio,quibus addi potest,in omnibus locis,vbi ait Deum esse ipsum esse per essentiam, eodem modo dicere, esse ipsum esse subsistens, vt videre est in locis citatis sectione 1.sentit ergo vtrumque esse absolutũ, & essentiale, & 1. contra Gentil. cap. 38. 42. & 43. Item 1.part.q.39.artic. 4.dicit, hoc nomen *Deus*,supponere pro essentia, nisi ex adiuncto determinetur supponere pro persona,& in hoc ponit differentiam inter hos terminos *Deus & homo*, nulla autem esset, si diuinitas per se non esset,subsistens, etiam vt abstracta à personis,& quæst. 8. de potent. artic.3.ad septimum,dicit relationes diuinas habere, quod subsistant ab essentia,& non è contrario, quod euidentius repetit quæst.9 artic.5.ad 13.est etiam expressus locus in 1.d. 21 q.2. artic. primo, vbi dicit,naturam diuinam in se esse habentem esse subsistens, etiam præcisam & abstractam à tribus personis, atq; adeo Deum, vt prædicatur de tribus personis, esse quid subsistens,commune illis. Idem docet in 3.d.6.quæst. *August.* 2. art.2.ad 2.citatur etiam pro hac sententia August. 7. de Trinit.cap. 4 & 5. vbi dicit: *Diuinam naturam ad se subsistere*, id est absolutè: *Nam omnis*, inquit,*substantia ad seipsam subsistit, quanto magis Deus*? omnis autem substantia, præter Deum, subsistentia absoluta subsistit,sentit ergo August. eodem modo subsistere naturam diuinam. Denique huic sententiæ videtur *Agath. Pap.* fauere Agatho Papa in epist.decretali, quæ habetur in VI.Synod.act. 4. & incipit. Piissimis dominis, vbi non longe à principio sic inquit: *Confitemur Deum Patrem, Deum Filium, Deum Spiritum Sanctum non tres Deos,sed vnum Deum,non trium nominum subsistentiam, sed trium subsistentiam,seu personarum* (vt alia litera habet)*vnam subsistentiam*,quæ verba quamuis non contineant fidei definitionem, tamen, cum à Pontifice cum toto Concilio scripta sint, magni ponderis esse videntur, præsertim, quia cum à Latinis sint scripta, videntur in proprietate sermonis Latini scripsisse,atque subsistentiam proprie, & non tantum pro essentia sumpsisse. Verum est tamen in noua editione Conciliorum facta à Surio non legi vnam subsistentiam, sed vnam substantiam, quæ lectio improbari non potest, & videtur certe magis vsitata : quamuis antiquiora Concilia priori modo habeant. *Surius.*

Ratione probatur hæc sententia à Caietan.quia tres personæ sunt vnus Deus,ergo hic Deus,ergo datur hic Deus communis tribus personis,sed hic Deus dicit hanc deitatem subsistentem, ergo datur etiam subsistentia communis tribus personis. Et confirmatur primo , quia hæc Deitas est quid absolutũ commune tribus personis,ergo & hic Deus, nam in Deo propter summam simplicitatem idem est, quo est, & quod est. Confirmatur secundo, quia in Deo absoluta sunt priora relatiuis,vt sæpe D.Tho.docet, præsertim.1.part.q.33.a. 3.ad 1.sed hic Deus est quid absolutum,ergo est prius relationibus , atque adeo per se subsistit , & non tantum formaliter per solas relationes. Sed hæ rationes non sunt efficaces,vt patebit ex dicendis in fine dubij.

Vt ergo explicemus veritatem, & aperiamus, in quo posit esse dissensio in re,supponamus,quid nomine subsistentiæ significetur, potest enim hoc nomen sumi vel vt concretum,vel vt abstractum, priori modo significat id, quod per se existit, posteriori vero modo significat illum formalẽ modum à quo res habet, vt per se subsistat,qui potest dici ratio per se existendi. Rursus subsistentia priori modo significare potest vel simpliciter, & absolute id, quod per se subsistit,vel specialiter id, quod incommunicabiliter,& quasi vltimate subsistit,in qua vltima significatione communiter sumitur in Concilijs,& significatur nomine *hypostasis*,quæ est quasi fundamentum, quod subest ipsi naturæ, & omnibus communibus prædicatis,vt constat ex supra notatis.qu.2. artic.5. & ex Basilio epist.43.& Greg. Nyss.orat. de differen. essentiæ,& hypostaseos. Et sic etiam proportionaliter distingui potest subsistentia sumpta in abstracto; potest enim significare rationem per se essendi simpliciter , vel rationem incommunicabiliter subsistendi. *Basil. Greg. Nyss.*

Rursus, quoniam suppositum includit hæc tria, primo,existere,est enim aliquod ens actu, & in rerũ natura existens: secundo, per se existere,est enim id quod est; tertio,incommunicabiliter existere per se, nam in hoc completur ratio suppositi,seu personæ si sit in natura intellectuali.In creaturis , vt supra disput.8.sect. 3.retigit,magna est opinionum varietas in explicando,quomodo hæc tria tam inter se,quam in ordine ad naturam & suppositum comparentur, de quibus hîc agere non possumus, quia ad Metaphysicum institutum spectant. Nunc ergo supponũ primo,naturam, etiam in rebus creatis, non habere suum proprium existere à subsistentia, neq; formaliter,vt Capreol.& alij volunt,neq; aptitudinaliter, vt Caietanus & alij, sed per suam propriam entitatem actualem habere ipsum existere naturæ,vt natura est.quod in prædicta disput.8.est tactum, & infra.qu.17.latius tractabitur disputando de existentia humanitatis Christi. Ac denique, quidquid sit de creaturis,quod ad præsens attinet,in diuina natura hoc mihi est certissimum vt ex sectione prima constat. *Quæ quæ includat sup. positum.* *Prima suppositio.*

Deinde præmitto,illam incommunicabilitatem, quam suppositum includit,neque in Deo , neque in creaturis prouenire formaliter ab ipsa natura aut ab existentia eius , neque esse solum negationem, sed prouenire formaliter ab aliqua ratione positiua,quę vel secundum rem,vel secundum modum nostrum concipiendi intelligitur addi naturæ, vt natura est, etiam actu existens. Quod, licet in rebus creatis *Secunda.*

tis sit tantum probabilius, in diuinis tamen videtur esse certissimum: quia diuina natura, vt præcisa à personis, licet essentialiter sit existens, nō tamen est incommunicabilis omnino, prout ad rationem suppositi necessarium est, vt constat ex fide, alias tres personæ essent vnum suppositum: imo præter illud suppositum, non possent in Deo esse plura suppositа quibus illud communicaretur, quia hoc est contra suppositi incommunicabilitatem. Et aliunde etiam est certum, proprias rationes, quas habent diuinæ personæ, in quibus inter se non communicant, sed distinguuntur, positiuas esse & reales, alias nō essent in Deo tria positiua realiter distincta; quod est contra fidem. Imo intelligi non posset in quo esset illa incommunicabilitas: si non esset in aliqua re positiua, quæ incommunicabilis denominetur, & sit.

Multiplex communicationis modus & oppositum incommunicabilitatis.

Sed ad intelligendum melius hanc incommunicabilitatem obseruandum est multiplicem esse cōmunicationem, cui potest incommunicabilitas opponi. Quædam est communicatio superioris ad inferiora secundum abstractionem rationis, quæ dici potest communicatio rationis, quia res, quæ sic cōmunicari dicitur, non est vere in re vna, nec distincta ex natura rei ab inferioribus: vnde incommunicabilitas, quæ huic communicationi opponitur, non refert ad propositum, nam generalis est tam suppositо quam naturę in singulari, & in individuo, prout nunc loquimur. Alia est ergo communicatio realis, qua vna res singularis communicat se ipsam alicui, vel aliquibus. Hæc autem communicatio duplex intelligi potest, vna per identitatem perfectam, & quasi intimam inclusionem (vt sic dicam) eius rei quæ communicatur, in illa cui communicatur. Alia sine identitate, quæ necessario esse debet media aliqua reali vnione. Prior modus communicationis reperitur in sola diuina natura, attributis eius, & spiratione actiua: non autē in re creata, neque etiam in diuina persona vt persona est. Primum est certū de fide, & ratio eius nulla alia à nobis reddi potest, nisi quia hoc pertinet ad infinitatem diuinæ naturæ & ad summam simplicitatem eius ac diuinarum personarum. Tertium etiam de fide est, vt de se constat, ratio autē sumitur ex oppositione relatiua vel originis diuinarum personarū vt ex materia de Trinitate suppono. Hinc vero obiter intelligitur, hanc saltem incommunicabilitatem esse necessariam ad rationem personæ respectu rerum distinctarum, id est, vt non possit hoc modo multis cōmunicari per identitatem: imo, si hoc habeat, & alioqui sit res subsistens, integra & completa, erit necessario suppositum, quamuis absolute illa incōmunicabilitas non sufficiat, nam quælibet entitas creata illā habet, vt in secundo membro dicebam. Quod etiam est certissimū, & ratio eius est limitatio entitatis finitæ & creatæ, quæ non potest vna vere ac realiter existens cum multis realiter distinctis, & cum singulis realiter identificari absque vlla distinctione actuali, quam in re ipsa cum illis habeat: si autem vni rei tātum hoc modo identificaretur, illa nō esset propria communicatio, sed adæquata identitas.

Posterior autem communicationis modus, cum fit per vnionem realē vnius rei ad aliam vel ad modum ex natura rei distinctum, attribui potest rebus omnibus, quæ cum alijs vniri possunt: sic enim materia dicitur communicari formæ, & forma materiæ, & vtraque composito, & in vniuersum pars dici potest communicari comparti & toti. Sumendo autem communicabilitatem, vt excludit communicationem in tota hac amplitudine, non est de ratione suppositi seu rei subsistentis vt sic: nam res subsistens communicari potest alteri, vt forma materiæ, retento suo subsistendi modo, si ita informet vt non inhæreat, nec in suo esse pendeat à subiecto, vt de anima rationali probabilius est; & similiter potest res subsistens communicari alteri vt subiectum formæ vt est etiam probabilius de materia prima: idēque suo modo in partibus substantialibus integrantibus totum videre licet. Denique hoc modo, sicut natura communicatur personæ, ita persona potest communicari naturæ, vt in mysterio incarnationis persona Verbi cōmunicata est humanitati, & personalitas creata sese communicat, & iuxta probabilem opinionem posset etiam cōmunicari pluribus de potentia absoluta. Igitur incommunicabilitas personæ præter negationem communicationis per identitatem respectu rerum distinctarū, solum excludit communicationem ad alterum, vt ad vltimū terminum existentiæ, qui terminus in rebus creatis censetur necessarius ad complementum existentiæ, propter quod in eis dici solet hæc incommunicabilitas esse ad alterum vt ad sustentātem, quia hic terminus complere solet id quod proprie ac per se existit, tanquam id quod simpliciter esse & operari dicitur: & hoc est quod per talem terminum redditur incōmunicabile prædicto modo, scilicet ipsum suppositum quod in rebus creatis est compositum ex natura, & modo illo seu termino existentiæ, & in Deo proportionali modo secundum constitutionē simplicem seu rationis sine compositione. Natura autem, quæ est in suppositо non fit ipsa incommunicabilis per talem modum seu terminum existentiæ, vel saltem hoc non est de ratione suppositalitatis vt sic: an vero id conueniat suppositalitati creatæ ex limitatione sua, infra tractabitur. Et hæc nunc sufficiant de incommunicabilitate ad rationem personę vel suppositi necessaria, quæ ad intelligenda omnia quæ dicemus, diligenter annotanda sunt.

Ad personā sine ad suppositum constituendum quæ incommunicabilitas necessaria.

Tertia suppositio.

Tertio suppono, in rebus creatis per se existere, vel (vt clarius id exprimam) perfectam existendi non conuenire naturæ formaliter per se ipsam, seu per existentiam suam, sed per aliquid reale, & in re ipsa ab illa & ab eius existentia distinctum, siue illud sit entitas omnino realiter distincta à natura, & ab existentia eius, siue tantum sit modus ex natura rei distinctus. Et hoc satis nobis manifestauit mysteriū incarnationis, in quo reperitur humanitas in rerum natura absque propria perfectate existendi, quam ex se habeat, sed solum est in Verbo, à quo sustentatur, & quasi substātificatur. Hinc enim recte colligimus, in propria hypostasi creata, id quod est ratio per se essendi, esse aliud ab entitate actuali ipsius naturæ, & per id non proprie naturam ipsam seu humanitatē per se esse, sed compositum ex illa & ratione per se essendi, quæ est personalitas seu suppositalitas, vt sta tim dicam. Ne vero in termini ambiguitate decipiamur, oportet aduertere illud per se, seu perfectatē essendi, hic non sumi vt distinguitur contra esse in alio, vt in subiecto sustentante: hac enim significatione esse per se omni natura substantiali præsertim completæ, essentialiter conuenit, & significat potius aptitudinem subsistendi, quam actualem modum per se essendi, qualem declarauimus, quo modo etiam humanitas Christi, prius natura, quam assumatur à Verbo considerata, potest dici per se existens, quia hoc per se nihil addit supra existentiam substātialem, sed est quasi differentia: sumitur ergo hic per se, vt dicit complementum quoddam existentiæ substantialis, seu modum existendi, quo constituitur id quod proprie est in se sine adhæsione ad aliud vt ad sustentans, & terminans existentiam naturæ, quod recte à nobis explicatur per negationem vnionis in hypostasi seu ad hypostasim: per hanc enim perfectatem redditur natura incapax talis vnionis, quatenus sic terminata est, ad hoc vt ipsemet terminus vlterius terminetur, seu alteri termino vniatur: hoc enim directe repugnat rationi termini, & huic perfectati essendi. Hanc ergo perfectatem dicimus conuenire substantijs creatis non per se ipsas, nec per suas existentias seu actuales entitates, sed per

modum positiuum essendi ex natura rei ab eis distinctum.

Quarto suppono, in rebus creatis per eundem omnino terminum seu modum positiuum substantialis naturæ constitui rem per se existentem, & omnino incommunicabilem, & consequenter personam vel suppositum. Itaque illa ratio per se essendi est etiam ratio incommunicabiliter existendi, nec in re hæc distinguuntur in tali modo seu termino, etiamsi ratione à nobis præscindãtur. Ratio autem est, quia ille terminus, vt est ratio per se essendi, confert incommunicabilitatem ad alterum vt hypostasim, seu terminum hypostaticæ, vnionis, & quoniam aliàs terminus ille creatus esse supponitur & finitus, est etiam intrinsece incommunicabilis aliquibus per identitatem cum illis, & ita habet omnem incommunicabilitatem, quæ ad rationem suppositi necessaria est, & ideo in rebus creatis ille met terminus naturæ, qui constituit rem subsistentem, seu per se existentem, constituit etiam suppositum vel personam, estque subsistentia & suppositalitas seu personalitas.

Ex his ergo omnibus clare & sine vocum æquiuocatione perspici potest, in quo sit punctus præsentis controuersiæ. Nam in primis constat ex dictis sect. 1. dari in natura diuina propriam & essentialem essentiam absolutam, quæ in ea manere cõcipitur, etiam si ab ea mente præscindamus omnes relationes. Quo fit, vt, licet intelligamus relationes aduenire essentiæ diuinæ, & cum ea aliquid vnum constituere, scil. personam vel quoddam relatiuum, nũquam tamen intelligendum est illam relationem aduenire essentiæ, vt rationem existendi, seu tanquam id, per quod formaliter existit, nam in omni re hoc tãtum vnum est, & esse potest, sed intelligitur solum aduenire talis relatio vt constituens personã, & consequenter vt complens existentiam personæ in sua ratione, scil. tanquam vltimi termini, & quasi formę eius. Secundo, constat ex fide non dari in natura, seu existentia diuina essentiali aliquam rationem positiuam absolutam & essentialem, quæ reddat illam omnino incommunicabilem, quia nihil est in Deo absolutum & essentiale, quod per summam identitatem non sit communicabile tribus personis. Et ideo dixi, omnino incommunicabilem, quia natura diuina ex vi suæ essentialis perfectionis, est quidem incommunicabilis rei à se distinctæ, per aliquam vnionem hypostaticam, qua ipsa vt natura vniatur alteri tanquam termino suæ existentiæ, id enim plane repugnat cum perfectione essentiali talis naturę; non tamen est illa natura ex vi suæ existentiæ, vel alterius modi sui absoluti incommunicabilis per identitatem multis rebus inter se distinctis, nam in hoc mysterium Trinitatis consistit. Quocirca, si per subsistẽtiam absolutam, intelligamus rationem per se essendi omnino incommunicabiliter, certissimũ est, non esse in Deo talem absolutam subsistentiam. Sicut etiam est certum non dari in Deo vnam subsistentiam absolutam, prout significatin concreto id, quod incommunicabiliter subsistit, & hoc probant Concilia citata pro priori sententia, quia tres personæ nec sunt vna persona, nec vnum suppositum, & quia in diuinis nihil absolutum est incommunicabile, & ad hoc etiam valent, quæ supra Henri. citato quodlib. adducit, & Duran. in 1. d. 26. q. 1.

In Deo non est subsistentia absoluta incommunicabilis.

Controuersia ergo nunc superest de re quidem, an sit in Deo subsistentia absoluta in alio sensu, siue in concreto, siue in abstracto sumatur, id est, an sit aliqua ratio, & perfectio absoluta, qua constituitur aliquid, vt in se, & per se existens, licet non incommunicabiliter, de modo autem loquendi erit quæstio, si datur hæc per se existentia, an sit illa dicenda subsistentia, necne. Est itaque proprius quæstionis sensus, an existentia diuinæ naturæ habeat perfectam essendi à solis proprietatibus relationis, vel ex ipsa, & per suam rationem absolutam. Et consequenter an diuina natura non solum vt existens, sed etiam vt per se existens sit communicabilis multis, an vero hoc ipso quod concipitur vt per se existens, seu esse id quod est, intelligatur etiam incommunicabilis, & persona.

Dico primo existentia diuina absoluta & essentialis, ex vi suæ absolutæ perfectionis præcise sumpta, est non tantum ratio existendi, sed etiam existendi in se, & per se, ita vt diuinitas, vt per illam existit modo perfecto, intelligatur per se existere, & nõ indigere aliquo sustentante, neque aliquo alio modo, re aut ratione distincto, vt in se, ac per se existat. Denique in hoc sensu ipsum esse diuinum absolutũ & essentiale ex vi suæ præcisæ perfectionis absolutæ, est esse per se, & essentialiter subsistens, & non solum est, quo aliquid existit, sed etiam quod existit. In sententiam omnino veram, quam primum ita declaro. In humanitate Christi (iuxta probabilem sententiam) fuit existentia creata, imperfecta tamen, & separata à proprio modo per se existendi, quia existentia naturæ creatæ non includit modum illum in suo conceptu formali, & essentiali, & illo ablato manet imperfecta, & quasi in potentia, vt per modum potius existentiæ, quam per se existentiæ afficiatur, seu terminetur, quamuis ergo existentia absoluta diuinitatis, non posit reipsa separari à suis personalitatibus, quia ex natura rei non est ab illis distincta, sicut existentia naturæ creatæ distinguitur à sua personalitate: tamen etiam quatenus ratione potest præscindi à suis personalitatibus, non est concipienda eo modo imperfecto, quo concipitur existentia naturæ creatæ, vt sic, hoc enim videtur aperte repugnare infinitæ perfectioni simpliciter ipsius esse per essentiam. Et hoc esse debet fundamentum huius conclusionis. Quod breuiter ita concluditur: illud esse vt sic conceptum, est simpliciter, & in genere entis infinite perfectum, ergo includit in suo formali, & essentiali conceptu non solum existere, sed etiam modum in se, & per se existendi. Antecedens probatur, quia ex vi illius esse habet tota Trinitas, & quælibet persona illius, vt sit ens simpliciter, ac infinite perfectum in tota latitudine entis, nam relationes, vt sic, non addunt perfectionem, quæ formaliter pertineat ad infinitatem simpliciter. Vnde nihil valet responsio dicentium esse diuinum sic conceptum, esse infinitum in ratione cuiusdam naturæ infinitæ, non tamen simpliciter in ratione substantiæ, vel entis completi, quia vel illa infinitas in ratione naturæ est infinitas simpliciter in tota latitudine, & perfectione entis, vel tantum secundum quid. Hoc secundum est contra infinitatem Dei: nam ex illo infinito secundum quid, & relatione non fieret infinitum simpliciter, quia relatio vel non addit perfectionem (vt aliqui volunt) vel non perfectionem simpliciter, neque ex proprio conceptu infinitam, nisi in genere relationis, & ita nulla persona esset simpliciter infinita, vel illa infinitas est infinita simpliciter in tota latitudine, & perfectione entis, & ita non solum est infinitas naturæ, vt sic, sed etiam substantiæ, vt sic, & entis vt sic, & omnis alterius prædicati simitis, quod ex vi sui conceptus dicat perfectionem simpliciter.

Deus ex vi suæ absolutæ existentiæ habet subsistere.

Probatur vero prima consequentia. Primo, quia ens simpliciter infinitum non potest concipi, vt essentialiter quid incompletum, & tanquam, quo aliquid est, & non tanquam, quod est, & idem est de substantia infinite perfecta in ratione substantiæ: vnde Concilia, quæ definiunt tres personas esse vnam perfectam, & infinitam substantiam, videntur mihi, docere sufficienter hanc veritatem, quomodo enim erit substantia simpliciter infinita in genere substantiæ, si non est completa substantia?

illa

illa autem vna substantia, quæ sunt Pater, & Filius & Spiritus sanctus, omnino absoluta est. Secundo, quia si illud esse per essentiam ex se est infinitum ens simpliciter, ergo est Deus, & non tantum deitas, ergo est in se & per se existens, de natura enim abstracta, nisi intelligatur per se existens, non potest concretum prædicari: hac enim ratione humanitas non est homo. Tertio, quia non videtur posse negari, quin ille modus in se, & per se existenti sit perfectio simpliciter simplex, & consequēter debere formaliter includi in cōceptu essentiali entis simpliciter infiniti, quia formaliter pertinet ad complemētum entis, & substantiæ, nam sine illo non intelligitur esse substantia completa, nec quod est, sed tantum quo aliquid est, vt patet in Christi humanitate. Et confirmatur, quia perfectio simpliciter dicitur, quæ in quolibet ente, vt sic melior est ipsa, quam quælibet illi incompossibilis, huiusmodi autem est hic modus, seu potius (vt ita dicam) hoc complementum ipsius esse, scilicet in se, ac per se esse.

Modus per se existendi perfectio sem pliciter simplex in Deo.

Obiectio.

Dici potest, hanc perfectionem repugnare cum alia maiori perfectione diuinæ naturæ, quæ est esse cōmunicabilem tribus personis. Sed hæc euasio tāgit fundamentum contrariæ sententiæ, quod infra soluemus ostendendo hæc duo non sibi repugnare. Vnde retorquetur argumentum, nam ex dictis saltem conuincimus, si perfectus hic modus per se essendi essentialiter non repugnat cum communicabilitate diuinæ naturæ, non esse illi negandum, ostendemus autem hæc duo non repugnare inter se, ergo. Quin potius addo, si formaliter ac præcise cōcipiantur hæc duo, per se esse tanquam ipsum esse per essentiam infinite perfectum, & completum, & esse communicabilem tribus, magis illud pertinere ad infinitatem simpliciter, quam hoc secundum. Et illud esse veluti quiddam prius, hoc vero esse veluti consequens infinitatem simpliciter, non est ergo verisimile hæc duo inter se pugnare.

Respon.

Obiectio.

Dicunt aliqui, non pertinere ad perfectionem, & infinitatem simpliciter, vt in formali, & essentiali conceptu ipsius esse includatur hic modus, sed satis esse, vt ipsum esse sit tam perfectum, vt secum afferat personalitates, quæ in re ab ipso non distinguantur, per quas formaliter habeat hunc modum per se essendi. Hoc vero non satisfacit, quia perfectio simpliciter nō tantum identice, sed omnino essentialiter est de ratione entis infinite simpliciter, vt nunc ex 1.p. suppono, & ex dictis patere potest, & ita explicatur in proposito, quia si diuinitas cum suo esse per essentiam ex vi illius non intelligitur sufficiens ad existendum in se, & per se, ergo non intelligitur vt actus omnino perfectus, sed quasi in potentia, & indigens ad suum complementum vlteriori actu: quomodo ergo, vt sic concipi potest tanquam infinite perfecta? pertinet ergo ad perfectionem ipsius esse per essentiam, vt per se, & ex vi sua perfectissimo modo sit, quia est abstractissimum & purissimum, abstrahens ab omnipotentialitate. Quod confirmatur secundo, quia si intelligeremus in Deo vnam tantum personam absolutam, intelligeremus ipsum esse per essentiam cum tota hac actualitate, sed nunc non debet cōcipi minus perfectum essentialiter.

Respons.

Obiectio.

Aliter vitari posset vis harum rationum, concedendo, hunc modum per se essendi esse de essentiali conceptu Dei, nihilominus tamen non conuenire illi nisi per relationes, quatenus conueniunt in ratione communi substantiæ, vel quatenus eadem perfectio, quæ in Patre est paternitas, in Filio est filiatio. Sed hoc stare non potest, quia (vt suppono ex 1. p.) licet relationes non distinguantur ab essentia, nō tamen sunt de essentiali conceptu eius: præcisis ergo relationibus, & quidquid per eas intelligitur formaliter conferri, intelligitur manere tota perfectio essentialis Dei, ergo si in illa perfectione includitur hic modus, non cōfertur formaliter per relationes. Deinde quia quidquid est essentiale in Deo, est idem numero in omnibus personis, alias non esset tota essentia Dei eadem numero in omnibus personis, id autem, quod confertur formaliter per relationem, non est idem numero formaliter in omnibus personis, sicut neq; ipsa relatio, vnde sicut ratio personæ, vt sic, non est eadem numero in omnibus personis: sed tantum per rationem communem nostro modo concipiendi, ita ille modus per se essendi, si tantum per relationes ipsas formaliter conferretur, non esset idem numero in omnibus personis, atque ita non esset essentialis.

Quod vero quidam distinguunt inter subsistentiam, & perfectionem subsistentiæ, vt dicant, satis esse perfectionem subsistentiæ esse eandem numero in omnibus personis, licet non sit eadem numero subsistentia: hoc (inquam) intelligi non potest in perfectionibus simpliciter, quæ formaliter esse debent eædem numero in omnibus personis, sicut enim non est aliud perfectio sapientiæ, quam ipsa sapientia formalis, & idem de iustitia, & similibus, ita non est aliud perfectio subsistentiæ, seu per se existentiæ (de hac enim nunc loquimur) quam ipse formalis modus per se existendi: tum præterea, quia perfectio, quam formaliter confert relatio, vt sic, nō est eadem numero formaliter in omnibus personis, quia est perfectio relatiua, vt ex 1. part. constat: necesse est ergo, si perfectio hæc essētialis per se essendi est eadem numero communis tribus personis, vt sit absoluta, & consequenter, vt conueniat Deo ex vi essentialis conceptus ipsius esse per essentiam.

Obiectio. Diuinitas quomodo ex vi sua absoluta subsistentia non sit persona.

Sed dicet tandem aliquis, his rationibus probaretur, si essent efficaces, diuinitatem vt sic, deberē esse & constitui personam ex vi sui esse absoluti & essentialis, proportionaliter enim possunt applicari omnia dicta. Respondetur tamen negando sequelam, quia persona dicit modum per se essendi, & quoad hoc pertinet ad complemētum entis, & substantiæ & ad perfectionem simpliciter, quia esse in se & per se, est quasi esse independens omnino, & sibi sufficiens ad existendum, & sic procedunt omnia dicta. Sed dicit vlterius persona, vt ille modus incōmunicabilis sit, & hoc nec pertinet ad perfectionem simpliciter, nec ad complemētum substantiæ, sed in personis creatis hoc prouenit ex limitatione, in diuinis vero ex oppositione relatiua, & ideo quoad hoc non procedunt rationes factæ.

Existentia absoluta in Deo est vera subsistentia.

Dico secundo. Existentia absoluta, & essentialis, quatenus est ratio per se existendi, potest conuenienter dici subsistentia, & Deitas, vt sic per se existens, potest dici subsistens. Hæc conclusio, cum solū pertineat ad modum loquendi, inde sufficienter probatur, quod omnes Theologi fere ita loquuntur, & qui admittunt rem ipsam, non aliis vocibus illam explicāt, & ex vi ipsius vocis declaratur, vt enim D. Thom. dixit. 1. p. quæst. 29. art. 2. *Res dicitur subsistere ex eo quod per se existit.* Ergo ex vi huius impositionis incommunicabilitas omnimoda non est de ratione subsistentiq, potest ergo hoc nomen tribui existentiæ per se, etiam si communicabilis sit. Et hoc sensu dixit D. Thom. quæst. 9. de potent. artic. 5. ad 13. *Diuinam essentiam esse secundum se subsistētem*, qui modus loquēdi etiam apud antiquos patres reperitur. Hilar. enim 7. de Trinita. fere in vltimis verbis, de Patre, & Filio loquens, inquit, *Natura virtute vterque in se est, & neuter sine altero est*, & infra, *Non est corporalium naturatum ista conditio, vt insint sibi inuicem, & subsistentia natura habeant perfectam vnitatem*, & infra, *ineſſe autem non aliud in alio, vt corpus in corpore, sed ita esse, ac subsistere, vt in subsistente insit, ita verō ineſſe, vt & ipsa subsistat.* Hieronym dicta epistol. 57. ad Damasum, *vna est Dei*, inquit, *& sola natura, quæ vere est, id enim, quod subsistit, non habet aliunde, sed suum est,*

Hilar.

Hieronym.

vbi quod prius dixerat, *vere esse*, postea vocat *subsistere* & inde postea cõcludit in solum Deum essentiæ nomen vere conuenire, aperte ergo sentit essentiam illam, sicut essentialiter est, ita essentialiter subsistere. Vnde infra subdit, *quia illa sola natura est perfecta, & in tribus personis Deitas vna subsistit, quæ vere est, &c.* Augustini verba satis sunt expressa citato loco de Trinit. dum inquit, *Hoc est Deo esse, quod subsistere, sicut hoc est Deo esse, quod sapere.* Fauet etiam Dionys. c. 1. de diu. nomin. versus finem, dum ait. *Bonitatis subsistentiam, ipso esse suo, esse omnium subsistentium causam,* & infra significat diuinam bonitatem hoc ipso quod est, subsistere. Et Greg. Nyss. in enarratione vitæ Moysis fol. 6. circa finẽ, vbi prius inquit, *Deum esse, quod vere est, & quod natura sua est,* & infra hoc declarans inquit *Præter supremam essentiam, nihil vere subsistere, quia per se, & per naturam suam nihil aliud subsistit.* Neque aliæ locutiones adductæ inter referendam primam sententiam, sunt huic conclusioni contrariæ, quia non loquuntur de subsistentia, prout nos loquimur, sed loquuntur de hypostasi, quæ vox vt expresse docet Basil. epist. 43. quæ est eadem cum oratione Gregor. Nyss. de differentia essentiæ & hypostaseos, & Damas. lib. 3. de fide. c. 4. imposita est ad significandam personam, prout constitutam per proprietatem, qua ab alia discernitur, & hoc modo includit in suo conceptu incommunicabilitatem. Vnde quando Latinus interpres pro hypostasi vertit subsistentiam, sumpsit vocem in hac eadem significatione, loco cuius interdum ponit vocem personæ interdum vero retinet nomen hypostasis, vt videre est in citato loco ex 6. Synod. act. 11. & in omnibus similibus.

Auguſt. *Dionyſ.* *Greg. Nyſſe.* *Baſil.* *Greg. Nyſſ.* *Damaſ.*

Ad rationem vero dubitandi in principio positam facilis est solutio ex dictis; primo enim negatur, incommunicabilitatem esse de intrinseca ratione subsistentiæ, aut esse veluti effectum formalem eius proprium, sed solum esse rationem per se essendi, & complere substantiam in suo existendi modo: Et quamuis in creaturis ex hoc modo existendi sequatur omnimoda incommunicabilitas ob limitationem earum, non est necesse, eam sequi ex ratione subsistendi vt sic, sed ex tali modo & ratione subsistendi. Addo secundo, vt hoc magis explicetur, ad omnem perfeitatem essendi sequi aliquam incommunicabilitatem, sed non semper eandem aut omnimodam. Diuina enim natura ex suo modo essendi per se, quem subsistentiam absolutam appellamus, habet vt nulli alteri personæ à se distinctæ realiter seu actualiter in re ipsa possit communicari per modum compositionis, aut hypostaticæ vnionis, & ita potest simpliciter dici incommunicabilis alteri, & in hoc conuenit cum qualibet persona, tamen non habet ex vi illius modi quod sit incommunicabilis per identitatem, quod non est proprie communicari alteri, sed multis cum quibus est idem, & in hoc differt à persona vt sic, nec talis communicatio necessario excluditur per subsistantiam vt sic, quod sectionibus sequentibus latius declarabitur.

SECTIO IIII.

An sint in Deo tres subsistentiæ relatiuæ.

HOc dubium maxime pertinet ad explicandum Incarnationis mysterium, & propter illud fere cætera tractata sunt. Multi ergo ex Theologis negãt esse in Deo subsistentias relatiuas, sed vnam tantum absolutam: quamuis enim fateantur tres personas, ac tria suppositа, per relationes constituta, & distincta, negant tamen habere, quod subsistant, à relationibus, sed ab essentia. Cum enim de ratione suppositi duo sint, scilicet, esse subsistens, & incommunicabile, primum dicunt conuenire ratione essentiæ, secundum rationem relationis, ita vt, licet ipsa relatio

2. Sententia

diuina substantialis, & subsistens, tamen hoc ipsum habet ex essentia quam includit, ex se vero solum referri. Hanc sententiã sic explicatã tenet Duran. in 1. d. 13. q. 2. d. 23. q. 1. & in 3. d. 1. q. 2. Marsi. in 1. q. 29. ar. 1. d. 1. q. 30. ar. 4. Ferr. 4. cont. gent. c. 26. Capr. & Palu. supra citati, & Capre. in 1. dist. 26. q. 1. art. 1. conclus. 3. & art. 3. defendendo eandem conclusionem, & indicat Scot. citatis locis, præsertim in 3. dist. 1. quæ. 2. dum negat, essentiam habere aliquod esse à personis, ac fere alij autores citati dubio præcedenti pro secũda sententia, paucis exceptis, hoc idem sentiunt. Et fauet multum D. Thom. in aliquibus locis supra citatis, præsertim quæst. 2. de potent. ar. 1. vbi dicit *essentiam diutnam non accipere esse per suppositа*, & quæst. 8. art. 3. & 7. vbi distinguit illa duo, quæ sunt de ratione hypostasis, scilicet subsistere, & esse incõmunicabilem, & subdit, quod *relationes, in quantum, relationes, non habent, quod subsistere faciant.* Quod repetit in qu. 9. art. 5. ad. 13. & 1. p. quæst. 40. art. 2. ad 2. negat personas distingui in esse, in quo subsistunt. & idem sumi potest ex 1. p. quæst. 28. ar. 2. & quæst. 29. art. 4. & ex aliis locis supra citatis. Fundari etiam solet hæc sententia in loco sæpe citato ex Aug. 7. de Trinit. ca. 4. & 5. vbi reuera non videtur agnoscere aliquid posse subsistere, nisi per absolutam, vt sic & ideo ait, *Quidquid subsistit, ad se subsistit*, & ideo 5. de Trin. c. 8. sic ait, *Illud præcipue teneamus, quidquid ad se dicitur, præstantissima illa, & diuina sublimitas, substantialiter dici, quod autem ad aliquid, non substantialiter, sed relatiue,* & infra, *quidquid ad se dicitur, non pluraliter, sed singulariter dici.* Rationes vero pro hac sententia possunt plures sumi ex supra dictis, quas infra attingemus.

Duran. *Capreol.* *Palud.* *Scot.* *Marsil.* *Ferrar.* *Auguſt.*

Contrariam sententiam tenẽt necessario omnes, qui negant subsistentiam, vt Alex. Bonau. &c. Ex his vero, qui ponunt subsistentiam absolutam, tenet hoc Caiet. locis supra citatis, & eam defendũt communiter recentiores Thomistæ & iuxta eam loquitur etiam Scot. quodlib. 4. art. 2. quodl. 3. art. 5. videtur omnino vera. Suppositа ergo varia significatione nominis subsistentiæ supra positа.

2. Sententia *Caiet.*

Dico primo. In Deo esse tres subsistentias realiter inter se distinctas, vt subsistentia significat per modum concreti, id quod subsistit. Hæc conclusio est de fide quoad rem ipsam, quia nihil aliud est, quam dicere in Deo esse tres personas, quoad modum autem loquendi reperitur sæpe in antiquis conciliis, Ephesino, can. 4. & in epistola Patrum concilij Constantinopolitani, ad Damasum cum concilio Romano, quæ in primo tom. concil. refertur ante concil. Constant. 1. ex Theodor. lib. 5. hist. c. 9. & Niceph. libr. 12. c. 16. vbi expresse dicitur, *In tribus subsistentiis, siue in tribus personis.* item ex concilio Calced. act. 16. & Constantinopol. V. consultat. 8. can. 1. Constantinopolit. 6. act. 11. & in aliis patribus, tamen (vt iam admonui) in his locis, semper Græce habetur nomen, ὑπόστασις & Latinus interpres interdum retinet illam vocẽ, interdum vero vtitur nomine subsistentiæ, vel personæ, vel vtriusque. Ex Latinis vero Concilijs vsum est illa locutione Concil. Lateran. sub. Mart. 1. consultat. 4. can. 1. quauis eam etiam referat ex quinta Synodo. Infra vero consult. 5. in propria definitione fidei, can. 5. eandem locutionem imitatur, Concil. etiam Vvormacien. c. 5. *In tribus subsistentiis dicit vnam substantiam esse*, quod refert ex Grego. lib. 1. regist. epist. 41. vbi tamen habetur, *In tribus personis*, vtraq; vero lectio notatur de consecrat. distin. 4. c. De trina. in decreto Gregoriano. Sic etiam accipi potest, quod in conc Floren. in litteris vnionis dicitur, Filium esse principium subsistentiæ Spiritus sancti. Nam concilium propter Græcos ita loquitur, & Græce dicitur scriptum. Hieronymus etiam (si tamen eius est epistola) in tomo 9. epist. 17. quæ continet explanationem Symboli ad Damasum, dicit, *Tres personas, & hypostases,*

Tres in Deo subsistentiæ. *Conc. Ephe.* *Conc. Constantinopol. 5. & 6. Conc. Latin.* *Vvormatiẽ.* *Greg.*

id est,

Bucer. Richard.

id est; subsistentias, *consitemur*. Et Richard. de sanct. Vict. lib. 1. de Trinitat. c. 11. & lib. 4. c. 16. 17. & sequentibus. Ratione non oportet vti, quoniam suppositio Trinitatis mysterio nominum significatio ex vsu petenda est.

Tres in Deo rationes subsistendi relatiuæ

Dico secundo. In Deo sunt tres subsistentiæ relatiuæ, ea voce in abstracto vtendo, id est, tres rationes subsistendi. Hæc sequitur ex præcedenti: & potest aliquo modo sumi ex VI Syn. act. 11. vbi dicitur quod *Sanctissima Trinitas est numerabilis personalibus subsistentiis*, videtur enim substantia sumi pro ipsa relatione, qua distinguantur personæ: similiter in VII. Synod. act. 3. in Epist. Synodali Theodori Patriarchæ Ierosolimitani, quam probat Synodus, dicitur. *Trinitatem diuisam esse numerariis subsistentiis, & personalibus alteritatibus numeratam, substantia vero, & naturæ identitate vnitam*, & similis locutio reperitur in edicto Iustiniani Imperatoris de fidei confessione ad Ioannem Papam secundum. Vbi Trinitatem dicit distingui proprietatibus, seu subsistentiis. Possunt quidem hæc iuxta præcedentem conclusionem exponi, & ideo tantum præ se ferunt quandam probabilitatem, ex forma, & modo locutionum. Præterea quandocunque concilia tam Græca, quam Latina dicunt Incarnationem factam esse *Secundum subsistentiam propriam Verbi*, videntur hac voce in hac significatione vti, & Concilium Florentinum in Decret. Eugen. § 2. distincte dixit, Non esse sublatam differentiam naturarum, propter vnitionem in vnâ personam, atque subsistentiam concurrentem. Alia citauimus supra disputat. 5. & plura de hoc dicemus disputat. sequent. Ratione vero arguitur ex præcedenti conclusione. Primo, quia tres diuinæ personæ sunt tres subsistentes, non tantum adiectiue, sed etiam substantiue, & ad hoc denotandum dictæ sunt tres subsistentiæ, ergo habent tres subsistentias distinctas, nam per subsistentias cõstituuntur formaliter in esse subsistentium, non multiplicantur autem in Trinitate concreta, seu constituta substantiue sumpta nisi multiplicatis formis, quibus constituuntur, & ideo non sunt nisi vnus Deus, quia est vna tantum Deitas, sunt vero tres personæ, quia sunt tres personalitates, vt ait D. Thom. 1. part. quæst. 39. art. 3. & 4 Secundo, quia relatio diuina, quæ est proprietas personalis, vel quatenus constituit personã, constituit subsistens, vel supponit subsistens, & qua si adiacet subsistenti ad eum modum, quo spiratio actiua intelligitur se habere ad Patrem & Filium: hoc posterius dici non potest, alias non posset intelligi, quo modo tres relationes constituerẽt tria supposita distincta, quia solum se haberent, vt formæ quasi adiacentes eidem subsistenti, debet ergo dici primum, & ideo dixit Greg. Nazianz. orat. 12. quæ est prima de pace circa finem. *Nec tria tanquam vnum accipientes: nec enim eiusmodi sunt hæc nomina, vt per se non subsistant, aut de vna tantum persona prædicentur.* Nam reuera, si paternitas, filiatio, &c. per se non afferrent suum subsistere, non possent intelligi, nisi vt eidem personæ aduenientes. Et propterea etiam D. Thom. 1. part. quæst. 40. ad 3. dixit. *Proprietates personales non intelligi aduenire hypostasibus diuinis tanquam formas subiecto, sed ferre secum supposita*, & ad secundum ait. *Paternitate non solum Pater, sed etiam est, quis, siue hypostasis.* Et de potent. quæst. 9. art. 4. dicit, *personam diuinam significare distinctum subsistens in natura diuina*, & 1. p. q. 29 art. 1. dicit, *personam in diuinis significare relationem, vt rem subsistentem in natura diuina; & ideo esse in Deo tres res subsistentes, sicut sunt tres personæ*, non potest autem intelligi relationem vt relationem constituere subsistens distinctum ab alio subsistente, nisi ipsa esset subsistentia distincta ab alia. Tertio (& fere in idem redit) quia si in Deo esset tantum vna subsistentia, & non triplex, esset vnum tantum habens, Deitatem, & non triplex quia per subsistentiam naturæ vnitam, seu terminantem naturam intelligimus constitui id, quod dicitur habere naturam & ideo in Christo est vnicum habens diuinam, & humanam naturam, quia est vna subsistẽtia vtriusque naturæ, sed hoc repugnat distinctioni personarum, nam quod sunt personæ, tot sunt habentes naturam, tam adiectiue, quã substantiue. Quarto, personalitas nihil aliud est, quam subsistentia incommunicabilis. sed sunt in Deo tres personalitates realiter distinctæ, ergo & tres subsistentiæ.

Dicetur fortasse (& hæc est euasio generalis ad omnes rationes factas) relationes quidem esse subsistentias incommunicabiles, tamen quidquid est subsistentiæ, habere à subsistentia communi, ex propriis vero solum incõmunicabilitatem, & quia personalitas formaliter dicit hoc vltimum, ideo proprie dici tres personalitates, & eodem sensu posse dici tres subsistentias, tamen si præcise loquamur de subsistentia, vt dicit rationem per se existentiæ, iuxta tractata sectione præcedẽti, vt sic totam rationem subsistendi esse ab essentia, & hoc modo non posse dici tres subsistentias, sed vnam, iuxta principia posita in sectio. secunda. Et propter hanc euasionem non est hæc conclusio de fide. Mihi tamen nullo modo satisfacit, quia non satis concipio, quid sit vel in quo sit illa incommunicabilitas, quod pertineat ad rationem, & constitutionem suppositi, si non sit aliqua subsistentia positiua personalis, & propria: quia nihil aliud est vnam personam esse incommunicabilem alteri, nisi habere subsistentiam ab illo distinctam. Quod ita etiam explicatur, nam incommunicabilitas non est mera negatio, aut priuatio, sed est aliquid positiuum ex proprio conceptu distinctum ab alijs, terminans naturam, & ita cum illa constituens personam, hæc autem est propria ratio subsistentiæ incommunicabilis. Quod tandem aliter confirmatur & explicatur, quia dictum est supra, relationem addere proprium esse relatiuum, quod licet in se includat esse absolutum, tamen illud quasi modificat, & terminat, hoc autem esse relatiuum, non intelligitur quasi aduenies alteri: sed quasi in se manere, & per se stare, quamuis simul ex se habeat, vnde ab alio distinguatur, ergo est esse ex proprio conceptu subsistens, seu quod est ratio subsistendi. Quocirca, quamuis essentia sit veluti radix totius subsistentiæ relatiuæ, non tamen est ipsa formalis ratio totius subsistẽtiæ personalis, quæ est in diuinis personis. Et iuxta priorem sensum possent fortasse exponi verba Augustini supra citata, & aliquæ locutiones D. Thom. quamuis (vt existimo) Augustinus illis locis non loquitur de ratione subsistendi, sed de substantia absolute, & essentialiter: sic enim relatio etiam diuina præcise & ex propriis, non tam est substantia, quam modus substantiæ: quod autem ipsamet relatio sit in re ipsa perfectissima, & integra substantia, hoc non habet nisi ab ipsa essentia, quam includit.

Obiectio.

Incommunicabilitas quidsit.

Sed obijcitur primo. Quia in diuinis perfectiones simpliciter non multiplicantur in personis, vt patet de sapientia, iustitia, &c. Dictum est autem subsistentiam dicere perfectionem simpliciter. Dices simile argumentum solutum est supra de existẽtia. Sed contra quia non videtur eadem ratio, quia existentia est prædicatum transcendens, non sic autem subsistentia, debet ergo sequi conditionem perfectionum non transcendentium, quæ non multiplicantur. Confirmatur, quia videtur repugnare relationi, vt sic esse rationem subsistendi, quia tota ratio relationis est ad aliud, ratio vero subsistentiæ est ad se & in se. Confirmatur secundo, quia alias etiam spiratio actiua, quia intelligitur addere suum proprium esse relatiuum, esset subsistens, seu subsistentia.

1 Obiect.

Respondetur rationem subsistendi dicere perfectionem simpliciter, rationem vero subsistendi incommunicabiliter non dicere perfectionem simplici-

Responsio.

pliciter; sicut ratio subſtantiæ dicit perfectionẽ ſimpliciter; nõ vero ratio subſtantiæ creatæ: & ideo rationes ſubſiſtendi incõmunicabiliter poſſunt in Deo multiplicari, licet ſubſiſtentia cõmunis vna ſit, ſicut dictũ eſt de exiſtentia. Nec refert, quod ratio exiſtẽtiæ videatur eſſe magis tranſcendentalis, quam ratio ſubſiſtẽtiæ, quia reſpectu perſonalitatis ratio ſubſiſtentiæ eſt quaſi tranſcendentalis, & omnino intrinſeca, omnis enim perſonalitas non tantum ſecũdum rationem communem, ſed etiã ſecundũ propriam, includit in ſuo conceptu rationem ſubſiſtentię. & ideo, quia in Deo ſunt tres perſonalitates, ſunt etiam tres ſubſiſtentiæ incommunicabiles: at vero nihilominus eſt vna ſubſiſtentia communis, quia hæc ratio ſubſiſtẽtiæ abſtracta ab incommunicabilitate includitur non tantum in conceptu perſonæ, ſed etiam in conceptu ſubſtantiæ perfectæ, & quæ per ſe habet eſſe. Cauendus eſt tamen loquentium abuſus, qui hunc vocant quartam ſubſiſtentiam, ac ſi res relatiue, & vna abſoluta eſſent quatuor ſubſiſtentiæ, quod eſt omnino falſum: quia cũ abſoluta non diſtinguantur in re à relatiuis, nõ auget numerum, ſicut, licet eſſentia ſit res abſoluta, non eſt tamẽ quarta res à perſonis, ſunt ergo tria, quæ vnũ ſunt, non tamen quatuor.

Et hinc obiter intelligitur ratio de modo loquẽdi, cur magis abſolute, & ſimpliciter concedamus tres ſubſiſtentias, quam tria eſſe, ratio enim eſt, quia ſubſiſtentia formaliter magis ſignificat modum ipſius eſſe, & iuxta frequẽtiorem vſum ſignificat rationem incommunicabilem, & quia relationes diuinæ ex proprijs habent eſſe incõmunicabiles, & eſſe veluti quoſdã modos terminantes naturam diuinã, ideo ſimpliciter dicuntur tres ſubſiſtentiæ: at vero exiſtentia abſolute dicta ſignificat totum eſſe ipſius rei, quod in Deo principaliter eſt ab eſſentia.

Obiectio. Sed vrgebis, quia ſaltem ſequitur tres ſubſiſtentias eſſe tres perfectiones diſtinctas, quia ratio ſubſiſtentiæ, prout in vnaquaque reperitur, perfectionẽ dicit. Neque obſtat quod non dicant rationem ſubſiſtentię abſolute, ſed quaſi contractam, ſeu modificatam ad rationem ſubſiſtentiæ incommunicabilis,

Caietan. vt viſus eſt reſpondere Caiet. 1. p. q. 29. art. 3. quia ſi ſubſiſtentia, vt ſic dicit perfectionem, impoſsibile eſt, quin omnis ſubſiſtentia, quomodocunque in ſe contrahat, & modificet illam rationem non dicat aliquam perfectionem, eſto illa non ſit ſimpliciter

Reſpond. ſimplex, vt ſic contracta, vel modificata. Concedo ergo illas tres ſubſiſtentias dicere tres perfectiones relatiuas diſtinctas, atque adeo poſſe aliquam perfectionem relatiuam eſſe aliquo modo in vna perſona, quæ non eſt in alia, quanquam abſolute nihil perfectionis ſit in vna perſona, quod non ſit in omnibus, quod iam pertinet ad aliam quæſtionẽ de perfectione, quam dicit relatio diuina, quæ in materia de Trinitate diſputatur.

Ad primam confirmationem reſpondetur, ſicut relationes accidentales habent in eſſe, etiam ſecundum *eſſe ad*, qua illud *eſſe in*, eſt veluti tranſcendens, intime incluſum in omni modo accidentis (vt ſupra etiam ſectione ſecunda indicatum eſt) ita relatio diuina, etiam ſecundum *eſſe ad*, eſt ſubſiſtẽs, quia quod in creatis eſt, ineſſe, in illis eſt ſubſiſtere, vnde ſicut ineſſe accidentis non eſt omnino abſolutum, ſed abſtrahens ab abſoluto, & reſpectiuo: ita ratio ſubſiſtendi eodẽ modo abſtracta eſt, recte. n. intelligitur poſſe rem aliquam omnino eſſe in ſe, & per ſe, & nihilominus reſpicere alium, vt terminũ, non vt ſubiectum, vel ſuppoſitum, quod ſuum eſſe ſuſtentet. Alij fortaſſe reſponderent diſtinguẽdo de relatione concepta, vel vt exercita, ſeu de relatione vt refert, aut conſtituit perſonam. Sed ego explicui rẽ ipſam, nam reliqua omnia, ſolum exiſtimo pertinere ad conceptus noſtros, & ſolũ explicare eandẽ rẽ confuſe, vel diſtincte conceptam, de quo latius 1. p. q. 40.

A Ad ſecundam confirmationem reſpondetur, primum etiam ſi id concedatur de ſpiratione actiua, afferre ſcilicet ſecum ſuam ſubſiſtentiam communicabilem, non eſſe magnum inconueniens. Melius tamen negatur ſequela, non enim eſt par ratio, relationes enim perſonales afferunt ſecum ſua ſuppoſita, quæ conſtituunt: ſpiratio autem actiua ſupponit perſonam conſtitutam, & aduenit illi per modum adiacentis, & ſolum ſubſtantialis eſt, quia in re non diſtinguitur à perſonis, non quia ex proprio conceptu ſit ſubſiſtens, de quo plura. 1. parte q. 36.

Obiectio. Secundo & difficilius obijcitur, quia non videtur poſſe intelligi, quomodo inter ſe cohæreant relatiua ſubſiſtentia, & abſoluta, ſaltem in vtroque vera ra

B tione ſubſiſtentiæ. Et ratio difficultatis eſt, quia de ratione ſubſiſtentiæ eſt, vt ipſa ſit terminus naturæ, vt natura eſt, & quaſi ſuſtentet illam, ſeu faciat per ſe eſſe, & conſequenter, vt ipſa non terminetur ab alio iſto modo, quia repugnat id, quod per ſe eſt, vt ſic, ſi ex propria ratione tale ſit, per aliquid aliud accipere, vt per ſe ſit, propter quod infra dicemus repugnare ſuppoſitum vt ſuppoſitum aſſumi, ſed repugnat ſubſiſtentiam abſolutam, & relatiuam coniungi in eadem perſona, quin ſaltem ſecundum rationem vna intelligatur tanquam terminus alterius, ergo hoc repugnat rationi ſubſiſtentiæ, quia illa quæ terminatur, non erit ſubſiſtentia, quandoquidem non per ſe, ſed per aliud intelligitur habere rationem per ſe eſſendi: hoc enim eſt terminare, nam hoc addit ſubſiſtentia ſupra exiſtentiam, vt ſupra

C dictum eſt, vel è çontrario, illa, quæ terminat, non erit ſubſiſtentia, quia non terminat naturam vt naturam, ſed quid per ſe exiſtens, vnde non eſt ratio per ſe eſſendi, nec̃ ſe habet ad modũ ſuſtentãtis, quæ omnia ſunt contra rationem ſubſiſtentiæ.

Et hæc difficultas videtur oſtendere illa duo repugnare, ſcilicet ſubſiſtentiam eſſe communicabilem multis ſubſiſtentijs, ſicut repugnat eſſe in ſe, & eſſe in alio vt in ſuppoſito. Et confirmatur, ſeu explicatur aliter difficultas, quia vel relationes diuinæ intelliguntur aduenire eſſentiæ, vt ſubſiſtenti, & ita non aduenium tanquã ſubſiſtentiæ, ſed tanquam affectiones rei ſubſiſtentis, nec diuinitas intelligitur illis communicari, vt forma, & natura, ſed potius per modum ſubiecti, quod in ſe exiſtit, & in ſe illas recipit, vel intelliguntur illæ relationes terminare

D naturam præcile vt exiſtentem, & quaſi per illam conſtituere, & ſi ita eſt, iam in illa natura non datur ſubſiſtentia abſoluta, quia relatio diuina intelligitur terminare totum id, quod eſt abſolutum in Deo, & è contrario quidquid eſt abſolutum, intelligitur includi in ipſa relatione, vt ibi terminatur.

Et confirmatur, quia vel ſubſiſtentia abſoluta includitur eſſentialiter in relatiuis, vel nõ: hoc poſterius dici à nobis non poteſt: exiſtimamus enim totam diuinam eſſentiam includi eſſentialiter in relationibus, quantumuis præciſe & abſtracte concipiantur. Si autem dicatur prius, ſequitur non poſſe eſſe tres ſubſiſtẽtias, quia tota ratio ſubſiſtendi in omnibus illis relationibus erit eſſentia in eis intime & eſſentialiter incluſa. Nec poteſt intelligi quo modo ra-

E tio ſubſiſtentiæ, ſi eſt vna in omnibus relationibus, & de eſſentia earum, nihilominus multiplicetur in ſingulis. Nam eſſentia ipſa eſt formaliter ſubſiſtentia: ergo facit ſubſiſtere omne id in quo formaliter includitur: ſed includitur in relationibus intime vſque ad vltimas rationes earum: ergo non eſt in eis alia ratio ſubſiſtendi, quia non ſolum ſuperfluum, ſed etiam impoſsibile videtur, ad eundem quaſi effectum formalem duplicem rationem in eadem re intime reperiri.

Hæc difficultas non procedit in eorum ſententia qui in diuina eſſentia ponunt exiſtentiam abſolutam & eſſentialem, non tamen ſubſiſtentiam abſolutam, & è conuerſo negant exiſtentias relatiuas,

& po-

& ponunt subsistentias: illi enim consequenter dicunt, de ratione subsistentiæ non esse vt det existere, sed solum vt det per se existere, non quoad totum in hoc prædicato inclusum, sed quoad perfeitatem existēdi. Atque ita fieri posse, vt diuina essentia det relationi vt existat, relatio autem det essentiæ vt per se existat. Et ita tres relationes erunt tres subsistentiæ, quia sunt tres rationes per se essendi ipsæ diuinæ essentiæ, seu tres perfeitates existētiæ absolutæ, licet ipsæ non conferant nouum existere, imo neque in existentia ipsa inter se distinguantur. Hæc tamen fundamenta à nobis reiecta sunt.

Aurundam responsio.

Suppositis ego quæ diximus de subsistentia, & existentia essentiali diuinæ naturæ, respondeti potest primo, non repugnare illi naturæ infinitæ pluribus subsistentijs, vel re, vel ratione distinctis, immediate subsistere ac suo modo terminari: sicut enim natura illa propter infinitam capacitatem suam, potest simul terminari tribus subsistentijs realiter inter se distinctis, licet non ab ipsa natura, ita potest simul terminari subsistentia absoluta, & relatiua, ratione tantum distinctis: terminari (inquam) quantum ad modum per se essendi ac subsistendi, licet non quātum ad omnimodam incommunicabilitatem per identitatem, quod prouenit ex diuersitate quæ in Deo est inter absoluta, & relatiua, quod illa communicabilia sunt propter identitatem, & quia non habent oppositionem: hæc vero sunt incommunicabilia propter oppositionem. Hæc vero responsio, licet probabilis sit, non mihi satisfacit, quia procedit, supponēdo personalitates relatiuas aduenire essentiæ diuinæ vt natura est præcise & non vt est subsistens; & consequenter quod diuina natura per relationes personales per se existit, licet non per illas solas, sed etiā ex se & per subsistētiam absolutam. Hoc autem mihi non probatur, tū quia existimo diuinā essentiam ita esse per se & essentialiter subsistentem, seu per se ita esse, vt illi repugnet accipere perfeitatē essendi per aliquid additum ratione distinctum ab illa, & extra essentialem rationem illius, vt sunt relationes omnes personales. Tum etiam, quia nō potest natura diuina terminari relationibus, nisi vt existens est: ipsa ergo existentia essentialis est quæ formalissime videtur personalitate terminari: ergo necesse est vt illa existentia terminetur prout in se est, & secundum vltimam rationem suam essentialem, secundum quam, vt ostendimus, est per se existentia: ergo necesse est vt sic terminari, & quasi coniungi relationi personali: imo non potest intelligi aliter fieri, cum hæc coniunctio non fit nisi per summam identitatem, & intimam inclusionem totius diuini esse essentialis in relatione personali, quod est per se esse & subsistens ex vi suæ rationis essentialis, & propter hanc eandem rationem illi repugnat, vt per aliquid quod est extra rationem suam essentialem habeat per se esse, seu perfeitatem essendi.

Refutatur.

Aliorum solutio.

Propter hanc ergo causam dicunt aliqui, relationem diuinam terminare subsistentiam essentialem proxime ac formaliter, non tamen dando illi per se esse, sed solum dando illi incommunicabilitatem quandam: hoc enim est id quod est vltimum in constitutione personæ Sed, licet hoc ex parte verum sit tamen vel incidit in priorem sententiam refutatam vel non sufficienter rem declarat, nec soluit difficultatem tactam. Quia relatio, vt supra dicebam, non dat incommunicabilitatem tantum per modum alicuius priuationis, sed dando aliquod esse positiuum, incommunicabile: interrogo ergo an illud esse sit subsistens, necne. Dici quidem non potest non esse subsistens: alioqui nō erit ratio subsistendi, quia in Deo idem est quo est & quod: quod si non est ratio subsistendi, non erunt in Deo tres subsistentiæ personales modo à nobis declarato. Si autem est subsistens, rursus interrogo, an ex proprio conceptu & per se hoc habeat, vel solum ex subsistentia absoluta in eo inclusa. Si hoc posterius dicatur, inciditur in priorem sententiam, & manifeste sequitur non esse in omnibus tribus personis nisi vnam rationem subsistendi omnino absolutam, àqua habent omnes relationes vt subsistant. Si autem dicatur prius, necessario sequitur, illud esse relatiuum, & incommunicabile, siue vocetur esse existentiæ, siue esse personale, siue esse entitatiuum quasi essentiale aut formale; illud (inquam) esse non quomodocunque esse incommunicabile, sed vt per se existens in propria ratione vel perfectione: quia alias illud triplex esse relatiuum, intelligeretur tanquam aduenies eidem rei subsistenti, & ita neque intelligi posset quomodo sit triplex ratio subsistendi, aut quomodo tres personas constituat: neque in præsenti mysterio intelligi posset, quomodo illud esse sit proxima ratio terminandi humanitatem, quia terminus humanitatis esse debet propria ratio per se essendi. Ergo tres subsistentiæ relatiuæ ita dant incommunicabilitatem, vt dent etiam per se esse seu perfeitatem essendi. Cōfirmatur ac declaratur amplius, nam, quando hæ relationes dicuntur dare incommunicabilitatem, cui quæso dant illam? an essentiæ vt essentia est, quatenus terminat illam, vel constituto per talem relationem? Non quidem essentiæ vt essentia est: nam, licet diuina essentia intelligatur in Patre quasi terminata paternitate, adhuc ipsa manet communicabilis Filio, & sic de aliis personis. Igitur incommunicabilitas illa est respectu constituti: illud enim, quatenus tale est, est incommunicabile per identitatem secūdum id, quod sibi proprium est: ideo enim sunt tres subsistentes, vt ostendimus: ergo personalitates diuinæ secundum illud esse in quo conferunt incommunicabilitatem, conferunt etiam per se esse, &, cui vnum præstant, tribuunt etiam aliud.

Reiicitur.

Vera responsio.

Dicendum est ergo, subsistentiam Dei relatiuam dare quidem esse incommunicabile & per se, nō tamen ipsi naturę diuinæ, nec huic Deo vt sic, sed constituto per ipsam, scilicet diuinę personę: & hoc modo dicuntur terminare diuinam existentiam essentialem non quidem dando illi vt per se sit: hoc enim ex se habet, sed determinando illam ad hanc vel illā personam, quasi adiungendo illi quoddam esse etiam per se & subsistens, quo talis persona formaliter cōstituitur, ita vt persona ipsa, secundum totum esse quod includit, intelligitur per se existens ac subsistens tam secundum esse absolutum Dei, quam secūdum esse relatiuū Patris, aut Filij, aut Spiritꝰ Sancti: & hoc est maxime consentaneū diuinæ perfectioni & nullam difficultatem aut repugnātiam inuoluit.

Quid interſit inter constitutionem diuinæ personæ & suppositi treati.

Ad difficultatem enim propositam dicendum est, eam proponi ac procedere, ac si constitutio personæ diuinæ, & terminatio naturæ per relationem, esset eodem modo, quo in creaturis fit huiusmodi constitutio, cū tamen sit magna differentia, ex qua difficultatis solutio petenda est, natura enim creata sua personalitate ita terminatur, vt intime in illa nō includatur, sed personalitas intelligatur veluti affixa ipsi naturæ, & ita ex vtraque resultare suppositū, vnde fit, vt talis natura ex vi propriæ existentiæ, quam habet vt natura est, non habeat per se esse, sed vt coniuncta, & terminata sua personalitate: cuius signum est, quia præcisa illa personalitate (vt potest non solum mente, sed etiam re ipsa præscindi) natura ipsa manet veluti indifferens, & capax vnionis ad suppositum distinctum. At vero diuina natura ita terminatur sua personalitate, vt in illa intime includatur, quantumuis præcise & abstracte ipsa personalitas consideretur, & ideo personalitas hæc non debet intelligi quasi affixa naturæ, sed quasi intime habens esse per ipsam naturam, vt recte Diuus Thom. 1. p. q. 18. artic. 2. & sæpe alias. Et propter hanc causam facile intelligi potest, etiam si natura diuina ex vi sui esse absoluti in se, & per se sufficienter esse posset, nihilominus posse terminari tribus relatio-

D. Thom.

nibus, seu personalitatibus. Quod enim illa ex vi sua per se sit, præcisis illis relationibus, ex contrario signo colligi potest, quã in natura creata, scilicet quia, etiam si præscindamus relationes, nunquam intelligimus illam naturam, vt capacẽ vnionis ad suppositum à se distinctum, seu alienum, sed cum ea vnione formalem repugnantiam habere, non solum ratione relationum, sed ex vi perfectionis sui esse absoluti, quia hoc pertinet ad perfectionem illius esse, vt supra explicatum est: quod signum bene declarat, quid addat hæc per se existentia secundum rationem, supra existentiam vt sic, etiam præcisa ratione incommunicabilitatis.

Vnde etiam fit, tam naturam non communicari tribus relationibus propter indigentiam (vt ita dicam) vel imperfectionem, scilicet, quia illis egeat, vt per se sit, vel vt ab illis sustentetur, quomodo natura creata intelligitur indigere personalitate vel alieno B supposito, sed illis communicatur ex infinitate sua, vt illis det esse. Vnde consequenter fit, vt in illis, aut per illas terminari dicatur, non quia ab illis sustentetur, neque quia ab illis, vt sic, primo, & per se accipiat modum per se essendi, sed quia ipsum esse essentiæ ita includitur in singulis relationibus, vt eum vnaquaque constituat rem quãdam simplicissimam, & incommunicabilem, ac per se subsistentem, vt nec per identitatem possit iam amplius secundum eam rationem communicari.

Ad argumentum ergo in forma respondetur, distinguendo minorem, scilicet repugnare subsistentię terminari, si enim intelligatur de termino, qui sit prima ratio per se essendi, vel qui se habeat proprie C per modum sustentantis naturam, sic concedo hoc repugnare subsistentiæ: nego tamen de ratione personalitatis esse terminare hoc modo, qui est proprius naturæ creatæ, natura enim increata altiori modo terminatur sua personalitate, vt explicatum est. Si autem sensus argumenti sit, etiam hoc modo tepugnare subsistentiæ terminari, respondeo in rebus creatis ita esse, quia repugnat subsistentiam, vel naturam creatam intime includi in rebus, vel suppositis distinctis, quod non repugnat subsistentiæ absolutæ, & increatæ. Quamuis autem subsistentia sit ratio per se essendi ipsi constituto per ipsam vt sic, non tamen oportet, vt sit prima ratio per se essendi ipsi naturæ, quam terminat, præsertim secundum rationem: quia non terminat illam imperfecto modo, & quasi affixa illi, sed intime recipiendo esse ab illa: vnde hæc terminatio potius intelligenda est per modum cuiusdam modificationis, seu determinationis, quam per modum sustentationis naturæ terminatæ. Et propterea etiã hic modus cõmunicationis nõ est per modũ vnionis ad aliud, nec per modũ essendi in alio, qui repugnet modo essendi per se, sed est per modũ intimę inclusionis, & quasi penetrationis, vt ita dicã, cum summa identitate, ratione cuius quãuis subsistẽtia absoluta cõmunicetur multis, nõ tamẽ est in alio, quia illa multa nõ sunt aliud ab ipsa.

Ad confirmationem eadem solutio applicanda est, quia est eadem difficultas, relationes enim diuinæ intelliguntur addi essentiæ vt per se existenti, & in hoc sensu vt subsistenti, & nihilominus intelliguntur addi tanquam rationes subsistendi, non ipsi- E us naturæ primo & per se, sed constituti.

Vltimæ confirmationi satisfit.

Ad vltimam confirmationem respondetur, subsistentiam absolutam intime ac essentialiter includi in relatiuis secundum rem, & secũdum omnem rationem formalem, quæ vt ratio realis in ipsa relatione concipiatur: nam licet mens nostra possit præcise concipere rationem relatiuam paternitatis vel filiationis, non cõcipiendo expresse ac formaliter esse aliquod absolutum in eis inclusum, non potest tamẽ ita præscindere quin in illa re concepta, seu in obiectiuo conceptu, qui respondet illi formali, implicite & secũdum rem contineatur essentialiter totum esse A absolutum Dei: nec etiam potest mens nostra aliqua abstractione negatiua vera separare absolutum à relatiuo, de hoc illud negando, vel saltẽ negãdo includi in eo essentialiter in re ipsa, aut cõcipiendo esse relatiuum in aliquo, in quo concipiat non esse, esse absolutum, quod secus accidit in esse relatiuo respectu absoluti, nam potest ab eo præscindi, & aliquo modo etiam negatiue abstrahi, saltem ea ratione, qua esse absolutum potest in aliquo esse, in quo nõ sit tale vel tale esse relatiuum, vt latius in materia de Trinitate tractatur. Quamuis autẽ subsistentia absoluta in relatiuis includatur, nõ repugnat multiplicari, secundum rationes proprias sicut non repugnat res vel entitates relatiuas multiplicari etiam si essentialiter sint vna res, vel entitas absoluta: nam, vt dicebam, quoad hoc eadem est ratio subsistentiæ, quæ aliorũ transcendentiũ, quia perfectas existentiæ, quæ cõplet rationem subsistentiæ, vt nunc de illa loquimur, intime includitur in tali esse, seu tali existentia. Vnde, sicut esse vel existere ad rationes transcendẽtales spectat, ita etiam, & per se esse. Deniq; licet subsistẽtia absoluta in relationibus personalibus includatur, nõ sequitur, quod eas reddat formaliter subsistentes secundum propria: sed tantum secundum quod esse diuinum absolutum includunt. Nam, licet diuina essentia in relationibus includatur, nihilominus relatio diuina aliquod propriũ habet, quo veluti determinat aut modificat diuinam naturam, nõ per modum compositionis, sed per intimam inclusionem cum summa identitate, ac simplicitate. Illud ergo proprium quod relatio addit, ex se & ex proprius est subsistens, & non proprie ac formaliter ex inclusione essentiæ, sicut supra dicebamus de existentia; est enim eadem fere ratio. Vnde eodem modo dicendum est, subsistentiam absolutam non includi in relatione, vt id quo relatio subsistit quatenus relatio est, sed vt id quo est subsistẽs ipsamet natura & essentia Dei, quæ in relatione includitur, eo quod ipsamet relatio essentialiter Deus est.

SECTIO V.

Vtrum abstractis subsistentiis relatiuis intelligatur relinqui tantum hæc deitas, vel etiam hic Deus.

HOC dubium præcedentibus annexum est, fereque in illis explicatum, tamen propter nonnullas difficultates, & opiniones explicãdas, ad ea, quæ de incarnationis mysterio dicenda sunt, necessarium duxi, seorsum proponere. D

Quod ergo tres personæ sint hic Deus, seu indiuiduum deitatis, nullus Catholicorum negat, cum de fide certum sit tres personas esse vnum Deum, non in specie seu similitudine naturæ, sed in indiuiduo, & identitate natutæ hunc singularem Deum, iuxta illud, *Non tres dij, sed vnus est Deus.* Duobus autem modis intelligi potest tres personas esse hunc Deum, seu hunc Deum esse in tribus personis, & in singulis earum. Primo, quia hic Deus formaliter significat hãc indiuiduam deitatem vt subsistentem in vno, vel in pluribus suppositis: & hoc modo hic Deus vt sic, nõ dicit hanc subsistentiam, sed solum hanc naturam, subsistentiam vero veluti connotat; vnde ad suam vnitatem non requirit vnitatem, seu singularitatem eiusdem subsistentiæ, & hoc modo hic Deus est quid commune tribus personis, realiter quidem ratione naturæ formaliter significatæ, secundum rationem autem in personalitate, seu subsistentia cõnotata, quatenus omnes personæ diuinę conueniunt in ratione subsistendi in hac natura. Secundo modo possumus intelligere hunc Deum esse quid commune tribus personis, non solum ratione naturæ, & personalitatis confuse conceptæ, sed etiam ratione subsistentiæ communis.

Dico ergo primo, hic Deus ex vi sui conceptus, seu ad

seu ad suam vnitatem non requirebat subsistentiam communem, & absolutam. Hoc suppono ex 1.p.q. 36.& 39.vbi ostenditur,ad vnitatem substantiui sufficere vnitatem formæ,de quo etiam infra disputat. 13.dicemus, ostẽdendo tres personas fore hunc hominem,si eandem humanitatem assumerent,etiam si immediate illam per relatiuas subsistentias terminarent,& non per absolutam; & idem constat in Patre,& Filio,quatenus sunt vnum principium Spiritus Sancti, & hic spirator, non propter specialem subsistentiam,sed propter eandem virtutem spirandi,& eandem relationem.

Et hinc intelligitur,propter quid supra dixerim, rationes Caietani sumptas ex vnitate Dei,seu ex hoc quod tres personæ sunt hic Deus, esse inefficaces ad concludendam subsistentiam absolutam,quia in simili forma inuenientur dificere,in similibus exemplis adductis de hoc spiratore, vel hoc homine; & eodem defectu peccant omnes rationes, quæ sumuntur vel ex communibus, seu essentialibus operationibus, vt creare,iustificare, &c.quæ primario dicuntur conuenire huic Deo,vel ex ratione abstracti, & concreti, quia scilicet cuicunque indiuiduæ naturæ in abstracto significatæ debet correspondere suum indiuiduum concretum; hæc enim & similia solum probant, vel operationes primario cõuenire personis ratione naturæ communis, vel vnam formam constituere vnum indiuiduum,etiam si in pluribus suppositis subsistat.

Dico secundo. Nihilominus verum est,abstractis & præcisis per intellectum subsistentiis relatiuis,adhuc intelligi manere hunc Deum realiter existentem,& subsistentem. Intelligo autem abstractis subsistentijs relatiuis, non tantum secundum distinctos conceptus earum, sed etiam secundum communem, & confusam rationem personalitatis: & hoc sensu sequitur conclusio ex dictis in præcedentibus. quia, abstractis relationibus abstractione etiam,vt vocant,formali,seu præcisiua,adhuc intelligitur manere deitas,non tantum existens,sed etiam subsistens,ergo non tantum intelligitur manere hęc deitas,sed etiam hic Deus: quia Deus vt hic nihil aliud significat,quam subsistens in hac deitate, & hoc idem significat habens deitatem, quamuis alio modo, scilicet adiectiue, Deus autem substantiue. Et hinc intelligitur sibi contradicere, qui vel admittendo subsistentiam absolutam negant hunc Deum posse hoc modo abstrahi à personis, vel è contrario negando subsistentiam communem, hunc modum abstractionis admittunt: quia sola existentia naturæ vt sic, si non includat per se existentiam, atque adeo subsistentiam, sufficiet quidem ad constituendam naturam abstractam in ratione entitatis actualis. non vero ad constituendum concretum naturæ, vt patet in humanitate Christi, mente abstracta à Verbo.

Et ratio constat ex dictis,& ex ipsa vocum significatione, nam concretum significat id, quod est, seu quod habet naturam, in quo conceptu intrinsece includitur, vt per se sit: & ideo si non datur subsistentia, seu per se existentia absoluta,nullo modo potest concipi hic Deus,nisi relationes saltem confuse concipiantur: at vero è contrario si abstractis personalitatibus adhuc intelligitur manere diuinitas per se existens, & subsistens, negari non potest, quin maneat verus conceptus huius Dei, quia non est de ratione illius subsistentia incommunicabilis, cum neque hæc indiuidua subsistentia relatiua sit de conceptu illius,vt dictum est,sed solum in hac diuinitate subsistere. Et hanc sententiam sic expositam tenent Scotus Caietanus & alij supra citati.

Contra eam vero solent multa obiici, quæ in re difficilia non sunt, sed oportet solum castum loquendi modum seruare. Primum sit, quia sequitur dari in Deo vnam personam, seu vnum suppositum absolutum, quia suppositum nihil aliud est,quam substantia indiuidua completa, & subsistens,& si addatur in natura rationali, persona fit. Secundum, *D. Thom.* quia D.Tho.infra a.3.ad 1.dicit,quidquid est in Deo subsistens,esse personam,sed hic Deus vt abstrahens à relationibus est subsistens,ergo persona. Tertium, quia si in Deo tantum esset vna persona absoluta,abstracta personalitate à natura,intelligeretur diuinitas vt sic,& non vt hic Deus, ergo, idem nunc est dicendum; quinimo etiam nunc possumus abstracte concipere diuinitatem,præscindendo subsistentiam absolutam, ergò vt sic concepta non erit hic Deus: sed eodem modo illam concipimus quando abstrahimus relationes, quia non intelligimus magis perfectam,vel infinitam diuinitatem vno modo,quam alio. Quartum,quia si maneret hic Deus abstractis proprietatib. personalibus, ergo posset intelligi operans per se prius, quam intelligeremus esse in personis,& consequenter etiam generans; vel hic Deus prius ratione creans,quam Pater generans. Quinto denique, quia in rebus creatis non reperitur subsistens in natura aliqua,nisi suppositum vel persona.

Ad primum, olim non defuerunt, qui sequelam admitterent, quorum errorem recte Henricus,& Durand.supra citati impugnarunt. Caietanus vero *Caiet.* quadam adhibita moderatione concedit hunc Deũ vt sic esse suppositum,vel personam incompletam: sed cauendus est hic loquendi modus, vtpote alienus à modo loquendi Conciliorũ,Patrum,& Theologorum, qui nullo modo admittunt tres personas esse vnam personam, vel suppositum, quamuis admittant esse vnam substãtiam: negatur ergo sequela,quia vt supra ex Basil.Gregor.Nyssen.& Damasc. diximus.suppositum dicit non quodcunque subsistens,sed incommunicabile,quodque ita est sub alio positum, vt sub illo nihil ponatur,& hoc ipsum in natura rationali dicitur persona,& ita est intelligenda illa particula definitionis Boetij, qua persona dicitur, *Indiuidua substantia* quia ergo hic Deus abstracte conceptus ita subsistit, vt communicetur multis, qui illi suo modo subsunt, ideo non est suppositum, neque complete,vt per se constat, neque incomplete,cum desit illi vltimum,& quasi formale constitutiuum suppositi, sicut leo quamuis sit animal, non dicetur incomplete homo.

Ad secundum respondetur,ex illo loco D.Thomæ posse hoc modo nostram sententiam confirmari,nam,vt ibi videbimus,ipse procedit ex hypothesi impossibili,videlicet,si intelligeremus naturam diuinam permanere in re existentem sine relationibus diuinis, quid esset, vel quid posset; & inter alia respondet; primum naturam fore subsistentem,& rationem reddit, quia diuinitas ex proprio conceptu, quibuscunque aliis præcisis, est subsistens,& in hoc confirmat nostram sententiam. Quod vero subdit, consequens esse vt sit persona,intelligitur posita hypothesi,& abstractione relationum, non tantum in mente, sed etiam in re:sic enim subsistens iam esset incommunicabilis,& per consequens persona.

Ad tertium respondetur diuinitatem dupliciter posse abstrahi nostro modo intelligendi à personalitate, seu subsistentia, vno modo omnino ex parte cõceptionis nostræ,qua concretum concipimus per modum abstracti, quamuis reuera nihil intelligamus includi ex parte rei conceptæ in ipso concreto, quod nõ includatur in abstracto, quo modo concipimus paternitatem,vt formam Patris,& deitatem vt formã Dei,in qua sic concepta essentialiter includitur subsistentia,sicut sapientia, vel alia attributa, quãuis in illo modo concipiendi,vel significandi nõ exprimatur: & tantum hoc modo posset abstrahi deitas à sua personalitate,si intelligerem habere vnam tantum personalitatem absolutã,quia tũc illa esset de cõceptu essentiali ei. Alio vero modo intelligimus abstrahi nunc essentiam diuinã à proprietatibus

tibus relatiuis, non solum in modo concipiendi, sed aliquo modo ex parte rei, abstractione quodammodo negatiua, non quia in re sit distinctio inter essentiam, & personalitates, nec quia possit separari ab illis, sed quia non includit illas in conceptu essentiali, vnde potest cõcipi tota perfectio essentialis Dei, excludendo relationes: & hoc modo potest concipi nõ tantum in abstracto hæc deitas, sed etiam in concreto hic Deus, abstractis relationibus.

Ad quartum respondetur breuiter, in hoc Deo, vt intelligitur prior ratione, quàm persona, posse etiã præintelligi actus intelligendi, & amandi, vt essentiales sunt, vt rectè probat argumentum; actus vero notionales, vt generandi, non possunt in illo præintelligi, quia connotant relationem, requirunt enim principium distinctionis inter generãs, & genitum, quod intra Deum non est nisi relatio. Actus vero liberi, vt sunt creare, prædestinare, &c. etiam nõ possunt præintelligi personis secundum veram prioritatem, etiam rationis, quia constitutio personarum non habet dependentiam vllam, nec supponit vllo modo hos actus: alioqui vero, quia ipsæ personæ, & relationes quibus constituuntur, & actus notionales, per quos vna ab alia manat, sunt connaturales Deo, ideo secundum rationem supponuntur actibus liberis, iuxta supra dicta. q. 1. art. 3.

Ad quintum negatur consequentia, in rebus enim creatis omnis subsistentia est intrinsece limitata, & propterea est omnino incommunicabilis, & ideo in rebus creatis subsistentia, & personalitas, & vltimus terminus naturæ semper in idem incidunt; at verò in diuina subsistentia secus est propter infinitam eius perfectionem, vt dictum est.

ARTICVLVS I.

Vtrum personæ diuinæ conueniat assumere naturam creatam.

3. d. 5. q. 2. a. 1

AD primum sic proceditur. Videtur, quod personæ diuinæ non cõueniat assumere naturam creatam. Persona enim diuina significat aliquid maxime perfectum: Perfectum autem est, cui non potest fieri additio. Cum igitur assumere sit quasi ad se sumere, ita quod assumptum addatur assumenti: videtur quod personæ diuinæ non cõueniat assumere naturam creatam.

2. Præterea, Illud ad quod aliquid assumitur, communicatur quodammodo ei, quod in ipsum assumitur: sicut dignitas communicatur ei, qui in dignitatem assumitur: Sed de ratione personæ est, quod sit incommunicabilis: vt in prima parte dictum est*: Ergo personæ diuinæ non conuenit assumere, quod est ad se sumere.

1. p. q. 29. a. 1.

3. Præterea, persona constituitur per naturam: Sed inconueniens est, quod constitutum assumat constituens: quia effectus non agit in suam causam. Ergo personæ non conuenit assumere naturam.

Sed contra est, quod Augustinus dicit de fide ad Petrum*. Formam, id est, naturam serui, in suam accepit Deus, ille scilicet Vnigenitus, personam: Sed Deus vnigenitus est persona. Ergo personæ competit accipere naturam, quod est assumere.

In lib. de fi. ad Pet. c. 2. à me 10. 3.

b Respondeo dicendum, quod in verbo assumptionis duo importantur, videlicet principium actus & terminus: dicitur enim assumere quasi ad se sumere. Huius autem sumptionis, persona est, & principium, & terminus. Principium quidem, quia personæ propriè competit agere: huiusmodi autem sumptio carnis per actionem diuinam facta est. Similiter etiam persona est huius sumptionis terminus: quia sicut supra dictum est*, vnio facta est in persona, non in natura. Et sic patet, quod propriissime competit personæ assumere naturam.

q. prac. art. 1. & 2.

c Ad primum ergo dicendum, quod cum persona diuina sit infinita, non potest ei fieri additio. Vnde Cyrillus dicit in epist. synodali Ephe.* concil. Non secundum appositionem coniunctionis intelligimus modum. Sicut etiam in vnione hominis ad Deum, quæ est per gratiam adoptionis, non additur aliquid Deo, sed illud, quod diuinum est, apponitur homini. Vnde non illius Deus, sed homo perficitur.

In epist. 1. syn. Eph. ad Nest. circa med.

d Ad secundum dicendum, quod persona dicitur incommunicabilis, in quantum non potest de pluribus suppositis prædicari: nihil tamen prohibet plura de persona prædicari. Vnde non est contra rationem personæ sic communicari, vt subsistat in pluribus naturis: quia etiam in personam creatam possunt plures naturæ concurrere accidentaliter: sicut in persona vnius hominis inuenitur quantitas, & qualitas. Hoc autem est proprium diuinæ personæ, propter eius infinitatem, vt fiat in ea concursus naturarum: non quidem accidentaliter, sed secundum subsistentiam.

e Ad tertium dicendum, quod sicut supra dictum est*, natura humana non constituit personam diuinam simpliciter, sed constituit eam secundum quod denominatur à tali natura. Non enim ex natura humana habet Filius Dei, quod sit simpliciter, cum fuerit ab æterno: sed solum quod sit homo: Sed secundum naturam diuinam constituitur persona diuina simpliciter. Vnde persona diuina non dicitur assumere diuinam naturam, sed humanam.

q. 2. art. 1.

COMMENTARIVS.

SEnsus quæstionis est, non tantum, an possit assumere, sed vtrum assumpserit, & non quæritur de sola persona Filij, sed indefinitè de persona, quia reliqua in sequentibus articulis tractanda sunt.

b Assertio D. Thom. est: personæ diuinæ propriissime hoc conuenire. In qua ponderat Caietan. additam esse illam particulam, propriissime, quia alio modo minus proprio, etiam natura potest assumere, vt articulo sequenti D. Thom. ipse exposuit. Ratio autem D. Thom. est facilis, quia persona est principium, & proprius terminus Incarnationis, sed Verbum, assumere, hanc duplicem habitudinem proprie significat, ergo.

Resp.

c Primum argumentum D. Thomæ est: diuinæ personę nihil potest addi, quia est infinita, ac summe perfecta, sed quod assumitur, additur assumenti, ergo non potest hoc conuenire diuinæ personæ. Quod argumentum D. Tho. in responsione non soluit, sed potius confirmat probando illud principium, diuinæ personæ non posse additionem fieri: tum autoritate Cyril. tum exemplo filiationis adoptiuæ, quam Deus homini cõmunicat, illum sibi per gratiam veniendo, per quam tamen vnionẽ nihil addatur Deo, sed ipsi homini: quo exemplo videtur indicare D. Tho. idem esse dicendum in præsenti mysterio.

1. Argum.

Testimonium Cyril. sumptum videtur ex epistola Concilij Alexandrini, cui ipse Cyrillus præfuit ad Nestorium, quæ habetur 3. tom. Concil. in Concil. Ephes. & in alio Concil. Ephes. tom. 1. c. 14. vbi sic dicitur: Nec rursus appositione, vel quadam quoque contiguatione, aut conglutinatione eam vnitatem metimur: quibus verbis solum videtur doceri hanc vnionem non fuisse accidentalem, an verò dici possit per hanc vnionem aliquid additum esse Verbo, non vt accidentali modo, sed substantiali illi coniunctum sit, hoc non videtur illo loco negari. Deinde exemplũ de filiatione adoptiua non videtur simile, quia cum Deus vnit sibi hominem per gratiam, non fit Deus homo, sed homo efficitur Deus participatione; & ideo nil mirum est, quod in ea vnione hominis ad Deum nihil Deo addatur, sed homini: at vero in hoc mysterio Deus vere fit homo, & natura humana ve-

Cyrillus.

na vere efficitur natura cuiusdam personæ diuinæ, ergo necesse est vt illi addatur. Denique argumentum factum fundatum in vi verbi assumendi solutum non est, quia sumere est aliquid ad se sumere, ergo est aliquid sibi adiungere, vel addere.

Dicendum est, quoniam res ipsa satis per se constat, D. Thom. solum docere voluisse debitum loquendi modum. Primum enim constat aliquid vere, & realiter esse vnitum verbo, quod ante non erat, & si hoc solum significet Verbum addendi, negandum non est aliquid additum esse Verbo: nihilominus tamen certum est, simpliciter & absolute nihil perfectionis esse additum Verbo: tum quia ipsum per se eminenter continebat, quidquid est perfectionis in humanitate: tum etiam, quia humanitas, non se habuit in hoc mysterio vt forma perficiens Verbum, sed potius (si aliquid habuit modum formæ) Verbum ipsum fuit quasi forma humanitatis: quamquã nec vere forma fuerit, sed solum terminus, aut actus perfectissimus. Vnde tandem fit, quod ad modum loquendi spectat, potius dicẽdum esse aliquid esse additum humanitati, quam Verbo, quia Verbum immutatum mansit, humanitas vero est, quæ perficitur, & à Verbo pendet, & in hoc solum simile est exemplum quod D. Thom. adducit.

d Secundum argumentum D. Thomæ est: Persona est incommunicabilis: ergo non potest aliquam naturam ad se sumere, quia non potest illam ad se sumere, nisi se illi communicando. Responsio consistit in distinctione antecedentis, est enim persona incommunicabilis aliis personis, non alijs naturis. Circa quam mouet Caietanus duo dubia. Alterum est circa distinctionem datam, sed non videtur necessarium, quia res est satis clara, aduertendo, de ratione omnis rei individuæ esse, vt sit aliquo modo incommunicabilis, non tamen simpliciter, & omni ratione, sed accommodate: vnde de ratione individuæ naturæ est, vt sit incommunicabilis pluribus naturis, quia in hoc consistit eius singularitas, seu determinatio, & ideo contradictionem implicat individuam naturam, etiam diuinam, hoc modo cõmunicari; potest tamen esse communis multis suppositis, quia hoc non pugnat cum singulari, & individua ratione eius, sicut repugnat formę substantiali communicari alteri formæ, non vero materiæ. At vero è contrario de ratione suppositi est, vt non possit communicari alteri supposito, quia hoc pugnat cũ singulari modo ipsius suppositi, quia dicit quiddam vltimo terminatum, sub quo non est aliud, huic autem modo non repugnat, vt suppositum cõmunicetur multis naturis, quia licet vltimus terminus non possit vltra terminari, possunt tamen multa eodem termino vltimo terminari, vt in lineis, & puncto videre est. Alterum dubium Caietan. est, an communicari multis naturis possit conuenire supposito creato, quandoquidem non pugnat cum ratione suppositi vt sic. Sed hoc tractabitur infra disp. 13. sect. vltima.

e Tertium argumentum est: Persona constituitur per naturam, ergo non assumit illam, quia effectus non agit in causam suam, nullus enim potest agere in eam formam, per quam cõstituitur, vt illam veluti trahat ad se constituendum. Responsio consistit in distinctione antecedentis, persona enim Verbi simpliciter non constituitur per humanitatem assumptam, sed per propriam diuinam naturam, per humanitatem vero constituitur homo: & hoc est, quod D. Tho. ait, solum constitui secundum quod denominatur à tali natura, hæc enim denominatio non est accidentalis, vel extrinseca, sed substantialis & intrinseca, quamuis non sit Verbo secundum se connaturalis. Quia ergo persona supponitur constituta simpliciter, ideo operari potest, vt se constituat hominem humanam naturam assumendo. Dicitur autem, natura constituere personam constitutione (vt ita dicam) essentiali, non personali, est enim natura veluti integra forma constituens in diuiduum in propria specie, & hoc modo Christus humanitate constituitur in specie humana, diuinitate verò est essentialiter Deus: in ratione autem personæ, formaliter ac propriè relatione sua, ac subsistentia incommunicabili constituitur.

ARTICVLVS II.

Vtrum diuinæ naturæ conueniat assumere.

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod 3. d 5. q. 2. ar. 2. *natura diuina non conueniat assumere: Quia, sicut dictum est*, assumere dicitur quasi ad se aliquid sumere: Sed natura diuina non sumpsit ad se humanam naturam, quia non est facta vnio in natura, sed in persona: sicut supra dictum est*. Ergo naturæ diuinæ non competit assumere naturam humanam.* Art. prec. q. 2. art. 1. & 2.

2 Præterea, Natura diuina communis est tribus personis. Si ergo naturæ conuenit assumere, sequitur, quod conueniat tribus personis. Et ita Pater assumpsit naturam humanam, sicut & Filius: quod est erroneum.

3. Præterea, Assumere est agere. Agere autem conuenit personæ, non naturæ, quæ magis significatur vt principium, quo agens agit. Ergo assumere non conuenit naturæ.

Sed contra est, quod August. dicit in lib. de Fide ad Pet. Illa natura quæ semper genita manet ex Patre, id est, quæ est per generationem æternam, accepta à Patre, naturam nostram à matre sine peccato suscepit.* Cap. 2. inter prin. & me. c. tom. 3.

b Respondeo dicendum, quod sicut dictum est, in Verbo assumptionis duo significantur, scilicet principium actionis, & terminus eius. Esse autem assumptionis principium, conuenit naturæ diuinæ secundum seipsum, quia eius virtute assumptio facta est. Sed esse terminum assumptionis non conuenit diuinæ naturæ secundum seipsam: sed ratione personæ, in qua consideratur. Et ideo primo quidem, & proprissime persona dicitur assumere: secundario autem potest dici, quod etiam natura assumpsit naturam ad sui personam. Et secundum etiam hunc modum dicitur natura incarnata: non quasi sit in carnem conuersa, sed quia naturam carnis assumpsit: Vnde Damascenus dicit*, Dicimus naturam Dei incarnatam esse, secundum beatos Athanasium † & Cyrillum.** Art. prec. Fid. c. 6. ad Lib. 3. ort. fi. † Athan. in symbo. suo fi. * Cyrill. in Conc. Chal. act. 1. post epist. Cyr. ad Ioan. Ephes. Antioch.

Ad primum ergo dicendum, quod ly se, est reciprocum, & refert idem suppositum. Natura autem diuina non differt supposito à persona Verbi: & ideo in quantum natura diuina sumit naturam humanam ad personam Verbi, dicitur eam ad se sumere. Sed quamuis Pater sumat naturam humanam ad personam Verbi, non tamen propter hoc sumit eam ad se: quia non est idem suppositum Patris & Verbi, & ideo non potest dici proprie, quod Pater assumat naturam humanam.

Ad secundum dicendum, quod illud quod conuenit naturæ diuinæ secundum se, conuenit tribus personis: sicut bonitas, sapientia, & huiusmodi. Sed assumere conuenit ei ratione personæ Verbi, sicut dictum est. Et ideo soli illi personæ conuenit.* In cor. art.

c *Ad tertium dicendum, quod sicut in Deo idem est quod est, & quo est: ita etiam in eo idem est, quod agit, & quo agit: quia vnumquodque agit in quantum est ens: Vnde natura diuina est illud, quo Deus agit, & est ipse Deus agens.*

COMMENTARIVS.

SENSVS quæstionis est de Incarnatione iam facta, sicut articulo præcedenti diximus, an ratione illius, prout facta est, possit vere dici diuina natura humanam assumpsisse: & quamuis Caiet. intel-

intelligat quęstionem moueri dé diuina natura,tã significata nomine abstracto Deitatis,quam significata nomine huius Dei; existimo tamen D. Thomam præcipue intendere quæstionem priori sensu tradere,nam de hoc Deo,vt abstrahit à personis modo supra explicato,nihil D.Thom.differnit,vt vero supponere potest pro personis, nulla restabat difficultas,cum constet,quidquid conuenit personæ cõuenire huic Deo supponenti pro personis:quia vero diuinitas hoc modo significata,ex modo significandi non videtur supponere pro persona,ideo de illa sub hac ratione est specialis difficultas,quam Diuus Thom.explicare intendit.

b Responsio est,naturæ diuinæ conuenire assumere,non primario, sed secundario: ad quam confirmandam affert Diuus Tho. in argumento sed contra: testimonium Augustini.seu potius Fulgent.lib. de fide ad Petr.cap.2. vbi sic ait. *Natura, quæ semper genita ex Patre, naturam nostram à matre sine peccato suscepit*; cuius locutionis prior pars est impropriissima, & in rigore falsa,quia diuinitas non est genita: & ideo D. Thom.illam pie explicat hoc modo, natura per generationem accepta,quæ expositio vera est: sed illa, vel alia simili admissa,fit inefficax hoc testimonium ad posteriorem partem confirmandam, nam pari ratione exponi poterit in sensu improprio: dici enim potest ibi naturam genitam sumptam esse improprie pro persona,vt litera etiam contextus indicare videtur.

Fulgentius.

Omissa ergo autoritate,ratio,qua D.Thom.confirmat conclusionem, est euidens. Quia ex duabus habitudinibus, quas verbum assumendi includit; altera, quæ est habitudo principij,conuenit primo & per se naturæ,quia illius est virtus agendi; altera vero,scilicet habitudo termini, quamuis per se primo non conueniat naturæ, quia non est natura immediate alteri naturæ copulata,conuenit tamen ratione personę,in qua sibi naturam coniunxit. Hinc ergo concludit D. Tho. non solum posse dici naturam diuinam humanam assumpsisse,sed etiam fuisse incarnatam,id est carni coniunctam,quamuis nõ in illam conuersam.

Et hanc locutionem fuisse ab antiquis Patrib⁹ vsitatam constat ex iis,quæ supra adduximus disputatione 7.sect.2.in fine,quibus addi possunt Fulgent. q.2.ad Ferrandum,& Pet.Diacon.lib.de Incarnat.c. 2.& Aug.1.de Trinit.c.7. & 11. vbi dicit formam Dei assumpsisse formam serui,& in Enchiri.cap.34.dicit corpus fuisse à diuinitate susceptum, & epist. 57.dicit diuinitatem fuisse participē factam nostræ mortalitatis.& eodem sensu Nazian.orat.1.dicit diuinitatem fuisse exinanitam, & orat.51.corpus esse cum diuinitate, à qua susceptum est: & fere eodem modo loquitur Leo Pap.epist.10.& alia sumi possunt ex Niceta li.3.Thes.c.34.& 35.

Fulgent. *Pet Diac.* *Augustt.* *Nazian.* *Leo Pap.* *Niceta.*

Solum est obseruandum D.Damasc.lib.3.Fidei, cap.11 non videri admittere illam locutionem simpliciter, sed cum addito aliquo quasi restringente, vel definiente illam ad personam Verbi, negat enim diuinitatem esse incarnatam, quamuis cõcedat naturam Verbi esse incarnatam,quia cum diuinitas ex modo significandi non supponat pro persona,si absolute incarnata dicatur, significatur ipsam primario, & adæquate, atque adeo in omnibus personis fuisse incarnatam, quod falsum est: addendo verò naturam Verbi,seu diuinitatem in Verbo fuisse incarnatam, iam significatur non secundum se, sed in vna persona fuisse carni vnitam. Propter quod Nicet.li.3.Thes.c.11.absolute dicit: *Errore non caret si naturam diuinam incarnatam esse dicamus, vel si carnem à natura diuina assumptam fuisse dixerimus.* Gab. vero in 3.distinct. 5. concl. 4. & 5. admittit,naturam diuinã esse incarnatam,& vniuisse sibi naturam humanam, non tamen eam assumpsisse. Sed cum res constet,& modus loquendi D. Thom. sit communis sanctorum,non est quod in illo timeamus: & Damasceni quidem admonitio non displicet, tamen vbi iam non est erroris periculum, non est adeo necessaria, præsertim quia in rigore sermonis, sicut diuinitas simpliciter dici potest vnita carni,ita dici potest incarnata,nam idem est sensus.Notetur tamen obiter ex D. Thomæ discursu, *incarnatam esse*, vel *assumpsisse humanitatem*, non eodem modo dici de Verbo, & de diuinitate: de Verbo enim dicitur,vt de proprio termino ad quem vnio facta est,de diuinitate vero solum quia eidem termino vnionis, seu Verbo coniuncta est.Sed de hac locutione,& de aliis, quæ ex illa sequuntur,dicemus latius infra q.16.ar.5.rem vero ipsam magis disput.sequenti explicabimus.

Damasc. *Nicet.* *Gabriel.*

Solutiones ad primum & secundum satis ex dictis sunt expositæ. Solutio etiam ad tertium clara est: quia vero in illa dicit D. Thom.naturam diuinam esse,& qua Deus agit,& Deum ipsum agentem; inde colligit Caietan.D.Thom. non solum hic quæstionem tractare de deitate, sed etiam de hoc Deo, colligit deinde hunc Deum,prout abstrahit à personis esse primarium principium assumptionis, licet non sit primarius terminus.Sed neutrum colligitur ex D. Thom. quia potius supponit ipsi Deo conuenire efficere, vt inde concludat propter summam simplicitatem etiam posse tribui deitati.quia in Deo idem est,quo est,quod est: quod est verum de essentia, & persona, etiam si non admitteretur hic Deus abstractus à personis, vt Caietan.opinatur: & ideo nihil quod ad illam quæstionem pertineat ex hac solutione sumi potest, quidquid de re ipsa sit.

DISPVTATIO XII.
In duas sectiones distributa.

De persona assumente, & humanitati vnita per Incarnationem prout facta est.

NOta huius quæstionis materia in duas partes supra diuisa est,& ita duab⁹ disputationibus illis partibus respõdẽtibus eam comprehẽdemus: quarum altera pertinebit ad Incarnationem iam factam; altera ad posibilem. In præsenti disputatione de priori parte agendum est, in qua duo tantum occurrunt consideranda. Primum est quasi materiale, scilicet quæ persona diuina fuerit incarnata:alterum est quasi formale,scilicet quæ fuerit ratio terminandi naturam assumptam.

SECTIO I.

Vtrum sola persona Filii fuerit incarnata, & humanitatem assumpserit.

QVod persona Filij incarnata fuerit nullus hæreticorum vnquam negauit,vt satis in superioribus ostensum est,cum Christi diuinitatem,& humanitatem probaremus. Quod vero non tantum Filius,sed etiam Pater,& Spiritus Sanctus,incarnati fuerint, affirmarunt in primis Sabelliani, cum enim personarum distinctionem negarent, consequens illis fuit, vt Filium sine Patre incarnari posse negarent, quia non re, sed nomine tantum illos distinguebant,vt ex Augustt. sumitur lib. de hæresi.in 36. & 41. Petrus etiam Gnaphæus fertur in hunc incidisse errorem, de quo satis in disputatione septima, sect.2.& 3.diximus.Refert item Socrates libro 2. histor. capit. 19. fuisse coactum Concilium quoddam contra hæreticos dictos Patripasianos, qui totam Trinitatem incarnatam fuisse dicebant. Denique tempore D.Anselm.hic error excitatus est,& in Concilio quodam Rhemensi damnatus, vt ipse refert lib.de Incarnat. Verbi,quem contra illum errorem scripsit.

Sabelliani. *Augustt.* *Petr Gnaph.* *Socrates.* *Patripass.* *Anselm.*

Dico

Dico tamen primò. Ex diuinis personis sola persona Filij incarnata est, & humanitatem assumpsit.

1. Synod. Conc. Lat. Est de fide definita in quinta Synodo, collat.8.can. 4.& 10.& Concil. Lateran. sub Mart. 1. consult. 5. can. 4.& 10.& Concil. Lateranens. sub Innocent. III.& habetur in capit.Firmiter.de summa Trinit.

Conc. Tol. Conc Cart. Cit. VVor. & Fide Cathol. & in Concili. Toletan. VI.& XI. in confessione Fidei, & Carthag.V.cap.1. & VVormatiens.in professione Fidei. Et sumitur ex omnibus Scripturæ locis, in quibus Filius Dei specialiter dicitur incarnatus, quod nunquam de Patre, vel Spiritu sancto asseritur: eodem modo dicitur Patrem dedisse nobis Filium, & tradidisse in mortem, & alia similia. Item ex illis, quibus dicitur, Filius minor Patre ratione assumptæ naturæ, hoc enim verum non esset, si Pater etiam esset homo. Præterea, quia Scriptura sacra, ita distinguit Christum à Patre, & ab Spiritu sancto, sicut Filium, seu Verbũ, ergo sentit Christum, vt subsistentem in humanitate, & diuinitate (hoc enim nomen Christi significat) personaliter distingui à Patre, & ab Spiritu sancto:

Idim. denique arguit Felix I. epist.1. decretali, quia Filius specialiter dicitur visibilis, seu visus in terris propter mysterium Incarnationis.

Traditionem sanctorum Patrum referre non oportet, quia est notissima, statim verò tam in hac, quàm in sectione sequenti varia illorum testimonia necessario indicabimus.

Ratione non potest simpliciter demonstrari hæc veritas, cùm ex diuina pendeat voluntate, traduntur tamen à Patribus variæ rationes congruentes, propter quas conueniens fuit Filij personam, potiùs quàm alias incarnari. Prima vt idiomata essent, quantum fieri posset, similia, id est, vt qui ab æterno erat Filius Dei, in tempore fieret filius hominis, & nomen Filij Patri, vel Spiritui sancto nullo modo communicaretur. Ita Damasc.

Damasc. lib.4 cap.4. Anselm. dicto lib.de Incarnat. Verbi cap. 4.& lib.2.Cur Deus homo.c. 9. Secunda, quia Verbum est exemplar, & sapientia, per quam facta sunt omnia, & ideo decuit, vt per eandem sapientiam incarnatam omnia

Ephes.1. Augus. instaurarentur, & ad excellentiorẽ quandam dignitatem proueherentur, iuxta illud Paul. ad Ephes.1. *Instaurare omnia &c.* Ita Damasc. supra, & indicat August.tract.17.in Ioan.circa illa verba. *Pater meus vsque modo operatur & ego operor.* Tertia vt naturalis Filius filios adoptiuos honoraret, & sibi faceret similes. Quarta, pertinuit enim ad Filium, Patris iniuriam vindicare, & filios adoptiuos reparare. Quinta quia homines perierant appetendo scientiam, & similitudinem Dei, conueniens fuit, vt per ipsum Verbũ, quod est sapientia, & imago Patris à quo quodammodo fuerat sumpta occasio humanæ ruinæ, redimerentur: vt latè Bernard.serm.in Dom.1.Aduent.

Bernard. Sexta, quoniam dæmon primatum appetierat, qui Filio debetur, decuit vt per ipsum Filium expugnaretur, August.lib. Quæstionum veteris, & noui testamenti.q.113. Septima, quia persona incarnata oratura erat ad Patrem pro hominibus, optimè hoc

August. munus accommodatum est personæ Filij. Ita Ansel.

Anselm. supra. Octaua, Filius est quasi persona media inter Patrem, & Spiritum sanctum, procedit enim à Patre, & producit cum illo Spiritum sanctum, ideo decuit, vt etiam esset mediator inter Deum & homines. Aliæ rationes similes facilè sumi possunt ex Athanas.

Athanas. libris de Incarnatione Verbi, & de Corporali eius aduent. August. de Eccles. dogmat.c.2. Fulgent.de fide ad Petrum. c.2. Bernard serm.1.de Natiuit. & super Missus est. Leone P. serm.4.de Natiuit.

Richard. Vict D Thom. Alexand. Alens. Richardo de Sancto Vict lib.de Incarnat.Verbi,c.9. & sequentib. & D. Thom. infra hac q art.8. & 4. contra gent. cap.42 & Alex. Alen.3.p.q.2.memb.5. & alijs Theologis in.3.d.1.& 5.

Sed objicitur, quia impossibile est vnam personam operari Incarnationem sine alia, ergo & incarnari sine alia: probatur consequentia, quia non est maior ratio in vno, quàm in alio; nam per Incarnationem, duplicem dependentiam intelligitur habere humanitas à persona: altera est à causa efficiente, & conseruante vnionem; altera est vt à termino, seu à supposito vnionem terminante: sed quamuis personæ distinguantur realiter, nihilominus prima dependentia, seu relatio non potest esse ad vnam personam sine alia, ergo nec secunda. Confirmatur, quia non potest vna persona obiectiuè terminare visionem claram sui sine alia, ergo nec potest terminare humanitatem.

Ad argumentum solutio pendet ex dicendis sect. sequent. ideo breuiter negatur sequela; & ratio est. quia ratio efficiendi Incarnationem est vna, & eadem in omnibus personis, quæ nihil efficiunt vt distinctæ, sed vt vnum, & ideo nihil potest vna efficere, quod non faciat alia: ratio verò terminandi est relatio, quæ realiter distinguitur ab alijs, & ita vna persona terminat, vt distincta ab alijs, & ideo potest terminare sine illis.

Et declaratur, nam vnaquæque relatio diuina terminat ipsam essentiam diuinam terminatione distincta ab alijs relationibus, & ideo per se constituit distinctam personam diuinam ab alijs. ergo quælibet etiam per se potest terminare naturam humanam terminatione distincta ab alijs: ergo & sola potest terminare sine alijs. Probatur vltima cõsequentia: reliqua enim omnia clara sunt, quia respectu humanitatis non habent relationes diuinæ eam connexionem, quam habent respectu diuinitatis: hæc enim connexio duplex est. Prima ex parte ipsius diuinitatis, quę natura sua, & ob suam infinitatẽ, postulat terminari à tribus, & non potest esse in statu præter naturali, & ideò non potest terminari ab vna persona, quin simul terminetur ab alijs, humanitas verò nec petit terminari à pluribus personalitatibus absolutè loquendo, nec illi est connaturale, vt diuina relatione terminetur, sed supernaturale; & ideò ex hac parte omnino est liberũ Deo quòd vna vel alia relatione humanitas terminetur. Secunda connexio est ex parte ipsarum relationum: habet enim inter se necessariam habitudinem originis, vel respectus; & ideò non potest esse vna sine alijs; & ideò non potest vna terminare diuinam essentiam, quin simul aliæ terminent, quia non possunt esse extra diuinam essentiam: at verò respectu humanitatis non ita se habent, quia non sunt idem illi sicut diuinæ essentię, nec necessariò sunt vnitę illi; & ideò nulla est necessaria connexio inter illas quo ad hanc vnionẽ; nec verò vna potest indigere alia ob insufficientiam, vt per se constat: esset enim hæc magna imperfectio: ergo.

Sed vrget Gabr. in 3. d.1.q.1.art.3. dub.2. inquirendo, cur relatio vt sic nõ possit esse ratio efficiendi, sicut terminandi: quia etiã vt relatio habet propriam perfectionem, quæ est maior, quàm omnis perfectio creaturæ, ergo per illam vt sic, erit sufficiens principiũ agendi sicut terminandi. Respondet primo ex aliorum opinione, relationem vt relationem nullam dicere perfectionem, & ideo non posse esse rationem agendi: quam solutionem ipse meritò improbat: tũ, quia relatio diuina re vera dicit propriam perfectionem relatiuam infinitam in suo genere: tum etiam, quia si illa ratio esset vera. nec posset esse ratio terminandi, quia ad hoc requiritur magna perfectio subsistentiæ, vt ex supra dictis patet. Ideo ipse respondet, nullã à nobis posse reddi rationem, ob quã possit relatio diuina esse ratio terminãdi vnionẽ, & non efficiendi, sed hoc sola fide teneri.

Gabr.

Non est tamen adeò difficile, huius rei rationem reddere, in omni enim re principium agendi, & operandi est ipsa natura, & in re intellectuali, qualis est Deus, omnis operatio procedit aliquo modo ab intellectu, & voluntate: quia ergo in tribus personis

vna est natura, idemq; intellectus, & voluntas, ideo vna est illius omnipotentia, cum ergo Incarnatio sit maximum omnipotentiæ opus, non potest relatio ex præcisa ratione relationis esse principiũ eius, sed ex omnipotentia, quę illi conuenit ratione essentiæ: & eadem ratione omnis alia effectio est communis omnibus personis, sicut voluntas & intellectus. Quo circa quamuis relatio, vt relatio, dicat aliquam perfectionem, tamen quia illa non pertinent ad perfectionem naturæ, ideo non habet ex proprijs, vt sit principium, seu ratio agendi, sed vt constituat, suppositum, à quo actio procedit: habet tamen ex propriis, vt possit esse ratio terminãdi, quia ex se est incommunicabilis subsistentia, vt supra dictum est.

Ad confirmationem primò respondeti potest, visionem Dei per se primo terminari ad essentiam, & ideo non posse non consequenter terminari ad omnes personas. Sed hoc non omnino satisfacit, cur enim persona diuina per suam relationem non poterit per se primo terminare visionẽ sui ipsius, cum ipsa relatio vt sic, & ex proprijs, immaterialis sit, atque adeò actu intelligibilis, & visibilis? Quod si dicatur, posse quidẽ per se primo videri, tamen quia essentialiter includit essentiã, ideo visa vna persona necessario essentiã videri, & consequenter alias personas; Contra hoc replicabitur argumentum, cur non idem sit in vnione hypostatica? Respondetur ergo, ea quæ inter se habent mutuam habitudinem, maiorem connexionem inter se habere in ordine ad claram, seu quidditatiuam cognitionem, quàm in ordine ad realem vnionem, seu physicam. Exemplis hoc patet in rebus creatis, relatio enim accidentalis paternitatis non potest cognosci sine filiatione, & tamen potest realiter vniri alicui subiecto, cui non vnitur filiatio: & similiter scientia non potest cognosci sine obiecto scibili, & tamen in reali coniunctione vel vnione potest ab illo separari: quia ergo hæc vnio hypostatica est realis, & physica, vt supra explicatum est, & relationes diuinæ inter se realiter distinguuntur, potuit hoc genere vnionis relatio Filij vniri humanitati, non vnitis alijs relationibus: obijci autem visioni non potest sine alia relatione, quia cum illam respicit vt terminum, nostro modo loquendi ex hac habitudine speciem sumit, & non potest res clare videri, & quidditatiuè cognosci sine his cum quibus habet intrinsecam connexionẽ in sua specificatione. Quod ita potest amplius explicari, nam cum relatio realiter vnitur, solùm coniungitur secundum quod in se est, atque adeò ad modum absoluti (sicut dici solet in materia de constitutione diuinarum personarum) at verò cum relatio videtur, cognoscitur secundum quod exercet habitudinem ad suum terminum, & ideo videri non potest sine illo.

Dico secundo. Per Incarnationem, prout facta est, diuina natura fuit verè, & realiter vnita naturæ humanæ in persona Verbi. Hæc est æque certa ac præcedens, & sumitur ex eisdem testimoniis Scripturarũ, & conciliorũ. Et sunt optima verba illa Pauli ad Colos. 2. *In quo habitat plenitudo diuinitatis corporaliter*, quæ supra. q. 2. artic. 10. ad. 2. in hoc sensu explicata sunt: & illa. 2. ad Corint. 5 *Erat Deus in Christo mundum reconcilians sibi*. Omnia etiam, quæ supra diximus de compositione Christi ex duabus naturis, hanc veritatem confirmant: docent enim Concilia, & patres ibi citati hanc compositioem consistere in subsistentiali vnione duarum naturarũ in vna subsistentia. Denique hoc ipsum confirmant, quę circa literam art. 2. huius quæst. & supra disput. 7. sect. 2. adduximus de illa, ppositione; diuinitas est incarnata.

Ratione declaratur, quia natura diuina intimè, & essentialiter includitur in proprietate personali Filij Dei, cum perfecta simplicitate & vnitate, quam cum illa habet, ergo non potuit illa proprietas vniri naturæ humanæ, quin ipsa etiã diuinitas illi maneret coniuncta. Et confirmatur quia coniunctio duarum naturarum in vno supposito substantialis est natura autem humana vnitur diuinæ in eodẽ supposito, ergo. Sed in hoc est aduertenda differentia inter diuinam naturã, & quamcunq; aliam, nam si Verbum assumeret naturam angelicam, & humanam, illę essent quidem substãtialiter coniunctæ in eodem supposito, non tamen ita proximè & intimè, sicut nunc diuinitas & humanitas copulãtur: vtraq; enim illarum naturarum esset distincta à Verbo natura autem diuina, quia est idem cum persona Verbi, & in illa intimè includitur, intimè ac proximè vnitur humanæ naturæ, per proprietatem Verbi personalem. Sumitur ex D. Thom. infra art. 7. ad. 3. *D. Thom.*

Dices, Ergo pari ratione persona Patrit, & Spiritus sancti erunt vnitæ substantialiter, & realiter humanę naturę Christi, ratione diuinitatis, à qua in re non distinguuntur. Respondetur negando sequelã, certum enim de fide est, personas Patris & Spiritus sancti nullo modo fuisse incarnatas, nec per se, nec per aliud, re aut ratione distinctum, cum tamen diuinitas in aliquo sẽsu verè dicatur incarnata, vt supra circa literam explicatũ est. Ratio verò huius explicabitur melius sectione sequenti: nunc solum dicitur, ea quæ conueniunt naturæ ratione vnius personæ, alijs personis, nõ necessario communicari, huiusmodi autem esse vnionem hãc. Et hæc sufficiunt de re ipsa, nam de modo loquendi satis dictum est circa literam D. Thom, & plura dicemus quæst. 16.

Sed occurrit hic grauis difficultas, an Pater & Spiritus sanctus ratione huius vnionis habeant specialem modum existendi in humanitate vnita, quamquam illi vniti non sint. Quod dubiũ non inuenio in terminis tractatum à Theologis in hoc mysterio, sed contenti sunt absolutè negando vnionẽ factam esse ad has personas, quo videtur significare negantem partem, potius quam affirmantem D. Tho. 1. p. q. 43. art. 3. dicit Deum non existere nouo modo in aliqua natura rationali, præter illos tres vniuersales per essentiam, præsentiam, & potentiã, nisi per gratiam gratum facientem. Hugo verò Cardinalis, qui agens de mysterio Eucharistiæ simile dubium tetigit in tractatu qui inscribitur Speculum Ecclesiæ, in §. qui incipit: Post hæc igitur incipit sexta pars: definit Patrem vel Spiritum sanctum nullo speciali modo esse sub speciebus sacramentalibus, etiam per concomitantiam: quod nõ posset esse verum, si speciali modo essent in humanitate Christi. Vnde à posteriori sumi potest argumentum, nam si illæ personæ essent, speciali modo in Christi humanitate, essent per concomitantiam sub speciebus consecratis consequens videtur falsum, nam Concilium Tridentinum sessione. 13. c. 3. soli diuinitati hoc tribuit (scilicet inter res diuinas) propter hypostaticam vnionem, quæ ad alias personas non extenditur. *An Pater & Spiritus sanctus sit eiali modo sint in Chri sto. D. Thom. Hugo Cardinalis.*

Nihilominus dicendũ mihi videtur sine vlla dubitatione, Patrem, & Spiritum sanctum esse in illa humanitate ratione huius vnionis, singulari & altiori modo, quam in omnibus creaturis sint, quã sententiam necessariò supponunt, qui dicunt has personas esse speciali modo sub speciebus panis & vini consecratis, nam illud non potest esse verum ex vi illius mysterij solius, nisi in quantum hoc supponit, vt per se constat: tenet autem illam sentẽtiam Gabr. lect. 42. super cano. conclus. 2. & Viguer. in institut. Theologi. ca. 16. §. 3. versic. 4. Et eam mihi sumo ex Augustino serm. 3. de tempore, vbi sic ait: *Filius suscepit carnem & non deseruit Patrem, nec se disiuit à patre, suscepit (inquam) Filius carnem in proprietate, sed tamen Pater & Spiritus sanctus non defuit maiestate: in diuinitate æqualitas, in carne sola Filij proprietas, non tamen ab eo Patris, aut Spiritus sancti recessit aliquando diuinitas. Cum ergo vna sit deitas, vna sit diuinitas, impleuit quidem carnẽ Christi, & Pater, & Spiritus sanctus sed maiestate, non susceptione. Vis scire quia cum eo fuit & Pater, non* *Respondetur affirmatiue. Gabr. Viguerius. Augustin.*

Colos. 2.

2. Cor. 5.

non sum, inquit Dominus Iesus Christus, solus, sed Pater A *mecum est. Audi de Spiritu sancto, quia cum eo erat, Euangelista refert, quia Iesus plenus Spiritu sancto regressus est à Iordane, ecce sic solus Iesus Christus susc̃epit carnem, & tamen Pater, & Spiritus sanctus non diffuit maiestate.*

Cyril. Alexandrin Neque obscurius indicauit eandem sententiam Cyril. Alexan lib. 9. in Ioan. c. 47. vbi exponens verba illa Ioan. 14. *In illo die vos cognoscetis, quia ego in Patre meo, & vos in me, & ego in vobis.* Dicit hæc verba esse impleta per mysterium Incarnationis, quo factum est, vt nos simus in Verbo, quia naturam nostram assumpsit, & consequenter, vt ipsum Filium in nobis habeamus, & Patrem per Filium. Tertul. etiam lib. contra Praxeam, c. 29. & 30. impugnans

Tertull. eos, qui dicunt, Patrem esse passum, aut compassum B cum Filio, dicit non potuisse quidem Filium pati, nisi Pater esset in natura, in qua Filius patiebatur, non tamen propterea ipsum passum, vel compassum fuisse: *Sicut & nos, inquit, pati pro Deo non possumus, nisi Spiritus Dei sit in nobis; non tamen ipse patiens, sed pati posse præstans.* Quod autem hi patres non loquantur de communi modi, quo Deus existit in rebus per essentiam, præsentiam & potẽtiam, constat, quia non fundatur in sola immensitate diuinarum personarum, sed in speciali connexione, quam habent propter vnitatem naturæ, & operationis.

Vnde duplici ratione, aut modo potest explicari, & probari quod dicimus, primo ex cõnexione, quæ est inter diuinas personas, quo ad præsentiam realem propter vnitatem in natura, quam rectè explicuit Basilius epist. 43. *Quemadmodum, inquit, in cate-*

Basilius. *na, qui vnius annuli summitatem apprehendit, hoc ipso* C *simul alterum insertum attrahit: ita & hic, qui Spiritum trahit per ipsum Filium & Patrem vnà simul attraxit: & si quis vere Filium apprehenderit, habebit & ipsum vtrinq;, hinc Patrem illius, illinc Spiritum sanctum vna compactum: neq; enim à Patre abscindi poterit, qui simul est cum Patre, neque à proprio Spiritu seiungetur vnquam, qui in ipso omnia operatur.* Et potest hæc connexio per hanc conditionalem explicari, quia si per impossibile intelligeremus Patrem, Filium, & Spiritum sanctum non esse in omnibus rebus per essentiam, præsentiam, & potentiam, & fieret vnio hypostatica inter Verbum & humanitatẽ, ex vi illius necessarium esset Patrem & Spiritum sanctum intimè fieri præsentes humanitati, quamuis illi hypostatice non vnirentur, quia non possunt à Filio diuidi, vel seiũgi.

Obiectio. Dices, possunt disiũgi in hypostatica vnione quia D hæc fieri potest cum Verbo, & non cum alijs, cur ergo non poterunt disiungi etiam in præsentia, quantum est ex vi talis vnionis? Respõdetur, quia necessaria cõnexio in præsentia pręcisè sequitur ex vnitate naturæ, ex qua fit, vt licèt vna persona nõ sit alia, tamen necessario vna sit in alia, & vbicunq; est alia, & ideo non potest vna persona fieri præsens alicui naturæ, ex vi alicuius vinculi, vel vnionis cum illa, quin omnes personæ fiant illi præsentes, licèt non vnitæ illo genere vnionis. Exemplum est facile in anima nostra, quæ per vnionem ad corpus fit præsens omnibus partibus eius: vnde fit consequenter, E vt intellectus qui comitatur animam, sit præsens vbicunq; est anima, quamuis non habeat illam vnionem cum partibus corporis, quam habet anima: sic ergo in humanitate, cui vnitur Verbum, ex vi talis vnionis intimè adest Pater & Spiritus sanctus, licet non vniantur illi hypostaticè, & hoc vocauit Augustinus implere carnem Christi patrem & Spiritum sanctum maiestate non susceptione.

Secunda ratio seu modus explicandi est, quam Augustinus eodem loco explicuit ab illis verbis, *Adhuc cubaram respice, &c.* Quia vbi Deus singulari modo operatur, dicitur etiã esse singulari modo, propter quod dicitur esse speciali modo in iustis, & habitare in illis tanquam in templo suo: sed in Christi humanitate singulari modo operatur tota Trinitas, & eam sanctificat, & efficit templum suum excellentiori modo, quam per gratiam habitualem, ergo.

Obiectio. Dices, hoc argumento probaretur per hanc vnionem vniri humanitatem Patri & Spiritui sancto, quia in vnione per gratiam, vel alia simili, in qua Deus dicitur singulariter adesse propter singularem

Responsio. modum operandi, omnes personæ vniuntur. Respondetur negando consequentiam, quia in omni alio effectu, vnio creaturæ ad Deum est accidẽtalis, & sicut effectus æqualiter fit à tota Trinitate, ita dicit eandem habitudinem ad Deum vel vt ad obiectum, vel vt ad vltimum finem, cuius naturam participat, vel alio simili modo: at verò in hoc effectu, quia est vnio subsistantialis ad vnã personam, quam-

Obiectio. uis efficientia sit communis toti Trinitati, & ideo præsentia, quæ requiritur præcisè ex vi efficientiæ, eadem sit in omnibus personis: tamen ipsa vnio dicit specialem habitudinem ad personam Filij, tanquam ad terminum suum, cum quo solo fit, licet concomitanter requirat præsentiam Patris & Spiritus sancti, duplici ratione explicata.

Sed quæres tandem, quidnam sit hæc præsentia, vel quid addat ipsi humanitati, aut personis diuinis? Respõdeo, certũ est nihil reale addere ipsis per-

Responsio. sonis, neque humanitati præter ipsam vnionem ad Verbum, quia personæ immutabiles sunt, & nihil eis addi potest: in humanitate vero præter ipsam vnionem, & relationes quæ inde consequuntur, nihil fingi aut excogitari potest. Solum ergo explicatur per hunc specialem modum, quo dicuntur Pater & Spiritus sanctus esse in humanitate, natura & vis illius vnionis ad Verbum, quæ ex se postulat speciali titulo intimam præsentiam aliarum personarum, quæ propter talem vnionem denuo fieret, si non supponeretur ratione immensitatis.

SECTIO II.

Vtrùm Verbum diuinum terminauerit hanc vnionem ratione alicuius proprietatis absolutæ, vel ratione relationis.

Durand. DVrandus in 3. dist. 2. affirmat primam rationem terminandi vnionem hanc esse aliquid absolutum, scilicet subsistentiam essentialem, & absolutam diuinæ naturæ. Fundamentum eius est, quia in Trinitate est vna tantum subsistentia absoluta, qua & diuina natura, & omnes diuinæ personæ subsistunt, sed prima ratio terminandi humanitatem est sub-

D sistentia diuina, nam assumpta est ad subsistendum, ergo prima ratio terminãdi est aliquid absolutum. Vnde fatetur Durandus hanc vnionem factam esse per se primo ad deitatem, seu hunc Deum vt sic: ne verò cogatur dicere inde sequi omnes tres personas fuisse incarnatas, addit secundum, ex vi huius vnionis præcisè nullam personam esse incarnatam, aut hominem. Et probat quia ex vi vnionis naturæ humanæ cum subsistentia essentiali, non necessario sequitur vnio cum proprietatibus personalibus, ergo nec sequitur Incarnatio omnium personarum, atque adeò neque quòd sint homines, seu homo: antecedens patet, quia paternitas verbi gratia sub-

E sistit illa subsistentia absoluta, & inde non sequitur quod sit vnita personaliter filiationi, vel è contrario, aliàs sequeretur confusio personarum, ergo ex vi vnionis cum subsistentia essentiali non sequitur vnio cum omnibus personis, ergo nec cum aliqua determinata. Addit ergo tertio Durandus, vt Filius specialiter fuerit incarnatus, factam esse specialem vnionem humanitatis ad personalitatem Verbi ratione cuius Verbum factum est homo, & non Pater, nec Spiritus sanctus.

Hanc opinionem Durandi impugnant vehementer Thomistæ, & meritò: multi tamẽ re ipsa in eandem incidunt, ac verbis tantum differunt, Capreol. *Capreol.* distin. 1. concl. 4. dicit contra Durandum rationem

terminandi fuisse proprietatem Verbi. Postea verò soluendo argumenta Durandi ponit quasi duplicem dependentiam humanitatis à Verbo, aliam in subsistendo, aliam in existendo, illam dicit esse priorem secundum rationem, & formaliter terminari personalitate Verbi, hanc vero per existentiam & subsistentiam essentialem: quod necessariò fateri tenentur omnes Thomistæ, qui in Trinitate tantum agnoscunt vnicum esse existentiæ absolutum, & essentiale, & dicunt humanitatem Christi non existere existentia creata, sed diuina. Vnde solum possunt differre à Durando, vel in ordine vnionis, seu dependentiæ humanitatis à proprietate relatiua, & absoluta, vel in nominibus, quia hi vocant dependentiam in existendo, ille in subsistendo.

Est vero secunda sententia, quæ negat rationem terminandi esse proprietatem relatiuam, vel absolutam, sed vt ita dicam, totam entitatem Verbi secundum se totam, quæ vtramq; rationem includit. *Ocham. Gabriel. Gregorius.* Tenet Ocham in 3.q.1. art.2. nec displicet Gabr. d.1. notab.5. sumi etiam potest ex opinione Gregorij dicentis personas diuinas seipsis & non aliquibus proprietatibus constitui: ratio enim est eadem, quia scilicet persona diuina est simplicissima, & in ea non distinguuntur in re ipsa relatio & essentia. Nec multũ ab hac opinione differt ea, quæ dicitur fuisse multorum Thomistarum, scilicet proximam rationem terminandi fuisse subsistentiam Verbi: & quoniam putabant in Trinitate tantum esse vnam subsistentiam essentialem, qua omnes tres personæ subsistunt, aiebant consequenter rationem terminandi esse illam subsistentiam, nõ secundum se, & vt communem, sed vt accommodatam Verbo per relationem, ita vt proxima ratio terminandi sit ipsa personalitas Verbi, in quantum est ratio incommunicabiliter subsistendi, in cuius conceptu formali includitur id, quod absolutum est, & quod relatiuum: & suppositio illo principio, quod subsistentia in Deo est tantum absoluta, hi autores optime omnium loquebantur.

Formalis ratio terminãdi vnionem: D. Thom. Dico primo, Formalis ratio, per quam Verbum primo ac per se terminat humanitatem, est proprietas eius relatiua. Hæc est sententia D. Thom. hic in his duobus articulis, ideo enim dixit proprijssimè conuenire personæ assumere, naturæ autem non nisi ratione personæ, quoad rationem terminandi: ita cum eo sentit tota eius schola. Idem docet Alexand. *Alens. Bonauen. Scotus. Gabr. Richard. Paludan. Marsilius Conc. Tol.* Alens. 3.p.q.4. memb.1. Bonau. in 3.d.1. art.1. q.2. & d.5. art.1. q.1 & ibidem etiam Scot. q.1. & d.1. q.5. §. in ista q. & in solution. ad 2. & ibi Gabriel. q.vnica. art.1. Richar. art.1. q.2. Palud. q.2. art.3. & 4. Marsil. q.2 artic.1. in fine, cui aliqui Thomistæ falsò tribuunt vltimam opinionẽ supra citatam. Et est sententia ita certa, vt contraria nullo modo probabilis existimanda sit, primo quia fere expresse habetur in Concil. Tolet. VI. & XI. in principio, vbi sic dicitur; *Solus Filius assumpsit humanitatem in eo, quod proprium est Filii, non quod commune est Trinitati.* Quid clarius? *6. Synod.* alterum enim affirmat, & alterum apertè negat. Hinc etiam in sexta Synodo action. 8 sub finem dicitur solũ Verbum esse incarnatum, *Quia Pater, & Spiritus sanctus nihil in incarnatione habent cõmune, nisi benignissimam voluntatem.* Quorum verborũ sensus manifestus est, effectionem Incarnationis esse communem tribus personis, quia per aliquid omnibus commune illam efficiunt, scilicet per voluntatẽ, incarnari verò non esse commune, quia nõ ad aliquid commune terminatur. Et ad hoc confirmandum citatur dictum Dionys. quod habetur c.2. de Diuin. nom. p.1. post medium, vbi mysterium hoc ad discretam Theologiam pertinere dicit, quod eodem modo tractat Damasce lib.3. de fide. c.6. & Nicet. lib.3. thesau. c.34. & Elias Cretens. in oratione 51. Nazian. §. At inquit: Et simili modo Anselm. lib. de Incarnat. Verbi, c.4. vnionem probat non esse communem, quia non est facta in natura communi, qua ratione vtitur etiam D. Thom. infrà art.4. *Dionys. Damasc. Nicetas. Elias Cretensis. Anselm*

Et hinc sumitur prima ratio, qua potissimum solet impugnari sententia Durand. quia si hæc vnio per se primo terminata est ad subsistentiam essentialem, ergo qui primo factus est homo, fuit hic Deus vt sic, vt abstrahit à personis, & est quid commune illis, ergo ex vi huius vnionis tam Pater quam Spiritus sanctus est homo.

Respondet primo Durand. simpliciter non sequi, quia ex vi illius vnionis proprietates Patris, & Spiritus sancti humanitati vnitæ non sunt, vnde neque ex vi illius vnionis solius Verbum est homo, tamen cum addito addit in q.4. posse concedi Patrem in quantum hunc Deum, esse hominem. Quæ responsio primo duo admittit omnino aliena à modo sentiendi Conciliorum & Sanctorum. Primum est factam esse à Deo aliquam vnionem hypostaticam, ex vi cuius Deus factus sit homo, & non Verbum, neque enim agnoscunt Patres aliam vnionem præter illam, qua primo & per se Verbum caro factum est. Secundum est, Patrem posse vlla ratione dici hominem, etiam cum illo addito, *in quantum Deus*, præsertim, cum inde possit facilè inferri, etiam sine illo addito, idem sequi, nam, quod Patri conuenit, in quantum est Deus, simpliciter potest de illo prædicari, & sine illo addito, vt patet in his locutionibus, *Pater creat, Pater sanctificat*, quæ non asseruntur de illo, nisi quatenus Deus est.

Quocirca, licet propter specialem vnionem ad propriam relationem posset dici, Verbum speciali modo factum esse hominem, tamen prior vnio ad hunc Deum, etiã sufficiet, vt quælibet persona simpliciter homo dicatur, primo quia quidquid conuenit Patri, vt est Deus, conuenit simpliciter, quia illa non est conditio diminuens, sic enim (vt dicebam) creare conuenit Patri in quantum est Deus, id est ratione diuinitatis, tota enim ratio, per quam creat, est diuinitas, & non relatio, & nihilominus simpliciter verum est Patrem creare: ergo similiter si per subsistentiam essentialem terminat humanitatem, simpliciter ipse terminat, ergo simpliciter est incarnatus & est homo. Secundò id ostenditur arguendo hoc modo: hic Deus, est hic homo, tam secundum se, quàm in omni persona in qua existit, sed Pater est hic Deus, ergo Pater est hic homo. Tertio explicatur vis huius consequentiæ, nam posita illa vnione, tam quid commune esset hic homo, quam hic Deus, ergo cuicunque communicatur hic Deus, communicatur hic homo, ergo sicut Pater ratione huius communicationis est hic Deus, etiam est hic homo.

Quartò, Pater est hic Deus, quia est hoc subsistens in hac diuinitate, sed etiam est hoc subsistens in hac humanitate, ergo etiam est hic homo. Quintò, quia si ratio terminandi est subsistentia essentialis ergo persona Patris & humana natura subsistentialiter vniuntur illa communi subsistentia, tanquam substantiali nexu, sicut nos dicimus cum omnibus Patribus, duas naturas esse vnitas proprietate relatiua Filij, quia nihil aliud est subsistentialiter vniri, nisi habere terminum subsistentialem cõmunem, & vtrique extremo subsistentialiter coniunctum: sed incarnari nihil aliud est, quam subsistentialiter vniri carni, ergo saltẽ eo modo, quo diuinitas dicitur incarnata, quia vnita carni in persona Verbi, ita Pater poterit dici incarnatus, quia vnitus carni saltem in hoc Deo.

Vltimò arguitur ratione ostensiua quia hæc vnio facta est per modum compositionis vnius personæ humanæ ex humana natura, & personalitate increata, vt supra ostensum est, ergo quod ex parte Verbi formaliter terminauit dependentiam humanæ naturæ, & cum illa coniuncta est ad hanc mirabilem compositionem, fuit personalitas Verbi, per quam impedita

impedita est in humanitate propria personalitas. Et A confirmatur, nam hæc personalitas est sufficientissima ad hoc munus terminandi, cum sit infinita subsistentia relatiua, vt supra ostensum est: est etiam accommodatissima, quia sicut incarnatio fuit propria Verbi, ita fieri debuit in eo quod est proprium Verbi, sicut è contrario, quia creare est commune, ratio seu principium creandi commune est. Confirmatur secundò, nam in Christo persona diuina & humana est vna, & eadem, ergo eadem proprietate constituitur in ratione personæ sub vtraque natura, sed illa proprietas, per quam constituitur in ratione personæ, est ad quam formaliter terminatur humanitas vnita, quia hæc vnio per se tendit ad cõstitutionem personæ: ergo. B

Dico secundò. Hęc vnio per se primo in nullo absoluto facta est, sed tantum in relatiuo, in absoluto verò solum quatenus includitur in relatiuo. Hæc conclusio ferè sequitur ex dictis, & ad eam confirmandam possunt accommodari rationes factæ. Ex illa vero excluditur primò sententia asserentium factam esse vnionem in existentia communi, & absoluta vt sic, quia vitari non potest quin ratione talis vnionis Pater habeat substantiale vinculum, & nexum cum carne, atque adeò vt aliquo modo incarnatus sit. Sequitur etiam vel illam vnionem esse hypostaticam, quod est in Durandi opinionem coincidere, vel certè esse vnionem substantialem inter naturam creatam & diuinam in absoluta existẽtia ipsius naturæ, quæ non sit hypostatica, sed alterius modi, quod inauditum est in Concilijs loquentibus de incarnatione, vt facta est, talis enim vnio esset potius in natura, quam in persona. De qua sententia plura infrá. q. 17. C

Secundò excluditur sententia Gabrielis & Okam, quia licet in Deo absoluta, & relatiua in re non distinguantur, nihilominùs tamẽ absolutum est ratio creandi, & non relatiuum: & è contrario relatio constituit personam, & non absolutum, & in absoluto, personæ sunt vnum, & in relatiuo distinguuntur, ergo simili modo in hoc mysterio potuit fieri vnio in relatiuo, & non æque primo in absoluto, sed solum prout in relatiuo includitur: præsertim quia, si æquè primo fieret in absoluto, vix posset vitari quin ex eo capite vnio esset communis. Tertiò excludituralia Thomistarum sententia, quatenus falso fundamento nititur negando subsistentiam relatiuam: & reuera, si id quod est incommunicabile in relatione Filij non esset subsistentia nec ratio subsistendi, vix posset intelligi, quo modo secũdum propria, posset vniri hypostaticè humanitati, quia illa non potest vniri, vt referat humanitatem, ergo tantum potest vniri in ratione subsistendi, ergo si hoc modo vnitur, illa vt sic, est primarius terminus vnionis, vel si hoc modo non vnitur, nullo modo vnitur. Et hæc ratio optimè accommodari potest cõtra Dur. Et è conuerso, ratio facta contra illum, potest facilè contra hanc sententiam applicari. Quia, si subsistentia absoluta secundùm se est propria ratio terminandi vnionem aliquam, necessariò fit, illam esse communem Patri & Spiritui sancto, & secundũ illam esse hominem, etiamsi vltra hanc ponatur speD E cialis vnio ad personalitatem Verbi, nam inde solùm fiet, Verbum esse speciali modo personam humanam, non verò vitabitur aliud inconueniens, quòd aliæ personæ sint homo sub aliqua ratione. Neque ad hoc refert, quòd vnio ad personalitatem Verbi ponatur ratione prior aut posterior, quam vnio ad subsistentiam absolutam: nam hic ordo rationis non tollit quin illa vnio ad subsistentiam absolutam, in quocunque signo rationis fieri intelligatur, sit communis omnibus personis, & sufficiens, vt omnes maneant incarnatæ, & humanæ. Et ita solutum relinquitur fundamentum Durandi, & aliarum opinionum.

Sed supersunt breues difficultates, prima est contra præcipuam rationem factam contra Durãdum, & alios, quia in Patre tota ratio, seu principium generandi est essentia, & tamen non sequitur, generare esse commune omnibus personis, quia paternitas est conditio necessaria ad generandum: ergo simili modo, quamuis ratio terminandi vnionem, in Filio esset essentia, posset vnio non esse communis, quia est etiam necessaria vnio cum relatione. Et confirmatur, quia quamuis dicamus naturã diuinam esse vnitam humanę media relatione, tamen reuera fuit tota vnita, & nihilominùs non sequitur Patrem esse vnitum, ergo idem intelligi posset, etiam si ipsa diuina natura immediatè per suam subsistentiã essentialem esset vnita. Respondetur in primis, Concilium Toletanum, non solùm dicere, proprietatem Verbi esse conditionem necessariam ad hanc vnionem, sed esse id quo facta est vnio: & ab alijs Concilijs propter eandem causam dicitur hæc vnio facta in hypostasi Verbi. Deinde exemplum adductum nihil fauet Durando quia reuera non est simile, nam generatio est actus notionalis connotans relationem necessariam in principio generante; at verò illa vnio, quam ponit Durandus, est quasi essentialis, seu ex vi proprietatis essentialis tantum, nec requirit vnionem cum proprietate, vt conditionem necessariam, sed potiùs eam ponit & secundario, & quasi per accidens adiunctam. Deinde hic Deus, vt abstrahit à personis, non generat, sed solùm vt est Pater: at verò Durand. ponit hunc Deum, vt abstrahit à personis per se vniri. Adde contra alios, actum notionalem ideò esse proprium personæ producentis, & non productæ, quia est ab vna persona, vt origine antecedit aliam, & ideò requiri, vt conditionem necessariam in persona producente, relationem quæ importet hãc prioritatem originis: at verò omnis communicatio diuini esse, quæ est extra Deum, supponit personas constitutas, & per se non requirit ordinem originis, & ideò si talis communicatio fiat per essentiam, & non per relationem, non est cur requirat relationem vt cõditionem necessariam, vel cur non se habeat indifferenter ad omnes. Confirmatur, quia aliàs pari ratione dici posset, vnam personam posse efficere incarnationem sine alia, gratis fingendo relationem esse conditionem necessariam ad illam effectionem. Denique in generatione æterna ideò essentia est principium generandi, quia illa est quæ per generationem communicatur, ergo si in hac vnione illa est principium terminandi, illa erit quæ communicatur; omnis autem communicatio essentiæ diuinæ est ab omnibus personis diuinis, quæ supponuntur constitutæ ante talem communicationem, ergo. Ad confirmationem respondetur negando consequentiam, quia nunc vinculum vnionis est proprium Verbi, & non commune, & subsistentia absoluta vt sic non terminat naturam humanam, sed tantùm vnitur illi, media relatiua, vt inclusa & modificata in illa: & ideò sicut subsistentia relatiua Filij terminat naturã diuinam, & non terminat personas alias; ita vnit illam naturæ humanæ, & non alias personas. At verò si vnio fieret in aliquo essentiali, iam vinculum vnionis esset commune, & in illo vniretur humana natura cum omnibus personis.

Secunda difficultas est, quia relatio diuina vt sic, non dicit perfectionem, ergo non continet eminẽter personalitatem creatam, ergo non potest supplere vicem vllius, ergo non potest esse terminus huius vnionis. Scot. suprà quæst. 1. & 4. propter argumentum concedit personalitatem diuinam, quàm putat secundùm propriam rationem nullam dicere perfectionem, non continere eminenter personalitatem creatam, repugnat enim hic modus continendi sine aliqua perfectione: vnde ad argumentum negat hoc esse necessariũ, vt vna personalitas suppleat

Obiectio. *Responsio.* *Differimen inter actus notionales & vnionem.* *Obiect. 2.* *Scotus.*

Caietan. vicem alterius. Quam sententiam impugnat Caietanus hic art. 1. sed cũ ipse cũ Scoto sentiat relationem vt sic, nullam dicere perfectionem, vix potest vitare, quin vel relatio habeat vim terminandi formaliter à perfectione absoluta, quam habet ratione essentiæ, quod videtur incidere in opinionem Durandi, vel certè quin relatio terminet, prout nullam perfectionem dicit, quod Scotus intendit. Reſpondetur ergo negando maiorem, nam vt supra dixi, relatio diuina ex proprio conceptu includit subsistentiam relatiuam, quæ ex proprio conceptu dicit infinitam perfectionem, etiam relatiuam, vt docet *Gabriel.* etiam Gabr. in 3. dist. 1. quæst. 1. art. 3. dubio secundo. Mirum est enim, quod personalitas creata dicat aliquam perfectionem, & tamen quod personalitas diuina, in quantum personalitas est, nullam dicat. Non igitur ita est, sed dicit infinitam, ratione cuius habet vim, vt possit supplere vicem subsistentiæ creatæ, & hoc modo potest dici continere illam eminenter, quia continet quidquid perfectionis est in illa, & in ratione termini potest vicem eius supplere, quamuis in ratione principij actiui, non contineat illam, nisi ratione essentię, quod nihil refert ad rationem terminandi, de qua agimus.

Reſponſio.

Obiect. 3. Tertia difficultas est, quia nõ videtur, quomodo humanitas Christi possit terminari per relationem, quin Christus vt homo referatur ad patrem per illam relationem. Et cõfirmatur, nam sequitur Chri-

Reſponſio. stum esse analogicè personam cum alijs hominibus. Respondetur, Christum vt subsistentem in humanitate esse personam relatiuam, formaliter loquendo de ratione personæ, quanquam vt est individuũ quoddam humanæ naturæ, sit aliquid absolutum: & ideò ex hac vnione non sequitur humanitatem, vel hunc hominem referri ad Patrem, sed solum id sequitur de hac persona, sicut quamuis relatio terminet deitatem, non tamen refert deitatem ipsam, nec hunc Deum, vt sic ad Patrem, sed personam illam, vt secundum se talis est. Deniq; illa relatio non vnitur per modum formæ informantis, sed solum per modum termini quasi sustentantis naturam, & ideò nõ oportet, vt referat ipsam naturam ad aliud. Ad confirmationem respondetur Christum esse vniuocè hominem nobiscum, quia in ratione hominis humanitate cõstituitur, vt iterum dicetur quæstio. 17. at verò in ratione personæ reperitur inter eius personam, & personas creatas analogia, tum quia eius persona relatiua est, alię sunt absolutæ: tũ maximè quia eius persona est infinita, & increata, aliæ verò sunt creatæ & finitæ.

ARTICVLVS III.

Vtrùm abstracta personalitate per intellectum, natura possit assumere.

21. 3. dist 5 q. 2. artic 3. *Art. præcedent.*

AD tertium sic proceditur. Videtur quod abstracta personalitate per intellectum, natura nõ possit assumere. Dictum est* enim, quod naturæ conuenit assumere ratione personæ: sed quod conuenit alicui ratione alicuius, remoto eo non potest ei conuenire: sicut corpus, quod est visibile ratione coloris, sine colore videri non potest. Ergo abstracta personalitate per intellectum, natura assumere non potest.

Art 1 huius quæst

2 Præterea, Assumptio importat terminum vnionis, vt dictum est*: Sed vnio non potest fieri in natura, sed solum in persona. Ergo abstracta personalitate, natura diuina non potest assumere.

1 p q. 40. art. 3.

3 Præterea, In prima parte dictum est*, quòd in diuinis abstracta personalitate nihil manet: Sed assumens est aliquid. Ergo abstracta personalitate, non potest diuina natura assumere.

Sed contra est, quod in diuinis personalitas dicitur proprietas personalis quæ triplex est, scilicet paternitas, filiatio, & processio: vt in prima parte dictum est*: Sed remotis his per intellectum, adhuc remanet Dei omnipotentia per quam est facta incarnatio: sicut Angelus dixit Luc. 1. Non erit impossibile apud Deum omne Verbum. Ergo videtur quod remota personalitate, natura diuina possit assumere. *1 p q 30. art. 3.*

b Respondeo dicendum, quod intellectus dupliciter se habet ad diuina. Vno modo vt cognoscat Deum sicuti est: & sic impossibile est, quòd circumscribatur per intellectum aliquid à Deo, & quòd aliud remaneat: quia totum, quod est in Deo, est vnum, salua distinctione personarum: Quarum tamen vna tollitur sublata alia, quia distinguuntur solis relationibus, quas oportet esse simul. Alio modo se habet intellectus ad diuina non quidem quasi cognoscens Deum vt est, sed per modum suum, scilicet multipliciter & diuisim, id quod in Deo est vnum. Et per hunc modum potest intellectus noster intelligere bonitatem & sapientiam diuinam, & alia huiusmodi, quæ dicuntur essentialia attributa, non intellecta paternitate vel filiatione, quæ dicuntur personalitates. Et secundum hoc, abstracta personalitate per intellectum, possumus adhuc intelligere naturam assumentem.

c AD primum ergo dicendum, quòd quia in diuinis idem est quo est, & quod est, quicquid eorum, quæ attribuuntur Deo in abstracto, secundum se considereretur, alijs circumscriptis, erit aliquid subsistens, & per consequens persona: cum sit in natura intellectuali. Sicut igitur nunc positis proprietatibus personalibus in Deo dicimus tres personas: ita exclusis per intellectum proprietatibus personalibus, remanebit in consideratione nostra, natura diuina, vt subsistens, & vt persona. Et per hunc modum potest intelligi, quòd assumat naturam humanam ratione suæ subsistentiæ vel personalitatis.

AD secundum dicendum, quòd etiam circumscriptis per intellectum personalitatibus trium personarum, remanebit in intellectu vna personalitas Dei, vt Iudæi intelligunt, ad quam poterit terminari assumptio, sicut nunc dicimus eam terminari ad personam Verbi.

d AD tertium dicendum, quòd abstracta personalitate per intellectum, dicitur nihil remanere per modum resolutionis: quasi aliud sit quod subijcitur relationi, & aliud ipsa relatio: quia quicquid consideratur in Deo, consideratur vt suppositum subsistens. Potest tamen aliquid eorum, quæ dicuntur *In corpore articuli,* de Deo, intelligi sine alio, non per modum resolutionis, sed per modum iam dictum.

COMMENTARIVS.

Titulus articuli, DVplex potest esse sensus huius quæstionis, prior est conditionatus ex hypothesi impossibili, per quam abstrahuntur relationes, non tantum ab actu incarnationis, sed etiam ab ipsa diuinitate, vt Caietan. dicit: vt quæstio sit, an si in re ipsa intelligatur diuina natura esse sine relationibus, possit assumere. Et hoc modo licet abstractio hæc fiat per intellectum, tamen ex hypothesi ponitur in re ipsa ad modum abstractionis negantis vnum ab alio, & non tantum præscindentis.

Secundus sensus esse potest absolutus, abstrahendo relationes ab actu incarnationis, & non à diuinitate, vt sensus sit: an nunc existente natura diuina coniuncta relationibus, possit nihilominùs assumere per ea, quæ præcisè illi conueniunt, vt à relationibus abstrahitur. Et quidem si titulum articuli nudè consideremus, potiùs videtur indicare posteriorem sensum, in quo natura abstrahitur ab omni personalitate: cui fauet verbum illud. *An natura possit assumere*, quod indicat sensum absolutum, nam in quæstione conditionata potius esset dicendum, an posset assumere posita hypothesi. Et tam argumentum. Sed contra, quam corpus articuli optimè quadrant

cum

cum in hoc sensu, in solutionibus autem argumentorum, satis explicuit D. Tho. se loqui in priori sensu, vt videbimus.

Et ideò ambiguum manet, quem sensum D. Tho. intenderit in toto articulo. Et potest quidem facilè sustineri, Diuum Thomã esse locutum in sensu hypothetico & cõditionali, scilicet, si Deus esset absq; personalitate relatiua, an posset assumere, quia in hoc tantum sensu D. Tho. videtur sue assertionis rationem reddere & argumenta in contrarium soluere. Nihilominùs, altior videtur sensus, si dicamus, D. Thom. absolutè & simpliciter quæstionem proposuisse sub his verbis, quæ vtrumque sensum comprehẽderent, & ita etiam respondisse vt vtrique satisfaceret: atq; ita vtrumq; sensum intendisse. Primum patet sufficienter ex verbis tituli, quæ communia sunt vtriq; sensui vt per se patet: & ponderãdum est illud verbum, *natura abstracta per intellectum*, nam abstractio vt sic dicit præcisionem vel negationem vnius, & non dicit alicuius rei additionem. Vnde, cùm quæritur, an natura abstracta personalitate, posset assumere, non est sensus, an, ablata personalitate relatiua, & addita alia absoluta posset assumere; quia illa nõ esset abstractio tantum, sed esset abstractio vnius, & additio alterius. Proprius ergo sensus est, an abstracta seu præcisa personalitate relatiua, natura diuina ex his tantùm quæ essentialiter & per se includit, sit sufficiens ad assumendam aliam naturam, seu ex se habeat vnde possit alterã naturã terminare. Sicut, cùm quærimus, an, abstracta quantitate à substantia materiali, sint partes in ipsa substãtia, sensus, prius est, an talis substãtia per se habeat partes præcisa quantitate, & absq; additione alterius rei: & similiter, cum quærimus, an in diuinis Filius, abstracta spiratione actiua, distinguatur ab Spiritu sancto, sensus est an ex se habeat vnde distinguatur, præcisa spiratione actiua, & nulla alia addita; vnde in his quæstionib. non solum includitur sensus hypotheticus & conditionalis, scilicet, an, si in re substantia maneret, sine quãtitate haberet partes, vel, si Filius non spiraret Spiritum sanctum, an distingueretur ab illo. sed etiam includitur sensus absolutus scilicet, an nunc de facto substantia sub quantitate existens habeat ex se partes, & non à quantitate; & an Filius, licet de facto spiret Spiritũ sanctum, non per spirationem actiuam, sed per suam filiationem ab illo distinguatur. Sic ergo in præsente titulus huius articuli ex vi illorum verborum vtrumque sensum comprehendit. Neq; est verisimile D. Tho. difficiliorẽ omisisse, & illum, in quo nulla fere erat difficultas, attigisse. Præsertim, cùm propriè & quasi ex intrinsecis principijs, sensus hypotheticus, ex absoluto diffiniendus sit. Quod enim diuinitas, si in re ipsa ab ea separarentur relationes, posset assumere, non est iudicandum ex eo, quod in eo casu adderetur diuinitati, quia illa, vt dixi, iam non esset abstractio, sed transmutatio, sed iudicandum est ex eo, q diuinitas nunc ex se habet; & ita plane procedit D. Thom. in corp. artic. & in solut. argumentorum, vt statim explicabitur.

b Respondet D. Tho. affirmans posse naturam assumere abstractis personalitatibus, quod explicat, dicens abstractionem hanc non habere locum in cognitione, qua videtur Deus prout in se est, sed solum in nobis, qui cognoscimus Deum ad modum nostrum, scilicet multipliciter & diuisim apprehendentes id, quod in Deo vnum est: & hoc modo, inquit, abstrahẽdo naturam à relationibus, adhuc intelligimus illam vt aptam & potentem ad assumendum. In hoc autem discursu explicat quidem D. Thomas, & affirmat conclusionem suam, nullam tamen probationem subiũgere videtur, vt apparebit corticem literæ legenti, solùm enim concludit. *Et secundum hoc, abstracta personalitate per intellectum, possumus intelligere naturam assumentem.* Existimo tamen probationem & rationem, conclusionis (quam nunquam solet D. Thomas omittere) positam esse in illis verbis. *Et per hunc modum potest intellectus noster intelligere bonitatem & sapientiam diuinam, & alia huiusmodi, quæ dicuntur essentialia attributa, non intellecta paternitate & filiatione, quæ dicuntur personalitates.* In quibus verbis primùm considero condistinguere Diuum Thomam essentialia attributa à relationibus, quia hæ reuera non sunt essentiales diuinitati aut Deo vt sic, vt alibi latius ostẽsum est, & ea ratione, inquit, essentialia posse abstrahi, & præscindi à personalibus, quia sunt propria illis secundum rationem seu essentialem inclusionem. Deinde considero, cum ex hoc immediatè infert D. Tho. naturam sic abstractam cum solis essentialibus posse intelligi assumentem, virtualiter subsumpsisse seu subintellexisse in essentialibus attributis includi subsistentiam ratione cuius diuina natura sic abstracta potest intelligi assumens: & hoc magis explicuit D. Tho. in solutione ad 1 dicens, naturam sic abstractam intelligi posse assumentem *quia in diuinis idem est, quo est & quod est*: ac si diceret, ad essentialia attributa diuinitatis pertinere, vt non sit tãtum id quo est, sed etiam quod est, in quo subsistentia includitur: & hoc magis circa illam solutionem explicabimus.

Nunc circa corpus articuli videtur animaduersione dignũ, distinctionem illam D. Tho. de cognoscentibus Deum prout in se est, aut solum imperfecto modo, esse quidem veram quoad hoc, quod in illa visione clara non potest videri aliquid in Deo, quin omnia videantur, quæ in illo formaliter sunt, in cognitione autem abstractiua potest vnũ ab alio secundum rationem separari. Quod verò ad præsentem quæstionem attinet, non videtur multum referre hæc differentia, nam qui videt Deum, & Deus ipse se comprehendens, cognoscit veritatem illius conditionalis: si natura diuina existeret sine relationibus posset assumere, vel illius propositionis, natura diuina per subsistentiam absolutam potest terminare aliam naturam, vnde etiam in videnti Deum, potest esse sufficiens abstractio ad præsentẽ quæstionem necessaria, quia hæc non requirit cognitionem vnius sine alio, sed cognitionem propriam huius vnionis, & eius termini formalis. Et licèt non videat naturam sine personis, videt tamẽ quid sit proprium naturæ, quid personæ, sicut etiã videt nunc, Verbum terminare naturam per relatiuum, non per absolutum & eodem modo potest videre, an natura possit terminare per absolutum non terminando per relationem. Hoc ergo modo potest dici esse in videnti Deum sufficiens abstractio, ad vtrumq; sensum quæstionis, quia illa etiam non cõsistit in cognitione vnius sine alio, sed in distincta cognitione absoluti, & relatiui. Nihilominùs tamen existimo, D. Thomam non sine causa hanc distinctionem hoc loco præmisisse, vt in solutione ad tertium explicabo.

c Primum argumentum D. Tho. est, naturæ conuenit assumere ratione personæ, ergo abstracta persona non posset assumere natura. Respondet negando consequentiam, quia si abstraherentur à natura diuina relationes, iam id, quod maneret in Deo, esset persona, quia esset subsistens. Vnde etiam potest applicari solutio distinguendo antecedens, nunc enim conuenit naturæ assumere ratione personæ relatiuæ, si autem abstraherentur relationes, maneret persona absoluta, & ita ratione illius fieri posset assumptio.

In qua solutione considerandum est, id quod D. Tho. ait, quod Deo in abstracto tribuitur, si secundum se consideretur, aliquid esse subsistẽs, applicatum ad præsentem quæstionem dupliciter intelligi posse: vno modo, quòd si natura diuina intelligeretur existere sine relationib. consequẽter intelligeretur habere aliquam subsistentiam, quam nunc non

habet, per quam esset subsistens. & per consequens persona: sicut dicere solemus de humanitate Christi, si separaretur à Verbo, fore subsistentem, non quidem per subsistentiam quam nunc habet, sed quia propriã statim reciperet, nõ enim potest separata, omni subsistẽtia carere. Et hic sensus sufficit sine dubio ad soluendum argumentum: sed non videtur adeò consentaneus sensui, & verbis tituli articuli, vt explicatum est, nec etiam rationi, quam reddit D. Tho. scilicet quia in Deo idem est, quod est, & quo est.

Vnde est alius sensus, quòd si natura diuina intelligeretur existere sine relationibus, intelligeretur manere subsistens ex se, & ex vi modi essendi, quem nũc habet, etiamsi non intelligeremus illi addi subsistentiam, in quo superat humanitatem à Verbo separatam. Ratio est, quia si humanitas separaretur à Verbo fieret subsistens per naturalem consecutionem (quippe in rerum natura sine aliquo existendi modo consistere non potest) nõ quia formaliter ex vi sui cõceptus subsistens sit: at verò natura diuina, non solum hac ratione maneret subsistens, sed quia ex se non tantum est quo est, sed etiam quod est: quæ ratio à D. Thom. reddita, in hoc sensu fauet multũ suprà tractatæ opinioni de essentiali subsistentia. Quod verò addidit naturam sic subsistentem fore personam, intelligendum est, secundùm eam fictionem, quæ ponit illam in re ipsa abstracte subsistentem sine alijs personalitatibus, atque adeò incommunicabilem. Et ex his explicata manet solutio ad secundum, quæ eandem continet doctrinam.

d Tertium argumentum est, abstracta personalitate nihil manet, ergo nihil esset quod posset assumere. Respondet breuiter, & obscurè, antecedens esse verum de abstractione per modum resolutionis, non tamen de abstractione secundùm modũ iam dictum. In qua solutione explicanda multum laborat Caiet. inquirẽdo quid sit abstractio per modum resolutionis. Sed ne immoremur in re non admodum necessaria, mihi breuiter videtur, abstractionem per modum resolutionis vocasse D. Tho. illam, qua verè vnũ ab alio separatur, vel distinguitur, & hanc dicit nõ habere locum inter essentiam, & relationes diuinas, vt patet ex distinctione data in corpore articuli, quam ad hunc finem D. Tho. præmisit. Ex quo fit, vt simpliciter & absolutè impossibile sit naturam diuinam, abstractam re ipsa à proprietatibus relatiuis, assumere posse, quia simpliciter impossibile est naturã sic esse abstractã, & esse eandem naturam, quæ nunc est, vt rectè probat hoc tertium argumentum. Nihilominùs tamen ex hypothesi posita per intellectum, quę præscindit vnum ab alio, vel qui fingit vnum manere sine alio, etiamsi in re non distinguãtur, vera est illa propositio, quòd si natura esset sic abstracta, posset assumere, & hoc modo est facilis argumenti solutio.

ARTICVLVS IIII.

Vtrùm vna persona possit sine alia naturam creatam assumere.

21. 3. d. 1. q. 2. art. 1.

AD *quartum sic proceditur. Videtur quòd vna persona non possit assumere naturam creatam, alia non assumente. Induisa enim sunt opera Trinitatis, vt dicit Augustinus* * *in Enchirid. sicut autem trium personarum est vna essentia, ita & vna operatio: Sed assumere est operatio quædam. Ergo non potest conuenire vni personæ diuinæ, quin conueniat alij.*

Enchir. c. 38. à med. tom. 83.

2. *Præterea, Sicut dicimus personam Filij incarnari, ita & naturam: tota enim diuina natura in vna suarum hypostasum incarnata est: vt dicit Damasc. in 3. lib.* * *Sed natura communis est tribus personis: ergo & assumptio.*

Lib. 3 orth. fidei. c. 6.

3. *Præterea, Sicut humana natura in Christo assumpta est à Deo, ita etiam & homines per gratiam assumuntur ab ipso, secundum illud Rom. 14. Deus illum assumpsit: Sed hæc assumptio communiter pertinet ad omnes personas: ergo & prima.*

Sed contra est quòd Dionys. 2. c. de Diui. nom. * *incarnationis mysterium dicit pertinere ad discretam Theologiam: secundum quam scilicet aliquid distinctum dicitur de diuinis personis.*

Cap. 2. p. à medio & ante medium.

a *Respondeo dicendum, quòd (sicut dictum est*) assumptio duo importat, scilicet actum assumentis, & terminum assumptionis. Actus autem assumentis procedit ex diuina virtute, quæ communis est tribus personis, sed terminus assumptionis est persona, sicut dictum est*: Et ideò id quod est actionis in assumptione, commune est tribus personis: sed id quod pertinet ad rationem termini, conuenit ita vni personæ, quod non alij. Tres enim personæ fecerunt, vt humana natura vniretur vni personæ Filij.*

Art. 1. huius quæst.

Art. 1. huius quæst.

b *Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit ex parte operationis. Et sequeretur conclusio, si solam illam operationem importaret absque termino, qui est persona.*

Ad secundum dicendum, quòd natura dicitur incarnata, sicut & assumens, ratione personæ, ad quam terminata est vnio (sicut dictum est) non autem prout est communis tribus personis. Dicitur autem tota natura diuina incarnata: non quia sit incarnata in omnibus personis, sed quia nihil deest de perfectione diuinæ naturæ personæ incarnatæ.*

Art. 1. huius quæst.

Ad tertium dicendum, quòd assumptio quæ fit per gratiam adoptionis, terminatur ad quandam participationem diuinæ naturæ secundum quandam assimilationem ad bonitatem illius: secundum illud 2. Pet. 1. Vt diuinæ consortes naturæ, &c. Et ideò huiusmodi assumptio communis est tribus personis, & ex parte principij, & ex parte termini: Sed assumptio, quæ est per gratiam vnionis, est communis ex parte principij, non autem ex parte termini, vt dictum est.

COMMENTARIVS.

HIc articulus potest intelligi non solum de possibili vt sonat, sed etiam de facto, vt D. Thom. respondet incarnationem factam esse: optimè etiam & à fortiori concludens esse possibile, quandoquidem factum est. Et ita hic articulus est sufficienter expositus ex suprà tractatis.

Art. 1. huius quæst.

b In responsione ad primum, quoniam D. Tho. ait in verbo assumptionis importari nunc terminum vnionis, qui est persona, colligit Caietanus sentire D. Tho. posse dari aliquẽ terminum huius vnionis, qui non sit persona, quia nõ sine causa addidit illam restrictionem, *Qui est persona*. Sed reuera D. Thom. hoc loco nihil illi sententiæ fauet, quia illud non est additum per modum restrictionis, sed ad explicandum, cur ex parte termini possit vnio esse propria, & non communis omnibus personis, videlicet, quia ille terminus est persona. Cætera clara sunt.

ARTICVLVS V.

Vtrùm quælibet persona diuina potuerit humanam naturam assumere.

21. 3. dist. 1. q. 2. art. 3.

AD *quintum sic proceditur. Videtur quod nulla alia persona diuina potuerit humanam naturam assumere, præter personam Filij. Per huiusmodi enim assumptionem factum est, quod Deus sit filius hominis. Sed inconueniens esset, quod esse Filium hominis conueniret Patri vel Spiritui sancto: hoc enim vergeret in confusionem diui-*

diuinarum personarum. Ergo Pater vel Spiritus sanctus carnem assumere non potuit.

2. Præterea per incarnationem diuinam, homines assecuti sunt adoptionem filiorum, secundum illud Roman. 8. Non accepistis spiritum seruitutis iterum in timore, sed spiritum adoptionis filiorum: Sed filiatio adoptiua est participata similitudo filiationis naturalis, quæ non conuenit nec Patri, nec Spiritui sancto: vnde dicitur Rom. 8. Quos præsciuit, & prædestinauit conformes fieri imaginis Filij sui. Ergo videtur, quòd nulla alia persona potuerit incarnari, præter personam Filij.

3. Præterea, Filius dicitur missus & genitus natiuitate temporali, secundum quod incarnatus est: Sed Patri non B conuenit mitti, quia etiam est innascibilis: vt in prima parte habitum est*. ergo saltem persona Patris non potuit incarnari. 1 p q 43. ar. 4 & q. 32. ar. 3.

Sed contra est, quod quicquid potest Filius, potest Pater & Spiritus sanctus: alioquin non esset eadem potentia trium personarum: sed Filius potuit incarnari. Ergo similiter Pater & Spiritus sanctus.

Art. 1. huius quæst. Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est*, assumptio duo importat, scilicet ipsum actum assumentis & terminum assumptionis: principium autem actus est virtus diuina terminus autem est persona. Virtus autem diuina communiter & indifferenter se habet ad omnes personas: eadem etiam est communis ratio personalitatis in tribus personis, licet proprietates personales sint differentes. Quandocunque autem virtus aliqua indifferenter se habet ad plura, potest ad quodlibet eorum suam actionem terminare: sicut patet in potentijs rationalibus, quæ se habent ad opposita, quorum vtrumque agere possunt. Sic ergo diuina virtus potuit naturam humanam vnire personæ Patris vel Spiritus sancti, sicut vniuit eam personæ Filij. Et ideò dicendum, quòd Pater vel Spiritus sanctus potuit carnem assumere, sicut & Filius.

Ad primum ergo dicendum, quod filiatio temporalis, qua Christus dicitur filius hominis, non constituit personam ipsius, sicut filiatio æterna: sed est quiddam consequens natiuitatem temporalem. Vnde si per hunc modum nomen D Filiationis ad Patrem vel Spiritum sanctum transferretur, nulla sequeretur confusio diuinarum personarum.

Ad secundum dicendum, quòd filiatio adoptiua est quædam participata similitudo filiationis naturalis: Sed fit in nobis appropriate à Patre, qui est principium naturalis filiationis: & per donum Spiritus sancti, qui est amor Patris & Filij: secundum illud Galat. 4. Misit Deus Spiritum Filij sui in corda nostra clamantem, Abba pater. Et ideò sicut filio incarnato, adoptiuam filiationem accepimus ad similitudinem filiationis naturalis eius: ita, Patre incarnato adoptiuam filiationem reciperemus ab eo, tanquam à principio naturalis filiationis, & à Spiritu sancto tanquam à nexu communi Patris & Filij.

Ad tertium dicendum, quòd Patri conuenit esse innascibilem secundum natiuitatem æternam: quod non excluderet natiuitas temporalis. Mitti autem dicitur filius Dei secundum incarnationem, eo quòd est ab alio, sine quo incarnatio non sufficeret ad rationem missionis.

TAm quæstio ipsa, quàm litera D. Tho. perspicua est, neq; aliquid addendum occurrit.

ARTICVLVS VI.

Vtrum plures personæ diuinæ possint assumere vnam numero naturam.

24 3. d. 1. q. 2. ar. 1.

AD sextum sic proceditur. Videtur quòd duæ personæ diuinæ non possint assumere vnam & eandem numero naturam. Hoc enim supposito, aut essent vnus homo vel plures: Sed non plures: sicut enim vna natura diuina in personis plurib. non patitur esse plures Deos, ita vna natura humana in pluribus personis non patitur esse plures homines. Similiter etiam non posset esse vnus homo: quia est iste homo, vnus homo, qui demonstrat vnam personam: & sic tolleretur distinctio trium personarum diuinarum: quod est inconueniens. Non ergo duæ aut tres personæ possunt accipere vnam naturam humanam.

2. Præterea, assumptio terminatur ad vnitatem personæ: vt dictum est†. Sed non est vna persona Patris & Filij & Spiritus sancti. Ergo non possunt tres personæ assumere vnam naturam humanam. Art. 2 huius quæst.

3. Præterea, Damas.† dicit in 3 lib. & Aug. in 1. de Tri. * quod ex incarnatione Filij Dei consequitur, quod quicquid dicetur de Filio Dei, dicitur de filio hominis, & è conuerso. Si ergo tres personæ assumerent vnam naturam humanam, sequeretur quod quicquid dicitur de qualibet trium personarum, diceretur de illo homine: & è conuerso, quæ dicerentur de illo homine, possent dici de qualibet trium personarum. Sic ergo id, quod est proprium Patris scilicet generare filium ab æterno, diceretur de illo homine: & per consequens diceretur de Filio Dei, quod est inconueniens. Non ergo est possibile: quòd tres personæ diuinæ assumant vnam naturam humanam. Damas. l. 3. c. 3 & 4. Lib. 1. ex s. 11. 12. & 13. colligit to 3.

Sed contra, Persona incarnata subsistit in duab. naturis diuina scil. & humana: Sed tres personæ possunt subsistere in vna natura diuina. Ergo etiam possunt subsistere in vna natura humana, ita scil. quod sit vna natura humana à tribus personis assumpta. C

b Respondeo dicendum quòd sicut supr. dictum est†, ex vnione animæ & corporis in Christo, non fit neq; noua persona neq; noua hypostasis: sed fit vna natura assumpta in personam vel hypostasim diuinam. Quod quidem non fit per potentiam naturæ humanæ, sed per potentiam diuinæ personæ. Est autem talis diuinarum personarum conditio, quòd vna earum non excludit aliam à communione eiusdem naturæ, sed solum à communione eiusdem personæ. Quia igitur in mysterio incarnationis tota ratio facti, est potentia facientis (vt Aug. dicit in Epist.† ad Volusian.) magis circa hoc est indicandum secundum conditionem diuinæ personæ assumentis, quam secundum conditionem naturæ humanæ assumptæ. Sic ergo non D est impossibile diuinis personis, vt duæ vel tres assumant vnam naturam humanam. Esset tamen impossibile vt assumerent, vnam* hypostasim, vel vnam personam humanam: sicut & Ansel.* dicit in li. cur Deus homo, quod plures personæ non possunt assumere vnum eundemque hominem: scilicet in vnitatem personæ. q. 2. art. 5. ad 1. Est epist. 5, nō multū ante medium tom. 2. Lib. 2. cur Deus homo c. 9 circa principium

c Ad primum ergo dicendum, quòd hac positione facta, scil. quòd tres personæ assumerent vnam humanam naturam verum esset dicere quòd tres personæ essent vnus homo, propter vnam naturam humanam. Sicut n. nunc verum est dicere, quod tres personæ sunt vnus Deus propter vnam diuinam naturam, sic verum esset dicere quod essent vnus homo propter vnam naturam humanam. Nec ly vnus, importaret vnitatem personæ. E Sed vnitatem in natura humana. Non n. posset argui ex hoc, quod tres personæ sunt vnus homo, quod essent vnus simpliciter: nihil enim prohibet dicere, quod homines, qui sunt plures simpliciter, sint vnus quātum ad aliquid: puta vnus populus. Et sicut Aug.† dicit 6. de Trin diuersum est natura Spiritus Dei & spiritus hominis, sed inhærendo fit vnus Spiritus: secundum illud 1. Cor. 6. Qui adhæret Deo, vnus spiritus est. Lib. 9 c. 3. ante medium tom. 3.

d Ad secundum dicendum, quòd illa positione facta, humana natura esset assumpta in vnitate: non vnius personæ, sed in vnitatem singularum personarum: ita scilicet quod sicut diuina natura habet naturalem vnitatem cum singulis personis: ita natura humana haberet vnitatem cum singulis per assumptionem.

e Ad tertium dicendum, quòd circa mysterium incarnationis fit communicatio proprietatum pertinentium ad naturam: quia quæcunque conueniunt naturæ, possunt

sunt prædicari de persona subsistente in natura illa, cuiuscunque naturæ nomine significetur. Prædicta igitur positione facta de persona Patris poterunt prædicari, & ea quæ sunt humanæ naturæ, & ea quæ sunt diuinæ, & similiter de persona Filij & Spiritus sancti. Non autem id quod conueniret personæ Patris ratione propriæ personæ, posset attribui personæ Filij aut Spiritus sancti, propter distinctionem personarum, quæ remaneret. Posset ergo dici, quod sicut Pater est ingenitus, ita homo esset ingenitus, secundum quod ly homo supponeret pro persona Patris. Si quis autem vlteriùs procederet, Homo est ingenitus, Filius est homo, ergo Filius est ingenitus: esset fallacia figuræ dictionis vel accidentis: Sicut & nunc dicimus Deum esse ingenitum, qua Pater est ingenitus: nec tamen possumus concludere, quòd filius sit ingenitus, quamuis sit Deus.

COMMENTARIVS.

Titulus articuli. DVobus modus intelligi potest, plures personas assumere vnam naturam, primo terminando illam per aliquam communem & absolutam proprietatem: secundo terminando proximè, & immediatè per proprias relationes, hunc posteriorem sensum disputat D. Thom. priorem nunquam expresè attigit, nos posteà expresiùs attingemus.

Responsio. *b* Affirmat igitur primò D. Thom. posse duas, vel tres personas eandem numero naturam simul assumere. Ratio est, quia ex parte diuinarum personarum, non est repugnantia, cum ab eiusdem naturæ consortio, non se excludant necessario, neq; ex parte naturæ assumendæ, cum hæc assumptio non fiat iuxta conditionem, seu capacitatem naturalem illius, sed iuxta omnipotentiam facientis, & capacitatem obedientiæ in natura assumenda. Secundo addit D. Tho. in fine articuli non posse plures personas diuinas assumere vnam personam, vel hypostasim humanam, quia diuinæ personæ excludunt se à communione eiusdem personæ. Et iuxta hanc conclu-

Anselm. sionem explicat D. Tho. Anselmum, qui lib. 2. Cur Deus homo, c. 9 visus est priorem cõclusionem negare, dicens non posse plures personas vnum, eundemq; hominem assumere.

In qua secunda assertione, quod ad rem attinet nihil est difficultatis, quod verò attinet ad Anselmum, difficultatem patitur D. Tho. expositio: vt enim

Durand. Durand. in 3. d 1. q. 3. obijcit, ita negat Anselmus eo loco plures personas vnum, eundemq; hominem assumere posse, vt tamen affirmet posse vnam personam illum assumere, loquitur ergo de assumptione naturæ, & non personæ, quia si esset sermo de assumptione personæ, neq; in vna persona fieri posset. Quod verò Caiet. respondet, aliud esse assumere hominem, aliud assumere vnum, eundemq; hominem, non video quid ad rem, vel ad literam Anselmi faciat, cum ille sermonem non variet, sed eodem modo de vna, & de omnibus personis loquatur, cõcedendo vni, quod pluribus negat. Quin potius impertinens videri posset hoc specialiter negare pluribus personis, si sermo esset de assumptione personæ, hoc enim si pluribus repugnat, sanè ideò est, quia repugnat singulis, seu quia persona creata assumptibilis non est: vnde si per impossibile persona diuina creatam posset assumere, plures quidem personas eandem assumere nihil repugnaret, propter rationẽ prioris conclusionis, quæ tunc pari modo conuinceret: atq; illa hypothesi cõstituta, quamuis tres personæ à consortio eiusdem increatæ personæ excludant seſe, quippe cum illa non sit assumptibilis, tamen ab eiusdem creatæ personæ cõmunione haud sanè excluderentur, cum illa è contra assumptibilis fingatur: si ergo nunc se excludunt, ideò est, quia singulæ personæ excluduntur à communione, seu terminatione.

Quocirca existimo mentem Ansel. non obscure colligi posse ex eius verbis: quærit enim ibi, in qua persona Deus hominem assumpserit, id est, homo factus fuerit, & subdit rationem dubitandi, dicens: *Plures enim personæ nequeunt vnum, eundemque hominem assumere in vnitatem personæ, quare in vna persona tantum id fieri necesse est*, loquitur ergo Anselmus supposita fide incarnationis iam factæ, qua credimus Christum vnum, eundemq; hominem personaliter fuisse, & inde infert eius humanitatem non pluribus, sed vni tantum personæ fuisse coniunctam: & ideò non simpliciter, sed cum addito negauit tres personas posse eandem humanitatem assumere, scilicet in vnitatem personæ: hoc autem modo benè potest vna persona assumere humanitatem in vnitatem personæ, iuxta quam expositionem autoritas Ansel. nihil obstat priori conclusioni D. Tho. Et ita intellexit Bonau. in 3. d. 1. artic. 1. q. 3. & Ricard. art. 1. q. 4. & expositio D. Tho. fortasse non est ab hoc sensu aliena, nam quia tres personæ nõ possent assumere hominem in vnitatem personæ, nisi assumendo personam ipsam, cum ipsæ personæ inter se confundi non possint, ideò pro eodem duxit vno, vel alio modo Anselmum exponere, vt Caiet. etiam indicauit. *Bonauen. Ricard.*

In solutione ad primum tangit D. Tho. quæstionem, si tres personæ assumerent vnam naturam, an essent vnus homo, quam posteà versabimus, nunc solum est explicanda tentẽtia D. Tho. quoniam Caietan. illam detorquet. Primum enim affirmat D. Tho. in eo casu tres personas tàm absolutè, & simpliciter vnum hominem fore propter vnam humanam naturam, sicut sunt vnus Deus propter vnam diuinitatem, subiungit verò deinde, in eo casu non fore tres personas vnum simpliciter, vnde Caietan. colligit non fore tunc simpliciter vnum hominem, quod si verum esset, D. Thom. paucis verbis sibi repugnaret, vel certè sentiret tres personas non esse simpliciter vnũ Deum, sed secundum quid. Deinde est apertè contra mentem eius, sic enim dicit: *Nec posset argui ex hoc, quòd tres personæ sunt vnus homo, quod essent vnus simpliciter*, vbi non negat esse vnum hominem simpliciter, sed quod essent vnus absolutè, & sine addito, & ratio (quam D. Tho. etiam tetigit) est, quia vnus homo etiam absolutè, & simpliciter dictus, non dicit vnitatem personæ, sed naturæ: at verò vnus absolutè dictus dicit vnitatem personæ, sicut tres personæ dicuntur vnus Deus, non tamen vnus absolutè, aliud est ergo esse vnum hominẽ simpliciter, aliud esse vnum simpliciter. Primum affirmat D. Tho. Secundum negat. Et ita facilè patet tota litera huius solutionis, & exemplum, quod adducit, accommodatè intelligendum est, quantum ad hoc explicandum conferre potest, non quia in omnibus sit simile, vt facilè cuicunque consideranti patebit.

d Secundum argumentum D. Tho. est, assumptio terminatur ad vnitatem personæ, sed in eo casu non ita posset terminari, vt dictum est, ergo. Respondet D. Tho. in eo casu assumptionem in singulis personis ad vnitatem personæ terminari, seu naturã humanam in vnitatem assumi, non vnius personæ tãtum, sed singularum personarum: sensus est, in eo casu esse tres assumptiones, tresq; vniones atque earum singulas, ad vnitatem personæ terminari: & hoc tantum esse de ratione assumptionis, vel vnionis.

e In solutione ad tertium explicat D. Tho. qualis esset in eo casu idiomatum communicatio, tam inter Deum & hominem, quam inter personas inter se. Et litera est satis clara, pendet verò ex ijs, quæ traduntur in 1. p. q. 39. & quæ infrà dicemus, quæst. 16. itaque in communibus & essentialibus esset communicatio idiomatum, tam inter hunc Deum & hunc hominem, quam inter personas: in notionalibus verò, seu personalibus esse posset inter hunc hominem, & singulas personas, quia pro singulis posset

hic

hic homo supponere, non tamen inter personas inter se, quia nunquam vna pro alia supponit.

ARTICVLVS VII.

a Vtrùm vna persona diuina possit assumere duas naturas humanas.

3 d. 1. q. 2. artic. 3.

AD septimum sic proceditur. Videtur, quod vna persona diuina non possit assumere duas naturas humanas. Natura enim assumpta in mysterio incarnationis non habet aliud suppositum præter suppositum personæ diuinæ: vt ex

Art. præc. & q. 1. art. huius q. & art. 2. & 3.

supradictis patet*. Si ergo ponatur esse vna persona diuina assumens duas humanas naturas, esset vnum suppositum duarum naturarum eiusdem speciei, quod videtur implicare contradictionem: non enim natura vnius speciei multiplicatur, nisi secundum distinctionem suppositorum.

2. Præterea Hac suppositione facta, non posset dici, quod persona diuina incarnata, esset vnus homo: quia non haberet vnam naturam humanam. Similiter etiam non posset dici, quod esset plures: quia plures homines sunt supposito distincti, & ibi esset tantum vnum suppositum. Ergo prædicta positio est omnino impossibilis.

3. Præterea, In incarnationis mysterio tota natura diuina est vnita toti naturæ assumptæ, id est, cuilibet parti eius: est enim Christus perfectus Deus, & perfectus homo, totus Deus, & totus homo: vt Damascenus* dicit in 3. lib. Sed duæ humanæ naturæ non possent totaliter sibi inuicem vniri: quia oporteret quod anima vnius esset vnita corpori alterius, & quod etiam duo corpora essent simul, quod confusionem induceret naturarum. Non ergo est possibile, quod vna persona diuina duas humanas naturas assumat.

3. Orth. fid. c. 7.

Sed contra est quod quicquid potest Pater, potest Filius: Sed Pater post incarnationem Filij potest assumere naturam humanam aliam numero ab ea, quam Filius assumpsit: in nullo enim per incarnationem Filij est diminuta potentia Patris vel Filij. Ergo videtur quod Filius post incarnationem possit aliam humanam naturam assumere præter eam, quam assumpsit.

b Respondeo dicendum, quod illud quod potest in vnum & non in amplius, habet potentiam limitatam ad vnum. Potentia autem diuinæ personæ est infinita: nec potest limitari ad aliquid creatum. Vnde non est dicendum, quod persona diuina ita assumpserit vnam naturam humanam, quod non potuerit assumere aliam. Videretur enim ex hoc sequi, quod personalitas diuinæ naturæ esset ita comprehensa per vnam naturam humanam, quod ad eius personalitatem alia assumi non posset, quod est impossibile: non enim increatum à creato comprehendi potest. Patet ergo quod siue consideremus personam diuinam secundum virtutem, quæ est principium vnionis, siue secundum suam personalitatem, quæ est terminus vnionis, oportet dicere quod persona diuina præter naturam humanam, quam assumpsit, possit aliam numero naturam humanam assumere.

Ad primum ergo dicendum, quòd natura creata perficitur in sua ratione per formam, quæ multiplicatur secundum diuisionem materiæ. Et ideò si compositio materiæ & formæ constituat nouum suppositum, consequens est quòd natura multiplicetur secundum multiplicationem suppositorum: sed in mysterio incarnationis vnio formæ & materiæ, id est animæ & corporis, non constituit nouum suppositum, vt suprà dictum est, * & ideò posset esse multitudo secundum numerum ex parte naturæ propter diuisionem materiæ absque distinctione suppositorum.

Art. præc.

c Ad secundum dicendum, quod posset videri dicendum, quod prædicta positione facta sequeretur, quòd essent duo homines propter duas naturas absque hoc, quòd essent ibi duo suppositа: sicut è conuerso tres personæ dicerentur vnus homo propter vnam naturam humanam assumptam, vt suprà dictum est.* Sed hoc non videtur esse verum: quia nominibus est vtendum secundum quòd sunt ad magnificandum* imposita: quod quidem ex consideratione eorum, quæ apud nos sunt. Et ideò oportet circa modum significandi & consignificandi considerare ea, quæ apud nos sunt: in quibus nunquam nomen ab aliqua forma impositum pluraliter dicitur, nisi propter pluralitatem suppositorum. Homo enim, qui est duobus vestimentis indutus, non dicitur duo vestiti, sed vnus vestitus duobus vestimentis: & qui habet duas qualitates, dicitur singulariter aliqualis secundum duas qualitates. Natura autem assumpta quantum ad aliquid, se habet per modum indumenti. licet non sit similitudo, quantum ad omnia, vt suprà dictum est †: Et ideò si persona diuina assumeret duas naturas humanas, propter vnitatem suppositi, diceretur vnus homo, habens duas naturas humanas. Contingit autem quod plures homines dicuntur vnus populus, propter hoc, quòd conueniunt in aliquo vno: non autem propter vnitatem suppositi. Et similiter si duæ personæ diuinæ assumerent vnam numero humanam naturam, dicerentur vnus homo (vt supra dictum est †) non vnitate suppositi, sed in quantum conueniunt in aliquo vno.

Art. præc. ad 1.

Quæst. 2. art. 6. ad 1.

Quæst. 2. art. 6. art. 2.

d Ad tertium dicendum, quòd diuina & humana natura non eodem ordine se habent ad vnam personam diuinam, sed per prius comparatur ad ipsam diuina natura, vtpotè quæ est vnum cum ea ab æterno: Sed natura humana comparatur ad personam diuinam per posterius vtpotè assumpta ex tempore à diuina persona: non quidem ad hoc quod natura sit ipsi persona, sed quod persona Dei in humana natura subsistat: filius enim Dei est sua deitas, sed non est sua humanitas. Et ideò ad hoc quod natura humana assumatur à diuina persona, requiritur quòd diuina natura vnione personali vniatur toti naturæ assumptæ, id est secundum omnes partes eius. Sed duarum naturarum assumptarum esset vniformis habitudo ad personam diuinam, nec vna assumeret aliam. Vnde non oporteret quod vna earum totaliter alteri vniretur, id est omnes partes vnius omnibus partibus alterius.

COMMENTARIVS.

TItulus est clarus, & quamuis in litera limitetur ad humanas naturas, tamen sensus ad quascunque naturas assumptibiles extenditur, siue sint eiusdem seu diuersæ speciei, nam eadem est ratio de omnibus, & sensus est, an possint ita assumi, vt simul maneant vnitæ. Titulus artículi.

b Affirmat igitur D. Thom. posse vnam diuinam personam duas naturas assumere, atque cum non limitet numerum, intelligit planè in quouis numero finito hoc posse fieri, etiamsi in infinitum augeatur, quod totum probat illius ratio, scilicèt quia persona diuina tam vt principium efficiens, quam vt terminus huius vnionis est simpliciter infinita, & ad hunc effectum sufficientissima: supponit verò D. Tho. vt per se notum, ex parte naturarum repugnantiam esse non posse: quia licet secundùm naturalem capacitatem se se excludant à consortio eiusdem personæ, & connaturalis, tamen secundum capacitatem obedientialem non se excluderent à consortio eiusdem personæ infinitæ, & superioris ordinis: si enim nunc natura diuina, & humana, quæ multò magis inter se distant, quam omnes creatæ naturæ, non se excludunt à communione eiusdem diuinæ personalitatis, multò minùs se excluderent naturæ creatæ inter se. Et hoc docuit etiam in solutione ad primũ quæ ex dictis sufficiẽter exposita est.

c In solutione ad secundum definit, in eo casu vnam personam habentem plures humanitates vnum hominem fore, quod solum ex vsu, & significatione nominum colligit, de qua re inferius disputabimus.

d Solutio ad tertium nonnulla continet notatione digna, primùm enim quærit D. Thom. an in eo casu naturæ assumptæ ita essent inter se vnitæ, vti nunc humana diuinaq;, & respõdet multò esse maiorem vnionem inter naturam diuinam, & quamcunque assumptam, quam inter assumptas inter se, propter maiorem vnitatẽ diuinę naturæ cum Verbi personalitate, quæ doctrina sufficienter explicata est superiori disputatione, sectione secunda, conclusione secunda. Quærit secundò, an in eo casu posset dici vna humanitas prius assumpta aliam assumere, sicut nunc dicitur diuina natura assumere humanitatem: Et respondet optimè negando, tum quia vna humanitas non esset principium assumendi aliam, tum quia non esset terminus assumptionis eius, nũc enim diuina natura propter summam vnitatem, quam habet cum Verbo dicitur ad se sumere, quia sumit ad personam Verbi, quæ est idem quod ipsa: at verò humanitas, licet esset vnita Verbo, non tamen est ipsum Verbum, & ideò quod assumitur ad Verbum ipsum, non potest dici assumi ad humanitatem, præsertim cum dictum sit, vnam naturã assumptam non vniri alteri, sicut diuinitatem ipsam.

Addit tertiam quæstiunculam Caietan. an esset tunc communicatio idiomatum inter naturas assumptas, verbi gratia inter angelum & hominem, & respondet negando: itaque fi ille homo moreretur, non esset verum dicere angelum mori, sicut nunc est verum dicere Deum mori. Sed hæc sententia mihi videtur falsa, loquendo de propria communicatione idiomatum inter naturas in concreto significatas, quia hæc communicatio non fundatur nunc (vt ipse putat) in hoc, quòd diuinitas & persona verbi sunt omnino idem, sed in hoc, quòd vna & eadem persona sub vtraq; natura subsistit, & pro ea supponunt nomina, naturam ipsam in concreto significantia, vt videre etiam est inter duas formas accidẽtales existentes in eodem supposito, & expositorio syllogismo conuinci potest, rectè enim sequitur, hic homo patitur, ergo Verbum patitur: rursus sed Verbum est hic Angelus (suppono enim simul assumpsisse naturam angelicam) ergo hic angelus patitur. Medina negat vltimam consequentiam, quia significatur, inquit, in illo consequenti hunc angelum pati in propria natura: sed cõtra, quia subiecta præsertim in concreto significata, pro materiali accipi solent; aliàs hæc esset falsa in illo casu, hic angelus creat, vel hic homo est genitus ab æterno, & ideò meritò D. Thom. admittit hanc communicationem idiomatum in eo casu, in 3 d. 1. q. 2. art. 5. quem sequuntur Gabriel. ibi. q. 2. ar. 3. dub. 4. Marsil. in 3. q. 2. art. 3. dub. 3.

Communicatio idiomatũ esse inter naturas assumptas.

D. Thom. Gabr. Marsil.

Dixi, loquendo de propria communicatione in concreto, nam aliquæ prædicationes, quæ interdum fiunt in abstracto respectu diuinæ naturæ, propter vnitatem eius cum sua persona, non possent extendi ad naturas assumptas, vt verbi gratia, hic homo dicitur esse sua diuinitas, non tamen posset dici esse sua Angelica natura, vel quid simile.

An verò sicut dicitur natura diuina incarnata, ita etiam posset dici natura angelica, vel è cõtrario natura humana angelizata (si ita loqui licet) cõtrouerti potest. Dicendum verò est, non posse dici naturam angelicam incarnatam, eodem modo quo diuinitas, quia vt dictum est, non esset eodem modo vnita carni, posset tamen alio modo dici, quatenus vnita esset carni in eodem supposito.

ARTICVLVS VIII.

Vtrùm fuerit magis conueniens, quod persona Filij assumeret humanam naturam, quam alia persona diuina.

AD Octauum sic proceditur. Videtur quòd non fuerit magis conueniens Filium Dei incarnari, quam Patrem, vel Spiritum sanctum. Per mysterium enim incarnationis, homines ad veram Dei cognitionem sunt perducti: secundum illud Ioan. 18. In hoc natus sum, & ad hoc veni in mundum, vt testimonium perhibea veritati. Sed ex hoc, quòd persona Filij Dei est incarnata, multi impediti fuerunt à vera Dei cognitione, ea, quæ dicuntur de Filio secundum humanam naturam, referentes ad ipsam Filij personam sicut Arius, qui posuit inæqualitatem personarum propter hoc, quod dicitur Ioan. 14. Pater maior me est. Qui quidem error non prouenisset, si persona Patris incarnata fuisset: nullus enim æstimasset Patrem Filio minorem. Magis ergo videtur fuisse conueniens, quod persona Patris incarnaretur, quàm persona Filij.

2. Præterea, incarnationis effectus videtur esse recreatio quædam humanæ naturæ: secundum illud. Galat. vlt. In Christo Iesu, neque circumcisio aliquid valet, nec præputium, sed noua creatura: sed potentia creandi appropriatur Patri. Ergo magis decuisset Patrem incarnari, quàm Filium.

3. Præterea incarnatio ordinatur ad remissionem peccatorum: secundum illud Matthæi primo. Vocabis nomen eius Iesum: ipse enim saluum faciet populum suum à peccatis eorum. Remissio autem peccatorum attribuitur Spiritui sancto, secundum illud Ioan. 20. Accipite Spiritum sanctum, quorum remiſ. peccata, remit. eis. Ergo magis congruebat personam Spiritus sancti incarnari, quam personam Filij.

Sed contra est, quòd Damascenus dicit in 3. lib. * In mysterio incarnationis manifestata est sapientia & virtus Dei: sapientia quidem, quia inuenit difficillimi solutionem pretij quàm decentissimam: virtus autem, quia victum fecit rursus victorem: Sed virtus & sapientia appropriantur Filio: secundum illud 1. Cor. 1. Christum Dei virtutem & Dei sapientiam. Ergo conueniens fuit personam Filij incarnari.

Respondeo dicendum, quòd conuenientissimum fuit personam Filij incarnari: Primo quidem ex parte vnionis. Conuenienter enim ea, quæ sunt similia, vniuntur: Ipsius autem personæ Filij, qui est Verbum Dei attenditur vno quidem modo communis conuenientia ad totam creaturam, quia verbum artificis, id est, conceptus eius, est similitudo exemplaris eorum, quæ ab artifice fiunt. Vnde Verbum Dei, quod est æternus conceptus eius, & similitudo exemplaris totius creaturæ. Et ideò sicut per participationem huius similitudinis creaturæ sunt in propriis speciebus institutæ, sed mobiliter: ita per vnionem Verbi ad creaturam, non participatam, sed personalem, conueniens fuit reparari creaturam in ordine ad æternam & immobilem perfectionem. Nam & artifex per formam artis conceptam, qua artificiatum condidit, ipsum, si collapsum fuerit, restaurat. Alio modo habet conuenientiam specialiter cum humana natura, ex eo quòd Verbum est conceptus eterna Sapientiæ, à qua omnis sapientia hominum derivatur. Et ideò per hoc homo in sapientia perficitur, quæ est propria eius perfectio, prout est rationalis, quòd participat Verbum Dei: sicut discipulus instruitur per hoc quod recipit verbum magistri: vnde Eccle. 1. dicitur, Fons sapientiæ verbum Dei in excelsis. Et ideò ad consummatam hominis perfectionem conueniens fuit, vt ipsum Verbum Dei humana natura personaliter vniretur.

26. *Infra q. 19. art. 2 ad 1. & 3 dist. 1 quæst. 2. art. 2 & 4 contra Gen. 19. fin. & 42.*

Lib. 3. c. 1.

Secun-

Secundo potest accipi ratio huius congruentiæ ex fine vnionis, qui est impletio prædestinationis, eorum scilicet, qui præordinati sunt ad hæreditatem cœlestem, quæ non debetur nisi filiis: secundum illud Roman. 8. Si filij, & hæredes. Et ideo congruum fuit, vt per eum, qui est filius naturalis, homines participarent similitudinem huius filiationis secundum adoptionem: sicut Apostolus ibidem dicit: Quos præscivit, & prædest. confor. fieri imaginis filij sui. Tertiò potest accipi ratio huius congruentiæ ex peccato primi parentis, cui per incarnationem remedium adhibetur. Peccauerat enim primus homo, appetendo scientiam: vt patet ex verbis serpentis promittentis hominiscientiam boni & mali. Vnde conueniens fuit, vt per Verbum veræ sapientiæ homo reduceretur in Deum, qui per inordinatum appetitum scientiæ recesserat à Deo.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil est, quo humana malitia non possit abuti: quando etiam ipsa Dei bonitate abutitur, secundum illud Romanorum 2. An diuitias bonitatis eius contemnis? Vnde etiamsi persona Patris fuisset incarnata, potuisset ex hoc homo alicuius erroris occasionem sumere: quasi Filius sufficere non potuisset ad humanam naturam reparandam.

Ad secundum dicendum, quod primæ rerum creatio facta est à potentia Dei Patris per Verbum. Vnde & recreatio per Verbum fieri debuit à potentia Dei Patris; vt recreatio creationi responderet: secundum illud Cor. 5. Deus erat in Christo mundum reconcilians sibi.

Ad tertium dicendum, quod Spiritui Sancto proprium est, quod sit donum Patris & Filij. Remissio autem peccatorum fit per Spiritum Sanctum tanquam per donum Dei. Et ideo conuenientius fuit ad iustificationem hominum, quod incarnaretur Filius, cuius Spiritus Sanctus est donum.

DE hac re iam disputatum est, & litera nulla indiget expositione.

DISPVTATIO XIII.

In quatuor sectiones distributa.

De termino assumptionis ex parte personæ assumentis, in quauis incarnatione possibili.

AD tria capita potest reuocari disputatio, scilicet ad naturam diuinam, ad personas diuinas, & ad personas creatas: de natura enim creata, suppositis ijs, quę de natura diuina dicemus, nihil dicendum supererit. Rursus personæ assumentes comparari possunt, vel plures personæ ad vnam naturam, vel vna persona ad plures naturas, præter has vero nulla comparatio aut quæstio videtur possibilis.

SECTIO I.

Vtrum hic Deus, vt abstrahit à personis diuinis possit naturam creatam assumere.

HÆc quæstio non eo modo pertractanda est, quo à D. Thoma disputatur art. 3. in sensu conditionato ex hypothesi impossibili, nam illa nullam habet difficultatem, & sufficiunt, quæ Sanctus ibi docuit, sed versabitur in alio sensu in litera subnotato, scilicet, an hic Deus prout nunc est diuinis personis quiddam commune, naturam creatam per proprietatem absolutam, & communem terminare possit. Dupliciter autem intelligo, fieri id posse; vno modo vt vnio fiat primo & per se ad hunc Deũ, ita præcise, vt non fiat ad proprietates relatiuas, vt sic, nisi tantũ ratione absoluti, ad eum modũ quo nunc tres personæ diuinæ vniuntur in subsistentia absoluta & non in relatiuis. Secundo modo, vt licet vnio primo fiat in absoluto, consequenter tamen fiat etiam in omnibus personalitatibus relatiuis: hoc secundum pendet ex alia quæstione infra tractanda vbi decidetur. De priori igitur instituitur disputatio.

In qua est prima sententia negans esse possibilem talem modum vnionis. Alens. 3. p. q. 2. memb. 3. & q. 7. mem. 1. art. 3. Bonauen. in 3. d. 1. art. 1. q. 3. & d. 5. art. 1. q. 4. Fundantur in hoc, quod ipsi negant subsistentiam absolutam in Deo: non potest autem intelligi vnio naturæ humanę ad diuinam, nisi in aliqua subsistentia. Quæ opinio suppositio illo fundamento optime procedit, atque in Concilijs & Patribus fundamentum habent, quia non agnoscunt aliam vnionem substantialem inter naturam diuinam, & creatam, nisi secundum subsistentiam, quia in vnam naturam coniungi non possunt, vt supra ostensum est: aliud autem genus vnionis substantialis, nec à sanctis Patribus est cognitũ, nec facile fingi potest. Veruntamen absoluta subsistentia immerito negatur Deo, vt supra late probatum est, sed Capreolus in 3. d. 1. q. 1. ad argumenta contra quartam conclusionem, quamuis admittat subsistentiam absolutam, negat tamen hanc vnionem esse possibilem: existimat enim illam subsistentiam vt sic, non posse esse sufficientem rationem terminandi naturam creatam, sed oportere, vt sit quasi modificata, & constituta in esse incommunicabili per relationem, & in hoc est probabilis hæc sententia, cuius fundamenta infra videbimus, & fauet illi D. Tho. indicans naturæ diuinæ non conuenire assumere nisi ratione personæ, vt videre est hic art. 2. & art. 3. ad primum & secundum, & quęstione sequenti artic. 5. ad primum. In alio tamen videtur Capreolus, non satis consequenter loqui, ponit enim, vt supra vidimus duplicem dependentiam naturæ creatæ assumptæ à persona diuina, alteram quatenus per eius personalitatem subsistit, alteram quatenus per illius existentiam essentialem, & absolutam existit, quanquam ergo prior dependentia terminari non possit, nisi ad relationem immediatè, cur non posset fieri secunda fine illa priori? Atque adeo assumi natura humana, non ad subsistendum, sed ad existendum per ipsum esse essentiæ diuinæ? Et hæc obiectio procedit contra omnes Thomistas, qui dicunt humanitatem assumi, non tantum ad subsistendum, sed etiam ad existendum. Sed fortasse aliquo modo respondere possent, vt iam dicam.

Alens. Bonauen. Capreol. D. Thom.

Dico ergo primo: Natura diuina abstracta à relationibus, si præcise consideretur, vt natura, seu tãquam forma nullam habens propriam, & singularem subsistentiam, non potest, vt sic intelligi assumere naturam creatam. In hac omnes fere Theologi conueniunt, & eam conuincunt Alexand. & Bonauentura, tum quia talis vnio naturarum nõ posset esse, nisi in natura, quia ex naturis vt sic, immediatè inter se vnitis, & non in aliqua natura, vel subsistentia, quid posset resultare, nisi natura? cum non posset resultare persona, nec aliquid subsistens; tum etiam, quia nihil posset natura diuina, vt sic communicare humanæ naturæ, quia non posset illam informare, neque essentialiter constituere in esse entis talis speciei, vel rationis, quod est munus naturę, vt sic.

Dices: Natura diuina sic concepta intelligitur habere esse existentiæ, ergo posset illud communicare naturæ creatæ, & trahere illam ad existendum suo esse. Ego facile respondeo hoc genus vnionis omnino implicare contradictionem, quia impossibile est, vt aliqua entitas realis existat per existentiam, vel entitatem realiter à se distinctam, sicut impossibile est, vt aliqua entitas per entitatem à se distinctam, in esse entitatis constituatur; quia, vt sæpe dixi, nihil aliud est per existentiam constitui, quàm formaliter fieri entitatem actualem. Thomistæ vero

Obiectio. Responsio.

Obiect. 2.

respondere possent, vel sequendo opinionem Caietani dicentis constitutionem suppositi esse priorem existentia, quia per personalitatem fit persona capax existentiæ: hinc enim fieri videtur naturam creatam non esse capacem existentiæ diuinæ, nisi præintelligatur persona perfonalitate diuina, alias deberet præintelligi personata personalitate propria, & cõsequenter inassumptibilis, & incapax existentiæ alienæ, vel sequendo opinionem Capreoli, scilicet in creaturis personalitatem esse existẽtiam ipsam substantialem, nam inde fieri videtur, non posse impediri sub ratione existentiæ, nisi impediatur sub ratione personalitatis, atq; adeo non posse trahi naturam creatam ad existentiam alienam, nisi simul trahatur ad aliquam personalitatem.

Deus per subsistentiã absolutam potest assumere.

Dico secundo. Natura diuina, vt intelligitur abstracta à tribus personis, & esse hic Deus subsistens propria & singulari subsistẽtia absoluta, & essentiali, potest immediate assumere naturam creatam, illam terminando per subsistentiam essentialem præcise. Hæc est communior sententia Theologorum, in. 3. distinct. 1. Sco. q 2 §. Ad quęstionem igitur. Durandus, quæst. 2. Richard. art. 1. quæst. 4. Gabr. quæst. 1. art. 3. dub. 4. Okam qu. 1. Caietan. hic art 3. quem recentiores Thomistæ sequuntur. Ratio vero est, quia, posita illa subsistentia, quam supra esse probauimus, nulla est ratio, cur non possit esse sufficiens terminus assumptionis, quia in ratione subsistendi non est minus perfecta, quam subsistentia relatiua, neq; est vlla ratio, ob quam necessario requirat incommunicabilitatem, vt possit esse ratio terminandi, vel sustentandi naturam creatam, vt constabit soluendo omnem apparentem repugnantiam, quæ hic potest confingi.

Scotus. Durand. Gabriel. Okam. Caietan.

Obiectio 1. ex identitate subsistentium.

Prima est, quia cum hæc subsistentia absoluta sit omnino idem cum relatiuis, nõ videtur posse communicari, & vniri humanæ naturæ, quin vniantur relatiuæ, sicut si in Deo esset vna tantum persona, non posset assumere naturam ad subsistentiam, quin assumeret ad personalitatem, quia essent omnino idem, sed non sunt nunc minus idem: sicut etiam è contrario, non potuit nunc vniri subsistentia relatiua Verbi humanæ naturæ, quin consequenter fuerit vnita natura, quæ est idem cum illa. Sed ex hoc capite nulla fine dubio ostenditur repugnantia, nam quamuis esse absolutum, & relatiuum in Deo, & in vnaquaque persona Trinitatis, sint idem in re ipsa,

Respons.

nihilominus communicat Pater Filio esse absolutũ, & non suum proprium esse relatiuum, & similiter Pater & Filius Spiritui sancto, ergo simili modo non repugnabit tres personas communicare suam subsistentiam absolutam naturę assumptæ, non communicando relatiuas, vt fic. Vnde non esset eadem ratio, si intelligeremus in Deo esse tantum vnam personam, quia tunc subsistentia ipsa esset essentialiter incommunicabilis alicui personæ, & ideo non posset communicari naturæ assumptæ, nisi prout in re esset, scilicet vt incommunicabilis: at vero nunc reuera datur in re ipsa subsistẽtia communis multis personis, quę in suo essentiali conceptu non includit incommunicabilitatem, & ideo vt sic potest communicare naturæ creatæ.

Quocirca licet nunc hæc subsistentia, & relatio ita idem sint, quemadmodum essent, si persona Dei tantum vna, & absoluta reperiretur, tamen non eodem modo: tunc enim essent adæquate idem, & conuertibiliter, quia cum quocũque esset idem natura, esset idem persona, & è contrario, nunc vero non ita est, sed cum aliquo est idem natura, & non persona, & ideo alicui potest etiam communicari subsistentia communis naturæ, cui non communicetur persona. Denique ex mysterio incarnationis prout factum est, potius confirmari potest, quod dicimus, quia licet subsistentia absoluta, & relatiua sint idem, nihilominus relatiua est ratio terminandi, & non absoluta vt sic, sed solum vt includitur in relatiua. In quo etiã est inter illas notanda differentia deseruiens proposito, nam absoluta includuntur essentialiter in relatiuis, relatiua autem, non ita essentialiter includũtur in conceptu absoluti, & ideo facilius intelligi potest subsistentiam absolutam vniri naturæ creatæ, non vnitis relatiuis, vt fic, quam è contrario.

Obiectio 2. ex communicabilitate.

Secunda ratio repugnantiæ sumi potest ex parte subsistẽtiæ absolutæ, quatenus communicabilis est, videtur enim impossibile, esse naturam à parte rei subsistentem, & non esse vltimo terminatam per subsistentiam incommunicabilem: tum quia alias daretur hic homo à parte rei, qui non esset persona, quod non videtur intelligi posse, tum etiam quia talis subsistentia, cum personalitas non sit, propriam personalitatem humanæ naturæ impedire non posset: tum præterea, quia humana natura tantum videtur capax personalitatis, vt fic, quia tota dependentia eius est in subsistendo personaliter, & incommunicabiliter, tum denique quia alias daretur vnio media inter vnionẽ in natura, vel in persona, quod non solum est contra Diuum Thomam in tota hac materia, sed etiam contra communem modum loquendi Patrum, & Conciliorum, vt videre est in Concilijs Toletan. VI. & XI. in principio, & alijs supra citatis, vnde Anſel. lib. de incarna. Verbi, c. 4 arguens contra eos qui asserebant, si Verbum incarnatum esset, necessario sequi, alias personas esse incarnatas, dicit eos necessario ponere vnionem factam esse in natura, sentiens non posse esse aliam vnionem tribus personis communem.

Anſelm.

Responſio.

Sed hæc omnia nullam repugnantiam sufficienter ostendunt, quia cum illa subsistẽtia absoluta vera sit, & realis, imo perfectiori modo includat modum essendi in se & per se, quam omnis alia subsistentia, non est cur negetur ex propria ratione absoluta fine consortio relatiui, ad terminandam & sustentandam alienam naturam sufficientem esse, nã licet ipsa nõ sit incommunicabilis, tamen in re semper ac necessario est communicata personis incommunicabiliter subsistentibus, & ideo sicut non repugnat hunc Deum realiter communicabilem multis personis, subsistere à parte rei communicabili subsistentia, in re tamen non distincta à persona incõmunicabiliter subsistente, ita non est cur repugnet hunc hominem esse à parte rei subsistentem per communicabilẽ subsistentiam, existentem tamen in eisdem personis incommunicabiliter subsistentibus.

Vnde ad primam difficultatem respondetur, hũc hominem in eo casu, non esse quidem personam ex vi illius subsistentiæ, qua præcise humanitas terminatur, sicut neq; hic Deus, vt fic, est persona, vt supra dictum est, tamen in re ipsa esset Pater, & Filius, & Spiritus sanctus, & quælibet harum personarum ex vi huius vnionis esset homo (vt præcedenti disputatione contra Durand. dictum est) quia illa subsistentia communis intime ineluditur in omni persona, & ita in rigore nullam daretur indiuiduum humanum, quod non esset persona.

Ad secundam difficultatem respondetur, per vnionem humanitatis terminandam ad huiusmodi subsistentiam, necessario impediri seu excludi formaliter personalitatem propriam, quia hic modus existendi in alio, tanquam in sustentante, formaliter repugnat cum propria subsistentia. Neq; ad hoc refert, quod subsistentia illa, ad quam terminatur hic modus vnionis, sit communicabilis aut incommunicabilis: quia illa repugnantia non prouenit ex incommunicabilitate subsistentiæ, ad quam fit vnio, sed ex ipso modo vnionis, & veluti existentię in alio, præsertim quia ratio subsistendi prior est, quam ratio personæ, seu quã ratio incommunicabiliter subsistendi, & ideo impedita subsistentia creata sub priori ratione subsistentiæ consequenter impeditur

tur sub ratione personalitatis, & prout in re ipsa exi- A
stit.

Vnde ad tertiam difficultatem respondetur, verum esse humanitatem natura sua, seu secundum capacitatem naturalem non esse capacem sustistentiæ communicabilis, tamen inde non fit, per potentiam obedientialem non esse capacem illius, quia aliàs illius subsistentię diuinæ esset capax, quia naturaliter illam non postulat, cum ergo humanitas per capacitatem obedientialem terminabilis sit subsistentia infinita, & hic non appareat specialis repugnantia, erit etiam, terminabilis hac subsistētia, quæ dicetur supplere vicem propriæ personalitatis, quoad rationem subsistendi, non vero quoad modum incommunicabilem, sed altiori modo, intime sci- B
licet se communicando tribus personis incommunicabiliter subsistentibus.

Ad quartam difficultatem respondetur, hanc vnionem esse ad modum illius, quam vocant Sancti in persona, quia est in subsistētia, vt ipsi etiā loquuntur, & quia per illam quælibet persona diuina fieret homo, & subsisteret in duplici natura, hāc enim vocant Sancti, vnionem in persona, quia loquuntur de hoc modo vnionis, prout factus est: factus est autem in substantia incōmunicabili. Deniq; hæc vnio nō fit ad componendam vnam naturam, sed potius ad componendam vnum aliquid cum singulis personis, licet non secundum personalia, sed secundum C
subsistentiam communem illis. Ad Anselmum verò specialiter respondetur (quanquam non oporteat omnes rationes esse formales, & efficaces) vim tamē illius rationis esse hanc, ex vnione in subsistentia nō posse inferri esse communem omnibus personis, quia talis vnio ex genere suo fieri potest in proprietate personali, & ideo non posse ex eo solum, quod vnio sit substantialis, inferri esse communem omnibus personis, nisi supponatur talis vnio esse essentialis, seu in natura, & hoc sensu recte Ansel. contra hæreticos concludit.

Alia difficultas offerebat se hic ex eo, quod essentia non potest videre sine personis. Sed hæc expedienda est eodem modo, quo similem resoluimus disput. præced. sect. 1. D

SECTIO II.

Vtrum plures personæ diuinæ possint simul assumere eandem naturam.

SVppono, quamlibet personam posse assumere naturam creatam, de hoc enim nulla potest inter Catholicos esse controuersia, suppositā fide incarnationis, quia non est maior ratio de vna persona, quam de alijs. Deinde sumo ex præcedenti sectione, tres personas posse assumere eandem naturam, terminando illam aliquo termino, seu subsistentia cōmuni, quia non posset hic Deus assumere, quin omnes tres personæ saltem hoc modo assumerent, vt ostensum est. Quæstio ergo superest, an tres personæ possint assumere eandem naturam, terminando illam proxime & immediate per subsistentias relatiuas, siue illam simul terminent per subsistentiam E
absolutam, siue non: hoc enim nihil potest variare quæstionem, suppositis quæ in superioribus dubijs dicta sunt.

Est ergo prima sententia negans posse hoc modo eandem naturam assumi à pluribus personis. Tenet Scot. dist. 1. q. 2. §. Ad quæstionem igitur Richard. ar. 1. q. 3. Albertus, quæst. 1. art. 10. Palud. vero q. 3. art. 2. æque probabilem esse putat hanc & contrariam sententiam, & citatur pro hac sententia Anselmus, de cuius sensu circa literam D. Tho. satis dictum est, citatur etiam Bonauentura in 3. d. 1. art. 2. q. 3. Sed vt constat ex fine illius quæstionis, potius ibi docet cōtrarium, & in reliqua parte quæstionis solum explicat, & confirmat sensum Anselmi. Fundamentum huius sententiæ esse debet, quia implicat contradictionem, quæ vero esse possit hæc contradictio, infra videbimus.

Scot. Richard. Albert. Palud. Bonau.

Dicendum tamen est, posse plures personas assumere eandem naturam, & terminare illam proprijs subsistentijs relatiuis. Hęc est communior sententia Theologorum cum D. Thom. hic Alens. 3. part. qu. 2. memb. 4. Altisiod. lib. 3. sum. tract. 1. c. 1. q. 6. Henric. quodlib. 6. q. 7. Marsil. in 3. q. c. arti. 3. Okam. q. 1. artic. 3. Gabr. distinct. 1. q. 1. art. 3. dub. 3. Almai. q. 1. artic. 3. consentiunt Capreolus, Caietanus, & omnes Thomistæ. Durandus etiam distinct. 1. quæst. 3. eandem tenet sententiam; quam bene tractat, & confirmat: sed in hoc singularis est, quod affirmat non posse tres personas assumere hoc modo eādem naturam, nisi prius intelligatur assumere illam hic Deus, vt abstrahit à personis: sed nititur falso fundamento, nam idem putat dicendum de quacunq; vnione, facta etiam in vna persona tantum, & ideo, vt supra vidimus, idem affirmat de incarnatione, prout facta est. Sed hoc sufficienter in superioribus est confutatum. Illo ergo omisso, fundamentum huius sententiæ est illud, quod D. Tho. attulit in artic. 6. quod sufficientissimum est, & ibi satis explicatum, sed attingo breuiter: tres enim personalitates diuinæ, quantum est ex parte earum, possunt terminare eandem naturam, vt patet in natura diuina, sed ex parte naturæ assumentę, nulla est specialis repugnātia, ergo.

D. Thom. Alensis. Altisiod. Henric. Marsil. Okam. Gabr. Almain. Durand.

Obiect. 1. Dicetur fortasse, esse repugnantiam ex parte naturæ humanæ, quia finita est: nam diuina propter infinitatem, est capax trium subsistentiarum, & ideo natura finita non videtur habere tantam capacitatem, sicut personalitas diuina potest terminare plures naturas, tamen quia hoc conuenit illi ex infinitate sua, creatæ personalitati conuenire non potest, vt infra dicetur. Respōdetur, diuinam essentiam ex *Respons.* se, & ex natura sua, tria supposita postulare, hocque *Obiect 1.* illi ex infinitate cōuenire: similiter ita esse in illis, vt cum singulis eorum omnino idem sit cum perfectissima vnitate, & simplicitate, & ideo neutrum horum posse conuenire naturæ creatæ. Si autem tres personæ assumerent eandem naturam creatam, neque illa natura esset idem cum personis assumentibus, sed substantialiter coniungeretur illis: nec ille modus subsistendi esset illi connaturalis, sed per gratiam, & omnipotentiam assumentis communicatus, ipsa natura non repugnante, quia cum ipsa sit in potentia obedientiali ad quamcunque personalitatem diuinam, & alioqui inter ipsas personalitates diuinas in ordine ad subsistendum, vel terminandum naturam, formalis repugnantia nō fit, aut oppositio, eadem ratione erit in potentia obedientiali ad omnes illas personalitates, etiam simul terminātes: neq; est vlla ratio, cur ad hoc infinita perfectio, seu capacitas requiratur. De illo vero exēplo, quod adducitur de personalitate finita, & infinita suo loco dicemus, nunc paritas negatur, tum quia cum personalitas sit actus naturæ, maior perfectio requiritur ex parte personalitatis, vt terminare possit, quam ex parte naturę, vt possit terminari: tum etiam quia ex parte personalitatis creatæ est specialis repugnantia, vt non possit esse terminus alienæ naturæ, vt infra videbimus. Vnde personæ infinitæ proprium est, non solum terminare plures naturas, quia plures sunt, sed etiā quia proprium illius est, naturam extraneam terminare.

Sed obijcit secundo Scotus quia repugnat eius- *Obiect. 2.* dem effectus dari plures causas totales, simul cōcurrentes, ergo repugnat eandem naturam simul depēdere à multis personis, quia dependeret ab vnaquaque, tanquam à toto, & adæquato termino. Respondet Caiet. negando consequentiam, quia dependentia à termino alterius est rationis, quam dependentia effectus à causa: & hæc est prioris generis, & non posterioris, in illo autem genere dependentiæ à termino, non repugnant vnum æque depēdere à mul-

tis sic enim vna relatio interdū respicit plures terminos. Sed hęc responsio fundatur in opinione quadam satis dubia, nam fortasse magis repugnat vnam relationem pendere, seu respicere plures terminos, quam vnum effectum pendere à multis causis totalibus, quia illa dependētia est magis intrinseca & essentialis, & quasi formalis: magis autē repugnat, eūdem effectum constitui pluribus formis adæquatis, & eiusdē rationis, quā pendere à multis efficientib.

Natura à tribus personis necessario per tres vniones assumeretur.

Deinde quod ad præsentem quæstionem attinet, constat non posse eandem naturam creatam ita assumi à tribus personis proxime, & immediate, vt nunc loquimur, vt per eandem indiuisibilem vnionem omnibus vniatur, aut per eandem relationem vnionis ad omnes referatur, quod probatur aperte, quia vnio ad vnam personam nō penderet ab vnione ad aliam, neque è conuerso, & vnaquæq; earum intrinsece penderet à suo termino, essent ergo diuersæ. Item si nunc Pater assumeret eandem humanitatem, quæ est in Verbo necessarium esset humanitatem illam mutari, quia non potest fieri noua vnio sine noua alicuius extremi mutatione, sed humanitas non mutaretur, nisi quia reciperet nouum modum vnionis, & consequenter nouam relationē, quæ sequitur posito nouo fundamento: quia nullū aliud genus mutationis ibi interuenire potest, neq; est necessarium ad effectū intentum. Deinde non potest vnum corpus constitui in duobus locis, quin in eis habeat diuersos modos existendi, seu diuersas præsentias, vel relationes, nec potest vna anima vni- C ri distinctis corporibus, quin ad illa habeat diuersas vniones ergo similiter, &c.

Responsio.

Ex hoc ergo petenda est propria solutio argumenti, quidquid enim sit de antecedenti (de quo disputare nolo, quia philosophicum est, quanquam ego falsum illud esse existimo, de potentia absoluta loquendo) male tamen proposito applicatur, quia humanitas assumpta, in sua entitate non pēdet proprie à persona assumente, tanquam ab influēte in illam propriam entitatem, quam habet, vt quædam natura realis est, sed, ad summum, pendet modo explicato, q. præced. tanquam à conditione vel termino requisito, nihil autem repugnat quod natura simul habeat plures conditiones singulas per se sufficiētes, seu plures terminos in ordine ad plures vniones. Quocirca hæc dependentia à persona assumēte vt à termino propriissime est in vnione, & subsistentia, vnde si eadē humanitas assumeretur à multis, licet natura esset vna, tamen proprius effectus assumptionis, & dependentia quæ inde oritur, non esset vna, sed multiplex, essent enim tres vniones diuersæ, quarum vnaquæq; à suo termino penderet. In quo est etiam magna differentia inter causam efficientem respectu sui effectus, & terminum huius assumptionis, nam si tres causæ totales efficerent eundem effectum, darent illi idem esse, & ideo proprie esset vnus effectus à tribus causis: hic autem tres personæ assumentes communicarent eidem humanitati tria esse, seu tres subsistentias diuersas, medijs E tribus vnionibus distinctis. Et ideo in hoc reuera nō est simile, quod affertur: magis vero simile esset, si Deus eandem albedinem in diuersis subiectis poneret, in quibus haberet diuersas vniones, & diuersas inhærentias; quod sane non videtur magis repugnare, quam constituere duo corpora in eodem loco, vbi quamuis locus sufficienter repleatur vno corpore, Deus tamen facit, vt simul, & æque sufficienter repleatur ab alio, vbi non proprie est idem effectus ab vtroq; corpore, quia proprius modus existendi in tali loco, seu replendi tale spatium, distinctus est in vnoquoque corpore.

Et ex hac solutione obiter colligitur primo, quod si humanitas assumeretur ab hoc Deo præcise, iuxta modum dictum in præcedenti sectione, modus vnionis existens in humanitate esset distinctus à modo vnionis, quem nunc habet humanitas in persona A Verbi, & ab omni modo, quem haberet vnita cuilibet personę. Hoc patet ex dictis, quia isti modi vnionis sunt re ipsa separabiles inter se, nunc enim habet humanitas vnionem ad Verbum, & non propriam illam vnionem ad hunc Deum, vt supra contra Durandum ostendimus, & è contrario, si hic Deus præcise assumeret humanitatem, non esset in illa ille modus vnionis ad Verbum, qui nunc est in humanitate Christi, quia vnio esset indifferens, & æque communis omnibus personis cuius signum est quia relationes habent terminos diuersos, quia alia terminatur ad vnam personam, vt sic, alia vero ad omnes, vt sunt vnus Deus. Ex quo fit secundo, quod si vna humanitas assumeretur immediate, & proxi- B me à tribus personis, non necessario haberet illum specialem modum vnionis, quem potest habere ad hunc Deum secundum se, quia hic modus non necessario sequitur ex vnione ad personam, vt nunc patet in persona Verbi, neque ergo sequeretur ex vnione, seu potius ex vnionibus ad omnes tres personas; quia omnes sunt eiusdem rationis. Tertio tandem licet ex dictis colligere, quamuis hoc nō sit necessarium, posse tamē ita fieri, quia sicut vna humanitas potest simul terminari à tribus personis, ita etiam ab hoc Deo, vt sit, simul cum ipsis personis, quia non magis, imo minus repugnat eandem naturam terminari subsistentia absoluta, & relatiua: quam terminari pluribus relatiuis.

Tertia & maior difficultas in hac sententia est, C quia ex illa sequi videtur humanitatem semel terminatam, posse iterum assumi, priori termino conseruato, vnde fiet consequēs, vt possit etiam assumi humanitas existens in propria persona. Sed hæc dif- *Obiectio.* ficultas tractanda est infra disput. sequēti in propria disputatione de hac re, & ideo hic solum respondeo humanitatem terminatam vt sic, non posse iterum assumi, quod est dicere, personam ipsam non posse *Resp.* assumi seu terminum vltimum naturæ non posse iterum terminari, quod est per se clarum, vt infra etiam dicemus: at vero humanitas semel terminata, potest secundum se iterum assumi, & terminari, præsertim quando ille terminus est extrinsecus, quia licet sit per vnionē coniunctus, semper tamen manet D omnino distinctus à natura, & ita potest ipsa natura assumi, nō assumpto termino. An vero in hoc sit specialis repugnātia, quando terminus est intrinsecus, seu personalitas connaturalis, dicemus citato loco.

Dices. Ex parte ipsius vnionis videtur esse repugnantia, quia cum vnio sit modus naturæ in illa existens, non videtur posse assumi natura vnita alteri personæ, conseruata vnione, quin assumatur ipsa vnio, quod aperte repugnat, vnde inter ipsas vniones ad terminos distinctos videtur esse repugnātia formalis. Respondetur, licet vnio sit modus naturæ, tamen ex natura rei ab illa distingui, & ideo non oportere, vt assumendo naturam assumatur ipsa vnio, & ideo non est tanta repugnantia formalis inter ipsas vniones, vt contradictionem inuoluat in eandem naturam simul conuenire: sicut si corpus existens in vno loco constituatur in alio, licet modus existendi in vno loco sit in ipso corpore, nihilominus illemet modus non constituitur in alio loco, sed ipsum tantum corpus: quod etiam videre est in modo sacramentali, quem corpus Christi habet in Eucharistia, nam licet idem numero corpus Christi constituatur sub diuersis speciebus consecratis, non tamen idem numero modus existendi, quem habet sub his speciebus, sub alijs ponitur.

Quarta difficultas est, quia in eo casu tres personæ *Obiectio 4.* nec essent plures homines propter vnitatem humanæ naturæ, neque vnus propter trinitatem personarum. Ad hoc quidam vtrumque concedunt, vt Ricard. in 3. distinct. 1. artic. 1. quæst. 4. ad 2. Durand. *Richard.* q. 3. & ad 3. sed essent, inquiunt, vtrumq; secundum *Durand.*

quid

uid. Sed non placet, quia cum vnum & multa ad- A
æquate diuidant ens, potest quodlibet ens sub qua-
cunque ratione, aut vnum aut multa simpliciter ap-
pellari. Alij dicunt in eo casu fore tres personas tres
homines. Ita tenent nominales, & Marsil. in 3. quæst.
2. artic. 3. dub. 2. & Gabr. supra, quos Caiet. hoc loco
artic. 6. imitatur, male interpretans D. Thom. vt ibi
notaui. Sed hoc magis displicet, alias tres personæ
non essent simpliciter dicendæ vnus Deus. Respon-
dēt nominales, non esse eandem rationem, quia di-
uinitas ita est vna in tribus personis, vt sit omnino
idem cum singulis, humanitas vero, quamuis esset
in tribus personis, non esset idem cum ipsis. Sed hoc,
licet referat ad prædicationes in abstracto, vt videli-
cet possint tres personæ dici vna diuinitas, non ta- B
men vna humanitas, ad prædicationem tamen in
concreto, parū videtur referre: quia vnaquæq; per-
sona non est Deus præcise ac formaliter, quia est sua
deitas, sed quia habet deitatem, sicut Verbū est ho-
mo, quia habet humanitatem, licet non sit sua hu-
manitas, ille ergo modus prædicationis per se ac for-
maliter non requirit illam identitatem: sic ergo tres
personæ sunt vnus Deus, non quia sunt vna Deitas
formaliter ac præcise loquendo, sed quia habent v-
nam deitatem, ergo similiter essent vnus homo, si
haberent vnam humanitatem.

Aliter respondet Caiet. tres personas esse vnum
Deum, non propter quamcunq; vnitatem Deitatis,
vt natura est, sed propter vnitatem subsistētis com-
munis, id est, quia sunt vnum, & idem habens hanc
Deitatem. Sed in primis responsio non procedit, si C
constituamus vnionem eiusdem humanitatis factā
esse, & in hoc Deo & in tribus personis, tunc enim
tres personæ essent vnum & idem habens humani-
tatem. Deinde quod tres personæ sint vnus Deus,
non pendet ex illa opinione de subsistentia commu-
ni, sed ex vi vnius naturæ sunt vnus Deus, vt omnes
Patres loquuntur: alias si vnitas naturæ non sufficeret, quanquam posita subsistentia essentiali possent
dici vnus Deus, quatenus sunt vnum habens Deita-
tem, sub alia ratione possent dici tres dij, quatenus
sunt plures habentes deitatem, sicut dicuntur fore
tres homines in dicto casu. Deniq; Pater, & Filius,
sunt vnus spirator, & vnū principium Spiritus san-
cti, vt constat ex 1. p. q. 36. artic. 4. idq; propter vnam
virtutem, & vnam relationem spirādi, quamuis sub
ea ratione non habeant vnam subsistentiam com-
munem.

Dicendum est ergo, in eo casu fore tres personas D
vnum hominem, ita tenet expresse D. Thomas hic
artic. 6. ad primum, vt ibi notaui, & in 3. distinct. 1.
quæst. 2. artic. 4. ad 6. & in hoc magis inclinat Du-
rand. supra, & Bonauent. Alens. & alij supra citati, &
Altisiod. lib. 3. Summæ tractat. 1. c. 1. quæst. 6. Capre-
ol. & Hispal. in 3. d. 1. q. 1. Ferr. 4. cont. Gent. c. 12. Et
ratio est, quia ad vnitatem, termini subsiantiui suffi
cit vnitas formæ, vt optime docuit D. Tho. 1. p. q. 36.
artic. 4. & q. 39. artic. 3. quia termin⁹ subsiantiuus, vt
homo, formaliter significat formam seu naturam,
vt in habente illam, & ideo vt simpliciter dicatur v-
nus homo, sufficit vnitas naturæ. Nec refert, quod
illa natura sit intrinseca, & connaturalis, vel aduen-
titia, vt est humanitas respectu Verbi, quia hoc non
variat rationem nominis, nec modum significandi
illius. Et confirmatur, nam Christus absolute est v-
nus homo specie cum alijs hominibus, propter vni-
tatem specificam naturæ, quamuis supposita plus-
quam genere differant, ergo pari ratione tres perso-
næ erunt vnus homo numero, propter vnitatē nu-
mericā naturæ, etiamsi personæ distinctæ sint. Con-
tra hanc vero sententiam fiunt hic à Thomistis mul-
ta argumenta, quæ sophistica mihi videntur, & paru
momenti, ideo prætermitto, tum quia si quid in
eis est difficultatis, in sequenti sectione fortasis at-
tingetur.

Marsil. Gabr. Caietan.

Respons. D Thom. Durand. Bonauen. Alensis. Altisiod.

SECTIO III.

Vtrum vna persona diuina possit assumere plures naturas.

IN hoc dubio, quod ad quæstionem de re pertinet, facillime expediri potest, fine controuersia enim cōueniunt Theologi omnes, hoc esse possibile, quia neq; ex parte naturarum est repugnantia, cum vtraq; supponatur assumptibilis, & inter eas non sit formalis repugnantia respectu eiusdem personæ, nulla enim potest fingi ratio huius repugnantiæ, vel cōtradictionis, etiamsi alioqui ipsæ naturæ fingantur habere formas contrarias, vel repugnantes, quia illa repugnantia formarum est respectu eiusdem subiecti, at vero si diuersæ naturæ assumerentur ab vna persona, formæ talium naturarum manerent in diuersis materijs, & subiectis, vt omittam posse Deum etiam contrarias formas simul in eodem subiecto collocare: nec vero potest esse repugnantia, vel insufficientia ex parte personæ, cum illa infinita sit, atque adeo vim habeat infinitam terminandi. *Obiectio.*

Dices, Pater æternus habet infinitam vim generandi, & tamen non potest generare nisi vnam per- *Responsio.*
sonam, ergo. Respondetur illam potentiam veluti expleri vno actu perfecto, & adæquato, cui etiam vnus terminus totus, & adæquatus respondet: at vero Verbum assumens, infinite naturas assumptas excedit. Sed contra, nam ex hac responsione fieret, *Obiectio.*
Verbum nullam naturam posse terminare præter
diuinā, quia in hoc habet actū perfectū, & adæqua- *Responsio.*
tū, quo videtur eius virtus expleri. Respondetur negando consequentiam, sed solum fit, vt non possit terminare aliam naturam illo modo, scilicet, vt adæquatam, connaturalem, & secum habentem necessariam coniunctionem seu vnitatem: non vero impeditur, quin possit libere se communicare modo minus perfecto inferioribus naturis, sicut voluntas diuina amando seipsam, amat bonum sibi adæquatum naturali quadam necessitate, & nihilominus libere potest alia amare, & se illis communicare: & eodem modo essentia diuina, quæ in patre est principium naturalis generationis, est in omnibus personis virtus seu potentia creandi: Deus enim, quia est simpliciter & in omni ratione infinitus, & intra se habet omnem perfectionem, & virtutem sibi connaturalem, omni modo completam, & perfectam, & simul habet infinitam vim communicandi se creaturis omni modo communicationis possibilis. Et *Richard.*
hactenus de quæstione de re.

Maior controuersia est in quæstione fere de modo loquendi, an in eo casu illa persona subsistens in pluribus humanitatibus, vnus homo, vel plures diceretur. Richard. enim in 3. distin. 1. ar. 1. q. 5. idem dicit, quod in simili dubio, præcedenti sectione tractato, scilicet simpliciter, neq; esse vnū, neq; plures homines, sed vtrumq; secundum quid. Aliorum vero sententia est, in eo casu simpliciter dicendum esse, vnam personam habentem plures humanitates simpliciter esse plures homines. Ita tenuit D. Tho. in 3. *D Thom.*
dist. 1. q. 2. art. 5. ad 2. & 3. Scot. q. 3. & in 2. dist. 12. q. v- *Scot.*
nica circa finem, & Durand. supra, Altisiod. lib. 4. *Durand.*
Summæ tract. 1. c. 1. q. 5. Fundamentum sumitur ex *Altisiod.*
dictis sectione præcedenti, quia ad vnitatem subsiātiui sufficit vnitas formæ, ergo & ad pluralitatem sufficit pluralitas, nam oppositorū eadem est ratio. Item quia tres personæ dicuntur vnus homo propter vnam humanitatem, quia homo significat humanitatem, in habēte ipsam, & ita cum dicitur vn⁹ homo, solum numeratur vna humanitas in habente, ergo habens plures humanitates non potest dici vnus homo, quia etiam tunc formaliter numeraretur humanitas, & significaretur tantum habere vnā humanitatem: è contrario vero possunt dici plures homines, quia in hoc modo dicendi solum numerantur

Obiectio. rantur tres humanitates in habente ipsas. Dices: Nõ solum numerantur humanitates, sed etiam habentes humanitates. Sed contra, nam per terminum vnitatis non numerantur habentes, sed sola humanitas in habente, siue illud sit vnum, siue plura, ergo, & similimodo per terminum multitudinis numerantur formæ, & non suppositi seu habentes ipsas. Denique in diuiduum humanæ naturæ cõstituitur per indiuiduam naturam, sicut homo in specie constituitur per specificam naturam, ergo vbi sunt plures indiuiduæ naturæ humanæ, erunt plura indiuidua, atque adeo plures homines. Hæc sententia est valde probabilis. Nihilominus D. Th. hoc loco ar. 7 sententiã retractauit, & docuit in eo casu huiusmodi personã esse vnum hominem, sequitur Marsil. in 3. q. 2. art. 3. dub. 2. Almainus, d. 1. q. 2. dub. 3. Gabr. q. 2. art 3. dub. 4. Caiet. hic Ferr. 4. cont. gent. c. 11. & omnes Thomistæ, & quoniam hæc controuersia magis est de modo loquendi, quàm de re, & hæc vltima sententia magis consentanea est communi modo loquendi, ideo simpliciter mihi magis probatur: in eo enim casu ex omnibus illis naturis cõstitueretur vna persona humana, vt per se cõstat, & vnum suppositum: vt vero iuxta communem modum loquendi, nullũ suppositum dicitur simpliciter plures sub aliqua appellatione, seu forma, etiamsi habeat plures formas, seu rationes, à quibus posit illa denominatio sumi. Antecedens inductione constat, nam vnus homo est vnus artifex, vel vnus pater, etiãsi habeat plures artes, vel paternitates. & æternus Pater est vnũ principium Filij & Spiritus Sancti, quamuis habeat plures proprietates seu relationes, vt docuit D. Tho. 1. par. q. 36. art. 4. ad 2. Denique Christus Dominus quãuis habeat duas naturas substantiales, simpliciter est vna substantia, & non plures: ex qua inductione colligimus, iuxta communem modum concipiendi, & loquendi, has voces numerales, quę significant multitudinem, applicatas terminis cõcretis, semper implicite dicere multitudinem suppositorum, vt Diu. Tho. supra dixit, de termino autem significante vnitatem nõ ita est, sed potius licet suppositа sint plura, dicuntur aliquid vnũ, quatenus in aliqua forma, vel ratione conueniunt, & ita licet plures personæ dicantur vnus homo, propter conuenientiam in vna humanitate, vna tamen persona non poterit dici plures homines propter plures humanitates.

Responsio.

D. Thom. Marsil. Almain Gabr. Caietan.

In concretis, quid vnum, & quæ plura dicantur.

Ratio vero aliqua ex reipsa reddi potest, quia multitudo diuisionem significat, diuisio autem significat negationem vnionis, seu vnitatis, è cõtrario vero vnitas formaliter significat vnionem, seu indiuisionem, vnde vt aliqua sint vnum sub aliqua ratione, sufficit, vt sub illa ratione vniãtur, at vero vt sint plura, requiritur, vt absolute & simpliciter diuidantur, & non vniantur ad componendum vnum, quia ergo plures humanitates assumptæ ab eadem persona, coniunguntur in illa ad componendum vnum, ideo non possunt dici ex illis resultare tres homines, sed vnus homo. Quod confirmatur, quia plures homines illi sunt quorum vnus non est alius, sed si Verbum assumeret duas humanitates, & sub vna vocaretur Iesus, & sub alia Ioannes, verum esset dicere, Iesus est Ioannes, sicut est verum dicere, Verbum est Iesus, ergo hic homo nõ esset alius ab illo, quia vnus esset alius, ergo non essent plures. Et hoc argumento ostendit per hanc vocem *plures* significari, non tãtum plures formas, sed etiam plura suppositа, quia illa vox simpliciter distinguit vnum hominem ab alio. Et confirmatur denique, quia illa persona subsistens in pluribus naturis, est vnus simpliciter & sine addito, & vnum ens per se absolute & sine addito, ergo & vnus homo. Vnde ad argumentum in contrarium respondetur, hunc terminum vnitatis non semper numerare vnam formam solam, seu excludendo aliam, vt patet in exemplis supra adductis de vno artifice, &c. Requirit ergo vel vnitatem formæ, vel saltem vnionem formarum in eodem supposito.

Et ex his facile intelligitur, quid dicendum sit, si omnes tres personæ assumerent tres humanitates, ita vt quælibet earum assumeretur ab omnibus, tũc enim diuersis respectibus essent tres homines, comparando scil. distinctas personas ad distinctas humanitates, & vnus homo, comparando tres personas ad eandem humanitatem, vel plures humanitates ad eandem personam. Secundo sequitur, quod si Verbum dimitteret humanitatem, quam nunc habet, & eam assumeret Pater, nihilominus maneret idem homo, quia licet non maneret eadem persona humana, maneret tamen subsistens in eadem humanitate: è contrario vero, si Verbum dimitteret hanc humanitatem, & assumeret aliam, nihilominus maneret idem homo, sicut etiam si Petrus acquirat vnam albedinem, & amittat quam habebat, manet idem album, & idem est in omnibus mutationibus, quæ fingi possunt: quia ratio eadem est, siue intelligantur plures naturæ seu formæ simul esse in eodem supposito, siue successiue. Tertio sequitur fieri posse, vt hic homo dicatur quiescere & moueri, generare & generari, & similia, quæ per communicationem idiomatum nullum est inconueniens dici de eodem supposito propter diuersas naturas. Et aliquæ etiam possent interdum dici de eodem indiuiduo naturæ, propter diuersas personas, vt hic Deus dicitur generare & generari, & ex his principiis facile soluentur omnia sophismata, quæ hic fieri solent.

SECTIO IV.

Vtrum persona creata possit hypostaticè vniri alteri naturæ.

NOn est quæstio de vnione quoad vim efficiendi illam, de hoc enim satis dictum est disp. 10 sect. 1. sed solum de ratione terminandi, an possit Deus vnire hypostatice suppositum creatum cum aliena natura. Prima sententia affirmat hoc fieri posse, quam tenet Ocham in 3. quæst. 1. dub. vltim. ad 14. vt refert Gab. distinct. 1. q. 2. dub. 5. qui dubiam reliquit sententiam suam, sicut etiam Scot. q. 4. licet in hanc partem magis inclinet, quam tenuit ibi Mai. q. 5. Basol. q. 6. Almain. q. 2. dub. vlt. Palacios q. 5. vtrãque reputat probabilem. Marsil. verò q. 2. dub. 3. difficile ait esse inuenire implicationem: vnde in hanc partem etiam inclinat. Fundamentum est, quia id non implicat contradictionem, non enim ex parte naturæ, cum illa separabilis sit à proprio supposito, & consequenter de se sit in potentia obedientiali, vt vniatur cuiuis potenti illam terminare: nec vero ex parte suppositi creati, ad hoc enim virtus aut perfectio infinita minime requiritur, cur enim? namque non adeo nobilis est hic effectus terminãdi, vt illam requirat: quam rationem melius vrgebimus examinando implicationem, quam affert contraria sententia. Posset vero opinio hæc confirmari autoritate eorum, qui putarunt, non solum hoc esse possibile, sed etiam esse factum: refert enim Hieron. in præf. ad Malachiam, & Aggæi 1. circa illud: *& dixit Aggæus nuncius Domini*, aliquos sensisse Malachiam, Aggæum & Ioannem fuisse Angelos in assumptis corporibus, eo modo, quo Christus est Verbum in corpore assumpto: & subdit Hieronymus: *Nec mirum hoc de Angelis credi, cum pro salute nostra Filius Dei corpus nostrũ assumpserit.* De Melchisedech etiam ita quosdam sensisse, videbimus infra, quæstione 22. Et sequente tomo referam aliquos similiter dixisse, Antichristum futurum dæmonem incarnatum. Tertullianus libr. de carne Christi cap. 4. & 6. & lib. 3. contra Marcionem cap. 9. Angelos dicit veram carnem assumpsisse, cum apparuerunt Abrahæ, & sæpe aliàs, & indicat assumpsisse hypostatice, nam ex ea assumptione probat, fuisse possibilem Verbi Incarnationem. Denique interdum Sancti dicunt, potuisse Deum redi-

Ocham. Gabriel. Scotus. Maior. Basolis.

Hieron. Maior.

Tertullian.

redimere homines per Angelum, & non censent id fuisse possibile tantum per naturam Angelicam, sed per naturam humanam, quod non posset esse sine vnione hypostatica humanitatis ad Angelum, sentiunt ergo illam fuisse possibilem.

D. Thom. Secunda opinio negat vlla ratione fieri posse, vt suppositum creatum alienam naturam terminet, seu hypostatice sustineat. Hæc censetur esse D. Tho. supra art. 1. ad 2. vbi dicit esse proprium diuinæ personæ propter eius infinitatem, vt fiat in ea concursus naturarum secundum subsistentiam, vbi Caietan. & alij Thomistæ hoc tenent, & Dura. dist. 1. q. 5. Pa. lud. q. 1. art. 2. Sot. in 4. d. 9. q. 2. art. 2. Henri. quodlib. 11 quæst. 10. Picus Mirand. in Apolog. q. 4. & 6. Sed fundamentum, & implicatio contradictionis non facile assignatur. Durandus supra ita arguit; quia vt subsistentia aliqua terminet aliquas naturas indiget aliqua perfectione & virtute; nam licet actu terminare non sit noua perfectio supposito assumẽtis naturam, tamen posse terminare perfectionem dici: sed subsistentia creata nec habet vim naturalem ad terminandam aliam naturam quam sibi cõnaturalem, nec capax est illius, vt scilicet supernaturaliter illam accipiat à Deo, ergo. Probatur prima pars minoris. Primo quia vnaquæque subsistentia creata cum limitata sit, & finita, est adæquata suæ naturæ, ad quam solam terminandam ex natura sua ordinata est, ergo ad hunc tantum effectum habet naturalem vim: sicut è contrario natura creata, ad propriam subsistentiam tantum creatam, habet naturalem aptitudinem. Secundo, quia si potestas terminandi alienam naturam esset naturalis supposito creato, etiam actus terminandi esset illi naturalis, & ordo naturalis postularet agens, quo illa potentia posset in actum reuocari, esset ergo tota illa vnio hypostatica naturalis, & non miraculosa,

Caiet. Diuand. Palud. Sotus. Henricus. Ratio Durandi ex eo quod virtus subsistentia creata non possit augeri.

Secunda pars minoris probatur, quia vis & potestas suppositi creati nullo modo augeri potest virtute diuina, neque enim per intensionem, quia cum personalitas sit vltimus & indiuisibilis terminus substantialis, non est intensibilis: neque per additionem alicuius entitatis, quia talis entitas non posset esse nisi accidentalis; quæ nihil refert ad suppositãdum, quia hic est proprius actus substantiæ, vt substantia est: nec vero posset suppositalitas creata in se immutata eleuari ad terminandam naturam, quam naturaliter non potest terminare, nam licet hoc intelligatur esse possibile in instrumento causæ efficientis, quia ibi principalis causa est, quæ primario agit, & eleuat instrumentum, tamen in hac suppositatione non videtur posse intelligi, quia hic principalis ratio istius effectus, vel quasi effectus, scilicet sustentationis naturæ assumptæ, esse debet ipsa suppositalitas, neque in eo munere potest se gerere vt instrumentum, cum nihil aliud sit ibi, quod principaliter in hoc genere concurrat, & in hac ratione videtur niti illa, qua Caietanus his vtitur, scilicet, quia si suppositum creatum posset eleuari ad sustentandas duas naturas, ergo & ad tertiam & plures in infinitum, hoc autem videtur perfectionem infinitam in illo requirere.

Reiicitur. Sed hæc ratio, vt verum fatear, non conuincit, quia sicut sustentare vel terminare naturam est alicuius perfectionis, ita è contrario informare subiectum est alicuius perfectionis in forma ipsa, vt viuificare corpus in anima, & sustentare accidens in substantia: sed non augendo substantiam animæ potest facere Deus, vt informet maius corpus, quam naturaliter posset, vel etiam duo corpora, & vt eadem albedo immutata formaliter reddat alba duo corpora, & vt idem corpus sustineat in se duo & plura accidentia, quæ naturaliter non posset recipere, nec sustentare. Item potest ponere in cœlo accidens, cuius naturaliter non est capax, & idem corpus in duobus locis: & in his omnibus non proprie vtitur Deus his rebus, vt instrumentis, sed vtitur potentia obedientiali earum ad dictos effectus, sonstituendo virtute sua rem tali modo, vt posit illum effectum efficere, vt, v. g. non separando à me meam albedinem, eam realiter coniungit Petro, & tamen quia informare nihil aliud requirit quam cõiunctionem illam, supposita alias naturali aptitudine formæ ad informãdum, ideo statim etiam informat illũ sine augmento virtutis: quia ibi non augetur effectus intensiue, sed extensiue, & ad hoc satis est multiplicatio seu positio eiusdem formæ in diuersis subiectis, quia ille effectus nihil aliud est, quam dare seipsum: & hac ratione non videtur difficile intellectu, quod idem numero punctum terminet plures lineas loco etiam distantes, si in omnibus illis constituatur: sic ergo posset Deus subsistentiam vnius naturæ vnire etiam alteri naturæ, & tunc per se ipsam terminaret illam sine vlla additione, & eadem ratione posset vniri tribus & pluribus in infinitum, quia ad hoc non requirit in se maiorem virtutem, sed eandem pluries vnitam. Et iuxta hanc responsionem diceretur personalitatem creatam de se, & natura sua esse limitatem ad propriam naturam, & ad eam tantum terminãdam habere veluti capacitatem & inclinationem naturalem: nihilominus posse diuina virtute vniri alijs naturis, & consequenter ipsam esse veluti in potentia obedientiali ad eam vnionem, quæ propterea est supra naturam rerum & miraculosa: recte enim intelligi potest duas entitates esse naturales, & tamen earum vnionem esse supernaturalem, & ita ad illam, tantum esse in potentia obedientiali, vt si calor vniretur cœlo vel quid simile.

Implicat vno modo plura modificari.

Quocirca si personalitas creata est entitas realiter à natura distincta, vt res à re, fateor me nullam inuenire rationem, quæ hanc sententiam persuadeat: suppositio tamen personalitatem tantum esse modum naturæ, videtur hæc satis sufficiens ratio, quia scilicet modus vnius rei ab illa realiter indistinctus non potest nisi rem illam modificare, minime vero rem aliam distinctam. Quod primum inductione patet, nam vna figura impossibile est vt aliam quantitatem afficiat præter eam, cum qua identificatur, nec sessio nisi sedentem ipsum, à quo non distinguitur; vt res à re, nec relatio, &c. Ex qua inductione colligitur hanc esse conditionem essentialem modi, vt realiter sit ipsa res, quam modificat, & cum ea habeat intrinsecam adæquationem in præstando suo effectu, vel quasi effectu formali, quia reuera modus ipse nihil est aliud, quam res ipsa cuius est modus, taliter se habens vel sic terminata, quod etiam illo exemplo valde confirmatur, nam intelligi non potest, inhærentiam vnius accidentis, esse alteri accidenti rationem formalem inhærendi, seu modum inhæsionis, præterquam illi cum quo indentificatur, cuius nulla alia ratio reddi potest, nisi quia inhærentia tantum est modus.

Obiectio. Dices hanc rationem nimium probare, videtur enim idem concludere de persona increata. *Responsio.* Respõdetur, non ita esse, vt ex supra dictis q. 2 patet, nam personalitas diuina non tantum est modus, sed est etiam per se ipsa perfectissima res & actus purissimus, & hinc habet quod possit terminare alienam naturam: & quia hoc conuenit illi ratione suæ infinitatis, merito D. Thom. dixit, ea ratione hoc esse proprium illius, & hoc modo verum etiam est, requiri infinitam perfectionem ad terminandum aliena naturam. Confirmatur & declaratur hæc sententia, nam si personalitas creata esset entitas distincta à sua natura, posset certe conseruari à Deo separata ab eadem natura, nulla enim potest reddi ratio implicationis: nam ex fide constat, quod potest separari, ergo si res distincta, cur non etiam separata poterit conseruari? Rursus. Ergo posset Deus eam ponere in alia natura, v. g. personalitatem, quæ deberet esse in humanitate Christi, in natura Ioannis,

impediendo ibi personalitatem Ioannis; sic ergo non posset negari in illa sententia, quin natura creata possit terminari personalitate creata aliena, saltem per separationem à propria natura, vt dictum est: tunc enim non procedit ratio de augmento virtutis, vel similes, quia effectus ille non esset maior: quod si hoc concedatur, facile fiet credibile etiam sine separatione à propria natura, id fieri potuisse. At vero vt nos præcedimus, facile intelligitur id esse impossibile, quia modus nunquam potest ita separari á re, cuius est modus, vt sine illa conseruetur in esse. Alia etiam explicatio est, quia si personalitas esset res distincta, facile intelligi posset affixa diuersis naturis, etiam si illæ loco distêt, solum per hoc, quod eadem entitas diuersis in locis constituatur tota in toto, & tota in qualibet parte, quod facile etiam intelligitur non implicare. Si vero est tantum modus, nequit intelligi, quod rem distinctam modificet, nisi illa prorsus penetret rem aliam, imo nisi idem cum illa hat.

Non desunt tamen, quibus hæc omnia exempla nihil persuadeant, sed potius existiment, illa omnia esse possibilia, nimirum, vnum accidens realiter distinctum ab alio posse inhærere subiecto per inhærentiam alterius accidentis. Et me posse esse præsentem loco per vbi alterius corporis. Et sedere per eandem numero sessionem quæ est in alio homine: & sic de alijs similibus. Item posse modum rei in alio loco constitui, quamuis in eo res ipsa non ponatur, vt v. g. figuram huius quantitatis constitui Romæ, quamuis ipsa quantitas Romæ non sit, quia, licet talis modus essentialiter pendeat à suo subiecto, nec sine illo possit in rerum natura conseruari, satis est quod in vno loco habeat eam vnionem vel identitatem cum subiecto suo, qua supposita non est contra essentiam eius, vt in pluribus locis constituatur, quam subiectum. Multa enim alia fecit Deus his mirabiliora, vt maxime in mysterio Incarnationis & Eucharistiæ videre licet, & illa non admiramur, quia facta sunt: ergo neq; illa omnia & similia sunt neganda, in quibus non apparet euidens contradictio, neque aliquid, quod perfectioni Dei repugnet: his enim principijs vtuntur Sancti Patres ad probandum posse Deum vti suis creaturis prout voluerit, & ad confirmanda mysteria supernaturalia, quæ per fidē credimus esse à Deo facta, vt de miraculis Christi dicemus infra q. 13. & de Resurrectione in sequēte tomo, & de Eucharistia in 3. & interim legi possunt Augustinus 25. de Ciuit. c. 5. & sequentib. & lib. 6. Genes. ad lit. c. 13. & sequentib. & lib. 9. cap. 17. Basil. lib. 2. & 3. contra Eunomium. Euseb. Emiss. homil. 1. de Symbolo. Tertul. lib. 2. & 3. cont. Marcion. & alia quæ congerit Claud. repet. 4. de Euchar. c. 4. Sed qui ea omnia in prædictis exemplis adducta, aut mente concipere, aut sibi persuadere potuerit, non mirum si credat, posse Deum vnionem hypostaticam efficere inter naturam & personas creatas. Mihi tamen contradictionem implicare videntur ea omnia, supponendo, illas non esse res omnino distinctas, sed essentialiter vnam esse modum alterius, quod idem nunc de subsistentia supponimus. Sicut enim id quod est modus tantum essentialiter includit actualem vnionem per seipsum cum re cuius est modus, & ideo existere non potest in rerum natura, quin illam actu afficiat, ita essentialiter determinat, sibi talem modum afficiendi per realem identitatē & actualem ac essentialem coniunctionem cum re quam efficit, & ideo implicat contradictionem, vt extra hunc modum afficiendi extrahatur, non ergo potest afficere rem à se distinctam, nec vnir ad dandum suum effectum formalem, vel quasi formalem per vnionem realiter vel ex natura rei à se distinctam. Et confirmatur, nam hac ratione forma, quæ ex natura sua habet modum informandi tanquam entitas distincta à subiecto non potest eleuari vt actuet tanquam modus intrinsecus subiectū, quia hoc esset mutare essentiam, fieret enim essentialiter inseparabile à subiecto, quod ex vi suę entitatis erat separabile: ergo etiam è contrario repugnat, vt id quod essentialiter est modus, actuet aliā rem omnino distinctam per nouam & distinctam vnionem. Præterea repugnat, accidens informare subiectum non inhærendo illi, quia, licet informatio vt sic in genere abstrahat ab inhæsione, vt patet in informatione animæ rationalis, tamen accidens, quod essentialiter est talis forma, essentialiter etiam sibi determinat talem informationem, extra quam nō potest extrahi, alias, etiam posset effectus formalis fieri sine causa formali, & materia prima eleuari posset ad informandum quamuis natura sua ad hoc apta nō sit. Quod si hoc est impossibile vt re vera est, fatendum est, nullam formam vel modum aut actum intrinsecum extrahi posse à suo connaturali, & specifico ac essentiali modo actuandi; sed hæ duæ rationes actuandi, scilicet vt forma realiter distincta vel tantum vt modus intrinsecus, ex natura rei specificè & substantialiter sunt diuersæ; & id quod est tantum modus, ex natura sua essentialiter determinat sibi talem modum afficiendi, & ideo ab illa extrahi non potest, neq; actuare rem à se distinctam. Neq; enim potest ita poni in rebus inter se realiter distinctis, vt idem numero manens cum vtraq; illarum ità identificetur, vt ab vtraque fit essentialiter inseparabilis. Repugnat igitur, vt extrahatur ad actuandam rem aliam præter eam, quam essentialiter afficit. Deniq; hanc repugnantiam quę est in rebus, satis indicat repugnantia quę est in intellectu ad concipiendum alterum sedentem per sessionem quæ est in me; aut vnam virgam esse rectam per rectitudinem alterius, & similia, quæ statim per se propositā incredibilia apparent, quia hi effectus tales sunt, vt per entitates distinctas fieri non possint; & ipsi modi tales sunt, vt non nisi seipsis absq; vlla vnione media afficere possint. Ex hac ergo ratione sic explicata, facile soluuntur obiectiones omnes: est enim in hoc specialis cōtradictio, quamuis in alijs mysterijs, quæ maiora videntur, non inueniatur. Atque ita etiam responsum est ad fundamentum prioris sententiæ.

Illa vero quæ de facto afferebantur, nullam habent probabilitatē, nam fere certum est, Deum hactenus nullam hypostaticam vnionem fecisse præter Incarnationem: est enim hoc mysterium singulare & sine exemplo, vt Sancti sæpe dicunt. Nec decuit tam magnū miraculum fieri, nisi in diuina persona, & vt perpetuo duraturum ad magnam Dei gloriam, & perfectionem operum ipsius. In angelorum vero apparitionibus, quamuis esset possibilis, nunquam fuit necessaria hypostatica vnio, cum solum ad breue tempus & ad quandam repręsentationem, vel alios sensibiles effectus corpora assumant, quæ non solum eis substantialiter non vniūtur, verum etiam nec semper talia sunt, qualia apparent: & ideo dicebat Angelus Tobiæ, capite duodecimo, se non vere comedisse nec bibisse. Cum ergo Patres dicunt potuisse Deum nos redimere per Angelum, nunquam dicunt id fuisse possibile redimendo per humanam naturam, sed per angelicam: similiter homines illi, qui dicuntur interdum Angeli in scriptura sacra, vel ab officio nuncij, vel à puritate vitæ, sic appellantur, non à substantia. De Antichristo vero certissimum est non futurum dæmonem, nam esto Deus posset facere illam vnionem, non illam faceret ad tam prauum finem, dæmon autem ipse non potest eam facere, nec Ambrosius 1. ad Thes- *Ambros.* salon. 2. aliud indicat, tantum enim dicit Antichristum futurum instrumentum dæmonis, & hunc pędagogum illius, & eodem modo est intelligendus Theodor. in epitome diuino decret. c. de Antichristo de quo late sequente tomo disp. 14. sect. 1. Tertul. deniq; ibi citatus, licet interdum indicet, Angelos *Theodor. Tertul.*

cum

cum apparebant in forma humana, verum corpus carneum assumpsisse, nũquam tamen explicuit modum illius assumptionis, nec de hypostatica vnione quidquam dixit: imo nec priorem sententiam constanter affirmat, quod illa fuerit vera caro, sed quasi per exaggerationem interdum ita loquitur, cum aliis locis id neget, vt annotauit Pamel. in principio operum, Tertul. Paradox. 2. & 19.

Pamelius.

QVÆSTIO IV.

De modo vnionis ex parte naturę assumptę, in sex articulos diuisa.

DEinde considerandum est de vnione ex parte assumpti. Circa quod primo considerandum occurrit de his, quæ sunt a Verbo Dei assumpta. Secundo, de coassumptis, quæ sunt perfectiones & defectus. Assumpsit autem Dei Filius humanam naturam & partes eius.

Vnde circa primum triplex consideratio occurrit. Prima est quantum ad ipsam naturam humanam. Secunda est quãtum ad partes ipsius. Tertia quantum ad ordinem assumptionis.

Circa primum quaruntur sex.

Primo, vtrum humana natura fuerit magis assumptibilis à Filio Dei, quam aliqua alia natura.

Secundo, vtrum assumpserit personam.

Tertiò, vtrum assumpserit hominem.

Quartò, vtrum fuisset conueniens, quod assumpsisset naturam humanam a singularibus separatam.

Quintò, vtrum fuisset conueniens, quod assumpsisset humanã naturam in omnibus eius singularibus.

Sextò, vtrum fuerit conueniens, quod assumeret humanam naturam in aliquo homine ex stirpe ..da progenito.

AGit D. Thomas in hac quæstione de altero extremo huius vnionis, sc. de natura assumpta, & fere in tota quæstione solum tractat de mysterio prout factum est, obiter tamen indicat aliquid de possibili, in quas duas partes hanc & sequentem quæstionẽ diuidemus, sicut in præcedenti quæstione fecimus. Præmittenda verò esset hoc loco disputatio de subsistentia, seu personalitate creata, quam Caietanus art. 2. latissime tractat, nisi de hac re, vt in superioribus dixi, in disputationibus Metaphysicis tractatum esset.

ARTICVLVS I.

Vtrum natura humana fuerit magis assumptibilis à Filio Dei, quam aliqua alia natura.

27. 3. d. 2 q. 1. ar. 1 & 4 contr. 613 tertium & quartum. In epist. 3. nõ multum ante med. to. 2.

AD primum sic proceditur. Videtur, quod humana natura non fuerit magis assumptibilis à Filio Dei, quam qualibet alia natura. Dicit enim Augustinus in Epist.* ad Volusianum. In rebus mirabiliter factis, tanta ratio facti est potentia facientis: sed potentia Dei facientis Incarnationem, quæ est opus maxime mirabile, non limitatur ad vnam naturam: cum potentia Dei sit infinita. Ergo natura humana non est magis assumptibilis à Deo, quam aliqua alia creatura.

2. Præterea, Similitudo est ratio faciens ad congruitatem Incarnationis diuinæ personæ: vt supra dictum est.* sed sicut in creatura rationali inuenitur similitudo imaginis, ita in creatura irrationali inuenitur similitudo vestigij. Ergo creatura irrationalis assumptibilis fuit, sicut humana natura. 3. part. art. 8.

3. Præterea, in natura angelica inuenitur expressior Dei similitudo, quàm in natura humana: sicut Gregorius dicit in homil.* de centum ouibus, introducens illud Ezechielis 28. *Tu signaculum similitudinis: inuenitur enim in Angelo peccatum, sicut in homine: secundum illud Iob 4. in Angelis suis reperit prauitatem: ergo natura angelica fuit ita assumptibilis, sicut natura hominis.* Est homil. 34 in Euangel. ante medium illius.

4. Præterea, Cum Deo competat summa perfectio, tanto magis est Deo aliquid simile, quanto est magis perfectum: sed totum vniuersum est magis perfectum, quam partes eius, inter quas est humana natura, ergo totum vniuersum est magis assumptibile, quàm humana natura.

Sed contra est, quod dicitur Prouerbiorum 8. ex ore Sapientiæ genitæ: Delitiæ meæ sunt esse cum filiis hominum. Et ita videtur esse quædam congruentia vnionis filij Dei ad humanam naturam.

B b *Respondeo dicendum, quod aliquid assumptibile dicitur quasi aptum assumi à diuina persona. Quæ quidem aptitudo non potest intelligi secundum potentiam passiuam naturalem: quæ non se extendit ad id, quod transcendit ordinem naturalem, quem transcendit vnio personalis creaturæ ad Deum. Vnde relinquitur quod assumptibile aliquid dicatur, secundum congruentiam ad vnionem prædictam. Quæ quidem congruentia attenditur secundum duo in humana natura, scilicet secundum eius dignitatem & necessitatem. Secundum dignitatem quidem, quia humana natura, inquantum est rationalis, & intellectualis, nata est attingere aliqualiter ipsum Verbum per suam operationem, cognoscendo scilicet, & amando ipsum. Secundum necessitatem autem, quia indigebat reparatione, cum subiaceret originali peccato. Hæc autem duo soli humanæ naturæ conueniunt: nam creaturæ irrationali deest congruitas dignitatis: naturæ autem angelicæ deest congruitas prædictæ necessitatis. Vnde relinquitur, quod sola natura humana sit assumptibilis.*

C *Ad primum ergo dicendum, quod creaturæ denominantur aliquales ex eo, quod competit eis secundum proprias causas: non autem ex eo, quod conuenit eis secundum causas primas & vniuersales: sicut dicimus aliquem morbum esse incurabilem, non quia non potest curari a Deo, sed quia per propria principia subiecti curari non potest. Sic ergo dicitur aliqua creatura non esse assumptibilis, non ad subtrahendum aliquid potentiæ diuinæ, sed ad ostendendum conditionem creaturæ, quæ ad hoc aptitudinem non habet.*

D c *Ad secundum dicendum, quod similitudo imaginis attenditur in natura humana, secundum quod est capax Dei, scilicet ipsum attingendo propria operatione cognitionis & amoris. Similitudo autem vestigij attenditur solum secundum representationem aliquam, ex impressione diuina in creatura existentem: non autem ex eo quod creatura irrationalis, in qua est sola talis similitudo, possit Deum attingere per solam suam operationem. Quod autem deficit a minori, non habet congruitatem ad id, quod est maius: sicut corpus quod non est aptum perfici anima sensitiua, multo minus est aptum perfici anima intellectiua. Multo autem maior & perfectior est vnio ad DEVM secundum esse personale, quam quæ est secundum operationem. Et ideo creatura irrationalis, quæ deficit ab vnione ad Deum per operationem, non habet congruitatem, vt vni..tur ei secundum esse personale.*

E *Ad tertium dicendum, quod quidam dicunt, Angelum non esse assumptibilem: quia a principio suæ creationis est in sua personalitate perfectus, cum non subiacet generationi & corruptioni. Vnde non posset in vnitatem diuinæ personæ assumi, nisi eius personalitas destrueretur: quod neque conuenit incorruptibilitati naturæ eius, neque bonitati assumentis: ad quam non pertinet, quod aliquid perfectionis in creatura assumpta corrumpat: sed hoc non videtur excludere totaliter congruitatem assumptionis Angelicæ naturæ: potest enim DEVS producendo nouam angeli-*

angelicam naturam, copulare eam sibi in vnitate personæ: & sic nihil præexistens ibi corrumperetur: Sed, sicut dictum est, deest congruitas ex parte necessitatis: quia etsi natura angelica in aliquibus peccato subiacet, est tamen eius peccatum irremediabile, vt in prima parte habitum est*.*

In corpore artic.

1. p. q. 64 art. 2.

Ad quartum dicendum, quod perfectio vniuersi, non est perfectio vnius personæ, vel suppositi, sed eius quod est vnum positione vel ordine, cuius plurima partes non sunt assumptibiles, vt dictum est. Vnde relinquitur, quod sola natura humana sit assumptibilis.*

In corpore artic.

COMMENTARIVS.

Duobus modis dicitur natura assumptibilis.

AD intelligendam mentem D. Thom. oportet aduertere, dupliciter naturam aliquam assumptibilem denominari posse, primo denominatione extrinseca ab omnipotentia Dei, cui ex parte creaturarum solum respondet potentia obedientialis, seu non repugnantia: de qua ratione assumptibilis, D. Thom. nec quæstionem mouit, nec mentionem fecit in toto articulo, vt ex sequentibus constabit.

Alio modo potest hæc denominatio esse intrinseca aliquo modo, id est, sumpta ex aliqua intrinseca proprietate rei, & hoc modo sumitur in hoc titulo, & eodem sensu dicitur in corpore articuli, dupliciter posse naturam dici assumptibilem, scilicet vel secundum potentiam passiuam naturalem, vel secundum aliquam congruentiã fundatam in aliqua proprietate, vel conditione ipsius rei: quæ diuisio non esset sufficiens, nisi D. Thom. in dicto sensu loqueretur. Et eodem sensu negat D. Thomas in solutione ad primum naturam irrationalem esse assumptibilem, scilicet secundum intrinsecam congruentiam, & propterea in eadem solutione præmittit, creaturam denominari talem, ex eo quod competit ei secundum propriam causam & non ex denominatione ab omnipotentia Dei, quando ex huiusmodi causis diuersis, sumi possunt denominationes aliquo modo oppositæ, vt Caietanus adnotauit, & D. Thomas optime explicuit exemplo morbi, qui dicitur curabilis vel incurabilis, non per denominationem ab omnipotentia Dei, sed secundũ aliquam intrinsecam conditionem eius. Et eodem modo in solutione ad quartum negat totum vniuersum fuisse assumptibile, scilicet secundum intrinsecam congruentiam, nam secundum extrinsecam omnipotentiam Dei, licet totum vniuersum non sit vnum suppositum, non tamen repugnaret assumi in vno supposito Verbi, vt patet ex dictis disputat. præcedenti.

b Respondet ergo D. Thomas, humanam naturã fuisse maxime assumptibilem non quidem secundum capacitatem naturalem (hoc enim modo nulla natura assumptibilis est) sed secundum congruentiã ad vnionem, quæ ex duplici capite consurgit, primum ex dignitate intellectualis seu rationabilis naturæ, quæ sit capax ipsius Dei, & per operationem ipsum attingat: deinde ex necessitate & indigẽtia redemptionis, quæ duo in sola humana natura ita cõcurrunt, vt reddant eam maxime assumptibilem.

Obiectio.

Sed dubitabit aliquis, quia ad congruentiam simpliciter huius assumptionis sufficit dignitas intellectualis naturæ, quia indigẽtia redemptionis non est simpliciter necessaria, vt supra q. 1. artic. 3. dictum est, sed illa dignitas multo maior reperitur in angelica, quam in humana natura, adeo vt licet necessitas redemptionis aliquid conferat ad hanc congruentiam, magis conferre videatur excessus perfectionis, & dignitatis angelicæ naturæ, quia hæc dignitas per se magis confert ad hanc congruentiam. Et confirmatur quia in angelis etiam reperitur necessitas,

Respõsio.

& indigentia ex peccato contracta. Sed hoc vltimum facile expeditur, peccatum enim angelicum non facit cõgruentiam ad vnionem, quia iuxta modum prouidentię consentaneum illi naturæ, & conditionem eius, peccatum illius est irreparabile. Ad priorem vero partem respondetur, D. Thomam in hoc discursu supponere hanc congruentiam ad vnionem, consurgere ex vtroque illo capite simul sumpto, præsertim loquendo de congruentia, quæ mouit Deum ad perficiendum hoc mysterium, & ideo deficiente altera conditione, negat esse congruentiam simpliciter, etiamsi alia in suo genere maior sit.

Obiectio 2.

Dices. Ergo iuxta sententiam D. Thom. sic explicatam, natura angelica simpliciter dicenda est inassumptibilis, sicut irrationalis natura, in vtraq; enim absolute loquendo deest intrinseca congruentia, quanquam in altera tantum ex vno capite, in altera vero ex duobus. Respondetur ex D. Tho. solutione ad tertium (& est explicatio solutionis prius datæ) ad congruentiam simpliciter, non esse omnino necessarium, vt duplex illa ratio congruitatis supra posita simul concurrat, quia vtraq; per se confert aliquam congruitatem, diuersæ tamen rationis: nam dignitas naturę præcise confert cõgruitatem quandam, indigentia vero redemptionis confert quodammodo congruentiam necessitas, quia ergo prior ratio conuenit angelicæ naturæ, ideo potest simpliciter denominari assumptibilis, in quo differt à natura irrationali: humana vero natura dicitur simpliciter assumptibilior, id est, pluribus titulis & rationibus quam aliqua alia natura. Qui tituli cum sint diuersarum rationum, vt dictum est, non sunt proprie inter se comparabiles, neque excessus in vno potest exæquare alium, & ita facile procedit discursus D. Tho. de ipsa vero re latius infra dicemus.

Respõsio.

c Solutiones ad primum, tertium, & quartum argumentum ex dictis explicatæ sunt.

Obiectio 3.

c Argumentum secundum difficultatem non habet, quod vero D. Thom. occasione illius respondet, explicatione indiget: probat enim in creatura irrationali non esse congruentiam ad hanc vnionẽ, quia quod deficit à minori, non habet congruitatem ad id quod maius est, sed creatura irrationalis deficit ab vnione ad Deum per operationem, quæ minor est quam per vnionem personalem, ergo non potest habere congruitatem ad hanc vnionem. Ex quo discursu statim insurgit difficultas, nam eadem forma, & proportione applicando argumentum, concluderetur in natura irrationali non esse capacitatem, nec obedientialem ad hanc vnionem, quia quod deficit à maiori sicut non habet congruitatem ad id quod maius est: ita nec capacitatẽ, nulla enim est maior ratio de vna quam de alia. Vnde exemplũ quo D. Thomas confirmat hoc principium, non solum de congruitate sed de capacitate procedit, *Sicut corpus*, inquit, *quod non est aptum perfici anima sensitiua, multo minus aptum est perfici anima intellectiua.*

Respõsio.

Respondetur, illud principium, quod non potest in minus, nec potest in maius, solum habere locum in ijs quæ sunt subordinata, non vero in reliquis, vt constat ex Philosophia, & potest breuiter exemplis declarari: materia enim elementalis non est capax formæ cœlestis, & tamen est capax superioris formæ, scilicet rationalis, & homo non potest generare leonem, potest tamen generare hominem, quod maius est. Fieri autem potest, vt quædam sint per se subordinata quoad capacitatem, alia vero solum quoad congruitatem, vt cognitio & amor sunt per se subordinata quoad capacitatem, quia nullus est capax vnius, qui non sit alterius: at vero visio Dei & vnio personalis sunt per se ordinata quoad congruitatem, non quoad capacitatem, & ideo qui deficit à minore vnione, quę est per operationem, non habet congruitatem ad maiorem vnionem, scilicet personalem, vt D. Tho. arguit. Nec in obiectione facta de capacitate est eadem proportio, quia illa duo non sunt per se ordinata quoad capacitatem, sed tantum quoad congruitatem, sæpe enim accidit defectum

Duplex ratio subordinationis.

minoris

minoris perfectionis, facere incongruitatem quandam ad maiorem perfectionem suscipiendam, quãuis non faciat incapacitatem, vt mulier ignobilis non habet congruitatem, vt fiat vxor Regis, non tamen propterea habet incapacitatem.

ARTICVLVS II.

Vtrum Filius Dei assumpserit personam.

28. Locis artic. sequenti notatis. Lib 3 orth. fide c 11. In 3 pag. à princ. lib. Lib 3 c. 6. versi. med.

AD secundum sic proceditur. *Videtur, quòd Filius Dei assumpserit personam. Dicit enim Damasc.* in 3. libr. quòd Filius Dei assumpsit humanam naturam in atomo, id est, in individuo: Sed individuum rationalis naturæ est persona: vt patet per Boet. in lib.* de Duab. natur. Ergo Filius Dei, personam assumpsit.*

2. *Præterea, Damasc.* dicit, quod Filius Dei assumpsit ea, quæ in natura nostra plantauit: Plantauit autem ibi personalitatem. Ergo Filius Dei assumpsit personam.*

3. *Præterea, nihil consumitur, nisi quod est: Sed Innocentius III. dicit in quodam Decret. quòd persona Dei consumpsit personam hominis Ergo videtur, quod persona hominis fuerit prius assumpta.*

Cap. 2. to 3.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in libro de fide ad Petrum, quod Deus naturam hominis assumpsit, non personam.*

b *Respondeo dicendum, quod aliquid dicitur assumi ex eo, quod ad aliquid sumitur. Vnde illud quod assumitur, oportet præintelligi assumptioni, sicut illud quod mouetur localiter, præintelligitur ipsi motui. Persona autem non præintelligitur in humana natura assumptioni, sed magis se habet vt terminus assumptionis, vt supra dictum est.* Si enim præintelligeretur, vel oporteret quod corrumperetur: & sic frustra esset assumpta: vel quod remaneret post vnionem, & sic essent duæ personæ, vna assumens, & alia assumpta, quod est erroneum, vt supra ostensum est*. Vnde relinquitur, quòd nullo modo Filius DEI assumpsit humanam personam.*

§ præced. ar. 1. & 2.

§ 2. ar. 6.

Ad primum ergo dicendum, quod naturam humanam assumpsit Filius in atomo, id est, in individuo: quod non est aliud à supposito increato, quod est persona Filij Dei. Vnde non sequitur, quòd persona sit assumpta.

Ad secundum dicendum, quod naturæ assumptæ non deest propria personalitas propter defectum alicuius, quod ad perfectionem humanæ naturæ pertineat: sed propter additionem alicuius, quod est supra humanam naturam, quod est vnio ad diuinam personam.

Ad tertium dicendum, quod consumptio ibi non importat destructionem alicuius, quod prius fuerat, sed impeditionem eius, quod aliter esse posset. Si enim humana natura non esset assumpta à diuina persona, natura humana propriam personalitatem haberet: & pro tanto dicitur persona consumpsisse personam, licet improprie: quia persona diuina sua vnione impeduit, ne humana natura propriam personalitatem haberet.

COMMENTARIVS.

TRibus modis dici potest assumi persona, primò, proprie & formaliter, vt si ipsamet personalitas, atque adeo persona, vt persona intelligatur assumi, atque iterum terminari. Secundo, minus proprie, & tantum concomitanter, vt si assumatur natura existens in propria persona, conseruata propria eius personalitate.

Tertio adhuc minus proprie, & solum quasi extrinsece, vt si assumatur natura existens in propria persona, ita tamen vt per assumptionem, in illa esse desineret, & propriam personalitatem amitteret, tũc dici posset assumi persona quasi extrinsece, quia esset terminus à quo præexistens assumptioni: sicut per transubstantiationem dicitur panis vel vinum consecrari, tanquam materia, ex qua fit transubstantiatio. In hoc ergo titulo omnes hos sensus videtur D. Thomas complecti, omnibus enim in corpore articuli satisfacit, quamuis primus sensus tanquam magis proprius potissimum intẽdi videatur.

b. Respondet ergo D. Thomas, Filium Dei non assumpsisse personam. Probat, quia hæc assumptio nõ supponit personam, sed ad illam potius terminata est, ergo nõ fuit assumpta persona. Antecedens probat, quia si in Christi humanitate præcederet persona creata ante assumptionem, vel illam personalitatem amitteret per assumptionem, vel eam retineret: si primum dicatur, sequitur non potuisse humanitatem illam in eodem instanti assumi, in quo fuit creata, quia non potuit in eodẽ instanti habere personalitatem propriam, & illa carere: si vero dicatur secundum, sequitur in Christo esse duas personas, creatam, & increatam, quod est contra fidem: quæ ratio probat personam creatam nec formaliter, nec cõcomitanter mansisse facta assumptione. Primam vero consequentiam argumenti probat D. Thom. quoniam id quod assumitur, supponitur assumptioni: quæ propositio est valde notanda in hac materia, quam adeo per se notam D. Tho. existimauit, vt nulla probatione, sed sola terminorũ explicatione indigere putauerit, sicut quod mouetur, inquit, præintelligitur motui, est enim assumptio mutatio quædam eius naturæ, quæ assumitur, & ideo eam supponit, sicut mobile motus.

In solutionibus argumentorum nihil notandum occurrit, tum quia per se claræ sunt, tum quia similia argumenta sæpe in superioribus tractauimus.

ARTICVLVS III.

Vtrum persona diuina assumpserit hominem.

29. 3. d. 6. q. 1. ar. 2. & opusc. c. 21. & op. 8. c. 215. & Rom. 1. lect. 10 fi. & Phil. 2. to. 4. fin.

AD tertium sic proceditur. *Videtur, quod persona diuina assumpserit hominem. Dicitur enim in Psalmo 64. Beatus, quem elegisti & assumpsisti. Quod glossa exponit de Christo. Et Augustinus dicit in libro* de Agone Christi, quod Filius Dei hominem assumpsit, & in illo humana perpessus est.*

* gloss. ord. & interlin. † 9 vt ante med. tom 3.

2. *Præterea, hoc nomen homo, significat naturam* humanam: sed Filius Dei assumpsit humanam naturam. Ergo assumpsit hominem.*

3. *Præterea, Filius Dei est homo: sed non est homo, quem non assumpsit: quia sic esset pari ratione Petrus, vel quilibet alius homo. Ergo est homo, quem assumpsit.*

Sed contra est autoritas Felicis Papæ & martyris, quæ introducitur in Ephesina Synodo. Credimus in Dominum nostrum Iesum Christum de Virgine Maria natum: quia ipse est Dei sempiternus Filius & Verbum: & non homo à Deo assumptus, vt alter sit ille illum: neque enim hominem assumpsit Dei Filius, vt alter sit præter ipsum.*

Ex Ephesin. Synodo refertur in Chalcedonen. Act. 1. dam. Nicena Syn. fides legitur. Artic. præc. q. 3. ar 1. & 2.

b *Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est*, illud quod assumitur, non est terminus assumptionis, sed assumptioni præintelligitur. Dictum est autem,* quod individuum, in quo assumitur humana natura nõ est aliud quam diuina persona, quæ est terminus assumptionis. Hoc autem nomen homo, significat humanam naturam, prout nata est in supposito esse: quia, vt dicit Damasc.* sicut hoc nomen Deus significat eum, qui habet diuinam naturam: ita hoc nomen homo significat eum, qui habet naturam humanam: Et ideo non est proprie dictum, quod Filius Dei assumpsit hominem, supponendo (sicut rei veritas se habet) quod in Christo sit tantum vnum suppositum, & vna hypostasis: Sed secundum illos, qui ponunt in Christo duas hypostases, vel duo supposita conuenienter & proprie dici posset, quod Filius Dei hominem assumpsisset. Vnde & prima opinio quæ ponitur in 6. distinct. tertij lib.**

Lib 3. c. 4. in princ. & claritus 11. circa finem.

Dist. 6 paragrap. 1 q. 2 art. 6.

lib.* Sentent. concedit hominem esse assumptum: sed illa opinio erronea est, & supra dictum est*.

c *AD primum ergo dicendum, quod huiusmodi locutiones non sunt extendendæ tanquam propriæ: sed pie fuit exponendæ vbicunque à sacris Doctoribus ponuntur: vt dicamus hominem assumptum, quia eius natura est assumpta, & quia assumptio terminata est ad hoc, vt Filius Dei sit homo.*

d *AD secundum dicendum, quod hoc nomen, homo, significat naturam humanam in concreto, prout scilicet est in aliquo supposito: & ideo sicut non possumus dicere, quod suppositum sit assumptum: ita non possumus dicere, quod homo sit assumptus.*

AD tertium dicendum, quod Filius Dei non est homo, quem assumpsit, sed cuius naturam assumpsit.

COMMENTARIVS.

IN hoc articulo non tractat D. Thomas rem nouam, sed illum proposuit ad explicandas nonnullas Sanctorum locutiones, quæ interdum non adeo

Respon. propriæ & rigorosæ inueniuntur.

b Respondet igitur, non proprie dici Deum assumpsisse hominem, quam assertionem in argumẽto, Sed contra, probat testimonio Felicis Papæ,

Felix Papa quod habetur, inquit, in Concilio Ephesino: vbi notandum est, neque in Concilio Ephesino, quod habetur 1. tom. Conciliorum, neq; in alio Concilio Ephesino nuper edito reperiri hoc testimonium

Concilium Chalcedo. Felicis, tamen in Concilio Chalcedonensi Actor. 1. pag. 81. post fidem Synodi Nicenæ, referri varia Patrum testimonia, quæ recitata fuisse dicuntur in Concilio Ephesino & octauo loco ponitur hoc testimonium. In quo tamen est vlterius obseruãdum, illum non simpliciter negare Verbum assumpsisse hominem, sed verba eius sunt, *Credimus in Dominum nostrum Iesum Christum ex Maria Virgine natum, quoniam ipse est æternus Dei Filius & Verbum, & non homo à Deo susceptus vt alter esset præter ipsum: neq; enim hominem assumpsit Dei Filius, vt esset alter præter ipsum.* Quibꝰ verbis non videtur simpliciter negare illam propositionem, sed cum illo addito, vt esset alter præter ipsum: quanquam dici possit, hoc verbum non esse additum ad limitandam illam locutionem, sed potius ad indicandam rationem, quare Christus non possit dici homo assumptus, quia in hac locutione significatur, Christum esse alterum ab assumente, quia assumptus est alter ab assumente.

Concilium Ephesin. Quam rationem indicauit Cyrillus anathematismo. 8. recepto in Concilio Ephesi. can. 8. vbi damnantur, qui hominem assumptum, vni cum Dei Verbo adorandum dicunt, tanquam alterum in altero existentem. Et defendendo illum anathematismum ab obiectione Orientalium, dicit idem Cyrillus non esse factam connexionem hominis cum

Cyril. Deo: & in defensione eiusdem contra Theodoret. dicit: *Non hominem assumptum dicimus à Deo Verbo, & copulatum illi secundum habitudinem quandam, quæ extrinsecus intelligatur, sed hominem factum esse dicimus.*

Ioan. Maxentius. Et eandem rationem indicat B. Ioannes Maxentius dialog. 1. contra Nestorium tom. 5. Bibliot. circa finem dicens, *Ego à Deo susceptum hominem nullatenus dicere audeo, sed Deum factum hominem fateor, ne si susceptum à Deo hominem dixero, duas videar prædicare personas.* Et ad hanc tendit etiam ratio D. Thomæ in articulo, quia homo significat humanitatem vt subsistentem, sed Christus non assumpsit humanitatem vt subsistentem, ergo neque hominem. minorem probat, quia quod assumitur, supponitur assumptioni, sed humanitas vt subsistens non supponitur assumptioni, sed potius per assumptionem trahitur ad subsistendum, ergo. Quæ ratio ita etiam explicatur, quia quod assumitur, terminatur subsistentia Verbi, non terminatur autem homo, sed humanitas, quia homo significatur vt subsistens, & vt persona.

c In primo argumento obijcit D. Thomas testimonium Augustini, ex lib. de Agone Christiano c. 11. vbi ita loquitur, *Filius Dei hominem assumpsit*, quæ locutio frequens est apud illum, vt videre est lib. 9. de ciuit. c. 17 & 21. & lib. 10. c. 22. & 29 & epist. 66. & enarratione Psalmi. 4. & 29. & sæpe alias, quem imitata sunt Concil. Tolet. VI. & XI. in confessionibus fidei, & Anselm. lib. de Incarnat. c. 5. citari etiam solet hæc locutio ex Concilio Ephes. & ex VI. Synod. Act. 11. sed male, in illis enim locis non reperitur. Indicat autem eam locutionem Irenæ. lib. 5. contra hæres. c. 1. & Damasc. lib. 3. c. 6. Ac denique in Cantico, Te Deum laudamus, quod ab vniuersa Ecclesia receptum est, dicitur, *Tu ad liberandum suscepturus hominem, non horruisti Virginis vterum.*

August. Concil. Tolet. tanum. Irenæus. Damasc. Ludouicus Viues Valentinus. Alens.

B Propter quæ nonnulli, & inter eos Ludouicus Viues. 9. de ciuit. c. 17. reprehendunt D. Thom. qui negat eam locutionem in rigore, & proprietate sermonis esse veram. Sed D. Thomæ sententiæ communis est Theologorum in 3. d. 6. & eandem sequitur Alensis. 3. p. q. 4. mem. 7. ad finem, & sufficientissime probata est, & ideo ad August. (& idem est de alijs Patribus) respondet D. Thomas in hac solutione, eam locutionem, vbi inuenta fuerit, non esse extendendam, sed pie explicandam. Adhibet vero duas explicationes: primo est vt homo dicatur assumptus, quia eius natura assumpta est, & hanc indicauit supra Anselmus, qui tamen addit hanc esse veram, Deus assumpsit hominem, quia terminus communis solam naturam significat: hanc vero

C falsam, Deus assumpsit hunc hominem, quia iam designatur persona. Quæ tamen differentia non videtur admodum necessaria, quia in proprietate sermonis etiam homo significat naturam, vel subsistentiam, si autem improprie loquamur, etiam hic homo potest significare hanc humanitatem. Secunda explicatio D. Thomæ est, vt Deus dicatur assumpsisse hominem quia assumptio terminata est, vt Deus sit homo: in qua significatione Verbum assumendi non significat actionem, vt est mutatio rei assumptæ, sed vt est veluti productio termini resultantis ex vnione. Aliæ expositiones adhiberi solent, sed illas omitto, vtpote non ita proprias.

d Alia argumenta, & solutiones eorum claræ sunt, & à Caietano sufficienter explicantur. Colligetamen obiter ex solutione ad secundum, cum expo-

D sitione Caietani magis impropriam esse hanc locutionem, homo assumptus est à Verbo, quam hanc, Verbum assumpsit hominem, quia subiecta magis stant materialiter quam prædicata, & ideo magis in priori locutione significatur suppositum, vel personam hominis esse assumptam, quam in posteriori: quanquam etiam in posteriori hoc indicetur, si proprie Verbo assumptionis vtamur, quod in rigore supponit, vt subiectum, totum id quod assumi dicitur.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum Filius Dei debuerit assumere humanam naturam abstractam ab omnibus indiuiduis.

E

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod filius Dei debuerit assumere humanam naturam abstractam ab omnibus indiuiduis. Assumptio enim humanæ naturæ facta est ad communem omnium hominum salutem: vnde dicitur primo ad Timot. 4. de Christo, quod est Saluator omnium hominum, maxime fidelium. Sed natura prout est in indiuiduis, recedit à sua communitate. Ergo filius Dei debuit humanam naturam assumere, prout est ab omnibus indiuiduis abstracta.

30 Supr. p. 2. artic 2. ad 3 & 3. ad 2 & 4. art 2 ad 2. & 3 c. & 3. a 5 q 3 artic 3 ad 1 & 3 q 1. art. 1 & 3. a 1.

2. Præterea, in omnibus id quod est nobilissimum, est

Deo

Deo attribuendum: sed in vnoquoque genere, illud quod est per se, potissimum est. Ergo filius Dei debuit assumere hominem per se. Qui quidem secundum Platonicos * est ipsa humana natura ab indiuiduis separata. Hanc igitur debuit filius Dei assumere.

Vt patet ex Arist. 1. metaph. tex. 6 & 23.

3 Praterea, Humana natura non est assumpta à filio Dei, prout significatur in concreto per hoc nomen homo, vt dictum est. * Sic autem significatur, prout est in singularibus, vt ex dictis patet †. Ergo filius Dei assumpsit naturam humanam prout est ab indiuiduis separata.

Ar praterea Arist. praced. n.

Lib. 1. de sect. cap. 1. circa princip.

Sed contra est quod dicit Dam. * in 3. lib. Deus Verbum incarnatum non eam, quæ nuda contemplatione consideratur naturam assumpsit: non enim Incarnatio hoc, sed deceptio & fictio Incarnationis esset. Sed humana natura, prout est ab indiuiduis separata vel abstracta, in nuda contemplatione cogitatur: quia secundum seipsam non subsistit, vt ibidem Damascen. * dicit. Ergo filius Dei non assumpsit humanam naturam, secundum quod est à singularibus separatâ.

Loco nunc citato.

b Respondeo dicendum, quod natura hominis vel cuiuscunque alterius rei sensibilis, præter esse, quod in singularibus habet, dupliciter potest intelligi. Vno modo quasi per seipsum esse habeat præter materiam, sicut Platonici posuerunt. Alio modo sicut in intellectu existens, vel humano vel diuino. Per se quidem subsistere non potest, vt Philosophus probat in 7. Metaphys. † quia ad naturam speciei rerum sensibilium, pertinet materia sensibilis quæ ponitur in eius definitione: sicut carnes & ossa in definitione hominis. Vnde non potest esse, quod natura humana sit præter materiam sensibilem.

Lib. 7. meta. tex. 26. & 27. tom. 3.

Si tamen esset hoc modo subsistens natura humana, non fuisset conueniens, vt à Verbo Dei assumeretur. Primo quidem, quia assumptio ista terminatur ad personam: hoc autem est contra rationem formæ communis, vt sit in persona: quia in persona indiuiduatur. Secundo, quia naturæ communi non possunt attribui, nisi operationes communes & vniuersales secundum quas homo non meretur: nec demeretur. Cum tamen illa assumptio ad hoc facta sit, vt Filius Dei natura assumpta nobis mereretur. Tertio, quia natura sic existens non est sensibilis sed intelligibilis. Filius autem Dei assumpsit humanam naturam, vt hominibus in ea visibilis appareret secundum illud Baruch. 2. Post hæc in terris visus est, & cum hominibus conuersatus est. Similiter etiam non potuit assumi humana natura à filio Dei secundum quod est in intellectu diuino: quia sic nihil aliud est, quam natura diuina, & per hunc modum ab æterno esset in filio Dei humana natura. Similiter non conuenit dicere, quod filius Dei assumpsit humanam naturam prout est in intellectu humano: quia hoc nihil aliud esset quam quod intelligeretur assumere naturam humanam. Et sic si non assumeret eam in rerum natura, esset intellectus falsus. Nec esset aliud ista naturæ humanæ assumptio, quam fictio quædam Incarnationis: vt Damas. dicit. *

circa princ. lib. 3 c. 11.

Ad primum ergo dicendum, quod Filius Dei incarnatus, est communis omnium Saluator, non communitate generis, vel speciei quæ attribuitur naturæ ab indiuiduis separatæ: sed communitate causæ: prout Filius Dei incarnatus, est vniuersalis causa salutis humanæ.

Ad secundum dicendum, quod per se homo, non inuenitur in rerum natura: ita quod sit præter singularia, vt Platonici posuerunt *. Quamuis quidam dicant, quod Plato non intellexit hominem separatum esse, nisi in intellectu diuino. Et sic non oportuit quod assumeretur à Verbo, cum ab æterno sibi assuerit.

Apud Arist. lib. 1. Met. tex. 6. & 23.

Ad tertium dicendum, quod quamuis natura humana non sit assumpta in concreto, vt suppositum præintelligatur assumptioni: sic tamen assumpta est in indiuiduo, quia assumpta est, vt sit in indiuiduo.

COMMENTARIVS.

CAietanus exponit, in hoc titulo non quæri, an hoc fieri potuerit, sed an fuerit expediens, vnde explicando literam articuli dicit, propterea D. Tho. nō tantū docuisse fuisse impossibile humanitatē sic abstractam assumi, sed etiam non debuisse ita assumi, etiāsi fuisset possibile. Sed ego existimo D. Tho. voluisse docere illum modum Incarnationis, & secundum se fuisse impossibilem, & ad finem incarnationis, qui est redemptio nostra esse ineptum, & disconuenientem, & ideo titulum articuli sub illis Verbis proposuisse.

b Ex qua tituli intelligentia, tam clara relinquitur responsio D. Tho. vt fere nulla indigeat expositione. Quoniam verò Caietanus quædam circa illam commentatur parum vera, minus vtilia, valde autem obscura, vt ea intelligatur, & non sit deceptionis occasio pauca notāda sunt, præsertim circa primam eius dubitationem. Probat enim D. Thomas hanc cōditionalem propositionem, etiamsi natura humana esset separata ab indiuiduis, non esset conueniēs, vt à Verbo assumeretur, quia assumptio terminatur ad personam, est autem contra rationem formæ communis, vt in persona sit. Sed contra inquit Caie. quia si talis forma existeret, necessario esset indiuidua, & non esset vniuersalis in essendo, sed in causando, seu in ratione causæ exemplaris, ergo non esset contra rationē eius, vt assumeretur in persona. Quod confirmat exemplo formæ angelicæ, quæ licet sit forma separata, nihilominus est in persona. In quo dubio & solutione eius supponit Caietanus in naturis perfectis seu completis & spiritualibus, existere naturam specificam quasi separatā, & abstractā, & nihilominus esse terminatam per subsistentiam, seu personalitatem, quod dicit repugnare materiali naturæ: fortasse quia existimat in rebus materialibus indiuiduam naturam addere aliquid supra naturam specificam, nō verò in spiritualibus. Vnde concludit, rationem D. Thom. non probare esse impossibile, formam separatam assumi in persona, sed solum nō esse conueniens quamquam statim videatur contrarium docere, constituit enim differentiam inter naturam humanam abstractam, & naturam angelicam, quia in angelis, inquit, licet natura sit abstracta, tamen in eis non tantum est natura, sed etiam habēs naturam, si autem humanitas esset abstracta, esset solum natura & humanitas, & non posset respectu illius esse aliquod habens naturam, & ideo esset impossibile assumi. Quę responsio, vt dixi, videtur contraria priori, & omnino voluntaria, nam qui fingit speciem humanam existere abstractam ab indiuiduis, nō tantum fingeret humanitatem, sed etiam hominem abstracte existere.

Dicendum est ergo D. Thomam in hac parte articuli voluisse ostēdere, impossibilem esse assumptionem talis naturæ abstractæ, non solum quia impossibile est, naturam illam sic existere (hoc enim iam egerat in prima parte articuli) sed etiam quia haberet specialem repugnantiam cum assumptione, quia natura in communi, etiamsi fingatur existens, tantum posset esse subsistens subsistentia in communi, & non certa & determinata personalitate: quia in persona indiuidua non potest esse nisi natura indiuidua, assumptio autem terminata est ad certam & determinatam personam. Neque contra hunc sensum procedit dubitatio Caietani, nam posita hypothesi, illa natura esset vniuersalis, nō tantum in causando, sed etiam in essendo, & prædicando, & consequenter, licet sequatur fore indiuiduam, quia existentem, tamen etiam sequitur non fore indiuiduā, quia abstractam, & vniuersalem: hæc enim implicatio sequitur ex illa hypothesi: & ex posteriori membro sequitur, illam naturam vt sic non esse assumptibilem, nec personabilem, nec principium operatio-

num particularium, &c. Deniq; contra hoc nihil facit obiectio de angelica natura, supponit enim falsam doctrinam, cum illa reuera nõ existat separata seu abstracta à singularibus, sed sit quædam indiuidua, & singularis natura, non minus quam hæc humanitas, quo ad hoc enim nulla est differentia inter naturam spiritualem, & materialem, vt in alio loco latius disputandum est.

ARTICVLVS V.

Vtrum filius Dei naturam humanam assumere debuerit in omnibus indiuiduis.

Sup q 2. art. 5 ad 1. & 3. d. 2 q. 1 art. 2 q. 1.

AD quintum sic proceditur. *Videtur, quod Filius Dei humanam naturam assumere debuerit in omnibus indiuiduis. Illud enim, quod primo & per se assumptum est, est natura humana: Sed quod conuenit per se alicui naturæ, conuenit omnibus in eadem natura existentibus: ergo conueniens fuit vt natura humana assumeretur à Dei Verbo in omnibus suis suppositis.*

2. *Præterea, Incarnatio diuina processit ex diuina charitate, vnde dicitur Ioan. 3. Sic Deus dilexit mundum, vt filium suum vnigenitum daret: Sed charitas facit vt aliquis se communicet amicis, quantum est possibile. Possibile autem fuit Filio Dei, vt plures naturas hominum assumeret (vt supra dictum est*) & eadem ratione omnes. Ergo conueniens fuit, quod Filius Dei assumeret naturam humanam in omnibus suis suppositis.*

q 3. art. 7.

3. *Præterea, Sapiens operator perficit opus suum breuiori via, qua potest. Sed breuior via fuisset, si omnes homines assumpti fuissent ad naturalem filiationem, quam quod per vnum filium naturalem multi in adoptionem filiorum adducantur, vt dicitur Galat 4. Ergo humana natura debuit à Filio Dei assumi in omnibus suppositis.*

li. 3. c. 11. ci. prine.

Sed contra est quod Damascen. dicit in 3. lib. quod Filius Dei non assumpsit humanam naturam, quæ in specie consideratur: neq; enim omnes hypostases eius assumpsit.*

Respondeo dicendum, quod non fuit conueniens, quod humana natura in omnibus suis suppositis à Verbo assumeretur. Primo, quia tolleretur multitudo suppositorum humanæ naturæ, quæ est ei connaturalis. Cum enim in natura assumpta non sit considerare aliud suppositum præter personam assumentem (vt supra dictum est) si non esset humana natura, nisi assumpta, sequeretur, quod non esset nisi vnum suppositum humanæ naturæ, quod est persona assumens. Secundo, quia hoc derogaret dignaitti Filij Dei incarnati, prout est primogenitus in multis fratribus secundũ humanã naturam, sicut est primogenitus omnis creaturæ secundum diuinam: essent enim tunc omnes homines æqualis dignitatis. Tertio quia conueniens est, quod sicut vnum suppositum diuinum est incarnatum: ita vnam solam naturam assumeret, vt ex vtraque parte vnitas inueniatur.*

ar. 3. huius quæst.

Ad primum ergo dicendum, quod assumi conuenit secundum se humanæ naturæ, quia scilicet non conuenit ei ratione personæ, sicut naturæ diuinæ conuenit assumere ratione personæ. Non autem conuenit ei secundum se, sicut pertinens ad principia essentialia eius, vel sicut naturalis eius proprietas: per quem modum conueniret omnibus eius suppositis.

Ad secundum dicendum, quod dilectio Dei ad homines manifestatur non solum in ipsa assumptione humanæ naturæ, sed præcipuè per ea, quæ passus est in humana natura pro alijs hominibus: secundum illud Roma. 5. commendat autem Deus suam charitatem in nobis: quia cum inimici essemus, Christus pro nobis mortuus est: quod locum non haberet, si in omnibus huminibus naturam humanam assumpsisset.

Ad tertium dicendum, quod ad breuitatem viæ, quam sapiens operator obseruat, pertinet, quod non faciat per multa, quod sufficienter potest fieri per vnum. Et ideo conuenientissimum fuit, quod per vnum hominem omnes alij saluarentur.

COMMENTARIVS.

LItera non eget explicatione, de ipsa vero re sufficienter dictum est supra, disputatione prima.

ARTICVLVS VI.

Vtrum conueniens fuerit, quod Filius Dei humanam naturam assumeret ex stirpe Adæ.

Infra q 31. art. 1. & 3. dist. 2. q. 1. art. 2. q. 1. & opusc. 3. cap. 224.

AD sextum sic proceditur. *Videtur, quod non fuerit conueniens, vt Filius Dei naturam humanam assumeret ex stirpe Adæ. dicit enim Apostolus ad Hebræos capite 7. Talis decebat, vt esset nobis Pontifex segregatus à peccatoribus: Sed magis esset à peccatoribus segregatus, si non assumpsisset naturam humanam ex stirpe Adæ: Ergo videtur, quod non debuerit de stirpe Adæ naturam humanam assumere.*

2. *Præterea, in quolibet genere principium nobilius est eo, quod est à principio. Si igitur assumere voluit humanam naturam, magis debuit eam assumere in ipso Adam.*

3. *Præterea, Gentiles fuerunt magis peccatores, quam Iudæi, vt dicit gloss.* ad Gal. 2. super illud, Nos natura Iudæi, & non ex Gentibus peccatores. Si ergo ex peccatoribus naturam humanam assumere voluit, debuit eam magis assumere ex Gentibus, quam ex stirpe Abrahæ, qui fuit iustus.*

gloss. interl.

Sed contra est, quod Luc. 3. Generatio Domini reducitur vsque ad Adam.

*Respondeo dicendum, quod sicut Augustinus dicit in 13. de Trinitate * Poterat Deus hominem aliunde suscipere, non de genere istius Adæ, qui suo peccato obligauit genus humanum: sed melius iudicauit, vt de ipso, quod victum fuerat, genere assumeret hominem Deus, per quem generis humani vinceret inimicum.*

li. 13. cap. 18. in princip. tom. 3.

Et hoc propter tria, Primo quidem, quia hoc videtur ad iustitiam pertinere, vt illi satisfaciat qui peccauit: & ideo de natura per peccatum corrupta debuit assumi id, per quod satisfactio erat implenda pro tota natura. Secundo, quia hoc etiam pertinet ad maiorem hominis dignitatem, dum ex illo genere victor diaboli nascitur, quod per diabolum fuerat victum. Tertio, quia per hoc etiam Dei potentia magis ostenditur: dum de natura corrupta & infirma assumpsit id, quod in tantam virtutem & dignitatem est promotum.

Ad primum ergo dicendum, quod Christus debuit esse à peccatoribus segregatus quantum ad culpam, quam venerat destruere: non quantum ad naturam, quam venerat saluare: secundum quam debuit per omnia fratribus assimulari, vt idem Apostol. dicit ad Heb. 2 Et in hoc etiam mirabilior est eius innocentia, quod de massa peccato subiecta natura assumpta tantam habuit puritatem.

Ad secundum dicendum, quod (sicut dictum est) oportuit, eum, qui peccata venerat tollere, esse à peccatoribus segregatum, quantum ad culpam, cui Adam subiacuit, & quem Christus à suo delicto eduxit: vt dicitur Sapien. 10. Oportebat autem eum, qui mundare omnes venerat, non esse mundandum. sicut & in quolibet genere motus, primum mouens est immobile secundum illum motum. sicut primum alterans est inalterabile. Et ideo non fuit conueniens, vt assumeret humanam naturam ab ipso Adam.*

in solut. 2. ar.

Ad tertium dicendum, quod quia Christus maximè debebat esse à peccatoribus segregatus, quantum ad culpam quasi summam innocentiæ obtinens, conueniens fuit, vt à primo peccatore vsque ad CHRISTVM peruenire tur, median-

mediantibus quibusdam iustis, in quibus præfulgerent quædam insignia futura sanctitatis. Et propter hoc etiam in populo, ex quo Christus erat nasciturus, instituit Deus quædam sanctitatis signa, quæ inceperunt in Abraham, qui primus promissionem accepit de Christo, & circumcisionem in signum fœderis consummandi, vt dicitur Genes. 17.

COMMENTARIVS.

RESpondet D. Thom. affirmando, & congruentiæ quas adducit, sunt optimæ. Argumenta autem in contrarium facilia sunt, & ideo nihil in explicanda litera immorari oportet. Rem vero ipsam tractabimus infra, quæstio. 31. vbi de Christi genealogia, eiusque conceptione disseritur.

DISPVTATIO XIV.

In quatuor sectiones distributa.

Quid potuerit à Deo assumi per quamcunque vnionem hypostaticam possibilem.

QVoniam ea, quæ pertinent ad naturã assumptam per incarnationem iam factam, & facilia sunt, & cum his connexa, quæ sequenti quæstione tractat D. Tho. ideo illorum disputationem differimus, & hanc de possibili præmittim⁹, quæ nõ nihil etiã conferet ad intelligendum ea, quę iam facta sunt. Quatuor vero sũt quę hic possunt in disputationẽ venire. Primo, suppositũ creatũ, seu natura in proprio supposito existens. Secundò, natura integra substantialis. Tertio, partes ei⁹. Quarto, accidẽtia, præter hæc enim nihil est in rebus creatis, de quo hic disputari possit. De natura autem, vel persona ĩcreata nihil dicendum est, cum per se notum sit non posse assumi.

SECTIO I.

Vtrum natura existens in propria persona potuerit assumi.

SVPpositis varijs sensibus huius quæstionis, quos circa articulum secundum D. Thom. explicauimus, duo sunt certa. Primum est, personã creatam formaliter, & vt persona est, non esse assumptibilem in quo cõueniunt omnes Doctores in 3. d. 1. & 5. Scotus in quodlib. q. 19. art. 3. Aureol. apud Capreol. in 3. d. 5. artic. 2. in arg. con. 2. conclusionem. Est enim clara implicatio cõtradictionis, quia vel persona in suo conceptu formaliter includit negationem existendi in alio vt in supposito, vt Scot. & alij volunt, vel certe includit modum per se existendi incommunicabiliter, ex quo modo immediate oritur illa negatio: & ideo illi modo directe repugnat in alio esse, seu ab alio terminari, est enim manifesta implicatio contradictionis: sicut in accidenti, quamuis possit Deus accidens per se constituere, tamen quod ipsa actualis inhærentia accidentis in subiecto per se sit, est manifesta repugnantia, quia ille modus inhærentiæ includit formaliter, vel radicaliter negationem modi essendi per se, & hac ratione dicitur personalitas vltimus terminus naturæ, quia in suo conceptu includit, vt persona per illam constituta in se & per se sit, cui directe repugnat, quod ab alio sustentetur, vel assumatur. Præterea hac ratione non potest esse vnio substantialis inter duas personas, quia non potest fieri ex illis vna persona, & ideo etiam neutra potest aliam assumere. Confirmatur, quia, vt supra dicebam disp. 11. sect. 3. de ratione personalitatis est incommunicabilitas, imo ad hoc potissimum poni videtur, vt ita terminet naturam, quod eam sic terminatam reddat incommunicabilem, & ideo dicitur esse vltimus naturæ terminus: ergo est aperta implicatio, talem terminum amplius terminari, seu constitutum per talem terminum, alteri hypostatice vniri. De ratione enim huius termini, vt supra dicebam, non est, quod sit incommunicabilis naturæ vt sic: nam potius est modus ac terminus eius: est ergo incommunicabilis personæ, interminabilis altero simili termino. Sicut etiam linea nõ potest terminari alia linea, nec punctus alio puncto, nec vnum vbi formaliter alio vbi, nec vna actio alia actione: & in vniuersum vna forma non potest suum veluti formalem effectum, per aliam formam recipere, vt calor fieri nequit calidus alio calore: ita ergo nec personalitas vt sic potest alia personalitate personari seu terminari.

Secundo est certum, naturam præexistentem in propria persona posse assumi, si per assumptionem, & vnionem ad aliam personam, priuetur propria personalitate: hoc videtur per se euidens, quia non inuoluit maiorem repugnantiam, si assumatur natura præexistens in propria persona, priuetur personalitate propria, quam quod à principio assumatur, impediendo personalitatem propriam; illa enim vnio, quæ impedit personalitatem propriam, potest etiam formaliter expellere præexistentem: virtus autem Dei, cum sit infinita, non minus potest effectiue expellere præexistentem personalitatem, quam, ne sequatur, impedire. Et confirmatur, nam potest Deus accidens prius inhærens in subiecto priuare modo inhærentiæ, & per se constituere, & humanitatem iam existentem in Verbo, posset priuare modo vnionis: & propriam personalitatem illi cõferre, ergo & è contrario. Neque vllam rationem video, quare possit de hoc dubitari: quanquam Diuus Thom. 4. contra gent. c. 4. videtur contrarium indicare, dicens non posse naturam humanam in propria persona præexistentem assumi, nisi per corruptionem talis personæ, & ideo, inquit, oportuisset illum hominem corrumpi, quia vnioni præextitisset, & per consequens humanam naturam in eo existentem. Sed hæc ratio parum concludit, oportuisset enim personam corrumpi, seu disinere esse formaliter quoad modum personalitatis, inde tamen non fit, ipsam humanitatem quoad substantiam suam corrumpi, sed mutare tantum modum existendi: sicut è contrario, si Verbum nunc dimitteret humanitatem, destrueretur in humanitate modus vnionis, nõ tamen substantia ipsius naturæ. Vnde etiam proprie, & in rigore non sequitur necessarium fore, tunc corrumpi hunc hominem, sed tantum hanc personam humanam, vt ex supra dictis disputationibus 13. constat. Et ita existimo D. Tho. hic. art. 2. mutasse sententiam, non enim dixit impossibile esse humanitatem præexistere in propria persona, sed dicit frustra id futurum fuisse. *D. Thom.*

Tertio est certum, ad humanitatis assumptionem ex natura rei sequi, vt propria personalitate priuetur, & hoc, vt minimum, probabunt rationes statim adducendæ. Quod etiam sufficienter persuadet incarnationis mysteriũ. Cur enim priuata fuisset Christi humanitas propria personalitate, nisi id saltem ex natura rei, ad assumptionem esset consecutum? Tandem humanitas ipsa, cum limitata sit, propria personalitate adæquate terminatur: ergo saltem ex natura rei non admittit aliam: ergo hoc ipso quod ei datur alia, ex vi illius actionis consequitur vt altera priuetur.

Quartum ergo disputandum relinquitur, vtrum natura terminata propria personalitate possit assumi conseruata propria personalitate, ita vt nec personalitas assumatur, sed sola natura, nec tamen corrumpatur, sed concomitanter maneat terminans eandem naturam. Sicut natura diuina, cum per æternam generationem communicatur Filio, in illo terminatur propria Filij personalitas, non amittendo personalitatem Patris: vel sicut, si eadem hu-

manitas, quæ nunc est assumpta à verbo, conseruata vnione assumeretur etiam à Patre. Et hoc exemplũ est, quod difficilem reddit hanc quæstionem, quia eadem natura existens in vna persona aliena, potest assumi & terminari in alia, non amittendo priorem personalitatem, ergo eadem ratione natura existens in propria persona, potest assumi, & terminari ab aliena persona, conseruata propria personalitate. Quam illationem ita constantem existimauit Scot. in 3. d. 1. q. 2. vt ne concederet consequens, negauerit antecedens, & ex contradictorio antecedentis intulerit contradictorium consequentis. Alij vero, qui nullam etiam sufficientem rationem differentiæ assignari posse existimant, de præsenti quæstione opinantur, non esse impossibile eandem naturam simul esse in supposito proprio & alieno, sicut non repugnat simul esse in duobus alienis, vel sicut eadem natura diuina simul esse potest in tribus proprijs, nulla enim hic specialis cõtradictio assignari potest. Quam sententiam nõ inuenio apud aliquem autorem, solum audiui doctos aliquos viros ita sentientes, & publice docentes, & revera non possunt ratione conuincente impugnari.

Scotus. Durand. Palud Marsil. Capreol. Caiet.

Contraria vero sententia est communis Theologorum, supponentium eam magis, quam probantiũ vt videre est in Scoto supra. & Duran. 1. q. 3. ad 2. Palud. q. 3. art. 2. Marsil. in 3. q. 2. art. 3. dub. 1. ad 5. Capre. d. 1. ad 1. Scoti contra secundam cõclus. Caiet. supra q. 3. artic. 6. Palacios in 3. d. 1. disp. 3. ad finem, Henric. quodlib. 6. q. 7. qui tamen in assignanda ratione, & implicatione contradictionis multum inter se discrepant. Prima sumitur ex Scot. quia natura creata non potest simul esse in multis personis, vel quia finita est, vel quia pendet à personis in quibus existit, & non potest simul pendere à multis. Sed hæc ratio supponit falsum, & supra soluta est, cum definiuimus eandem humanitatem posse simul assumi à duabus personis diuinis cuius contrarium illa ratio probaret, si efficax esset. Et ideo alij autores conantur repugnantiam ostendere, assignando differentiam inter naturam terminatam propria personalitate, & assumptam à Verbo.

Secunda ergo ratio ex Caietano sit, quia natura assumpta terminatur ab aliena persona intensiue, non tamen extensiue: at vero per propriam personalitatem terminatur intensiue, & extensiue, & ideo hæc personalitas propria non admittit consortium alterius personalitatis. Sed hæc ratio nisi aliud addatur, potius est petitio principij quã probatio, per illa enim verba nihil aliud fit, quam obscurius repetere ipsam conclusionem: dicere enim naturam terminari personalitate propria intensiue, & extensiue, nihil aliud est, quam dicere ita terminari, vt nõ possit simul ab alia persona terminari: hæc autem est assertio, cuius rationem indagamus. Addit ergo Caietanus naturam existentem in propria persona, constituere illam vi sua, quia secum affert propriã personalitatem, velut à se manantem: & ideo nõ potest hoc modo constituere, nisi vnam personam: vnde fit consequens, vt dum ita subsistit, nõ possit ab alia persona assumi, quia sequitur implicatio contradictionis, nimirum, quod esset vna persona, & non esset vna persona cum assumente. Sed neque vim huius rationis satis percipio, quia ex illa solũ habetur, naturam creatam solum posse cõstituere vnam personam, tanquam proprium, & connaturale principium, atq; adeo vt sibi intrinsecam, & connaturalẽ. Quod vero natura cõstituens hoc modo vnam personam, non possit assumi vt alio modo componat cum assumente aliam personam humanam, non potest illa ratione concludi: quia hoc posito non sequitur illa contradictio, sed tunc esset vna persona connaturalis, & alia assumens, & persona assumens esset vna & eadem cum persona composita resultante ex vnione, seu assumptione, quod solum est de intrinsecã ratione vnionis hypostaticæ, non tamen esset vna & eadem cum persona, quæ concomitanter tantum supponitur assumptioni, quod nõ videtur esse contra rationem vnionis hypostaticæ: vt suo modo patet in casu supra posito de natura assumpta à duabus personis.

Et ideo addit vlterius Caietan. ex illo modo quo humanitas terminatur propria personalitate, sequi vt, dum sic terminata est, non possit assumi: quin assumatur talis personalitas, propter naturalem connexionem, quam inter se habent: hoc tamen non sequitur, quãdo natura est terminata in aliena persona, quæ est quodammodo extrinseca, & non connexa cum ipsa natura. Sed adhuc non cogit ratio, quia cum personalitas sit, vel res, vel modus ex natura rei distinctus, nihil videtur repugnare humanitatem assumi, quę est capax assumptionis, manente personalitate non assumpta, quia est incapax talis assumptionis: sicut supra dicebamus naturam vnitã vni personæ posse assumi ab alia, non assumpto modo vnionis cum priori persona, quia ille modus est inassumptibilis, & licet sit in ipsa natura, tamen distinguitur ab illa ex natura rei. In Trinitate etiã videmus, eãdem naturam vltimo terminatam in persona Patris, rursus terminari per relationem Filij, quamuis vna personalitas non terminet personaliter aliam: ad hũc ergo modum potest facilius intelligi, Verbum assumere, & terminare naturam personatam, & non personalitatem eius, cum inter hæc sit distinctio ex natura rei, quæ non reperitur inter essentiam, & personalitates diuinas.

Præterea, licet in eodem Christi corpore sit præsentia localis in cœlo, & sacramentalis in Eucharistia & vna quæq; afficiat Christi corpus, illudq; faciat alicubi præsens, tamen neutra afficiat alteram, neq; facit præsentem, quia & ex natura rei distinguuntur à corpore & inter se habent oppositionem, neque vna est capax effectus formalis alterius: atque idem erit quotiescunque oppositæ vel disparatæ in eodem tertio coniunctæ fuerint, vt si albedo & nigredo essent in eodem subiecto, illud quidem efficerent, inter se autem nihil communicarent quoad suos effectus formales: sic ergo esset in præsenti casu, si subsistentia propria & aliena eandem naturam terminarent, non ideo sequi quod vna alteram afficeret aut terminaret. Ratio deniq; à priori est, quia posset natura pendere à pluribus & singulis personalitatibus, licet vna personalitas ab alia non penderet: quia neq; vna personalitas indigeret alia, neq; haberet influxũ vllum vel habitudinem ad illam, sed mere concomitanter se haberent.

Quare addit vltimo Caietanus, personam diuinã esse infinitam, & supra capacitatem naturę humanę, personalitatem autem creatam esse finitam, & quasi adæquatam ipsi humanitati. Sed hoc nihil ad præsentem quæstionem referre video, quanquam enim humana natura existens in propria persona sufficiẽter, & adæquate terminetur, ita vt neque natura sua appetat aliam personalitatem, neq; habeat naturalem capacitatem eius, non inde fit, implicare contradictionem, vt supra naturam excellentiori modo terminetur per infinitam personam Verbi. Cur enim non dicemus hoc posse Verbum propter infinitatem suam? Et enim cum persona Verbi non solum adæquate, sed etiam excellẽter terminet naturam humanam, & nihilominus possit simul terminari ab alia persona, cur eadem natura licet adęquate terminetur propria personalitate, non poterit simul terminari ab excellentiori persona.

Tertia ergo ratio sumitur ex Durando & Capreolo, scilicet, quia vna natura non potest simul terminari duab⁹ personalitatib. quę nõ tantũ in ꝓpria ratione personalitatis, & incõmunicabilitatis, sed etiã in ratione subsistendi distinguantur, quia non potest vna natura, nisi vnica subsistentia subsistere:

& ideo

& ideo natura diuina potest tribus relationibus terminari, quia illæ non distinguuntur in ratione subsistendi, sed in sola incommunicabilitate, & propter eandem causam potest eadem natura creata eisdem relationibus diuinis simul terminari, non vero potest simul terminari, propria personalitate, & diuina quia hæ non solum in incommunicabilitate, sed in ratione subsistendi distinguũtur. Sed hæc ratio primum supponit falsum, quia relationes diuinæ revera distinguuntur in propria ratione subsistendi, & quamuis conueniant in communi, & absoluta subsistentia, possunt tamen proxime & immediate assumere eandem naturam, & terminare illam, solum per proprias subsistentias. Deinde non ostendit repugnantiã, cur non posset eadẽ natura pluribus subsistẽtijs subsistere, vel proprijs, vel alienis: vel altera propria, & altera aliena, sicut potest ignis simul esse calid⁹ duplici calore, altero innato, altero aduẽtitio.

Quarta ratio fit, quia natura existens in propria persona, existit existentia creata, in persona autem Verbi existit existentia increata: repugnat autẽ eandem naturam simul existere per creatam & increatam existentiam. Sed hæc ratio, & falsum supponit, quia natura nunquam existit extra causas, nisi per existentiam creatam: & illo admisso non ostendit, cur repugnet, eandem naturam illis duabus existentijs simul existere, vel enim repugnaret solum, quia duæ sunt, & hoc non, alias nec posset eadem natura simul existere duabus existentijs relatiuis increatis: vel repugnat, quia vna est creata, & altera increata, & oporteret ostendere specialem implicationẽ, quæ hinc sequatur, nulla enim apparet.

Quinta ratio additur à quibusdam, quod personalitas propria est intrinseca; & ideo non secum cõpatitur aliam extrinsecam; duæ autem personalitates cõnaturales & intrinsecæ, vt sunt in natura diuina, vel duæ etiam extrinsecæ, vt essent respectu humanitatis duæ personæ diuinæ, si illam assumerent, non habent prædictam repugnantiam. Sed hæc ratio ex hoc præcise quod vna sit intrinseca, & alia extrinseca, nullam sufficientem repugnantiam declarat. Nam, si intrinsecũ dicatur, quod est intimè coniunctum, etiam persona assumens naturam est intimè coniuncta, & vnio ad illam est maxime intrinseca. Vnde inter vniones ad plures personas esset eadem repugnantia. Item hoc modo duæ formæ inhærentes sunt intrinsecę subiecto, & duo vbi seu duę præsentiæ, & tamen Deus coniungit hæc, etiamsi alioqui disparata sint, vel opposita in eodẽ subiecto. Si autẽ intrinsecum dicatur, quod est connaturale, extrinsecum vero quod aduentitium est, sicut Deus conseruat in eodem subiecto duas formas, vel duo vbi præter naturalia, & extrinseca, ita potest conseruare vnum naturale, & aliud aduentitium. Neque hoc refert quicquam ad repugnantiam, si alioqui inter effectus formales talium formarum vel modorum non declaretur repugnantia.

Sexta ratio sumitur ex Paludano, & Durãdo, quia personalitas relatiua non excludit consortium alterius personalitatis relatiuæ ab eadẽ natura, at vero personalitas absoluta excludit coniunctionem, seu consortium cuiuscunq; alterius personalitatis: quia ergo personalitas propria est absoluta, ideo natura, quæ per illam terminata est, non potest per illã personalitatem simul terminari, quia vero natura assumpta ab vna persona diuina, solum per relatiuam personalitatem terminata est, ideo potest simul ab alia persona diuina assumi. Hæc ratio est probabilis, tamen non satis ostendit, cur implicet contradictionem, personalitatem absolutam simul coniungi in eadem natura cum relatiua: quia licet verum sit, personalitatem absolutam esse limitatam, & naturam sua non admittere aliam, non tamen inde sequitur, hoc non posse fieri virtute diuina. Nam etiam vna forma natura sua non admittit aliam in eodem subiecto, & tamen Deus potest facere, vt simul existant. Et confirmatur: quia si fieri posset, vt suppositum creatum, v.g. Angelicum terminaret humanam naturam, illo posito, natura humana terminata ab Angelo, posset simul assumi à Verbo, & tamen personalitas Angeli absoluta est. Antecedens quamuis à Palud. consequenter negetur, videtur per se satis clarum, & contrarium non esse verisimile, supposito quod eadem natura potest esse in duplici suppposito alieno, quia non potest ibi ostendi specialis repugnantia.

Responderi potest ex Henrico supra, personalitatem relatiuam non excludere consortium alterius relatiuæ personalitatis ab eadem natura per identitatem cum illa, quæ non potest esse cum personalitate absoluta. Sed hoc non videtur referre, nam illa duo supposita relatiua, realiter distinguũtur ab humanitate quã terminare simul possunt: ergo, quod in alia natura sint idem, nihil refert, cum non terminent per id, in quo sunt idem, sed in quo distinguuntur. Item illa ratio, ad summum probat, duas personas absolutas, vel absolutam & relatiuam, nõ posse esse cõnaturales eidem naturæ, non vero, quod de potentia absoluta non possint illam terminare, quia ad hoc non est necessaria idẽtitas personæ terminantis vel assumentis cum natura terminata vel assumpta. ergo omnis alia identitas est impertinens & per accidens.

Vltima ergo ratio, quæ mihi maxime satisfacit, est, quia propria, & creata subsistentia solum est modus quidam intrinsecus per se existendi, hic autem modus habet formalem, & immediatam repugnãtiam cum illo modo vnionis, quem habet natura assumpta in alieno supposito, quia esse per se, & in alio, sunt modi ita repugnantes inter se, vt vnus proxime includat negationem alterius. Quod exemplo sumpto ex alijs modis similibus, bene explicari potest: fieri enim nõ potest, quod eadem virga simul sit recta, & curua; quia illi modi licet positiui sint, includunt immediatam repugnantiam. Et simili ratione idem accidens non potest simul per se esse, & actualiter inhærere, & sic de alijs. Et ex hac ratione facile sumitur ratio differentiæ, cur eadem natura possit simul esse in duabus personis extrinsecis, non vero in propria & aliena: quia scilicet magis repugnant inter se modus existendi per se & in alio, quam duo modi existendi in alio, quia illi duo modi ita se habent, vt vnus includat negationem alteri⁹, isti vero minime, sed sunt prorsus disparati, sicut idem accidens potest simul esse in duobus subiectis, non tamen simul per se, & in alio. Et eadem ratione intelligitur facile, cur possit eadem natura diuina esse in tribus personis, scilicet, quia in omnibus illis est per se, & omnes illæ personalitates sunt veluti modi per se existendi, & non dicunt vnionem ad extrinsecam personam: modi autem per se existendi inter se cõparati, non includunt illam repugnantiam, & negationem mutuam, quam includunt modi, per se & in alio.

Dices, Etiam humanitas assumpta Verbo, per se existit in Verbo, quia in illo subsistit. Cur enim magis dicetur esse per se per propriã subsistentiam quã per alienam, cum ab vtraq; distinguatur, & in vtraque suo modo nitatur vel sustentetur? Nam quod alteri vniatur per modum distinctũ, alteri vero nõ, videtur nihil referre. Respondetur, longe aliter esse naturam in propria persona, & in aliena, nã in propria est quasi sibi ipsi innitens, in aliena est quasi sustentata ab illa, & ideo modus propriæ subsistentiæ, oppositam omnino rationem habet cum modo vnionis. Ac deniq; in hoc sensu natura assumpta non est proprie per se, nec subsistit in se, sed in alio, quod proprie dicitur subsistere in illa.

Potest deniq; hæc ratio, & simul communis hæc Theologorum sententia confirmari ex doctrina, &

modo loquendi Conciliorum, & Sanctorum de hoc mysterio: quia enim in Christo Domino facta est subsistentialis vnio hypostatica inter humanã naturam, & diuinam personam: definiunt omnes esse in Christi humanitate vnicam tantum personam increatam, & diuinam, illamq; solam in illa humanitate subsistere: sentiunt ergo illum modum vnionis humanitatis ad Verbum, repugnare cum persona creata, illamq; formaliter excludere: quomodo interdum Sancti dicunt, personam consumpsisse personam, vt supra vidimus. Dicetur fortasse, ex natura rei verum esse illos duos modos inter se repugnare, & hoc satis esse, vt in Christi humanitate non permanserit personalitas creata, non tamen necessariũ esse, vt cõtradictionem implicet. Sic enim in materia de Eucharistia ex præsentia corporis Christi sub speciebus inferunt Concilia absentiam substantiæ panis, quia ex natura rei sequitur, licet oppositum non repugnet. Sed hoc mihi nõ satisfacit quia cum hoc mysterium omnino sit supernaturale, & in eo tota ratio facti sit potentia facientis, si de potentia absoluta fieri potuit, vt humanitas assumeretur sine priuatione suæ personalitatis, non esset ratio sufficiens ad negandum ita factum esse, cum illud non repugnet alicui perfectioni Christi, vel huius vnionis. Et deinde, quia si illi duo modi ex natura rei repugnant, inde fit (non ratione formæ, sed saltem ratione materiæ) vt simpliciter, & de potẽtia absoluta repugnent; scilicet, quia illi duo modi non repugnant vt formę contrariæ, sed vt modi proxime includentes negationem mutuam, seu contradictionem, vt explicatum est.

Obiectio.

Responsio.

Neque exemplum de Eucharistia est ad rem: quia Concilia non colligunt absentiam panis ex naturali repugnantia cum præsentia corporis Christi, quæ fortasse nulla est, sed colligunt ex veritate verborũ, quibus fit consecratio, vt suo loco dicitur. Cum qua veritate, supposita significatione verborum, quam propriam & genuinam esse intellexit ac declarauit Ecclesia, omnino repugnat substantiam panis manere cum corpore Christi. Sic ergo in præsente ex locutionibus Scripturæ, quibus de Christo Deo homine loquitur vt de vna & eadem persona, intellexit Ecclesia non esse in Christo Domino personam humanam creatam: ergo intellexit veritatem illarum locutionum non posse consistere cum persona creata. At vero, si esset possibile, humanitatem assũptam simul subsistere in propria persona, illæ omnes locutiones essent veræ: etiamsi in Christo esset duplex persona: non ergo habuisset Ecclesia sufficiens fundamentum, ex quo veritatem personæ Christi colligeret. Non ignoro coniecturam hanc posse habere probabilem responsionem, nimirum ex illis locutionibus immediate inferri, personam ipsam increatam in humanitate subsistere, quia in Scriptura vel tota fidei doctrina nulla fit mentio alterius personæ in illa humanitate subsistentis, hanc esse virtualem exclusionem seu negationem alterius personæ: sicut quia non reuelantur nobis nisi tres personæ Trinitatis, ibi virtute reuelatur non esse quatuor. Sic ergo Scriptura cum nobis tantum reuelet vnam Christi personã, virtute negat plures esse in Christo personas. Et ad hoc etiam conducit naturalis repugnantia, etiamsi de potentia absoluta non esset. Quare etiam oppositam sententiam censeo probabilem, quam video doctis viris non displicere: ratio etenim à nobis facta non est demonstratio, sed solui etiã potest. Nihilominus sententia proposita magis probanda videtur, tum quod communis sit, tum etiam quod existat aptior ad fidei mysterium declarandum; tum demum quod ratione satis probabili suadeatur.

Vnavero supereſt difficultas, quia hæc ratio facta summum probat, humanitatem, in vno & eodem loco existentem, non posse simul habere illos duos modos existendi: tamen si constituamus humanitatem esse in duobus distinctis locis, nulla videtur repugnantia, quod in vno habeat personalitatem propriam, & per se existat, in alio vero illa careat, & existat in Verbo. Dici potest primo, humanitatem ita vniri Verbo, vt ex vi illius vnionis necessario maneat illa vnita, vbicunq; existit, idque propter summam Verbi simplicitatem, & ineffabilem modum illius vnionis, quæ abstrahit ab hoc & illo loco, & fit ad ipsum Verbum secundum se: propter hanc enim causam, quamuis Christus secundum humanitatem localiter moueatur, ipso Verbo secundum se immutato manente semper humanitas, vbicunq; existit, manet eodem modo vnita Verbo ex vi eiusdem vnionis. Et in mysterio Eucharistiæ, per quod humanitas Christi quodammodo in multis locis constituitur, in omnibus est vnita Verbo ex vi eiusdem vnionis.

Sed nihilominus hoc mihi non satisfacit, quia licet ex natura rei verum sit, humanitatem vnitam Verbo, vbicunque constituatur ferre secum suam vnionem, quia est intrinsecus modus eius, & à loco non pendens: tamen cum hic modus ex natura rei ab ipsa humanitate distinguatur, non videtur implicare contradictionem, vt existente humanitate vnita in vno loco, constituatur in alio quoad substantiam suam, & non quoad modum vnionis: sicut non videtur contradictionem inuoluere, quod eadem anima, quæ in vno loco est vnita corpori, in alio ponatur sine corpore, & sine modo vnionis: & similiter quod idem accidens alicubi inhæreat subiecto, alibi vero sine subiecto sit. Admisso ergo hoc casu, vt possibili, non videtur inconueniens concedere totum id, quod argumentum intendit: quia illi duo modi non repugnant, nisi respectu eiusdem subiecti, vt habet rationem vnius; at vero humanitas constituta in duobus locis, habet vicem, seu modum duplicis subiecti. Deinde contradictio, seu repugnantia, quæ includitur in illis modis, solum est seruatis omnibus circumstantijs ad contradictionem requisitis, & consequenter requiritur, vt sit in eodem tẽpore, & loco: vnde sicut pro diuersis temporibus nõ sibi repugnant, ita nec pro diuersis locis videntur pugnare. Quod denique exemplis supra positis declaratur, quia vnum accidens potest in vno loco inhærere, & in alio per se esse, & vna linea in vno loco esse recta, & in alio curua. Neq; contra hoc video, quod obijci possit, argumentum enim supra factum ex vnitate personæ Christi, & locutionibus Sanctorum, contra hoc non procedit, loquuntur enim de mysterio, vt factum est, nunc autem humanitas Christi, vbicunque est, est vnita Verbo, non quia contrariũ implicet contradictionem, sed quia vbicunque est hic homo, est verus Deus: & quia facta vnione hoc est illi debitum & connaturale, & maxime pertinẽs ad perfectionem eius. Sicut etiam vbicunque nunc est caro Christi, est vnita animæ, non quia contrarium implicet contradictionem, sed quia hoc pertinet ad maiorem perfectionem, & est magis connaturale.

Alia hic posset esse quæstiuncula an possit Deus eandem naturam conseruare in duplici persona, nõ aliena, sed propria: faciendo videlicet vt natura habeat duos proprios modos subsistentiæ. Et ratio dubij est, quia in eis non procedit repugnantia posita, nam per eos non esset per se & in alio, sed per vtrũq; esset per se: ergo ex hoc capite non est repugnantia. Nec vero ex sola pluralitate, quia non repugnat has subsistentias multiplicari in eadem natura successiue, posset enim Deus subsistentiam, quam nunc habeo à me auferre, vel aliquo tempore impedire, aliamq; loco illius tribuere: ergo etiam simul posset vtramque ponere in mea natura. Tandem accidenti posset simul conferre duplicem inhærentiam, vel in diuersis, vel etiam in eodem subiecto. Nec vero

hinc

hinc sequitur infinitas in natura, tum quia non esset ille modus subsistendi in pluribus suppositis, proprijs connaturalis, nec debitus, tum etiam, quia non esset per identitatē in illis, sed per vnionem. Fateor, me nunc non inuenire in hoc repugnantiam, nec inconueniens aliquod, sed fortasse in Metaphysica presius dubitationem hanc examinabo. Hoc enim loco, non expedit in ea diutius immorari.

SECTIO II.

Vtrum alia substantialis natura præter humanam sit assumptibilis à persona diuina.

HIc non agimus de natura assumptibili solum ex intrinseca congruentia, sed simpliciter de potētia obedientiæ, seu non repugnantia: neque agimus de humana natura, satis enim ex mysterio facto cōstat, assumptibilem esse. Neque audiendus est error Vvicleph, quē refert Vvalden. libro. 1. Doctrinalis Fidei antiquæ, cap. 44. qui asseruit, nullam aliam humanitatem fuisse à Verbo assumptibilem, præter eam singularem, & indiuiduam, quam assumpsit. Est enim hoc plane absurdum, & sine fundamento dictum, quia non est maior ratio, vel repugnantia in vna, quam in alia, cum in substantia, & specie eiusdem rationis sint, & consequenter eandem capacitatem habeant substantialem, vt Verbo vniantur. Et ideo Augustin. 13. de Trinit. cap. 18. vt per se notum supponit, potuisse Verbum assumere humanitatem aliunde, quam ex stirpe Adæ, & ideo de Prædest. Sanct. cap. 15. dicit, ex sola Dei gratuita electione, & non ex alicuius meritis factum esse, vt illa potius humanitas, quam alia, Verbo iungeretur. Itaque in hoc nullus vnquam Catholicus dubitare potuit.

Vvicleph. Vvalden. *Augustin.*

Omissa ergo humana natura, quæstio esse potest; vel de natura superiori, vt est Angelica, vel de inferiori, vt est irrationalis, vel insensibilis natura.

Prima sententia esse potest, negans, Angelicam, seu spiritualem naturā esse assumptibilem. Ita tenet Albertus in 3. distinct. 2. artic. 2. Et fundamentum esse potest quia in natura immateriali suppositū nihil addit supra naturam ipsam, sed ipsa natura per se ipsam formaliter est quo est, & quod est: inde enim fit; non esse magis assumptibilem talem naturam, quam suppositum. Quod fundamentum videtur doceri à D. Tho. 4. contra gent. cap. 55. ad 4. & 1. part. q. 3. ad 3. vbi generaliter dicit, in separatis à materia, non distingui suppositum à natura.

Albert. *D. Thom.*

Secunda sententia negat, irrationalem naturam esse assumptibilem, nisi aliquem ordinem habeat ad rationalem. Hæc tribuitur Alexand. Alens. 3. part, q. 2. memb. 7. & Bonau. in 3. distin. 2. artic. 1. q. 1. Sed his locis non agunt de passibili simpliciter, sed de eo qꝫ maxime decet. Magis hoc innuat idem Alensis qu. 11. memb. 1. & quæst. 12. memb. 1. artic. 1. Et sequitur ex alia eius doctrina in qu. 7. memb. 2. artic. 1. scilicet naturam non esse assumptibilem, nisi mediante gratia habituali, cuius cū irrationalis natura capax non sit, sequitur neꝫ huius vnionis esse capacē. Expressius tenuit hanc sententiam Henric. quodlib. 13. quæst. 5. Carthus. distinct. 2. quæst. 2. art. 3. Picus Mirandul. in Apolog. conclus. 4. & eam vt probabilem defendunt Ricard. distinct. 2. art. 1. quæst. 2. Gabriel. dist. 2. quæst. 2. Marsil. in 3. quæst. 3. Fundamenta infra videbimus.

Alens. Bonauen. *Henric. Carthus. Pic. Miran. Richard. Gabr. Marsilius.*

Dico primo, potuisse Deum assumere, sibique hypostatice vnire naturam Angelicam. Hæc est D. Th. hic artic. 1. ad 3. & 4. contra gent. cap. 55. ad 3. & 4. quibus locis Caietan. Ferrar. & alij Thomistæ id docent: & est communior sententia Doctorum in 3. distinct. 2. & sumi potest ex verbis Pauli ad Hebr. 2. *Nusquam Angelos apprehendit, sed semen Abrahæ apprehendit*; quæ verba clare supponunt, vtrumque fuisse posibile, gratiam vero Dei erga humanum genus in hoc commendari, quod in hac vnione humanam naturam Angelicæ prætulerit: & hoc modo expositores, omnes & Sancti hæc verba interpretantur. Et confirmatur, quia anima separata mānsit vnita Verbo hypostatice, ergo pari ratione, &c. Ratio vero à priori sumenda est ex fundamento illi contrario, quod prima sententia sumebat, scilicet etiam in naturis spiritualibus suppositum ex natura rei à natura distingui, quod in Metaphysica, tractando de natura & suppositā, sufficienter disputatum est. Vnde quod Ferra. citato loco dicit, quamuis in Angelis nō sit distinctio naturæ à persona, non sequi esse impossibile assumi naturam Angelicam, & priuari sua personalitate, sed solum non esse congruum, non video quomodo intelligi possit. Nam si persona Angeli nō distinguitur à natura, ergo personalitas Angeli nihil est præter ipsam naturam, quomodo ergo illa priuari potest? Deniq; si ad hanc assumptionem non esset necessaria distinctio suppositi à natura, nūquam propter hoc mysterium sancti Patres, & Theologi hanc distinctionem docuissent, & quoad hoc nō est maior ratio de natura Angelica, quam humana: & ideo melius Caietan. hinc colligit etiam in Angelis personalitatem distingui à natura.

Obiectio.

Dices. Ergo posset nunc Deus assumere naturam Angeli corrumpendo personam eius: quod videtur repugnare, quia persona Angeli est incorruptibilis. Respondetur, concedendo primo, posse Deum assumere naturam Angeli præexistentem in propria persona, iuxta supra dicta sectione præcedenti. Secundo necessarium esse, talem naturam priuari personalitate, & consequenter eandem personalitatem, seu personam vt sic, definere esse, iuxta dicta etiam sectione præcedenti: An vero illa desitio dicenda sit corruptio, quæstio est de nomine, magis vero proprie diceretur mutatio quædam in modo existendi salua substantia ipsius naturæ: sicut quando accidēs separatur à subiecto, mutat modum existendi, non tamē proprie corrumpitur: quod si inhærentia ipsa, vel in nostro proposito ipsa personalitas corrumpi dicatur, non propterea persona Angelica dicenda est corruptibilis, quia ex natura sua non est subiecta huic mutationi, sed solum per diuinam potentiam, illam potest suscipere.

Responsio.

Dico secundo. Simpliciter loquendo, non implicat contradictionem, naturam irrationalem, vel insensibilem vniri Deo hypostatice. Hæc est sententia communior Theologorum in 3. distinct. 2. vbi D. Thom. quæst. 1. artic. 1. & Scot. quæst. 1. artic. 2. Palud. quæst. 1. Durand. quæst. 1. Almai. quæst. 2. Marsil. qu. 3. artic. 1. Okam. quæst. artic. 3. & 9. Capreol. Caietan. & omnes Thomistæ. Et videtur aperta sententia Augustin. libr. de vera religion. cap. 16. tom. 1. vbi ait, per hoc mysterium demonstrasse Deum, quam excelsum locum inter creaturas habeat humana natura: quod non solum visibiliter: *Nam id*, inquit, *poterat & in aliquo æthereo corpore, ad nostrorum aspectuum tolerantiam temperato, sed etiam hominibus in vero homine apparuit: ipsa enim natura suscipienda erat, quæ liberanda.* Idem sentiunt Tertullianus & Gregorius Nyssen. infra citādi. Et ex his, quæ facta sunt, potest hæc sententia suaderi, primo, quia corpus humanum, & terrenum Verbo vnitum fuit: Dices, fuisse vnitum mediante anima, sine qua vniri non posset, vt expresse affirmat Origen. 2. Periarch. cap. 6. dicens: *Non enim possibile erat Dei naturam corpori sine medio*, scilicet anima, *misceri.* Sed contra, nam licet anima dicatur medium vt quo, seu in ordine intentionis, non tamen fuit medium physice, vt ita dicam, seu in ordine executionis, vt quæstione sexta explicabitur: Verbum enim ipsum immediate fuit vnitum corpori, & materiæ secundum se, quamuis in ordine ad animam, & propter animam. Deinde in triduo mansit corpus sine anima, & tamen vere ac substantialiter mansit vnitum hypostati-

D. Thom. Scot. Palud. Durand. Almain. Marsilius. Capreol. Caiet. Augustin. *Origen.*

ce Verbo, ergo informatio animæ non erat simpliciter necessaria ad hanc vnionem. Vnde illa verba Origenis, vel reijcienda sunt, vel pie explicanda secundum quandam congruitatem. Sed respondent aliqui, etiam corpus fuisse vnitum mediante anima, per dispositionem, quæ in illo mansit. Sed hoc nihil refert, quia in corpore non manent, nisi vel accidentia, quę per se non referunt ad vnionem hypostaticem, vt ex supra dictis patet, vel ordo aut habitudo ad animam, quæ in corpore fuit, & postea iterum futura erat per resurrectionem, quę potius est habitudo rationis, vel denominatio extrinseca, quam aliquid intrinsecũ ipsi corpori; ergo intrinsece ipsum corpus ratione suę substãtiæ fuit capax huius vnionis, ergo pari ratione quælibet natura substantialis habet eandem capacitatem. Tertio hoc suadetur, quia sanguis, & alij humores, vt infra dicetur, sunt vniti Verbo hypostatice, cum non informentur ànima iuxta probabiliorem sententiam, ergo eodem modo poterat assumi quælibet alia substantialis natura inanimis. Quod si dicatur, sanguinem esse assumptum, vt partem pertinentem ad veritatem humanæ naturæ: hoc quidem referre potest ad congruitatem, seu decentiam vnionis, non vero ad capacitatem simpliciter, quia hæc est intrinseca ipsũ substantiæ, quæ vnitur: & proxime oritur ex hoc, quod est natura capax subsistentiæ. Vnde arguitur quarto (& hæc est propria ratio conclusionis) quia vnio hypostatica proxime, & per se terminatur ad subsistentiam, sed quælibet natura substantialis est capax subsistentiæ, ergo est capax huius vnionis. Denique nulla contradictio, vel repugnantia potest vel probabiliter ostendi, vt patebit obiectionibus satisfaciendo.

Obiectio. Prima obiectio est, quia irrationalis natura non est apta ad constituendam personam, ergo non po-
Respon. test in diuina persona subsistere. Respondetur, personam & suppositum non differre in modo incommunicabiliter subsistendi, sed solum differre in dignitate naturæ, quia persona dicit illum modũ subsistendi, quasi extrinsece limitatum, & contractum ad naturam rationalem. Quocirca respectu huius vnionis hypostaticæ nihil refert, quod terminus per illam resultãs denominetur suppositum, vel persona, hoc enim pendet ex conditione tantum naturæ assumptæ: per se vero solum necessarium est, vt sit vnio in subsistentia: & ideo omnis natura capax subsistentię, est capax huius vnionis. Ex quo expeditur facile, quod à quibusdam quæri solet, si Verbum vniretur naturæ irrationali, an vniretur in ratione
Okam. personæ, vt Okam supra contendit, vel tantũ in ratione suppositi, vt alij volunt. Dicendum est enim, quod Verbum in eo casu vniretur tali naturæ per suam personalitatem, sicut nunc vnitur sanguini, vel sicut vniebatur cadaueri in triduo: compositum tamẽ resultans ex illa vnione, licet esset suppositum talis naturę, vt sic tamen non denominaretur persona, quia illa natura nõ esset rationalis, sicut cadauer Christi, vt sic non erat persona, quanquam illud idem suppositum, vt subsistit in natura diuina, persona sit.

Obiectio. Secunda, & communis obiectio est; quia natura irrationalis nõ est capax vnionis diuinæ, neq; alicuius operationis diuinę, ergo nec diuini esse, quod per hanc vnionem communicatur: cum enim esse sit propter operari, teste Aristotele, quod est incapax operationis alicuius naturę, est etiam incapax esse, seu subsistentiæ talis naturę. Vnde Damasc. lib. 3. de Fide c. 17. dicit, carnem Christi simul cum diuina substantia actiones diuinas participasse. Et c. 18. *Mens*, inquit, *sapientia, & operatione destituta, nulla vnquam esse queat, nam si torpida, atque immobilis est, nec quidem omnino est*:
Responsio. Respondetur negando consequentiam: quia visio beata non est propria operatio consequens hanc vnionem, communicatur enim sine illa, & per se, ac ex natura sua solum in gratia fundatur: est enim gratia participatio diuinæ naturæ, cui respondet participatio diuinæ operationis. Vnio vero hypostatica, si proprie ac physice loquamur, non habet operationem hoc modo propriam, quia gratia vnionis non est formalis communicatio ipsius naturæ diuinæ, quæ est principium operationum diuinarum: sed est communicatio subsistentiæ diuinæ, quæ constituit personam operantem, non vero est principium formale operandi. Debetur autem naturæ assumptæ, ratione huius vnionis, perfectus modus operandi iuxta ipsius naturæ capacitatem, & cõsequenter debetur gratia creata, & visio Dei, si natura sit capax eius: non tamen sunt hæ perfectiones accidentariæ, simpliciter necessariæ ad hanc vnionem, vt supra q. 2. dictum est & in sequentibus sæpius dicetur. Cum ergo dicitur esse communicari propter operationẽ, proprie, & formaliter intelligendum est de esse naturæ seu essentiali, & de esse existentiæ, quod est proprium operationis naturæ: esse autem subsistentiæ, proxime, & intrinsece solum est propter subsistendum, remote vero, & extrinsece potest ordinari ad operandum, iuxta naturæ capacitatem: & ita posset Deus, si assumeret irrationalem naturam, illam eleuare ad actiones miraculosas, quas Dionysius, & Damascenus diuinas vocant: quamuis hoc etiam extrinsecum sit ipsi vnioni, & ex volũtate Dei pendeat. Cur autem irrationalis natura sit capax huius vnionis, non autem visionis beatę, cum tamẽ illa sit maior perfectio, quam hæc: tractatum est supra disput. 9. sectione secunda. Ratio enim est, quia hæc vnio ordinatur ad quandam subsistentiæ seu subsistentiæ compositionem, & ideo capacitas eius solum fundatur in communi ratione naturæ subsistantialis: visio vero est operatio vitæ, cuius sola natura intellectualis est capax per facultatem, quæ non consequitur naturam subsistantialem vt sic, sed certum gradum eius.

Tertia obiectio est, quia natura irrationalis est in- *Obiectio.*
capax sanctificationis, propter quod est etiam incapax gratiæ habitualis. Respõdetur, in hac voce sanctificationis posse multa includi, quæ faciunt sensũ ambiguum, & æquiuocum: vt infra q. 7. latius exponam. Si ergo nomine sanctificationis intelligatur rectitudo aliqua, & perfectio in actibus studiosis, vel meritorijs, seu liberis: nõ est de ratione huius vnionis, vt conferat hanc sanctificationem cuicunq; naturæ, sed solum naturæ liberæ, & capaci illius: non est enim hic effectus quasi formalis huius vnionis, sed solum ex illa resultat iuxta naturæ capacitatem. Si autem nomine sanctificationis intelligitur deificatio quędam naturæ assumptæ, per intimam vnionem, & præsentiam diuinæ personæ, sic omnis natura vnita Verbo Dei, etiamsi irrationalis sit, est deificata, & sanctificata: vnde & speciali adoratione digna est ratione vnionis, &, vt dictum est, illi debetur perfecta operatio iuxta suam capacitatem. *Respons.*

Quarta obiectio, quia videtur per se indignum, & *Obiectio.*
indecens diuinam personam, vt his imperfectis, & inferioribus naturis vniatur: quod autem huiusmodi est, absolute repugnat fieri à Deo, qui summa prudentia, & sapientia omnia operatur. Quæ ratio fundata est in Anselmo. lib. 2. Cur Deus homo, cap. 4. & *Anselm.*
5. Respondetur primo solum probari hoc argumento, quod Diuus Thomas supra dixit, non esse in natura irrationali intrinsecam congruentiam, vt assumatur, & ideo Deus nunquam aliquid huiusmodi assumpsit, nisi in ordine ad rationalem naturam. Secundo vero dicitur, quamuis naturæ irrationali desit hęc congruentia, non tamen propterea esse vere, ac proprie indecens, vt assumatur, quia si Deus hoc faceret, contra nullam virtutem faceret, nec deesset illi modus & ratio, propter quam decenter, & sapiẽter id faceret: ad ostendendam verbi gratia potentiam suam, & sapientiam humanam confundendã, *Respons.*

vt in

Tertul. vt in simili dixit Tertullian. in libro de carne Christi cap. 4. arguens contra Marcion. qui Deo indignũ iudicabat, vt de fœmina carnem assumeret: *Hoc enim*, inquit Tertullian. *ita videbitur, si res humano sensu ponderetur, non autem si diuino, quia stulta mundi elegit Deus, vt confundat sapientes. Et idem esset*, inquit, *si de lupa, seu de vacca prodire voluisset.* Et ad eundem modum *Greg. Nyss.* loquitur Gregorius Nyssen. in oratione magna catechetica, cap. 27. vbi inquit, posse Deum sine indecentia, quamcunq; naturam sumere, quia omnes à Deo infinite distant, vnde respectu illius fere nihil inter se distant. Quamuis negandum non sit, in vna natura maiorem congruentiam reperiri, quam in alia; vt diligenter consideranti non apparet obscurum.

Vltima, & obscurior difficultas in hac sententia est, an hæc vnio ad irrationalem naturam, sit possibilis ratione soli materiæ, vel etiam ratione formæ, seu totius naturæ cõpositæ ex materia, & forma. Et est ratio dubitandi, quia forma huiusmodi naturæ non est forma subsistens, cum in suo esse pendeat à materia, tanquam à sustentante: ergo illa non est capax huius vnionis, quæ tantum est ad subsistendum ergo vnio solum potest fieri in materia, ratione cuius illæ res materiales subsistunt, vt sumitur ex *D. Thom.* D. Thom. infra q. 6. artic. 1. ad secundum, & clarius q. 2. de potent. Dei art. 1. Hæc dubitatio pendet ex Metaphysica quæst. de modo subsistentiæ harum naturarum, quæ ex materia & forma materiali constant, an sit idem cum sola materia, seu illam tantum proxime, & immediate afficiat, & ab illa denominetur totum compositum; an vero sit idem cum tota natura constante materia & forma, & illam adæquate afficiat, atq; adeo veluti partialiter identificetur realiter cum materia, & forma, & vtramq; afficiat. De *Resp. sio.* qua re dixi in disputationibus Metaphysicis agens de natura & suppposito, & infra in q. 6. iterum occurret. Supponendo ergo posteriorem modum. tanquam probabiliorem, dicendum consequenter est, naturam irrationalem ita esse assumptibilem à Verbo, vt per vnionem Verbum proxime, & immediate vniatur & toti naturæ, & materiæ, & formæ ipsi: quamuis formæ non vniatur secundum se, sed solũ vt componit totam naturam. Ita enim omnino censendum est fuisse vnitum sanguini, & de cadauere Christi in triduo est id probabilius, quamuis non sit ita certum, quod pertinet ad vnionem ipsius formæ cadaueris: ratio vero est, quia tota natura est, quę trahitur ad subsistendum, & non tantum materia.

Neque obstat quod forma huius naturę non sit subsistens, inde enim solum habetur, non vniri secundum se, sed prout componit vnam naturam aptam ad subsistendum, differt autem inter formam vnitam secundum se, vel solum ratione totius naturæ, quod quando priori modo vnitur, ex vi illius vnionis manebit vnita Verbo, etiamsi intelligatur non componere totam naturam: quomodo dicemus infra vniri animam rationalem, quia est subsistens. at vero quando vnitur ratione totius, habet modum vnionis pendentem à toto, & ideo non vnitur, vt quod subsistit, sed solum, vt quo tota natura constituitur, & est apta ad subsistendum.

A nec inter se, nec à toto, non aliter possunt assumi quã in tota natura.

Dico primo: Materia prima per se assumptibilis est sine forma, atq; adeo sine natura integra, & completa. Duobus modis potest intelligi hoc fieri, primo conseruãdo materiam existentẽ in rerũ natura sine vlla forma, & hoc modo vniendo illam Verbo: & hic modus supponit illam quæstionẽ Physicam, an materia possit conseruari sine forma, in qua ego sentio, multo probabilius esse, posse hoc fieri: quia reuera nulla est repugnantia, nec probabilis contradictio, quod breuiter declaro: quic materia prima omni forma substantiali carens, licet non habeat actũ formalem, & hoc sensu dicatur pura potentia, habet tamẽ suum actum entitatiuum, & partialem existẽtiam in qua potest conseruari sine forma, quia licet fortasse secundum ordinem naturæ à forma pendeat, non tamen pendet ab ipsa, vt causa intrinsece, ac formaliter constituente entitatem eius. Et ideo potest Deus effectiue supplere illam dependentiam, sicut supplet in accidente dependentiam à subiecto, quando separatum illud conseruat. Posito autem hoc casu, per se euidens est, materiam sic existentem posse vniri hypostatice Verbo, quia talis materia esset subsistens, quamuis subsistentia partiali, hoc autẽ satis est, vt possit hypostatice assumi, sicut anima rationalis separata assumi potuit, quia subsistens est, licet per modum partis. Imo non desunt, qui putent ita factum esse in corpore Christi in triduo, quod ego non probo, vt suo loco dicam.

Materia prima duplici citer per se assumptibilis sine forma.

B

Secundo modo posset intelligi casus huius conclusionis de ipsa materia existente in toto, & actu informata per formam, ita vt quamuis materia sit actualiter pars alicuius naturæ, nihilominus Deus vniatur soli materiæ, & non immediate ipsi formæ, nec toti naturæ, vt sic, sed tantum ratione materiæ. Et hoc etiam existimo esse possibile, quia materia, etiam cum actu componit totũ, & informatur forma, est entitas subsistens propria subsistentia partiali, quam semper retinet, quamuis forma varietur: sicut retinet suam partialem existentiam, quæ non est existentia in alio sustentante, sed in se & per se, talis enim modus existendi fuit necessarius ipsi materiæ; vt posset eadem substare transmutatione formarum, cum ergo materia sit distincta à forma, etiamsi sit illi coniuncta, nulla est repugnantia, quod Deus solam materiam assumat ad subsistendum, nõ assumpta forma, & consequenter non assumpta tota natura. Quin potius in corpore Christi in triduo existimant aliqui nõ improbabiliter, ita factum esse: quia non videtur illis necessarium, vt forma cadaueris imperfectissima, & quæ statim abijcienda erat, immediate vniretur hypostasi Verbi Dei, sed tãtum ratione materiæ, de quo infra dicetur.

C

D

Dico secundo, Forma substantialis separata à materia, vniri potest hypostatice Verbo Dei. Hæc conclusio explicari potest illis duobus modis, quibus præcedens explicata est. Primo, vt forma substantialis actu informans materiam præcise assumatur, nõ assumpta materia proxime, & immediate, & consequẽter nec tota natura: & hic mod⁹ est quidem possibilis in anima rationali, quia est forma subsistẽs, etiã cũ actu informat corpus, vt infra dicã, & ita procedit illa ratio superius facta de materia: at vero in alijs formis materialib. est res difficilior, & videtur certe probabile, non posse ita assumi, quia, cum non sint per se subsistentes, non possunt per se assumi ad subsistendum, nisi per se constituantur separatæ à materia, vt infra dicam: quamdiu autem sunt vnitæ materiæ, nõ videntur capaces subsistentiæ, quia ille modus vnionis, & informationis intrinsece, & essentialiter includit dependentiam formæ informantis à materia, tanquam à sustentante, & ideo non potest forma materialis, simul ita informare materiã, & per se subsistere, sicut supra dicebam non posse

De assumptione formæ sine materia.

E

SECTIO III.

Vtrum partes substantiales possint hypostatice vniri diuinæ personæ.

QVæstio hæc intelligi debet de partibus præcise sumptis, an assumi possint absque vnione totius naturæ, nam vnione ipsarum in toto, satis dictum est in præcedenti sectione. Versari autem potest quæstio de partibus integralibus, vel essentialibus Physicis: Metaphysicę enim partes nihil ad rem pertinent, quia cum illæ in re non habeant distinctam entitatẽ

ac-

se accidens simul per se esse, & inhærere: pari ergo A
ratione hæc forma actu informans, non videtur per
se capax propriæ vnionis hypostaticæ, sed tantum in
toto, seu ratione totius naturæ. Et hæc sententia est
satis probabilis, quamuis opposita etiam possit pro-
babiliter defendi, eo modo, quem statim subijci-
am.

Secundo ergo potest conclusio intelligi de forma
substantiali, separata à materia, & per se cõstituta, &
sic, de anima rationali omnino certum, & de fide est,
separatam posse vniri hypostatice Verbo: ita enim
in triduo factum est, quia illa, natura sua, est per se
subsistens, quod vero illa non subsistat, vt perfecta
natura, sed vt pars tantum, & consequenter quod e-
ius subsistentia naturalis imperfecta sit, & quasi par- B
tialis, non impedit quin Verbo vniri possit, quia illa
imperfectio est per accidens ad rationem subsisten-
di, vt sic, & solum se tenet ex parte ipsius naturæ.
Et hinc probabilius concluditur, idem fieri posse de
potentia absoluta in quacunque forma substantiali,
si per se conseruetur extra materiam, vt omnes fieri
posse concedunt, multo facilius quam accidentia
conseruãtur extra subiectum. Et ratio est, quia for-
ma substantialis sic separata haberet modum per se
existendi, qui modus substantialis esset, atq; adeo e-
iusdem rationis cum subsistentia: quamuis ergo hęc
forma natura sua non sit subsistens, tamen de po-
tentia absoluta separata est capax verę subsistentiæ,
ergo eadem ratione posset vniri hypostatice Verbo. C
Et hinc fit, si eadem forma in diuersis locis consti-
tuatur, posse in vno actu informare materiam, in a-
lio vero per se esse, vel hypostatice assumi. Addo de-
nique, quia forma vel natura assumpta non omnino
per se est, sed habet modum vnionis ad personam
assumentem, ideo probabile esse, hanc vnionem nõ
ita repugnare cum actuali informatione materiæ,
sicut repugnat modus per se essendi, & ideo proba-
bile est, hanc formam hoc ipso quod capax est hui-
us vnionis hypostaticę, posse ad illam assumi, etiam
si actu informet, quamuis fortasse propriam subsi-
stentiam, seu per se existentiam habere non possit,
dum actu informat, in eodem scilicet tempore, & lo-
co, &c. Sic enim supra dicebamus, non posse eandem D
naturam simul per se esse, & vniri alteri personæ,
quamuis possit simul duabus personis vniri: & hoc
modo potest facile defendi prior sensus huius con-
clusionis.

Dico tertio, Pars integralis, vt cor, caput, &c. as-
sumi potest sine alijs partibus. Hæc conclusio intel-
ligi debet de parte actu vnita, nam si sit actu diuisa,
iam non est pars, seu aliqua completa natura, vnde
non est dubium quin possit assumi. Probatur ergo
conclusio, quia hęc pars subsistit in toto, saltem par-
tialiter, habet enim suam partialem modum per se
essendi, qui solum propter continuationem cum a-
lia parte, non est integra subsistentia, ergo potest illa
pars vniri Verbo, & amittere illum partialem mo-
dum per se essendi: & Verbum poterit terminare, &
quasi sustentare partem illam, non terminando reli-
quas. Neq; propterea Verbum esset pars, sicut nec E
dicitur esse anima, aut sanguis, quia denominatio
partis non est denominatio suppositi, sed naturæ in-
completæ. Neq; etiam subsistentia Verbi denomi-
naretur partialis, quia ipsa non continuaretur, nec
per se vniretur cum subsistentia aliarum partium;
sed solum esset subsistentia vnius partis, quæ conti-
nuaretur, & vniretur cum aliis partibus, ad com-
ponendam vnam naturam, non ad componendam
unam subsistentiam.

Contra has conclusiones nullas video obiectio-
nes alicuius momenti, & ideo prætermitto nonnul-
la, quæ hic inculcari possent, sunt enim parum
vtilia, & non difficile expediri possunt
præceptis his, quæ dicta
sunt.

SECTIO IV.

*Vtrum forma accidentalis possit vniri Verbo hypo-
statice.*

DVobus modis intelligi possunt accidentia assu- *Duplex vnio vnionis, secundum hypostasim & in hypostasi.*
mi, vno modo proxime, & per se, ita vt vel im-
mediate existant per ipsammet existentiam personę
assumentis, vel saltem ipsum Verbum per se termi-
net aliquo modo immediate & proxime existenti-
am ipsorum accidentium. Secundo modo possunt
assumi tantum mediate, quia videlicet insunt in na-
tura assumpta, quamuis non habeant immediatam
aliquam vnionem cum Verbo: & hic modus voca-
ri potest, vt supra quæst. 2. dicebamus, vnio in hypo-
stasi, prior vero secundum hypostasim, de vnione
ergo in hypostasi non est dubium, quin sit possibilis,
quia de facto ita fuit in Christo, vt infr. dicetur: quę-
stio ergo hic est de vnione secundum hypostasim, &
communiter tractatur de accidente separato à sub-
iecto, & hoc sensu prius definietur, & inde facile cõ-
stabit, quid dicendum sit de accidente actu inhæ-
rente.

Prima ergo sententia affirmat, posse Deum sibi *Marsil. Almain. Gabr. Major.*
hypostatice vnire accidens separatum à subiecto.
Ita tenet Marsil. in 3. quæst. 3. art. 1. quamuis sub du-
bio. Idem Almain. dist. 2. quæst. 3. Maior. quæstion. 3.
Gabriel. distinct. 1. quæst. 2. art. 2. ad. 7. dicit, si Deus
potest assumere irrationalem naturam, posset etiam
assumere accidentalem. Fundamentum est, quia ac-
cidens separatum habet modum per se essendi, si-
milem subsistentiæ, ergo potest Deus accidens sibi
vnire ad supplendum illum modum, non per inhæ-
rentiam, sed per modum hypostaticæ vnionis, sicę-
nim sustentare accidens, nullam imperfectionem
dicit in sustentãte, sed supponit potius perfectionẽ.
Nec potest facile assignari repugnantia, vel impli-
catio, quam hic modus inuoluat. Et confirmari hoc
potest in opinione eorum, qui existimant hanc v-
nionem fieri ad existendum: si enim Deus facit, vt
anima existat existentia increata, cur non poterit fa-
cere, vt eadem albedo existentia existat? Neq; enim
propterea existentia diuina fieret accidentalis, sicut
neq; fit existentia creata, aut materialis, etiamsi for-
mam creatam, vel materialem assumat. Nec sequi-
tur in eo casu Deum denominari album, vel quid si-
mile, sicut nec denominatur animatus: etiamsi ani-
mam hypostatice vnitam habeat: quia illa denomi-
natio sumitur à forma, vt informante, vel inhæren-
te, non vt subsistente. Neq; etiam diceretur albedo,
quia hoc est nomen naturæ, non suppositi, sicut su-
pra in simili dicebamus.

Nihilominus probabilius mihi videtur, formam
accidentalem non posse vniri hypostatice Verbo.
Hanc sententiam tenet Basolis in 3. distinct. 2. quæst. *Basolis Palac.*
1. artic. 2. & Palacios. q. 1. qui afferunt plures rationes,
quibus omissis, ita breuiter illam probo, quia in pri-
mis non potest forma accidentalis assumi ad existẽ-
dum existentia Verbi, quia hic modus vnionis o-
mni naturæ repugnat, tam accidentali, quã substan-
tiali, vt infra quæst. 17. late probabitur: quamquam
fortasse quoad hoc non sit specialis repugnantia in
forma accidentali, vt quædam confirmatio supra
facta probabiliter ostendit. Deinde accidens existẽs,
non potest quoad modum existendi terminari sub-
sistentia diuina: quia quamuis accidens separatum
per se aliquo modo constituatur, tamen ille modus
per se essendi, non est vera subsistentia, sed est mo-
dus in se accidentalis, quia entitas accidentalis nõ est
capax modi substantialis, ergo forma accidentalis
est omnino incapax subsistentiæ, & consequenter
etiã est incapax subsistantialis vnionis, ergo non po-
test ad illam fieri vnio secundum subsistentiam, quæ
intrinsece, & essentialiter substantialis est. Et con- *Accidens separatum qua-*
firmatur, & explicatur varijs modis. Primo, quia ac-
cidens

cidens non potest vniri ad componendum vnum per se, & multo minus ad componendam vnam personam: at verò vnio cuiuscunque naturæ creatæ cũ Deo, tantum esse potest per modum vnius subsistẽtiæ, vel personæ. Secundo, quia subsistãtia non potest vlla ratione poni in alio per modum inhærentis, quia hoc pugnat cum natura substantię, quæ omnino est incapax tales modi essendi (& ideo licet humanitas sit in Verbo diuino, non tamen inhærendo, sed alio modo accommodato substantiæ) ergo pari ratione natura accidentalis non potest trahi ad subsistẽdum. Tertio intelligi non potest, punctum immediate terminare corpus, & superficiem, quia non est proportio, nec capacitas, ergo simili modo, &c. Et per hæc satisfactum est fundamento contrariæ sententiæ, iam enim ostensum est hypostaticam vnionem repugnare accidẽti, quia non est capax substantialis vnionis. Quod autẽ ibi dicitur sustentare pertinere ad perfectionem: respondetur hoc esse quoddam commune, & analogum, quod in re poni nõ potest, nisi in aliqua specie, seu particulari modo sustendandi: si ergo vnum sustẽtet aliud per modum subiecti, imperfectum quid, & potentiale esse necesse est, & ideo non potest hic modus conuenire diuinæ personæ: si autem sustentet per modum subpositi, est quidem hic perfectus modus, excedit tamen imperfectam naturam accidentis, quæ non est capax illius: alius autem modus sustentandi, qui sit per veram vnionem, & intrinsecam, nec intelligi, nec fingi potest.

Et ex his à fortiori colligitur, accidens actu inhærens suiecto multo minus posse immediate vniri personæ diuinæ, quia & ratione imperfectæ naturæ non est capax huius vnionis, vt dictum est, & ratione actualis inhærentiæ, habet maiorem quandam repugnantiam cum huiusmodi vnione.

QVÆSTIO V.

De modo vnionis ex parte partium humanæ naturæ, in quatuor articulos diuisa.

DEinde considerandum est de assumptione partium humanæ naturæ.

Et circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, vtrum filius Dei debuerit assumere verum corpus.

Secundo, vtrum assumere debuerit corpus terrenum scilicet carnem & sanguinem.

Tertio, vtrum assumperit animam.

Quarto, vtrum assumere debuerit intellectum.

REstotaquam in hac quæstione D. Thom. tractat, fere explicata fuerat quæstione præcedenti, solum enim ostendit partes physicas, & essentiales humanę naturæ assumptas fuisse à Verbo quod fere ex superioribus constabat: quia non poterat humana natura assumi, nisi constãs ex partibus essentialibus, tamen D. Thom. ad refellendos aliquos errores, & vniuscuiusque rei propriam rationem reddendam, hanc quæstionem mouet: quæ adeo clara est, vt circa literam nihil ferè commentari oporteat.

ARTICVLVS I.

Vtrum Dei filius debuerit assumere verum corpus.

AD primum sic proceditur. Videtur, quod filius Dei non assumperit verum corpus. Dicitur enim Philip. 2 quod in similitudinem hominum factus est: Sed quod est secundum veritatem, non dicitur esse secundum similitudinem. Ergo Filius Dei non assumpsit verum corpus.

2. Præterea, Assumptio corporis in nullo derogauit dignitati diuinitatis: dicit enim Leo Papa in sermone de Natiuit. † quod nec inferiorem naturam consumpsit glorificatio, nec superiorem minuit assumptio: Sed hoc ad dignitatem Dei pertinet, quod sit omnino à corpore separatus: Ergo videtur quod per assumptionem non fuerit Deus corpori vnitus.

3. Præterea, Signa debent respondere signatis: Sed apparitiones veteris Testamenti, quæ fuerunt signa apparitionis Christi, non fuerunt secundum corporis veritatem, sed secundum imaginariam visionem: sicut patet Isai. 6. Vidi Dominum sedentem, &c. Ergo videtur quod etiam apparitio Filij Dei in mundo, non fuerit secundum corporis veritatem, sed solum, secundum imaginationem.

Sed contra est quod dicit Augustinus in lib. 83. quæst.* Si phantasma fuit corpus Christi, fefellit Christus: Et si fefellit, veritas non est. Est autem veritas Christus. Ergo non fuit phantasma corpus eius. *Et sic patet, quod verum corpus assumpsit.*

Respondeo dicendum, quod sicut dicitur in lib. de Ecclesiastici dogmatibus,* natus est Dei filius, non putatiue, quasi imaginatum corpus habens, sed corpus verum.

Et huius ratio potest triplex assignari. Quarum prima est ex ratione humanæ naturæ, ad quam pertinet verum corpus habere. Supposito igitur ex præmissis quod conueniens fuerit* Filium Dei assumere humanam naturam, *consequens est quod verum corpus assumpserit. Secunda ratio sumi potest ex his, quæ in mysterio incarnationis sunt acta. Si enim non fuit verum corpus eius, sed phantasticum, ergo nec veram mortem sustinuit, nec aliquid eorum, quæ Euangelistæ de eo narrant secundum veritatem gessit, sed solum secundum apparentiam quandam. Et sic etiam sequeretur, quod non fuerit vera salus hominis subsecuta: oportet enim effectum causæ proportionari. Tertia ratio potest sumi ex ipsa dignitate personæ assumentis: quæ cum sit veritas: non decuit, vt in eius opere aliqua fictio esset. Vnde & Dominus hunc errorem per seipsum excludere dignatus est, Lucæ vltimo, cum Discipuli conturbati, & conterriti putabant se spiritum videre, & non verum corpus: & ideo se eis palpandum præbuit, dicens, Palpate & videte: quia spiritus carnem & ossa non habet, sicut me videtis habere.*

Ad primum ergo dicendum, quod similitudo illa exprimit veritatem humanæ naturæ in Christo, per modum, quo omnes qui verè in natura humana existunt, similes specie esse dicuntur: non autem intelligitur similitudo phantastica. Ad cuius euidentiam Apostolus subiungit, quod factus est obediens vsque ad mortem, mortem autem crucis, quod fieri non potuisset, si esset sola similitudo phantastica.

Ad secundum dicendum, quod per hoc, quod filius Dei verum corpus assumpsit, in nullo est eius dignitas diminuta. Vnde Augustinus dicit in libro de fide. ad Pe. Exinaniuit seipsum formam serui accipiens, vt fieret seruus: sed formæ Dei plenitudinem non amisit. Non enim Filius Dei sic assumpsit verum corpus, vt forma corporis fieret, quod repugnat diuinæ simplicitati & puritati. Hoc enim esset assumere corpus in vnitatem naturæ, quod est impossibile, vt ex supra dictis patet † Sed salua distinctione naturæ assumpsit corpus in vnitatem personæ.*

Ad tertium dicendum, quod figura debet respondere rei quantum ad similitudinem, non quantum ad rei veritatem. Si enim secundum omnia esset similitudo, iam non esset signum, sed ipsa res: vt Damascenus dicit in tertio libro* Conueniens ergo fuit, apparitiones veteris Testamenti essent secundum apparentiam, quasi figuræ: apparitio autem Filij Dei in mundo esset secundum corporis veritatem, quasi res figurata per illas figuratas.

Vnde

tria ca 29. 30 & 34. princip. & 35 si & post 6. arti. 7. cor. 0.1 & opus 3 cap. 213 & 227. In serm. 1. post med. illius in cipit hic ser. saluator noster.

18 3 9 9 14 in princ. 4.

Capit. 2 à med. habetur inter opera Aug. tom. 3.

Quæst. 1. artic. 1.

Cap. 2. ad clin. ad fin. tom. 3.

Quæst. 2. ar. 1. c. 2.

Lib. 3. cap. 26. circa fi.

31. Infra ar. 2. & q. 14. ar. 1 c & 3. ar. 2 q. 1. ar. 3 q. 1 c & q 24. & 4. 60.

Vnde dicit Apostolus. 2. Coloss. 2. Quæ sunt vmbra futurorum, corpus autem Christi. A

Hic articulus clarus est, & nulla expositione indiget.

ARTICVLVS II.

Vtrùm Dei Filius debuerit assumere corpus terrenum, scilicet carnem & sanguinem.

43. *Inf. q. 35. art. 3. ea. & q 37. art. 1 c & q 54 art 3 c & 3. dist. 2 q 51. art. 3. q. 1. & q 2 c. & 4. contra c 30 & 34. & opusc 3 c. 2. 14*

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod Christus non habuerit corpus carnale siue terrestre, sed cœleste: dicit enim Apostolus primæ ad Corinth. 15. *Primus homo de terra terrenus: secundus homo de cœlo cœlestis: Sed primus homo, scilicet Adam fuit de terra, quantum ad corpus, vt patet Genes. 1. Ergo etiam secundus homo scilicet Christus fuit de cœlo, quantum ad corpus.*

2. *Præterea, primæ ad Corint. 15 dicitur, Caro & sanguis regnum Dei non possidebunt: Sed regnum Dei principaliter est in Christo. Non ergo in ipso est caro & sanguis, sed magis corpus cœleste.*

3. *Præterea, Omne quod est optimum, est Deo attribuendum: Sed inter omnia corpora nobilissimum est corpus cœleste. Ergo tale corpus debuit Christus assumere.*

Sed contra est, quod Dominus dicit Lucæ vltimo. Spiritus carnem & ossa non habet, sicut me videtis habere. Caro autem, & ossa non sunt ex materia cœlestis corporis, sed ex inferioribus elementis. Ergo corpus Christi non fuit corpus cœleste, sed carneum & terrenum. C

*Respondeo dicendum, quod eisdem rationibus apparet: quare corpus Christi non debuit esse cœleste, quibus ostensum est *, quod non debuit esse phantasticum.* Art prac.

*Primo enim, quia sicut veritas humanæ naturæ non saluaretur in Christo, si corpus eius esset phantasticũ (vt posuit Manichæus) ita etiam non saluaretur si poneretur cœleste: sicut posuit Valentinus. Cum enim forma hominis sit quædam res naturalis, requirit determinatam materiam, scilicet, carnes & ossa, quæ in hominis diffinitione poni oportet: vt patet per Philosophum * 7. Metaph.* Lib 7 text. 59 tom. 3.

*Secundo, quia hoc etiam derogaret veritati eorum, quæ Christus in corpore gessit. Cum enim corpus cœleste sit impassibile & incorruptibile (vt probatur in * primo de Cœlo) si Filius Dei corpus cœleste assumpsisset, non verè esurisset, nec sitisset, nec etiam passionem, & mortem sustinuisset. Tertio etiam hoc derogaret veritati diuinæ. Cum enim Filius Dei se hominibus ostenderit, quasi corpus carneum & terrenum habentem, fuisset falsa demonstratio, si corpus cœleste habuisset. Et ideo in lib. de Ecclesiasticis * dogmatibus dicitur, Natus est Dei filius Carnem ex Virginis corpore trahens, & non de cœlo secum afferens.* Lib. 1. tex. 20. to. 2. D Cap. 2. ad me dio to. 3. inter ope. Augusti.

Ad primum ergo dicendum, quod Christus dicitur de cœlo descendisse dupliciter. Vno modo ratione diuinæ naturæ, non ita, quod natura diuina in cœlo esse desierit, sed quia in infimis nouo modo esse cœpit, scilicet secundum naturam assumptam: secundum illud Ioannis. 3. Nemo ascendit in cœlum, nisi qui descendit de cœlo filius hominis, qui est in cœlo. Alio modo ratione corporis: non quia ipsum corpus Christi secundum suam substantiam de cœlo descenderit, sed quia virtute cœlesti, id est, Spiritu sancto, est eius corpus formatum. E *Vnde Augustinus * dicit ad Orosium, exponens autoritatem inducta, Cœlestem dico Christum: quia non ex humano conceptus est semine. Et hoc etiam modo Hilarius exponit in libro de Trinit. ** In Dialog. 65. qq. q. 4. à med. illo tom. 4. Lib. 10. de Trini. ante med. ad sen tum.

Ad secundum dicendum, quod caro & sanguis non accipiuntur ibi pro substantia carnis & sanguinis, sed pro corruptione carnis & sanguinis. Quæ quidem in Christo non fuit quantum ad culpam: fuit tamen ad tempus quantum ad pœnam, vt opus nostræ redemptionis expleret.

Ad tertium dicendum, quod hoc ipsum ad maximam Dei gloriam pertinet, quod corpus infirmum & terrenum ad tantam sublimitatem prouexit. Vnde in Ephesina synodo legitur Verbum sancti Theophili dicentis, Qualiter artificum optimi non in pretiosis tantum materiebus artem ostendentes, in admiratione sunt, sed vilissimum lutum & terram dissolutam plerumque assumentes, suæ disciplinæ demonstrantes virtutes, multo magis laudantur: ita omnium optimus artifex Dei Verbum, non aliquam pretiosam materiam corporis cœlestis apprehendens, ad nos aduenit, sed in luto, magnitudinem suæ artis ostendit.

COMMENTARIVS.

TOta litera D. Thom. est perspicua. Solum sunt duo breuiter obseruanda. Primum est, D. Tho. suis rationibus directe concludere, corpus Christi Domini non fuisse confectum ex materia, seu substantia cœlesti: sed ex illa materia, qua cętera corpora humana constare solent: consequenter verò quãuis id diserte non dicat, conuincit corpus Christi fuisse mistum, & ex quatuor elementis coagmentatum: hoc enim intellexit in titulo, nomine terreni corporis. Pari etiam ratione cõcludit, habuisse corpus illud quatuor humores: quos in titulo, nomine sanguinis indicauit; in rationibus verò articuli, sub nomine corporis carnei illos complexus est, quia non est vera ac viua caro sine sanguine: cui alij humores admisti sunt. Secundo est obseruandum, rationibus D. Thom. rectè quidem effici, Christi humanitatem constitisse huiusmodi corpore, & in illo fuisse sanguinẽ, & alios humores: quomodo autem hæc omnia fuerint vnita Verbo, an scilicet immediate & proximè, seu secundum hypostasim, an verò tantum mediatè, seu in hypostasi, ex his, quæ D. Thom. tradit solum hoc potest conuinci, hæc omnia ita fuisse vnita Verbo, vt necessarium est ad hoc, vt Verbum vere factum sit caro, & homo, ex quo rectè concluditur fuisse proximè & immediate vnita, vt disputatione sequenti latius explicandum est: & ibidem tractabimus locum primæ ad Corinthi. 15. quem in solutione ad primum Diuus Thomas explicauit. D

ARTICVLVS III.

Vtrum Filius Dei assumpserit animam.

35. 3 de 2 q 1. art. 3 q 4. con. ca. 32. 34. prin. 35. col 2 fi. 37. fi. & al. co. 1. & vnit. q. 20 a. 1. co. & unit art 1. co. & opusc. 3. in. 211.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod filius Dei animam non assumpserit. Ioannes enim incarnationis mysterium tradens; dixit, *Verbum caro factum est*, nulla facta de anima mentione. Non autem dicitur caro factum, eo quod sit in carnem conuersum, sed quia carnem assumpsit. Non ergo videtur assumpsisse animam. E

2. *Præterea anima necessaria est corpori ad hoc, quod per eam viuificetur: Sed ad hoc nõ sunt necessaria corpori Christi, vt videtur: quia ipsum Verbum Dei est, de quo dicitur Psalm. 35. Domine apud te est fons vitæ. Superfluum ergo fuisset animam adesse, Verbo præsente. Deus autem & natura nihil frustra faciunt: vt etiam Philosophus dicit in primo de Cœlo. Ergo videtur quod Filius Dei animam non assumpserit.* Li 3 de Cœl text. 12 & li. 2 tex 59. tom. 3.

3. *Præterea, Ex vnione animæ ad corpus, constituitur natura communis, quæ est species humana. In Domino autem Iesu Christo non est communem speciem accipere, vt Damas. dicit in 3. libro. Non igitur assumpsit animam.* † Li 1. c. 1. & 11. Cap. 21. in

*Sed contra est, quod Augustin. * dicit in libro de Agone Christiana, Non eos audiamus: qui solum humanum corpus dicunt esse susceptum à Verbo Dei: & sic audiunt quod dictum* prin. co 3.

quod dictum est, Verbum caro factum est, vt negent, illum hominem, vel animam, vel aliquid hominis habuisse, nisi carnem solam.

Lib. de hæres. c. 49. & 55. Tom. 6.

Respondeo dicendum, quod sicut dicit Augustinus* in li. de hæresibus, opinio fuit primò quidem Arij, & postea Apollinaris, quod Filius Dei solam carnem assumpsit absque anima, ponentes quod Verbum fuerit carni loco animæ. Ex quo sequebatur, quod in Christo non fuerint duæ naturæ, sed vna tantum: ex anima enim & carne, vna natura humana constituitur.

Sed hæc positio stare non potest propter tria. Primò quidem: quia repugnat autoritati Scripturæ, in qua Dominus de suæ animæ facit mentionem Matth. 26. Tristis est anima mea vsque ad mortem, & Ioannis 10. Potestatem habeo ponendi animam meam. Sed ad hoc respondebat Apollinaris, quod in his verbis anima metaphoricè sumitur: per quem modum in B veteri Testamento Dei anima commemoratur, Isai. 1. Kalendas vestras & solennitates vestras odiuit anima mea. Sed,

Lib. 13. q. q. 80. Amed. tom. 4.

sicut dicit Augustinus* in libro 83 q. Euangelistæ in Euangelica narratione narrant, quod mirabatus est Iesus, & iratus & contristatus, & quòd esuriit. Quæ quidem ita demonstrant eum veram animam habuisse, sicut ex hoc, quòd comedit, & dormiuit, & fatigatus est, demonstratur eum habuisse verum corpus humanum: Alioquin si & hæc ad metaphoram referantur, cum similia legantur in veteri Testamento, de Deo, peribit fides Euangelicæ narrationis. Aliud enim est, quod Propheticè nunciatur in figuris, aliud quod secundum rerum proprietatem ab Euangelistis historicè scribitur. Secundò derogat prædictus error vtilitati incarnationis, quæ est liberatio hominis. Vt enim argumentatur Augustinus* in libro contra

Cap. 13. post med. tom. 6.

Felicianum: Cur accepta carne animam dispensatio mediatoris omisit? Nisi forte aut innoxiam sciens medicinæ indi- C gentem esse non credidit, aut à se alienam putans redemptionis beneficio non donauit, aut ex toto insanabilem iudicans, curare nequiuit, aut vt vilem, & quæ nullis vsibus apta videretur, abiecit. Horum duo blasphemiam important in Deum, quomodo enim diceretur Omnipotens, si curare non potuit desperatam? aut quomodo omnium Deus, si non ipse fecit animam nostram? Duobus autem aliis, in vno animæ causa nescitur, in altero meritum non tenetur. An intelligere causam putandus est animæ, qui eam ad accipiendam legem, habitu insitæ rationis instructam, à peccato voluntariæ transgressionis nititur separare? Aut quomodo eius generositatem nouit, qui ignobilitatis vitio dicit esse despectam? Si originem attendas, pretiosior est animæ substantia: si transgressionis culpam, propter intelligentiam, peior est causa. Ego autem Christum, & perfectam sapientiam dico & scio, & pissimum esse non D dubito, quorum primo meliorem & prudentiæ capacem non despexit: secundo, eam, quæ magis fuerat vulnerata, suscepit. Tertiò verò hæc positio est contra ipsam incarnationis veritatem: caro enim & cæteræ partes hominis per animam speciem sortiuntur: Vnde recedente anima non est os, aut caro, nisi æquiuocè, vt patet per Philosophum in 2. de Anima, & 7. Metaphys.*

Lib. 2. de Anima, tex. 9. lib. 7. Meta. text. 35. circa med. tom. 2. & 3.

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur Verbum caro factum est, caro ponitur pro toto homine: ac si diceretur: Verbum homo factum est: sicut & Isai. 40. Videbit omnis caro pariter, quod os Domini loquutum est. Ideo autem totus E homo per carnem significatur: quia, vt dicitur in autoritate inducta,* per carnem Filius Dei visibilis apparuit. Vnde subditur: Et vidimus gloriam eius. Vel ideo, quia vt Augustinus* dicit in lib. 83. q. in tota illa vnitate susceptionis principale Verbum est, extrema autem atque vltima caro. Volens itaque Euangelista commendare pro nobis dilectionem humilitatis Dei, Verbum & caro nominauit, omittens animam, quæ est Verbo inferior, carne præstantior. Rationabile etiam fuit, vt nominaret carnem: quæ propter hoc, quod magis distat à Verbo, minus assumptibilis videbatur.

In huius sol. princ. li. 3. qq. q. 80. paulo post princ. to 4.

Ad secundum dicendum, quod Verbum est fons vitæ, sicut prima causa vitæ effectiua: Sed anima est principium vitæ corporis tanquam forma ipsius: forma autem est effectus agentis. Vnde ex præsentia Verbi magis concludi posset, quod corpus esset animatum: sicut ex præsentia ignis potest concludi, quod corpus cui ignis adhæret, sit calidum.

Ad tertium dicendum, quod non est inconueniens, imò necessarium dicere, quod in Christo fuerit natura, quæ constituitur per animam corpori aduenientem: Damascenus* autem negat, in Domino Iesu Christo esse communem speciem, quasi aliquid tertium resultans ex vnione diuinitatis & humanitatis.

Loco in arti. citato.

Littera huius articuli est facilis, atque ideo illum explicare necessarium non est.

ARTICVLVS IV.

Vtrum Filius Dei assumere debuerit intellectum.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod Filius Dei non assumpserit mentem humanam siue intellectum. Vbi enim est præsentia rei, nō requiritur eius imago: Sed homo secundum mentem est ad imaginem Dei, vt Augustinus* dicit in lib. de Trinit. Cum ergo in Christo fuerit præsentia ipsius diuini Verbi, non oportuit ibi esse mentem humanam.

3. d. 2. q. 1. ar. 3. q. 2. c. & 4. con. c. 33. & ver. q. 20. ar. 1. c. & opus. 3. c. 212. Li. 14. c. 3. & 6. tom. 3.

2. Præterea, Maior lux offuscat minorem: Sed Verbum Dei, quod est lux illuminans omnem hominem venientem in hunc mundum (vt dicitur Ioannis 1.) comparatur ad mentem, sicut lux maior ad minorem: quia & ipsa mens lux quædam est, quasi lucerna illuminata à prima luce. Prouerbiorum 20. Lucerna Domini spiraculum hominis. Ergo in Christo, quia est Verbum Dei, non fuit necessarium esse mentem humanam.

3. Præterea, Assumptio humanæ naturæ à Dei Verbo, dicitur incarnatio eius. Sed intellectus siue mens humana neque est caro, neque est actus carnis, quia nullius corporis actus est, vt probatur in 3. de Anima.* Ergo videtur quod Filius Dei humanam mentem non assumpserit.

l. 3. ex tex. 6. & 12.

Sed contra est, quod Augustinus* dicit in libro de fide ad Petr. Firmissimè tene, & nullatenus dubites, Christum Filium Dei habere veram nostri generis carnem & animam rationalem, qui de carne sua dicit, Palpate, & videte: quia spiritus carnem & ossa non habet, sicut me videtis habere. Lucæ vltimo: Animam quoque se habere ostendit dicēs: Ego pono animam meā, & iterum sumo eam. Ioann. 16. Intellectum quoque animæ ostendit se habere dicens: Discite à me, quia mitis sum, & humilis corde. Matth. 11. Et de ipso per Prophetam Deus dicit: Ecce intelliget puer meus. Isai 52.

Cap. 14. in princ. to. 3.

Respondeo dicendum, quod sicut Augustinus* dicit in libro de hæresibus, Apollinaristæ de anima Christi à Catholica Ecclesia dissenserunt, dicentes sicut Ariani, Deum Christum carnem solam sine anima suscepisse: In qua quæstione testimoniis Euangelicis victi, mentem defuisse animæ Christi, sed pro hac ipsum Verbum in ea fuisse dixerunt. Sed hæc positio eisdem rationibus conuincitur, sicut & prædicta. Primo enim, hoc aduersatur narrationi Euangelicæ, quæ commemorat eum fuisse miratum, vt patet Matth. 8. Admiratio autem absque ratione esse non potest: quia importat collationem effectus ad causam: dum scilicet aliquis videt effectum, cuius causam ignorat, & quærit: vt dicitur in principio Metaphysicæ*. Secundo repugnat vtilitati incarnationis, quæ est iustificatio hominis à peccato. Anima enim humana non est capax peccati, nec gratiæ iustificantis, nisi per mentem. Vnde præcipuè oportuit mentem humanam assumi. Vnde dicit Damascen.† in 3. lib. quod Dei Verbum assumpsit corpus & animam intellectualem & rationalem. Et postea subdit:† Totus toti vnitus est, vt toti mihi salutem largiretur: quod enim inassumptum est, incurabile est. Tertio hoc repugnat veritati incarnationis: cum enim corpus proportionetur animæ sicut materia

Cap. 55. in princ. tom. 6.

l. 1. Meta. c. 2. in med. to. 3.

l. 3. Ort. fi. c. 9. cir. med. Eod. lib. & cap. nunc dicti.

Propriæ formæ, non est verè caro humana, quæ non est perfecta A *â nima humana, scilicet rationali. Et ideo si Christus animam sine mente habuisset, non habuisset veram carnem humanã, sed bestialem: quia per solam mentem anima nostra differt ab anima bestiali. Vnde dicit August.* * *lib. 83. q. quod secundum hunc errorem sequeretur, quod Filius Dei beluam quandam cum figura humani corporis suscepisset: Quod iterum repugnat veritati diuinæ, quæ nullam patitur fictionis falsitatem.*

Lib. 83. q. q. 80. non procul à princ. tom. 4.

Ad primum ergo dicendum, quod vbi est ipsa res per sui præsentiam, non requiritur eius imago ad hoc, quod supleat locum rei: sicut vbi est imperator, milites non venerantur eius imaginem. Sed tamen requiritur cum præsentia rei imago ipsius, vt perficiatur ex ipsa rei præsentia, sicut imago in cera B *perficitur per impressionem sigilli, & imago hominis resultat in speculo per eius præsentiam. Vnde ad perficiendam mentem humanam, necessarium fuit, quod eam sibi Verbum Dei vniuerit.*

Ad secundum dicendum, quod lux maior euacuat lucem minorem alterius corporis illuminantis, non tamen euacuat, sed perficit lucem corporis illuminati: ad præsentiam enim Solis stellarum lux obscuratur, sed aëris lumen perficitur. Intellectus autem seu mens hominis est quasi lux illuminata à luce diuini Verbi, & ideo per præsentiam Verbi non euacuatur mens hominis, sed magis perficitur.

Infra q. 9. ar. 1. ad 2. & 3. & 13. q. 1. a. 1. ad 3. & d. 14. a. 1. q. 1. ad 2.

Ad tertium dicendum, quod licet potentia intellectiua non sit alicuius corporis actus: ipsa tamen essentia animæ humanæ, C *quæ est forma corporis, requiritur, quod sit nobilior ad hoc, quod habeat potentiam intelligendi: & ideo necesse est, vt corpus melius dispositum ei respondeat.*

COMMENTARIVS.

HVius articuli titulus intelligi potest, vel de potentia ipsa intellectiua, quæ est accidens animæ superadditum, vel de ipsa substantiali anima, prout attingit gradum rationalem, seu intellectualem, & interdum nomine intellectus significatur, vt idem D. Thomas docuit prima parte, quæst. 79. articul. 1. qui non satis explicat, quo sensu hanc quæstionem moueat: nec de errore Apollinaris satis constat, quo D sensu mentem seu intellectum Christo negauerit. Ea vero, quæ D. Thomas adducit in corpore articuli, ad vtrumque sensum facile applicari possunt: nam duæ primæ rationes, quibus probat in Christo fuisse intellectum, scilicet, quia admirabatur, & quia fuit capax meriti, de potentia intellectiua immediate procedunt. Tertia verò ratio, scilicet, quia aliàs caro Christi non esset vere humana, sed bestialis, solum probat de substantia, & essentia animæ rationalis.

D. Thom.

Respon.

Quocirca videtur Diuus Thomas hoc potissimum intendisse in hoc articulo, præsertim cum hoc loco non tam de accidentibus, quàm de substantia naturæ assumptæ sermo sit: quanquam quoniam substãtia rei ex accidentibus & operationibus recte cognoscitur, merito in prima & secunda ratione, ex operationibus colligit facultatem, vt ex facultate etiam ipsa substantia animæ rationalis Christo nõ defuisse intelligatur, quod argumentum præsertim ex o- E perationibus vire. efficacissimum sumitur: quia hęc operatio inseparabilis est à suo principio intrinseco, tam proximo quod est potentia, quàm principali, quod est ipsa animæ substantia.

Cætera clara sunt.

)?(

Artic. IV.

DISPVTATIO XV.

In octo sectiones distributa.

Quid Verbum assumpserit per incarnationem, prout facta est.

IN præcedenti disputatione diximus, quid sit assumptibile per quamcunq; vnionem hypostaticam possibilem: hic dicẽdum sequitur, quid assumpserit Verbum diuinum per vnionem hypostaticam, quæ facta est. Possumus autẽ ex his quę ibi dicta sunt, hic sine noua disputatione sumere, quid Verbum non assumpserit. Primum est, Verbũ non assumpsisse aliquam aliam naturam præter humanam, & partes eius, quod certum de fide est, quia Deus factus est homo, & non aliud. Vnde in Scriptura sacra hoc prædicatur, tanquam singulare beneficium humanæ naturæ collatum: & de solo Christo dicitur, esse Principem & caput omnium, constitutum super opera manuum Dei, quia soli humanitati eius concessa est tam ineffabilis gratia: vnde nullus alius subsistens in creata natura potest secundum fidem dici verus, & naturalis Deus, nisi solus Christus. Denique de Angelicis naturis expresse dicitur ad Hebræos 2. *Non Angelos apprehendit*, quod tanquam manifestius, & clarius supponitur de inferioribus naturis. Huius vero rei supra tradidimus congruentias disp. 3. Secundo certum est, Verbum non assumpsisse personam creatam, nec naturam habentem personalitatem creatam. Hoc etiam est de fide, vt sufficienter explicatum est circa literam D. Tho. & disputatione 7. late cõtra Nestorium probatum est: dictum etiam est disputatione præcedenti, huiusmodi assumptionem vel vnionem esse impossibilem, satis ergo constat non esse factam. Supereſt ergo dicamus, quid Verbum assumpserit: & prius dicemus de tota natura, deinde de partibus eius, tam essentialibus, quam integrantibus.

Hebr. 2.

SECTIO I.

Vtrum Verbum assumpserit veram hominis naturam.

OMissis erroribus, tam supra disput. 7. tractatis, quàm statim sectionibus sequentibus tractandis, dico primo, Verbum diuinum assumpsisse verã, & essentialiter perfectam humanam naturam. Est de fide, quæ sufficienter probatur ex illo principio, supra disp. 2. latè probato, Christum esse verum Deũ, & verum hominem: ex quo disp. 7. conclusimus, in Christo esse duas naturas, veram scilicet diuinitatem, & veram humanitatem, ex quibus, & in quibus subsistit, & hinc tandem concluditur, veram assumpsisse humanitatem, quia per hanc assumptionem factum est, vt in illa subsistat.

Dico secundo: Hæc humanitas à Verbo assumptà est vnica, indiuidua, & singularis. Ita docent omnes Theologi cum Damasceno lib. 3. cap. 11. & est de fide certum, quatenus de fide certum est, Christum Damasc. E esse quendam singularem hominem ab aliis numero distinctum, non tantum ratione personæ, sed etiam ratione naturæ humanæ. Ratio verò est facilis, quia humanitas abstracta ab indiuiduis, vt sic, non est res apta ad existendum, debuit ergo necessario assumi indiuidua natura: quod autem in vna tantum, & non in omnibus, neque in multis facta fuerit hæc vnio, constat de fide ex iis, quæ in principio huius disputationis diximus.

Obiect.

Sed contra primo, quia fructus huius vnionis futurus erat cõmunis omnibus hominibus, ergo debuit natura communis omnibus sumi. Propter hoc fertur, quendam Doctorem Parisiensem asseruisse, assumptam esse humanitatem in communi. Sed

est hæ-

Respon. est hæretica, & inintelligibilis sententia, & fundamentum eius friuolum: ex quo potius concludi potest contrarium, nam fructus huius vnionis, qui est gratia, & gloria, & remissio peccatorum, fuit vniuersalis causalitate, & operatione, & ideo fuit necessaria singularis, & indiuidua natura, quæ talium operationum principium esse posset.

Obiect 2. Sed contra secundo, quia suppositum supra naturam specificam, & communem non addit nisi principia indiuiduatia, sed indiuidua natura includit hæc principia, si ergo Christus assumpsit indiuiduam naturam, assumpsit suppositum. Qui maiorem propositionem admittunt, dicunt humanitatem Christi per assumptionem factam esse hanc, seu indiuiduam. Sed hoc est impossibile, tum quia quod assumitur, supponitur assumptioni, assumitur autem hæc natura: tum etiam, quia si dimitteretur à Verbo, eadem numero maneret: tum denique quia nulla res potest formaliter constitui hæc, sed indiuidua, per aliam rem à se distinctam, vt ex Metaphysica suppono, quia non potest esse res vera, & actualis, nisi sit singularis & indiuidua.

Respon. Respondetur ergo negando maiorem, nam principia indiuiduatia potius pertinent ad cõstitutionem huius naturę, suppositum vero addit specialem modum per se existendi. Hic vero sese offerebat quæstio, an propter assumptionem humanitatis possit etiam verbum dici hominem assumpsisse: sed hæc sufficienter circa literam D. Tho. explicata est.

Dico tertio. Verbum assumpsit hanc humanitatem, non omnino denuo creatam, sed ex ipsis hominibus à stirpe Adæ descendentibus. Est de fide, vt constat Matth. 1. & Luc. 3, de illa tractat D. Tho. infra q. 13. & 32. nonnullæ vero congruentiæ illius supra disp. 3. & 4. adductæ sunt, & alias adduxit D. Tho. q. 4. a. 6. summa omnium est, quia expediẽs fuit, vt per eandem naturam dæmonem vinceret, quam ipse in Adam vicerat.

Matth. 1. Luc. 3. D. Thom.

Obiect. Respon. Dices. Hac ratione probaretur, debuisse ipsam Adæ singularem naturam sumere. Respondetur, id non fuisse cõueniens, tum quia illa natura iam fuerat peccato maculata, tum etiam quia iam erat terminata in propria persona: ac denique quia ex Adamo generandi erant homines secundum carnem, quod non decebat Christum, maxime, cum ab eodem Adamo originalem maculam tracturi essent.

D. Thom. Lege D. Tho. in 3. d. 2. q. 1. a. 2. q. 3.

SECTIO II.

Vtrum Verbum assumpserit veram animam rationalem.

Arian. Epipha. August. Nazian. Cyril. Alexand. VI. Synod. Apollin. Epiphan. Athanas. August. Vincen. Lyrinen. Nazianz. Cyril. Ruffinus. Tripartita.

PRima hæresis fuit Arianorum negantium in Christo fuisse veram animã, dicebant enim Verbum illi fuisse loco animæ. Ita refert Epiph. hæres. 69. & Aug. in 49. Nazianz orat. 51. post medium, Cyril. Alexan. epist. 9. & 29 & in VII. Synod. act. 6. to. 5. non longe à fine, idem error tribuitur Eusebio Cæsarienſi, & aliis Arianis.

Secundus error fuit Apollinaris, qui in principio dicitur sensisse cum Arianis, postea vero quibusdam scripturę testimoniis coactus, dixit in Christo esse animam sentientem, non tamen mentem. Ita refert Epiph. hæres. 77. vbi Epistolam Athanasij ad Epictetum contra hanc hæresim citat. Aug. hæres. 55. Vincent. Lyrinen. in suo libel. contra hær. c. 17. Nazian. orat. 46. quæ est epistol. ad Nectar. Cyril. hom. 5. Ephes. dicta, Ruffinus lib. 11. hystoriæ, c. 20. & Socrates in Tripartita lib. 5. c. 44. Quid autem nomine mentis Apollinaris intellexerit, an scilic. potentiam intellectiuam, vel ipsam substãtiam rationalis animæ, non satis aperte explicant dicti autores: quamquam August. & fere Epiphanius, & Ruffinus non obscure indicent, eum non de sola accidentali facultate, sed de substantia ipsius animæ fuisse locutum: sic enim

A Aug. ait. *Negauit mentem, quæ est rationalis anima hominis.* Epiphan. vero refert, se interrogasse hæreticos, quid nomine mentis intelligerent, ipsosque respondisse, esse substantiam, seu spiritum.

Ex quo fit consequens, eos negasse partem quandam humanæ naturæ. Quo sensu hæretici dicti Dimeritæ, quorum autor fuit quidã Timotheus, postea dixerunt, ex tribus partibus humanæ naturę, corpore, anima, & mente, Verbum duas priores tantum assumpsisse, vt constat ex Epiphanio supra, & hæres. 78. & ex epistolis Damasi, quas refert Nicephorus libr. 12. hist. ca. 17. & 18. & ex parte habentur to. 2. Concil. & apud Theodoret. lib. 5. histor. capite 10. & 11. quibus locis Damasus contra hunc hæreticum definit, assumpsisse Christum veram animam

B rationalem, non obscure indicans hoc negasse prædictum hæreticum, & in hoc fuisse secutum Apollinarem. Verum est tamen, Epiphanium supra primum contendere, mentem non esse spiritum ex illo loco 1. Cor. 14. *Psallam spiritu, psallam & mente*: Deinde velle, non esse substantiam, quia *alias*, inquit, *multiplex esses homo*: ac tandem asserere, mentem non esse substantiam, sed humanę substantiæ functionem, *seu actionem* (ait ipse) *ex Deo nobis datam.* Sed prior locus parum cogit, nam ibi nomine *spiritus* non significatur anima hominis, sed vel donum spiritus, linguarum videlicet donum, de quo ibi sermo est, vel certe aër aut vox quæ in aere formatur; vnde est illud quod ibi præmittitur. *Si orem lingua, spiritus meus orat*, id est, vox vel lingua mea, *mens autem mea sine fructu est*: & deinde subiungit, *Orabo spiritu, orabo &*

C *mente*, hoc est, non tantum verba proferendo, sed etiam animo & mente concipiendo. Vnde etiam potest ibi nomine *spiritus* affectus orandi significari, hic autem, cum mens dicitur esse spiritus hominis, *spiritus* pro animæ substantia sumitur. Vnde, quod in secundo dicto Epiphanius inferebat, solum probat, mentem non esse substantiam ab homine separatam, eique assistentem, quia sic homo non esset vnus, sed multiplex, hoc verò non sequitur, dicendo, mentem esse substantiam rationalis animæ cum corpore vnum hominem componentem. Quod denique tertio loco ait, mentem esse actionem, fortasse interdum hæc vox ita vsurpatur. Apollinaris tamen non in hac tantum significatione de mente est locutus: nec nomine mentis sola actio eius, sed

D etiam principium ipsius, vel proximum, vel principale & radicale, significari potest & solet, vt declaratum est, & amplius constabit ex his, quæ infra, qu. 6. art. 2. in eius commentario ostendemus. In hoc ergo sensu hæc hæresis hoc loco refutanda est, de potentia namque intellectiua inferius suo loco, quæst. 9. tractabimus.

Quid mentis nomine intelligat significari Epiphanius.

Eius sententia perpenditur.

Dico ergo Christus Dominus assumpsit veram animam rationalem, eiusdem speciei cum animabus aliorum hominum. Est de fide, quæ sufficienter probari posset ex principio posito sect. præced. quia sine vera anima rationali, vera humanitas esse non potest, nec verus homo, cum per illam formaliter & essentialiter cõstituatur. Probari etiam potest sufficienter ex principio posito supra disp. 7. sect. 2. vbi

E ostendimus vnionem hanc non esse factam in natura. Sed præterea, pbatur ex propriis. Primo, ex Scriptura, Io. enim 12. dicit Christus, *nunc anima mea turbata est*, & Matt. 26. *Tristis est anima mea*, vbi non potest nomine animæ Verbum intellig, tum propter verborum proprietatem, tum quia illi affectus non possunt ipsum Verbum afficere, sicut solent afficere animum: alias oporteret Verbum ipsum esse passibile, quod Ariani facile concederent, quia negabant esse verũ Deum: cõtra quos sufficienter supra disputatũ est, & q. 2. ostendimus, Christũ non esse passum, nec mutatum in sua diuinitate. Deinde non possunt illa testimonia exponi de anima sentiente tantum. Primo, quia non est sermo de quacunque passione

Conclusio de fide tenẽda.

Ioan 12. Matth. 26.

tristitiæ, sed de tristitia rationali, & volũtaria, vt patet ex Verbo illo: *Non mea voluntas, sed tua fiat*: & ex eo quod ex voluntaria consideratione, & meditatione excitauit in se illam tristitiam, vt argumentatur VI. Synod. act. 18. in edicto Constantini, in quo antiqui Græci Patres contra hunc errorem referuntur. Denique Ioan. 10. ait, Christus, *Ego pono animam meam, vt iterum sumam eam; nemo tollit eam à me, sed potestatem habeo ponendi animam meam, & iterũ sumendi eam*, ex quibus verbis satis constat, illam Christi animam habuisse libertatem arbitrij, & fuisse immortalem: vnde de illa dictum est Psal. 15. *Non derelinques animam meam in inferno*, vt ab Apostolo Petro explicatur Act. 2. & ideo Matth. 26. & Luc. 23. eadem anima *spiritus* dicitur. Ex quibus locis etiam constat, in Christi morte hanc animam fuisse à corpore separatam, cum tamen Verbum nunquam fuerit à corpore disiunctum.

Ioan 10. *VI. Synod.* *Psal 15. Act 2. Matth. 26. Luc. 23.*

Secundo principaliter definita est hæc veritas à Damaso Pap. cum Concil. Romano, in professione fidei, quæ habetur inter decreta eius, & refert etiam Theodoret. lib. 5. hist. c. 9. 10. & 11. & lib. 9. Tripart. c. 15. & Niceph. lib. 12. histor. cap. 18. idem habetur in Concil. Ephes. in Epist. Cyril. ad Nest. quæ ibidem can. 3. approbatur: idem Concil. Calcedo. act. 1. V. Synod. sess. 8. can. 4. & 11. VI. Syno. act. 11. in Epist. Sophronij, & sess. 18. in citato edicto Constantini, & Conc. Carthag. IIII. c. 1. & Concil. Tolet. I. IV. & XI. in confessionibus fidei. Tradit etiam Leo Pap. epist. 11. 82. 95. Cyril. sup. & lib. de fide ad Theodos. Aug. lib. de agone Christiano cap. 10. & 21. & optime libro contra Felicianum Arianum. cap. 13. vbi dicit, prætermissis scripturis, se velle ratione contendere: & prima ac potissima, qua vtitur sumitur ex fine incarnationis, tum quia sine rationali anima non potuisset Christus orare, mereri, nec satisfacere: tum etiã, quia cum incarnatus fuerit ad redimendum hominem lapsum, assumere debuit id quod potissimum in homine ceciderat, quodque maxime redemptione indigebat, hoc autem est rationalis anima. Quæ ratio frequens est apud Patres, vt patet ex citato edicto Constantini, & ex Nazian. orat. 51. & 52 Damasc. lib. 3. cap. 6. & Ambros. lib. de incarnationis Domini sacram. c. 7.

Damas. Pa. Theodor. Tripart Nueph Conc. Ephes. Conc Chal. *V. Synod VI. Synod Cõs. Chart. Conc Tolet. Leo Pap. Cyril. Augusti.* *Nazianz. Damasc. Ambros.*

Vltimo afferri possunt rationes Philosophicæ. Prima, quia non potest Deus fieri forma corporis, vt supra etiam disp. 7. declaratum est. Secunda, quia esto posse aliquo modo informare, tamen natura cõposita ex tali forma, non esset humanitas, & ita nec Christus esset verus homo, quia non potest Deus supplere effectum causæ formalis. Tertia specialis contra Apollin. quia in homine non est anima sensitiua distincta à rationali: vnde si Christus assumpsisset animam sensitiuam sine rationali, necessario assumpsisset naturam alicuius bruti, aut embrionis. Neque contra hanc veritatem aliquid ex Scriptura, vel Patribus obiici potest. Vnde fundamentum hæreticorum solum erat, vt Athanas. refert lib. de incarnat. Verbi prope finem, & Ambros. supra, quia si Christus habuisset animam rationalem, peccati capax extitisset, sed dicendum, illam animam, quę sibi relicta fuisset capax peccati, per vnionem impeccabilem euasisse, vt q. 15. explicabitur.

Athanas.

Est autem hoc loco aduertendum, conclusionem esse intelligendam de vnione immediata: hic enim est clarus sensus Conciliorum & Patrum, & est euidens per se, nam aliquid debuit necessario immediatè assumi: ergo maxime anima. Dices. Tota humanitas. Sed contra, quia non potest tota humanitas immediate assumi, nisi essentiales partes, quibus cõstat, immediate assumãtur: quia entitas totiꝰ humanitatis non est alia ab entitate partiũ simul sumptarũ & vnitarũ. Cõfirmatur, quia in triduo mansit anima vnita immediate, & tamẽ non est facta noua vnio, sed ex vi præcedẽtis; de qua re plura infra q. 6.

SECTIO III.

Vtrum Christus assumpserit verum humanum corpus.

PRimus error negauit Christum verum corpus assumpsisse, sed solum phantasticum & apparens. Ita errauit Marcion, cõtra quem multa scripsit Tertullian. libris contra illum, & li. de carne Christi: referunt etiam Iustinus Martyr. Apolog. 2. pro Christianis, non longe à fine, Epiphan. hæres. 42. & Augustin. hæres. 22. Irenæ. lib. 1. cap. 29. qui ait propterea hunc hæreticum prima capita Lucæ, quæ sunt de humana Christi generatione expunxisse. Eundem errorem secutus & Lucanus quidam, & Cerdon, vt refert Tertullian. libr. de Præscript. hæret. circa finem, & Epiphan. hæres. 41. Augustin. in 21. item Manichæi, vt constat ex Epiphan. hæres. 66. & Augustin. in 46. item Proclianitę apud Augustin. hæres. 60. seu Prodianitę, vt est apud Phylastrium lib. de hæresibus: ac denique Prisilianistæ, vt refert Leo Pap. epist. 93. cap. 4. & 17.

Marcelli. Tertull. Iustinus. Martyr. Epipha. August. Irena. Lucanus. Cerdon. Tertul. Epiphan. August. Manich. Epiphan. August. Prodianitæ August. Philastri. Prisciliani sta. Leo Pap. Apollin. August Valentin. August. Tertul. Gnostici. Irenæus. Apollin. Iustinus. Martyr

Secundus error fuit, habuisse Christum verum corpus, sed non eiusdem rationis cum nostro, in quo fuit varietas, quidam enim dixerunt fuisse formatũ ex elementis, vt Apelles apud Augustin. hæres. 23. Alij habuisse corpus cœleste, vt Valentinus, teste Augustin. hæres. 11. & Tertul. li. de Præscript. hæretic. & Gnostici apud Irenæ. lib. 1. cap. 5. Alij denique dixerunt habuisse corpus diuinum, consubstantiale diuinitati, vel certe ex ipsa formatum, vt Apollinar. referente Iustinõ Martyre, Apolog. 2. ad fi. de quo satis multa dicta sunt supra disp. 7. sect. 2.

Dico primo, Verbum diuinum assumpsit verum corpus. Est de fide, quæ sufficienter probatur ex veritate Incarnationis, supra late probata, & simul cũ sequenti euidenter ostenditur: infra etiam quæst. 14. ex professo probandum est, Christum assumpsisse verum corpus possibile, & non tantum apparenter. Nunc sufficit illa ratio, quia si Christus non habuit verum corpus, nulla est veritas in mysteriis vitæ eius: quia nec vere mortuus est, nec vere resurrexit, vana erit ergo fides nostra, vt alias Paul. argumẽtatur 1. ad Corinth. 16. & in hunc finem persequitur Aug lib. 83. q. 14.

1 Cor. 15. Augus.

Dico secundo assumpsisse Verbum corpus humanum eiusdem materiæ, & rationis cum nostro. Est de fide, & probari potest illis principiis generalibus, q Christus est verus homo, conceptus ex muliere, de quo dicetur suo loco. Nunc probatur ex propriis, primo ex Scriptura, Ioan. 1. *Verbum caro factum est*, scilicet per assumptionem & vnionem, iuxta illud ad Heb. 1. *Semen Abrahæ apprehendit*, & c. 2. *Quia pueri communicauerunt carni, & sanguini, & Filius Dei participauit eisdem*, ad Roman. 1. *Qui factus est ei ex semine Dauid secundum carnem.* 1. Petr. 4. *Christo igitur passo in carne, & vos eadem cogitatione armamini.* Secundo definiunt hoc omnia Concilia citata sectio. præcedenti, & specialiter traduntur circa hoc multa in Concil. Hispalen. II. cap. 13. & in Bracharen. I. cap. 4. & in decretis Eutychiani, Liberij, & Damasi Pontificum, & à Leone Pap. in citatis epistolis, & aliis Patribus citatis, præsertim Tertullia. lib. de carne Christi, & Ambros. lib. de incarnationis Domini sacramento capit. 7. & Augustin. epist. 146. vbi ponderat verba, quæ Christus post resurrectionem dixit Lucæ 24. *Videte, quia Spiritus carnem, & ossa non habet, sicut me videtis habere.* Sunt etiam apertæ illa Scripturæ testimonia. *Verbum caro factum est*, Ioan. 1. *Factus est ex semine Dauid secundum carnem.* Roman. 1. *Quia pueri communicauerunt carni & sanguini, & Filius Dei partipauit eisdem.* Hebræorum secundo, & similia, quæ frequentia sunt. Vltimo sunt rationes. Prima, quia etiam corpus humanum de essentia hominis est. Secunda, quia tale corpus fuit necessarium ad finem redẽptionis, quia in nostro corpore pati

Ioanni Hebr. 1. Rom 1. 1. Petr. 4. Conc Brach. charen. Eutychiani nus Pap. Liberius. Damas Pa. Tertul. Ambr August. Luc. 24

pati debuit,& exempla virtutum nobis ostendere, A & quia corpus nostrum debet configurari corpori claritatis eius. Vnde sumitur tertia ratio,quia Verbum non tantum erat redempturum animas, sed etiam corpora. Quarta denique,quia alias non fuisset Christus vere conceptus ex Virgine,nec verus filius hominis, cõtra Euangelicam historiam. De qua re plura in sequenti tomo. Est autem hæc conclusio eodem sensu intelligenda, quo conclusio præcedentis sectionis, scilicet,de vnione immediata,propter eadem testimonia & easdem rationes. Quibus addi potest, quod in propria persona habet corpus immediatam vnionem cum subsistentia: Verbum autem supplet perfectissime propriam subsistentiam: ergo vnitur immediate corpori. Et hoc à fortiori confirmabunt,quæ sect.5.& 6.dicentur; & in q. etiam 6.idem roborabitur.

Athanas. Iren. D.Thom. Fundamentum Manichæorum fuit, quia putabãt corpora esse mala ex natura sua, & à malo principio. Sed hoc processit ex stulto errore,qui in 1.par. ex professo refutatur,& videri potest Athanas.lib.3. de incarnat.Christi,aliquantulum à principio. Irenæus, lib.1.c.29.lib.3.ca.18.& 32.& D.Tho.4.contra gent.c.30. B

Obiect.1. 2.Cor.5. Faustus Manich. Fundamentum aliorum hæreticorum sumitur ex aliquibus Pauli testimonijs. Primum est illud 2. ad Corinth 5. *Et si cognouimus Christum secundum carnem,sed iam non nouimus*, quæ Faustus Manichæus ita exposuit, vt diceret, Paulũ in principio existimasse Christum habuisse veram carnem,postea vero mutasse sententiam. Et adiungebant illud ad Philip.2. *In similitudinem hominum factus*,id est, non in veritate. Respondetur,impiam esse illam Fausti expositionem,si enim ita licet sentire de Paulo nihil est firmũ C in verbis eius. Sensus ergo duplex esse potest. Primus, vt Paul. de se loquatur pro eo tempore,quo Christum persequebatur, & dicat: etsi aliquando, *Secundum carnem*, id est, carnaliter iudicantes, indignam æstimationem habuimus de Christo,sed iam non ita nouimus,seu existimamus. Vel secundo,vt loquatur de conditione carnis passibilis, in qua cognouimus Christum dum hic viueret,sed nunc iam non nouimus:quæ expositio traditur in VII.Synod. act.6.tomo 4.ad finem. Et confirmatur autoritate Chrysostom. & Cyril.& est etiam Augustin.libr.11. contra Faust.à principio, & est consentanea verbis, quæ Paulus postea subiungit, *Vt qui viuunt,iam non sibi viuant,sed ei,qui pro illis mortuus est, & resurrexit*,de illo vero testimonio ad Philip.2.iam supra quæst.2. dixim.illam particulam,*in similitudinem*, non excludere veritatem:sicut patet Genes.5.cum dicitur, *Adam genuit filium ad imaginem & similitudinem suam*: & ad hunc modum dixit Clemens Alexand.lib.1.de Pedagog. cap. 2. venisse Filium Dei in figura hominis, vel si gratis demus illam similitudinem excludere veritatem, referenda est non ad homines vt homines,sed ad homines vt peccatores, vt Chrysostom.ibi & alij notarunt: quomodo de Christo dicitur ad Romanos 8. habuisse carnem, *in similitudinem carnis peccati*, quamuis non habuerit carnem peccati.

VII Synod. Chrysost. Cyril. August. *Genes.5. Clemens Alexand.* *Chrysost. Rom.8.* D

Secundo obiicitur illud 1.ad Corinth.15. *Primus homo de terra terrenus,secundus homo de cælo cœlestis*, volunt enim Christum dici cœlestem hominem, propter cœleste corpus. Sed non intelligit Paul. qui statim, etiam eos vocat homines cœlestes,qui Christum imitantur. Primo ergo exponunt Patres,Christum dici cœlestem hominem,quia cœlestem vitam vixit,seu quia impeccabilis fuit: Adam vero dicitur terrenus,vt pote subdit⁹ peccato,cui quadrat, quod statim Paul. subiungit, *Qualis terrenus, tales & terreni, qualis cœlestis, tales & cœlestes*, Ita Tertull.libr.de Carne Christi cap.8.& Beda in eum locum referens Augustinum. E

Christus quo pacto dicatur cœlestis homo. *Tertul. Beda August.*

Secundo dicitur Christus homo cœlestis propter gloriam,quam à principio habuit,quamuis enim in corpore illam non habuerit, vsque ad resurrectionem,illi tamen erat debita,& connaturalis, primus vero homo dicitur terrenus, propter mortalitatem ex peccato contractam. Ita fere Chrysostom. homil. 42.in 1. ad Corinth. & Augustin. 13. de Ciuit. cap. 23. Tertull. lib. de Resurrectione carnis cap. 49. & sequentibus. Tertio dicitur Christus *homo cœlestis*, ratione diuini & cœlestis suppositi,qua ratione etiam solet dici homo, *qui de cœlo descendit*, Ioan. 3.& 6.ita fere Nazianz. dicta orat.51. circa medium,& indicat Augustepistol.57.ad Dardanum quæst.2. Quarto dicitur cœlestis propter ineffabilem modum conceptionis,supra totum naturæ ordinem,cœlesti quadam virtute effectæ, ita Ambros.1.ad Corinth. 15.& Hilar. libro 10. de Trinitate non longe à principio, Augustin. Dialogo 65.quæstionum ad Orosium quæst.4.

Chrysost. August. Tertull. *Ioan 3.& 6.* *Nazianz. August.* *Ambros. Hilarius. August.*

Dices, Hac ratione etiam Adam dicendus esset homo cœlestis,quia ab ipso Deo immediate creatus fuit. Respondetur primum,Adam fuisse productum eo naturali modo quo species humana in primo suo indiuiduo produci poterat, Christum vero modo omnino supernaturali fuisse genitum. Secundo,in Christi conceptione non solum,neque præcipue cõsiderari corporis formationem,sed multo magis assumptionem,& inde vocari cœlestem, vnde Augustin.supra, *Cœlestem dico,quia non ex humano conceptus est semine,sed ex Maria Virgine pro nostra salute assumptus à Filio Dei.*

SECTIO IV.

Vtrum assumpserit Christus corpus & animam inter se vnita.

HAnc breuem dubitationem supra quæst.2.arti. 5.huc remisimus, quoniam præcedẽtes supponit,& de illa fuit olim inter scholasticos dubitatum, quibusdam negantibus assumpsisse Christum has duas partes inter se vnitas,quia necesario consequi videbatur,ex vnione earum resultare personam humanam creatam:quam sententiam tanquam Scholasticam opinionem refert Magist.in 3.dist.6.& Hugo de Sanct.Vict.lib.1.de Sacramentis par.2.& Scot. in illa dist.6.quę.3.dicit non fuisse hæreticam,donec ab Alexand.III.dãnata est in cap.Cum Christus, extra. de hæreticis. Et eodem modo de illa sententia loquuntur alij Scholastici antiqui.

Magist. Hugo. Vict. Scot. Alexand.3.

Dicendum vero est, Christum Dominum assumpsisse corpus & animam inter se vnita ad componendam vnam humanitatem. Est de fide,& contraria sententia semper fuit hæretica,tanquam directe repugnans substantiæ mysterij incarnationis. Vnde in Concilio Ephesi. can. 13. & concil. Calcedon.act. 1.& 5.& in VI. Synod. act. 11.in epistol. Sophron.& act.13.cap.4.definitur,Christum assumpsisse carnem animatam anima rationali, quod perinde est ac dicere assumpsisse carnem vnitam animæ: & eodem modo loquuntur Concilia supra citata,& alia, quæ docent, Christum assumpsisse carnem mediante anima,quæ disputatione. 27. tractabimus. Item quæ docent, Christum constare ex corpore & anima vt Lateranense,quod habetur in cap. Firmiter de Sum. Trin. & Athanas.in symbolo. Et ita sentit aperte de certitudine huius veritatis Damascen.lib.3.de Fide cap.2. August.epist.3. D.Thom.4. contra gent.cap. 37.& loco supra citato. Ratio autem est,quia vnio animæ & corporis est de essentia humanitatis,& hominis. Verbum autem,& veram humanitatem assumsit,& vere factus est homo. Deinde nisi corpus & anima fuissent vnita,non potuissent per mortem separari,vnde nec Christus vere mortuus fuisset: & simili ratione, nec vere resurrexisset nisi post mortem iterum coniuncta fuissent,nec à principio esset

VI.Synod. *Damascen. August. D.Thom.*

genitus ex matre, quia generatio formaliter terminatur ad vnionem animæ cum corpore. Ad fundamentum autem contrarij erroris iam ex supra dictis patet responsio: per vnionem enim animæ & corporis, immediatè resultat hæc natura, & per hypostaticam vnionem impediri potest, ne resultet hæc persona.

Occurrebat hoc loco difficultas, an corpus & anima aliter fuerint vnita Verbo ratione totius humanitatis, seu quatenus vnitæ erant ad illam componendam, aliter vero secundum se, seu secundum entitates suas. Sed hæc dubitatio supponit nonnulla tractanda disp. 17. & ideo vsque in illum locũ differenda est.

An Christus dicendus sit ex tribus naturis compositus. Damasc. Paulinus. Aquileiens.

Ex dictis vero expeditur facile aliud dubium, quod ad modum loquendi pertinet, an Christus dicendus sit compositus ex tribus naturis, diuinitate, anima, & carne, an vero ex duabus tantum, diuinitate scilicet, & humanitate. nam Damascen. libro 3. cap. 16. ita posteriorem hunc modum loquendi eligit, vt priorem non probet, quem imitatur Paulinus Aquileiensis in libell. Sacrosyllabo, qui refertur in Concil. Francofordiensi, & habetur etiam in 5. tom. Biblioth. sanct. quoniam videtur illo modo loquẽdi significari, ita fuisse disiuncta inter se animam & corpus, sicut à diuinitate, seu non magis fuisse vnita inter se ad componendum vnam naturam, quam cum diuinitate. Item, quia anima & corpus nõ sunt propriè duæ naturæ, cum sint partes vnius naturæ. Nihilominus prior loquendi modus est valde à Patribus vsitatus, illo enim vtitur Gelas. Pap. libr. de duab. natur. circa finem, & Concil. Tolet. XI. ex Augustino 13. de Trinit. cap. 17. vbi vtramque locutionem coniungit dicens: *Ex duabus substantiis vna persona, ac per hoc iam ex tribus, Deo anima, & carne,* & Bernardus sermone 3. in Vigil. Natiuit. Domini, & lib. 5. de considerat. ad Eugenium, vbi ait: sicut in Trinitate sunt tres personæ in vna natura, ita per hoc mysterium factum esse, vt sint tres naturæ in vna persona. Et eodem modo loquitur Innoc. lib. 4. de myst. altaris cap. 11. Indicat etiam Leo Pap. epist. 11. dicens. Verbum, carnem, & animam, vnum esse Christum. Et quamuis magis proprie dicatur Christus constare ex duabus naturis, tamen alius modus loquendi non est reiiciendus, nam est in rigore verus, & introductus est ad explicandum, verum corpus, & veram animam Christum assumpsisse: si enim purus homo dicitur ex duplici natura constare, corporali scilicet & spirituali, cur non poterit dici Christus constare ex tribus? Regulariter vero nos priori modo loqui debemus, quia est proprior, magisq; explicat, Verbum non assumpsisse corpus & animam, vt duas naturas disiunctas, sed vt vnam componentes. Posterior autem modus ad refutandas expresse hæreses contrarias vsurpatus est à Patribus, & eodem modo possumus nos loqui, adhibita sufficiente declaratione.

Gelas. Pap. Conc. Tolet. August. Bernard.

Leo Pap.

SECTIO V.

Vtrum assumpserit Christus partes omnes, quæ sunt de integritate corporis humani.

Dico primo, Verbum diuinum assumpsisse corpus integrum, & omnibus suis partibus constans. Hæc conclusio est omnino certa, & in ea, conueniunt omnes Theologi & Patres, qui de hac materia loquuntur, & fundamentum est, quia Christus non est tantum homo verus, sed etiam perfectus & integer, & neque mancus, aut mutilus, neque monstrosus, quanquam enim hoc vltimum non habeatur expresse in Scriptura, tamen cum fides doceat, Verbum factum fuisse hominem, assumendo nostram naturam, quam in Adamo plantauit, satis indicat & docet, sicut creauit Adam integrum quoad omnes partes, ita etiam perfectam, & integram humanitatem assumpsisse: vt bene explicuit Leo Papa ser. 7. de Natiuit. cap. 2. & Damasc. lib. 3. de Fide c. 3. & 6. & idem est communis sensus omnium Patrũ, & totius Ecclesiæ: ac denique hoc intendunt definire Concilia supra citata, cum statuunt assumpsisse Verbum nostrum corpus perfectum, quale creauit in Adam. Ratio vero facilis est, quia ita decebat, & maiestatem Verbi Dei, cuius illud corpus erat futurum, & omnipotentiam Spiritus Sancti, cuius virtute corpus illud fabricatum est, & excellentiam ipsius operis, quod sicut est maximum omnium, quæ à Deo perfecta sunt, ita debuit integro ac perfecto modo fieri.

Leo Pap. Damasc.

Dico secundo: Verbum diuinum assumpsit omnes partes corporis humani, eas præsertim quæ anima rationali informantur, non tantum mediate, & in hypostasi, sed etiam immediate, & secundum hypostasim. Explicatio horum terminorum iam supra tradita est. Conclusio vero communis est, & certa, vt vero explicetur, & probetur, aduertendum est, in corpore humano multa ad illius integritatem concurrere, vt ossa, carnem, sanguinem & alios humores, dentes, vngues, capillos, barbam, &c. quæ omnia fuisse in corpore Christi, indubitatum est ex dictis in præcedenti conclusione: quia corpus illud erat perfectum, & integrum, & naturali modo viuebat, & nutriebatur, &c. Vnde consequenter fit, hæc omnia fuisse assumpta in hypostasi Verbi, de quo iam quæstio esse non potest: an vero fuerint etiam assumpta secundum hypostasim, illud potest in quæstionem venire. Secundo obseruandum est ex philosophia, quædam esse inter hęc, quæ integrant corpus humanum: de quibus certum est informari ipsa anima rationali, vt sunt partes omnes organicæ, & ossa, caro, &c. Alia vero sunt, de quibus dubitatur, vt sunt dentes, vngues, capilli, humores. De hoc posteriori genere partium nunc non agimus, postulat enim longiorem disputationem. De priori ergo partium genere probatur conclusio, quia corpus humanum vnitum fuit Verbo immediate, & secundum hypostasim, neque enim sola anima immediate assumpta est, sed tota humanitas, sicut in ppria humana persona, nõ sola anima subsistit, sed totus homo, seu tota humanitas: Verbum enim diuinum totam subsistentiam creatam humanitatis, impediuit, & per se ipsum illam terminauit: sicut ergo assumpsit animam immediate, & secundum hypostasim, ita & corpus, vt magis quæstione 6. declarabitur: sed non potuit assumere corpus secundum hypostasim, nisi assumendo partes, ex quibus corpus constat, quia ipsum corpus non est quiddam aliud à suis partibus, ergo assumpsit saltem illas partes, quæ informantur anima rationali: tum quia hæ sunt, ex quibus maxime substantialiter, & quasi essentialiter componitur humanitas, tum etiam, quia omnes hæ partes in propria persona subsistere solent subsistentia totius naturæ, quæ in Christi humanitate fuit ipsa subsistentia Verbi: ac denique quia anima, qua informantur omnes hæ partes assumpta est, ergo & omnes huiusmodi partes corporis, quia fere eadem est ratio de omnibus, neque vlla probabilis ratio dubitandi hic occurrit.

SECTIO VI.

Vtrum Verbum diuinum immediatè, & secundum hypostasim assumpserit sanguinem, ad subsistendum in sua persona.

Ratio dubitandi est, quia sanguis non est pars corporis humani, neque anima rationali informatur, vt est communis Theologorum, & multorum Philosophorum sententia, quæ fundamentum habet in Aristot. libro 2. de part. animal. capit. 3. vbi sanguinem dicit esse alimentum vltimum, & esse

Aristot.

in ve-

in venis tanquam in vase &c. 10. negat esse partem; & lib. 3. cap. 5. vbi dicit sanguinem esse materiam totius corporis, & esse quasi irriguum per venas, constat autem ex eodem Arist. lib. 2. de generat. tex. 27. & 38. & lib. 3. de Anima tex. 45. alimentum esse alterius substantiæ à viuente, quia nutritio est substantialis conuersio, quæ non habet locum inter res eiusdem formæ: vnde cum alimentum incipit informari anima viuentis, iam desinit esse alimentum, & incipit esse pars, cum ergo sanguis sit vltimum alimentum, non informatur anima, sed ex illo fit proxima conuersio, & animæ informatio: quomodo intelligi possunt verba, quæ ex Arist. citari solent 3. de historia animalium. c. 19. vbi dicit, sanguinē semper animari, & feruere, quanquam hæc in codicib. Græcis non habeantur. Habet etiam hæc sententia fundamentum in D. Thom. infra q. 31. articu. 5. ad 1. vbi dicit, sanguinem non esse actu partem, & ideo quamuis corpus Christi fuerit ex sanguine Virginis formatum nihil fuisse ablatum ex corpore Virginis, quod actu esset pars eius. Et 1. part. quæst. 109. artic. 1. ad. 3. dicit sanguinem nondum accepisse naturā speciei, sed adhuc esse in via, vt viuat: & alia similia testimonia refert Capreolus, qui hanc defendit sentētiam in 2. d. 15. art. 3. ad 3. contra 3. conclus. & in 4. distinct. 10. q. 2. articulo 3. ad 4. Scoti contra 1. conclus. vbi etiam Scot. q. 1. artic. 2. idem affirmat, & Soto q. 1. arti. 2. & d. 44. articu. 3. vbi etiam Bonau. arti. 1. q. 1. ad 2. & Richardus. artic. 1. q 2. Durandus q. 2. ad 2. Paludanus q. 1. artic. 2. n. 18 Alensis 2. part. q. 26. m. 6. & medici etiam in eandem conueniunt sententiam cū Galeno lib. 4. de vsu partium. Rationes omitto, tum quia facile ex dictis sumi possunt, tum quia res est aliena.

Ex hoc vero principio sequi videtur, Verbū non fuisse immediate sanguini vnitum, primo quia Verbum non assumpsit corpus, nisi mediante anima, vt infra q. 6. cum D. Thom. & antiquioribus Patribus dicemus, ergo, &c. Secundo, quia Verbum tantū assumpsit vnam naturam, vna autem natura constat vna materia, & forma vltima: nam cum sanguis habeat suam propriam formam, ad gradum inanimatorum pertinentem, distincta natura est à natura animata, assumpsisset ergo Verbū duas natura. Tertio, quia in aliis hominibus subsistētia creata humanitatis tantum terminat eas partes corporis, quę informantur anima rationali: neque enim potest sanguis illa subsistentia terminari, cum sit substantia re ipsa prorsus distincta ab humanitate. Quarto, quia partes quę non informantur anima, non sunt de integritate humanitatis, ergo nec assumptę sūt à Verbo immediate: antecedens patet, quia humanitas est substantia per se vna, ergo vnicam habet formam, ergo. Quinto, quia nunc in cœlo non habet Verbum sibi vnitas, nisi eas partes corporis, quæ informantur anima rationali, ergo signum est eas tantum à principio assumpsisse: patet antecedens, quia solas eas partes corporis assumpsit in resurrectione, cuius signum est quod sanguinem non assumpsit, dicitur enim adhuc manere saparatum à Verbo. Sexto alias sequerentur incommoda, scilicet Verbum esse sanguinem, & per communicationem idiomatum sanguinem esse hominem: quia Verbum est homo, & Verbum est sanguinis, ergo sanguis est homo, sicut dicemus, quod si Verbum assumpsisset duas naturas, esset inter illas in concreto communicatio idiomatum: vnde vlterius dici posset, Verbum, vel, Christum effusum in passione, & adhęrens cruci, &c.

Propter hæc est prima quorundam Theologorum sententia, quæ simpliciter negat, sanguinem Christi fuisse immediate vnitum hypostatice Verbo. Ita tenet Durandus in 4. d. 10. q. 1. num. 16. Franciscus de Maironis d. 43. & serm. qui incipit, Memoriam fecit, &c. Gab. in Canonē lect. 53. & Supplem. Gab. in 4. d. 44. q. 1. circa finem, indicat Richar. in 3. d. 2. articul. 2. qu. 1. vbi negat sanguinem Christi in triduo fuisse adorandum latria, *Quia non est*, inquit, *essentialis pars corporis*, & Abulensis paradox. 2. cap. 2. 40. & sequentibus dicit, in triduo nō fuisse sanguinem vnitum Verbo: de sanguine vero existente in corpore viuo, non expresse id negat, sed potius dicit fuisse consequenter assumptum, quomodo etiam loquitur de omnibus partibus humanitatis.

Secunda sententia distinguit duplicem sanguinem, alterum nutrimentalem: qui non informatur anima, neque est plene decoctus, aut dispositus, nec per se requiritur ad componendum integrum corpus, sed solum ad alendum illud: alterum perfectum, & per se requisitum ad integritatem humani corporis, & non solum, vt sit alimentum, quamuis etiam possit ad hoc deseruire secundum quandam accidentalem transmutationem, per condensationem, vel alio simili modo: nam substantialiter, totus hic sanguis dicitur informari anima. Quæ distinctio fundamentum habet in D. Thom. quodlibet. 5. artic. 5. & ea vtitur Caiet. infra q. 54. articu. 2. & Sylvest. in Rosa aurea quæ. 31. Qua distinctione suppositā dicit hæc sententia Christum non assumpsisse hypostatice priorem sanguinem, scilicet nutrimentalem, propter fundamenta primæ sententiæ: assumpsisse vero posteriorem, ac perfectum sanguinem, propter generales rationes sectione præcedenti factas, & propter multa alia, quæ statim afferemus. Et hæc videtur esse sententia Caietani hic q. 5. articu. 2. iuncto alio loco supra citato, & indicat etiam Sylvester supra. Qui consequenter duplicem in Christo sanguinem distinguit, & alium vocat salubrem, quia ex vi propriæ vnionis habet infinitum valorem: alium tantum salubriter effusum, quia licet ex se non sit ita efficax, quia non est vnitus, tamen effusio eius propter dignitatem suppositi fuit eiusdem valoris, sicut lachrymarum effusio.

Tertia sentētia affirmat, sanguinem Christi fuisse assumptum proxime, & immediate, propter testimonia Sanctorum statim citanda: dicit tamē non fuisse assumptum ex vi assumptionis humanæ naturæ integræ, & perfectæ, idque propter fundamenta primæ sententiæ, vnde concludit hoc factum esse ex peculiari Dei ordinatione, vt esset condignum pretium nostræ redemptionis. Pro hac sententia nullum inuenio autorem, quamuis in multorum ore feratur.

Dico primo, Sanguis Christi Domini proxime, & immediate fuit vnitus Verbo Dei. Hæc conclusio est hoc tempore ita certa, vt contraria non possit sine errore defendi. Eam sentit D. Thomas hic artic. 2 in corpore, iuncta solutione ad 2. vbi eodem modo loquitur de assumptione carnis, & sanguinis. Clarius id docet dicto quodlibet. 5. artic. 5. Capreol. supra, & in 4. d. 11. q. 1. articul. 3. ad 5. contra 1. conclus. Soto distinctio. 10. q. 1. articul. 2 Maior. in 3. distinct. 3. qu. 2. Albert. Mag. tract. de Sacrific. Missæ. Turrecremat. in capit. Inuitat, de Consecrat. dist. 2. Nicol. de Lyr. ad Heb. 9. exponens illa verba, *Quanto magis sanguis Christi*. Et Remigius & alij in eundem locum, late Syl. in rosa aurea, tract. 3. q. 30. & sequentibus, Dominicus de Dominicis in lib. de Sanguine Christi, & in Directorio Inquisitorum 2. p. q. 10. refertur mandato Clementis Sexti fuisse retractatam vt hæreticam, sententiam cuiusdam, qui Barcinonæ asserebat, in triduo non fuisse sanguinem Christi vnitum Verbo, ipsumque assertorem fuisse ab Inquisitoribus damnatum: quæ historia à Sylvestro, & Dominico de Dominicis late refertur, qui referunt etiam Pium Secundum illam sententiam damnasse.

Et primo probari solet hæc sententia ex illis

locis Scripturæ, in quibus nostra redemptio tribuitur sanguini Christi, tanquam condigno pretio, ad Ephes. 1. ad Colos. 1. ad Roman. 3. *Per fidem in sanguine ipsius*, ad Heb. 9. *Quanto magis sanguis Christi*, 1. Pet. 1. *Non corruptibilibus auro, & argento, sed precioso sanguine*, &c. 1. Ioann. 1. *sanguis Iesu Christi filii eius emundat nos ab omni peccato*, & Apocaly. 7. dicuntur Sancti dealbasse stolas suas in sanguine Agni. & Luc. 22. ait Christus, *Hic est calix nouum testamentum in sanguine meo, qui pro vobis effundetur.*

Ephes. 1. Colos. 1. Rom. 3. Hebr. 9. 1 Pet. 1. Apoc. 7. 1. Ioan 1.

Obiectio. Luc. 22.

Sed responderi potest, sanguinem Christi, habuisse hanc efficaciam, quia effusus fuit à persona infinita, & consequenter dicentur eandem vim habuisse lachrymæ, & quæcunq; alia opera Christi, tamen specialiter redemptionem tribui sanguini, sicut tribuitur passioni, quia statuit Deus redemptionem nostram passione sua, & effusione sui sanguinis cõsummare, sicut si statuisset flendo tantum nos redimere, dici possent de lachrymis Christi omnia, quæ de sanguine dicta sunt. Vnde Aug. 13. de Trinitat. capit. 15. in dignitatem suppositi hoc refert dicens. *Sanguis ille, quantam eius erat, qui nullum habuit omnino peccatum, ad remissionem nostrorum fusus est peccatorum*, & Leo Papa, serm. 12. de Passione. capit. 3. *Effusio sanguinis iusti, tam potens fuit ad priuilegium, tam dives ad precium*, &c. eodem fere modo loquitur Bernard. serm. 3. de Circumcis. Sed quamuis hæc testimonia, nude sumpta, possent hoc modo vitari, tamen adiunctis alijs, & cõsideratis omnibus circumstantijs, satis in eis indicatur, non solam effusionem, propter dignitatem patiẽtis, sed ipsummet sanguinem, propter personam illi immediate cõiunctam, fuisse infiniti valoris: præsertim cum Christus Dominus, eodem modo suo corpori, & sanguini tribuat, quod data sint in remissionem peccatorum. Vnde Augustin. enarrat. in Psalm. 65. circa id, *Terribilis est super omnes Deos, Quæritis*, inquit, *quid emerit? Videte, quid dederit, & inuenite quid emerit, sanguis Christi pretium est, tanti quid valet? quid, nisi totus orbis, quid, nisi omnes gentes?* & serm. 128. de Tempore, *Pretium vitæ nostræ sanguis est Domini, & totius mundi incolumitas sempiterna: pecuniã illa, totius mundi copiosa possessio est.* Sed optimum testimonium ad hoc confirmandum est illud ad Heb. 2. *Quia ergo pueri communicauerunt carni, & sanguini, & ipse similiter participauit eisdem.* Loquitur autem de Filio Dei, & de carne, & sanguine, vt significant substantiam humanitatis, iuxta id Matth. 16. *Caro, & sanguis non reuelauit tibi*, nam corruptio culpæ, quæ interdum nomine carnis, & sanguinis significari solet, vt 1. Corint. 15. *Caro & sanguis regnum Dei non possidebunt*, in Christo locum non habuit: quamuis si illa corruptio significet solam pœnam, seu corporis passibilitatem, sic etiã de Filio Dei dici potest, sumpsisse carnem, & sanguinem, id est naturam humanam, non in quocunque statu, sed in statu passibili, & mortali, & hic est sensus Pauli, vt patet ex verbis subiunctis, *Vt per mortem destrueret*, &c. ait ergo Paulus, Dei Filium participasse, seu cõmunicasse, carni, & sanguini, per vnionẽ scilicet hypostaticam, quia Verbum nullo alio modo communicauit nostræ naturæ, & tamen hoc modo æque dicit, *Carni & sanguini participasse*: sicut ergo carnem proximè sibi vniuit: ita & sanguinem. Sic interpretantur hunc locum ibi Chrysostom. Theolphyl. Theodoret. Ambros. Ansel. & apertius D. Thom. & OEcumen. qui ex Cyrillo illam refert. Quam Cyril. significat in quadam homil. de eo quod Verbum factus sit homo: & lib. de Incarnat. vnigen. circa finem, & lib. 1. de Fide ad Reginas, lõge post medium, vbi hæc verba tractans inquit *Verbum ex Deo, particeps factum est carnis, & sanguinis*, & lib. de Fide ad Theodos. circa princip. & epistol. 8. ad Nestor. circa finem, ita exponit illud Ioan. 1. *Verbum caro factum est: Nihil aliud est*, inquit, *quam quod in carne, & sanguine nobiscum communicauerit.* Ex quo licet colligere, vbicunque Scriptura dicit, Verbum sumpsisse humanitatem: carnem, & sanguinem complecti, ex quibus constat humanitas.

Augustin. Leo Pap. Bernard. Augustin. Hebr. 2. Matth. 16. 1. Cor. 15. Cyril. Ioan 1.

Secundo principaliter probatur conclusio auctoritate Conciliorum. Nam Concil. Ephesi. can. 5. dicit, Verbum æquè ac nos communicasse carni, & sanguini: & in epist. Cyril. cum Concil. Alexand. quæ habetur, & probatur in Ephes. tom. 1. ca. 14. dicitur, verum, naturalemque Deum, carnem & sanguinem assumpsisse: & hæc omnia referuntur, & confirmantur in V. Synodo generali act. 6. longe à medio: & in Concil. Chalcedon. act. 1. pagin. 33. ad finem refertur, & approbatur illa explicatio Cyrilli, *Verbum caro factum est*, id est, *Carnem & sanguinem sumpsit*, & VI. Synod. act. 16. damnatur quidam hæreticus, qui dicebat carnem, & sanguinẽ in cruce fuisse dimissa, vbi Patres omnes illius Concilij satis sentire indicant, vtrumque fuisse eodem modo assumptum: & in act. 8. eiusdem Synodi habentur hæc verba in professione fidei cuiusdam Macharij *Factus est in assumptione carnis & sanguinis, mansit tamẽ quod erat*, Verum est, illum Macharium fuisse hæreticum, quia negabat duas in Christo voluntates, eiq; tamen professio in hoc solum reijcitur, non in alijs. Et confirmatur ex definitione Clementis Sexti in extrauagant. Vnigenitus, de Pœnitent. & remiss. vbi dicit, vnam guttam sanguinis Christi fuisse sufficiens precium redemptionis nostræ, propter vnionẽ ad Verbum: & loquitur aperte de vnione ipsius sanguinis, non corporis, ita vt pretium fuerit infinitum ex parte rei oblatę, & non tantum ex dignitate offerentis, Vnde in principio illius Extrauagantis præmittit, *Dei Filium nostræ mortalitatis substantiam diuinitati suæ coniunxisse*, vt haberet vnde hominem redimeret, & Deo satisfaceret: vbi per *Substantiam nostræ mortalitatis*, carnem, & sanguinem plane intelligit.

Conc. Ephes. Conc. Alex. V. Synod Con. Chalc. Clemen. VI.

Et hac ratione intelligi potest dictum fuisse à Petro 1. epist. c. 1. *Non corruptibilibus auro & argẽto, sed precioso sanguine quasi agni immaculati.* Quo testimonio vsos fuisse quosdam Theologos, de hac re disputantes coram Pio II. refert Sylvest. supra, ex eoque collegisse, vocari Christi sanguinem non solum pretiosum, sed etiam incorruptibilem propter vnionem ad Verbum. Quo etiam modo Dionys. Alex. in epist. con. Paul. Samosat. dixit, Sanguinem Christi non posse corrumpi, quia est sanguis Dei viui. Refert eius Verba Turrian. lib. 4. pro epistolis Pontific. cap. 19.

Tertio afferri possunt testimonia Sanctorum. Præter citatos Leo Pap. epist. 10 cap. 5. multa dicit de infinito valore sanguinis Christi, & postea exponens illud 1 Ioan. 5. *Hic est, qui venit in aqua, & sanguine Iesus Christus*, dicit, per hæc significari diuinitatem, quæ ab humanitate non separatur: & Nazian. orat. 50. *Verbum*, inquit, *caro factum est, non putatiue, sed vere*, quod explicans subdit rationem. *Quia assumpsit corpus ex carne, ossibus, & sanguine constans.* Beda explicans illud Act. 20. *Quam acquisiuit sanguine suo*, dicit, sanguinem Dei dici propter vnionem duarũ naturarũ in vna persona: expressiora sunt verba Cyri. hom. 5. Ephesi dicta, vbi ait, Verbum carnem & sanguinem assumpsisse.

1. Ioan. 5. Nazian. Beda. Act. 20. Cyril.

Similiter Epiphan. hæres. 77. prope finem ait, Verbum Dei non tantum animam humanam, sed etiam carnem & sanguinem participasse, id est, assumpsisse; & ibi longam refert epistolam Paulini, post epistolam Athanasij ad Epictet. vt ostendat, Verbum assumpsisse perfectam humanitatem & corpus omnibus partibus constans, inter quas sanguinem numerat.

Quarto confirmari hoc potest ex mysterio Eucharistiæ, nam Verbum diuinum non minus est per concomitantiam sub speciebus vini, quam sub speciebus panis, ergo non minus est vnitum sanguini, quam

quam corpori: patet consequentia quia alias, eum ex vi verborum consecrationis calicis tantũ sit sanguis sub speciebus vini, si sanguis ille nõ esset immediate vnitus Verbo, non esset Verbum sub illis speciebus per concomitantiam, saltem immediate, sed ad summum media carne, & anima. Atque adeo si in triduo consecraretur sanguis, non esset ibi Verbũ per cõcomitantiam: quod videtur omnino falsum, nam Christus Ioan. 6. æque de carne, & sanguine dixit. *Caro mea vere est cibus, & sanguis meus vere est potus, qui manducat meam carnem, & bibit meum sanguinem, in me manet, & ego in eo*, ergo quandocunque ex vi consecrationis sanguis est sub illis speciebus, ibi est suppositum diuinum: & ideo semper est idem qui offert, & quod offertur, quod totum est propter immediatam vnionem ad Verbum. Ioan. 6.

Dices, Concilium Tridentinum sess. 13. c. 3. solum dicere, diuinitatem esse per concomitantiam in Eucharistia ex vi vnionis eius cum anima & corpore. Respondetur, sub corpore sanguinem comprehendisse: loquitur enim de corpore humano integro & perfecto, quod sanguinem complectitur, vt statim declarabo.

Quinto, reddenda est ratio propria, quam statim in conclu. 3. melius proponemus.

Dico ergo secundo, totus sanguis, qui fuit in corpore Christi, quique ab illo pro nobis effusus est, fuit immediate vnitus Verbo hypostatice. Hæc conclusio nõ est tam certa, sicut præcedens, sed mihi videtur omnino vera, & contraria, neque pia, neque secura est. Primum, quia Scriptura sacra, Concilia, & Patres citati indefinite loquũtur de Sanguine Christi, & in doctrinali. locutionibus, indefinita æquialet vniuersali. Deinde, quia si non totus sanguis, qui fuit in corpore Christi fuit vnitus, scilicet sanguis nutrimentalis, ergo neque totus sanguis, qui fuit effusus, fuit vnitus: nam sine dubio magna, vel maior pars eius fuit nutrimentalis: & ita Caiet. fatetur de sanguine effuso in horto, & idem dicere posset de sanguine Circumcisionis, & de aliis effusionibus: nam primus sanguis, qui videtur egredi è corpore, quando fit diuisio, est sanguis nutrimentalis. Consequens autem est valde falsum, tum quia totus sanguis effusus à Christo eiusdem valoris censetur in Scriptura, & Patribus omnibus: tum etiam, quia Clemens Sextus definit, quamlibet guttam sanguinis effusi fuisse infiniti valoris propter vnionẽ. Confirmatur, nam ex vi verborum consecrationis calicis, totus sanguis Christi ponitur sub speciebus: nam verbum illud, *Sanguis meus*, totum includit, sed vbicunque est sanguis Christi, vel aliqua pars eius, ibi est per concomitantiam totum suppositum Christi, vt probatum est.

Denique illa secunda sententia, quæ cõtrarium asserebat, falso nititur fundamento, etiam philosophico; quia non est verisimile, esse in sanguine ipso substantialem varietatem, quamuis quoad accidẽtalem perfectionem, possit esse magis, vel minus purus: quia illa substantialis distinctio nullo probabili signo colligi, aut discerni potest: quia quoad exteriora accidentia, totus sanguis est eiusdem modi, & rationis; totus etiam est in corpore continuus, nullus est etiam vsus, ad quem vnus sanguis possit deseruire, cui nõ videatur vtilis etiam alius: nam sanguis nutrimentalis, & nutritioni, & actionibus animalis vitæ deseruit, & eo melius, quo purior est. Denique cum Scriptura, & Sancti de sanguine Christi loquuntur, certe nomine sanguinis significant id, quod omnes homines generaliter hac voce intelligunt: omnes autẽ nomine sanguinis intelligunt nutrimentalem sanguinem, qui est in venis tãquam in vase, hic ergo sanguis fuit vnitus Verbo Dei hypostatice: sicut cum dicitur Christus cõceptus ex purissimis sanguinibus Beatissimæ Virginis, de sanguine nutrimẽtali id intelligitur, vt ex D. Tho. supra manifeste colligitur. vnde D. Tho. nunquam in partibus ea distinctione duplicis sanguinis vsus est.

Dico tertio, Verbum assumpsisse sanguinem, non solum ob extrinsecam rationẽ, scilicet, vt esset precium condignum,, sed etiam ob intrinsecam rationem, pertinentem ad perfectam, & integram assumptionem totius humanitatis. Hęc conclusio est contra vltimam sententiam supra citatam, & explicat propriam, & intrinsecam rationẽ huius assumptionis: quæ non est fundanda in hoc, quod sanguis est actu pars rationali anima informata, illa enim sententia philosophica, vel est falsa, vel certe valde dubia, vnde non videtur certa fidei veritas ad illas angustias redigenda. Præsertim cum Aristot. li. 7. Physic. tex. 11. aliquas partes animantis fateatur esse animæ expertes. potest ergo esse pars, licet nõ informetur anima. Fundatur ergo conclusio in hoc, quod sanguis vere ac proprie pertinet ad veritatem, & integritatem humanæ naturæ, vt docet D. Thom. infra q. 54. art. 2. ad 3 & 76. arti. 1. ad 2. & quodl. 5. articu. 5. & in 4. d. 44. q. 1. articu. 2. q. 3. ad 3. vbi omnes Theologi propter hanc causam docent, sanguinem futurum esse in corporibus resurgentiũ: imo Concil. Trident. sess. 13. cap. 3 videtur vocare sanguinem partem corporis, dum dicit sanguinem Christi esse sub speciebus panis. *Ex vi illius connexionis, qua partes corporis inter se copulantur*: quin etiam Aristot. lib. 2. de Partib. animal. cap. 2. & 8. sanguinem inter partes animalis numerat. Idem lib. 1. de histor. animal. c. 1. & lib 3. cap. 2. Gal. lib. 2. de elem. in principio, vt latius quæst. seq. dicetur, & Seneca lib. 1. Quæst. natural. vocat illum quasi partem, quia pertinet ad veritatem humanæ naturæ, quia sine sanguine, non solum integer homo esse non potest, sed neque omnino naturaliter esse potest. D. Thom. Conc. Trid. Arist. Seneca.

Hanc etiam ob causam solet in sacra Scriptura totus homo, *Caro & sanguis* appellari, Matth. 16. *Caro & sanguis non revelauit tibi*. Idem ad Galat. 1. ad Ephes. 6. ad Heb. 2. videlicet per synecdochen à parte totum nominando, vt Anselmus, D. Thomas, & alij ibi notarunt. Supponitur ergo his locis, sanguinem esse partem. Imo, cum *caro & sanguis* coniunguntur, per *sanguinem* anima significari solet, vt expositores aduertunt; & Philo, de eo quod deterius potiori insidietur, non quia sanguis sit præcipua pars, sed quia quoddammodo viuificat corpus, & ab eo maxime vita pendet. Ex quo etiam aliqui ita errarũt, vt sanguinem putauerint esse animam, vt refert Clem. Alex. lib. 1. Pædag. c. 6. & Aristot. 1. de anim. c. 2. Et Leuit. 17. dicitur anima esse in sanguine, id est, vita, quæ ab illo pendet, vt Augustin. exposuit, quæst. 17. in Leuit. Ex quo signo intelligi ur, sanguinem non solum requiri per modum nutrimenti cõuertendi in substantiam aliti, sic enim posset animal, saltem breui aliquo tempore conseruari sine sanguine: non autem ita est, sed simpliciter requiritur ad consistentiã corporis, & quasi ad fouendum omnia membra, & cõseruandum naturalem calorem, maxime vitæ necessarium. Deinde est veluti quoddam generale organum ad operationes animæ præstandas, præsertim ad effectus, vt sunt ira, audacia: & ad conseruationem spirituum vitalium, & animalium, qui ad vitæ cõseruationem, & vsum sensuum maxime necessarij sunt. Et hæc omnia procedunt, siue sanguis informetur anima, siue non. Leuit. 17. Augustin.

Quoniam ergo Verbum diuinum factum est homo, quantum ad naturam spectat, eiusdem perfectionis, veritatis, & integritatis, qua nos sumus, ideo assumpsit sanguinem ex vi huius perfectæ, & integræ sumptionis humanæ naturæ. Et hoc significauit Paulus cum dixit, ideo Filium Dei assumpsisse carnem, & sanguinem; quia alij homines carne, & sanguine cõstant: & idem significat Conc. Ephesi. cum Cyril. & aliis Patribus, cum dicũt, in Scriptura sacra, quãdo dicit, Verbũ carnem factũ esse nomine carnis sangui-

sanguinem comprehendi, quia significatur tota humanitas, quæ vtrumque complectitur. Idem deniq; significãt reliqui Patres, cum aiunt, assumpsisse Verbum verum & integrum humanum corpus, quale à principio in nostra natura plantauit, vt patet ex Epiphanio, Nazianzeno, & aliis in locis citatis, & Damasceno lib. 3 c. 6. Aug. lib. 10. de Ciuit. ca. 27. & sunt optima verba Leonis serm. 8. de Natiuit. *Vtriusq; naturæ in suis proprietatibus permanentis tanta est vnitatis facta communio, vt quidquid ibi sit deitatis, non sit ab humanitate disiunctum, quidquid autem est hominis, non sit à Deitate diuisum*: constat autem ex dictis, sanguinem aliquid esse hominis. Non ergo ex sola ratione extrinseca, seu quasi ex priuilegio, sed quasi naturali concomitantia assumptus est sanguis, simul cum aliis partibus humanitatis. Quod ita explicatur, quia sicut hoc ipso, quod de aliquo dicitur, esse verum hominem, dicitur habere carnem & sanguinem: ita cum dicitur, Verbũ assumpsisse humanitatem, hoc ipso dicitur sanguinem assumpsisse. Denique si tantum ex priuilegio esset sanguis assumptus, sequitur, factas esse duas vniones hypostaticas, physice non connexas, sed tantum subordinatas ex intentione agentis: sicut si Verbum assumpsisset lachrymas, vel aliquid simile: quod esset sine ratione, & fundamẽto dictum, nam ad solam dignitatem, seu valorem pretij sufficeret vnio mediata, seu in hypostasi, nisi intrinseca ratio perfectæ assumptionis aliud requireret. Et rationes etiam pro prima sententia factæ vrgent contra has duas vniones, hoc modo explicatas, quæ tamen in nostra sententia facile solui possunt.

Ad primum respondetur, Verbum assumpsisse carnem mediante anima, sub carne aũt sanguis cõprehenditur, vt dictum est: intelligendum autem est illud axioma, corpus assumptum esse ratione animę, vt infra dicetur, siue talis anima informet omnes partes assumptas, siue non. Et hoc modo etiam sanguis est assumptus mediante anima, quia licet concedamus non informari ab ipsa, tamen est propter ipsam, quæ in corpore cõseruari non potest sine sanguine: & sanguis etiam ipse natura sua postulat coniunctionem aliquam ad animam, seu ad corpus humanum, sine quo esse, aut diu cõseruari non potest.

Ad secundum respondetur, sanguinis naturã esse veluti incompletam, & ex natura sua ordinatam ad complementum humani corporis, cuius aliquo modo est: & ideo Verbum assumendo carnem & sanguinem, non est dicendum assumpsisse duas naturas, sed vnam completam.

Ad tertium respondetur, in puris hominibus, eo modo quo natura est vna, ita & subsistentiam esse vnam, natura vero ita vna est, vt non sit omnino simplex, sed multa complectatur, ad sui veritatem & integritatem pertinentia. Eodem ergo modo subsistentia illius naturæ est vna, & subsistentia sanguinis respectu illius est veluti partialis. Verbum ergo diuinum in humanitate Christi, totam illius subsistentiam suppleuit, ablata imperfectione, & cõpositione ipsius subsistentiæ: quidquid enim creata subsistentia, composita ex multis partibus, intelligitur terminare, perfectiori modo terminauit Verbum sua simplici subsistentia.

Ad quartum respondetur, sanguinem esse de integritate humanitatis, siue informetur anima, siue non: qui autem negant informari, consequenter dicent, corpus humanum esse per se vnum, nõ mathematico modo, per continuationem perfectam, sed modo physico, & per quandam quasi continuationem physicam, quatenus omnes illæ partes sunt ita coniunctæ, & subordinatæ, prout ad earum conseruationem necessarium est, & prout expedit, vt anima possit illis vti, ad sua munera exercenda.

Ad quintum respondetur, certissimum esse, in resurrectione sanguinem iterum fuisse coniunctum corpori, & nunc etiam esse in Christi corpore glorioso: quia vero sanguis quem Christus habuit in toto vitæ tempore, potuit excedere quantitatem sanguinis, quæ simul necessaria est ad conseruationem, & veritatem corporis humani, ideo fieri potuit, vt non omnem sanguinem, quem in vita habuit, & quẽ aliquando effudit, in resurrectione iterum assumpserit, vt infra in materia de Resurrectione Christi latius dicetur. Vbi etiam cõstabit sanguinem in passione effusum, & in resurrectione recuperatum, nũquam fuisse à verbo dimissum, & ita quoad vnionẽ hypostaticam, non fuisse verè reassumptum, cum nunquam fuerit à Verbo disiunctum: solum igitur quoad coniunctionem cum corpore, dici potest, iterum in resurrectione esse sumptum.

Ad sextum, quanquam illa incommoda sint magis de modo loquendi, quàm de re: negatur tamen eorum consecutio, quia sanguis est pars, & ideo ab illo non sumitur communicatio idiomatum.

SECTIO VII.

Vtrum Verbum diuinum assumpserit alios humores, vngues, dentes, & capillos immediate, & secundum hypostasim.

IN hoc dubio omnia sunt minus certa, quã in præcedenti. Dico tamen primo, probabilius mihi videri, alios etiam tres humores immediate fuisse vnitos Verbo Dei, vt multi ex autoribus citatis sentiunt, præsertim Caietanus, Sylu, Soto, Et sumi potest ex Innoc. III. in cap. in quadam, extra de Celebrat. Missar. vbi dicit, de latere Christi exiisse sanguinem, & aquam, vt esset signum, corpus illud constare ex quatuor elementis, & habere quatuor humores, quod est de ratione, & compositione veri corporis humani, quale Verbum assumpsit. Damascen. etiam lib. 2. de Fide, ca. 12. dicit, corpora animalium ex quatuor humoribus constare, & ita solent hi omnes humores nomine sanguinis cõprehendi, quia in corpore humano fere semper sunt misti, & sese mutuo iuuant, ad conseruationem corporis, & vitæ operationes.

Innoc. III.

Damasc.

Vnde Augustus, Epist. 146. dixit: *Quatuor humoribus naturam carnis temperari, etiam medicina disciplina testatur.* Et ideo etiam lib. de spirit. & anima c. 15. & 33. dicit, humanum corpus quatuor humoribus constare. Quod expresse etiam docet D. Tho. in 4. d. 44. q. 1. ar. 2. quæstiunc. 3. in corp. & ad 3. & ibi reliqui Theologi, Idemq; sentiunt Philosophi supra citati, præsertim Galen. lib. 2. de elem. in principio, vbi quatuor humores vocat *elementa corporis humani*; dixerat autem ipse lib. 1. *elementum* vocari partem rei minimã. Item lib. 1. de Anatom. & lib. de natur. hom. vbi Hypocratem in eandem sententiam refert. Lege Scaligerum, exercit. 280. c. 2.

Ex his ergo sumitur ratio conclusionis, nam isti humores sunt etiam de veritate humanæ naturæ, & per se requisiti ad cõuenientem statum corporis humani, & ideo etiam in corporibus resurgẽtium permanebunt. Nec refert, quod Arist. interdum hos humores excrementa vocat, sic enim de bile loquitur lib. 4. de partib. animal. cap. 2. & de pituita primo de Generat. animal. cap. 18. non enim vocantur excrementa, quia per se non sint necessarij corpori humano, sed quia non per se ordinantur ad nutritionem, sicut sanguis. Vel certe, quia magna ex parte solent esse superflui, & tãquam excrementa: per se vero necessarij sunt ad debitum temperamẽtum ipsius corporis, & vt sanguis ipse sit liquidus, fluens, & humidus, ac debitè temperatus.

Aristot.

Dices: Ergo pari ratione spiritus vitales, & animales fuissent assumpti, pertinent enim ad veritatẽ humanæ naturæ, cum necessarij sint ad operationes vitæ, & ad naturalem statum, & conseruationem humani corporis: vnde etiam erunt in corporibus re-

Obiicit.

surgen-

Respons. surgentium. Respondetur primò, non esse omnino eandem rationem, quia humores habent substantiam magis stabilem, & consistentem, atque adeo magis intrinsecè necessariam corpori humano: spiritus autem sunt quasi in continua successione, & facillime transmutantur, & ita magis videntur esse extra humanæ naturę integritatem. Secundo respõderi potest satis pie, & probabiliter concedendo sequelam, quia nullum habet incommodum, & quia veritas & integritas humani corporis hos spiritus requirit: vnde non desunt, qui putent, eos esse animatos. Ac denique, licet in vita mortali varientur per continuam actionem, & reactionem, tamen in corpore glorioso iidem perpetuo manebunt incorruptibiles. Sed quid de illis substantiis mediis inter cibum seu alimentum; & sanguinem, quæ vocantur Ros, & Cambium? cibus enim prius quàm in sanguinem, vel in glutem conuertatur, in has substantias conuertitur, per quas paulatim trãsmutatio fit. Respondetur, has substãtias non fuisse assumptas, quia non sunt de veritate humanæ naturæ, nec per se requisitæ ad perfectam consistentiam eius, & vitæ operationes. Et maiori ratione non fuerunt assumptę lachrymæ, saliua, sudor, & similia excrementa, quæ nullo modo ad humanæ naturæ integritatem spectant.

Dico secũdo, Probabilius etiam videtur, vngues, dentes, & capillos assumptos fuisse secundum hypostasim Verbi Dei. Et quidem de dentibus, & vnguib. fere nil dubito: tum, quia valde probabile est, informari anima rationali, & augeri vitali modo: tum etiam, quia sunt de integritate humani corporis, & per se necessarij, non solum ad ornamentum, sed etiam ad nonnullas actiones humanas. De capillis vero res est magis dubia, sumitur tamen ex Ambros. libr. de Incarn. Dom. sacram. c. 6. & Athanas. Epist. ad Epictet. quam refert Epiphan. hæres. 77. qui dicunt, eos hæreticos, qui affirmabant diuinitatem, & carnem Christi esse eiusdem substantiæ, consequenter fuisse dicturos, Verbum in carnem, capillos, sanguinem, & ossa cõuersum esse. In quibus verbis manifeste supponunt, Verbum eodem modo fuisse vnitum capillis, quo carni, sanguini & ossibus. Præterea pertinent capilli ad quoddam complementum, & ornamentũ corporis humani, propter quod futuri sunt in corporibus resurgentium, teste Augustino 22. de Ciuit. c. 19. & in Enchirid. c. 88. cum quo sentiunt omnes Theologi in 4. d. 44. vbi D. Thomas q. 1. ar. 2. q. 3 ad 3. etiam sentit, illos informari anima rationali, quod etiam indicat 1. p. q. 27. ar. 2. ergo eadem ratione credibile est, vnitos esse Verbo Dei, præsertim cum in hoc nullum sit incommodum, & ad maiorem quandam Christi dignitatem, & maiorem perfectionem huius vnionis pertineat. Dices, hæc omnia facillime transmutari, & resolui, vnde fit, fere continue factam esse nouam vnionem ad Verbum, & nouam separationem: atque adeo magnam materiæ quantitatem fuisse temporis successione Verbo vnitam, & postea omnino dimissam. Quod videtur inconueniens, & contra illud commune axioma: quod semel assumpsit, nunquam dimisit, quod ex Damasceno sumptum est lib. 3. cap. 27. Respondetur hoc nullum esse incommodum, ita enim necessario dicendum est accidisse in continua nutritione, & resolutione partium omnium, etiam perfectarum, & præsertim ipsius sanguinis. Illa ergo, quæ per se fuerunt sumpta, scil. anima, & corpus, nunquam fuerũt dimissa: partes vero corporis materiales, quæ continue resoluuntur, dimitti potuerunt, præsertim quoad illam materiam, quæ in corpore Christi resurgentis futura non erat necessaria, vt latius in materia de Resurrectione Christi dicemus.

)?(

Ambros. Athanas. Epiphan. Augustin. D. Thom. Obiectio. Damasc. Responsio.

SECTIO VIII.

Vtrum Verbum diuinum in humanitate assumpserit accidentia.

SVpposita distinctione supra data, de assumptione in hypostasi, vel secundum hypostasim.

Dico primo, assumpsisse Verbum in sua hypostasi, media humanitate formas accidentales. Est certa, sumitur ex illis locis Scripturæ, quæ dicunt Christũ fuisse hominem visibilem oculis corporeis, manducasse, bibisse, tristem fuisse: ac denique ex illis, in quibus dicitur habitu inuentus vt homo. Ex quibus sumunt Concilia assumpsisse naturam nostram perfectam, & quidquid in ea plantauit, & per omnia fuisse nobis similem sine sorde peccati, vt loquitur Cõcil. Chalced. act. 5. in 2. definitione Fidei, & VI. Synod. act. 4. & 11. & frequentissime sancti Patres Leo serm. 8. de Natiuitate, Damasus Epist. 1. ad Paulin. Cyrill. Epist. 25. Epiphan. hæres. 77. Aug. libr. 10. de Ciuit. c. 17. & Præfat. ad enarr. 2. Psalm. 29. Nazian. orat. 51. & 52. Damasc. lib. 1. de Fide c. 14. & lib. 3. c. 6. 22. 23. Ambros. de Incarnation. Domin. sacram. c. 6. & 7. Fulgent. lib. de Inearnat. & grat. c. 6. Ex quibus sumitur ratio, quia habere formas accidentales pertinet ad naturalem statum, conseruationem, & perfectionẽ humanæ naturæ, vt per se euidens est: sed Christus assumpsit perfectam humanitatem, verumque corpus humanum, quod naturaliter posset esse, operari, videri, pati, &c. ergo. Et hæc conclusio, quæ hic tantum in generali posita est, inferius euidentius constabit, cum agemus in specie de omnibus perfectionibus, & defectibus in humanitate assumptis.

Conc. Chalc. VI. Synod. Nazian. Damasc. Ambros. Fulgent.

Dico secundo, Verbum non assumpsit accidentia immediate, & secundum hypostasim, sed tantum in hypostasi mediante natura. De hac conclusione nihil fere dicunt expresse Theologi, omnes tamen eam vt manifestam supponunt. Probatur autem ex principio posito disput. præced. sect. vltim. quia accidens non est immediate assumptibile, & præsertim dum actu inhæret, & non subsistit. formæ autem accidentales, quæ erant in Christo, actu inhærebant corpori, vel animę eius, non ergo immediate terminabantur subsistentia Verbi.

Sed contra, quia Concilia eodem modo & contextu, dicunt assumpsisse Verbum animam, & operationes, ergo intelligunt omnia immediate assumpsisse: aliàs etiam cum dicũt assumpsisse sanguinem, possent intelligi mediate, & in hypostasi.

Obiectio.

Respondetur, necessario intelligendũ esse, assumptionem esse factam accommodate, iuxta capacitatem vniuscuiusque rei, & ideo tota substantia, quę capax est subsistentiæ, intelligitur immediate assumpta, accidentia vero, vt afficientia substantiam. Sed contra secundo, nam accidentia in Christo existunt ipsa existentia increata Verbi Dei, ergo sunt illi immediate vnita. Antecedens patet, quia in aliis hominibus accidentia existunt eadem existentia, qua existit ipsa natura, cuius sunt; ergo & in Christo: sed natura eius existit existentia Verbi, ergo & accidentia.

Responsio.

Obiectio.

Respondetur, argumentum procedere ex duobus falsis principiis, quia neque in Christo humanitas existit existentia increata Verbi, neque in ipso, aut in aliis hominibus accidentia existunt eadem existentia, qua existit substantia, sed habent propriam existentiam accidentalem.

Responsio.

QVÆSTIO VI.

De modo assumptionis quantum ad ordinem, in sex articulos diuisa.

Deinde cõsiderandum est de ordine assumptionis prædictæ.

Circa quod quæruntur sex.

Primò, vtrum Filius Dei assumpserit carnem mediante anima.

Secundò,

Secundò, vtrum assumpserit animam mediante spiritu, siue mente.

Tertiò, vtrum anima Christi fuerit prius assumpta à Verbo, quàm caro.

Quartò, vtrum caro Christi fuerit prius à Verbo assumpta, quam animæ vnita.

Quintò, vtrum tota humana natura sit assumpta mediantibus partibus.

Sextò, vtrum sit assumpta mediante gratia.

QVoniam humana natura ex multis partibus cõstat, quæ & perfectione inæquales sunt, & in ratione causæ, quendam inter se ordinem seruant: ideo Theologi in hac humanæ naturæ assumptione, quendam ordinem considerarunt, cuius cognitio confert, tum ad perfectius intelligendum modum huius vnionis cum tota natura, & singulis partibus eius, tum ad assignandam propriam rationem, propter quam vnumquodque assumptum est. De hoc igitur ordine D. Thomas disputat in hac quæstione, quæ ad duo capita reuocari potest: vt vnum sit de ordine temporis, seu durationis: aliud de ordine naturæ, & in vtroque comparari possunt partes, vel ad totũ, vel inter se. Agitur vero præcipue de partibus essentialibus, vt sunt corpus, & anima: nam integrales in hoc ordine fere nihil speciale habent, & si quid occurrerit, obiter attingetur.

ARTICVLVS I.

Vtrum Filius Dei assumpserit carnem mediante anima.

37. 3 d. 2 q. 2 ar. 1. & d. 3. q. 5. ar. 2. corp & 4 conc 44. & spiritu ar 3. & 5.

AD primum sic proceditur. Videtur, quod Filius Dei non assumpserit carnem mediãte anima. Perfectior enim est modus, quo Filius Dei vnitur humanæ naturæ, & partibus eius, quàm quo est in omnibus creaturis: Sed in creaturis est immediate per essentiam, potentiam & præsentiam. Ergo multo magis Filius Dei immediatè vnitur carni, & non mediante anima.

2. Præterea, anima, & caro vnita sunt Dei Verbo in vnitate hypostasis, seu personæ. Sed corpus immediatè pertinet ad personam, siue hypostasim hominis; sicut & anima: quinimò magis videtur se de propinquo habere ad hypostasim hominis corpus, quod est materia, quam anima, quæ est forma: quia principium indiuiduationis, quæ importatur in nomine hypostasis, videtur esse materia. Ergo Filius Dei non assumpsit carnem mediante anima.

3. Præterea, remoto medio separantur ea, quæ per medium coniunguntur: sicut remota superficie, cessaret color à corpore, qui inest corpori per superficiem: Sed separata per mortem anima, adhuc remanet vnio Verbi ad carnem: quod infra patebit*. Ergo Verbum non coniungitur carni mediante anima. q 50 ar. 2. infr. ar. 3 & q 3 ar 3 & 3. d q 2. ar. 3.

Sed contra est, quod Augustin. dicit * in Epist. ad Volusian. † In epist 3 ante med. il. lius to 2. ipsa magnitudo diuinæ virtutis, animam sibi rationalem, & per eandem corpus humanum, totumque omnino hominem in melius mutandum coaptauit.

b Respondeo dicendum, quod medium dicitur respectu principij & finis. Vnde sicut principium & finis important ordinem quendam, ita & medium. Est autem duplex ordo; Vnus quidem temporis; alius autem naturæ. Secundum autem ordinem temporis non dicitur in mysterio Incarnationis aliquid medium: quia totam humanam naturam simul sibi Verbum Dei vniuit: vt infra* patebit. Ordo autem naturæ inter aliqua potest attendi dupliciter. Vno modo secundum gradum dignitatis, sicut dicimus Angelos esse medios inter homines & Deum. Alio modo secundum rationem causalitatis: sicut dicitur media causa existere inter primam causam, & vltimum effectum. Et hic secundus ordo aliquo modo consequitur primum: sicut enim dicit Dionys. 13. c. de Diuin. nom.* Deus per substantias magis sibi propinquas agit in ea, quæ sunt magis remota. Sicut ergo, si attendamus gradum dignitatis, anima media inuenitur inter Deum & carnem, & secundum hoc potest dici, quod Filius Dei vniuit sibi carnẽ mediante anima. Sed & secundũ ordinem causalitatis ipsa anima non est aliqualiter causa carnis vniendæ Filio Dei: non enim esset assumptibilis, nisi per ordinem, quem habet ad animam rationalem, secundum quàm habet quod sit caro humana. Dictum est enim supra*, quod natura humana præ cæteris est assumptibilis. c. 13. § 4. ad remota prius. q. 4. art. 1.

c Ad primum ergo dicendum, quod duplex ordo considerari potest inter creaturam & Deum: Vnus quidem secundum quod creaturæ causantur à Deo, & dependent ab ipso, sicut a principio sui esse: & sic propter infinitatem suæ virtutis Deus immediatè attingit quamlibet rem, causando & conseruando. Et ad hoc pertinet, quod Deus immediatè est in omnibus per essentiam, præsentiam, & potentiam: Alius autem ordo est, secundum quem res reducuntur in Deum, sicut in finem. Et quantum ad hoc inuenitur medium inter creaturam, & Deum: quia inferiores creaturæ reducuntur in Deum per superiores, vt dicit Dionys. in libr. Cœlest. hierarch. Et ad hunc ordinem pertinet assumptio humanæ naturæ à Verbo Dei, quod est terminus assumptionis: & ideo per animam vnitur carni.

d Ad secundum dicendum, quod si hypostasis Verbi Dei constitueretur simpliciter per humanam naturam, sequeretur, quod corpus esset ei vicinius: cum sit materia, quæ est indiuiduationis principium: sicut & anima, quæ est forma specifica, propinquius se habet ad naturam humanam: Sed quia hypostasis Verbi est prior & altior, quàm humana natura, tanto id, quod est in humana natura, propinquius ad eam se habet, quanto est altius: & ideo propinquior est Verbo Dei anima, quàm corpus.

e Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet, aliquid esse causam alicuius, quantum ad aptitudinem & congruitatem, quo tamen remoto, illud non tollitur: quia etsi fieri alicuius dependet ex aliquo, postquam tamen est in facto esse, ab eo non dependet. Sicut si inter aliquos amicitia causatur aliquo mediante, eo recedente, adhuc amicitia remanet: & si aliqua in matrimonium ducitur, propter pulchritudinem, (quæ facit congruitatem mulieri ad copulam coniugalem) tamen pulchritudine cessante, adhuc durat copula coniugalis. Et similiter separata anima remanet vnio Verbi Dei ad carnem.

COMMENTARIVS.

IN hoc articulo comparantur anima & corpus secundum ordinem naturæ, sic enim distinguendus est hic articulus à tertio; vnde licet in principio huius articuli D. Thomas distinguat de ordine temporis vel naturæ, id tamen facit ad maiorem doctrinæ perfectionem, sensus enim tituli sine dubio est de ordine naturæ, vt explicatum est.

b Respondet ergo Diuus Thomas carnem esse assumptam, mediante anima. Probat, quia hæc ratio medij attendi potest, vel in maiori perfectione, vel in ratione causæ: anima vero, & perfectione excedit corpus, & est ratio propter quam corpus assumatur, quod nisi ratione animæ non esset assumptibile, ergo. Ex qua ratione colligitur, mentem Diui Thomę solum esse, animam esse rationem, seu vt alij loquũtur, esse medium, quo & suo modo esse finem, propter quem assumptum est corpus; an vero fuerit medium prius natura assumptum, etiam vt quod assumitur, D. Thom. hic nihil dicit, videbimus autem postea.

c Primum argumentum D. Thomæ est, Deus immediate est in anima, & in carne, per essentiam, præsentiam, & potentiam, & non in vna mediante alia, ergo

ergo similiter Verbum est vnitum immediate vtrique, & non vni media alia: patet consequentia, quia perfectiori modo est Verbum in his partibus per vnionem, quam sit per essentiam, &c. Respondet creaturam habere duplicem ordinem ad Deum. Primò, vt ad principium à quo manat, & quia omnis creatura immediate pendet à Deo, ideo in hoc ordine non reperitur medium: & ad hunc ordinem spectat ille communis modus, quo Deus est in creatura per essentiam, præsentiam, & potentiam. Secundo, quatenus omnes creaturæ reducuntur in Deum, sicut in finem, & hoc modo est medium inter creaturam & Deum, quia Deus reducit ad se inferiores creaturas per superiores: & ad hunc ordinem pertinet hæc assumptio animæ & corporis; & ideo merito dicitur assumpsisse Verbum partem inferiorem, media superiori. Itaque in forma videtur D. Thom. concedere antecedens, *Obiectio.* & negare consequentiam. Sed difficultatem patitur hæc responsio; quia vt diximus, hic solum est sermo de medio quo, quatenus videlicet vnum est ratio alterius, nulla ergo potest assignari differentia inter corpus, & animam, comparatam ad creationem, vel assumptionem, sub hac consideratione: quia etiam in ordine ad creationem, anima est dignior corpore, & est ratio propter quam corpus creatur, seu formatur, vt sit illius organum, ergo hoc modo dici potest corpus creari mediante anima, sicut assumi. Rursus sicut hæc ratio medij non obstat, vt Deus in ratione primi principij sit per se ipsum immediate in anima, & corpore, quia vtrique per se, & immediate dat esse: ita in hac vnione, non obstante illa ratione medij, Verbum proxime, & immediate vnitur corpori, sicut animæ, nulla ergo videtur esse differentia. Et sanè *Responsio.* quo ad rem mihi ita esse videtur, & hoc modo satis clare solui argumentum, tamen D. Thom. responsio non propterea improbanda est, optimam enim doctrinam continet: & specialiter videtur voluisse insinuare, hunc modum loquendi de medio, melius accommodari præsenti mysterio, quam creationi, quia tota hæc ratio medij videtur pertinere ad ordinem finis, seu dignitatis, & agens non dicitur proprie efficere vnam rem mediante alia, solum quia fit dignior, vel quia vnam efficiat propter aliam: at vero hoc mysterium pertinet ad coniunctionem creaturæ cum Deo, sub speciali ratione subsistentiæ, seu personæ, in qua maxime attenditur id, ex quo habet natura, vt sit adsumptibilis ad talem vnionem.

c Secundum argumentum Diui Thomæ est, materia in proprio supposito æque proxime, vel certe propinquius se habet ad hypostasim, quam anima, quia est principium indiuiduationis, quæ nomine hypostasis importatur, ergo etiam in hac vnione caro fuit æque, vel magis propinque vnita, quam anima, ergo non est vnita mediante anima. Respondet Dinus Thomas negando primam consequentiam, quia propria persona simpliciter constituitur per humanam naturam, persona autem Verbi non ita, sed est altior & dignior, & ideo in hac vnione illud propinquius vnitur, quod est etiam dignius. In quo argumento primum obscura est illa propositio, quam D. Thom. admittit: propria hypostasis propinquior est materiæ, quam formæ in rebus materialibus: quæ duplici ratione explicari potest. Primo, quia in materiali natura subsistentia vel omnino vel primario videtur conuenire ratione materiæ, quæ cum subsistet formæ, videtur esse prima ratio, seu radix per se essendi: & hoc sensu est satis verisimilis hæc propositio in alijs hypostasibus præter humanam, in humana enim non habet locum dicta ratio, quia anima de se est subsistens perfectius, quam materia, quicquid Caietanus hic dicat. Vnde non videtur D. Thom. hoc sensu loqui, & ideo solum fundatur in hoc, quod materia est indiuiduationis principium. Secundo, ergò explicari potest illa propositio, quod hypostasis materialis naturæ includit rationem indiuidui talis naturæ: vnde personalitas, seu subsistentia oritur ex hac natura, vt indiuidua est: quia ergo materia est indiuiduationis principium, & radix, ideo dicitur propinquius se habere ad propriam hypostasim, quam forma. Quod si quis negaret materiam esse magis indiuiduationis principium, quam formam, posset aliter expedire argumentum dicendo, ordine executionis, & in re ipsa tam materiam, quam formam immediate, & proxime vniri supposito, præsertim in homine, quia vtraque terminatur subsistētia: at vero ordine dignitatis, & in ratione causæ, formam esse simpliciter priorem, quia & est perfectior, & quia materia est propter formam, & si aliquo modo subsistit, solum est, vt sit subiectum formæ: & hoc sensu dici etiam posset in proprio supposito materiam vniri illi mediante forma.

Ex hac vero solutione colligit Caietanus in hac assumptione humanæ naturæ, partes non seruasse eundem ordinem ad hypostasim Verbi, quem habuissent in proprio supposito ad subsistentiam propriam: & idem dicit infra artic. 5. in responsione ad vltimam rationem Scoti, hoc extendens non tantum ad ordinem intentionis, sed etiam executionis. Sed hoc ex Diuo Thoma hic sumi non potest, quia non loquitur de ordine executionis, nec de medio, quod prius assumptum sit, sed de ordine perfectionis, & de medio quo, seu quod est ratio assumendi: & differentiam inter propriam hypostasim, & alienam solum in hoc ponit, quod vna oritur ex principijs naturæ, & non alia. Neque doctrina Caietani in se vera est, supra enim disput. 8. sect. 3. ostendi, cum propria subsistentia non impediatur, nisi per vnionem ad alienam, necesse esse eodem ordine naturæ assumi naturam ad alienam subsistentiam: quod principium verisimum existimo, præsertim de ordine executionis, & illud docuit Scotus in 3. distinct. 2. Nec ratio Caietani aliquid obstat, ait enim, personam assumentem esse alterius ordinis, quam propriam. Sed hoc quid refert ad rem de qua agimus? Inde enim solum potest colligi, diuinam personam altiori modo, & fine imperfectione terminare, non vero quod non seruet eundem ordinem naturæ in terminando, quē seruaret in subsistendo, nam hoc nullam includit imperfectionem, & aliunde est magis cōsentaneum rebus ipsis, imo & necessarium, vt propria subsistentia impediatur.

d Ex solutione ad tertium duo principia colligūtur, quę postea magno vsui futura nobis sunt. Primum est, ita fuisse Verbum vnitum animæ, & corpori inter se vnitis, vt dissoluta vnione eorum inter se, manserit eadem omnino vnio eorum ad Verbum. Hoc enim sensu procedit argumentum, & in eodem illud admittit D. Thomas, vt bene Caietan. intellexit: inde etiam recte colligens, animam non ita fuisse medium ad assumendam carnem, vt non fuerit caro ipsa secundum se proxime, & immediate vnita, independenter ab animæ informatione, sed esse medium tantum, vt quo, seu vt rationem, sicut diximus. Secundum principium est, animam fuisse medium congruitatis ad sumendam carnem: quod intelligendum est de anima actu informante. nam si sit sermo de anima prout terminat habitudinem corporis humani ad ipsam, sic potest quodāmodo dici medium necessitatis de facto seu secundum legem ordinariam, consideratō fine incarnationis, & prouidentia, quam circa hoc mysterium Deus habere decreuit. Quo sensu etiam in triduo potest corpus dici assumptum mediāte anima, quia propter habitudinem, quam ad ipsam retinuit, fuit assumptibile.

ARTICVLVS II.

Vtrum Dei Filius assumpserit animam mediante spiritu siue mente.

Loci sup. art. 1. notatis.

AD secundum sic proceditur. *Videtur, quod Filius Dei non assumpserit animam mediante spiritu: Idem enim non cadit medium inter seipsum & aliquid aliud: sed spiritus, siue mens non est aliud in essentia ab ipsa anima:* p. 1. q. 77. ar. 3. ad 1. *vt in prima parte habitum est*. Ergo Filius Dei non assumpsit animam mediante spiritu, siue mente.*

2. *Præterea, illud, quo mediante facta est assumptio, videtur esse magis assumptibile: sed spiritus siue mens non est magis assumptibilis, quam anima: quod patet ex hoc, quod spiritus Angelici non sunt assumptibiles vt supra dictum est*. Ergo videtur, quod Filius Dei non assumpserit animam mediante spiritu.* B

q. 4. art. 1.

3. *Præterea, posterius assumitur à primo mediante priori: Sed anima nominat ipsam essentiam, quæ est prior naturaliter, quam ipsa potentia eius, quæ est mens. Ergo videtur, quod Filius Dei assumpserit animam mediante spiritu siue mente.*

Exc. 18. 19. 20. & 21. colligitur tom. 3. art. præce.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in libro de Agone Christiano. Inuisibilis & incommunicabilis veritas, per spiritum animam, & per animam corpus accepit.*

b Respondeo dicendum, quod sicut dictum est, Filius* C *Dei dicitur assumpsisse carnem anima mediante; tum propter ordinem dignitatis; tum etiam propter congruitatem assumptionis. Vtrumque autem horum inuenitur, si comparemus intellectum, qui spiritus dicitur, ad cæteras animæ partes: non enim anima est assumptibilis secundum congruitatem, nisi per hoc, quod est capax Dei ad imaginem eius existens: quod est secundum mentem, quæ spiritus dicitur: secundum illud Ephesior. 4. Renouamini spiritu mentis vestræ. Similiter etiam intellectus inter cæteras partes animæ, est superior, & dignior, & Deo similior. Et ideo* Li 3 ar fin. ca 6 ante medium. *Damascenus dicit in 3. libro.* vnitum est carni per medium intellectus Verbum Dei: intellectus enim est quid animæ purissimum, sed & Deus est intellectus.*

c Ad primum ergo dicendum, quod etsi intellectus non sit aliud ab anima secundū essentiam, distinguitur tamē ab alijs D *partibus animæ secundum rationem potentiæ. Et secundum hoc competit sibi ratio medij.*

Ad secundum dicendum quod spiritui Angelico non deest congruitas ad assumptionem propter defectum dignitatis: sed propter irreparabilitatem casus, quod non potest dici de spiritu humano: vt patet ex his, quæ in prima parte dicta sunt.*

1. p. q. 64. artic. 2.

Ad tertium dicendum, quod anima (inter quam, & Dei Verbum, ponitur medium intellectus) non accipitur pro essentia animæ, quæ est omnibus potentijs communis: sed pro potentijs inferioribus, quæ sunt omni animæ communes.

COMMENTARIVS.

IN hoc articulo est eadem ambiguitas, quæ in præcedenti quæstione, art. 4. notata est, an scilicet per mentem intelligatur, potentia intellectiua, vel ipsa substantia animæ rationalis: nam D. Thom. in corpore articuli videtur de potentia intellectiua loqui; in solutione vero ad primum, & secundum potius de substantia, in solutione autem ad tertium significat, per animam intelligi potentiss sensitiuas, & per mentem potentias intellectiuas, & hūc sensum amplectitur Caietanus. Et potest quidem quæstio omnibus his modis tractari, & definiri, & in re sunt ita connexi, vt vnus fere sequatur ex alio: si tamen sanctorum Patrum sensum attendamus, qui hanc locutionem contra Apollinarem introduxerunt, existimo proprie moueri quæstionem de ipsa substan- E

A tia animæ rationalis, quæ, vt confert gradum sentiendi, vocatur anima, vt autem confert gradum rationalem, vocatur mens, seu spiritus. Et ita explicat Alensis 3. part. quæstio. 4. memb. 5. Durand in 3. distinct. 2. quæstio. 2. nume. 13. & patet, nam vt superius dixi, hoc sensu negauit Apollinaris, Christum assumpsisse mentem. Quamquam enim hæc vox interdum potentiam, vel etiam actionem ipsam intelligentis significet, vt Epiphan. hæres. 77. docet, & significat Cyrill. lib. 10. in Ioann. capite 1. tamen etiam sumi solet pro ipsa anima: quomodo August. seu author libri de Spiritu, & anima, capite 9. & 10. dicit, eandem rem esse in homine animam, seu spiritum, seu mentem; vocari vero animam, prout viuificat corpus, spiritum autem, aut mentem, quatenus est intelligentiæ capax, & 9. de Trinit. cap. 4. & lib. 10. cap. 11. apertè dicit August. mentem substantiam esse.

Item nomine spiritus humani non solet significari sola potentia, sed substantia, vt etiam Epiphanius supra fatetur: At Patres dicunt, assumpsisse Verbum animam mediante spiritu, vt patet ex VI. Synod. act. 18. & Augustin. lib. de agon. Christian. capit. 18. quod autem hi Patres asserūt, *mediante spiritu*, alias dicunt, *mediante mente*, vt patet ex Damascen. lib. 3. capit. 6. est ergo mens idem quod spiritus, vt hic etiam Diuus Thomas ait ex illo ad Ephes. 4. *Renouamini spiritu mentis vestræ*. Id est, in eo spiritu, qui est mens vestra, vt exposuit Augustin. 14. de Trinit. capite 16. & lib. de spirit. & anima, capite 10. Anselm. Beda & alij expositores ibi: sicut ergo nomine spiritus substantia animæ nuncupatur, & non tantum potentia, ita etiam mentis nomine. Imò videtur hæc locutio Sanctorum fundata in illa partitione, qua vsus est Paul. 1. ad Thessalonic. 5. *Ipse autem Deus pacis sanctificet vos, vt integer spiritus vester, & anima, & corpus sine querela in aduentum Domini nostri Iesu Christi seruetur*: vbi certum est nomine spiritus non potentiam significari, sed substantiam. Vnde Concilium Francoford. in lib. Sacrosyllab. hunc locum tractans, ait: *Nunquid aliud est spiritus, & aliud anima? Non diuisit substantias, sed dignitatem distinxit: nam est & homo animalis, & est spiritualis, non per substantiam, sed per meriti qualitatem: animalis quippe ab anima, spiritualis vero ab spiritu* D *nuncupatur.*

Sic igitur sensus quæstionis erit, an Verbum assumpserit animam sensitiuam, seu gradum sensibilem, medio rationali: quamquam vero sensus quæstionis hic sit, interdum tamen explicatur à posteriori per potentias, quia cum hæ duæ animæ in homine re non distinguantur, horum graduum distinctio, per ordinem ad diuersas actiones, vel potentias explicatur. Et ad hunc sensum facilè, possunt accommodari omnia, quæ dicit Diuus Thomas.

b Respondet igitur, Verbum assumpsisse animam mediante spiritu. Quæ assertio facile iuxta dicta declaratur hoc modo: quia licet eadem res sit in homine anima, & spiritus, seu anima sensitiua, & rationalis, tamen per se primo assumpta fuit illa anima, quia rationalis est, vt sensitiua vero, solum quia hic gradus necessario erat cum alio coniunctus. Ac si diceremus, Verbum factum esse animal mediante homine, quia per se primo factus est homo, animal vero solum prout continetur in homine. Et ex definitione quæstionis in hoc sensu, facile definitur in aliis: si enim potentias inter se comparemus, etiam potest dici sensus assumptus medio intellectu, quia propter illum assumptus est, & ex coniunctione ad intellectum habet, quod sit aliquo modo assumptibilis. Comparando vero totam substantiam animæ ad potentiā intellectiuam, non adeo proprie dicitur anima assumi medio intellectu, nisi fortasse præintelligatur intellectus in anima, tā-

quam

quam congrua dispositio ad vnionem: quod tamen ego verum non existimo, vt infra dicam. Solum ergo posset hoc dici aliquo modo in ratione finis, quatenus anima assumpta est propter propriam operationem intellectiuam, atque adeo quatenus capax est facultatis ad intelligendum, qui sensus fere cum primo coincidit.

c In solutione ad primum dicit Diuus Thomas intellectum non esse aliud ab anima, & videtur loqui de potentia, nam subdit, distingui ab aliis partibus animæ secundum rationem potentiæ: hoc autem videtur esse contrarium ipsi Diuo Thomæ, qui vbique distinguit intellectum ab anima. Sed sensus Diui Thomæ sumendus est, vel ex eadem 1. part. quæst. 77. artic. 1. ad 1. vel ex quæst. 79. artic. 1. ad 1. in priori enim loco ait, animam respectu suarum potentiarum esse totum potestatiuum, quod secundum totam suam essentiam adest cuilibet parti, seu potentiæ: & hoc sensu interdum dici, intellectum non esse aliud essentialiter ab anima, quia tota anima secundum totam essentiam adest intellectui. Quomodo loquitur interdum August. vt lib. 10. de Trinit. cap. 11. & alibi sæpe. In posteriori autem dicit, intellectus nomine interdum significari ipsam substantiam animæ, & hoc modo dicere aliquando August. mentem esse spiritum, vel essentiam: & hoc modo verissimum est, intellectum non esse aliud ab anima secundum essentiam. Dicitur autem distingui ab alijs partibus, seu gradibus animæ, secundum rationem potentiæ, id est, secundum gradum seu differentiam quæ per ordinem ad potentias explicatur.

D. Thom.

August.

ARTICVLVS III.

Vtrum anima à Dei Filio prius fuerit assumpta quam caro.

39. Inf. art. 4. & q. 33. art. 1 ad 2 & 3. & q 35. art 4 Et 3 ad 1. q. 3. & 8 & d 3. q. 1. art. 2 & 4 cont 1. 33. 44. & 45. 3 part 1. huius quæst. 1 p q 46. artic 3. Lib 3. c 2.

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod anima Christi fuerit prius assumpta à Verbo, quam caro. Filius enim Dei assumpsit carnem mediante anima: vt dictum est*: Sed prius peruenitur ad medium, quam ad extremum. Ergo Filius Dei assumpsit prius animam, quam corpus.

2. Præterea, Anima Christi est dignior Angelis, secundum illud Psalm. 96. Adorate eum omnes Angeli eius: Sed Angeli creati sunt à principio: vt in primo habitum est.* Ergo & anima Christi, quæ non fuit ante creata, quam assumpta: dicit enim Damascenus in 3. lib.* quod nunquam neque anima neque corpus Christi propriam habuerunt hypostasim, præter Verbi hypostasim. Ergo videtur quod anima fuerit ante assumpta, quam caro, quæ est concepta in vtero virginis.

3. Præterea, Ioann. 1. dicitur, Vidimus eum plenum gratiæ & veritatis: & postea subditur, quod de plenitudine eius nos omnes accepimus, id est, omnes fideles quocunque tempore: vt Chrysostomus exponit.* Hoc autem non esset nisi anima Christi habuisset plenitudinem gratiæ & veritatis ante omnes Sanctos, qui fuerunt ab origine mundi, quia causa non est posterior causato. Cum igitur plenitudo gratiæ & veritatis fuerit in anima Christi ex vnione ad Verbum, secundum illud quod ibidem dicitur, Vidimus gloriam eius quasi vnigeniti à Patre, plenum gratiæ & veritatis: consequens videtur: quod à principio mundi anima Christi fuerit à Verbo Dei assumpta.

Homili 13. in Ioa. ali. quantulũ à prin. to. 3.

Sed contra est, quod Damascenus dicit in quarto libro* Non, vt quidam mentiuntur, ante eam, quæ est ex virgine Incarnationem, intellectus est vnitus Deo Verbo, & ex tunc vocatus est Christus.

Lib 4. c. 6. in princ.

Respondeo dicendum, quod Origenes posuit in suo Periarchon*: omnes animas à principio fuisse creatas, inter quas etiam posuit animam Christi creatam. Sed hoc quidem est inconueniens, si ponatur quod fuerit tunc creata, sed non statim Verbo vnita: quia sequeretur quod anima illa aliquando habuisset propriam subsistentiam sine Verbo: & sic cum fuisset à Verbo assumpta, vel non esset facta vnio secundum subsistentiam, vel corrupta fuisset subsistentia animæ præexistens. Similiter etiam est inconueniens, si ponatur quod anima illa fuerit à principio Verbo vnita, & postmodum in vtero Virginis incarnata: quia sic eius anima videtur esse non eiusdem naturæ cum nostris: quæ simul creantur, dum corporibus infunduntur. Vnde Leo Papa dicit in Epistola ad* Iulianum, quod non alterius naturæ erat caro Christi, quam nostra: nec alia illi quàm cæteris hominibus anima est à principio inspirata.

Lib 7. c. 1.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut suprà dictum est*, anima Christi dicitur esse medium in vnione carnis ad Verbum secundum ordinem naturæ: non autem oportet ex hoc, quod fuerit medium ex ordine temporis.

Ad secundum dicendum, quòd sicut Leo Papa in eadem Epistola dicit*, anima Christi excellit nostras animas non diuersitate generis, sed sublimitate virtutis: est enim eiusdem generis cum nostris animabus, sed excellit etiam Angelos secundum plenitudinem gratiæ & veritatis. Modus autem creationis respondet animæ secundum proprietatem sui generis, ex quo habet, cum sit corporis forma, vt creetur simul, dum corpori infunditur & vnitur. Quod non competit Angelis, qui sunt substantiæ omnino à corporibus absolutæ.

Ad tertium dicendum, quòd de plenitudine Christi omnes homines accipiunt secundum fidem, quam habent in ipsum: dicitur enim Rom. 3. quod iustitia Dei est per fidem Iesu Christi in omnes, & super omnes qui credunt in ipsum. Sicut autem nos in ipsum credimus, vt in iam natum: ita antiqui crediderunt in ipsum vt in nasciturum: habentes enim eundem spiritum fidei credimus: vt dicitur 2. ad Cor. 4. Habet autem fides, quæ est in Christum, virtutem iustificandi ex proposito gratiæ Dei: secundum illud Roman. 4. Et, qui non operatur, credenti autem in eum, qui iustificat impium, fides reputatur ad iustitiam secundum propositum gratiæ Dei. Vnde quia hoc propositum est æternum, nihil prohibet per fidem Iesu Christi aliquos iustificari, etiam antequam eius anima esset plena gratia & veritate.

Ad Epi. 11. ad Iuli. Epis. Cœsarem mõ multũ ante finem Ar 1. huius quæst.

Ad Iulian. Epis. non multũ ante fin. illius & est ep. 11.

Inf q. 68 a. 1 ad 1 Et 3. d. 14. a. 1. q. 2. 1 & 2. & vert q. 29. art. 4. 9.

COMMENTARIVS.

TItulus huius articuli de ordine tẽporis, seu durationis intelligendus est, vt ex corpore, & ex supra dictis artic. 1. constat. Et sic intellectus non indiget expositione, nam quæ Caietanus in fine tractat circa efficaciam rationis D. Thomæ, & per se clara sunt, & sufficienter ab eo dicuntur. Quæ vero notat de subsistentia animæ rationalis inferius disputabuntur.

ARTICVLVS IV.

Vtrum caro Christi fuerit prius à Verbo assumpta, quam animæ vnita.

40. Locus sup. ar. 3. citat.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod caro Christi fuerit prius à Verbo assumpta, quam animæ vnita. Dicit enim Augustin. in lib. de Fide* ad Petr. Firmissimè tene, & nullatenus dubites, non carnem Christi sine diuinitate conceptam in vtero Virginis, priusquam susciperetur à Verbo: Sed caro Christi videtur prius fuisse concepta, quam animæ rationali vnita: quia materia vel dispositio prior est in via generationis, quam forma completiua.

Cap. 18. princ. to. 3.

pletiua. Ergo prius fuit caro Christi assumpta, quam anima vnita.

2. Præterea, Sicut anima est pars naturæ humanæ, ita & corpus: sed anima humana non habuit aliud principium sui esse in Christo, quam in alijs hominibus, vt patet ex autoritate Leonis Papæ supra inducta*. Ergo videtur, quod nec corpus Christi aliter habuerit principium essendi, quam in nobis. Sed in nobis ante concipitur caro, quã adueniat anima rationalis, ergo etiam fuit in Christo. Et sic caro prius fuit à Verbo assumpta, quam anima vnita.

In art. præced. in fin. corpo.

In propo. habetur hic liber inter ope Arist. tom 3.

3. Præterea, sicut dicitur in libro de Causis*, causa prima plus influit in causatum, & prius vnitur ei, quam causa secunda: sed anima Christi comparatur ad Verbum, sicut causa secunda ad primam. Prius ergo Verbum est vnitum carni, quam anima.

Lib. 3. orth. fid. c. 2.

Sed contra est, quod Damascenus dicit in tertio libro*. Simul Dei Verbi caro, simul animata caro rationalis & intellectiua. Non ergo vnio Verbi ad carnem, præcessit vnionem ad animam.

b Respondeo dicendum, quod caro humana est assumptibilis à Verbo, secundum ordinem, quem habet ad animam rationalem, sicut ad propriam formam. Hunc autem ordinem non habet antequam anima rationalis ei adueniat: quia simul dum aliqua materia fit propria alicuius formæ, recipit illam formam: vnde in eodem instanti terminatur alteratio, in quo introducitur forma substantialis. Et inde est, quod caro non debuit ante assumi, quã esset caro humana, quod factũ est anima rationali adueniẽte. Sicut igitur anima non est prius assumpta, quam caro, quia contra naturam animæ est, vt prius sit, quam corpori vniatur: ita caro non debuit prius assumi, quam anima: quia non prius est caro humana, quam habeat animam rationalem.

Ad primum ergo dicendum, quod caro humana sortitur esse per animam. Et ideo ante aduentum animæ, non est caro humana, sed potest esse dispositio ad carnem humanam. In conceptione tamen Christi, Spiritus sanctus qui est agens infinitæ virtutis, simul & materiam disposuit, & ad perfectum perduxit.

c Ad secundum dicendum, quod forma actu dat speciem: materia autem quantum est de se, est in potentia ad speciem. Et ideo contra rationem formæ esset, quod præexisteret naturæ speciei, quæ perficitur per vnionem eius ad materiam: non autem est contra naturam materiæ, quod præexistat naturæ speciei. Et ideo dissimilitudo, quæ est inter originem nostram, & originem Christi secundum hoc, quod caro nostra prius concipitur, quam animetur, non autem caro Christi, est secundum illud, quod præcedit naturæ complementum, sicut & quod nos concipimur ex semine viri, non autem Christus. Sed differentia, quæ esset, quantum ad originem animæ, redundaret in diuersitatem naturæ.

d Ad tertium dicendum, quod Verbum Dei per prius intelligitur vnitum carni, quam anima per modum communem, quo est in ceteris creaturis per essentiam, potentiam, & præsentiam. Prius tamen dico, non tempore, sed natura: prius enim intelligitur caro, vt quoddam ens, quod à Verbo habet, quam vt animata, quod habet ab anima. Sed vnione personali prius secundum intellectum oportet, quod caro vniatur animæ, quam Verbo: quia ex vnione, ad animam, habet quod sit vnibilis Verbo in persona: præsertim quia persona non inuenitur, nisi in rationali natura.

COMMENTARIVS.

Hic articulus etiam de ordine temporis est exponendus, vt Caietanus notat, & ex toto progressu S. Thomæ satis colligi potest. Quæstio vero hic A propositа, videtur aliam supponere, scilicet, an caro Christi fuerit prius tempore concepta, seu formata, saltem secundum remotas dispositiones, quam fuerit animæ vnita, hinc enim pendet alia quæstio proposita. Nam si aliquo tẽpore caro Christi fuit prius concepta, quam animata, consequens videtur esse, vt fuerit etiam prius Verbo vnita. Hanc vero posteriorem quæstionem D. Thom. non tractat, pertinet enim ad materiam de conceptione Christi ex Virgine, infra quæstio. 33. disputandam. Supponit tamen in solutione ad primum, Carnem Christi eodem momento fuisse conceptam, & perfecte formatam ac dispositam, & animatam: quia nõ successu temporis, sed subito, infinita Spiritus sancti virtute fabricata, & consumata est.

b Responsio est, non prius tempore carnem Christi fuisse vnitam Verbo, quam animæ rationali, quia non prius fuit assumpta, quam fuerit humana caro, non est autem prius caro humana, quam vniatur animæ rationali. Sed obijcit primo Caietanus, quia materia prius efficitur propria alicuius formæ, quã informetur illa: quia non informatur vsque ad instans intrinsecum generationis, & tamẽ in tempore immediato ante illud instans, est propria effecta.

Respondetur primum, hoc non habere locum in carne Christi, quia vt suppositum est, corpus eius nõ fuit successiue dispositum, sed in instanti, vnde in tempore immediato ante illud instans, non poterat materia esse propria animæ, cum nullo modo esset C disposita. Secundo dicitur, in tempore immediato ante instans generationis, materiam vere nondum esse propriam effectam formæ introducendæ: cum nondum abiecerit aliam repugnantem, nec sit consummate dispositа ad subsequẽtem formam: & hoc sensu dixit Caietanus esse propriam in fieri, non in facto esse. Secundo dubitat Caietanus, nam caro illa post mortem Christi, iam non erat caro humana, nec propria animæ rationalis, cum non esset proxime ad illam dispositа, & nihilominus fuit vnita Verbo, cur ego non potuit idem fieri, antequam anima informaretur? Respondetur, caro illa semel facta propria per conceptionem, & generationem, semper, etiam post mortem, mãsit propria in ordine ad D resurrectionem, & ideo debuit manere vnita: at vero ante ipsam conceptionem, nullo modo erat propria, & ideo non est eadem ratio.

c Secundum argumentum est huiusmodi. Anima non fuit prius tempore assumpta quam vnita carni, quia naturale est illi non prius esse, quam vniri corpori, & ita fit in alijs hominibus: ergo è cõtrario caro prius debuit concipi, quã informari anima, quia hoc naturale est carni humanæ, ita enim fit in omnibus alijs hominibus: ergo prius etiam debuit vniri Verbo quam animæ, quia simul ac fuit concepta, fuit vnita.

Respondet D. Thomas negando primam consequentiam, est enim alia ratio animæ, & alia carnis: anima enim est actus constituens speciem, & ideo E contra rationem eius est, vt existat ante speciem, at vero caro habet rationem materiæ, cui naturale est præexistere ante formam. Ex quo infert D. Thom. differentiam inter modũ conceptionis carnis Christi, & aliorum hominum, non arguere naturæ diuersitatem, quia tantum est in aliquo, quod præcedit constitutionem naturæ: differentiam autem in origine animæ, redundaturam in naturæ diuersitatem. Sed non caret hoc difficultate, quia vel est sermo de origine connaturali, vel de miraculosa, & præternaturali. Si primum, sicut argueret diuersitatem naturæ, si animæ Christi naturale esset habere esse ante corpus, & non animabus aliorum hominum: ita sine dubio argueret naturæ diuersitatem, si carni Christi naturale esset, subito cõcipi sine semine viri sola Spiritus sancti virtute, corporibus vero aliorum hominum esset naturale concipi in tẽpore, ex se-

Obiectio.

ex semine viri, &c. Si autem sit sermo de origine miraculosa, & præternaturali, sicut non arguit diuersitatem naturæ, quod caro Christi fuerit illo modo concepta: ita non redundaret in naturæ differentiam, si Deus vellet ex speciali priuilegio animam Christi ante corpus condere, nulla ergo est differētia à D. Tho. assignata.

Responsio. Hanc obiectionem videtur vidisse Caietanus cū dixit, differentiam D. Tho. solum adduci ad ostendendum, quid fuerit conueniens, non vero quid fuerit possibile: concludit enim obiectio facta verumque fieri potuisse miraculosè absq; naturæ diuersitate, neutrum vero animæ, aut carni humanæ cōnaturale esse potuisse: at vero quia anima intrinsecè pertinet ad constitutionē naturę, non fuit conueniens ante ipsam naturam fieri, sicut nec fuit conueniens carnem Christi humanam perfectè dispositam, prius fieri, quam animari, quia vt sic pertinet intrinsecè ad naturæ constitutionem: & propterea si ita factū esset, vt anima prius crearetur, id solum fuisset, quia hoc esset illi connaturale, & hoc modo talis productio argueret naturæ diuersitatem. At vero illa dispositio remota, quæ solet præcedere in corpore humano naturali modo concepto, nō pertinet ad intrinsecam constitutionem naturæ, sed ad imperfectum modum productionis eius, & ideo fuit expediens, illum modum conceptionis mutari in carnis Christi formatione.

d In solutione ad tertium duo à D. Tho. dicta notanda sunt. Primum est, carnem prius naturâ viri Verbo, vt effectus suæ primæ causæ, quam animæ: quia prius intelligitur esse quoddam ens, quā animari. Ex quo obiter sumi potest, prius naturâ habere materiam esse à causa prima quam informetur forma: illud autem esse, non potest esse nisi existentiæ, quia hoc esse, est, quod per efficientiam communicat causa prima suæ creaturæ; est enim eadem ratio, & proportio, prius est enim esse, quā informari. Vnde materia supponitur formæ, & vt supponitur, est effectus Dei. Sed de hoc latius alibi. Secundo dicit D. Thom. carnem Christi prius secundum intellectum fuisse vnitam animæ, quam Verbo: quæ assertio est intelligenda de prioritate in genere causæ formalis, si velimus eam de prioritate naturæ intelligere: nam autor expresè solum de prioritate secūdum intellectum loquitur, & posset satis exponi de prioritate secundum abstractionem & præcisionem mentis; sed tamen etiā de prioritate in genere causæ formalis, vel quasi dispositiuæ verificari potest, quia caro per animam conuenienter disposita est, vt assumeretur à Verbo. An vero sub alia ratione vnio materiæ ad Verbum sit prior natura ordine executionis, quam ad animam, disput. 17. tractabitur.

DISPVTATIO XVI.

In tres sectiones distributa.

De ordine assumptionis secundum realem durationem, seu temporis successionem.

COmparatio hæc fieri potest, vel inter existentiā humanitatis, & animæ, & carnis, & vnionem earum ad Verbum: vel inter vnionem eorundem ad Verbum: an scilicet hæc omnia simul tempore facta fuerint, vel aliquid eorum duratione præcesserit.

SECTIO I.

Vtrum humanitas Christi simul ac cæpit existere in rerum natura, fuerit Verbo vnita absq; vlla successione durationis.

ANtiqui hæretici, qui posuerunt vnionem Incarnationis accidentalem, & non veram, & hypostaticam, consequenter dixerunt illam vnionem nō fuisse factā à principio, sed Christum prius extitisse purum hominem, & postea suis meritis illam vnionem fuisse assecutum. Ita sensit Cherint. vt refert Irenæus li. 1. c. 25. & Nestoriani, vt referunt Vincentius Lirinensis & Cassia. li. 1. & 2. de Incarnat. quorum errorem infra agentes de Christi conceptione fusius tractabimus. Nunc breuiter hoc loco dicendum est, humanitatem Christi non prius tempore extitisse in rerum natura, quem fuerit vnita Verbo, atque adeo hunc hominem Christum, nunquam fuisse purum hominem, sed à principio suæ conceptionis fuisse hominem Deum. Est res certa de fide, & probatur primo ex illis verbis ad Hebræ. 1. *Et cum iterum introducit Primogenitum in orbem terræ, dicit: & adorent eum omnes Angeli eius.* Vbi Paulus de Christo loquitur, dicit autem, Patrem iterum introduxisse Primogenitum in orbem terrarum, cum Christum factum hominem ad nos misit in vtero Virginis: ex tunc ergo fuit adoratus ab Angelis, vt verus Deus, quemadmodum exponūt hunc locum Patres, præsertim Cyril. lib. de fide ad Theodos. circa finem, & lib. de fide ad Reg. in probationibus, quod Christus sit Deus, ex epistola ad Hebræos, qui etiam inferius probādo Christi mortem mundo salutarem ex eadem epistola, ponderat verba illa cap. 10. *Ideo ingrediens mundum dicit, hostiam, & oblationem noluisti, corpus autem adaptasti mihi.* Ingressus enim dicitur Christus in mundum, quando homo factus est; ex tunc ergo fuit etiam Deus, potens ad redimendum homines, & placandum Deum. Hoc etiam conuinci potest ex illis verbis Angeli Luc. 1. *Quod ex te nascetur sanctum, vocabitur Filius Dei.* Et ex alijs, quibus infra probandum est, ipsum Filium Dei conceptū esse ex Virgine: quæ omitto, ne sæpius eadem repetere necesse sit.

Cherint. Irenæus. Nestoria. Vincētius. Lirin. Cassianus. Hebr. 1. Cyril. Luc. 1.

Secundò definiunt hoc Concil. Ephes. 1. can. 13. qui sumptus est ex Epistola Cyrilli ad Nestorium, vbi dicitur, *Ideo Deum natum esse ex Virgine, & conceptum, quia in vtero Virginis, & in ipsa conceptione hominis Deus carni vnitus est.* Quæ Epistola legitur etiam, & probatur in Concil. Chalcedonen. Act. 1. pag. 31. & infra pag. 80. multa ex Patribus referuntur, ex quibus euidenter hæc veritas elicitur: hoc enim sensu sæpe dicunt, Verbum in vulua Virginis coniunctum esse carni. Idem sumitur ex V. Synod. collat. 8. can. 6. clarius vero VI. Synod. Act. 11. Vbi Sophronius in sua Epistola sic ait: *Incarnatur Verbum Deus, non præfracta carni copulatus, vel anima præexistenti coniunctus, sed tunc his ad subsistendum venientibus, quando eis ipsum Verbum, & Deus naturaliter copulatus est.* Et infrà: *Et non ante verisimum ipsius Verbi conuentum, in seipsis extiterunt.* Et infra: *Nec quantum in ictu oculi, hanc quam illam priorem habentia: simul quippe caro, simul Dei Verbi caro, simul caro animata rationalis, simul Dei caro animata rationalis.* Idem in VII. Synod. Act. 3. in Epistola Synodica Theodori Ierosolymitani, quam omnes Patres recipiunt, & in Concilio Francofordiensi, in Epistola ad Episcopos Hispaniæ, circa finem referuntur hæc verba ex Gregor. Nazian. in Epist. ad Cūrin. *Non prius in vtero Virginis caro concepta est, & postmodum diuinitas venit in carnem,* &c. Ac denique Concilium Toletan. 11. in profes. fidei inter alia inquit: *In quo mirabili conceptu, ædificante sibi sapientiā domum, Verbum caro factum est.*

Concilium Ephesin. Cyril. Concilium Chalcedo. Vt. Synod. Sophronius. VII Synod. Theodor. Ierosoly. Concilium Fracoford. Grego. Concilium Toletanū.

Tertio ex patribus Ignatius in Epist. ad Trallianos, inter alia inquit: *Vere genuit Maria corpus habens in se Deum habitantem, vere natus est Deus Verbum ex Virgine, vestitus corpore: vere natus ex vulua, qui corpus fabricauit ex sanguinibus Virginis.* Idem sæpe docet Leo Papa in Epistolis, præsertim in 10. 11. & 97. vbi hoc argumento confutat Eutychem dicentē, Christum subsistere ex duabus naturis, non vero in duabus, quia inde fieret, illas duas naturas prius extitisse, quam facta esset earum vnio. Idem latè persequi-

Ignatius. Leo Pap.

Virgilius. tur Vigilius li. 3. contra Eutych. in principio, vbi v-
Augustin. titur illo testimonio Angeli, *Quod ex te nascetur sanctum.* Et Augustin. lib. contra sermonem Arianorum, c. 8. *Vnus*, inquit, *Christus est, & Dei Filius semper natura, & hominis filius, qui ex tempore assumptus est, non vt prius creatus, post assumeretur, sed vt ipsa assumptione crearetur.* Et cap. 28. ad hoc propositum accommodat illud
Psal. 21. Psal. 21. *De ventre matris meæ Deus meus es tu*, dicens, *De ventre quippe matris eius, in quo hominem sumpsit, Deus eius est.* Idem Augustin. sermo. 58. de verbis Domini *Adueniens*, inquit, *diuinitas in vterum Virginis Mariæ autoritate illa, qua in paradiso Adam de limo*
Fulgent. Damasc. Bernard. Rupert. Theophyl. *formauit, carnem sibi ex substantia ipsius Mariæ fabricauit: quam pro salute nostra suscipiens, & sibi coadunans, natus est Deus, & homo.* Idem Fulgentius de fide ad Petrum c. 13. & sequentibus. Damascen. lib. 3. de fide cap. 12. & Bernardus hom. 4. in Missus est. Ruper. lib. 1. de operib. Spiritus sancti c. 9. Theophyl. super cap. 9. Ioan. in fine.

Quarto arguitur ratione, primò à posteriori, seu ab inconuenienti: quia nisi hæc vnio facta esset in eodem momento, in quo humanitas facta est in
Galat. 4. vtero Virginis, non concepisset B. Virgo Deum, sed purum hominem, contra illud ad Galat. 4. *Misit Deus filium suum factum ex muliere.* Sequela manifesta est, quia si in eo momento non fuit humanitas in persona Verbi, necesse est, vt fuerit subsistens in propria creata persona, ergo conceptio terminata esset ad personam creatam, & nullo modo ad Deum: ergo non posset verè dici Deus conceptus ex Virgine, etiam si postea humanitatem illius personæ assumpsisset. Sicut si tempore, quo Christus fuit mortuus, nõ fuisset humanitas vnita Verbo, non potuisset Deus dici mortuus, etiam si post resurrectionem illã humanitatem assumpsisset. Et hac ratione vtuntur ferè omnes Patres citati, & præsertim Cyrillus
Cyril. sæpe illam inculcat in varijs operibus, quæ habentur in
Athana. 1. to. Concilij Ephesi. & eam etiam tetigit Athanas. in serm. de sanctissima Deipara. Secũda ratio à priori est, quoniam ita voluit Deus fieri, quia ita expediebat: cum enim assumpturus esset illam humanitatem, & nullum esset impedimentum, nec deesset illi virtus ad perficiendum statim hoc mysterium, decuit vt statim sine vlla dilatione fieret. Hoc enim, & ad dignitatem, & perfectionem illius humanitatis pertinebat, & ad perfectionem diuini operis: superuacaneum enim fuisset, vt prius illa humanitas existeret in proprio supposito, quod statim per vnionem fuisset destruendum. Neque contra veritatem hanc aliquid, vel ex autoritate, vel ex ratione probabili obiici potest.

Dico secundo, vnio animæ & corporis in Christo non fuit prius tempore facta, quam vnio totius humanitatis ad Verbum. Est æquè certa ac præcedens, sequitur enim euidenter ex illa: quia humanitas nihil aliud est, quam totum quoddam ex vnione corporis & animæ resultans. Vnde in eodem momento incipit existere humanitas, quo fit vnio animæ & corporis: si ergo humanitas non prius extitit, quã fuerit vnita Verbo, neq; etiam vnio illarũ partium.

SECTIO II.

Vtrum anima Christi prius extiterit, quam fuerit vnita Verbo: vel an prius fuerit vnita Verbo, quam corpori.

Origenes. ORigenes 2. Pariarch. ca. 6. docet animam Christi à principio mundi fuisse creatam, sicut de omnibus animabus dixerat lib. 1. c. 7. an verò dixerit in illo principio fuisse vnitam Verbo prius quã corpori, D. Thomas hic artic. 3. nihil dicit.

D. Thom. Quidam verò putant, idem sensisse Origenem de vnione illius animæ, quod de creatione, hoc est, à principio simul fuisse creatam & vnitam. Quod de Origene sentit Prateolus verb. Origenistæ. Alij existimant asseruisse Origenem creationem illius animæ, non vero vnionem ad Verbũ antecessisse conceptionem ex Virgine, & cum carne cõiunctionem: quia nec Hieronymus Epist. 61. ad Pamach. de erroribus Origenis, hunc errorem illi attribuit, neq; Epiphan. in Epist. ad Ioan. Hierosol. quæ est 60. Hieron. neque in hæres. 64. Mihi duo vera esse videntur. Vnum est, Origenem asseruisse, animam Christi, ob meritum, quod ante corpus habuerit, recepisse vnionem ad Verbum, quod notauit D. Thom. lect. 4. super ad Hebr. & aperte legitur in Origene dicto ca. 6. vbi sic ait: *Sed & vnum spiritum esse cũ Deo, cui magis conuenit, quam huic animæ* (scilicet Christi) *quæ ita se Deo per dilectionem iunxit, vt cum eo vnus spiritus merito dicatur? Quod autem dilectionis perfectio, & meriti affectus synceritas, hanc inseparabilem cum Deo fecerit vnitatem, ita vt non fortuita fuerit, nec cum persona acceptione animæ assumptio, sed virtutum suarum ei merito delata, audi Prophetam ad eam dicentem. Dilexisti iustitiam, & odisti iniquitatem, propterea vnxit te Deus, Deus tuus oleo lætitiæ, &c. Dilectionis ergo merito vngitur anima Christi, id est, cum Verbo Dei vnum efficitur,* vt autem declaret, se loqui de hypostatica vnione, subdit. *Quod autem, præ participibus, dixit, indicat, quia non gratia spiritus ei, sicut Prophetis data est, sed ipsius Verbi Dei in ea substantialis inerat plenitudo.* Deinde vero certum etiam videtur, Origenem censuisse, Christi animam fuisse Verbo vnitam, priusquã corpori infunderetur: Ita enim illi attribuũt Hieron. Apol. cont. Ruffin. lib. 2. Damasc. lib. 4. c. 26. Niceph. li. 17. histo. ca. 18. Et ex citato capite id planè colligitur, vt iam dicam. An vero censuerit, prius tempore esse creatam, quam vnitam Verbo, vt ad meritum vnionis videtur esse necessarium, iuxta supra dicta, q. 2. art. 11. vel, non obstante merito, putauerit, à principio suæ creationis fuisse vnitam Verbo, mihi incertum est. Si tamen attentè legatur, videtur hanc posteriorem partem indicare: nam in principio ait, *animam illam ab initio creaturæ, & deinceps inseparabiliter atque indissociabiliter Verbo inhæsisse. Totã* (inquit) *totum recipiens, atque in eius lucem, splendoremq; ipsa cedens.* Quibus verbis vnionem sine dubio hypostaticã describit, vt ex toto contextu facile constat. Et quia inferius dicit, ratione illius vnionis animæ ad Verbũ, potuisse etiam carnem, media tali anima, Verbo vniri, ita vt ratione illius, Iesus Christus Dei Filius, sapientia, & virtus appelletur, & tamen illam animæ vnionem dicit factam esse *à principio creaturæ.* Et infra ait per eiusmodi vnionem, factam esse illam animam impeccabilem, semperque talem fuisse, quia semper ita vnita fuit Verbo.

Dico tamen primo, animam Christi Domini non prius tempore fuisse creatam, seu existentem, quam corpori vnitam. Hæc conclusio est de fide, primum quia in genere, de anima humana id de fide est, vt ex 1. p. suppono, & eleganter probat contra Orig. Cyril. lib. 1. in Ioan. c. 9. & Nicepho. lib. 17. Hist. c. 28. refert Canonem V. Synodi, vbi hoc expresse definitur, non tantum in genere, sed etiam specialiter de anima Christi. Et in VI. Synodo, Act. 11. id satis aperte docetur. Et à Leone Papa, Epist. 11. vbi contra Eutychetem sic ait: *Arbitror enim, talia proloquentem, hoc habere persuasum, quod anima quam Saluator assumpsit, prius in cœlis sit commorata, quam de Maria Virgine nasceretur, eam quæ sibi Verbum in vtero copularit: sed hoc catholicæ mentes, auresque non tolerant.* Et infra subdit, hunc errorem damnatum esse in Origene; & infra loquens de Christo, ait: *Non alterius tamen naturæ erat eius caro, quam nostra, nec alio illi, quam cæteris hominibus, anima est inspirata principio.* Idem bene confirmat Damasc. lib. 4. de fide, c. 6. Ratio vero est, quam supra in litera D. Thom. explicuimus, quia anima cum sit forma corporis, natura sua postulat, vt in ipso corpore, & informãdo illud incipiat: anima verò Chri-

Cyril. Nicephori V. Synod.

VI. Synod. Leo Papa.

ro Christi fuit vera anima, & eiusdem rationis cum alijs animab⁹ humanis, ergo natura sua postulabat hunc modũ inceptionis. Asserere autem ex speciali priuilegio, & præter naturam fuisse antea creatam, quam corpori vnitam: & sine fundamento dicitur, quia nulla est autoritas, aut probabilis ratio ad hoc asserendum, & hæreticum est, quia repugnat communi sensui, traditioni, & definitioni Ecclesiæ, & modo loquendi Scripturæ, quæ eodem modo dicit, incepisse Christum vt hominem in vtero, & ex vtero Virginis, sicut alios homines.

Dico secundò, animam non prius tempore fuisse vnitam corpori, quam Verbo, neque è conuerso: atque adeò neque prius tempore extitisse, quam fuerit vnita Verbo. Est hæc conclusio æque certa ac præcedens, eisdem enim testimonijs, & definitionibus probatur, & euidenter sequitur ex illa, suppositis quæ dicta sunt sectione præcedenti: quia ibi ostensum est, partes humanitatis non prius fuisse inter se vnitas, quam tota humanitas fuerit vnita Verbo. Vnde fit, neque prius fuisse animam vnitam corpori, quam Verbo, quia non potuit humanitas vniri Verbo, quin eidem vniretur anima. Rursus anima non prius tempore habuit existentiam, quam fuerit vnita, corpori, & compositum humanitatem existentem, ergo nec prius habuit existentiam quã vnionem ad Verbum. Ac denique neque prius habere potuit vnionem ad Verbum, quam ad corpus, cum sine existentia non potuerit habere vnionẽ ad Verbum, & nõ habuerit existentiam ante vnionem ad corpus. Hæc ergo tria simul tempore facta sunt, creatio seu existentia animæ, assumptio & coniunctio cum corpore.

SECTIO III.

Vtrum caro Christi prius fuerit concepta, quam assumpta, vel an prius fuerit assumpta, quam animæ vnita.

PRæter hæreticos, qui posuerunt, carnem Christi prius fuisse conceptam, quam assumptam, quos sectione prima confutauimus: alij contraria via errarunt, asserentes illam carnem prius tempore fuisse assumptam, quam animæ vnitam. Quem errorem in antiquis hæreticis non inuenio, nisi fortasse illis tribuatur, qui animam rationalem Christo negarunt. Solum inuenio referri Caluinum hũc errorem asseruisse, ex Canisio libro tertio de Beata Maria, capite vicesimosecundo, vbi in his, quæ ex Ambrosio contra Caluinum obijcit, significat, eum ita sensisse: in verbis autem, quibus eius refert errorem, potius significat, eum docuisse carnem Christi aliquando fuisse cõceptam in vtero Virginis seiunctam à Verbo. Vnde & Prateol. & alij recentiores, qui Caluini hæreses referunt, hanc præmittunt: cuius erroris nullum inuenio fundamentum.

Caluinus Canisius. Prateol.

Dico autem primò. Caro Christi, seu corpus Christi humanum non prius fuit conceptum, quam assumptum, nec prius assumptum, quàm animæ vnitum. Loquor formaliter de carne, seu corpore humano, quia materia illa ex qua fuit formatũ Christi corpus, sine dubio prius extitit in rerum natura, quam fuerit vnita Verbo, vel animæ Christi, vt per se constat: quia prius fuit vnita hypostasi Virginis, sub forma sanguinis eius. Conclusio ergo sic exposita est de fide definita, in V. Synod. apud Nicephor. suprà, & expresè VI. Synod. Act. 11. in epistol. Sophronij, quæ in Act. 13. approbatur, & in Concil. Ephesi. can. 13. quibus locis dicitur, illam carnem simul fuisse carnem, & carnem Verbi, & Verbum non assumpsisse carnem, nisi animatam anima rationali. Et idem habetur in edicto fidei Iustiniani Imperatoris, & in Leone Papa dicta epist. 11. Optimè Damascenus libro tertio, capite 2. inquit: *Neque enim Deus Verbum præexistenti seorsum carni vnitus est.* Et infrà. *Carnem animatam rationali, atque intellectuali animatam cond. dit, & eius hypostasis factum est: ac proinde simul vt caro extitit, simul quoque Dei Verbi caro extitit, simul caro animata rationis atque intelligentiæ particeps.* Idem Augustinus epistola tertia, Ambrosius de incarnation. capite sexto & septimo. Theodoretus Dialog. 2. Ac denique optimè Fulgent. libro de incarnatio. capite tertio circà finem, *Ipsa*, inquit, *acceptio carnis, fuit conceptio virginalis*: Et infrà, *Nec caro sine Verbi Dei vnitione potuit aliquatenus, nullius viri coitu seminata, in intimo vuluæ virginalis innasci. Non est igitur aliquod interuallũ temporis æstimandum inter conceptæ carnis initium, & concipiendæ maiestatis aduentum.* Et libro de fide ad Petrum, capite 18. *Firmissimè tene & nullatenus dubites.* &c.

August. Ambros. Theodor. Fulgent.

Ratio verò est, quia carnis conceptio nihil aliud est, quam eius formatio, per quam fuit suis organis, & membris conformata, & dispositã, vt apta esset ad animam rationalem suscipiendam: hæc autem caro non prius tempore existit perfectè, & vltimò disposita, quam vniatur animæ rationali: hoc enim naturale est tali corpori, & ita fit in conceptione cuiuscunque hominis, quod vltima dispositio non antecedat tempore introductionem formæ, ergo ita factum est in Christo. Nam sine causa fingeretur aliqua præternaturalis mora seu temporis distantia inter perfectam conceptionem carnis, & introductionem animæ. Rursus illa caro non fuit prius imperfectè vt ita dicam concepta, quam fuerit perfectè formata, & disposita, vt nunc suppono ex dicendis infrà quæstione tricesimatertia, ergo simpliciter, & absolutè, nullo modo nec perfectè, nec imperfectè fuit prius concepta, quam vnita animæ: ergo nec potuit prius esse assumpta, quam animæ vnita, cum non potuerit prius esse assumpta, quam concepta. Neque è contrario potuit prius esse concepta, quam assumpta, cum non prius fuerit animata quam assumpta, & simul fuerit cõcepta & animata. Quin potius etiam si quis fingeret, illam carnem prius fuisse imperfectè conceptam, seu dispositam, quam fuerit perfectè disposita & animata, nullo modo deberet asserere, fuisse vnitam Verbo illo priori tempore, in quo imperfecte disponebatur, & nondum erat animata: quia nondum componebat humanitatem, neque erat corpus vere ac perfecte humanum, Verbum autem non prius tempore vnitum est alicui naturæ, quam humanitati. Quamquam illud suppositum falsum sit, vt dixi.

Dico secundò, Verbum assumendo corpus, simul tempore assumpsit omnes partes integrales corporis humani formales, non materiales. Quam partium distinctionem suppono ex Arist. libro 1. de generatione capite quinto, & ex illa facile declaratur tota conclusio: nam Verbum simul assumpsit totum corpus perfectum, & organicum, constans ex omnibus membris, seu partibus organicis, ergo has omnes partes simul assumpsit. Quod intelligendum est modo accommodato humanæ naturæ, id est, de partibus illis, quas homo requirit, prout est in statu suæ conceptionis perfectæ: sunt enim quædam partes, quæ posteà acquiruntur, vt verbi gratia dentes, &c. quas habere in principio conceptionis esset monstrosum, & præternaturale, & has non assumpsit Verbum, sed postea, tempore accommodato. Et similiter non assumpsit à principio partes organicas in perfecta quantitate, sed successiu temporis acquisiuit, & assumpsit partes materiæ, vsque ad quantitatem perfectam: & hoc modo non assumpsit simul omnes materiales partes.

V. Synod. Niceph. VI. Synod. Sophron. Conc. Eph. Iust. Imp. Leo Pap. Damasc.

ARTICVLVS V.

Vtrum tota humana natura sit assumpta mediantibus partibus.

41. 3. d. 2 q. 2. a 1. q 3 & ar. 3. q 2. c. & d. 3. q. 5. ar 2. c. & d. 5 q 2. ar. 3. Colligitur ex c 18 19. & 21. 3.

AD quintum sic proceditur. Videtur quòd Filius Dei assumpserit totam naturam humanam mediantibus partibus eius. Dicit enim August. in lib. de Agone Christiano *, quòd inuisibilis & incommutabilis veritas per spiritum animam, & per animam corpus, & sic totum hominem assumpsit: Sed spiritus, anima, & corpus sunt partes totius hominis. Ergo totum assumpsit mediantibus partibus.

2. Præterea, ideò Filius Dei carnem assumpsit mediante anima, quia anima est Deo similior, quàm corpus: sed partes humanæ naturæ, cum sint simpliciores, quàm corpus, videntur esse similiores Deo, quia est simplicissimus, quàm totum. Ergo assumpsit totum mediantibus partibus.

3. Præterea, Totum resultat ex vnione partium: Sed vnio intelligitur vt terminus assumptionis, partes autem præintelliguntur assumptioni. Ergo assumpsit totum per partes.

Lib 3 c 16. circa finē. Sed contra est quod Damascen. dicit in 3. lib. * in Domino nostro Iesu Christo non partes partium inuenimur, sed quæ proximè componuntur, id est, deitatem & humanitatem. Humanitas autem est quoddam totum, quod componitur ex anima & corpore sicut ex partibus. Ergo Filius Dei assumpsit partes mediante toto.

Respondeo dicendum, quòd cum dicitur aliquid medium in assumptione incarnationis, non designatur ordo temporis: quia simul facta est assumptio totius & omnium partium: o-

Ar. 1. huius q. & ar. 2. stensum * est enim, quòd simul anima & corpus sunt adinuicem vnita ad constituendam naturam humanam in Verbo: Designatur autem ibi ordo naturæ, vnde per id, quod est prius in natura, assumitur id quod est posterius. Est autem aliquid prius in natura dupliciter: Vno modo ex parte agentis: alio modo ex parte materiæ: hæ enim duæ causæ præexistunt rei. Ex parte quidem agentis est simpliciter primum illud, quod primo cadit in eius intentione: sed secundum quid prius est illud à quo incipit eius operatio. Et hoc ideò, quia intentio est prior operatione. Ex parte verò materiæ est primum illud, quod prius exstitit in transmutatione materiæ. In incarnatione autem oportet maximè attendere ordinem, qui est ex parte agentis: quia vt Augustinus dicit in Epist. ad Volusianū *, in talibus rebus tota ratio facti est potentia facientis. Ma-

Non multū remotè ante medium, est op 3. 2. 2. nifestum autem est, quòd secundum intentionem facientis prius est completum, quàm incompletum, & per consequens totum, quàm partes. Et ideò dicendum est, quòd Verbum Dei assumpsit partes humanæ naturæ, mediante toto: sicut enim assumpsit corpus propter ordinem, quem habet ad animam rationalem, ita assumpsit corpus & animam, propter ordinem, quem habent ad humanam naturam.

Ad primum ergo dicendum, quòd ex verbis illis nihil aliud datur intelligi, nisi quòd Verbum, assumendo partes humanæ naturæ, assumpsit totam humanam naturam: & sic assumptio partium est prior in via operationis, intellectu, non tempore: Assumptio autem naturæ est prior, in via intentionis: quòd est esse prius simpliciter vt dictum

In corp. ar. est *.

Ad secundum dicendum, quòd Deus ita est simplex, quod etiam est perfectissimus: & ideò totum est magis simile Deo, quàm partes, in quantum est perfectius.

Ad tertium dicendum, quòd vnio personalis est ad quam terminatur assumptio: non autem vnio naturæ, quæ resultat ex coniunctione partium.

COMMENTARIVS.

HAEc quæstio procedit de ordine naturæ, seu causalitatis, sicut in 1. & 2. ar. diximus. Cui D. Th. respondet, Verbum assumpsisse partes humanæ naturæ mediante tota humanitate; quia ex parte agentis, assumptio totius est prius intēta, quā partiū. Addit vero in solutione ad primum, ordine operationis, seu executionis, prius natura esse assumptas partes, quàm totam humanitatem: quæ omnia in sequenti disputatione examinãda & declaranda sunt, litera enim huius articuli lōgiori expositione non indiget.

ARTICVLVS VI.

Vtrum humana natura sit assumpta mediante gratia.

42. 3 d. 2. q. 2 à 2. & d 13. q 3 a 1 c. Et ver. 5. 29 a. 2. & opusc.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod Filius Dei assumpserit humanam naturam mediante gratia. Per gratiam enim vnimur Deo: Sed humana natura in Christo maximè fuit Deo vnita. Ergo illa vnio facta fuit per gratiam.

2. Præterea, Sicut corpus viuit per animam, quæ est eius perfectio, ita anima per gratiam: Sed humana natura redditur congrua ad assumptionem per animam, vt dictum est: ergo & anima congrua redditur ad assumptionem per gratiam. Ergo Filius Dei assumpsit animam mediante gratia.

Li. 15. c. 11. tom. 3. 3. Præterea, August. in 15. de Trinit. * dicit, quòd Verbum incarnatū est sicut verbū nostrū in voce: Sed verbum nostrū vnitur voci mediante spiritu, ergo Verbum Dei vnitur carni mediante Spiritu sancto, & ita mediante gratia, qua Spiritui sancto attribuitur: secundum illud primæ ad Corint. 12. Diuisiones gratiarum sunt, idem autem Spiritus.

1. 2 q. 110. art. 1. q. 2. ar. 6. Sed contra est, quod gratia est quoddam accidens animæ, vt in secunda parte habitum est *. Vnio autem Verbi ad humanam naturam est facta secundum subsistentiam, & non secundum accidens, vt ex supra dictis patet *. Ergo natura humana non est assumpta, mediante gratia.

Respondeo dicendum, quòd in Christo ponitur gratia vnionis & gratia habitualis. Gratia ergo non potest intelligi, vt medium in assumptione humanæ naturæ, siue loquamur de gratia vnionis, siue de gratia habituali. Gratia enim vnionis est ipsum esse personale, quod gratis diuinitus datur humanæ naturæ in persona Verbi, quod quidem est terminus assumptionis. Gratia autem habitualis pertinens ad spiritualem sanctitatem illius hominis, est effectus quidam consequens vnionē: secundū illud Ioan. 1. Vidimus gloriā eius quasi vnigeniti à Patre, plenum gratiæ, & veritatis. Per quod datur intelligi, quòd ex hoc ipso, quòd ille homo est vnigenitus à Patre, quod habet per vnionem, habet plenitudinem gratiæ & veritatis. Si verò intelligatur gratia, voluntas Dei, aliquid gratis faciens vel donans, sic vnio facta est per gratiam, non sicut per medium, sed sicut per causam efficientem.

Ad primum ergo dicendum, quod vnio nostra ad Deum est per operationem, in quantum, scilicet, eum cognoscimus & amamus, & ideo talis vnio est per gratiam habitualem, in quantum operatio perfecta procedit ab habitu: Sed vnio naturæ humanæ ad Verbum Dei, est secundum esse personale: quod non dependet ab aliquo habitu, sed immediatè ab ipsa natura.

Ad secundum dicendum, quod anima est perfectio substantialis corporis, gratia verò est perfectio animæ accidentalis. Et ideo gratia non potest ordinare animam ad vnionem personalem (quæ non est accidentalis) sicut anima & corpus.

Ad ter-

*Ad tertium dicendum, quod Verbum nostrum vnitur voci mediante spiritu: non quidem sicut medio formali, sed sicut per medium mouens. Nam ex Verbo cõcepto interius procedit spiritus, ex quo formatur vox. Et similiter ex Verbo æterno procedit Spiritus sanctus, qui formauit corpus Christi: vt infrà patebit *. Non autem ex hoc sequitur, quod gratia Spiritus sancti sit formale medium in vnione prædicta.*

3 p.q.1.a.1.

Hic articulus suprà explicatus est disput. 10. sect. 2 circa articulum 10. q. 2. D. Tho. vbi eandem materiam tractat.

DISPVTATIO XVII.

In sex Sectiones distributa.

De ordine naturæ in hac assumptione seruato.

VT distinctè in hac disputatione procedam, quæ alias implicita esse solet, & obscura, tres faciam comparationes, prima erit in singulis partibus, inter vniuscuiusque partis vnionem ad Verbum, vel ad aliam partem, vtra fuerit natura prior. Secunda erit ipsarum partium inter se, quæ fuerit prius natura vnita Verbo. Tertia erit totius humanitatis cũ suis partibus. De comparatione vero totius naturæ, vel partium eius secundum existẽtiam suam, cum vnione ad Verbum, nihil hoc loco dicã, sed vt probabilius supponam, tam animam, quam corpus, & humanitatẽ prius natura extitisse, quam fuerint Verbo vnita: quia vt quæst. 4. art. 2. D. Tho. dixit, & ibi explicatum est, quod assumitur, præintelligitur assumptioni, supponitur enim esse aliquid atque adeò existere, vt assumi possit: de qua re late dicendum est infrà q. 17. Supponendum deinde est in tota hac quæstione, non esse nobis sermonem de sola prioritate rationis, qua, vel vnum potest ab alio præscindi, vel illud dicitur esse prius, quod cum alio non conuertitur subsistendi consequentia: hoc enim modo illa omnia, quæ inter se habent necessariam connexionem erunt simul, & neutrum prius alio, etiam si naturæ ordinem possint inter se habere. Quod vero ita comparatur ad aliud, vt ab eo non dependeat, aliud vero pendeat ab ipso, erit hoc modo prius illo. Quæ autẽ ita se habent, vt vnumquodque sine alio esse possit, nec rationem hanc prioris ac posterioris inter se habent, neque etiam simultatis habitudinem, sed impertinenter se habent, quia nec postulant esse simul, nec cum aliquo ordine. De hac ergo ratione prioris & posterioris in subsistendi cõsequentia hic non agimus per se, nisi quatenus cum ordine causalitatis & naturæ habent connexionem: agimus ergo de ordine naturæ, qui necessarius est ad hoc mysterium explicandum.

D.Thom.

SECTIO I.

Vtrum anima rationalis fuerit prius natura vnita Verbo, quam carni.

RAtio dubitandi esse potest, quia ordo seu prioritas naturæ, solum est inter causam & effectum, sed vnio animæ ad Verbũ, nullo modo est ratio, vel causa vnionis eiusdem animæ ad corpus: neque n. illa anima vnita fuit corpori, quia assumpta fuit à Verbo, cum vniri corpori conueniat illi natura sua, & commune sit omni animæ, non vero vnio ad Verbum, ergo nulla ratio est, propter quam illa vnio fit natura prior. E cõtrario vero potius videtur prior vnio ad corpus, quia est aliquo modo ratio, & causa alterius vnionis: anima enim assumpta est, quia est pars humanitatis, cuius assumptioest primo & per se intenta: sed anima est pars, quia est forma informans corpus, ergo ideo assumpta est, quia est forma corporis, ergo quia vnita est corpori, ergo hæc vnio est natura prior. Et confirmari potest hæc ratio, quia vnio ad Verbum est ad subsistendum, sed anima hominis prius natura informat corpus, quam intelligatur aliquo modo subsistens, quia quamdiu est in corpore, non subsistit vt quod, sed est ratio subsistendi toti humanitati: ergo non potuit anima Christi prius natura trahi ad subsistendum, per vnionem ad Verbum, quam fuerit corpori vnita.

Omissa opinione Durand. qui nullum naturę ordinem in hac assumptione admittit, quam infrà tractabimus, aliquorum sententia est, animam prius natura fuisse vnitam corpori, quam Verbo. Ita apertè sentit Scot. distinct. 2. quæstio. 2. §. Ideo quantum, &c. Et Palud. quæst. 2. in solutionibus argumentorum: isti enim asserunt humanitatem prius assumptam esse, quam animam, vnde necessario sequitur, animam prius natura composuisse humanitatem informando corpus: sed ipsorum fundamentum infra in propria quęstione tractabimus. Caietan. etiam, qui hac quæstione artic. 3. negat, animam, dum informat corruptibile corpus, subsistere, videtur consequenter eodem modo debere opinari: nisi fortasse aliter in hoc sentiat de Christi anima, quam de alijs, quod eo loco ipse non explicat. Vt breuiter respondeam, distinguo illum duplicem ordinem, quem Diuus Thomas arti. 5. attingit, scilicet intentionis & executionis: dicitur enim prius in intentione id, quod primario intenditur, & propter quod aliud fit, in executione verò illud est prius, à quo incipit operatio agentis.

Scot. Palud. *Caiet.*

Dico ergo primo, Ordine intentionis, vnionem animæ ad corpus esse aliquo modo naturapriorem vnione eiusdem ad Verbum. In hac non videtur esse posse controuersia, quia vt infrà dicemus, assumptio totius humanitatis est primario intenta, in ea vero continetur vnio partium inter se: vnde anima est à Verbo assumpta propter vnionem ad corpus, vt illa mediante assumeret totam humanitatem, ergo vnio ad corpus fuit sub hac cõsideratione, intentione prior.

Dico secundo. Ordine executionis, prius natura anima est vnita Verbo, quam corpori. Hæc sumitur ex Diuo Thoma hic artic. 5. ad 1. & ex alijs principijs doctrinæ eius, vt infra videbimus. Tenet etiam Caietanus hic artic. 1. & 5. Capreol. in 2. distinctione 1. artic. 3. ad argument. secundo loco induct. cont. 1. conclus. §. Ad aliud quod tangitur in illa confirmatione: vbi eandem doctrinam ex Heruæo refert. Tenet etiam Richardus in 3. distinctio. 2. articul. 2. quæst. 2. Gabr. quæstio. vnica, art. 2. Altisiod. libr. 3. summæ tractatu 1. capit. 1. quæst. 2. & alij omnes, qui sentiunt, animam prius natura esse assumptã, quam humanitatem totam: hoc enim verum esse non potest, nisi anima prius fit vnita Verbo: quam corpori, quia si anima prius esset vnita corpori, prius esset composita tota humanitas, quam anima assumpta, ergo in subsequente signo naturæ, prius assumpta esset tota humanitas, quam anima: nam postquam intelligitur existens tota humanitas, nihil intelligitur prius assumi, quam illa, vt ex sequentibus magis constabit. Videtur etiam ita insinuare Augustinus epist. 99. ad Euod. quæst. 2. dum ait, *Verbum creasse sibi animam, & illam immiscuisse corpori mortali.* Ratione declaratur primo, quia vnio animæ ad Verbum non pendet ab actuali vnione eiusdem animę ad corpus, ergo non est posterior illa, etiam ordine naturæ. Patet consequentia, nam id propriè est posterius natura alio, quod ab illo pendet: ordo enim naturæ non est sine ordine causæ, & effectus (sub nomine causæ comprehendendo omne id, quod in causa præsupponitur, vt ab illa fluat effectus) ordo autem causæ & effectus ne(q) intelligi potest sine dependentia. Antecedẽs patet, quia dissoluta vnione animæ ad corpus, man-

Augustin. Euod.

manſit integra vnio animæ ad Verbum, ergo ſignum eſt, hanc non dependiſſe ab illa.

Obiectio 1.

Dicetur fortaſſe, illam vnionem animæ ad Verbum, quæ in principio facta eſt, non manſiſſe eandem numero, ſed illa diſſoluta aliam in eodem inſtanti factam eſſe. Sed hoc omnino alienũ eſt à mente Sanctorum, vt patet ex his quos ſupra citaui diſp. 9 ſectio. 1. Bernard. lib. 5. de Conſid. Leon. Papa ſerm. 9. de Natiuitat. & ſerm. 10. 17. 19. de Paſſio. & alijs, quos infrà, tractando de Chriſti morte referam, qui non ſolum aiunt, corpus & animam manſiſſe vnita Verbo, ſed etiam priorem vnionem illarum partium indiſſolubilem permanſiſſe, quod non eſſet verum, ſi ablata priori vnione alia ſuccederet. Et hunc etiam eſſe ſenſum Diui Thomæ, notauimus ſuprà artic. 1. ad 3. Denique hoc ſigno vtuntur Patres ad explicandum, vnionem animæ ad Verbum eſſe maiorem & excellentiorem quam ad corpus, quia hæc diſſolui potuit, non illa: ſi autem prima vnio eſſet diſſoluta, & alia facta, nulla eſſet excellentia, nec perfectio. Aliter reſponderi poteſt, hanc vnionem animæ ad Verbum, dependiſſe in fieri ab vnione ad corpus, quamuis non in conſeruari, & ita in fieri fuiſſe natura poſteriorem. Sed hæc reſponſio, licet quoad ordinem ſeu ſucceſsionem temporis locum habeat, & in ſimili admittatur à D. Thom. artic. 1. ad 3. tamen quoad ordinem naturæ non placet, quia ſi in fieri fuiſſet illa dependentia: maximè quia anima nõ fuit vnita Verbo in principio, niſi ratione totius humanitatis: nulla enim alia cauſa eſſe poteſt, propter quam oporteat ſupponi ordine naturæ vnionem animæ ad corpus, ante vnionem eiuſdem ad Verbum, ſed hoc dici non poteſt conſequenter, nam ſi anima in illa prima vnione, tantum eſſet vnita ratione totius humanitatis, ſoluta humanitate, & conſequenter, ablatâ vnione ad illam, nõ potuiſſet manere eadem numero vnio ad animam: ſi ergo fuiſſet dependentia in fieri, neceſſario fuiſſet in conſeruari, quod ex ſequentibus euidentius patebit, & ex ſupra dictis diſp. 14. de aſſumptione formæ materialis in natura irrationali, idem conſtare poteſt: diximus enim ibi, huiuſmodi formam ita vniri hypoſtatice media tota natura, ſi aſſumatur, vt ex viillius aſſumptionis non poſsit manere vnita, ſi tota natura diſſoluatur, & ſeparetur à perſona.

D. Thom.

Reſponſ.

Leo Pap.

Vnde ſumitur ſecunda ratio, ad quam explicãdam ſuppono id quod exiſtimo certum, animam Chriſti Domini factam eſſe per creationem, ſicut animas aliorum hominum: vt expreſsè, & eleganter docet Hieronym. libr. 2. apologiæ. 1. contra Ruffin. circa princ. & Auguſt. dicta epiſt. 99. & Leo Papa epiſt. 11. quorum verba ſupra citani, quia ſicut illa anima eſt eiuſdem naturę cum noſtra, ita habuit eandem naturalem originem, & productionis modum: vnde fit, illam animam fuiſſe per ſe productam, & non tantum comproductam cum tota natura, quia hoc eſt proprium materialis formæ: ex his ergo formatur ſecũdà ratio huius ſententiæ, quia anima humana naturâ ſua, prius natura ſubſiſtit, quam vniatur corpori: ergo in Chriſti humanitate, prius natura aſſumpta eſt, quam vniretur corpori, conſequentia, quamuis eneruari poſsit ex doctrin. Caietan. hic artic. 1. circa ad ſecundum, negat enim oportere, in hac aſſumptione ſeruari ordinem ſubſiſtendi, qui in propria perſona ſeruatur: mihi tamen videtur euidens, vt ibi etiam notaui. Et probatur apertè in præſenti materia, quia ſi in alijs hominibus anima prius natura ſubſiſtit quam vniatur corpori, ergo vt in Chriſto non habeat propriam ſubſiſtentiam, prius natura quam vnionem ad corpus, neceſſe eſt, vt ſupernaturaliter impediatur: non impediatur autem propria ſubſiſtentia, niſi per aſſumptionem, vt ſupra quæſt. 2. oſtenſum eſt, ergo neceſſe eſt, vt in illo priori naturę aſſumatur. Quam rationem ſimili diſcurſu latius perſecuti ſumus ſupra diſputat. 10. ſect. 2.

Hieronym. Auguſt. Leo Pap.

Quo ordine res ſubſiſtunt eo aũ aſſumi oportet.

Caiet.

A Antecedens huius rationis philoſophicum eſt, & ideo non tam eſt diſputandum hoc loco, quam ſupponendum. Sumitur autem ex D. Tho. 1. part. q. 75. art. 2. & q. 76. art. 1. ad 5. vbi ait, id apertè docet, & ex eodem D. Thom. 1. part. quæſt. 45 art. 4 vbi ait, creari eſſe proprium ſubſiſtẽtium: ſicut ergo anima prius natura creatur, quam vniatur corpori, ità etiam prius natura ſubſiſtit, actio enim, per quam anima vnitur corpori, diſtincta eſt à creatione, & quaſi extrinſeca illi, vnde illam ſupponit perfectè terminatam, quoad omnẽ efficaciam eius, neque illam poteſt impedire.

D Thom. Caiet.

Dicetur fortaſſe, hoc argumento ſolum probari, prius natura exiſtere, ſicut etiam anima Chriſti prius natura creata eſt, quam vniretur Verbo, & tamen non fuit prius natura ſubſiſtens. Reſpondetur, aliud eſt loqui de creatione ſecundum naturalem modum, & efficaciã ſuam, aliud prout aliquo modo impedita, ſeu pręuenta per aſſumptionem ſupernaturalem: creatio enim de ſe, & ex natura ſua, ſicut poſtulat, vt fiat ex nullo ſubiecto, ita ex naturali ſua efficacia habet, vt vltimo terminetur ad rem ſubſiſtentem per ſe, niſi præveniatur, quod ita etiam declaratur, quia licet ſubſiſtentia ſit etiam ex natura rei diſtincta ab exiſtentia, tamen eſt modus intrinſecus, & quaſi complementum eius: & ideo creatio, per quam res producitur, vt exiſtat eo modo, quem intrinſece, & ex natura ſua poſtulat, de ſe terminatur ad rem ſubſiſtentem, & non tantum exiſtentem. Et ideo non eſt ſimile de creatione animæ Chriſti comparata ad aſſumptionem, quia per aſſumptionem prævenitur, & impeditur creatio, ne vſque ad ſubſiſtentiam perueniat: & ideo ipſa vnio ad Verbum eſt quaſi complementum quoddam creationis, altiori tamen modo, quam per creationem fieret, & ideo dixit Leo Pap. epiſtol. 11. & Auguſt. præcedenti diſputatione citatus, animam Chriſti ita fuiſſe aſſumptam, vt ipſa aſſumptione crearetur, at vero vnio ad corpus, vt dixi, eſt magis extrinſeca, & poſterior, & ſupponit creationem completam, & terminatam, quantum natura ſua poteſt, & ideo ſupponit terminum eius, non ſolum exiſtentem, ſed etiam ſubſiſtentem. Adde in opinione aſſerentium, in humanitate Chriſti, & anima eius non eſſe exiſtentiam creatam, magis neceſſario dicendum eſſe, animam Chriſti prius natura eſſe vnitam Verbo, quam corpori: quia negari non poteſt, quin anima rationalis prius natura exiſtat, quam corpori vniatur.

Obiectio.

Reſponſio.

Leo Pap. Auguſt.

Ordo naturæ ex duplici capite.

Ad rationem ergo dubitandi in principio poſitam reſpondetur, quamquam inter has vniones non interueniat propria ratio cauſæ per ſe, interuenire tamen quandam rationem naturalis ordinis, quatenus vnius modus exiſtendi, natura ſua ſupponitur alteri ſicut enim in cauſa efficiẽti, ſubſiſtentia ſupponitur ordine naturæ operationi, non quia ſit formale, & principium per ſe illius, ſed quia eſt connaturalis modus eſſendi ipſius principij, qui prior eſt in vnaquaque re, & magis intrinſecus quam operatio: ita in anima rationali, quæ eſt perfectiſsima forma, quamuis ſubſiſtentia non ſit ratio informandi, tamen quia eſt modus connaturalis, & maximè intrinſecus ipſius animæ, præſupponitur ordine naturæ cauſalitati etiam formali ipſius animæ: & propterea vnio, per quam impedita eſt illa ſubſiſtentia, eodem ordine naturæ antecedit vnionem ad corpus. Vnde ad aliam argumenti partem nego, actualem vnionem ad corpus eſſe in ordine executionis rationem aſſumendi animam, ſed tantum in ordine intentionis: in executione vero ſicut anima creatur & ſubſiſtit, vt vniatur corpori, ita etiam eodem ordine aſſumpta eſt.

Caiet.

Ad confirmationem, negatur, animã humanam in corpore non ſubſiſtere, in quo certè Caietan. non loquitur conſequenter. Primo, quia ſi anima prius

natura

natura subsistit, vt probatum est, quam vniatur corpori, necesse est, vt in eodem instanti fit subsistens, in quo vnitur, & consequenter eodem modo manebit semper in corpore: quia non magis repugnat subsistentiæ vnio ad corpus in sequenti tempore, quam in primo instanti: prima verò consequentia probatur, quia impossibile est, vt forma habeat prius natura aliquem positiuum & realem modum subsistendi in aliquo instanti, & tamen quod in eodem instanti illo priuetur, est enim hæc manifesta implicatio contradictionis: & ideo anima Christi in primo instanti suæ creationis non habuit subsistentiam creatam, cum in illo instanti illa priuata fuerit. Secundo, quia post resurrectionem anima verè informabit corpus, & nihilominus manebit subsistens, ergo & nunc est subsistens in corpore: quam consequentiam immerito Caietanus negat: nam si modus vnionis ad corpus per modum formæ, non repugnat formaliter cum subsistentia, ergo vtrumque habebit anima, quia de se est apta ad subsistendum, & ideo separata à corpore subsistit, ergo si in corpore non habet impedimentum, etiam ibi subsistet: si autem illa vnio ad corpus formaliter repugnaret cum subsistentia, neque in corpore glorioso posset anima esse subsistens. Neque enim dici potest, in eo statu ex speciali miraculo fore animam subsistentem, & informantem: tum quia si anima ex natura sua hunc modum existendi non requirit, dū est in corpore, sine ratione & fundamento tale miraculum ponitur: tum etiam, quia si est aliqua repugnantia naturalis inter illos modos, vnus includet proximam negationem alterius, sicut modus existendi per se & in alio, & ita nulla ratione poterunt coniungi: quod si non ita opponuntur, nec naturaliter repugnabunt, & ita reuera est, vt iam explicabo. Quod vero Caietan. dicit, animam rationalem in principio suę creationis indiuiduari à corpore, in resurrectione vero indiuiduare corpus, commentitium est, ex falsa Metaphysica profectum, & introducens in Theologia falsam de resurrectione doctrinā: sed non possumus hoc loco omnia pśequi.

Quomodo fiat in anima rationali subsistentiā informatiua.

Tertio ratio propria huius est, quia modus, quo anima rationalis informat materiam, non repugnat formaliter cum subsistentia, quia anima rationalis non ita informat, vt illius esse seu existentia terminetur, sustentetur, aut pendeat à materia, in quo differt ab alijs formis materialibus, & ideo potest simul informare, & subsistere, quia modo subsistendi non repugnat quælibet vnio substantialis cum alio, sed solum vnio ad terminum ipsius existentiæ à quo ipsa aliquomodo pendeat, vt à sustentante: sic enim vt statim dicam, ipsa materia est suo modo subsistens, quamuis coniuncta sit formæ, & natura diuina, seu Verbum non definit esse subsistens, propter vnionem ad humanitatem, quia vnitur illi vt sustentans illam, sic enim anima cum vnitur materiæ, potius continet, & quasi terminat ipsam, quam sustentetur ab illa. Et hoc maxime necessarium est dicere in opinione Thomistarum, asserentium, ipsum esse, prius natura conuenire animæ rationali, & ab illa communicari corpori, & toti homini: quæ est sententia Diui Tho. 1. part. quæst. 76. ar. 1. ad 5. & 2. contra gent. cap. 68. quibus locis Caie. & Ferrar. late hoc docent, illud enim, *Esse*, in eorum sententia, vel est ipsa subsistentia, vel supponit illam. Ac denique hanc sententiam tenet apertè D. Thom. 1. part. quæstio. 75. articulo secundo, vbi definit animam esse subsistentem, & clare loquitur de anima actu informante corpus, & ideo in solutione ad primum dicit, subsistens, vt sic, excludere inhærentiam accidentis, & formæ materialis, non tamen imperfectionem partis, vnde concludit, animam humanam esse subsistentem, vt quiddam incompletum, ad eum modum, quo pars integralis subsistit in toto: nam illa reuera habet suam partialem subsistentiam, quam retinet cum diuiditur à toto. Eandem sententiam late docet idem D. Tho. quæst. disputat. de anima artic. 1. per totum, & art. 6.

D. Thom. Caieta. Ferrar.

D. Thom.

Sed hæc sufficiant de Physica quæstione. Aliqui enim volunt, etiam si in aliis hominibus anima actu informans, non habeat modum subsistendi proprium, nihilominus in Christo esse proprie vnitam ad subsistendum, eodem modo, quo fuit in triduo, quando erat separata à corpore. quia subsistere in alio minus repugnat cum actuali informatione corporis, quam in se & per se subsistere per propriam subsistentiam, sicut supra dicebamus minus repugnare vnam naturam subsistere in duabus alienis personis, quam in aliena, & propria. Sed hoc sicut improbari non potest sufficienter, ita nec probari, sine fundamento enim videtur talis modus vnionis tribui animæ Christi, si non est illi naturale in corpore subsistere. Ex quo obiter infero, si verum est, sanguinem non informari anima rationali, in ea vnione quasi partiali, qua intelligimus sanguinem esse vnitum Verbo, non posse conuenienter dici, formam sanguinis prius natura esse vnitam Verbo, quam suæ materiæ: quia illa non est forma subsistens, & ita ex natura sua non est capax talis vnionis, nisi ratione totius, quod satis manifestat ordo resolutionis, quia illa forma non potest separari à sua materia, quin etiam separetur à Verbo, quia per separationem à materia definit esse simpliciter, cum sit materialis forma.

De forma sanguinis assumptiua.

SECTIO II.

Vtrum caro Christi fuerit prius natura vnita Verbo, quam animæ rationali.

RAtio dubitandi est eadem, quæ in præcedenti, scilicet quia vnio carnis ad verbum non videtur vllo modo fuisse causa vnionis ad animam, ergo non est, cur sit prius natura: alioqui verò caro seu materia non est capax subsistentiæ nisi ratione animæ: quia anima est, quæ suam subsistentiam communicat corpori, vt paulò antea ex D. Thom. referebamus, ergo per vnionem ad animam fit caro capax subsistentiæ, ergo illa vnio est natura prior, quam vnio ad Verbum, quæ est ad subsistendum. Et confirmatur, quia caro non est assumpta, nisi vt humana, vt Diuus Thomas docet art. 4. & videtur certum ex communi doctrina Patrum: sed caro fit humana per informationem animæ rationalis: ergo per eandem fit assumptibilis: ergo prius vnitur animæ, quam Verbo. Et ita hanc sentētiam videtur tenere D. Thom. hic articul. 4 ad tertium, vbi inquit, *Vnione personali, prius secundum intellectum oportet quod caro vniatur animæ, quam Verbo, quia ex vnione ad animam habet quod sit vnibilis Verbo in persona*, & idem indicat art. 1. ad tertium, vbi Caietanus idem sentit, & inter Thomistas videtur frequens hæc sententia, & eadem tenet Scotus supra dum ait, humanitatem prius esse assumptam, quam carnē: assumptio enim totius humanitatis, supponit cōiunctionem carnis ad animam. Idem sentit Bonauent. in 3. d. 2. art. 3. q. 1. Palud. q. 2. a. 3. Alens. 3. p. q. 4. memb. 5. Et fauent Patres dicentes, assumptum esse corpus mediante anima, quos infra referemus.

Scotus

Nihilominus, supposita distinctione supra data de duplici ordine intentionis & executionis, dico primo. Ordine intentionis prior est vnio carnis ad animam, quam ad Verbum. Hoc sensu intelligendum puto citatum locum D. Thom. quoniam alias non satis sibi constaret, vt statim patebit: constat etiam hæc conclusio ex illa communi locutione Patrum, corpus esse assumptum mediante anima, quam infra late explicabimus. Ratio vero est, quia corpus nō est assumptum, nisi propter animam, seu propter totam humanitatē, quæ resultat ex vnione corpo-

corporis ad animam, ergo hæc vnio intelligitur ordine intentionis antecedere.

D. Thom. Dico secundo. Ordine executionis caro est prius vnita Verbo, quam animæ. Hanc conclusionem sumo ex Diuo Thoma hic artic. 5. ad primum, vbi dicit, ordine executionis partes prius natura esse assumptas, quam totam humanitatem: ex hoc enim aperte sequitur, secundum eundem ordinem executionis carnem prius natura esse assumptam, quã informatam anima, quia si prius deberet informari & media hac informatione assumi, cum per illam informationem constituatur humanitas tota, necessario prius natura esset assumenda humanitas tota, quam caro. Eandem sententiam significat Altisiod. *Altisiod.* libr. 3. Summæ tracta. 1. cap. 1. quæst. 2, vbi ponit duas vniones partiales animæ & carnis ad Verbum, per quas sumpta est tota humanitas. Eandem significat Ricard. in 3. distinct. 2. artic. 2. quæstio 2. ad primum & Abulen. Paradoxo. 2. ca. 42. dicens prius natura fuisse assumptas animam & carnem, & consequenter humanitatem. Idem Capreolus, Hæreus, & Caietanus citati sectio. precedente. Rationes verò sunt ferè eædem, quæ tactæ sunt sectione præcedenti. Prima, quia hæc vnio ad carnem, quatenus substantialis vnio est cum materia ipsa, non pendet ex vnione ad animam: manfit enim immutata post separationem animæ, sicut de vnione animæ probatum est, nam est eadem ratio. Dices, Hoc argumento probaretur, illam carnem fuisse assumptam, etiam ante vltimam disputationem ad animam, quia etiã illa vnio fuit conseruata ablata disputatione, hoc autem falsum est, quia licet illa dispositio non fuerit quasi vinculum intrinsecè coniungens carnem cum Verbo, fuit tamẽ dispositio prꝙia requisita, saltem secundum ordinationem diuinam quia illa materia non erat assumptibilis secundum se, sed prout humana, & proxime disposita ad formam hominis: & ideo potuit illa vnio præquiri ordine naturæ ad fieri illius vnionis, quamuis illa vnio semel facta cõseruari potuerit, ablata illa dispositione, ergo idem dici posset de actuali animæ informatione. Sed in primis iam hinc habetur, illam vnionem partialem materiæ esse factam in ipsa enticate materiæ secundum se, independenter ab actuali vnione ad animam rationalem. Deinde quod hæc actualis vnio ad animam ordine naturæ anteceserit per modum congruæ dispositionis, posset quidem Theologice sustineri, si cum veris Philosophiæ, & Metaphysicæ principiis constaret: & idem dico de vltima dispositione, seu organizatione corporis, vt infra explicabo.

Obiectio.

Ricard. Abulen.

Responsio.

Quod autem id repugnet, ostenditur secunda ratione, quia materia prius natura, quam vniatur formæ est subsistens propria partiali subsistentia, quam ex se habet, ergo & in Christo prius natura debet intelligi illa materia vnita Verbo, quam vniatur animæ rationali. Antecedens supponendum est ex philosophia, nunc solum indicatur breuiter fundamẽtum eius: materia enim, vt vniatur formæ, supponitur tanquam substantiale, & reale subiectum generationis, atq; ad eò vt habẽs aliquam entitatem realem actualem, sine qua neque concipi potest reale subiectum: & consequenter, vt ex se habens suam partialem subsistentiam, vt etiam ex litera D. Thomæ notauimus arti. 4. ad tertium, nam existẽtia est, qua constituitur entitas actualis, & quæ per realem efficientiam communicatur: rursus hæc existentia materiæ natura sua talis est, vt non innitatur alteri, tanquam subiecto, vel sustẽtanti, & ideo natura sua secum affert suum partialem terminum subsistentiꝫ, quem materia conseruat sub quacunque forma, sicut, & existentiam: sicut enim materia substat vtrique termino generationis, vt quid existens: ita etiã vt quid subsistens, quia reuera supponitur, vt existẽs ex se, & per se: hic enim modus existendi videtur quidem intrinsecè includi in conceptu, & ratione primi subiecti naturalis generationis: & ideo sicut materia retinet sub quacunque forma eandem numero entitatem actualem, & partialem existentiam, ita & partialem subsistentiam, sicut ergo materia prius natura existit, quam subijciatur generationi, vel quam vniatur formæ, ita & prius natura subsistit. Iam verò prima rationis huius consequentia probanda est eodem modo, quo alia similis in sect. præcedenti probata est: tum qa eo ordine intelliguntur istæ partes humanitatis assumptæ à Verbo ad subsistendum, quo in propria hypostasi subsisterent: tũ etiam quia ex natura rei in generatione humana, materia ordine naturæ præintelligitur subsistens introductioni formæ per propriam partialem subsistentiam creatam, ergo eodem modo fuisset in humana Christi generatione, nisi impedita esset illa materia, ne haberet propriam subsistentiam, non est autem impedita, nisi per assumptionem, ergo intelligenda est assumpta in eodem signo, & ordine naturæ, quo per propriam subsistentiam esset terminanda. Quod accommodate explicari potest, sumpto exemplo ab instanti mortis Christi, in quo recedẽte anima rationali, intelligimus formam cadaueris introduci in illam materiam, cui introductioni intelligimus etiam supponi eandem materiam vnitam Verbo, & subsistentem in illo: ita enim fuit vnita toto tempore precedente illud instans, & illa vnio immutata permansit, vt dictum est: adhũc ergo modum intelligendum est, accidere in materia terminata propria subsistentia, in alijs naturalibus generationibus: in generatione autem humana Christi fuisse ordine naturæ præuentam per assumptionem, ne propria subsistentia subsisteret.

Sed retorqueri potest ratio facta, nã materia prima in homine non prius natura existit, quam vniatur animæ: ergo nec prius natura subsistit, quia subsistẽtia est terminus existentiæ in nostra sentẽtia: ergo in Christo nõ potuit caro prius natura vniri Verbo, quã animæ, cum ad subsistendum vnita sit. Primũ antecedens patet, quia materia pendet in existẽtia à forma iuxta probabiliorem philosophorũ sententiã: ergo non potest prius natura existere, quamà forma informetur, quia non potest effectus esse prior natura sua causa, nec materia potest concipi existẽs, nisi dependenter ab omnibus causis requisitis ad suam existẽtiam, ex quibus vna est forma illi vnita.

Materia ex se, non à forma subsistit.

Hoc argumentum pendet ex multis principiis philosophicis, quæ hoc loco expendi non possunt. Primo ergo adhuc est in controuersia positum, an materia secundum naturam particularem ac propriam pendeat in suo esse intrinsece à forma informante. Si quis enim hoc neget, & dicat, solum ob debitum ordinem vniuersalis naturæ, semper esse sub aliqua forma, nec posse naturaliter aliud accidere, sicut non potest dari vacuum, facile eluet argumentum factum, euertendo illius fundamẽtum. Secundo, admittendo illam dependentiam, respondeti potest, eam nihil obstare, quominus materia prima sub alia ratione causæ sit prior natura: negari enim non potest, quin in aliis compositis extra hominem sit prior natura quam forma, quæ ab illa pẽdet in existendo, & quam actio eductiua talis formę, ad quam materia vt subiectum supponitur: & hæc ipsa præsuppositio est quædam prioritas naturę, vt constat ex Aristotele in Postprædicam. Vnde iuxta probabilem distinctionem supra positã disp. 8. sect. 1. de duplici dependentia, vna per realem influxum in ipsum esse rei, alia per necessariã ac naturalem cõnexionem, probabilissimum est, existentiam materiæ pẽdere à forma tantum posteriori nõ autẽ priori modo, sed à solo Deo, á quo sub quacunq; forma per eandem actionem conseruatur. Quod si verum est, facile intelligitur, quomodo cum hac dependẽtia stet prioritas naturæ simpliciter, qa absolute loquen-

quendo, materia existens & subsistēs supponitur illi actioni, qua formæ vnitur, licet secundum quid, & vt intelligitur habere omnia requisita ad existendum sit posterior in alio genere causæ. Nec aliquid refert, quod illa causa sit formalis, & ita in suo genere perfectior, quia id, quod minus perfectum est, solet esse ordine generationis, & executionis prius, quia absolute & simpliciter præsupponitur, vt aliud fiat. Vnde dicitur vltimo, quod licet materia existens pendeat à forma, non tamen ab hac vel illa forma, & ita in præsenti vnio materię corporis Christi ad Verbum, nō pendet ab vnione cum anima & hac ratione dicitur illa materia prius natura vniri Verbo, quam animæ, quia & vnitur vnione independētea vnione cum anima, & vnitur Verbo, vt sit apta vniri animæ, quia non potest ei vniri nisi vt habens actualem entitatem, & subsistentiam. Et, licet in hoc possit considerari mutua prioritas secūdum diuersas rationes, tamen in ordine ad executionem, hæc quæ respicit materiam secundum se, & vt est primū fundamentum totius mutationis, videtur simpliciter prior.

Ad rationem ergo in principio positam patet solutio ex dictis, sicut enim materia subsistens, ordine naturæ, & causæ materialis antecedit vnionem ad formam: ita in hoc mysterio vnio ad Verbum, per quam impedita, seu suppleta fuit propria subsistentia, anteceſsit ordine naturæ, & participauit eandē rationem causæ, respectu alterius vnionis. Negatur autem, materiam non esse capacē suæ partialis subsistentiæ, nisi ratione formæ informantis: per suam enim entitatem intrinsece est capax illius, quamquam eum ordine, & dependentia à forma in genere causæ formalis, hæc enim dependētia non repugnat subsistentiæ, sicut nec repugnat illi dependentia ab efficiente: sed solum dependentia à termino intrinseco, seu sustentāte. Cum vero dicitur, materiam illam non fuisse assumptam secundum se, seu vt materiam remotam, sed vt humanam, seu vt partem humanæ naturæ; iam informatam forma, respōdetur hoc esse verum secundum ordinem, seu durationem temporis, vt supra dictū est: secundum ordinem autem naturæ, necessario prius assumi debuit, vt in eodem instanti posset vltimate disponi, & informari, & esse pars actualis humanæ naturæ. Vnde, secundū ordinem naturæ loquendo, nō est assumpta illa materia vt facta iam caro humana pro illo signo, sed vt fieret caro humana pro eodem instante temporis in subsequente signo naturæ.

SECTIO III.

Vtrum caro sit prius natura vnita Verbo, quam anima, vel è contrario.

COMparauimus in singulis partibus supra dictas duas vniones, nunc superest, vt partes ipsas conferamus in ordine, quo vnitæ sunt Verbo, in ordine enim, quo vnitæ sunt inter se, non sunt comparabiles, sic enim mutuam habitudinem dicunt, & simul ad inuicem vnitæ sunt, in ordine vero ad Verbum comparabiles sunt, quia distinctas habent partiales vniones. Videtur autem nullus esse ordo naturæ inter illas, quia neque vna est ratio alterius, neque altera pendet ab altera. Et hanc sententiam videtur sequi Ricard. in 3. d. 1. q. 2. & eandem à fortiori tenet Durand. ibi qu. 2. Aliunde autem videtur, animam prius natura assumptam fuisse, quam carnem, quia caro assumpta est mediante anima. Breuiter tamen, suppositā distinctione de ordine intētionis, & executionis.

Richard. Durand.

Dico primo, Ordine intentionis anima prius natura assumpta est, quam caro. Sumitur ex D. Thom. a. 1. & ex illa locutione communi, animam fuisse medium ad carnem assumendam, quam in sect. seq. latius explicabo. Et ratio est, quia licet primaria intētio fuerit ad totam humanitatem, tamen comparando partes inter se, corpus assumptum est propter animam, quæ principalior est, & quasi finis eius: est ergo animæ vnio prior in hoc ordine.

Simpliciter loquendo, corpus animæ præsumptum.

Dico secundo. Ordine executionis vtraque pars potest dici prius assumpta, quam alia, in suo genere causæ: simpliciter tamen assumptio corporis videtur antecedere, hoc ordine naturæ. Explicatur prior pars, nam quatenus corpus non potest subsistere in rerum natura, nisi dependēter ab anima informante: ideo potest aliquo modo dici anima prior natura assumpta, in genere causæ formalis, tamen quia creatio animæ supponit corpus dispositum, in quo creetur, quod corpus, vt supra dictum est, includit materiam subsistentem: ideo in genere causæ materialis supponi dicitur assumptio carnis. Et hinc declaratur vltima pars, nam materia simpliciter supponitur creationi animæ, & est fundamentum totius generationis: supponitur autem subsistens, & in eo instanti non potuit subsistere nisi subsistentia Verbi, ergo supponitur etiam assumpta ad sic subsistendum. Et confirmatur, quia in quacunq; generatione humanā ita accidit, quod materia proxime disposita, simpliciter supponitur ordine naturæ creationi animæ: supponitur autem existens, & subsistens, vt declaratum est, ergo idem ordo seruatus est in Christi conceptione, iuxta discursum in superioribus sæpius inculcatum. Denicq; confirmatur, quia optime quadrat, vt ordo executionis sit contrarius ordini intentionis: quia licet perfectiora sint magis intēta, tamen executio à minus perfectis, vti à fundamentis inchoari solet. Et ad hoc explicandum conferre potest exemplum Caietani de ædificante domum, in qua fundamētum aliis partibus supponitur, & ideo cum successiue fit domus, prius tempore iacitur fūdamentum: ac proinde, etiam si quis haberet vim ædificandi domum in instanti, intelligeretur ordine naturæ prius esse iactum fundamentum: ita ergo in hac assumptione intelligimus, prius natura esse assumptum id, quod est tanquam fundamentum cæterorum.

SECTIO IV.

Vtrum caro sit assumpta mediante anima, & anima mediante spiritu.

QVIDquid in hoc titulo ad quæstionem de re pertinet, in superioribus explicatum est, solum proponitur ad explicandas has locutiones Patrum, & quomodo doctrina tradita, illis accommodetur. Quod enim caro assumpta sit per animam, aut mediante anima, omnino certum est, ita enim loquitur VI. Synod. act. 28. in confess. fid. Constantini, missa ad Leonem II. & ab eodem per epistolam decretalem, quæ ibi habetur, approbata. Sic etiam Nazianzenus oratione 35. circa finem, & oratione 42. post medium, & oratione 51. Damascenus libro tertio, capite sexto. Origen. 1. Periarch. cap. sexto, & Augustinus de agone Christiano, capite decimo octauo, & in epistola tertia, & Ruffinus in expositione Symboli, circa illa verba, *Qui conceptus est de Spiritu Sancto, ex Maria Virgine.* & eodem modo dicunt hi Patres, animam fuisse assumptam per mentem, seu mediante spiritu, vt explicuimus circa literam articuli 2. Et hunc modū loquendi imitati sunt omnes Theologi cum Diuo Thoma hic, & Magist. in tertio, distinctio. secunda, licet Durandus solum secundum intellectum hanc rationem medij admittat: de cuius opinione sequente sectione dicetur. Et Gabriel probabile putat animā non esse medium, si materia potest immediate assumi à Verbo, & Almainus non longe est ab eadem sententia. Sed, licet illa ratione probetur, nonomnem rationem medij animæ con-

VI. Synod. Nazianz. Damasc. Augusti. Ruffin.

uenire, non tamen inde sequitur animam non esse medium; sit enim argumentum ex puris particularibus. Vnde illa sententia absolute non est probabilis, cum tot patribus repugnet; idque magis ex dicendis constabit.

Multiplex ratio medii ad assumendum:

Vt ergo huius locutionis sensus intelligatur, aduertendum est, variis modis existimari posse, animã fuisse medium ad assumendam carnem. Primo, vt sit quasi vinculum inter Verbum, & carnem: sicut punctum est medium; quo vnitur vna pars lineæ alteri. Secundo, vt anima tantum sit, quæ immediate assumitur; corpus vero dicatur assumi tantum rationis animæ: quomodo accidentia dici possunt assumi media substantia. Tertio dici potest medium, quia in re ipsa priꝰ natura assumitur, & est quasi via; vt aliud assumatur: vt in ædificatione domus, erectio parietum potest dici medium, quo peruenitur ad tectum, & hoc vocarunt, *medium quod*, Scot. supra, & Caiet. art. 1. & 5. & huiusmodi medium pertinet proprie ad ordinem executionis, quia via est hoc modo medium perueniendi ad terminum, & potest hoc medium dupliciter intelligi. Primo, quia per vnum peruenitur ad alterum, vt in exemplo posito. Secundo, quia vnum quasi necessario secum trahit aliud, vt cum mouetur vas per illud trahitur aqua. Quarto modo dicitur medium, quod est ratio assumendi aliud, vel tanquam finis, vel tãquam dispositio accommodans assumptibile ad assumptionem: quamuis ipsum in se non prius natura assumatur, & hoc vocarunt Scotus & Caietanus *medium quo*. Quod alij subdistinguunt in medium congruitatis seu decentiæ, & medium necessitatis, vt videre licet in Ricard. Gabr. Almain. supra, Alens. 3. p. q. 4. mẽb. 2. & insinuat D. Tho. hic a. 1. ad 3. nec indiget expositione: nam ex ipsis terminis satis est clara distinctio.

Caiet. Scot.

Dico ergo primo, Anima non fuit medium ad assumendam carnem, tanquam vinculũ vniens ipsam ad Verbum. Ita docet recte D. Thom. infra q. 50. a. 2. Bonau. in 3. d. 2. a. 3 q. 1. Ricard. a. 2. q. 2. Scotus q. 2. & est per se euidens, supra enim dispu. 8, ostendimus, in hac vnione hypostica, si sit vera vnio, & secundum hypostasim, nullum posse intercedere mediũ, quod coniungat extrema, sed per se immediate vniri, solo modo vnionis interueniente. Neque intelligi posset, animam hoc modo esse medium, quo caro vnitur, nisi negando veram vnionem hypostaticam inter carnem, & Verbum, & ponendo solam coniunctionem mediatam, & in hypostasi: quod quam sit falsum, iam expliço.

Bonauen Richar.

Dico secundo, Anima non fuit tale medium ad assumendam carnem, vt ad illam solam sit vnio immediate terminata, ad corpus vero solum mediate, quatenus animæ vnitum est, sed hoc sensu tam corpus, quam anima, immediate assumpta sunt. Hæc conclusio est omnino certa, quamquam Gabr. in 3. dist. 1. quæst. 2. art. 3. dub. 2. probabile existimet contrarium, quia probabile putat, nullam naturam materialem posse Verbo immediate vniri. Item dist. 2 quæst. vnica. art. 2. neque improbabile hoc iudicat Almai. dist. 1. quæst. 2. art. 2. & distinct. 2. quæst. 2. licet simpliciter iudicet probabilius contrarium. Dico tamen cum omnibus aliis Theologis, esse omnino certum, & doctrinam Gabrielis esse periculosam, & erroneam, contra illud, *Verbum caro factum est*, & illud, *in quo habitat omnis plenitudo diuinitatis corporaliter*, ac denique contra illa omnia, quibus supra probauimus Verbum non tantum assumpsisse animam, sed etiam corpus, ex quibus probatũ est assumpsisse proxime, & immediate sanguinem: inde enim constat potuisse immediate assumere partem materialem, & à fortiori potius sumpsisse hoc modo corpus, quod informatur anima, quam sanguinem. Confirmatur primo, quia aliàs corpus Christi haberet suã partialem subsistentiam creatam, & Verbum non terminasset humanitatem, sed animã solam. Et confirmatur secundo, quia in triduo non potuisset corpus manere vnitum Verbo. Respondet Gabr. dist. 1. q. 2. ar. 2. ad 8. mansisse vnitum, non per vnionem sibi inhærentem, sed per gratiam vnionis existentem in anima. Sed falsissimum hoc est, quia hoc est dicere re ipsa non mansisse vnitum, sed aliqua fortasse denominatione extrinseca ita denominari: nam vel ipsum corpus habebat intrinsecam, & creatam subsistentiam, & ita vere non erat hypostatice vnitum vel non habebat, & tunc necesse est, vt haberet in se modum vnionis ad Verbum, & vt Verbum immediate, & per se suppleret eius subsistentiam. Sed arguit, nam sequitur, corpus non dici assumptum mediante anima. Almain. supra concedit, sed immerito, quia licet illa locutio non verificetur de hoc medio, potest alio sensu verificari, vt dicetur.

Gabr.

Almain.

Dico tertio, Vnio Verbi ad animam, non fuit medium ad assumendam carnem, tanquam via ad illam, nec quia ex illa necessario consecuta sit carnis assumptio. Hæc conclusio constat ex dictis sectione præcedenti, quia ordine executionis, non est simpliciter prius natura assumpta anima, quam caro: at vero, quod est medium hoc modo, necesse est, vt saltem prius natura assumatur. Vnde si inter corpus, & animam est aliqua ratio huius medij, potius corpus dici potest medium ad assumendam animam; non quia ad illius vnionem necessario sequatur vnio animę, saltem physice, & proprie loquendo (nulla enim ratio talis consecutionis fingi potest) sed quia hæc vnio ordine naturæ per assumptionẽ carnis quasi inchoata est, & ad assumptionem animæ terminata.

Corpus assumptum mediante anima quomodo ratione animæ assumptibile. D. Thom. Ricard. Bonauent. Alens.

Dico quarto. Corpus dicitur assumi mediante anima, quia corpus non fuit assumptibile, nisi ratione animæ, & in ordine ad animam: non quia necesse sit, vt actualis vnio ad animam, ordine executionis præcesserit, nec quia ipsa anima ordine etiam executionis prius natura assumpta fuerit, sed ex eo quod caro assumpta sit propter habitudinem ad animam, & ratione illius, ita exponit Diuus Thomas articulo 1. & infra quæstione 50. articulo 2. ad secundum. Ricard. Bonauent. & alij distinct. 2. & Alens. 3. part. quæstio. 4 membro 5. & ex dictis satis patet, hic enim sensus, & in re ipsa verus est, & sufficiens ad veritatem, & proprietatem illius locutionis: in nullo autem alio sensu potest commode explicari, aut vere intelligi. Quod etiam patet ex alia simili locutione, animam esse assumptam medio spiritu, aut mente: sensus enim eius similis est, animam scilicet, in quantum viuificantem corpus, vel, vt est principium sentiendi, fuisse assumptam per gradum intellectualem, quatenus ratione illius tota anima assumptibilis fuit, vbi nõ oportet, vt illa locutio vera sit, fingere aut realem distinctionem inter animam, & mẽtem, aut talem ordinem assumptionis, vt prius natura sit assumpta mens, quam anima: hęc enim necessaria non sunt, illi enim gradus solum ratione formali Metaphysica distinguuntur, assumptio vero, quæ est actio Physica, per se primo versatur circa ipsam animam, vt in re vnicam essentiam Physicam habet, & ideo non potuit in aliquo signo naturæ assumi, vt rationalis est, quin secundum totam suam essentiam assumeretur, hæc ergo ratio medij tantum est, vt formalis ratio, quæ constituit rem assumptibilem, non vt res, quæ prius natura assumatur. Aduertendum vero est, cum sæpe dicimus per huiusmodi medium rem assumptibilem constitui, intelligendum potissimum esse ex quadam decentia, seu congruitate, si absolute intelligatur de vnione hypostatica: si vero sit sermo de Incarnatione ad nostram redemptionem ordinata, in ordine ab ea ad finem potest interdum esse medium necessarium, vt notauimus circa solutionem ad secundum, art. 1. Diui Thomæ

Quo modo anima assumpta mediante spiritu seu mente.

Sed obijcies, ex hac explicatione sequi, non animam,

Instantia.

mam, sed habitudinem seu ordinem materiæ ad animam fuisse medium ad assumendam carnem. Consequens est falsum: primo, quia est contra intentionē Patrum, qui ideo vtuntur illa locutione, asserentes, animam esse medium, vt contra Apollinarem declarent, Verbum non fuisse loco animæ: at, si ipsa anima realiter & substantialiter non esset medium, sed ordo ad animam, posset materia habere ordinem, & dispositionem ad animam, & non habere animam, sed Verbum loco animæ. Secundo, quia alias sequitur ex vi illius locutionis, non esse necessarium, materiam actu informari anima eodem instanti quo assumpta est, quia antea habebat ordinem ad animam ad quam disponebatur, aut saltem ita fieri poterat: consequens autem est contra mentem sanctorum, qui illo loquendi modo declarare intendunt, Verbum non assumpsisse carnem nisi actu animatam anima rationali. Tertio, quia vel illa habitudo ad animam est accidentalis, vel substantialis. Primum dici non potest, quia nullum accidens fuit medium ad assumendam substantiam, vt infra dicam. Si vero dicatur secundum; aut illa tantum est radicalis & potentialis habitudo ad formam; & hæc non, quia est æque indifferens ad animam & alias formas, vel est aliqua specialis habitudo ad animam; & hæc esse non potest nisi actualis vnionis cum ipsa: & hoc modo ipsamet anima, vt informans materiam, erit medium. Respondetur, has obiectiones non impugnare assertionem posicam, quæ posita est eisdem fere verbis, quibus Diuus Thomas artic. 4. vsus est, dicens, *Caro humana assumptibilis est à Verbo, secundum ordinem, quem habet ad animam rationalem sicut ad propriam formam.* Et ratione huius ordinis dixerat artic. primo carnem assumi mediante anima. Hic autem ordo, vt ibi declarauí, non est remotus seu aptitudinalis (vt ita dicam) sed proximus seu actualis. Itaque ordo ad animam vt ad formam propriam & actu informantem reddit materiā aptam, vt Verbo vniatur. Sicut autem in libro secundo de Anima, dicitur, corpus organicum posse dupliciter sumi, videlicet, vel vt includit animam informantem, vel vt præcise dicit materiam vltimo dispositam ad recipiendam animam: ita certe vtroque modo hic sumi potest caro humana. Et quidem D. Tho. art. 5. in corp. videtur priori modo loqui, dum, prædictum ordinem declarans, ait. *Hunc autem ordinem non habet caro antequam anima rationalis ei adueniat: quia simul, dum aliqua materia fit propria alicuius formæ, recipit illam formam.* Distinguit ergo duo, materiam scilicet fieri propriam alicuius formæ, & recipere formam, quæ licet simul fiant, ordine tamen causalitatis & naturæ distinguuntur: hæc enim forma in hanc materiam introducitur, quia propria eius effecta est per dispositiones. Cum ergo Diuus Thomas ait, carnem esse assumptam secundum ordinem quem habet ad animam vt ad propriam formam, videtur de illo ordine loqui, qui secundum naturam antecedit receptionem animæ, quamuis simul tempore fiat. Et hoc posset esse satis, vt anima dicatur medium ad assumendam carnem: quia hoc medium non est medium quod, sed quo, vt ex dictis patet, & Diuus Thomas articulo primo, Scotus & omnes exponunt: ordo autem ille materiæ ad animam non est per se ratio assumendi materiam, sed ipsa anima secundum se: ipsa ergo anima est ratio assumendi talem materiam, & hoc est, esse medium quo. Sicut quādo amatur medium propter finem, licet in medio tantum sit ordo ad finem vt ametur, tamen ipse finis secundum se est simpliciter ratio amandi medium. Et si fœmina aliqua ducitur in matrimonium (imitando exemplum, quo D. Thom. vtitur dicto art. 1. ad. 3) propter diuitias, nō quas ante matrimonium habet, sed quas habitura est post matrimonium vel in ipso matrimonio, tunc diuitiæ ipsæ sunt ratio contrahendi, licet tantum antecedat ordo aliquis vel ius ad ipsas: sic ergo in præsenti. Nihilominus idem D. Thom. eodem art. 4. ad 3. indicat hunc ordinem esse intelligendum actualis esse informationis, ita vt, cū dicitur caro assumpta, quia humana, vel quia respicit animam vt formam propriam, intelligatur includere intrinsece ipsam animam, & actualem cōiunctionem cum illa: hac enim de causa videtur D. Tho. dixisse dicta solut. ad 4 carnem ex vnione ad animam habere quod sit vnibilis Verbo, & ideo prius secundum intellectum carnem vniri animæ, quam Verbo. Et hunc præcipue sensum intēdunt argumenta facta, qui est etiam verus, & admittendus: nam prior, licet non satis impugnetur, & verum etiam sensum habere possit, tamen solus non sufficit; quia, iuxta superius dicta, secundum ordinē executionis prius ratione & natura Verbum est vnitum materiæ, quam illa sit effecta & dispositā propriis dispositionibus animæ rationalis, quia, vt sic disponatur, supponitur existens, & subsistens. Et tamen non obstante hac prioritate, dicitur assumpta, vt propria effecta animæ rationalis per dispositiones: ergo eadem ratione dici poterit assumi per ipsam animam vt actu vnitam, tanquam per medium quo. Duobus ergo modis hoc verificari potest iuxta doctrinam datam. Primo, quia ad hoc satis est, vt vnio carnis, ad animā sit prior in aliquo genere causæ, licet absolute in alio genere sit prior natura vnio carnis seu materiæ ad Verbum. Secundo, quia satis est, quod in eodem instanti caro vniatur animę, licet secundum ordinem naturæ non consideretur vt iam vnita, sed vt in eodem instanti temporis vnienda: nam, cum hoc medium sit tantum quo, & vt ratio mouens assumentem ad assumptionem, potest facile intelligi mouere vt præsens in eodem instante, & futurum secundum ordinem naturæ, ita vt dicatur, hoc instante assumptam esse carnem, quia in eodem informāda erat anima rationali; & vt tali anima informaretur. Et per hęc satis responsum est omnibus obiectionibus.

Soluitur.

Sed dicet aliquis, hoc sensu etiam dici posset, animā assumptam esse medio corpore, nam etiam corpus fuit aliquo modo ratio assumendi animam, assumpta enim est, vt illud informet, & per illud patiatur, & satisfaciat. Vnde supra diximus, ipsam animæ assumptionem factam esse propter vnionem ad corpus, & propterea hanc esse quodammodo intentione priorem. Respondent aliqui, ita posse hoc totum concedi in genere causæ materialis: tamen quia genus causæ formalis simpliciter perfectius est, ideo absolute potius dici, corpus sumi mediante anima, quam è contrario. Et potest hoc facile sustineri, quamquam modus loquendi nō admodum mihi probetur: quia licet materia sit aliquo modo causa formæ in genere causæ materialis, tamen non est propria ratio, propter quam est forma, quia hoc magis pertinet ad rationem causæ finalis, quam materialis, & forma non est, proprie propter materiam, sed propter compositum; ratione cuius vnitur materiæ: materia vero & est propter compositum, & propter ipsam formam, quæ perfectior est. Melius ergo dicitur, animam esse assumptam ratione humanitatis, quam ratione corporis.

Obiectio.

Respon.

SECTIO V.

Vtrum tota humanitas sit prius natura assumpta, quam partes eius, & consequenter, an assumpta sit mediantibus illis, vel è contrario.

Durand.

IN hac re est prima sententia Durandi in 3. distinctione 2. quæstio. 2. qui negat esse realem ordinem naturæ inter assumptionem totius, & partium: & eodem modo loquitur de partibus inter se comparatis, de quibus iam diximus; hanc vero opinionem

Durandi huc tractandam remisimus. Fundamentum eius est, quia assumptio fuit vnica, vnde ex parte eius nullus est ordo: partes vero non sunt assumptæ, nisi vt coniunctæ, & vnitæ in tota natura, quæ per se primo assumpta est, & vt sic non distinguuntur ab illa, & ideo neque hac ratione potest ex parte rei assumptæ esse ordo, cum ordo realis non sit, nisi inter distincta. Addit vero, secundum rationem posse considerari quendam ordinem, quo humanitas dicatur prius assumpta, & esse medium ad assumptionem partium, quatenus ipsa perfectior est, & fructum incarnationis perfectius participat, & eodem modo loquitur de anima cum corpore comparata.

Scot. Palud.

Secunda opinio est, humanitatem fuisse assumptā prius natura simpliciter, & absolute quam corpus, vel animam. Ita Scot. distinct. 2. quæst. 2. & Palud. distinct. 2. quæst. 2. Fundamentum est, quia vnio personalis per se primo facta est in humanitate, & ratione illius in partibus, nam per se primo conuenit humanitati, vt subsistat, partibus vero ratione illius, ergo quod per se primo assumitur, est humanitas. Et confirmatur. Nam Verbū primario factum est homo: ergo primo assumpsit humanitatē, illa est ergo prius natura assumpta, quā partes. Vnde infert hæc sententia, partes non posse dici medium, vt quod, seu tāquam rem prius natura assumptam, quam totum: posse autem dici medium quo, seu rationem constituentem totam naturam assumptibilem.

Hæ duæ opiniones videntur in hoc conuenire, quod assumptionem hanc ad humanitatem vnicā & indiuisibilem constituere videntur: hac enim ratione existimant, per se primo esse terminatam ad humanitatem & non ad partes vt ad modū quod. Sed, licet verum sit, hanc vnionem esse aliquomodo vnam, vt fatetur etiam hic Caietanus artic. 5. & constat, quia tam humanitas, quam omnes partes eius assumptę sunt per modum vnius, tamen in primis illa vnio non potest esse ita vna, vt sit indiuisibilis, sed composita saltem ex partialibus modis vnionis corporis & animæ, nam in corpore ille modus est materialis, in anima vero spiritualis; nam, cum modus sit aliquo modo idem realiter cum re, quam modificat, illi accommodatur, & proportionatur, & ita ex parte corporis recipit extensionem, diminutionem, & augmentum, non vero ex parte animæ: necesse est ergo illas vniones esse saltem partialiter distinctas: igitur tota vnio non est vna, vt indiuisibilis, sed vt composita. Rursus nec eo sensu potest dici indiuisibilis, quia licet composita sit, nihilominus est indissolubilis, vt non possint partiales vniones esse nisi in tota, ad quem modum dicitur cœlum indiuisibile. Constat enim hoc esse falsum ex Christi passione, in qua, dissoluta vnione totali, manserunt vniones partiales in anima & carne, vt supra declaratum est. Item ostensum est, animam prius natura fuisse vnitam independenter ab vnione cum corpore, & è conuerso: ergo fuit vnita vnione partiali & dissolubili ab vnione animæ cum corpore: ergo sunt etiam illæ partiales vniones dissolubiles & separabiles inter se: non enim possunt partes naturæ esse disiunctæ, tum substantialiter, tum etiam localiter, vt quando vna erat in inferno, & altera in sepulcro, & quod tunc vniones hypostaticæ earum essent coniunctæ & componerent vnam. Denique integra subsistentia hominis, licet vna sit, ita tamē est composita ex partialibus subsistentiis animę & corporis, vt dissoluta vnione earum inter se, permaneat partialis subsistentia in anima, & similiter in materia: ergo idem erit in partialibus vnionibus ad hypostasim Verbi: nam, vt supra dixi, in hac vnione seruatur idem ordo, eademq; proportio, quæ in propria subsistentia seruaretur. Si ergo Durandus & Scotus intelligant, vnionem hanc esse vnam indiuisibiliter aliquo ex prædictis modis, eorum sententia satis improbata est. Si vero hoc non intendant, sed tantum, assumptionem esse vnam per compositionem, nullum inde suæ sententiæ fundamentum sumere possunt, vt ex dicendis patebit.

Tertia sententia esse potest, animam quidem esse prius natura assumptam, quam humanitatem, quia prius existit, quam tota humanitas: carnem vero esse posterius assumptam, quia solum existit per animam, atque supponit totam humanitatem constitutam, prius quam assumatur, ergo supponit etiam assumptionem totius humanitatis, & per illam assumitur, seu potius coassumitur. Suppositā tamen distinctione supra posita de ordine intentionis, & executionis, aduertendum vlterius est partes humanitatis, animam scilicet, & corpus, dupliciter intelligi posse Verbo vnitas esse. Primo secundum se, seu secundum suas entitates, quatenus existere possunt, etiam si inter se vnitæ nō sint, quomodo manserunt vnitæ in triduo: quem modum vnionis habuerunt à principio, & toto tempore quo fuerunt inter se vnitæ. Secundo modo intelligi possunt vnitæ Verbo, non solum secundum se, sed etiam vt inter se vnitæ sunt: hic enim modus vnionis aliquid addit priori, vt ex dicendis constabit.

D. Thom.

Dico iam primo, Ordine intentionis tota humanitas fuit prius natura assumpta, quam partes, & eodem sensu potest dici medium, seu ratio partes assumendi. Ita D. Tho. art. quinto, & perspicuum est, quodq; argumenta Scoti satis etiam conuincunt: in hoc enim mysterio per se primo intentum fuit, vt Verbum fieret homo, ergo totius humanitatis assumptio per se primo fuit intenta, partes vero ideo assumptæ sunt, quia ad componendam humanitatem sunt institutæ.

Ordine intentionis prius assumitur humanitas quam partes.

D. Thom. Caiet. Ricard. Gabr. Altisiod.

Dico secundo, Ordine executionis, tam anima, quam caro secundum se, sunt prius natura assumptæ quam tota humanitas: & hoc sensu dici possunt medium ad assumendam humanitatem. Prior pars est aperta sententia Diui Thomę, articulo quinto ad primum, quam Caietan. ibi, & articulo 1. defendit, & Ricard. in 3. articulo 2. quęstione prima, & Gabrielis quæstio. prima, articulo 2. Altisiod. 3. lib. Summæ, tract. 1. cap. 1. quæst. secunda, & suppositis, quæ diximus in sectione prima, & secunda, sequitur euidenter, quia anima, & caro prius natura sumptæ sunt, quam fuerint inter se vnitæ, ergo sunt prius natura assumptæ, quam fit constituta humanitas, cōstituitur enim per ipsarum vnionem inter se: ergo à fortiori sunt prius natura assumptę secundum se, quam ipsa humanitas, quia necesse est humanitatem prius constitui, quam assumi. Deinde de anima id peculiariter probari potest, quia in homine prius natura existit, & subsistit, quam tota humanitas, & qui hoc principium non admittunt, vix possunt hanc sententiam defendere: & idem est suo modo, & seruata proportione, de carne seu materia. Posterior pars conclusionis constat, quia ille modus loquendi, Humanitas est assumpta mediis partibus, seu (quod idem est) per animam, & carnem, reperitur apud Augustinum locis præcedenti sectione citatis, vnde immerito à Durand. supra negatur, & quamuis in sensu à Scoto explicato verus sit, quia hæ partes, quatenus constituunt humanitatem, possunt dici ratio, seu medium quo assumptionis illius: tamen etiam hoc sensu vere dicuntur medium tertio modo supra explicato, scilicet quia earum assumptio fuit quasi via ad assumendam totam humanitatem, in eodem instanti temporis, posterius tamen natura.

Augustinus.

Duplicitum partes assumptibiles secundum se, & secundum proprias vnitas.

Dico tertio. Per hanc vnionem, seu assumptionem non solum assumptæ sunt partes secundum se, sed etiam vt inter se vnitæ, seu assumpta etiā est tota humanitas vt constans ex his partibus inter se vnitis. Ad intelligendam, & probandam hanc conclusionem, aduertendum est, duobus modis intelligi posse,

posse, assumptam esse totam humanitatem mediis partibus, primo, vt prius natura intelligantur assumptæ partes secundum se, vt explicuimus, deinde vero vnianturinter se illæ partes ad vnam naturam componendam, & ex hoc præcise intelligantur, quasi per accidens coniungi partiales vniones animæ, & carnis ad Verbum, & tota humanitas ab illis vt sic denominetur assumpta, nullo intellecto alio modo vnionis ad Verbum, quem dicendi modum aperte sequitur Alsisiod. supra, & ex his, quæ ordine temporis acciderunt potest ita explicari, quando enim in morte Christi anima à corpore separata fuit, nulla vnio ad Verbum videtur immutata, sed facta separatione partium inter se, manfit vnio ad Verbum in ipsis partibus: è contrario vero, quando in resurrectione anima & corpus iterum coniuncta sunt, non videtur facta noua vnio hypostatica, nec nouus modus illius, sed tantum vnio animæ & corporis, per quam factum est, vt partiales vniones animæ, & corporis simul sumptæ quasi cõponerent vnam vnionem hypostaticam, per quam tota humanitas dicatur assumpta: Exemplis etiam à natura sumptis, id potest intelligi: in creata enim persona humana, subsistentia totius naturæ, nihil aliud esse videtur, quam partiales subsistentiæ animæ & corporis simul sumptæ, quæ non videntur aliter vniri, nisi per ipsam vnionem animæ, & corporis. Et similiter in toto integrali, subsistentia totius, non est aliud, quam subsistentiæ partium inter se vnitarum: vnde cum continuum diuiditur, eadem subsistentia manet in partibus, diuisa tamen, & quæ antea erat pars, fit totum, solum quia natura quam terminat, est ab aliis distincta, & in se propriis terminis clausa. Deniq; hic modus potest ratione suaderi, quia illæ vniones partium inter se coniunctarum sufficiunt ad vnionem totius, ergo superfluum est fingere aliam vnionem totius, nam per hanc iterum deberent assumi partes: cum enim totum non distinguatur à partibus simul sumptis, fieri non potest, vt partes assumantur non assumpto toto, neque è conuerso. Nec vero dici potest, illas partiales vniones hypostaticas inter se vniri per aliam vnionem hypostaticam, tum quia hoc modo posset in infinitum procedi, si vnio indigeret noua vnione: tum etiam quia vnio hypostatica non vnitur hypostatice, sed tantum est ratio, qua aliud vnitur.

Alsisiod.

Secundo modo intelligi potest, ita assumptam esse totam humanitatem mediis suis partib⁹, vt præter partiales vniones ipsarum partium secundum se, intelligatur assumptio terminari ad totam humanitatem, quatenus natura quædam est integra, includens partes, non vtcunque sed vt vnitas inter se, & illam vt sic vniat Verbo speciali modo vnionis, constante ex vnionibus ipsarum partium, & aliquid præter illas addens, quod ad rationem integræ vnionis hypostaticæ vere pertineat, scilicet proprium ac per se vinculum partialium vnionum inter se.

Hic dicendi modus quibusdam nouus, & parum probabilis visus est. Sed certe nouus non est: illum enim satis indicat Gab. in 3. dist. 1. q. 2. artic. 3. dub. 2. vbi quærit an sit vna vnio, vel plures; &, omissa priori responsione, in posteriori ait, iuxta opinionem asserentem, quamcunque naturam substantialem esse assumptibilem, tot esse vniones realiter distinctas, quot sunt vnita: ponit vero exempla in vnionibus animæ & carnis: non meminit autem vnionis totius humanitatis, nec tamen illam excludit. Supponendo autem humanitatem distingui à partibus & à collectione earum, idem necessario censeret Gabriel esse dicendum de vnione totali. Idem plane sentit Caietanus hic ar. 5. vbi, respondens Scoto, ait, *Nec somniamus, Verbum dici hominem à partibus assumptis, & non totaliter terminata assumptione*: & subdit, assumptionem tantum esse vnam, progredientem à partibus ad totum. Et respondens Durando ait, assumptionem esse vnam, & vnius compositi, non solum prout in se est vnum, sed etiam secundum suas partes: sentit ergo non tantum ibi esse vniones partiales, sed etiam totalem terminatam ad totam humanitatem, vt totum quoddam est. In eadem sententia videtur esse Capreolus in 3. di. 2. q. vnica concluſ. 2. dicens, filium Dei non solum assumpsisse animam & carnem, sed etiam tertiam entitatem resultantem, & in solut. ad 3. cont. illam conclu. id plane declarat, citans optimum locum Athanasij apud D. Thom. infra q. 50. art. 3. ad 2. Expressius hoc docuit Capreo. in 2. d. 15. q. 1. a. 3. ad argumenta secundo loco cont. 1. conclu. inducta. §. Ad aliud quod tangitur in illa confirmat. vbi ex sua & Heruæi sententia ait, quod, licet humanitas vniatur Verbo vna vnione principali, quæ fundatur in tota natura vt sic, tamen præter illam est propria vnio materiæ, quæ manfit in morte: & idem à fortiori diceret de anima. Non est itaque nouus hic dicendi modus. Deinde existimo, non esse parum probabilem, imo multo probabiliorem alio.

Gabr.

Primo, quia alias non fuisset vnita hypostatice tota humanitas, vt est vna natura: tum quia hæc humanitas distinguitur in re ipsa ab entitatibus suarũ partium, collectiue etiam sumptis, vt per se constat, vnde in triduo, vtraque pars manfit vnita Verbo, & non manfit vnita humanitas: tum etiam, quia ex vi vnionis animæ & corporis secundum se, non manet vnita humanitas, vt sic, nam potest manere tota illa vnio, etiam si humanitas non maneat vnita, vt prima sententia concedebat.

Obiectio.

Dicetur fortasse, si humanitas exiſtat in rerum natura, necessario manere vnitam ſtãte vnione partium, & hoc satis esse. Sed contra, nam licet maneat vnita mediate, seu remote, ratione partium, non tamen proxime, & secundum se, prout in re ipsa est quid distinctum à partibus. Nec refert quod humanitas solum addit præter entitates partium, vnionem earum inter se: quia hæc vnio aliquid substantiale est, pertinens ad constitutionem totius humanæ naturæ, assumpta est autem proxime, & immediate tota humana natura, & concomitanter quidquid pertinet ad substantiam eius, ergo non solum est facta vnio in anima, & corpore secundum se, sed etiam in humanitate ipsa, vt sic, & in partibus eius, vt vnitis.

Responsio.

Et confirmatur primo, quia in assumptione naturæ constantis ex forma omnino materiali, vt verbi gratia in vnione ad sanguinem, necesse est Verbum vniri formæ non secundum se, quia non est forma subsistens, sed vt vnitæ materiæ, & cum ea vnam naturam integram componente: ergo quamuis in anima rationali, quia est forma subsistens, locum habeat vnio ad ipsam secundum se, non tamen est illi negandus ille modus vnionis, quem potest habere forma, vt coniuncta materiæ, cum non sit minus proprie forma ipsa, quam reliquæ, nec sit tota humanitas, vt sic, minus proxime ac immediate assumpta, quam esset quælibet alia natura. Denique confirmatur, quia in proprio supposito humano, sicut natura integra est vna, ita habet vnam subsistentiam, siue simplicem, siue compositam ex partialibus subsistentiis: ita tamen, vt ipsa vere sit vna saltem per compositionem, ergo in præsẽti etiam mysterio, subsistentia Verbi fuit proxime vnita toti naturæ, vt sic, vnde fit consequens, in illa etiam natura esse specialem modum vnionis, veluti integrum & completum, coniungentem in se incompletas vniones partium. Neque inde sequitur processus in infinitum, quia licet vnio inter duo extrema, non coniungatur illis per illam vnionem, quia est modus illorum, & quia inde sequeretur processus in infinitum: tamen partiales vniones bene possunt inter se vniri, addendo modum vnionis, quia vna non est mo-

Licet partiales vniones vniantur, non sequitur processus in infinitum.

est modus alterius, sed sunt quasi distincta extrema alterius vnionis, & ideo non proceditur in infinitum. Ex his ergo conclusio posita, satis explicata est, satisq; probata.

Neque contra conclusionem vrgent, quæ ad explicandum priorem modum afferebamus: nam omnia exempla ibi adducta, potius credimus posse contrarium ostendere: non videtur enim verisimile, in Christi resurrectione non aliter fuisse vnitam totam humanitatem & partes eius Verbo, quam in triduo fuerint. Et idem est in aliis. Ad rationem vero iam responsum est, totam naturam in re ipsa distingui aliquo modo à partibus, & ideo speciali modo vnionis indigere, declaratum est etiam, quomodo partiales vniones vniri inter se possint sine processu in infinitum. Nec vero dicimus, vnam vnionem vniri alteri hypostatice, sed inter se coniungi ad componendam vnam vnionem hypostaticam totius naturæ ad Verbum. Quocirca (quod supra etiam tactum est) quamuis ad explicandum ordinem naturæ seruatum in hac vnione, distinguamus vniones partium, & totius naturæ, non tamen propterea dicendum est, esse plures vniones, sed vnam perfectam, & completam, quæ ordine executionis & naturæ ab incompletis inchoatur, & tandem complete consummatur, & perficiatur, necesse est enim vnionem accommodari naturæ vnitæ, vnde sicut natura est vna, apta ad complete subsistendum, constans tamen ex partibus quæ incomplete subsistunt, ita vnio in illa facta est vna, proportione seruata.

Hypostatica vnio completa, vnica est.

Sed vrgeri adhuc potest ratio quæ ex Scoto, loco citato, desumitur, quia vel per hanc assumptionem seu vnionem totius humanitatis assumuntur etiam partes, scilicet, anima & corpus, vel non. Si primum dicatur, sequitur, aut has partes bis assumi & terminari à Verbo, quod est superfluum; vel alteram ex his vnionibus confictam esse. Vnde cum in superioribus ostensum sit, necessariam esse vnionem singularum partium per se, alia totalis non erit necessaria præter aggregatum illarum partialium vnionum, quæ in corpore & anima proxime secundum se fundantur. Si vero dicatur secundum, in primis impossibile videtur intelligere, totum aliquod vniri alteri per aliquam vnionem, si per eandem non vniuntur partes eius, cum totum vel à partibus non distinguatur, vel eas necessario includat: alias potuisset Deus efficere vnionem hanc totalem cum humana natura, non assumendo partes eius, quod est plane impossibile, & mente concipi non potest. Secundo sequitur, per hanc vnionem, quam totalem appellamus, solum assumi vnionem illam naturæ humanæ, quæ est inter animam & corpus: nam præter partes nihil superest in tota humanitate, nisi hęc vnio, consequens est plane falsum: ergo. Probatur minor, quia vnio illa, cum tantum sit quidam substantialis modus, nõ est capax hypostaticæ vnionis: nam hæc fit ad subsistendum, vnde tãtum fieri potest in substantiali natura, quæ apta est ad subsistendum. Qua ratione in superioribus dicebamus, accidentia non posse hypostaticè vniri: eadem autem est ratio de hoc modo substantiali, quia ille non est natura substantialis, sed modus eius, & quasi adhærens illi: vnde non est capax subsistentiæ, & consequenter nec hypostaticæ vnionis. Et confirmatur primo, quia in proprio supposito humano illa vnio materiæ & formæ non subsistit, sed solum existit in natura subsistente: nam cum sit quidam modus, non requirit aliam subsistentiam, nec fingi facile potest, quomodo per nouam subsistentiã terminetur: ergo in Christi humanitate illa vnio animæ & corporis per se non vnitur Verbo, quia vnio succedit loco propriæ subsistentiæ; & ideo solum vnitur, quod per propriam subsistentiam terminatur. Confirmatur secũdo, quia alias etiam vnio partiũ integralium corporis inter se haberet propriam vnionem ad Verbum, quod videtur ridiculum, alias infinitæ multiplicarentur hypostaticæ vniones, sicut infinitæ sunt continuationes, seu vniones partium integralium corporis. Vnde tandem cõfirmatur, nam, si vnio non est assumptibilis, vt probatum est, & anima & corpus sufficienter assumuntur per suas partiales vniones, per illas assumitur sufficienter quidquid assumptibile est in humanitate, nam in illa nihil est substantiale præter animam & corpus & vnionem: ergo per illas duas partiales vniones sufficienter assumitur humanitas; quia tunc sufficienter humanitas assumitur, quando, quidquid in ea assumptibile est, assumitur: ergo superuacanea est omnis alia totalis vnio.

Respondetur, difficultatem hanc procedere, ac si diceremus, hanc vnionem totalem totius humanitatis esse simplicem ac distinctam prorsus à partialibus vnionibus animæ, & corporis, quod est plane falsum, vt sufficienter conuincitur primo argumẽto facto. Non ergo hoc dicimus, neque hoc modo cogitanda est hæc vnio integra totius humanitatis, sed dicimus, solas duas vniones partiales animæ & corporis, vel aggregatum earum vt sic, non satis esse, vt tota humanitas, quatenus est quæ dã integra natura subsistãtialis, sit Verbo vnita hypostatice: hoc enim conuincit ratio suprà facta, quam etiam Scotus tetigit, scilicet, quod per duas vniones partiales terminatas ad corpus & animam secundum se non est vnita humanitas vt sic, nec Verbum est homo: potest enim vtraque illa partialis vnio cõseruari, quin Verbum sit homo, vt patet in triduo: est ergo necessaria aliqua vnio totalis, qua per se primo assumatur humanitas, & ita illi conueniat, vt partibus disiunctis conuenire non possit: atque hac ratione assumat Verbum non solum partes; sed etiã totum; nec solum partes, verbi gratia, animam secundum se, sed etiam vt informantem corpus, & corpus, vt viuificatum ab anima. Hæc autem vnio totalis essentialiter includit vniones partiales animæ & corporis secundum se, solumque addit vniones earum inter se ad componendam vnam subsistentiam totalem: ita vt, sicut humanitas tota essentialiter includit animam & corpus, & addit vnionem eorum inter se, ita vnio totius humanitatis, vt integra vnio est, includit essentialiter partiales vniones animæ & corporis, & addit propriam vnionem earum inter se ad componendam vnam totalem vnionem: ita, vt duæ illæ partiales vniones non dicantur inter se vniri solum per accidens & denominatione extrinseca: quia partes naturæ, quas afficiunt, vniuntur inter se: hæc enim reuera non est vnio, nec compositio vnius integræ vnionis, sicut non vniuntur inter se accidentia corporis & animę, eo quod anima & corpus inter se vniantur: nec illa sola denominatio extrinseca sufficiet, vt tota humanitas vt sic maneat assumpta, vt argumenta facta probant. Vniuntur ergo illæ duæ hypostaticæ vniones per se ac proprie ad componẽdam vnam, qua tota humanitas per se primo vniatur: hoc enim modo illas partiales vniones hypostaticas inter se vniri, nihil repugnat; & alioqui necessarium est ad propriam & perfectam vnionem totius humanitatis. Ex hac autẽ doctrina facile soluitur argumentum factum: dicendum est enim per hanc vnionem totalem secundum totum, quod includit, vniri totam humanitatem, & consequenter animam & corpus: quia impossibile est vniri totum nõ vnitis partib⁹, vt recte in argumẽto dicitur: quia hæc vnio totalis includit vniones singularũ partiũ; & ita nõ sequitur, easdem partes bis assumi, quia illæ, si secundũ se considerentur, non assumuntur per hanc vnionem totalem, nisi quatenus includit partiales ex quibus cõponitur; si autem considerẽtur vt vnitæ inter se, sic assumũtur, vel poti⁹ coassumũtur cũ tota natura per vnionem totalem, seu per partiales inter se vnitas, & ita nihil est, quod bis assumatur.

Quod

Quod autem tota humanitas, vt est quædam natura integra & totalis, assumptibilis sit propria & adæquata assumptione, certissimum est, quia est natura substantialis, & maxime apta ad subsistendū. Denique illa est, quæ maxime, & per se primo assumpta est à Verbo: non est autē assumpta per vniones partiales, nec per solum aggregatum earum, vt ostensum est, ergo per integram & totalem assumptionē. Hinc vero non sequitur, quod in secunda obiectione inferebatur, vnionem partium humanitatis assumi proprie & vt quod, quia licet humanitas non addat præter animam & corpus, nisi vnionem eorum inter se: nihilominus nō est ipsa vnio, sed quædam natura integra ex partibus vnitis resultans. Igitur, ad summum, inferri potest, vnionem coassumi cum tota natura, aut assumi vt quo, quia est veluti ratio & medium necessarium, vt tota natura assumptibilis sit, & aliquo modo concurrit ad illam substantialiter complendam: non vero est ipsa vnio per se considerata, & præcise sumpta vnibilis, & ideo nō dicitur nec est assumptibilis vt quod. Et hoc posterius tantum probat ratio ibi facta: per eam vero non excluditur illud prius, quia non repugnat esse modum substantialem, & esse coassumptibilē prædicto modo. Nec est quoad hoc similis ratio de accidentibus, nam hæc omnino sunt extra rationem naturæ substantialis. Accommodatius exemplum esset de substantiali forma materiali, quæ secūdum se proprie non est subsistens, & coassumi potest cum tota natura, vt illam constituit, informando materiam, quo modo assumpta est forma sanguinis, & tamen non potest dici proprie assumpta vt quod, cum non subsistat vt quod, sed dicetur assumpta vt quo, & coassumpta cum tota natura. Atque eodem modo respondendum est ad primam confirmationem, nam in proprio supposito vnio formæ ad materiam non subsistit vt quod, nec terminatur propria partiali subsistentia, sed tota natura, prout ex materia & forma ac illa vnione resultat, est quæ terminatur totali subsistentia, & quæ subsistit per illam, vnio vero est medium, seu conditio necessaria ad hanc terminationem, & consubsistere in toto dici potest, sicut forma materialis, vel econtrario (& fortasse proprius) totum compositum dicetur subsistere in omnibus, & ex omnibus his. Quocirca potius hæc ratio potest in contrarium retorqueri, nam in propria & creata persona humana, subsistentiæ partiales animæ & corporis non terminant totam humanitatem, nisi vt vnitæ inter se, & componentes vnam subsistentiam, vt sic integra subsistentia correspondeat integræ naturæ, & subsistentiæ partiales partib. naturæ, & vnio partialium subsistentiarum vnioni partium naturæ, vt latius in Metaphysica ostensum est. Simili ergo proportione intelligendum est accidere in vnione hypostatica, quæ propriam subsistentiam impediuit, & vicem eius suppleuit, vt sæpe dixi. Qualis autem sit hæc vnio inter subsistentias partiales, & quomodo rationi subsistentiæ non repugnet, in Metaphysica explicatur. Ad confirmationem respondetur, eodem modo proportionali loquendum esse de continuatione substantiali partium materiæ: & hoc potius exemplo confirmari, quæ hactenus diximus. Nam certum est, vnionem corporis Christi ad Verbum extensam esse sicut corpus ipsum, nam vnio vnius partis non est vnio alterius, & cum pars addebatur illi corpori, ex parte eius addebatur pars vnionis: est ergo illa vnio extensa: ergo necessario debet esse continua, quia non potest esse diuisa in omnem suam partem: sicut ergo in partibus corporis dantur propria continuatiua, ita etiam in ipsa vnione: pars ergo vnionis correspondet parti corporis, & continuatiuum vnionis continuatiuo corporis. At vero sicut vnio tota dicit habitudinem transcendētalem inter humanam naturam & Verbum, & est quasi nexus amborum: ita etiam vnio totius corporis dicit proportionalem habitudinem inter totum corpus & Verbum, & pars illius corporis dicit habitudinem talis partis corporis ad Verbum, & continuatiuum eiusdem vnionis, dicit etiam habitudinem talis continuatiui corporis ad idē Verbum, quia, & tota vnio, & omne id, ex quo componitur, dicit transcendentalem habitudinem ad eundem terminum, vt continuatiua sint proportionata partibus, quę cōtinuantur, & omne id, quod est in humano corpore subsistantiali, & pertinet ad substantialem compositionem, & vnitatem eius, est immediate Verbo vnitum, vt ex dictis quæstione 5. constat. Neque ex hoc multiplicantur infinitæ hypostaticæ vniones, sed est vna, quæ hoc ipso quod materialis est, & extensa, in infinitum diuidi potest, & in ea designari possunt infinitæ partes in potentia, & infinita continuatiua correspondentia continuatiuis partibus corporis. De quibus tamen eodem modo loquendum est, quo de vnione animæ & corporis, quod scilicet non proprie assumuntur, sed coassumuntur, &c. Ad vltimam confirmationem satis declaratum est, humanitatem, vt quædam natura integra est, esse maxime assumptibilem, & non sufficienter assumi per partiales vniones, sed per totalem ex illis compositam.

Anima, & caro prout vnita, media humanitate assumpta sunt.

Dico quarto, Licet anima, & caro secundum se, prius natura fuerint assumptę, tamē vt inter se vnitæ, fuerunt assumptæ media humanitate, quæ per hanc vnionem, vt perfectam & completam, fuit per se primo vnita. Hæc conclusio facile constat ex dictis, & explicatur facile in resurrectione, in qua anima, & caro secundum se, præexistebant vnitæ Verbo: cum primum vero coniunctæ sunt ad componēdam vnam naturam, tota illa natura est, quæ manet vnita Verbo, & id, quod intelligitur addi, vt modus vnionis hypostaticę, immediate intelligitur addi toti naturæ, vt sic, quia illa est, quæ in illo termino proxime vnitur, ergo per illam vniuntur partes vt inter se copulatæ: quin potius hoc modo partes assumuntur, vel potius coassumuntur eadem vnioni cum toto, ita vt totum ipsum sit quasi medium, secum necessario afferens vnionem partium sub hac ratione, adeo vt non possint partes, sub hac ratione manere vnitæ ad Verbum, nisi tota natura maneat vnita, sicut supra in natura omnino materiali explicatum est. Neque contra hanc, vel alias conclusiones obstat fundamentum Duran. tum quia licet assumptio sit vna, tamen non est omnino simplex, sed composita, & ex hac parte potest in ea intelligi quidam ordo naturæ: tum etiam, quia licet partes simul sumptæ, & prout inter se vnitæ, nō distinguantur à toto, tamen secūdum se distinguuntur, & quælibet seorsum sumpta, etiam vt vnita distinguitur à toto, & hoc modo etiam ex parte rei assumptæ, naturæ ordo, atque ratio medij potest reperiri. Quod si fundamentum Durandi validum esset, fere eodem modo concluderet, nullum ordinem rationis in re ipsa fundatum esse admittendū. Semper enim, vt Paludanus recte obiicit, habet locū illud dilemma, quia, vel comparatio fit inter totum, & partes diuisas, vel coniunctas. Priori modo non recte fit, quia partes, vt diuisæ, non sunt assumptæ. Posteriori autem modo non est perfectius totum, quam partes. Quod si dicat, totum esse perfectius singulis partibus, etiam vt vnitis, idem dicere posset de prioritate naturæ in ordine ad assumptionem. Sine causa ergo recessit Durandus à communi modo loquendi, non solum Theologorum, sed etiam Patrum, & nouum modum prioritatis finxit, ad rem de qua agimus minime necessarium, scilicet, secundum perfectionem, vel participationem fructus redemptionis. Quid enim hæc referūt ad ordinem assumptionis? Cum possit esse alius ordo assumptionis, quam perfectionis, vt ex dictis patet.

Ad fundamentum autem Scoti satis per primam & quintam conclusionem responsum est, illas enim probat, & non aliud.

SECTIO VI.

Vtrum humanitas prius natura sit assumpta, quam accidentibus informata.

EXplicato ordine seruato in assumptione substantiæ, & partium eius, superest, vt breuissimè de accidentibus dicamus, facile enim ex tractatis in superioribus colligi potest, quid de illis sentiendum sit. Primo enim certum est, substantiam fuisse medium, per quod, vel potius in quo sumpta sunt accidentia: quia, vt supra dictum est, non sunt immediatè assumpta, sed tantum in hypostasi, ratione naturæ, in qua sunt. Vnde secundo constat, prius saltem naturaliter assumi substantiam, quam accidens, nō tam ex parte vnionis, quæ vnica est, proximè terminata in substantia, remote vero, & quasi extrinsecè denominans accidens assumptum, quam ex parte ipsarum rerum quarum vna non assumitur, nisi mediante alia, intelligendum est autem de substantia naturæ totius, aut partis, sæpe enim accidens tantū inest parti, vt animæ, v.g. & per illam intelligitur assumi.

Solum ergo potest hic comparari vnio accidentis ad substantiam, cum vnione hypostatica ipsius substantiæ ad Verbum, vtra fuerit natura prior, vt, v.g. in instanti creationis animæ Christi, quid in illa intelligatur esse prius natura, vnio ad Verbum, vel habere intellectum, & voluntatem. Et videtur quidem hoc secundum, præsertim in iis proprietatibus, quæ intrinsecè manant ab essentia existente: quia natura existens præintelligitur assumptioni, ergo etiam præintelligitur habens omnia, quæ ab illa manant necessario, nam ad hoc sufficit existētia, assumptio enim veluti quid extrinsecum est. Adde, relationem creaturæ, vel similes necessario præintelligi in natura existente, atque in materia præintelligi accidentia, quibus disponitur ad formam. Aliūde autem videri potest, inter illa duo nullum esse ordinē naturæ, quia accidens neque est ratio, vel causa, vel dispositio per se vnionis hypostaticæ: nec vero assumptio est ratio talium accidentium, aut inhærentiæ eorum in suo subiecto, quia est quasi extrinseca respectu illorum. Vnde ab illa non pendent, variata enim assumptione, vel vnione, eadem accidentia in eadem natura remanerent.

Prius natura assumitur substātia quam recipiat aliquod accidens.

Nihilominus si consequenter loquendum est iis, quæ hactenus dicta sunt, probabilius videtur, prius natura assumi substantiā, quàm adueniat ei aliquod accidens, vt verbi gratia, animam quam intellectū, humanitatem, quam sensum, & sic de aliis, seruata proportione. Ratio est, quia in propria hypostasi, subsistentia prius natura conuenit naturæ substantiali, quam quodlibet accidens, in hoc verò mysterio, assumptio intelligitur facta in eo signo naturæ, quo propria subsistentia esset futura, vt sæpe in superioribus probatum est, præsertim disp. 10. sect. 2. & exibi dictis probari potest maior propositio hic assumpta: tum, quia modus subsistentiæ est magis intrinsecus naturæ, quam quodlibet accidens: tum etiam, quia ad complementum ipsius substantiæ pertinet: tum præterea, quia subsistentia est quasi conditio, ordine naturæ requisita ad sustentanda accidentia, prius enim est, rem esse in se, & per se cōpletam, quam intelligatur apta ad sustentandum aliud. Confirmari potest exemplis, quia in accidente existente modo sibi connaturali, nullus modus intelligitur prior, quàm actualis inhærentia, ergo similiter.

Dices, quamuis hoc videatur probabile in illis accidentibus, quæ simul tempore fiunt in natura, vel parte assumpta, & quæ non habent intrinsecam ac necessariam connexionem cum tali natura, non tamen in his, quæ huiusmodi connexionem habent: nam ab his pendet existentia naturæ assumendę; sed huiusmodi existentia naturæ supponitur assumptioni: ergo & accidentia hæc, à quibus talis existentia pendet, supponuntur assumptioni ordine naturæ. Respondeti potest primo, non esse inconueniens, id concedere secundum aliquod genus causæ vel dependentiæ, vel conditionis sine qua non, dummodo illa prioritas intelligatur tantum esse secundū quid, nam simpliciter magis intima est subsistentia, magisque ab illa pendet existentia, quam ab accidentalibus proprietatibus. Absolute tamen melius respōdetur negando assumptum: nam hæc dependentia naturæ à propriis passionibus (vt supra dixi) non est vt à propria causa, sed vt à cōditione intrinsecè subsequente: huiusmodi autem conditiones possunt esse plures inter quas vna potest esse intimior & immediatior substantiæ, quam alia: & hæc est simpliciter natura prior, altera vero, cum non habeat propriam causalitatem, non est cur sub alia ratione censeatur prior: nam, licet habeat necessariam connexionem cum eadem natura, hoc est illi commune cum alia proprietate: vnde in hoc sunt pares, & quasi simul: superatur autem ab alia intimiori & immediatiori proprietate in naturali ordine prædictæ cōnexionis, in quo tantum consistit hæc prioritas naturæ: & ad hunc modum comparatur subsistentia respectu omnium accidentalium proprietatum, & ideo illa est simpliciter prior ordine naturæ: & consequenter etiam est prior vnio hypostatica, quæ vicem propriæ subsistentiæ subit.

Dices vlterius, esto hoc ita sit in his proprietatib. quæ simul tempore esse incipiunt, in natura vel parte quæ assumitur, non tamen in his, quæ prius tempore præcesserunt, & in instante etiam assumptionis in eadem parte permanent, vt v.g. si supponamus eandem numero quantitatem, quæ præcesserit in materia Virginei sanguinis, ex quo formatum est corpus Christi, mansisse in eodem corpore in eo instante, quo formatum est, consequenter dicendum videtur, illam quantitatem pro illo eodem instante prius natura inhæsisse illi materiæ, quam assumpta fuerit: nam, si in priori tempore præcesserit, quomodo non etiam in prioritate naturæ? cum illa materia secum afferat quantitatem, quæ sibi prius antea inhærebat: & idem argumētum fieri potest de reliquis accidentibus, quæ in eadem materia duratione præcesserunt. Propter hanc difficultatem posset prædicta conclusio limitari ad ea tantum accidentia, quæ denouo esse incipiunt cum ipsa assumptione: quia hæc supponunt subiectum subsistens, & alioqui non habent naturalem existendi consecutionem, sicut ea, quæ duratione præcesserunt. Estq; hic modus dicendi probabilis. Nihilominus rem attentius considerando, eandem rationem in illis etiam accidentibus reperimus: nam, licet priori tempore præcesserint in materia, tamen vt in instante assumptionis in illa perseuerant, necesse est, vt pro eodem instanti propria & speciali influentia conseruentur: hæc autem conseruatio in subiecto, & ex subiecto fit: vnde, cum non tendat ad subsistentiam, ex natura sua supponit subiectum subsistens: ergo etiam illa est ordine naturæ posterior, quam conseruatio subsistentiæ: ergo etiam est posterior natura, quam vnitio hypostatica, quæ vicem illius supplet. Confirmatur ac declaratur, quia tam vnio, quam quantitas, insunt seu conueniunt materiæ primæ in instante assumptionis, & in illo instanti habent eundem ordinem dependentiæ vel causalitatis inter se, quem haberent, etiamsi in illo instante materia primum creata esset, & cum illa quantitas concreata, nam quod priori tempore extiterint, quoad hoc est veluti per accidens, nec variare potest modum dependentiæ, quem in illo instante habent ac requirunt;

runt: ergo habent eundem ordinem prioris ac posterioris naturæ, qui ex ratione dependentiæ, seu causalitatis nascitur: ergo, sicut vnio ordine naturæ antecedit respectu proprietatis, quæ de nouo fit, ita etiam respectu proprietatis, quæ in eodem instante conseruatur: nam, sicut præsupponitur effectioni, ita & conseruationi: & in hac tantum præsuppositione consistit ordo naturæ vt dicebam, quia alioqui hæc omnia mutuam inter se connexionem habent in ordine ad esse, vt dictum est. Neque obstat difficultas tacta, nam, licet illa accidentia tempore præcesserint, tamen cum dependentia ab alia subsistentia propria ipsius materiæ: in illo autem instante, quamuis non mutent existentiam, mutant dependentiam, & incipiunt suo modo pendere ab vnione, & ideo prout in illo sunt, ordine naturæ sunt posteriora. Sicut, quando vnus effectus, qui antea fuit ab vna causa, incipit in hoc instante conseruari ab alia, quamuis ille effectus simpliciter sit prior tempore, quam causa à qua conseruatur, tamen, prout in illo instante est, & conseruatur à tali causa, est posterior natura, quam illa, quia præsupponit esse illius, cum ab illo sua conseruatio dimanet, ita igitur in præsente contingit.

Quæret tandem aliquis, esto accidentia non prius insint naturæ vel parti assumptæ, quam vnio, an saltem dici possint esse medium ad assumendam naturam. In quo certum est non posse esse medium vt quod quia accidentia non assumuntur per vnionem, quæ ad ipsa per se & immediate terminetur, sed solum mediatè, & quasi denominatione extrinseca, per vnionem sui subiecti substantialis, in quo inhærent: & ideo, vt in principio dicebam, assumptio naturæ est medium, ratione cuius accidens dicitur assumptum, non verò econtrario. Sed de medio, vt quo potest esse nonnulla difficultas, quia inprimis, vt aliquid sit medium quo, non est necesse, vt ad ipsum immediate terminetur assumptio, sed solum vt sit ratio, dispositio, aut conditio necessaria, vt aliquid assumatur, quod conuenire potest alicui, etiamsi ipsum in se & immediate non sit assumptum, & ita Doctores omnes, qui admittũt aliquam dispositionem ordine naturæ præuiam ad hanc vnionem, cõsequenter dicent, esse medium ad illam. Deinde non est necesse, vt tale medium ordine naturæ simpliciter præcedat in re, quæ assumitur, vt supra dicebamus de anima respectu materiæ; sed satis est, quod in eodem instante tale medium bene disponat & afficiat subiectum, quod assumitur, quod potest conuenire etiam formæ accidentali, & hoc modo Richar. 3.d.1.artic.2.q.3. licet neget gratiam habitualem esse priorem natura vnione, affirmat posse medium ad illam appellari. Nec videtur inconueniens ita loqui, imo, vt supra tractatum est, quando Patres dicunt, Verbum assumpsisse animam mediãte mente, multi per mentem, intelligendam putant potentiam intellectiuam accidentalem, & eam dicunt esse medium ad assumendam animam. Nihilominus ille modus loquendi, mihi non admodum probatur, quia accidens proprie non fuit ratio assumendi substantiam: neque etiam fuit dispositio ad vnionẽ, vt supra disp. 10.sectio. 2. probaui: nulla ergo propria ratio medij hic reperitur. Antecedens quoad priorem partem inprimis sequitur ex posteriori, quæ, vt dixi, iam probata est: nam, si accidens non potest esse dispositio ad vnionem, multo minus esse potest formalis ratio reddens assumptibilem substantiam: sicut enim substantialis natura, nec dispositiue, nec formaliter terminabilis est propria subsistentia ratione alicuius accidentis, ita neque est assumptibilis à Verbo, medio accidente vt formali ratione seu medio. Loquor autẽ semper de ratione formali, nam finaliter cõtingere potest accidens esse rationem assumẽdi substantiam eo modo, quo dicitur substantia esse propter operationẽ, quomodo humana natura dicitur assumpta propter redemptionem operãdam, tamen hæc ratio non est medium, cum potius sit finis. Non est ergo accidens proprie medium ad assumendam substantiam, non solum, quia immediate non assumitur, nec quia substantia prius natura assumatur, quam vniatur accidentibus, vt ratio in cõtrarium facta assumebat, sed quia proprie non reddit naturam assumptibilem. Vnde non est par ratio de accidentibus respectu substantiæ, quæ est materiæ respectu formæ substantialis: nam hæc non subsistit nisi in ordine ad aliquam formam, per quam actu informetur, & ita non est assumptibilis absque nouo miraculo, nisi vt est actu sub tali forma: & ita caro humana fit formaliter assumptibilis per animam, maxime secundum congruitatem, substantia vero non subsistit proprie in ordine ad accidentia, nec per illa proprie fit formaliter assumptibilis, sed potius econtrario, quia substantia assumptibilis est, ideo cum illa sunt accidentia assumptibilia; & quia de facto assumpta est substantialis natura, ideo, vel ex necessitate, vel ex congruitate talia accidentia cum illa fuerunt assumpta.

QVÆSTIO VII.

De gratia Christi, prout quidam singularis est homo, in tredecim articulos diuisa.

Deinde considerandum est de coassumptis à Filio Dei in humana natura. Et primò de his, quæ pertinent ad perfectionem. Secũdo de his, quæ pertinent ad defectum.

Circa primum considerandæ sunt tria.

Primò, de gratia Christi: secundò, de scientia eius: tertiò, de potentia ipsius.

De gratia autem Christi considerandum est dupliciter. Primo quidem de gratia eius, secundum quod est quidam singularis homo. Secundò, de gratia eius, secundum quod est caput Ecclesiæ: nam de gratia vnionis iam dictum est.

Circa primum quæruntur tredecim.

Primò, vtrum in anima Christi fuerit aliqua gratia habitualis.

Secundò, vtrum in Christo fuerint virtutes.

Tertiò, vtrum in eo fuerit fides.

Quartò, vtrum fuerit in eo spes.

Quintò, vtrum in Christo fuerint dona.

Sextò, vtrum in Christo fuerit timoris donum.

Septimò, vtrum in Christo fuerint gratiæ gratis datæ.

Octauò, vtrum in Christo fuerit prophetia.

Nonò, vtrum in eo fuerit plenitudo gratiæ.

Decimò, vtrum talis plenitudo sit propria Christi.

Vndecimò, vtrum Christi gratia sit infinita.

Duodecimò, vtrum potuerit augeri.

Decimotertiò, qualiter hæc gratia se habeat ad vnionem.

EXplicuit hactenus D. Thom. ipsum Incarnationis mysterium, nunc tractare incipit de perfectionibus, quæ in humana natura à Verbo assumptę sunt. Et quoniam gratia creata, inter omnes perfectiones animæ, & maior est, & ipsi gratiæ vnionis propinquior, ideo de illa primo loco disputat: quoniam vero Christi gratia, non solum illius naturam perfecit, sed principiũ etiã fuit perficiendi alios: ideo prius in hac quæst. agit de hac gratia, prout singularis, seu personalis perfectio animæ Christi est, in sequenti vero quæst. agit de illa, prout est gratia capitis, seu prout est principium influẽdi in alios. In præsenti vero quæst. prius inquirit, an hæc gratia fuerit in Christo, quod persequitur per octo articulos primos, agens prius de ipsa gratia sanctificante, quæ est veluti fons, & origo aliorũ donorũ, deinde vero de virtutibus, donis, & aliis gratiis: vltimo vero loco de perfectione huius gratiæ disputat ar. 9. & seqq.

ARTI-

ARTICVLVS I.

Vtrum in anima Christi fuerit aliqua gratia habitualis.

43. 3 dist 13. q 1. ar. 1 & Veri. q. 27 ar 1 & op 3. c. 221. & Ioan 3 l. 6 co 2.

AD primum sic proceditur. Videtur, quod in anima assumpta à Verbo nõ fuerit gratia habitualis. Gratia enim est quædam participatio diuinitatis increatura rationali secundum illud 2. Petr. 1. Per quem maxima & pretiosa promissa nobis donauit, vt diuinæ simus consortes naturæ: Christus autem est Deus, non participatiuè, sed secundum veritatem. Ergo in eo non fuit gratia habitualis.

B 2. Præterea, gratia ad hoc est necessaria homini, vt per eam bene operetur (secundum illud 1. Corinth 15. Abundantius omnibus laborauì, non ego autem, sed gratia Dei mecum) & etiam ad hoc, quod homo consequatur vitam æternam secundum illud Rom. 6. Gratia Dei vita æterna: Sed Christo ex hoc solo, quod erat naturalis filius Dei, debebatur hæreditas vitæ æternæ, ex hoc etiam quod erat Verbum, per quod facta sunt omnia, aderat ei facultas omnia bene operandi. Non ergo secundum humanam naturam indigebat alia gratia, nisi vnione ad Verbum.

3. Præterea, illud, quod operatur per modum instrumenti, non indiget habitu ad proprias operationes, quia habitus fundatur in principali agente. Humana autem natura in Christo fuit, sicut instrumentum diuinitatis, vt dicit Damascenus

Lib 3 ortho fi. c. 15 à med. * in 3. libr. Ergo non debuit in Christo esse aliqua gratia habitualis. C

Sed contra est, quod dicitur Isai. 11. Requiescet super eum Spiritus Domini. Qui quidem in homine esse dicitur, per gratiam habitualem, vt in prima parte dictum est.* Ergo in Christo est gratia habitualis.

1. p. q 43. ar. 6

b Respondeo dicendum, quod necesse est ponere in Christo gratiam habitualem, propter tria. Primo quidem propter vnionem animæ illius ad Verbum Dei: Quanto enim aliquod receptiuum est propinquius causæ influenti, tanto magis participat de influentia ipsius. Influxus autem gratiæ est à Deo, secundum illud Psalm. 83. Gratiam, & gloriam dabit Dominus. Et ideo maxime fuit conueniens, vt anima illa reciperet influxum diuinæ gratiæ. Secundo, propter nobilitatem illius animæ, cuius operationes oportebat propinquissime attingere D ad Deum per cognitionem & amorem: ad quod necesse est eleuari humanam naturam per gratiam. Tertio, propter habitudinem ipsius Christi ad genus humanum: Christus enim, in quantum homo, est mediator Dei & hominum, vt dicitur 1. ad Timotheum 2. & ideo oportebat, quod haberet gratiam etiam in alios redundantem, secundum illud Ioannis primo: De plenitudine eius omnes accepimus, & gratiam pro gratia.

c Ad primum ergo dicendum, quod Christus est verus Deus secundum personam, & naturam diuinam: sed quia cum vnitate personæ remanet distinctio naturarum (vt ex supradictis patet) anima Christi non est per suam essentiam diuina: vnde oportet, quod fiat diuina per participationem, quæ est E secundum gratiam.

q 2. ar. 1.

d Ad secundum dicendum, quod Christo, inquantum est naturalis filius Dei, debetur hæreditas æterna, quæ est ipsa beatitudo increata, per increatum actum cognitionis, & amoris Dei, eundem scilicet, quo Pater cognoscit, & amat seipsum, cuius actus anima capax non erat propter differentiam naturæ. Vnde oportebat, quod attingeret ad Deum per actum fruitionis creatum: qui quidem esse non potest, nisi per gratiam. Similiter etiam, inquantum est Verbum Dei, habuit facultatem omnia bene operandi operatione diuina: sed quia præter operationem diuinam oportet poni in eo operationem humanam (vt infra patebit) * oportuit in eo esse habitualem gratiam, per quam huiusmodi operatio in eo esset perfecta.

q. 19 ar. 1 & 2.

A e Ad tertium dicendum, quod humanitas Christi est instrumentum diuinitatis, non quidem sicut instrumentum inanimatum, quod nullo modo agit, sed solum agitur, sed tanquam instrumentum animatum anima rationali, quod ita agitur, quod etiam agit. Et ideo ad conuenientiam actionis oportuit eum habere gratiam habitualem.

COMMENTARIVS.

HÆc quæstio formaliter intelligitur de gratia sanctificante, quæ in nobis dicitur iustitia inhærens, siue illa sit in essentia animæ, siue in potentiis. Sed quia Diuus Thomas supponit suam veram sententiam, scilicet, hanc gratiam quoad suum primarium, & essentialem habitum, inhærere proxime in animæ substantia: ideo de hac gratia videtur potissimum proponere præsentem articulum, nam in sequentibus agit de virtutibus, donis, &cæt.

b Respondet ergo Diuus Thomas, necessarium esse ponere in Christo gratiam habitualem, intelligit autem non de necessitate simpliciter, seu secundum absolutam potentiam Dei, sed secundum legem ordinariam, & quasi connaturalem animæ Deo vnitæ. Et hoc sensu conclusio optime probatur rationibus D. Thom. Primo, quia Christi anima est propinquior Verbo, & ideo maiorem gratiæ influxum ab illo recipit. Secundo, quia ad supernaturales operationes indigebat hac gratia. Tertio, quia illa anima potest influere illam gratiam in alios, multo ergo magis eam in se suscipit. In qua ratione dubitat Caietanus, quia videtur D. Thom. diuertere à gratia personali ad gratiam capitis. Sed nulla erat occasio dubitandi, proprie enim sumpta est hæc ratio ab effectu ad causam, & est satis accommodata, perfectio enim, quæ communicatur effectui, præexistit in causa, præsertim si sit perfectio simpliciter nullam significans imperfectionem, & causa etiam perfecta sit.

Respon.

1. Argum. Anima Christi quomodo ex gratia habeat, vt sit diuina per participationem.

c In solutione ad primum dicit Diuus Thomas, animam Christi fuisse diuinam per participationem, & ideo habuisse gratiam, quæ est diuinitatis participatio. Sed aduertendum est, illam animam prius ordine naturæ fuisse deificatam per vnionem personalem: sed quia per illam vnionem anima non est facta diuina per essentiam, vel naturam, sed solum per assumptionem, ideo potuit illa anima vnita, in se suscipere participationem diuinæ naturæ, & hoc modo dicitur facta diuina per gratiam. & quod dicitur de anima, potest dici de humanitate ratione animæ: de Christo vero non potest simpliciter dici, quod sit Deus per participationem, vel quod sit factus diuinus per participationem, & ideo Diuus Thomas cum argumentum factum esset de Christo, in responsione ad distinctionem naturarum recurrit, indicans non esse de ratione gratiæ creatæ, vt per ipsam deificetur suppositum secundum se, sed satis esse deificari naturam: an vero id concedi possit de persona, vt subsistente in tali natura, seu de Christo cum illa adiectione, vt est homo, inferius quæstione decimasexta & vigesimatertia dicetur.

2. Argum.

d Argumentum secundum est huiusmodi, Christo debetur vita æterna, & omnis bona operatio propter vnionem, ergo propter operationem non indigebat gratia habituali. Responsio vero in forma est, Christo homini necessarias fuisse operationes creatas, quibus vel Deo frueretur, vel recte operaretur in humana natura: ad perfectionem vero harum operationum indiguisse gratia, & ideo ratione vnionis vtrumque fuisse debitum, & operationem, & gratiam. Quæ solutio est valde notanda pro iis, quæ inferius dicemus de actuali gratia Christo homini necessaria: nam licet Diuus Thomas hic de habituali

tuali loquatur, doctrina vero eius euidentius procedit de actuali.

e Solutio ad tertium clara est, sed valde notanda pro materia de gratia.

DISPVTATIO XVIII.

In quatuor Sectiones distributa.

De Gratia sanctificante, seu iustitia creata animæ Christi.

SVpponimus hoc loco, gratiam, de qua agimus, esse aliquid inhærens in anima: nam licet extrinseca beneuolentia, seu voluntas Dei soleat interdum
D.Thom. gratia appellari, vt D. Thom. supra quæst. 2. art. 10. & B q. 6 artic. 6. notauit, hic vero nihil est, quod de huiusmodi gratia disseramus, non quod animæ Christi collata non fuerit, sed potius quia euidentissimũ est, vberrime fuisse collatam: tum etiam, quia ratio, & mensura huius gratiæ, in donis & effectibus eius relucet. Gratia vero inhærens, inhabitualem, & actualem distingui solet: de priori tantum disputauit hic D. Thom. non videbitur autem extra rem, aliquid dicere de posteriori, ita tamen, vt solum, quæ ad Christum pertinent, attingamus: supponendo vniuersalia principia, quæ ad doctrinam de gratia pertinent, & quomodo in homine Christo locum habeant, explicando.

SECTIO I.

Vtrum, ad suam sanctificationem, & iustificationem indiguerit anima Christi gratia creata sanctificante.

COnstat inter Catholicos, Christum Dominum ab initio suæ conceptionis fuisse gratum Deo, sanctum, innocentem, iuxta illud Ioan. 1. *Vidimus gloriam eius, gloriam quasi vnigeniti à Patre, plenum gratiæ, & veritatis*, quæ verba inferius expendemus, & illud Luc. 1. *Quod ex te nascetur sanctum, vocabitur Filius Dei*, vt eleganter ponderat Bernard. homil. 4. in Missus est. Et illud Ioan. 10. *Quem Pater sanctificauit, & misit in mundum.* Quanquam enim August. tract. 48. in Ioan. & Beda ibidem, Filium secundum diui- D nitatem intelligant, dici sanctificatum à Patre per ęternam generationẽ, quatenus ab illo accipit ipsam sanctitatem per essentiam: non tamen videtur posse negari, Christum eo loco de se, vt homine, fuisse locutum, cum se sanctificatum à Patre dixit, vt exponit Hilar. lib. 7. de Trinit. & Athanas. in lib. de Natura humana susceptа, prope initium, & Chrysost. homil. 60. in Ioan. est ergo Christus sanctus, & sanctificatus à Patre, cui sanctitati Pater testimonium prębuit, cum dixit, *Hic est Filius meus dilectus, in quo mihi bene complacui*, Matth. 3. & 17.

Hoc ergo firmo fundamento supposito, difficultas est, an indiguerit Christus gratia accidentali, vt fuerit sanctus, & gratus Deo. Primam sentẽtiam affirmantem hoc tenet Paludan. in 3. distin. 13. quæst. E 2. opinione 4. conclusione 1. vnde infert indiguisse Christum hac gratia, etiam ad materiam, quia meritum supponit hominem perfecte gratum. Idem sentit Marsilius in 3. quæst. 10. artic. 1. Et fundamentum eorum esse potest, quia hic est effectus formalis gratiæ habitualis, qui sine sua forma esse non potest. Et ex hac radice ortæ videntur duæ aliæ extremæ sententiæ, quarum autores pro hac parte citari possunt. Altera est quorundam, qui dixerunt, non posse Verbum assumere naturam humanam sine gratia habituali: nam quia videbant non posse Deum fieri hominem, quin ille homo esset sanctus, & existimabant non posse esse sanctum sine hac gratia, id eo concludebant hanc gratiam necessario coniunctam esse cum vnione hypostatica. Ita refert & late A tractat Henricus quodlib. 13. q. 5. nec multũ ab hac opinione discrepat Bonauen. in 3. d. 13. art. 1. q. 1. quã quam non loquatur aperte de necessitate absoluta. Indicat etiam Alens. 3. p. q. 11. mem. 1. & 3. Et Gabri. in 3. d. 1. q. 1. & d. 2. q. 2. quamuis ex alio fundamento supra impugnato disputat. 8. sect. 2. Altera extrema sententia est, posse fieri, vt Deus sit homo, & tamen quod ille vt homo, non sit sanctus, nec gratus Deo, cũ enim gratia creata sit res omnino distincta à natura humana, & persona diuina, potest Deus assumere naturam sine illa gratia: vnde fit consequens, si per solam hanc gratiam fit homo sanctus, posse esse hominem Deum, & tamen vt hominẽ non esse sanctum, nec gratum Deo. Quam sententiam videntur defendere aliqui ex discipulis D. Tho. & aperte Durandus in 3 distinct. 12. q. 2.

Hemric. *Bonauent.* *Alens.* *Gabr.*

Secunda principalis sententia est, non indiguisse Christũ gratia aliqua creata, vt esset sanctus, & gratus Deo, etiam secundum humanitatem. Hanc sententiam pauci ex scholasticis Theologis attingunt, videtur autem sumi ex communi sententia Sanctorum, asserentium, per gratiam vnionis sanctificari animam, & corpus Christi, quos statim referam: ex hoc enim fundamento concludi videtur, propter sanctificationem non fuisse Christo habitualẽ gratiã necessariam. Et hæc sententia est sine dubio vera.

Ne tamen in æquiuoco laboremus, aperiamus, quæ vis sit in his vocibus, scilicet esse sanctum, gratum, iustum: multa enim in his prædicatis includũ- C tur, primum, vt is, qui gratus dicitur, diligatur à Deo secundum præsentem iustitiam, dilectione supernaturali, id est, ordinata ad communicationẽm supernaturalium bonorum, nam esse gratum aliquid addit supra naturam, profectum ex diuina dilectione. Secundo, esse sanctum includit carẽtiam culpæ, vel mortalis, vel etiam venialis, si sit purissima & perfectissima sanctitas, hæc enim est vis illius vocis, vt cõstat. Tertio, esse perfecte iustum & sanctum includit, vt anima & facultates eius sint bene dispositæ, & ordinatæ ad finem, & ad omne id, quod honestum est: &, si iustitia sit supernaturalis, vt nũc loquimur, vt hæc bona habitudo, & proportio sit in ordine ad finem, & media supernaturalia. Et hinc consequenter fit, vt persona sic sancta, & grata, sit de se accepta ad gloriam, & apta ad merendum.

Quid sit esse sanctũ, gratum & iustum.

Dico ergo primo, humanitatem Christi, seu Christum vt hominem, formaliter ex vi ipsius gratiæ vnionis fuisse absolute, & simpliciter sanctum, & Deo gratum. Probatur primo ex sanctis Patribus, qui explicantes verba illa Psal. 44. *Vnxit te Deus, Deus, tuus oleo latitiæ*, & Isai. 61. ac Luc. 4. *Spiritus Domini super me, propter quod vnxit me*, illa etiam Daniel. 9. *Et vngetur Sanctus Sanctorum*, & Act. 4. & 10 *Vnxit eum Spiritu sancto, & virtute*, dicunt hanc vnctionẽ, qua Christus homo fuit vnctus, & à qua Christus est appellatus, esse ipsam diuinitatẽ, seu Verbum, per cuius prę- sentiam humanitas sanctificatur. Ita Naz. 2. orat 36. num. 7. & 93. orat. 42. vbi humanitatem dicit delibutam, vnctam, Deificatam ipsa vnione ad Verbũ. Vnde Cyril. li. 4. in Ioan. cap. 29. dicit, Christum vocari vnctum, non sicut alios Reges, aut sanctos, sed quia, *Verbum caro factum est*, & ideo lib. de Fide ad Theodos. prope finem, *Cum Verbum*, inquit, *ante eã non esset Christus, in ipsa carnis assumptione dictum est Christus.* Similia fere leguntur apud Originẽ homil. 1 in Cantic. ad med. & li. 2. periarch. c. 6. quos Patres imitatus est Damasc. orat. 1 de Imaginibus, ante mediũ; & lib 3. de Fide. cap. 3 & 4. 17. & lib. 4. cap. 6. & Nicet. lib. 3. Thesau. cap. 3. *Iose*, inquit, *seipsum vnxit, diuinitas enim humanitatis vnctio est*, quod fere eisdem verbis antea dixerat Dionys. Alexand. in epist. contra Paul. Samosat. in princi. quẽ refert Turrian. in Oplothe ca, dicens Christum non indiguisse vnctione externa, vt sit res quã nomẽ eius præ se fert, id est, vnctus, *Quia per se vnctus est, & sibi ipsi, ipse est vnctio.* Ex Latinis

Christus ex vi gratiæ vnionis formaliter, sanctus, & gratus est *Psal. 44.* *Isai. 6.* *Luc 4.* *Dan 9.* *Act. 4 & 10.* *Nazianz.* *Cyril.* *Damasc.* *Nicet.* *Dionys.* *Turrian.*

Augustinus vero Aug. lib. 15. de Trinitate, cap. 26. *Tunc*, ait, *vnctam fuisse inuisibili Deo humanam naturam, quando diuinæ est iuncta personæ*, & idem fere scribit libro 3. contra Maximin. cap. 16. & Hierony. in Psalm. 132. & Fulgent. de Incarnat. & grat. cap. 10. vnde optime Anselm. in cap. ad Hebr. 1. *Non ante conceptus & post-modum vnctus, sed hoc ipsum de Spiritu sancto, & carne Virginis concipi, Spiritu sancto vngi fuit*, quæ verba sumpra sunt ex Gregor. lib. 9. regist. Epist. 61.

Obiectio. Dicet aliquis, hæc omnia exponi posse nō formaliter, sed causaliter, id est, non quia ipsum Verbum per se sit forma sanctificans humanitatem, seu hunc hominem, sed quia fuit radix & fons, à quo sanctitas in illam animam manauit, sic enim dicunt iidem sancti, animam Christi per ipsam vnionem factam esse impeccabilem, quod hoc modo necessario exponendum esse infra quæst. 15. ostendemus, & Gregor. Nazian. orat. 51. post medium dicit etiam totum humanū genus fuisse per humanitatis susceptionē, sanctificatū. Sed in primis, si verba Sanctorum ponderentur, solutio non satisfacit, dicentes enim vnctionem humanitatis fuisse diuinitatem ipsam, non potuerunt clarius rationem formalē explicare, præsertim cum expresse dicant per ipsammet vnionem qua Christus constituitur, esse diuinitate vnctum: & Hilar. 7. lib. de Trinitate & Chrysost. homil. 60. in Ioan. exponentes, vt supra citaui, verba illa Ioan. 10. *Quem pater sanctificauit*, de sanctificatione Christi in humanitate, dicunt, sanctificatum esse Christum à patre, non vt alios homines, sed ipsa diuinitate, in persona Filij humanitati vnita, & ideo dicitur Pater sanctificasse, & misisse, quia ipsa missio, quæ per incarnationem facta est, fuit humanitatis sanctificatio.

Gregor. Nazian. *Respon.* *Hilar.* *Chrysost.*

Deinde ita explicatur ex ipso nomine *Christus*; aiunt enim Christum eo oleo spirituali fuisse formaliter sanctificatum, quo fuit vnctus, & à quo nomen Christi accepit, sed in ipsa vnione præcise ac formaliter concepta est Christus, vt Christus & vnctus; ergo. Minor constat ex citatis verbis Cyrilli, qui etiam lib. de fid. ad Regin. ait, Verbum secundum se non esse Christum, sed quando *Verbum caro factum est*, tunc esse Christum nominatum. Idem Athanasius, serm. de Epiph. quem Damascenus citat, lib. 4. cap. 6. *Quando Deus* (ait) *factus est homo, tunc hoc nomen, Christus, inductum est.* Hinc Ambr. lib. 1. de Spiritu sancto, cap. 3. ait, in nomine Christi, & Patrem, qui vnxit, & Filium, qui vnctus est, & Spiritum sanctū, quo vnctus est, indicari. Quod etiam habet Irenæus, lib. 3. contr. hæres. ca. 20. Cum autem dicunt, Christum fuisse Spiritu sancto vnctum, non loquuntur de sanctificatione gratiæ habitualis, quæ Spiritui sancto attribuitur, sed de ipsamet conceptione Filij Dei, quæ etiam Spiritui sancto appropriatur, dum in Symbolo. Christus *de Spiritu sancto conceptus* dicitur. Et vtrumque optime quadrat cum verbis Angeli, Luc. 1. *Spiritus sanctus superueniet in te, & virtus altissimi obumbrabit tibi.* Ecce autorem mirabilis conceptionis, vnde statim subdit, *Ideoque &, quod ex te nascetur sanctum, vocabitur Filius Dei.* Quia nimirum, ex vi talis conceptionis, quantumuis præcise ac formaliter sumatur, sanctus est. Et hæc est vnctio, de qua Petrus ait, Act. 10. *Quomodo vnxit eum Deus Spiritu sancto*, id est, excellenti dono gratiæ vnionis, quod ex conceptione de Spiritu Sancto habuit. Et hoc est, quod subdit, *quoniam Deus erat in illo*, scilicet, per intimam & substantialem vnionem, sicut alibi Paulus dixit, *Erat Deus in Christo, mundum reconcilians sibi.* 2. Cor. 5. & ad Colos. 1. *In ipso habitat omnis plenitudo diuinitatis corporaliter.*

Dices, licet his testimoniis recte probetur, Christum vt hominem, seu eius humanitatem fuisse vnctam diuinitate, non tamen esse sanctificatam, sed solum euectam ad quandā maximam dignitatem. Respondetur in primis, nihil aliud per illam metaphoram, nisi sanctificationem, significari iuxta cōmunem phrasim Scripturæ; Exod. 29. & 30. Leuit. 10. & 21. & sæpe alias, vnde 1. Ioan. 2. *Vnctionem habemus à Sancto.* Vnde Dionys. de Eccles. hierarch. ca. 4. part. 3. ait; *Vnguentum Chrismatis, & omne diuinum vnguentum cuiuscuis rei consecratione adhibitum, aperte monstrare Christum, qui illum, qui sanctificatur, sanctificauit, vt qui idem sit, suique similis in omni bonitatis munere*; quod late ibi prosequitur, ac declarat. Et optime probatur ex loco illo Danielis 9. *Et vngetur Sanctus Sanctorum*, id est, tali vnctione vngetur, quæ non solum Sanctum, sed Sanctum Sanctorum constituat; vt eleganter, sicut cætera solet, ibi declarat noster Benedictus Pererius, q. 15. plures rationes reddens illius appellationis. Cui consonat illud Isaiæ 51. quod de se Christus exposuit, Lucæ 4. *Spiritus Domini super me, eo quod vnxerint me*, vnctione, nimirum, hypostaticæ vnionis. Deinde propriis etiam verbis hanc metaphoram declararunt Patres, non enim solum vocant vnctionem, sed expresse sanctificationem, imo & impeccabilitatem, & Deificationem, vt loquuntur Nazian. Chrysost. Hilarius, & August. citatis locis. Et videri etiam potest idem August. in Enchir. cap. 40. Athanas. orat. 2. contra Arianos, Cyrillus Alexandrinus, lib. 1. in Isaiam, orat. 4. & lib. de incarnatione vnigenit. cap. 8. Damasc. lib. 3. cap. 17. & plures afferemus infra, q. 15. Christi Domini impeccabilitatem declarantes. Denique ratione ita declaratur.

Nam primum necesse est, humanitatem assumptam, seu hunc hominē maximo amore supernaturali à Deo diligi, quia maximū supernaturale donū in sua humanitate à Deo susceipit, quod est effectus, vel obiectum diuinæ dilectionis, totum naturæ ordinem superantis: ergo illa vnio præcise per se ipsam reddit illam naturam maxime Deo gratam, & dilectam, nō quatenus hæc denominatio dilecti esse potest extrinseca ab actu diligentis, sed quatenus dicit obiectū dilectionis, quod amor diuinus, & efficax, non tam supponit, quam constituit, per donum illud, quod amando cōfert. Rursus hoc donum gratiæ vnionis tale est, vt nullam secum admittat peccati maculam in natura vnita, vnde per se habet cōstituere hunc hominem innocentem, constituit ergo sanctum, & gratum Deo, id est, supernaturaliter dilectum tali dilectione, quæ necessario omne odiū excludat, & constituat obiectum intrinsece dignum tali amore. Ad hæc, hoc donum tale est, vt ratione illius debeantur humanitati omnes supernaturales perfectiones, quibus ad vitam beatam, & rectam operationem bene disponitur; vt inferius ostendemus, de ratione autem doni formaliter sanctificantis non est, vt præcise per seipsum conferat omnem perfectionem, sed satis est, vt ipsum per se reddat animam dilectam, & gratam, & secū afferat alia dona, vt in gratia ipsa habituali, quæ est in essentia animæ, necessario dicendum est. Vnde fit tādem, hunc hominem Deum ex vi vnionis hypostaticæ habere in se, & in sua natura sufficientem dignitatem, & quandam gratiam, ob quam illi debeatur beatitudo æterna, ergo verissimum est, hunc hominem constitui iustum, & sanctum formaliter ex vi ipsius gratiæ vnionis.

Humanitas non potest vnitiui Verbo quin hic homo constituatur gratus.

Sed quæret aliquis, an hæc sanctificatio fiat formaliter per vnionem hypostaticam, vt est modus creatus in humanitate existens, an vero per Verbum ipsum humanitati vnitum. Respondetur, hæc duo esse ita coniuncta & inseparabilia, vt vix possint cōparari, & quasi se iungi in hoc effectu; quia nec vnio creata esset sufficiens ad conferendam tam perfectā sanctificationem, nisi terminaretur ad increatum Verbum, & illud intime copularet humanitati; includit enim hæc sanctificatio impeccabilitatem, infinitatem, & Deificationem quandam, quæ omnia nullum creatum donum per se conferre posset, sine increa-

increato; nec etiam persona Verbi posset hanc sanctificationem conferre, nisi intercederet vnio, quia sine illa vnione nō posset terminare humanitatem, nec hominem per se sanctum, & naturalem Dei filiū constituere: hęc ergo sanctificatio vtrumq; requirit, scilicet, & modum vnionis creatum, & terminum increatum, humanitatiunitum. Et quia vnum est ab alio inseparabile, ideo Patres indifferenter, & Verbo & vnioni tribuunt hanc sanctificationem. Nam, vt ex Nazian. Damasc. & alijs adduximus, sicut dicitur, humanitatem fuisse diuinitate delibutam & vnctam ista vngentis præsentia, & ipsius Verbi substantiali plenitudine, vt ait Origenes loco citato, similiter dicitur Christi humanitas sanctificata ipsa vnione, ratione cuius dicitur gratia connaturalis Christo, ab Aug. in Enchir. ca. 40. Similiter dicitur humanitas illa sanctificata ipsa assumptione, & cōceptione de Spiritu sancto, prout incarnationem includit, vt late Bernardus homil. 4. in *Missus est*, à medio. Quod si velimus singulis attribuere, quod eis proprijssime conuenit, Verbum est quasi forma ipsa sanctificans humanitatem, & constituens hunc hominem per se sanctum, quia Verbum est sanctitas ipsa per essentiam, & per se ac intime coniungitur humanitati. Item Verbū ipsum est, à quo habet hic homo, vt sit filius Dei naturalis, & ab eodem habet infinitam dignitatem, ratione cuius est potens ad infinitum meritum, & sanctificationem, eiq; debetur summa gratia, caritas, & gloria, & perfectissima latriæ adoratio. At vero vnio est quasi via ad hanc sanctificationem, vel conditio ad illam necessaria, quia non posset Verbum formaliter conferre illam sanctificationem, nisi intercedente hac vnione; sicut gratia est forma sanctificans animam, inhæsio autē gratiæ in ipsa est conditio necessaria, seu via in suo genere ad illam sanctificationem.

Dices, modus iste vnionis hypostaticæ, vt est quid creatum in humanitate, est quid perfectius, quam gratia habitualis; ergo sanctificat etiam perfectius, non tantum vt conditio, seu via, sed etiam vt forma; item per illam vnionem formaliter est humanitas affecta dono supernaturali perfectissimo, & est facta incapax peccati. Respondetur, vnionem quidem esse perfectiorem gratia habituali, tamen esse diuersi ordinis, &, seruata proportione, non habere vnionem in suo ordine illam perfectam rationem, quam habet gratia in sua; & ita gratia, licet in gradu & ordine simpliciter sit inferior, tamen secundum quid, seu in modo excedit, quia est forma quasi essentialis, & absoluta in suo ordine, vnio vero est modus & quasi via in gradu suo. Quocirca, licet vnio perfectius sanctificet, quia concurrit suo modo ad excellentiorem sanctificationem, & quia perfectius est, inchoare (vt sic dicam) illam sanctificationem, quā consummare inferiorem, tamen in modo non ita est forma sanctificans in suo ordine, sicut gratia in suo. Vnde etiam fit, vt illa vnio per se, & vt quid creatum est, non constituat formaliter filium Dei, nec adoptiuum, vt est certum, de quo infra, q. 23. nec naturalem, quia humanitas non est filia, & illa est, quæ proprie afficitur illa vnione, est tamen illa vnio, veluti conditio aut via, vt hic homo constituatur filiꝰ Dei naturalis. Cuius filiationis fundamentum non est proprie vnio creata, sed ipsum Verbum, vt vnitum humaniti. At vero gratia, quia est propria forma, & quasi natura quædam afficiens personam illam, constituit filium, saltem adoptiuum; non possunt ergo gratia & vnio cum eadem proportione comparari; & omnes illę proprietates, quę tribuuntur vnioni, vt reddere impeccabilem &c. intelliguntur potissimum ratione sui termini, vel in ordine ad illum, & quasi in via ad illum. Non nego tamen posse mente præscindi donum illud creatum, quod est vnio, à dono increato ipsius Verbi, & in illo præciso conceptu posse considerari aliquam sanctificationem, & magnam excellentiam, & quasi consecrationem quandam illius humanitatis. Dico tamen, totam illam vt sic conceptam, pertinere ad humanitatem tantum vt natura est, & non esse propriam Christi hominis sanctificationē, sed esse quasi viam ad illam, seu conditionem requisitam, & inchoationem eiꝰ, quæ per ipsum Verbum formaliter consummatur. Quia vero Christus, vt homo, non est plures Deus, sed ex Deo & humanitate constat, ideo in sua integra sanctificatione totum illud includit, scilicet, & increatam formam sanctificantem, & creatam vnionem, suo etiam modo ad illam sanctificationem concurrentem.

Atque ex his infertur primo, per hanc vnionem non solum animam Christi, sed etiam carnem fuisse sanctificatam. De anima potissimum procedunt omnia, quæ dicta sunt. Ad carnē vero facile applicari possunt, iuxta illius capacitatem; non enim omnis res est capax æqualis sanctificationis, & ideo licet Verbum diuinum ex se infinitam sanctificationem conferre posit, tamen vnicuiq; confert, iuxta modum suum. Caro ergo non potest sanctificari, vt capax essentialis gloriæ, aut amicitiæ propriæ, sed potest sanctificari, vt socia animæ sanctæ, & vt organū illi coniunctum, & vt essentialis pars humanitatis assumptæ; sic ergo sanctificata fuit per vnionem caro Christi, quia ex vi illius digna est supremo cultu & reuerentia. Secundo, quia purissima & mundissima effecta est, & incapax omnis maculæ, non solum culpę, sed etiā fomitis, & omnis inordinationis aut defectus, qui aliquam indecentiam includit; dicitur autem sanctum, quod est corā Deo purum; & mundum, vt ex vsu Scripturæ constat. Tertio, quia specialiter fuit Deo cōsecrata, vel potius quasi propria illius effecta; dicuntur autem maxime sancta, quæ Deo coniunguntur, eius ve cultui dicantur. Quarto, quia ex vi vnionis debetur illi coniunctio cum anima sancta, & beata, & ipsa beatitudo, quantum illius potest esse capax: vnde speciale miraculū fuit, ad tempus illa priuari propter homines. Quinto denique, quia non solum sancta, sed etiam sanctificatrix, & viuificatrix effecta est, vt Cyrillus dixit.

Secundo sequitur, non potuisse humanitatem vniri Verbo hypostatice, quin hic homo etiam secundum humanitatem constituatur gratus Deo & sanctus. Probatur ex ratione facta, quia non potest non esse supernaturaliter dilectus, & innocens, & dignus omni dono gratiæ, & gloriæ, hoc autem satis superque est ad veram sanctitatem, & iustitiam, nam licet posset Deus non acceptare illam animam ad gloriam, id est statuere illam nunquam ei conferre, hoc tamen non excludit internam sanctitatem, sufficit enim, vt homo in se habeat, vnde sit dignus illa gloria, siue Deus illam velit dare siue non: similiter enim homini habenti gratiam habitualem posset statuere Deus nunquam conferre gloriam, & nihilominus ipsa gratia retineret suam dignitatem, & proportionem cum gloria, hanc vero dignitatem multo altiori modo confert gratia vnionis. Et confirmatur hoc, quia fieri non potest, vt operationes humanæ talis hominis non sint moraliter infiniti valoris, & dignitatis, & de se maxime gratæ Deo, vt supra q. 1. artic. 2. late dictum est, & infra. q. 19. iterum dicemus, contra eos, qui falso existimant, gratiam creatam fuisse Christo necessariam ad meritum: sed hunc valorem habent opera ex dignitate personæ operantis, & propter cōiunctionem, quam cum illa habent media natura, ergo multo magis ipsa natura assumpta, seu persona, vt in illa subsistēs, est grata & iusta, &c.

Dubium. Dices. Etiam si humana natura vniretur personæ angelicæ sanctæ, & iustæ non esset necessariū ipsam humanitatem esse iustam. *Solutio.* Respondetur exemplum esse in multis dissimile. Primò, quia cum persona angeli non sit per se sancta, sed per accidens, nō vniretur

r etur humanitati, vt sancta, quia solum vniretur secundum suam personalitatem, at vero persona Verbi, vt sic, per se ipsam est ipsa sanctitas: deinde persona angeli non necessario excluderet culpam, seu malitiam à natura assumpta, nõ solum de potentia absoluta, sed neque ex natura rei; at vero persona Verbi excludit illam, non solum ex natura rei, sed etiam de potentia absoluta.

Deus potuit assumere humanitatem, sine gratia habituali.

Tertio infertur, potuisse Deum assumere naturam humanam sine gratia habituali, quamuis non posit eam assumere, quin sibi gratam eam reddat. Probatur prior pars, quia cum illa gratia sit qualitas omnino distincta ab anima, & à gratia vnionis, & formaliter non concurrat ad vnionem, vt supra dictum est, nec fit dispositio ad illam, sed veluti effectus illam consequens, nihil repugnat, si Deus suspendat influxum illius, conseruando vnionem: nullam enim vel physicam contradictionem, vel moralem indecentiam alicui virtuti cõtrariam hoc includit, sicut etiam posset Deus assumere naturam, & per eam nullas supernaturales operationes exercere, vel certe illas efficere per auxilia, & non per habitus, quid enim repugnat? Posterior vero pars iam probata est, potest enim ille effectus, scilicet esse gratum, ab alia gratia formaliter fieri præter habitualem, scilicet, à gratia vnionis. Qui vero dicunt potuisse assumi humanã naturam in puris naturalibus, atque adeo nec gratam, nec ingratam Deo, non satis animaduertere videntur quid dicant, nam si humanitas assumitur, necessario suscipit donum superans non tantum naturam sed etiam omne aliud donum gratiæ, quomodo ergo dicetur assumi in puris naturalibus? Nisi fortasse dicatur sumi in puris naturalibus quoad operationes, vel alias naturæ perfectiones: sed hoc non obstat, vt dixi, quin homo ille esset gratus. Dices, tamen non esset amicus, quia non haberet vinculum mutui amoris. Respondetur. Ipse homo esset gratus & dilectus, & ita ex parte Dei non deesset vinculum amoris, ipse vere homo etiam amaret Deum vel dilectione supernaturali, si daretur illi auxilium etiam sine habitu, vel saltem dilectione naturali, & prout posset, & hoc satis est.

Dico secundo, Gratia vnionis præcise ac formaliter per se ipsam non confert humanæ naturæ omnem iustitiæ ac sanctitatis perfectionem, quasi extrinsecam, quæ in homine iusto & sancto necessaria est, vt sit omni ex parte bene affectus & præparatus, ad beatitudinem, & omnem rectam operationem. Hæc conclusio non solum est communis Theologorum, sed per se ita clara, vt tantum indigeat terminorum expositione, quia vnio hypostatica solum confert dignitatem personalem, non vero confert animæ illam pulchritudinem, & quasi naturam ac formam proportionatam gloriæ, quam confert gratia habitualis, neque illam propensionem, & proximam facultatem bene operandi, quam conferunt virtutes, nam isti omnes sunt effectus formales & physici horum habituum, quos Verbum non potest per se ipsum formaliter supplere, tantum enim per se confert ipsum subsistere. Confirmatur & declaratur primo, quia ad perfectam sanctitatem per essentiam Verbi diuini, vt Deus est, pertinet non tantum personalis dignitas Verbi, sed etiam naturalis, & essentialis virtus ac perfectio, quam habet in ipsa natura diuina, ergo ad consummatam perfectionem & sanctitatem Christi hominis pertinet, non tantum dignitas personæ, sed etiam optima dispositio & affectio ipsius naturæ humanæ, quæ sanctitas quædam est ipsius naturæ, cum in ordine ad vltimum finem, & ad omne id, quod est honestum, conuenienter illam disponat. Confirmatur secundo, quia corpus humanum proprie sanctificari dicitur, quando redditur aptum, & accommodatum ad opera sanctitatis, quod non fit sine aliqua interna dispositione bona quæ moderetur affectus, & promptitudinem conferat ad honeste operandum: ergo quamuis caro Christi per ipsam vnionem sit formaliter sanctificata, quia caro Dei effecta, tamen vt omni ex parte iuxta capacitatem suam sit perfecte sanctificata, requirit illam internam bonam dispositionem, & quasi ordinatum concentum facultatum omnium, quem Verbum per se ipsum formaliter conferre non potest.

Dices. Cur subsistentia Verbi, sicut per se ipsam dicitur facere formaliter gratum & sanctum, non poterit etiam eodem modo conferre omnem aliam bonam affectionem & dispositionem ad perfectam sanctitatem pertinentem? Respondetur, quia denominatio illa grati aut sancti præter substantialem perfectionem subsistendi, quam Verbum per se ipsum confert humanæ naturæ, non addit aliquem alium effectum physicum, sed solum explicat, vel dignitatem & excellentiam illius personæ, vel singularem Dei dilectionem, à qua donum illud proficiscitur, vel moralem quandam dignitatem, quæ ratione illius doni conuenit humanæ naturæ, qua singulari modo est consecrata, & coniuncta Deo, & ita dilecta, vt non possit esse in ea aliquid, quod illi displiceat, nec declinet ab eo, quod rectũ est: at vero illa bona dispositio & affectio naturæ, dicit peculiarem effectum physicum & formalem, qui propriam formam requirit, quam Verbum ipsum supplere non potest.

Obiectio.

Dices secundo, Quomodo hę duæ assertiones inter se cohærent? nam si aliquæ aliæ perfectiones præter ipsam subsistentiam Verbi necessarię sunt ad perfectam sanctificationem, ergo Verbum per se ipsum non perfecte sanctificat. Vel saltem sequitur, Christum sanctiorem esse per vtramq; gratiã simul sumptam, vnionis scilicet & habitualem, quam per solam gratiam vnionis, quod videtur alienum à modo loquendi Sanctorum. Ad priorem partem respondetur absolute negando sequelam. Nam vnio hypostatica sanctificat perfecte in suo genere, seu substantialiter, vt Damasc. dixit, non tamen omni modo seu accidentialiter: & quia perfectio creaturæ qualis est anima Christi per accidentia consummatur, ideo præter subsistentialem vnionem indiget illa anima ad consummatam perfectionem suæ sanctitatis formis accidentalibus, vt sunt operationes rectæ, & principia earum. Vnde dici etiam potest, verbum per se sanctificare perfecte intensiue, quia confert sanctitatem, quæ eminenter cõtinet hæc omnia, & illa secum affert iuxta naturæ assumptæ capacitatem, & ideo vt supra diximus disputat. 14. sectio. 2; quamuis subsistentia Verbi & dignitas in se vna sit, aliter tamẽ dicitur sanctificasse humanitatem, quam naturam irrationalem si illam assumeret, quia illa nõ esset capax moralis dignitatis, neq; honestę operationis & beatitudinis, sicut est humanitas.

Responsio, vnio hypostatica quomodo sanctificet.

Damasc.

Ad alteram ergo partem negatur etiam sequela, quia, vt dicatur Christus sanctior, non sufficit illa extensiua perfectio, quando tota illa intensiue, eminenter, & in radice in vna gratia continetur. Sicut non est homo, simpliciter sanctior per gratiam & charitatem simul, quam esset per solam gratiam in eodem gradu intensionis. Quod certissimum est in Christo Domino propter maiorem eminentiam gratiæ vnionis.

Ex quibus tandem, vt in forma quæstioni respondeam, dico tertio, quamuis Christus vt homo Deus, non indiguerit gratia creata, vt esset gratus Deo, & sanctus, fuit tamen illi necessaria ad consummatam perfectionem extensiuam seu statum sanctitatis. Vtraq; pars cõclusionis patet ex duabus conclusionibus positis. Fundamentum vero primę sententię nihil obstat, quia esse gratum vt sic, nõ est effectus formalis adæquatus gratiæ creatæ, sed esse gratum tali modo, scilicet per participationem diuinæ naturæ

seu

seu accidentali sanctificatione, de qua loquebatur Concilium Trident. sess. 6. cum dixit, formalem causam iustificationis esse inhærentem iustitiam: at sanctificatio ex se abstrahit ab accidentali, & substantiali: & hoc posteriori modo per ipsam vnionis gratiam confertur sanctificatio. Quæri vero hic solet an ad meritum indiguerit Christus Dominus hac gratia creata habituali. Sed hęc quæstio ad hunc locum non pertinet, & supra q. 1. articu. 2. fere à nobis expedita est, & inferius qu. 19. in proprio loco tractabitur.

SECTIO II.

Qua certitudine tenendum sit, animam Christi habuisse gratiam habitualem.

FVit prima quorundam Theologorum opinio (si tamen opinio dicenda est) qui negarunt animam Christi habere hanc gratiam, nam esset in illo superuacua, quia solum confertur ad sanctificandum, & sine illa est anima Christi sanctificata. Ita refert Palud. in. 3. distinct. 13. quæst. 2. qui non admodum hanc sententiam reprehendit. *Palud.*

Secunda sententia licet fateatur esse in Christo hanc gratiam, non tamen existimat hoc ita certum, sicut de aliis hominibus, quia alij simpliciter illa indigent ad suam sanctificationem, præsertim paruuli qui nullam aliam inhærentem formam habere possunt, qua sanctificentur, Christus autem non ita illa indiguit. Tum etiam quia de aliis hominibus hoc definitum videtur in Trident. Sess. 6. c. 7. iuncto canon. 11. de Christo autem nusquam. *Trident.*

Dico primo, Christi animam habuisse donum gratiæ habitualis. Ita docent omnes Doctores. d. 13. & probatur ex Scriptura simul & Patribus, dicitur enim Psalm. 44. *Propterea vnxit te Deus, Deus tuus oleo lætitiæ præ consortibus tuis*, quamuis enim hunc locum supra de gratia vnionis expossuerimus, & interdum alijs modis à sanctis exponatur, tamen de gratia etiam habituali illum intelligit Athanas. serm. 2. contra Arianos, circa finem, dicit enim oleum illud esse sanctificationem, qua Verbum homo factum se ipsum sanctificauit, cuius etiam est Dominus, & qua nobiscum communicauit, & infra, *Ipse est*, inquit, *qui dat, & accipit Spiritum sanctum, dat vt Verbum, accipit vt homo*, & infra, *Ex eo quod ipse vt homo eam gratiam Spiritus accepit, factum est, vt nos illam ex plenitudine dimanantem acceperimus.* Quam sententiam aliquantulum verbis mutatis docet aperte Cyril. to. 1. Concil. Ephes. c. 2. in epistola ad solitariam vitam agentes, vbi ait, nomen Christi proprie tribui iustis, quia Spiritus sancti gratia delibuti sunt iuxta illud. 1. Ioan. 2. *Et vos vnctionem habetis à sancto*, quam vnctionem, inquit, certum est fuisse in Christo, scriptum est enim Psal. 44. *Propterea vnxit te Deus Deus tuus oleo lætitiæ*, & Act. 10. *Vnxit illum Deus Spiritu sancto & virtute.* Addit vero singulare fuisse Christo, non solum fuisse Christum, sed etiam Deum, vnde concludit, *Si quis propter hanc solam vnctionem dicat appellari Christum Deum & adorari, eadem ratione dicturum esse nos esse Deos, & adorandos æque ac Christum*, vbi euidenter supponit illam gratiam Spiritus sancti esse eiusdem rationis in Christo, & in nobis, vnde tom. 5. eiusdem Concil. c. 1. in declaratione septimi anathemat. expresse dicit tractans eundem locum, Christum secundum humanam naturam perinde ac vnum ex nobis iniunctum est, quia licet Spiritum sanctum largiatur, tamen vt homo est, dispensatorie iunctus est. Similia habet Chrysost. homil. de sancto & venerando Spiritu post med. & Euseb. lib. 4. de demonstrat. cap. 25. & lib. 1. hist. cap. 1. & Hieronym. in id Abac. 3. *Egressus es in salutem populi tui*, inquit, *super omnia vnguentorum genera, est vnguentum spirituale, quod vocatur oleum exultationis, quo vngitur Saluator*, & infra, *Participes autem eos puto, ad quos loquitur Ioannes, Et vos vnctionem habetis à Sancto*, quam vnctionem infra dicit dari in baptismo, & si amittatur, posse per pœnitentiã reparari. Idem sentit Ambros. 1. de Spirit. sanct. c. 8. & super ad Hebr. 1. vbi hoc vnguentum dicit esse gratiam, quæ communis est Christo & nobis, quamuis in illo sit excellentiori modo tanquam in capite. Et ad hoc accommodat illud Psal. 28. *Sicut vnguentum in capite: quod descendit in barbam, barbam Aaron quod descendit in oram vestimenti eius, &c.* Nec̃ aliud ibidem sentit Anselm. qui animaduertit, Deum hominem factum, esse, qui vngi dicitur, oleum vero esse gratiam seu donum spiritus sancti, quod eius, inquit, conscientiam exhilararet. Deniq; Bernardus serm. 16. in Canti. idem oleum explicat esse septem Spiritus sancti dona, quibus Christum replendum fore Isaias prædixerat. Ex quo sumi potest secundum testimonium ad hanc veritatem confirmandum, ex verbis Isaiæ. 11. *Requiescit super eum Spiritus Domini, Spiritus sapientiæ, &c.* Quem locum de donis etiam gratiæ habitualis exponit aperte Cyril. ibi prædixisse prophetam, dicens requieturum Spiritum Dei multis virtutibus & viribus pollentem: subdit vero, *Prophetam ita artificium suum temperasse, vt non hominem merum nobis inducat Iesum, deinde Spiritu afflatum, & quasi nostri ordinis esset, charismatum diuinorum participem factum: sed potius Dei Verbum humanam naturam assumpsisse declaret, cumulatum bonis omnibus, quatenus ad ipsius naturam pertinet, ac etiam cum humanitate, quæ ad eam spectant, velut sua ac propria sibi vendicante.* Quibus verbis & rationem explicat propter quam Spiritus sancti charismata humanitati Christi communicata fuerint, scilicet quia ad illius perfectionem pertinebant, & modum, quo illa habuit, videlicet vt sibi propria & connaturalia. Ad eundem modum Gregorius. 29. Moral. cap. 30. vel iuxta aliam diuisionem. 16. eundem locum tractans, inquit, *Redemptor noster, Spiritus operationes simul in se & cũctas & manentes habuit.* Sic etiam Tertullianus libr. contra Iudęos cap. 9. nu. 119. *Requiesceret*, inquit, *super illam Spiritus Dei, id est, vniuersitas spiritualium documentorum, quæ in solum Christum competebat.* Et libr. 3. contra Marcion. cap. 17. dicit hanc esse pulchritudinem gratiæ spiritualis, & interiorem eius qualitatem, propter quam dictus est, *Speciosus forma præ filiis hominum.* Similia habet libro quinto contra Marcio. cap. 8. num. 126. Et fere Irenæus lib. 3. cap. 19. *Athanas.* *Cyril.* *1 Ioan. 2.* *Psal. 44.* *Act. 10.* *Chrysost.* *Euseb.* *Hieron.* *Bernard.* *Irenæus.*

Tertio probari hoc potest ex verbis Angeli Luc. 1. *Quod nascetur ex te sanctum*: Vt de sanctitate, omni ex parte perfecta, atque adeo non tantum gratiam vnionis, sed etiam habitualem includente intelligantur, iuxta id quod Bernard. ait hom. 4. in Missus est, *Singulariter sanctum fuit, quidquid Virgo concepit, & per spiritus sanctificationem & per Verbi assumptionem.*

Quarto deniq; probari hoc potest ex illo Ioan. 1. *Videbimus gloriam eius; plenum gratiæ & veritatis*: quo testimonio Scholastici omnes ad hoc probandum vtuntur, nec sine causa, nam plenitudo gratiæ Christi, hæc omnia complectitur. Sed de hoc testimonio dicam plura infra disputatio. 22. nunc sufficiant ad confirmandam hanc expositionem verba August. 15. de Trinit. c. 26. Vbi loquens de donatione Spiritus sancti per gratiam sanctificantem, inquit, *Dominus ipse Iesus, non solum Spiritum sanctum dedit vt Deus, sed etiam accepit vt homo, & propterea est plenus gratiæ, quia vnxit Deus Spiritu sancto, non vtique oleo visibili, sed dono gratiæ, quod visibili significatur vnguento, quo baptizatos vngit Ecclesia.* Vbi sermo est aperte de dono gratiæ creatę. Vltimo argumentari possumus ratione, quæ ex dictis sect. præced. facile desumitur, quoniam hæc gratia cum Christi hominis perfectione maxime congruebat, & suo modo illi necessaria erat, quod magis ex sequenti conclusione constabit. *Bernard.* *August.*

Dico secundo. Secundum fidem certum existimo, hanc habitualem gratiam esse in anima Christi, esseq; donum creatum illi inhærens. Probatur pri-

mo, quia communis consensus Sanctorum & Scholasticorum conspirantium in assertionem alicuius veritatis vt indubitatam & in scripturis cõtentam, facit certitudinem fidei: ita vero est in propolito, vt ostensum est: Secundo, quia de fide est Christi animæ fuisse charitatem infusam, hoc enim donum commune est omnibus iustis, quorũ princeps Christus est, Scriptura passim docet, & Paulus vniuersè dicit, sine charitate nihil cętera valere: quis ergo sine nota hæresis negare potest charitatis donum infusum fuisse animæ Christi? Hoc autem donum non est solum operatio quæ transit, sed aliquid permanens per modum habitus, sic enim intelligunt Patres & Concilia Scripturas, quæ de hoc dono loquuntur. Et non minus Christum hominem, quam alios iustos comprehendunt, vt est illud ad Rom. 5. *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris, per Spiritum sanctum, qui datus est nobis.* Multo ergo magis diffusa est in corde Christi, de quo Paulus ait ad Ephesios 3. *In charitate radicati & fundati, vt possitis comprehendere cum omnibus sanctis, quæ sit latitudo, longitudo, sublimitas, & profundum, scire etiam supereminentem scientiæ charitatem Christi.* Vnde idem Christus Dominus Ioan. 15. quoad hoc donum, eodem modo de se & alijs iustis loquitur, cum dicit: *Si præcepta mea seruaueritis, manebitis in dilectione mea, sicut & ego patris mei præcepta seruaui, & maneo in eius dilectione.* Quapropter non minus verum in ipso est quam in nobis, quod ca. 14. dixeras, *Si quis diligit me, mandata mea seruabit, & Pater meus diliget eum, & ad eum veniemus, & mansionẽ apud eum faciemus.* Quib⁹ verbis inhabitatio Dei per gratiam habitualem & permanentem significatur. Dictio autem illa, *Si quis*, generalis est, & omnes comprehendit, qui Deum diligunt, & eius mandata seruant, inter quos Christus homo comprehenditur. Hoc autem loco per gratiam habitualem solum intelligimus creatum donum, quo mediante Spiritus sanctus inhabitat animã iusti, siue illud sit gratia in essentia animæ, siue charitas in potentia, siue hæc re, siue ratione distinguantur: hæc enim sub opinionem cadunt. Vnde arguitur tertio; quia licet specialiter de Christo non sit hoc definitum, tamen generatim de iustis definitum est, iustificari per infusionem gratiæ & charitatis, vt constant ex Trident. sess. 6. cap. 7. & can. 11. vbi constat nomine gratiæ & charitatis non intelligi operationem: nam illa doctrina generalis est de iustificatione, tam adultorum, quã paruulorum, constat autem donum hoc in paruulis non posse esse operationem.

Neq; etiam dici potest Concilium loqui de dono abstrahente ab operatione, vel habitu, cum quia loquitur de iustitia, quę eiusdem rationis est in omnibus hominibus iustis: tum etiam, quia explicando causam formalem illius iustificationis, illam distinguit ab operatione, & dicit esse vnicam, & infundi secundum propriam cuiusq; dispositionem, & cooperationem, & effici per sacramenta: tum præterea quia de fide est, baptismum non minus conferre gratiam adultis, quam paruulis: cum tamen nõ conferat operationem: imo fieri possit, vt dum adulti baptizantur & iustificantur, actu non operentur. Propter quod idem Concilium sessio. 6. c. 14. & sess. 14. cap. 1. & 4. definit, gratiam comparatam per baptismum, & amissam per peccatum, posse iterum per pœnitentiam reparari, quod dici non potest, nisi de gratia habituali & permanente.

Est ergo de fide ex hac definitione, gratiam & charitatem non tantum per modum operationis, sed etiam per modum formæ permanentis, & inhærentis, infundi iustis: hæc ergo definitio etiam Christum hominem comprehendit, quia, vt ostensum est, Scriptura, & Patres non minus docent habitare Spiritum sanctum in anima Christi per hæc dona, imo multo perfectius, quam in alijs iustis. Concilium autem generaliter explicuit hanc doctrinam Sanctorum, de donis quæ permanent & inhærent: & quamuis non vsus fuerit nomine habitus in genere, tamen cum in specie vtatur nomine gratiæ & charitatis, perinde esse existimo: quamuis in rigore certior sit res his nominibus, quam illis explicata.

Charitas anima Christi infusa est. Paulus. *Paulus.* *Conc. Trid.* *De fide est gratiam, & charitatẽ in iustis esse quid permanens.*

Vltimo tandem ratio iam tacta est, quia licet hæc dona non fuerint necessaria animę Christi ad excludendum peccatum, sicut sunt homini lapso, neque etiam ad primam seu primariam eius sanctificationem, sicut fuerunt necessaria Angelis, vel Adę in statu innocentiæ, quia Christus habuit aliam priorem, & excellentiorem sanctificationem: tamen ad debitam illius animę pulchritudinem, & dispositionem, & ad connaturalem modum operandi, atque adeo ad perfectam participationem diuinitatis, & consummatam iustificationem, tam necessaria fuit hæc gratia animæ Christi, sicut alijs, vt bene indicauit D. Thom. hic ad primam, & infra art. 9. ad 2. Aliunde vero hæc optima dispositio erat illi animæ multo maiori ratione cõferenda, propter dignitatem personæ verbi, & diuinæ naturæ, cui erat coniunctissima: nam inde etiam habuit, vt esset quasi quoddam vniuersale principium, & perfectissimum exemplar gratiæ alijs conferendæ. Habuit etiam inde perfectissima dona sapientiæ, & scientiæ, ac visionis Dei; cum tamen non minus opportuna, & necessaria sint hæc dona sanctificantis gratiæ. Denique corpori etiam ipsi, quamuis vnito Verbo, imo quia vnitum est Verbo, data sunt creata dona gloriæ tempore conuenienti: quod non minus certum est, quam sit de alijs hominibus, quorum corpora futura sunt conformia corpori claritatis eius. Cur ergo non idem existimandum est de donis animæ? Vnde non immerito existimari potest, hanc veritatem docere ab omnibus Patribus, Concilijs tradentibus vtramque naturam, diuinam & humanam fuisse in Christo perfectam omnibus proprietatibus, & perfectionibus ad vtramq; pertinentibus. Sed hanc rem elegantibus Ambrosij verbis concludamus, ille enim lib. de Spiritu sancto. c. 11. cum dixisset, Christum de Spiritu sancto natum esse, & renatum, subdit, *Quem natum de Spiritu sancto confitemini, quia negare non potestis, renasci negatis? magna insipientia est, vt quod singulare est hominum, confiteamini, quod commune est hominum denegetis.* *Ob quam causam Christo gratia habitualis collata sit.* *Ambros.*

Ex quibus colligo & dico tertio, hãc gratiam habitualem in Christo, & in alijs hominibus iustis esse eiusdem speciei, & rationis essẽtialis. Quod notauit Ricardus d. 13. artic. 1. q. 2. Caietanus infra artic. 11. circa ad tertium, & sumitur ex omnibus adductis testimonijs, & rationibus, quæ vel expresse hoc affirmant, & probant, vel certe manifeste supponunt. Et ratione patet, quia charitas animæ Christi eiusdem rationis est cum nostro, habet enim obiectum formale, & modum tendendi eiusdem rationis: similiter etiam visio beata, & lumen gloriæ sunt eiusdem rationis specificæ in Christo, & aliis beatis, vt infra ostendemus. Deinde gratia sanctificans, quæ in nobis est, est suprema quædam participatio diuinæ naturæ, qua fortasse nulla potest esse maior per qualitatem creatam, cum non possit habere operationes connaturales meliores, quam sint visio, & amor supernaturalis Dei. Deniq; nullum est fundamentum ad fingendam hanc distinctionem, cum tamen Scriptura, & Patres, vt dixi, eodem modo loquantur de hac Christi gratia, & nostra. Et potest hoc inde confirmari, quod Christi anima, sicut est exemplar nostræ gloriæ, ita & nostræ iustitiæ, iuxta illud ad Rom. 8. *Quos prædestinauit conformes fieri imaginis Filij sui.* Oportuit autem vt perfectissimum exemplar esset eiusdem rationis, quoad fieri posset. *Gratia habitualis in Christo & in alijs eiusdem rationis est.* *Richar. Caiet.* *Rom. 8.*

Sunt vero quidam discipuli D. Thomæ, qui licet propter nonnulla ex adductis fateantur, gratiam habitualem Christi, & nostram, secundum absolutam essentiam suam cõsideratas, esse eiusdem speciei: tamen

men secundum modum essendi, & ex parte subiecti A dicant gratiam Christi esse alterius rationis & essentiæ. Sed hoc existimo tantum ad quendam loquendi modum pertinere, qui non admodum mihi placet, quia in ipsa Christi gratia reuera nihil est specie differens à gratia nostra: solum est in illa singularis cõiunctio ad Verbum, & ad gratiam vnionis, ad quam ordinata est, ex qua coniunctione habet, vt aliquos effectus possit efficere, quos nõ potest priuata gratia aliorum hominum. Sed hæc omnia nullam in illa indicant differentiam specificam, sed solum habitudines quasdam pertinentes ad moralem dignitatẽ. Quis enim dicat, humanitatem Christi & aliorum hominum secundum se esse eiusdem speciei, quatenus vero sũt in hoc, vel illo supposito differre specie, B quia humanitas Christi habet dignitatem quãdam, vel quia potest esse principium aliquorum effectuũ, quos alij homines efficere non possunt? Sed cum de re constet, de modo loquendi non admodum laboro.

SECTIO III.

Quando & quomodo data sit animæ Christi hæc gratia habitualis.

DICO primo. Hæc gratia data est Christi animæ simul tempore cum ipsa gratia vnionis. Hæc est communis Scholasticorum sententia, qui non solum hoc docent, sed etiam ab illo instanti habuisse omnem gratiam habitualem, omnemq; intensionem eius, quam perpetuo erat habitura, absque vl- C lo illius augmento, vel mutatione. Et hoc sensu intelligitur conclusio posita, & asseritur à D. Thoma infra, art. 12. & 13. & q 34. art. 1. & 4. & in 3. d. 13. q. 1. art. 2. quæstiune. 12. Vbi reliqui Doctores consentiunt, & colligitur ex verbis Isai. 11 *Egredietur virga de radice Iesse, & flos de radice eius ascendet, & requiescet super eum Spiritus Domini*. In eodem ergo momento, quo beata Virgo floruit (vt ita dicam) concipiendo Filium, requieuit super eum Spiritus Domini: frequentius enim Sancti, per virgam, virginem, per florẽ autem, Christum intelligunt, vt seq. tomo, disp. 1. sect. 1. videbimus. Et licet alij, vt ibidem dicam, virgam illam florentem, Christum esse declarent, idem potest fere argumentum sumi, quia sicut à principio conceptionis Christus fuit virga florens diuinitate, D ita à principio habuit inhabitantem Spiritum sanctum per dona gratiæ. De quo mysterio multi etiam interpretantur, præsertim iuxta Hæbraicam veritatem, illud Psalm. 109. *Ex vtero ante luciferum genui te*; nam licet exponantur hæc verba de æterna generatione, tamen de humana exponit etiam Augustinus ibi, & Tertullianus lib. 5. contra Marcionem, ca. 9. & multi recentiores, præsertim Flamin. Eugub. Iansenius, Vatablus, qui ita vertit. *Tibi est ros generationis tuæ, in summo decore & sanctitate ex vtero auroræ*, & ita exponit in Commentario, *Gratiæ illæ, quæ tibi dabuntur à Patre, dum carnem assumes, obuenient tibi iam inde ab vtero*. Et idem redit, quod ait Eugubinus, *Ex vtero, ex aurora tibi ros natiuitatis tuæ*; vbi per rorem significari ait abundantiam gratiæ, iuxta phrasim Scripturæ, *Det tibi Deus de rore cœli, &c.* Erit ergo sensus; ab vtero matris cœlesti rore gratiæ perfusus est; cui consonat illud Luc. 1. *Quod ex te nascetur sanctum, vocabitur filius Dei*: Sicut ergo à primo conceptionis instanti fuit Dei filius, ita & sanctus, ac plene & omni perfectione sanctus, non solum per gratiam vnionis, sed etiam per habitualem; nam ex hoc habere debuit gloriam & gratiam, qualis decebat vnigenitum à Patre, quod latius confirmabimus infra, agentes de scientia beata animæ Christi.

D. Thom.

Isai. 11.

Ratio vero est, quia hæc gratia data est Christo ratione vnionis personalis, vt dictum est, & iterum statim dicetur, ergo habuit illam simul cum ipsa vnione. Quam rationem insinuare videtur Damasc. lib. 3. de fid. cap. 22. cum ait, eos qui dicunt vere in gratia profeciſſe Christum, nõ existimare vnionem esse factam à principio conceptionis, quod videtur sumpsisse ex Athanasio serm 4. contra Arian. à medio. Et colligi etiam potest ex August. 15. de Trinit. cap. 26. Secundo ostendemus infra, animam Christi ab instanti suæ creationis esse beatam, vnde necessario fit, ab eodem instanti habuisse gratiam consummatam. Tertio, quia Christi animæ omnis gratiæ perfectio tribuenda est, magna autem perfectio est, habere à principio totam gratiam. Contra hanc vero conclusionem hoc sensu expositam, obijci potest locus ille Luc. 2. *Puer autem crescebat ætate, sapientia, & gratia*. Sed hunc locum exponit D. Thom. infra artic. 12. ad 3. vbi aliquid addemus.

D. Thom.

Dico secundo. Quanquam hæc gratia simul tempore fuerit cum gratia vnionis, ordine tamen naturæ fuit posterior, ad modum proprietatis connaturalis, quasi resultantis ab illa. Hæc conclusio partim in superioribus probata est disp. 10. sect. 2. vbi ostendimus gratiam habitualem non anteeſsisse ordine naturæ gratiam vnionis: quod vero subsecuta sit, affirmat supra D. Thom. quem Caiet. & alij Thomistæ sequuntur, & Soto in. 4. d. 19. q. 1. art. 2. Tenet etiam Alex. Alens. 3. p. q. 8. memb. 3. art. 4. §. vlt. Et colligi potest ex Concil. Francoford. epist. ad Episc. Hispan. col. 7. vbi tractans locum illum Psalm. 44. *Propterea vnxit te Deus Deus tuus*. Differentiam constituit inter nos & Christum, quod nos per gratiam, ille vero vnctus est per naturam, quia in illo plene fuit diuinitas. Nec videtur solum loqui de vnctione quæ formaliter est ab ipsa diuinitate, nam paulo antea illam vnctionem explicauerat per dona creata. Præterea probari hoc solet ex Aug. in Enchir. ca. 40. & 41. vbi dicit, gratiam quodammodo factam esse Christo naturalem ratione vnionis: quæ verba de gratia habituali intelligit D. Thom. infra art. 13. ad 2. & satis congrue, quia licet exponi possent de gratia vnionis, tamen ipse August. videtur distinguere hanc gratiam ab ipsa susceptione humanæ naturæ, ratione cuius illa gratia facta est naturalis. Sicut esse impeccabilem naturale est Christo ratione vnionis, vt ibidem dicit, cum tamen esse impeccabilem, aliquod donum includat distinctum ab vnione. Tertio, idem sensit Cyril. loco supra citato Isai. 11. cum dixit, Christum habuisse hæc charismata Spiritus sancti, non ad modum aliorum hominum, quasi aduentitia, sed vt sua & propria. Et li. 1. in Ioan. cap. 17. eodem sensu dixit, alios sanctos, non sua, sed superiori virtute signa & miracula effeciſse: Christum vero, vt virtutum omnium dominum: & eadem ratio est de gratia habituali. Quarto, Basilius in id Psal. 44. *Propterea vnxit te Deus oleo latitiæ*. Intelligens per hoc oleum Spiritum sanctum, quatenus spirituale gaudium confert, & consequenter cætera dona, & virtutes, quæ gaudium illud secum afferunt, differentiam constituit inter Christum & alios homines, quod alij *labore & exercitatione hæc assequuntur, Christo autem naturalis est ad boni prosecutionem proprietas, & ad iniquitatis fugam perquam familiaris alienatio*. Quinto, similia verba habet Dionysius Alexandrinus in supra citata epistola contra Paulum Samosat. Sexto est optimus locus apud Damascenum lib. 3. cap. 22. vbi ait hæreticos tribuentes Christo verum augmentum in gratia & cognitione, non agnoscere in ipso veram hypostaticam vnionem. *Nam, si vere* (inquit) *vnita est Verbo Dei caro, quomodo non perfectè ditata est omni sapientia & gratia?* Quem locum latius tractabimus infra de Christi scientia disputantes. Vbi etiam expendemus locum Ioan. 1. quo confirmari solet hæc veritas. *Vidimus gloriam eius, gloriam quasi vnigeniti à Patre &c.* de quo legi potest Tolet. ibi. annotat. 47. Cano. lib. 12. de locis, cap. 14. D. Thomas etiam infra artic. 13. in arg. Sed contra, adducit illud Isai. 42. *Suscipiam eum, Dedi spiritum meum super*

Gratia habitualis prosterior natura, quã gratia vnionis.

D. Thom. Caietan. Soto. Alensis. Concilium Francof.

Psal. 44.

Augustin.

D. Thom.

Cyrillus.

Basilius.

Dionys. Alexand.

Ioan. 1.

Isai. 42.

super eum. Cui simile est illud Isai. 11. *Flos de radice eius ascendet, & requiescet super eum Spiritus Domini.* His enim & similibus locutionibus significari videtur, hæc dona manasse ex susceptione humanitatis, & Christum habere hanc gratiam, quia est vnigenitus: *Ioan. 3.* sicut etiam Ioan. 3. dicitur. *Pater diligit Filium, & omnia dedit in manu eius.* Vltimo probatur ratione, ex eisdem locis desumpta: nam cum per vnionem naturæ humana sit effecta natura Filij Dei, hoc titulo illi debetur maxima perfectio & participatio optimorum donorum Dei, qualia sunt gratia & gloria. Item debetur illi optimę operationes, proportionatæ diuinę personæ subsistendi, ergo & accommodatæ facultates, seu principia operandi: hæc ergo omnia data sunt ratione vnionis, & consequenter ordine naturæ sunt posteriora quam illa.

Et hinc colligitur, hanc gratiam habitualem posse dici connaturalem Christo, quamuis in modo loquendi contradicere videantur Bonau. in. 3. d. 4. art. *Bonauen. Richard. Durand* 2. q. 3. Ricardus artic. 3. q. 2. Durandus q. 3. quia illa gratia simpliciter est supernaturalis humanitati, & libere illi datur, supposita vnione. Sed in re non dissentiunt, vt iam explicabo. Dubitari enim hic potest, an gratia habitualis sit in omni rigore proprietas resultans physice, & effectiue ex vnione. Quidam *Gratia habitualis connaturalis Christo, quo sensu.* enim ita putant esse intelligendam conclusionę positam, quia alias non esset vera proprietas, sed nomine tantum. Nec refert, quod non sequatur ex natura specifica vel indiuidua Christi hominis: satis namq; est, quod sequatur ex vnione seu subsistentia. Nam etiam illa vnio habet suam propriam & essentialem rationem, ad quam potest aliqua proprietas consequi. Hæc opinio solet tribui Caietano hic art. 12. & alijs Thomistis. Sed apud eos, nec expressam, nec satis insinuatam inuenio. Sed si attente legantur, contrarium potius docent, & eodem sensu Bonauen. Ricardus & Durandus negant, gratiam habitualem esse proprietatem Christi naturalem.

Dicendum ergo tertio est, gratiam habitualem non manare à Verbo, aut ab vnione hypostatica, physica dimanatione, aut per aliquam veram efficientiam, sed immediate dari à Deo per suam voluntatem, & potentiam.

De hac assertione in proprijs terminis pauca apud antiquos Theologos reperientur, eam tamen satis significat D. Thom. hac q. art. 13. vbi ait, actionem incarnationis attribui Filio, actionę vero gratiæ Christi attribui Spiritui sancto: sentit ergo fieri actione omnino distincta, & non manare ex alia. Eandę sententiam docent omnes recentiores, quę apud me est certissima, eamq; in hunc modum ostendo. Duobus enim modis intelligi potest hæc dimanatio. Primo, vt hæc gratia manet ab vnione hypostatica ratione illius modi creati, quem in humanitate ponit. Secundo, vt proxime manet à subsistentia increata Verbi humanitati vnita. Omitto alios modos, qui excogitari possūt, scilicet, vt ab vtroq; simul, vel à toto cōposito. Deo homine, vel à diuinitate in humanitatē flueret immediate. Hi namq; modi sunt prorsus improbabiles; & quibus rationibus impugnabimus singula ex prioribus membris, sufficienter etiā falsa esse cætera constabit. Quia totum compositum non est per se primo operatiuū, sed ratione alicuius principij agendi: & humanitas in hoc composito non est principium à quo possit gratia manare, nec vt à totali, nec vt à principio partiali. Et, sicut modⁱ vnionis aut subsistentia Verbi non possunt esse principiū proximū totale huius emanationis, vt probabimus, ita nullam prorsus efficientiam habere possunt, vt eędem rationes ostendent. Diuinitas autē, sicut non est immediate vnita humanitati, sed ratione subsistentię Verbi; ita non est principium à quo possit aliqua proprietas in humanitatē naturaliter dimanare. Alias & diuinitas aliquid ad extra naturaliter ageret, & merito censeri posset, ex diuinitate & humanitate conflata vna natura, quandoquidē proprietates vnius alteri naturaliter communicari dicuntur ex vi talis vnionis. Nam tunc subiectum proprium talium proprietatū nec esset sola humanitas, nec sola diuinitas, sed id quod ex vtraque resultaret, & illud idem esset adæquatum principium operationū procedentium ab illis proprietatibus: non possumus autem nos melius vnitatem naturæ, quam ex vnitate proprietatum & operationum colligere: quia natura est radicale principium operandi.

Probatur ergo prior pars de modo vnionis, primo, quia ille modus natura sua non est actiuus, nec principium efficiendi aliquid magis quam modus subsistentiæ, & alij similes, sed solum formaliter cōiungit humanitatem Verbo, & ad hoc solum natura sua institutⁱ est, & in hoc quasi absoluitur virtus eiⁱ. Secundo, quia illa vnio non se habet ad modū actus primi respectu alicuius actionis vitalis: nulla est enim, quę ab illa vnione physice ac per se procedat, vt à formali principio agendi: ergo neq; habitus infusi, qui sunt proxima principia actionum vitaliū supernaturalium procedunt ab illa vnione: ergo neq; gratia sanctificans, quę comparatur ad illos actus vt forma ad proprietates, & est veluti radicale principium illorum actuum. Tertio ille modus vnionis & gratia sanctificans sunt res omnino diuersorum ordinum, nec per se vna ordinatur ad aliam physice loquēdo: nulla ergo probabili ratione fingi potest illa resultantia inter illas. Quarto ex probationibus alterius partis hæc fiet euidentior: nam, cum illa vnio tota sit, vt subsistentia verbi communicetur humanitati, si ex subsistentia ipsa non resultat gratia habitualis, multo minus resultare potest ex illo modo vnionis. Maxime quia, si humanitati vnitæ debetur gratia habitualis ex aliqua congruēti proportione, id potius est ratione ipsius Verbi, quam ratione modi vnionis.

Gratia habitualis Christi, à modo vnionis humanitatis ipsius ad Verbū physice emanare nequit.

Secundo probatur altera pars de subsistentia increata Verbi. Primo ex illo principio supra demonstrato, quod subsistentia illa vt est propria Verbi, & relatiua, nō est actiua propria aliqua efficientia, alias Verbum diuinum per suam proprietatem increatam haberet aliquam efficientiam ad extra, quę non esset communis cæteris personis: de qua re multa dixi superius disp. 4. sect. 4. Secundo, quia duobus modis intelligi posset hæc resultantia gratiæ à subsistentia Verbi, primo, absque aliquo alio concursu libero diuinę voluntatis: secundo, per modum principij proximi indigentis concursu voluntatis, vt ex hac parte effectus ille sit communis alijs personis, & in se absolute liber. Prior modus est omnino falsus, & ex illo sequuntur duo illa incommoda insinuata, quod ille effectus gratiæ habitualis, illaq; resultantia non est immediate à Deo vt Deus est, neque à Patre & Spiritu sancto, quia non est à voluntate diuina, vt est ad extra operatiua per omnipotentiam essentialem, sed à sola subsistentia increata filij Dei vt sic. Consequens autem est manifestus error. Item sequitur, facta incarnatione, non esse liberum Verbo, aut Deo & cæteris personis, communicare gratiam sanctificantem humanitati assumptæ, sed necessario profluere, & communicari, prorsus independenter à voluntate diuina: quia dicitur ille effectus ab illa vt sic non profluere: actio autem non est libera, nisi quatenus à voluntate profluit. Ex quo vlterius sequitur, suppositā incarnatione non potuisse Deum impedire, quin gratia sanctificans à subsistentia Verbi in humanitatem proflueret. Quæ omnia sunt plane absurda. Secundus modus non est adeo erroneus, tamen, præter hoc quod tribuit relationi filij aliquā efficientiam, quam non tribuit aliis relationibus diuinis, errat præterea quia personalitati vt sic, tribuit vim agendi tanquam principio formali, quod est contra rationem personalitatis, & tam in creatis, quam in diuinis falsum inuenitur.

A subsistentia Dei Verbi gratia habitualis Christi physice dimanare non potest.

Præterea

Præterea eadem ratione posset relatio diuina esse principium proximum creandi, & in Christo posset esse principium, saltem radicale actionum humanitatis Christi, maxime supernaturalium, quod superius satis est impugnatum. Sequela vero patet, quia id, quod est principium à quo resultat principium proximum operationis, est principium radicale & principale earundem operationum, vt inductione ostendi potest, præsertim in operibus vitæ. Denique efficere per modum principij proximi, & cũ dependentia ab influxu superioris causæ, imperfectionem inuoluit, estq; proprium creaturæ, nam ille est modus operandi causæ secundæ, quæ operatur cum dependentia à prima: non potest igitur hic efficientiæ modus tribui relationi vel subsistentiæ diuinæ: ergo si subsistentia Verbi esset principium actiuum à quo proxime dimanaret gratia, cum illa subsistentia sit res infinite perfecta, non haberet dependentiam in ea efficientia ab alio influxu vel concursu Dei.

Tertio probatur vtraq; pars simul, videlicet non manare physice gratiam habitualem à gratia vnionis, siue sit sermo de modo vnionis, siue de subsistẽtia Verbi, siue de vtroque. Primo, quia hæ duæ gratiæ sunt omnino diuersorum ordinum, nec est cur vna ab altera physice profluat. Secũdo, per gratiam vnionis communicatur diuina persona ad subsistẽdum: per gratiam habitualem communicatur diuina natura participatione quadam: nulla est ergo cõnexio physica inter has gratias, vt vna ab alia physice profluat. Tertio si esset hic naturalis resultantia, dimanaret gratia habitualis ab vnione in aliquo certo ac determinato gradu, quia naturalis actio vel quasi actio seu emanatio ad vnum aliq; tendit. Imo, quia natura non impedita agit quantum potest, ex gratia vnionis non impedita proflueret gratia habitualis quanta est possibilis: & cum hæc non habeat certum & determinatum gradum (vt suppono) manaret infinita: hoc autem est impossibile vt infra dicam. Vnde fit, vt gratia habitualis determinata sit in Christo ad certum gradum, non ex natura rei, sed ex ordine diuinæ sapientiæ & voluntatis: ergo signũ est, totam illam gratiam non manare physice & per resultantiam ab vnione, sed à Deo speciali ac libera actione conferri.

Obiectio. Dices, Cur ergo apellatur hæc gratia connaturalis Christo, & proprietas consequens vnionem, si nõ resultat ab illa, sed necessaria est noua Dei actio libera ab actione incarnationis distincta, per quam hæc gratia conferatur. Et confirmatur, nã operatio consequitur esse: sed per vnionem communicatur humanitati diuinum esse: ergo ex illo resultat in humanitate diuina operatio: ergo & habitualis gratia, quæ est talis operationis principium. *Respõsio.* Respondetur etiam in naturalibus accidere, aliqua esse accidentia connaturalia ab extrinseco agente iuxta naturæ debitum collata; & non ab intrinseco principio actiue manantia; sic multi opinantur de quantitate respectu materiæ primæ, de motu circulari respectu cœli; & de speciebus infusis angelorum. Sic ergo in præsenti dicimus vocari gratiam connaturalem proprietatem Christi Dei hominis, quia ex dignitate talis personæ debita est, debito quodam proportionis connaturalis; ratione cuius præternaturale ac prodigiosum esset, vnam actionem ab altera separare, & naturam humanam sine ornamentis gratiæ Verbo coniungere. Quomodo dici etiam potest, corporis pulchritudinem, optimamq; dispositionem fuisse Christo debitam & connaturalem ratione vnionis, ita vt miraculum fuerit carere corporis immortalitate & gloria, quamuis hæ corporis proprietates non manent ab vnione per physicam resultantiam, sed debeantur solum debito proportionis. Et hoc solum etiam suadet supra posita confirmatio, quod ratione diuini esse personas debeantur Christo hæc dona, nõ vero quod ab illo physice manent,

A quia loquendo physice, operationes, & principia earum, non cõsequuntur personam, sed naturam: humanitati autem per hãc vnionem communicatum est tantum esse personale, non essentiale diuinæ naturæ; & ideo non sunt physice consecutæ operationes diuinæ vel gratia aut virtutes diuinę, sed tãtum prædicto modo. De quo plura dicemus inferius disput. 49. circa quæst. 23. explicando, quomodo Christus vt homo sit filius Dei naturalis.

Quæstio. Sed quæret aliquis, an, sicut gratia habitualis est Christo connaturalis per modum proprietatis debitæ, ita è conuerso ipsi gratiæ habituali sit Christus connaturale subiectum, quod per se primo & vt maxime proportionatum respiciat, ad eũ modum quo B calor est in igne tanquam in subiecto maxime connaturali, & lux in sole. Quidam enim existimant, habere gratiam ad Christum huiusmodi habitudinẽ. Primo quia in solo Christo habet & habere potest omnem modum suæ perfectionis tam in essendo, quam in operando, vel causando: in eo enim habet quãdam infinitatem in esse gratię, quam in alijs habere non potest. In eo disponit subiectum, cui proxime inhæret ad summam cum Deo vnionem, quã gratia maxime intendit efficere, & in nullo subiecto ita potest illam perficere. In eodemq; est principium perfecti meriti & satisfactionis, quod in alijs subiectis habere non potest. Secundo, quia illæ duæ habitudines videntur conuerti, scilicet, quod accidens aliquod sit proprium alicuius subiecti, & quod accidenti sit tale subiectum maxime proportionatum; C Tertio, & melius, quia gratia est quædam participatio diuinæ naturę: ergo in nullo subiecto ita proportionato & proprio esse potest sicut in diuina persona: &, quia in illa proxime & secundum se esse non potest, tamen saltem erit proprijssime in illa vt subsistente in assumpta natura: & huiusmodi subiectum est Christus.

Satisfactio. Sed, quamuis hæc quæstio parui momẽti sit, quia in verbis potius, quam in re aliqua consistere videtur, nihilominus dicendum est, gratiam secundum habitudinẽ sibi intrinsecam, connaturalem, ac physicam (vt sic dicam) non respicere Christum vt subiectum proprium & connaturale, tamen secundum quendam respectum quasi obedientialem esse in illo tanquam in subiecto sibi conuenientissimo, & in D quo maxime perfici potest, & perfectionem suam ostendere ac communicare. Vt hoc breuiter declarem, suppono, Christum hoc loco non considerari ratione soli humanitatis vel animæ, vt est creatura quædam spiritualis, sic enim non est aptius gratiæ subiectum, quam Angeli, vel quam alij homines, vt per se constat. Consideratur ergo vt Deus homo, & ratione diuinæ personæ inquiritur, an gratia respiciat ipsum vt subiectum maxime proportionatum. Secundo est considerandum, quod, sicut natura & gratia sunt ordinum diuersorum, ita etiã gratia habitualis, & gratia vnionis: &, sicut natura est in ordine inferiori & gratia in superiori; ita etiam gratia vnionis est in ordine longe excellẽtiori, quam gratia habitualis: imo ex ea parte, quia gratia vnionis includit intrinsece & formaliter personam diuinam; E magis superat omnem gratiã creatam, quam omnis gratia creata superet naturam; quia est inter illa longe maior distantia: est enim alia inter ens per essentiam & ens per participationem: hæc vero inter duo entia per participationem.

Ex his vero infertur & probatur prior pars sententiæ propositæ: natura enim non potest dicere cõnaturalem habitudinem ad gratiã propter improportionem & distantiam diuersorum ordinum: ergo nec gratia habitualis, quæcunque illa sit, potest dicere habitudinẽ intrinsecam & connaturalem ad gratiam vnionis, ita vt ex natura sua petat coniunctionem & vnionem ad illam, quia est inter eas maior distantia & improportio: ergo non potest gratia

dicere habitudinem intrinsecam & connaturalem ad Christum vt Deum hominem, qui essentialiter includit gratiam vnionis, seu per illam constituitur, vel potius (vt sic dicam) ipse est maxima excellentia, & supremus ordo gratiæ vnionis. Confirmatur ac declaratur, nam sicut perfectiones, quæ naturæ cõmunicantur per gratiam habitualem, sunt supra vires connaturales eius, & attollunt illam ad superiorem ordinem, ita perfectiones, quæ communicantur gratiæ habituali per coniunctionem ad gratiam vnionis, sunt supra vires cõnaturales gratiæ creatę, pertinentq; ad alium supremum ordinem: ergo, sicut propter eam causam naturæ non debetur perfectio gratiæ, nec coniunctio cum illa, ita nec gratiæ creaturæ ex propria sua ratione debetur coniunctio ad vnionem hypostaticam: ergo nec debetur subiectum, quod sit Deus homo: ergo nõ respicit hoc subiectum tanquam sibi proprium & connaturale. Cõfirmatur, nam si Verbum relinqueret humanitatẽ, eamq; in propria persona conseruaret cum omnib. donis gratiæ creatæ, quæ illi inhærent, aut si à principio ita ornasset illam animam absque hypostatica vnione, fecisset quidem singularem gratiam illi animæ, tamen absolute nihil fecisset contra vel præter naturam ipsius gratiæ habitualis: nec illud fuisset miraculosum in ordine gratię sanctificantis, quia ex natura sua potest in infinitum intendi in quouis subiecto capaci. Vnde, quod Deus suo arbitrio det gratiam in quantauis intentione personæ creatæ, non est præter naturam ipsius gratiæ: habet enim etiam ipsa gratia naturam suam & essentiam, secundum quam considerari potest, quid illi debitum sit, quidve supra connaturale debitum eius. Atque hinc cõfici potest vltima ratio & confirmatio: nam gratia vt est quædam qualitas realis ac physica: licet ordinis diuini sit, dicit ordinem ad subiectum, cui proximè inhæreat, quod sit forma vel natura creata: ad suppositum autem naturæ non alia ratione dicit habitudinem, nisi quatenus necesse est, illam naturam cui inhærere ipsa debet, prius subsistere, vel sustentari, quam sustentare aliud: ergo gratia ex se non potest dicere connaturalem habitudinem ad illam naturam vt subsistentẽ in supposito increato, quia hoc valde extrinsecum est tali naturæ, & per se minime necessarium ad inhæsionem creatę gratiæ, & formalem effectum eius. Vnde, si habitudo connaturalis præcise consideretur, potius dicẽdum est, sicut gratia creata intrinsece respicit naturam creatam, ita ex se contentam esse substantia creata talis naturæ.

Habituali gratia conuenientissimum subiectum increatum, non item cõnaturale.

Posteriorem partem nostræ assertionis, probant, ad summum prioris opinionis argumenta, præsertim primum & tertium. Et res est adeo clara vt non indigeat probatione. Natura enim, licet sit inferioris ordinis à gratia, & ideo illam non postulet vt sibi debitam, tamen illa maxima perficitur, estq; illi cõuenientissima: ergo similiter gratiæ creatæ conuenientissimum est esse in persona increata, quamuis hoc etiam sit supra naturam eius. Imo ipsi etiam humanitati conuenientissima est subsistẽtia increata, & vnio ad Verbum, licet maxime distent: maiori igitur ratione gratiæ creatæ, quæ ex se pertinet ad diuinum ordinem, aptissimum erit cõiungi gratiæ vnionis, & personæ increatæ, eo modo quo potest, sc. media natura creata substantiali. Tandem est ratio generalis, quia, licet inferioribus nõ debeatur semper cõiunctio ad superiora, tamen, si illis tribuatur, ea maximè perficiuntur, illisq; optime quadrat & conuenit.

Ad posteriorispartis rationes solutio.

Vnde contra hanc partem non militant rationes pro alia parte factæ, quia non repugnat aliquod suppositum non esse debitum alicui accidenti, & quod si in illo cõstituatur, optimum & perfectum statum, habeat. Quod in ipsis etiam facultatibus naturalibus animæ vel corporis Christi videre licet, nam intellectui creato non fuit debitum vel connaturale, esse in Verbo Dei, & tamen optimum illi fuit esse in illo, & sic de aliis.

Ad argumenta prioris opinionis responsio.

Argumenta prioris opinionis, si contra priorem partem nostrę sentẽtię fiant, facilè expediri possunt, Ad primum distinguendum est de perfectione connaturali ac debita gratiæ, & de supernaturali etiam ipsi gratiæ creatæ: priorem enim habere potest gratia extra Christum, quantum est de se, quamuis Deus statuerit nullam æqualem puræ creaturæ conferre: posteriorem vero fatemur habuisse non posse nisi in Christo, & huiusmodi sunt omnes, quæ ibi numerantur, nam gratia creata ex se non ordinatur ad summam vnionem substantialem cum Deo, sed accidentalem, vt per affectum, ac cognitionem, & sic de aliis. Ad secundum admitti potest, illas duas habitudines conuerti in prædicto sensu, scilicet, quia si subiecto debetur accidens, etiam accidens conuenienter erit in illo: non tamen conuerti necesse est in alio sensu, scilicet vt accidenti etiam debeatur tale subiectum, viuenti namque debetur calor, & niui candor, non vero è conuerso. Ad tertium fatemur, illam perfectionem esse valde conuenientem gratiæ creatæ, sed tamen esse adeo excellentem, vt non possit illi esse connaturaliter debita, quia hoc ipso, quod forma creata est, licet diuini ordinis, non potest dicere habitudinem connaturalem ad personam increatam.

SECTIO IV.

Vtrum præter gratiam habitualem fuerit anima Christi necessaria aliqua actualis gratia.

SVppono ex materia de gratia duplicem esse gratiam, sc. habitualem, de qua hactenus diximus, & dicemus plura in sequentibus: & actualem, quæ in excitantem, & adiuuantem diuiditur. Sub qua diuisione omnes alias comprehendimus, & nomine adiuuantis intelligimus illud auxilium, quo Deus actu, & intime influit in opera gratiæ: nomine vero excitãtis, omnia alia auxilia supernaturalia cõprehẽdimus, quibus Deus præuenit, vel excitat semper ad bonum, vel à malo liberat, & custodit. Aduertendum enim secundo est, hanc gratiam actũalem propter hæc duo esse posse necessariam, scilicet, vel ad operandum supernaturale bonum, vel ad vitandum malum, seu peccatum, vt ex doctrina de gratia constat. Ex qua etiam sumo, gratiam adiuuantem proprie explicatam dicto modo, ad actus naturales non requiri, quia illi cum concursu naturali efficiuntur: ad actus vero supernaturales in nobis est necessaria, quia: d illos indigemus altiori cõcursu; at vero gratia excitans ad vtrosque actus potest esse aliquo modo necessaria, vel vtilis iuxta varietatem, vel perfectionem, vel multitudinem actuum.

Dico ergo primo, tam necessaria fuit animę Christi ad supernaturales actus efficiendos gratia actualis adiuuans, sicut nobis. Hæc conclusio quamuis nõ asseratur à Theologis, quia de hac re nihil expresse disputarũt; tamen suppositis principiis de gratia, est certa: & primo patet inductione, quis enim dubitet indiguisse intellectum animę Christi actuali auxilio supernaturali ad videndum Deum, & voluntatem ad amandum ex charitate? hoc autem auxilium vocamus gratiam adiuuantem. Ratio vero est, quia isti actus in se sunt supernaturales, & respectu animæ Christi & potentiarũ eius, etiam sunt supra illarum vires naturales, ergo concursus necessarius ad illos actus est supernaturalis, tã secundum se, quam respectu illius, cui datur, hic autem concursus supernaturalis dicitur gratia adiuuans. Dicetur fortasse, per Verbi præsentiam, cui anima Christi & potentiæ eius coniunctæ sunt, satis suppleri & adiuuari naturalem defectum harum potentiarum, & ideo non ita esse necessariam illi animæ gratiam adiuuan-

Obiectio.

Assensio. iuuantem. Sed contra, quia, vt sæpe dictum est, vnio hæc Verbi per se ac formaliter, præcise terminata est ad subsistendum, & non formale principium, vel ratio efficiendi aliquid, ergo non potest per se supplere defectum, quem natura assumpta habet ad aliquid efficiendum. Sicut si calor existens in hoc vel illo subiecto nihil ab illis, vel eorum formis adiuuetur ad agẽdum, non poterit plus agere in vno quam in alio propter nobilitatem subiecti. Et confirmatur primo, nam potentia naturalis non potest adiuuari à Verbo ad actum supernaturalem, nisi quatenus Verbum ipsum per se actu influit in illum actum, seu mouet & eleuat potentiam ad illum, sed hic influxus & motio cum sit effectio quædam, necessario debet esse communis Patri & Spiritui sancto, non ergo est à Verbo, vt peculiariter vnito hypostatice, sed vt à causa prima & principali adiuuante: ergo totum illud auxilium pertinet ad adiuuantem gratiam, & est eiusdem rationis cum auxilio, quod daturalijs hominibus ad similes actus. Et confirmatur secundo, quia propter similem rationem ad actus naturales indigebat anima Christi eodem concursu naturali, quo indigent aliæ animæ: & similiter ad miracula facienda indiguit gratia miraculorum, & sic de alijs. Solum ergo est differentia, quæ ex fine præcedentis sectionis sumitur, quod hæc gratia quamuis in se sit vere gratia & supernaturalis animæ Christi, tamen respectu animæ vnitæ est veluti naturalis concursus illi debitus ratione vnionis modo ibi explicato. Et hæc sufficiunt de gratia adiuuante.

Dico secundo, Anima Christi Verbo vnita etiam indiget gratia excitante ad supernaturales actus, accommodata tamen statui, in quo est constituta. Ad explicandam & probandam hanc conclusionem aduertendum est primo, hanc gratiam excitantem posse intelligi vel in intellectu per aliquam reuelationem, vel præuenientem cogitationẽ, aut in voluntate per motiones aliquas, seu actus, vt constat ex doctrina de gratia. Aduertendum est secundo, animam Christi vnitam Verbo posse considerari, vel vt constitutam in statu beatitudinis, & ornatam scientia infusa, & alijs similibus perfectionib⁹, vel præcise vt vnitam Verbo absque visione beata, posset enim assumi & relinqui in statu viatorum: si primo modo consideretur, sicut de facto semper fuit, nulla gratia excitante indiget ad supernaturalia opera, neque in intellectu præter visionem beatam, & scientiam inditam, quam semper habuit: neque in voluntate præter amorem, quo necessario Deum semper dilexit: ipsa enim visio fuit illi sufficiens principium, vt per seipsam posset veluti excitare, & applicare ad considerandum, quidquid ad omnem rectam & supernaturalem operationem necessarium est, amor vero satis etiam mouit & impulit illam voluntatem ad omnem huiusmodi actum. At vero si fingamus, illam animam esse assumptam in statu viatoris, sine dubio non obstante vnione indigeret ad dictos actus supernaturales eadem gratia excitante, qua indiget quælibet alia anima non vnita Verbo, in eodem proportionali statu constituta, ita vt tantum in vnione differant. Quod mihi tam certum est sicut prima conclusio posita, & eodem modo proportionaliter probandum est, non enim posset anima vnita magis concipere fidem seu cognitionem supernaturalem sine præuia inspiratione aliqua & motione diuina, quam quælibet alia anima non vnita, & sic de alijs. Ratio vero est eadem, scilicet, quia necessitas huius gratiæ est ex eo, quod totus ordo horum supernaturalium actuum, est supra naturalem capacitatem animæ humanæ, ergo eodem modo est supra capacitatem naturalem animæ Christi etiam vnitæ, quia vnio non immutat capacitatem naturalem, neq; per se ipsam formaliter eleuat potentias, nec confert illis supernaturalia obiecta, vt ex ratione supra facta constat, ergo.

Anima Christi vt beata, non indiguit gratia excitante, indiguit tamen vt viatrix.

Dico tertio, Anima Verbo vnita etiam indiget speciali auxilio excitante vel adiuuante ad seruanda præcepta & vitandum omne malum iuxta rationem status, in quo est constituta. Suppono animam vnitam Verbo, nec posse peccare, nec esse in peccato, quod infra q. 15. est demonstrandum: vnde fit, Christum seu hominem Deum, esse non posse, etiam de potentia absoluta, in statu (quem vocant) naturæ lapsæ, quia ille status culpam includit. Præter hunc vero statum potest huiusmodi homo in alijs statib. considerari, seu de potentia absoluta constitui, qui communes sunt puris etiam hominibus. Primus est status gloriæ seu beatitudinis, qui maxime connaturalis est homini Deo, & propterea in illo fuit semper Christus Dominus secundum animam, & in hoc statu nulla alia indiguit speciali gratia ad seruanda præcepta & vitandum omne malum, quia ipsa beatitudo intrinsecus ac necessario hoc secum affert, vnde præter illam solum est necessarius concursus ad operandum ipsis actibus, seu operibus præceptis accommodatus. Secundus vero status huius hominis Dei esse posset status puri viatoris ad consequendam supernaturalem beatitudinem tendentis, hic enim status quamuis de facto nunquam fuerit possibilis, tamen est de potentia absoluta, & in eo indigeret Christus eisdem auxilijs gratiæ excitantis vel adiuuantis, ad seruanda omnia præcepta, & semper sine vllo defectu honeste operandum, quibus indigeret purus homo peccato carens, & in simili statu constitutus, solum interueniente differentia inter eos in vnione: ratio est eadem, quæ in superioribus tacta est, quia Deus homo, quod ad facultatem operandi attinet, præcise ac formaliter ratione soliusvnionis: non habet maiores vires, quam sint connaturales ipsi humanitati, & ideo oportet, vt quacunq; ratione eleuandus sit ad operandum aliquid, vltra naturales vires humanitatis, indigeat auxilio gratiæ non minus quam si talis natura in proprio supposito subsisteret, cæteris paribus: cum ergo purus homo etiam sine peccato constitutus, indigeat auxilio gratiæ excitantis, & adiuuãtis, ad hunc effectum seruandi omnia præcepta absq; vllo defectu, quia superat naturales vires humanæ naturæ, eodem auxilio indigeret Christus in simili statu constitutus. Et idẽ omnino eadem ratione & proportione dicendum esset de tertio statu possibili, scilicet si Verbum assumeret naturam humanam in puris naturalib. quoad præcepta & operationes, & finem ad quem tenderet, ita vt solum illi adderetur vnio, tunc enim idẽ auxilium esset necessarium Christo ad hunc effectũ, quod fuisset necessarium puro homini in simili statu constituto sine peccato, vt facile patet ex dictis applicando rationem factam. Solum est aduertendum, probabile esse non posse naturam humanam à Verbo assumi, nisi in statu quem vocant integræ naturæ saltem quoad perfectam subiectionem appetitus inferioris ad superiorem, & superioris ad rationem, quo posito solum indigebit natura assumpta in vnoquoq; statu illis auxilijs, quibus purus homo integer in simili statu constitutus egeret, tamen illamet naturæ integritas, seu subiectio & perfecta subordinatio appetituum, cum non sit connaturalis homini non potest conuenire naturæ assumptę præcise ac formaliter ex sola assumptione, sed necessarium est superaddi peculiare auxilium Dei, seu specialem prouidentiam, qua id fiat propter rationem sæpe repetitam, quod sola vnio vt sic nihil confert potentijs, quod operandi facultatem, aut vires præstet, aut immutet. Quod si admitteremus posse naturam humanam à Verbo assumi omnino puram sine hac subiectione perfecta & subordinatione potentiarũ (id enim probabile est, vt infra dicemus) tunc clarius procedit quod dictum est de comparatione cum puro homine in simili statu constituto.

Vna

Obiectio. Vna tantum obiectio supereſt contra hanc vltimam concluſionem, vt à nobis explicata eſt, videtur enim repugnare, cum impeccabilitate, quam Chriſtus habuit ex vi vnionis: ſi enim Chriſtus ab intrinſeco & ex natura rei eſt ita impeccabilis ex vi vnionis, vt de potentia etiam abſoluta peccatum in eo eſſe nõ poſsit, quomodo poteſt indigere auxilio, vel prouidentia ſpeciali, vt ſeruet præcepta, & immunẽ ſe à peccato cuſtodiat, in quocunq; ſtatu conſtituatur? Propter hoc nonnulli videntur negare concluſionem poſitam, dicentes ſufficere ſolam vnionem præciſe & formaliter ſumptam ad hunc effectum, quia ex vi illius ipſa voluntas creata Chriſti, eſt voluntas Dei, & hoc ſatis eſt, vt deficere non poſsit, etiamſi nullum aliud auxilium, vt ſingularem prouidentiam recipiat. Sed hoc (vt infra q. 15. latius patebit) intelligi non poteſt, vt ratio facta cõuincit, quia vnio ſola non eſt principium operandi, ſicut ſi in intellectu vel ſenſibus Chriſti nihil aliud intelligeremus, quàm quod eſſent facultates cuiuſdam naturæ aſſumptæ à Deo, non poſſet intelligi, quin illæ potẽtiæ eſſent ſubiectæ errori vel deceptioni, non minus quàm ſimiles potentiæ alterius hominis. Illa enim denominatio, ſcil. quod illa voluntas eſſet voluntas Dei, quamuis, vt iam dicam, ſit ſufficiens ratio, & origo huius effectus, ſola tamen ipſa per ſe ſumpta ad illum non ſufficit; quia ſolum eſt quædam denominatio quaſi extrinſeca, quæ in ipſa voluntate nihil reuera ponit, nec facit illam eſſe regulam ſuorum actuum; ſed reliquæ in ſuo ordine, quia naturæ & proprietates earum inconfuſæ, manent poſt vnionem. *Vera ſolutio.* Dicendum eſt ergo ad obiectionem factam, Chriſtum quidem in omni ſtatu ab intrinſeco eſſe impeccabilem, quia ab intrinſeco habet totum illud auxilium neceſſarium ad hunc effectum pro ratione ſtatus: ita vt non poſsit illo carere, vt infra dicam ſuo loco. Quocirca inter Chriſtum & purum hominem non eſt differentia in neceſsitate auxilij, neque in ſubſtantia eius, ſi cætera ſint paria, & ſolum ſit diuerſitas in vnione, tamen eſt differentia in hoc, quod reſpectu puri hominis tale auxilium eſt, quaſi extrinſecum, & ſupra debitum tam naturæ, quam perſonæ additum, vnde fit vt negari illi poſsit, vel de potentia ordinaria, vel de abſoluta: at vero reſpectu Chriſti, hoc auxilium eſt quaſi ab intrinſeco & ita debitum ratione vnionis, vt negari nõ poſsit etiam de potentia abſoluta. Cuius rei rationem magis infra q. 15. explicabimus.

ARTICVLVS II.

Virum in Chriſto fuerint virtutes.

44. *Infr. ar. 3. ad 1. & 2. & q. 15. ar. 1. c. Et 3. d. 13. q. 1. ar. 1. cap. Lib. 7. Eth. in prin. to. 5.*

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod in Chriſto non fuerint virtutes. Chriſtus enim habuit abundantiam gratiæ ſed gratia ſufficit ad omnia recte agendum, ſecundum illud 2. Cor. 12. *Sufficit tibi gratia mea.* Ergo in Chriſto non fuerunt virtutes.

2. Præterea, ſecundum Philoſophum 7. Ethic.* virtus diuiditur contra quendam heroicum, ſiue diuinum habitum, qui attribuitur hominibus diuinis. Hic autem maxime conuenit Chriſto. Ergo Chriſtus non habuit virtutes, ſed aliquid altius virtute.

3 q. 65. ar. 1 & 2. 3. Præterea, ſicut in ſecunda parte dictum eſt,* virtutes omnes ſimul habentur: Sed Chriſto non fuit conueniens habere omnes virtutes, ſicut patet de liberalitate & magnificentia, quæ habent actum ſuum circa diuitias, quas Chriſtus contempſit, ſecundum illud Matth. 18. *Filius hominis non habet, vbi caput ſuum reclinet.* Temperantia etiam & continentia ſunt circa concupiſcentias prauas, quæ in Chriſto non fuerunt. Ergo Chriſtus non habuit virtutes.

*Sed contra eſt, quod ſuper illud Pſal. 1. Sed in lege Domini voluntas eius, dicit Gloſſ.** Hic oſtenditur Chriſtus plenus omni bono: Sed bona qualitas mentis eſt virtus. Ergo Chriſtus fuit plenus omni virtute. *Gloſſ. ad ex Caſſiod.*

Reſpondeo dicendum, quod ſicut in ſecunda parte dictum eſt, ſicut gratia reſpicit eſſentiam animæ, ita virtus reſpicit potentiam eius. Vnde oportet quod ſicut potentiæ animæ deriuantur ab eius eſſentia, ita virtutes ſint quædam derivationes gratiæ. Quanto autem aliquod principium eſt perfectius, tanto magis imprimit ſuos effectus. Vnde cum gratia Chriſti fuerit perfectiſſima, conſequens eſt, quod ex ipſa proceſſerint virtutes ad perficiendum ſingulas potentias animæ, quantum ad omnes animæ actus. Et ita Chriſtus habuit omnes virtutes. *2 q. 110. ar. 2. & 4.*

Ad primum ergo dicendum, quod gratia ſufficit homini, quantum ad omnia, quibus ordinatur ad beatitudinem: Horum autem quædam perficit gratia immediate per ſeipſam, ſicut gratum facere DEO, & alia huiuſmodi: quædam autem mediantibus virtutibus, quæ ex gratia procedunt.

Ad ſecundum dicendum: quod habitus ille heroicus vel diuinus: non differt à virtute communiter dicta, niſi ſecundum perfectiorem modum; inquantum ſcilicet aliquis eſt diſpoſitus ad bonum quoddam altiori modo, quam communiter omnibus competat. Vnde per hoc non oſtenditur, quod Chriſtus non habuerit virtutes, ſed quod habuerit eas perfectiſſime vltra communem modum. Sicut etiam Plotinus poſuit quendam ſublimem modum virtutum, quas eſſe dixit animi purgati.

*Ad tertium dicendum, quod liberalitas & magnificentia commendatur circa diuitias, inquantum aliquis non tantum appretiatur diuitias, quod velit eas retinere, prætermittendo id, quod fieri oportet. Ille autem minime diuitias appretiatur, qui penitus eas contemnit, & abicit propter perfectionis amorem. Et ideo in hoc ipſo, quod Chriſtus omnes diuitias contempſit, oſtendit in ſe ſummum gradum liberalitatis, & magnificentiæ. Licet etiam liberalitatis actum exercuerit, ſecundum quod ſibi conueniens erat, faciendo pauperibus erogari, quæ ſibi dabantur. Vnde cum Dominus Iudæ dixit, Ioannis decimotertio: Quod facis, fac citius, diſcipuli intellexerunt Dominum mandaſſe, quod egenis aliquid daret. Concupiſcentias autem prauas Chriſtus omnino non habuit, ſicut infra patebit †: nec propter hoc tamen excluditur quin habuerit temperantiam, quæ tanto perfectior eſt in homine, quanto magis prauis concupiſcentiis caret. Vnde ſecundum Philoſophum 7. Ethicorum *temperatus in hoc differt à continente, quod temperatus non habet prauas concupiſcentias, quas continens patitur. Vnde ſic accipiendo continentiam, ſicut Philoſophus accipit, ex hoc ipſo, quod Chriſtus habuit omnem virtutem, non habuit continentiam, quæ non eſt virtus, ſed aliquid minus virtute.* *Quæſt. 15. ar. 1. & 4.* *Li. 7. Ethic. 9. num. ante à fin. to. 8.*

COMMENTARIVS.

DIuus Thomas ſolum tractat hanc quæſtionem de virtutibus per ſe infuſis, vt conſtat aperte ex diſcurſu articuli, & non agit de virtutibus pure intellectualibus, de his enim infra quæſtione nona ſermonem inſtituit, ſed de pertinentibus aliquo modo ad appetitum: dico autem aliquo modo, vt prudentiam, quæ à moralibus virtutibus non ſeparatur complectar.

Affirmat ergo Sanctus Thomas, in Chriſto fuiſſe omnes virtutes, quoniam cum gratia ſimul infunduntur. *Reſpenſio.* Vbi ſtatim occurrit dubitatio, quo modo D. Thomas vniuerſe hoc affirmet, cum in ſequentibus articulis neget, aliquas virtutes fuiſſe in Chriſto. Reſponderi poteſt, Diuum Thomam locutum eſſe de virtutibus, quæ ſunt virtutes ſimpliciter, quæ vel nul-

ve nullam imperfectionem includunt statui beatitudinis repugnantem. Et fortasse verum est nullam virtutem voluntatis secundum totã honestatẽ suam & latitudinem obiecti, & multitudinem actuũ, repugnare statui beatitudinis, quamuis sub denominatione aliqua, vel habitudine ad actum imperfectum, cum illo pugnet, quod ex dicendis melius constabit.

Solutiones argumentorum faciles sunt, notandę tamẽ pro materia de virtutibus, & pro ijs, quę in sequentibus dicemus, præsertim illud, quod ex solutione ad secundum & tertium colligitur, scilicet sicut virtus heroica non differt essentia à virtute cõmuni, sed solum statu, & eximio gradu perfectionis, quem connotat: ita continentiam, de qua Arist. locutus est, non differre essentia à virtute simpliciter, sed statu imperfecto, qui voce illa denotatur. Quod ita breuiter declaratur, propterea enim virtꝰ heroica non differt essentia à virtute communi, quia in eadem materia & sub eadem ratione formali, seu motiuo versantur, & perfectio, quam addit virtus heroica, solum est. Vt parum aut nihil habeat admistum vitij contrarij, & facilis & expedita sit ad ferventem & perfectũ actum virtutis eliciendum, quæ perfectio accidẽtaria manifeste est: at vero proportionali modo, quamuis oppolita, continentia, verbi gratia, & temperantia, quæ est virtus simpliciter, in eadem materia, & sub eadem ratione honesti versantur, & ad idem medium constituendum tendũt; solum est differentia in imperfectione accidentali, quia continẽtia dicit virtutem in eo statu, in quo & multum habet admistum de contrario vitio, & affectiones patitur immoderatas: virtus vero simpliciter dicta requirit perfectiorem statum, quæ tamen differentia simpliciter accidentaria est.

Et iuxta hoc intelligendum est, quod D. Thom. in solutione ad tertium dicit, continentiam non esse virtutem, sed aliquid minus virtute, est enim quasi inchoata virtus, ac si dicas infantem non esse virum, & eodem sensu negatur continentia in Christo, non quod aliqua virtus secundum essentiam illi defuerit, sed quia non fuit in illo imperfectio, quam nomen continentiæ denotat.

ARTICVLVS III.

Vtrum in Christo fuerit fides.

45 Infra. art. 4. & art. 8. ad 2 & art. 9. ad 1 & 2 q. 65. art. 3. ad 3. & 3 d. 13. q. 1. art. 2. q. 1. 2.

AD tertium sic proceditur. *Videtur, quod in Christo fuerit fides. Fides enim est nobilior virtus, quam virtutes morales: puta temperantia & liberalitas. Huiusmodi autem virtutes fuerunt in Christo, vt dictum est.* Multo ergo magis fuit in eo fides.*

2. *Præterea, Christus non docuit virtutes, quas ipse non habuit, secundum illud Actorum 1. Cœpit facere & docere: Sed de Christo dicitur Heb. 12. quod est autor & consummator fidei. Ergo in eo maxime fuit fides.*

3. *Præterea, Quidquid est imperfectionis, excluditur à beatis: Sed in beatis est fides: nam super illud Roman. 1 Iustitia Dei reuelatur in eo ex fide in fidem, dicit Glos.* de fide verborum & spei, in fidem rerum & spei. Ergo videtur quod etiam in Christo fuerit fides, cum nihil imperfectionis importet.*

3 & 4 d. 36 art. 2. ad 3. Et verit. q. 29. art. 4. ad 15. & verit. q. 4. 3. art. 1. ad 11. * Art. præcedem. Glos. ordinar. ibid.

Sed contra est, quod dicitur Hebræ. 11. quod fides est argumentum non apparentium: sed Christo nihil fuit non apparens: secundum illud quod dixit ei Petrus Ioan. vlt Tu omnia nosti. Ergo in Christo non fuit fides.

Respondeo dicendum, quod sicut in secunda parte dictum est, obiectum fidei est res diuina non visa. Habitus autem virtutis sicut & quilibet alius recipit speciem ab obiecto. Et ideo excluso, quod res diuina sit non visa, excluditur ratio fidei. Christus autem à primo instanti suæ conceptionis plene vidit*

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

A *Deum per essentiam, vt infra dicetur. Vnde in eo fides esse non potuit.* quæst. 34. art 4.

Ad primum ergo dicendum, quod fides est nobilior virtus virtutibus moralibus: quia est circa nobiliorem materiam, sed tamen importat quendam defectum in comparatione ad illam materiam, qui defectus in Christo non fuit. Et ideo non potuit in eo esse fides, licet fuerint in eo virtutes morales, quia in ratione huiusmodi defectum non important per comparationem ad suas materias.

Ad secundum dicendum, quod meritum fidei consistit in hoc, quod homo ex obedientia Dei assentitur illis, quæ non videt: secundum illud Rom. 1. Ad obediendum fidei in omnibus gentibus pro nomine eius. Obedientiam autem ad Deum plenissime habuit Christus: secundum illud Phil. 2. Factus est obediens vsque ad mortem. Et sic nihil ad meritum pertinens docuit quod ipse excellentius non impleret. B

*Ad tertium dicendum, quod sicut glossa ibidem dicit, * fides proprie est, qua creduntur quæ non videntur: Sed fides, quæ est rerum visarum, improprie dicitur, & secundum quandam similitudinem, quantum ad certitudinem aut firmitatem adhæsionis.* Aug. in lib. 2 q Euang. quæst. 39. in prin. to 4.

COMMENTARIVS.

NEgat Diuus Thomas in Christo fuisse fidem, quia fuit semper beatus, quę est communis sententia Scholasticorum in 3. dist. 26. cum August. 14. de Trinit. cap. 2. qui generatim de omnibus beatis loquuntur, vnde quoad hoc eadẽ est ratio de Christo, & de alijs, & ideo de hac re nihil amplius in hac materia dicam, solum aduerto sermonem esse de fide Theologica, prout dicit credulitatem intellectus, nam fides moralis, quę fidelitatem significat, seu cõstantiam, & veritatẽ in promissis seruandis, in Christo fuit perfectissima de hac enim loquitur Isai. cap. 11. cum de Christo dicit, *Erit fides cinctorium rerum eius* ἀλήθειαν enim vocat, non πίστιν, vt Cyril. & Hieron. exponunt. Alia expositio est, vt ibi abstractum pro concreto positum intelligatur, id est, *fides*, pro fidelibus, qui dicuntur futuri indumẽtum Christi. Quod his verbis significauit ibi Hieroym. *Si pro veritate fides legitur, dicendum, quod cingulum Domini, quo cinctus est & Hieremias, fides credentium sit.* Alludit ad locum Hierem. 13. vbi dicit Dominus. *Sicut adhæret lumbare ad lumbos viri, sic agglutinaui mihi omnem domum Israel.* Quod late declaratur nomine Hieron. super id Psal. 132. *Quod descendit in oram vestimenti eius.* August. & Remig. in. id Psal. 44. *Myrrha, & gutta, & casia à vestimentis tuis.* An vero potuerit in intellectu Christi esse actus fidei humanæ, infra q. 9. dicetur. Quomodo vero in illo fuerit fides, quæ est gratia gratis data, statim disput. 21. Cyril. Hieron. C D

Circa solutionem ad secundum (aliis omissis) aduertendum est ex 2. 2. q. 4. art. 2. ad fidem duos actus concurrere, alterum voluntatis, alterum intellectus, & vtrumq; supernaturalem, & infusum, vt in Concil. Arausic. 2. definitum est, ex quo colligere solet, duos habitus ad credendum esse necessarios: vnum in voluntate, alium in intellectu, nam ad eliciendum omnem actum supernaturalem, & infusum modo perfecto & connaturali, est necessarius habitus proportionatus & infusus: sicut ergo in intellectu necessarius est habitus, qui sit principium eliciens assensum fidei, ita in voluntate est necessarius habitus infusus, à quo eliciatur voluntas illa supernaturalis seu debita affectio ad fidem, siue ille habitus, sit charitas, siue religio, vt quidam volunt, siue sit specialis & ab omni alia virtute distinctus, vt ego existimo. *Ad fidem requiritur actus & habitus voluntatis, & intellectus. Concilium Arausic.* E

Aduertendum deinde est, in intellectu Christi nunquam fuisse assensum fidei diuinæ, quia nunquam habuit reuelationem obscuram, sed semper visionem clarã: ex quo fit in volũtate etiam non habuis- *In Christo nunquam fuit assensus fidei.*

buisse voluntatem illam efficacem, quæ est per modum vsus, seu executionis, qua intellectus mouetur seu applicatur ad credendum, potuit tamen habere ipsum affectum bene dispositum ad illammet honestatem, quæ est in credendo, & ad obediendum fidei, si oporteret, vel si Deus in tali statu ipsum cõstitueret. Ex quo vlterius probabiliter sequitur, quod licet in Christo non fuerit habitus fidei, ille enim proprie, & simpliciter dictus est habitus intellectus: habitus tamen quo voluntas bene disponitur ad obediendum fidei, in illo esse potuit, quia huiusmodi habitus nullam imperfectionem supponit, cum solum bene disponat, & præparet affectum, potest enim aliquis, etiamsi nunquam opus aliquod executurus sit, habere aff. ctum bene dispositum ad honestè exercendum illud opus, si oporteret, præsertim quãdo ex natura sua subiectum est capax talis actus, & solum ratione status, vel ex defectu materiæ illum non efficit Exemplum esse potest apud D. Tho. 1, p. q. 95. art. 3. vbi hoc modo constituit pœnitentiam, & misericordiam in Adamo in statu innocentiæ, vt eius affectus esset bene dispositus ad honestatem harum virtutum, quamuis non posset in eo statu exequi actus illarum, vt ibidem dicit. Simile est in virtute magnificentiæ, de qua bene Caiet. art. 2. loquitur, & infra aliquid dicemus, actus enim exterior huius virtutis est effusio magnarum diuitiarum, & nihilominus potest aliquis habere hanc virtutem, licet non ponit habere illum actum exteriorem, quia potest bene disponere interiorem affectum circa honestatem, & obiectum talis virtutis. Eodem autem modo assensus fidei, qui est in intellectu, comparatur ad voluntatem per modum actus exterioris, & ideo licet in intellectu desit materia talis actus, potest tamen simplex affectus esse bene dispositus ad honestatem, seu obedientiam, quæ est in illo actu, & ideo potest in voluntate esse habitus, qui hanc bonam dispositionem conferat, & hoc sensu videtur recte intelligi, quod D. Thomas in hac solutione dicit, licet in Christo non fuerit fides, fuisse tamen ex parte voluntatis, quidquid ad obedientiam vel meritum fidei pertinet. Et eodem modo intelligo quod infra dicit artic. 9. ad primum, licet in Christo non fuerit fides, fuisse tamen quidquid est perfectionis in fide.

Habitus pia affectionis ad fidem in Christo fuit.

ARTICVLVS IV.

Vtrum in Christo fuerit spes.

46. *Infr. ar 6. ad 1. & ar 1. ad 2 & ar. 9. ad 1 Et 1. 2. q. 56 ar. 5. ad 3 Et 2. 2. q. 18 ar 2. ad 1. Et 3 d. 26. q ar. 3 q. 1 & dist 36. ar. 2. ad 3 * 2. 2 q 17 ar 5 ad 3.*

AD quartum sic proceditur. *Videtur, quod in Christo fuerit spes. Dicitur enim Psalm. 30. ex persona Christi: In te Domine speraui: Sed virtus spei est, qua homo speret in Deum. Ergo virtus spei fuit in Christo.*

2. *Præterea. Spes est expectatio futuræ beatitudinis, vt in secunda parte habitum est.* * *Sed Christus aliquid expectabat ad beatitudinem pertinens, videlicet gloriam corporis. Ergo videtur, quod in eo fuerit spes.*

3. *Præterea: Vnusquisque potest sperare illud, quod ad eius perfectionem pertinet, si sit futurum: Sed aliquid erat futurũ, quod ad perfectionem Christi pertinet, secundum illud Ephes. 4. Ad consummationem Sanctorum in opus ministerij, in ædificationem corporis Christi. Ergo videtur, quòd Christo competebat habere spem.*

Art. præced.

Sed contra est, quod dicitur Rom. 8. Quod videt quis, quid sperat? Et sic patet, quod sicut fides est de non visis, ita & spes: Sed fides non fuit in Christo, sicut dictum est: * *ergo nec spes.*

*Respondeo dicendum, quod sicut de ratione fidei est, quod aliquis assentiat iis, quæ non videt, ita de ratione spei est, quod aliquis expectet id, quod nondum habet. Et sicut fides, inquãtum est virtus Theologica, non est de quocunque non viso, sed solum de Deo: ita etiam spes, inquantum est virtus Theologica, habet pro obiecto ipsum Deum, cuius fruitionem homo principaliter expectat per spei virtutem. Sed ex consequenti ille, qui habet virtutem spei, potest etiam in aliis diuinum auxilium expectare: sicut & ille, qui habet virtutem fidei, non solum credit Deo de rebus diuinis, sed etiam de quibuscunque aliis diuinitus sibi reuelatis: Christus autem à principio suæ conceptionis plenè habuit fruitionem diuinam (vt infra dicetur *) & ideo virtutem spei non habuit: Habuit tamen spem respectu aliquorum, quæ nondum erat adeptus: licet non habuerit fidem respectu quorumcunque: quia licet plene cognosceret omnia, per quod totaliter fides excludebatur ab eo: non tamen adhuc plene habebat omnia, quæ ad eius perfectionem pertinebant, puta immortalitatem, & gloriam corporis quam poterat sperare.* 9. 34. ar. 4.

Ad primum ergo dicendum, quòd hoc non dicitur de Christo secundum spem, quæ est virtus Theologica, sed eò quod quædam alia sperauit nondum habita, sicut dictum est *. *In corp. art.*

Ad secundum dicendum, quòd gloria corporis non pertinet ad beatitudinem, sicut in quo principaliter beatitudo consistat, sed per quandam redundantiam à gloria animæ, vt in secunda parte dictum est. * *Vnde spes, secundum quod est virtus Theologica, non respicit beatitudinem corporis: sed beatitudinem animæ, quæ in diuina fruitione consistit.* 1. 2 q. 4. ar. 6 & q. 67. art. 4.

Ad tertium dicendum, quòd ædificatio Ecclesiæ per conuersionem fidelium, non pertinet ad perfectionem Christi, qua in se perfectus est, sed secundum quod alios ad participationem suæ perfectionis inducit. Et quia spes dicitur propriè respectu alicuius, quod expectatur ab ipso sperante habendum, non propriè potest dici, quod virtus spei Christo ratione inducta * *conueniat.* In corp. art.

COMMENTARIVS.

QVæstio huius articuli communis est omnibus beatis, & ideo non est hoc loco ex professo disputanda, sicut dictum est articulo precedenti. Quoniam verò ea, quæ D. Thomas hic dicit, nonnihil difficultatis habent, vt intelligantur, aliquid breuiter notandum est. Duo enim Diuus Thomas dicit, prius enim simpliciter negat in Christo fuisse virtutem spei, quia spes vt est virtus Theologica habet pro obiecto Deum, seu fruitionem Dei, quam Christus sperare nõ potuit, quia semper eam habuit, spes autem est de re nondum possessa, quæ ratio manifeste probat, nõ fuisse in Christo actum spei circa Deũ, seu de animæ beatitudine, quia sicut motus requirit, vt mobile non sit in termino, ita spes, quæ veluti motus quidam est animi in rem consequendam, requirit in subiecto carentiam rei speratæ. Addit verò secundo D. Thom. habuisse Christum spem respectu aliquorum, quæ nondum erat adeptus, vt est gloria corporis, vel quid simile, quam spem in solutione ad primum & secundum dicit non fuisse illam, quæ est virtus Theologica.

Vbi statim occurrit difficultas, cuius virtutis sit hic actus: cum enim honestus sit, ad virtutem aliquã pertinere necesse est: non pertinet autem ad charitatem, quia non est actus amicitiæ diuinæ, sed proprij commodi, quod respicit tanquam obiectum proprium.

Caietanus hic, quem omnes sequuntur, dicit illũ actum ad nullum virtutis habitum pertingere, quia non est proprie spes, cum non tendat in obiectũ arduum, vt sic, vnde Durand. in 3. dist 26. q 3. dicit, illũ actum potius esse desiderij, quàm spei, quod etiam Caiet. hic dicit, quanquam enim gloria corporis ad humanam naturam comparata sit quid arduum, tamen respectu animæ iam beatæ, non est ardua, sed quasi connaturalis, & quasi præsens, & quamuis respectu

Caietan.

Durand.

spectu Christi Domini possit obiectum illud videri aliquo modo arduum, quia comparanda erat illa gloria per passionem, & mortem, tamẽ difficultas, quæ in hoc medio erat, potius per fortitudinem, obedientiam, & charitatem erat superanda; respectu verò spei non reddebat obiectum arduum, quia iã erat quasi præsens, & maximè debitũ, ratione vnionis, non ergo pertinuit ille actus ad virtutem spei. Nec verò ad aliquam aliam, vt per se constat, & probatum est, ad nullum ergo habitum pertinet. Neque immeritò (inquit Caiet.) quia, qui videt Deum, & illo fruitur, per ipsam fruitionem est melius dispositus ad illum actum eliciendum, quam per habitum, non ergo indiget habitu. Caiet.

Sed doctrina hæc mihi non satisfacit: & primum (vt omittam) an illa ratio ardui, vel non ardui, quæ pendet ex causa intrinseca, vel statu personæ efficiat diuersitatem specificam in actibus voluntatis (hoc enim magnam quæstionem habet, sed non possumus hic omnia disputare) negari non potest, quin actus ille expectandi, vel desiderandi gloriam corporis sit in se supernaturalis, cùm sit de obiecto supernaturali, & illi proportionatus; suppono enim esse actum perfectum, & maxime accommodatum obiecto, qualem oportuit esse in CHRISTO ergo necesse est illum actum effici ad aliquo habitu infuso; propria enim adæquata ratio, propter quam necessarius est habitus infusus, est actus supernaturalis, etiamsi fingatur non esse aliunde difficilis neq; arduus, ex hoc enim solo quod supernaturalis est, & satis difficilis, quia est improportionatus potentiæ, & ideò oportet illam per habitum eleuari, vt perfectè, & connaturali modo possit elicere talem actum. Neq; ad expediendam hanc difficultatem sufficit illa melior dispositio per visionẽ, & fruitionem, quam Caietan. inuenit, quia illi actus non sunt principium eliciens hunc, de quo agimus; nos autem quærimus principium eliciens & proximè eleuans potẽtiam, & quod sit veluti facultas intrinseca ad illum actum, sicut per visionem beatam optimè disponitur beatus ad amandum Deum; nihilominus tamen necessarius est habitus, à quo hic amor elicitur, quia licet visio benè disponat ex parte obiecti, non tamen dat potentiæ propriam facultatem ad illum actum, & eadem ratione quamuis per amorem Dei bene disponatur beatus ad amorem proximi, nihilominus requiritur habitus ad talem actum, & idem ferè est de omnibus alijs actibus virtutum, ad quos potest beatus dici aliquo modo bene disponi per visionem, & fruitionem. Propter hãc ergo rationem videtur mihi dicendum, necessarium esse habitum infusum, ad quem propriè talis actus pertineat.

Vt verò breuiter explicemus, quis ille sit, aduertendum est, ex 2.2. circa Deum, vt est bonum nostrũ nobis amabile amore concupiscentiæ, quo amamus nostram supernaturalem beatitudinẽ, plures actus versari posse, scilicet amoris, desiderij, spei, & delectationis, seu gaudij, ex quibus actibus amor fertur in obiectum secundum se, & ex illo sequitur desiderium, si obiectum sit absens, & spes, si etiam sit arduum; si verò sit præsens, & possessum, sequitur gaudium, & isti actus omnes sunt supernaturales, respectu supernaturalis beatitudinis, & Theologici, cum Deum ipsum attingant, & ex illis licet spes & desiderium non maneant in beatitudine; amor tamen & gaudium manent, quia isti non requirunt imperfectionem, seu carentiam boni; vnde fit manere etiam in patria aliquem habitum, à quo isti actus eliciãtur, vt satis probat discursus supra factus ab illo, ergo ab habitu à quo eliciuntur hi actus, manet etiã actus ille expectandi, vel desiderandi gloriam corporis, de qua agimus, sunt enim isti actus inter se cõnexi: sicut enim anima appetit corpus, ita habitus ille, quo amamus, & gaudemus de beatitudine animæ, tanquã de bono nostro, desideramus beatitudinẽ corporis. *Dubium.*

Quod si tandem queras, quis sit ille habitus à quo tam ille amor; & gaudium, quàm hæc expectatio eliciuntur; respondent aliqui esse charitatem. Sed nõ verè, potest enim charitas sub propria ratione beneuolentiæ Dei in se ipso amare illa bona, potest etiam imperare, vel referre omnem alium amorẽ ad Deũ; tamen elicere proprium amorem concupiscentiæ, & alios actus, qui cum illo connexi sunt, non potest, differunt enim isti amores essentialiter, habẽt enim motiua, honestates, & difficultates diuersarum rationum. Propter quòd dixit etiam hic D. Thomas ad 3. (quod valdè notandum est) sperare alijs bona, scilicet propter illorum beneuolentiam non pertinere ad virtutem spei, sed ad aliam, quæ non potest esse nisi charitas. Vt ergo, quod sentio, tandem dicã, existimo, omnes hos actus re ipsa ad eundem habitum pertinere, qui prout est in via dicitur spes, denominatione sumpta ab actu difficiliori, & maximè arduo, & necessario viatori; idem verò habitus, est habitualis amor concupiscentiæ propriæ beatitudinis: licèt ergo ille habitus, vt connotat imperfectionem spei, non maneat in beatis, tamen prout potest esse principium amandi, & consequenter etiam fruendi propria beatitudine supernaturali, manere potest. Et hoc modo intelligendum est, virtutem spei nõ manere in beatis, seu non fuisse in Christo, scilicet, quoad imperfectionem quam connotat, sicut art. 2. dictum est de continentia, & statim de alijs dicetur. Et hoc etiam modo intelligi potest, quoad D. Tho. infrà ar. 9. ad 1. dicit, licet in Christo non fuerit spes quoad defectum, fuisse tamen quidquid est perfectionis in spe. Idem in 3. dist. 13. q. 1. ar. 2. quæstiunc. 1. ad 1. & ibi Bona. ar. 1. q. 3. ad 1. Clarius Alexander 3. p. q. 12. mem. 3. ad 1. dicit in Christo non fuisse spem in ratione spei, quod infrà exponens ait, fuisse in illo, quod est perfectionis in spe, scilicet, adhæsionem cum bono, sed non cum illa imperfectione, quæ est expectatio boni, quod non habetur: & hoc etiam tantum probat ratio, qua hic concludit D. Thomas spem non fuisse in Christo, quia spes respicit Deum, vt obiectum nondum habitum, hoc enim est verum de primario actu spei, & de habitu prout illũ respicit; at verò vt elicit actum amoris, respicit Deũ vt summum bonum proprium abstrahendo ab absentia, vt sic potest manere in patria, gaudiũ etiam efficiendo, qui actus etiam sunt principales, & primarij respectu illius habitus secundum se. *Alensis.*

DISPVTATIO XIX.

In duas sectiones distributa.

De virtutibus moralibus animæ Christi.

DE Theologicis virtutibus nihil superest dicendum: etenim de charitate, quia cum gratia omnino coniuncta est, tractatum est cum de gratia disputaremus. De fide autem & spe, præterea, quæ dicta sunt inter exponendos articulos D. Tho. nihil dicendum supereſt, quod ad hunc locum pertineat. Reliquum ergo est, vt de virtutibus moralibus dicamus, quæ duplices sunt; vt ex 1.2. suppono, aliæ per se infusæ, aliæ verò suo genere acquisitæ, quæ per accidens interdum infundi possunt. De vtroque ergo virtutum genere breuiter disserendum est. *Duplex genus virtutũ moralium.*

SECTIO I.

Vtrum omnes virtutes morales, & supernaturales fuerint infusæ animæ Christi, simul cum gratia.

RESpondeo, omnes huiusmodi virtutes fuisse animæ Christi infusas à principio suæ creationis, &

conceptionis, sine imperfectionibus tamen, quæ vel peccatum supponunt, vel statui beatitudinis repugnant. Prior pars non est magis certa, quam certũ sit infundi iustis huiusmodi virtutes, quod tamen non est certum, sed sub opinione, tamen suppositā illa sententia, quæ sine dubio verior est, nullus, qui bene de Christo sentiat, dubitare potest in conclusione posita, erroneum enim esset dicere posse alios iustos habere actus virtutum moralium perfectiores quam potuerint esse in anima Christi, si ergo in aliis possunt esse isti actus supernaturales, & propter eos infunduntur habitus virtutum moralium supernaturales; multo magis asserendum est, hos habitus fuisse infusos animæ Christi. Et hinc etiam cõstat fuisse infusos à principio; quia huiusmodi virtutes simul cum gratia infunduntur, & ideo Greg. 2. moral. cap. vltim. inter dona, quę omnibus iustis ab Spiritu sancto dantur, tam ponit virtutes morales, quam Theologales. Secunda pars conclusionis in genere sumpta euidēs est, quia cum Christus à principio fuerit beatus, & incapax fuerit peccati, certum est non potuisse habere virtutes, quæ requirunt, vel supponunt in subiecto hanc imperfectionem, sicut supra diximus de continentia, illa enim dicit virtutem connotando imperfectionem repugnantem beato, & simile est de pœnitentia, quę simpliciter dicta supponit peccatum, vel saltem capacitatem peccati, & ideo fere omnes Theologi in 4. distinct. 14. negant habuisse Christum hanc virtutem, vt videre est in D. Tho. distinct. 14. q. 1. art. 3. q. 2. Palud. quæst. 4. Soto, q. 2. ad finem. Alens. 3. p. quæst. 12. memb. 2. & aliis.

Dubium.

Dubitari vero de hac virtute potest, an habitus ille, qui in nobis est pœnitentiæ, nullo modo fuerit in Christo; an verò habitus ipse sub alia ratione esse potuerit, quamuis non fuerit sub ea imperfectione, quã nomen pœnitentiæ denotat. Respondetur hoc pendere ex variis opinionibus circa hanc virtutem, quas hoc loco tractare ex professo non possumus. Quidam enim existimant pœnitentiam esse singularem habitum virtutis ab omnibus aliis distinctũ cuius vnicus, & adæquatus actus est satisfacere Deo pro iniuria in ipsum cõmissa ab ipso pœnitente. Et iuxta hanc sententiam omnino negandum est, habuisse Christum talem habitum, quia habere non potuit aliquem actum ad talem habitum pertinentem. Aliorum vero sententia, & fortasse probabilior est, habitum illum, qui in nobis est pœnitentia, licet ita denominetur ex habitudine ad illum actum detestandi proprium peccatum, tamen secundum se non limitari ad illum actum solum, sed posse habere alios, qui non supponunt in operante aliquod peccatum, imo nec potentiam peccandi: vt est simplex odium peccati propter vitandam diuinam iniuriam, & propositum vitandi diuinam iniuriam, non in satisfactionem præteritæ, sed per se propter turpitudinem eius, seu propter honestatem, quæ est in contrario obiecto. Item voluntas, seu bonus affectus ad recompensationem diuinæ offensæ, à quocunque illata sit. Addunt etiam alij, hunc habitum pœnitentiæ, re ipsa non esse virtutem distinctam ab omnibus aliis virtutibus moralib⁹: sed vel esse charitatem, vel iustitiam, vel certe religionem, quod ego cum Caietano valde probabile existimo.

Et hac sententia nunc suppositā, vt probabiliori, consequenter dicendum est, sicut in Christo fuit iustitia, seu religio eiusdem rationis cum virtute religionis quæ infunditur aliis hominibus iustis, ita in illo fuisse eundem habitum virtutis, qui in nobis est pœnitentia, quanuis in illo non habuerit rationem pœnitentiæ, quia in illo non fuit illa imperfectio, quam pœnitentia denotat: & ita tenet expresse Marsil. in 4. q. 20. ad 6. argumentum. & idem sumitur ex Alex. Alens. 3. p. q. 12. memb. 3. ad 1. vbi eodem modo loquitur de pœnitentia, & spe, & ita dicit fuisse in Christo, quidquid perfectionis est in pœnitẽtia, scilicet detestationem mali, non vero quod est imperfectionis, scilicet, vt illa detestatio sit mali commissi & eodem fere modo loquitur D. Tho. in 3. d. 13 q. 1. ar. 2. ad 1.

Marsilius Alensis.

D. Thom.

Neque video obiectionem, neq; incommodum alicuius momenti, quod possit contra hoc obiici: & præter exempla supra posita, potest hoc ipsum aliis modis explicari. Simpliciter n. loquendo, in Christo non fuit potentia peccandi, cum tamen in illo fuerit eadem voluntas, seu liberum arbitrium, quod in aliis hominib. & in illamet humanitate, si in propria persona existeret, esset potentia peccandi, quia potentia peccandi præter voluntatem ipsam quoad substantiam ipsius potentiæ (vt ita dicam) denotat imperfectionẽ personæ creatæ. Quid ergo mirum quod similiter eadem virtus, quę in aliis hominibus est pœnitentia, quia est facultas detestandi proprium peccatum in Christo non sit pœnitentia, quoad imperfectionem hoc nomine importatam, quãuis sit idem habitus? Et certè, si humanitas Christi prius existeret in propria persona, & in illa haberet omnes virtutes, & inter eas habitum pœnitentię, & assumeretur, non videtur verisimile, ex vi solius assumptionis corrumpendum esse talem habitũ, quoad substantiam eius, licet non maneret quoad imperfectionem pœnitentiæ, sicut nec mutaretur voluntas, quoad substantiam eius, & tamen nõ maneret, quoad imperfectionem potentiæ peccandi. Deniq; possumus à contrario argumentari, nam eadem virtus iustitiæ, aut religionis existens in Christo, habet rationem perfectæ iustitiæ ad Deum, quam denominationem non potest suscipere in persona creata: nõ quia, quoad substantiã habitus sit aliqua virtus moralis in Christo, quæ non possit esse in puro homine, sed quia connotat circumstãtiam talis personæ, quę possit efficere actum perfectæ iustitiæ erga Deum, vt supra disput. 4 sect. 5. dictum est: ergo simili modo dici potest in præsenti, seruata proportione. Simile argumentum sumi potest de virtute continctiæ sub hac denominatione, de qua artic. 2 dictum est.

Obiectio.

Dicet aliquis, ergo pari ratione negandum esset, Christum habuisse virtutem magnificentiæ, vel similes, quarum materiam non assumpsit, vt posset earum actus exercere. Respondetur non esse simile. Primo, quia hæc virtus de se nullam imperfectionẽ connotat, aut includit, quia licet cõcedamus, Christum non assumpsisse vsum diuitiarum temporaliũ, potuisset tamen sine imperfectione. Deinde, quia exercere potuit proprios actus talis virtutis, vel interioris, habendo debitum affectum circa medium talis virtutis, vel contemnendo magnas diuitias, & honores: vel certe interdũ vtendo externa materia talis virtutis, vt cum pauit quinq; millia hominũ. Nam quod hæc, & similia fecerit sine sũptu diuitiarum, sed potestate diuinitus accepta, nõ refert, neq; impedit, quin potuerit talis actus esse ab hac virtute. Adde, in ordine ad spiritualia bona perfectissime exercuisse Christum actus harum virtutum. Magnanimitatis, ordinatissime appetendo & intendendo cœlestia, & spiritualia bona, vt claritatem à patre. Ioan. 17. Potestatem in cœlo & in terra. Item liberalitatem, gratiam elargiendo, remissionem peccatorum, imo & sanitatem, vitam, &c. Inquibus bonis, & modo illa communicandi, Christus vt homo perfectissime participauit diuinam magnificentiam, & similes virtutes.

Respon.

SECTIO II.

Vtrum virtutes suo genere adquisitæ, fuerint Christi animæ infusæ, simul cum gratia.

ANtiqui Theologi nihil fere de quæstione hac in specie dicunt, sed de virtutibus Christi disputant,

tant, vel in genere, vel de infusis tantum. Ratio verò dubitandi esse potest, quia virtutes acquisitæ adeò sunt imperfectæ, vt in beatis non maneant, vt docet D. Thom. in 3. distinct. 33. quæst. 1. artic. 4. vbi simul docet, has virtutes non esse in beatis, & omnes virtutes morales esse in Christo, vnde videtur hoc secundum tantum intelligere de infusis. Et idem videtur sentire Capreol. ibi concl. 4. nam licet de virtutibus simpliciter loquatur, rationes tamen affert solum de infusis. Ricar. etiam ibidem art. 1. quæst. 6. cum absolutè quæsiuisset, an virtutes morales maneant in beatis. Respondet infusas manere, de acquisitis verò nihil dicit. Et de Christo potest esse singularis ratio. Primo, quia ex vi vnionis, non solum peccare non poterat, verum etiam neque inordinatum pati animi motum, habebat enim moderatissimos omnes animi affectus, ad quos bene disponendos potissimum requiruntur hæ virtutes. Secundo, quia verisimile est, Christum nunquam fuisse operatum ex motiuo merè naturali: operabatur enim semper perfectissimè, atq; adeò ex motiuo, & sine supernaturali, ergo nunquã operatus est actus virtutum acquisitarum, ergo neq; habitibus indiguit. Tertiò, quia Verbum ipsum per se conferre poterat, quidquid perfectionis conferunt isti habitus.

Dico primò, Christum Dominum habere potuisse has virtutes morales, suo genere acquisitas. Hæc conclusio videtur clara, & certa, quia istæ virtutes nec repugnant vnioni, nec beatitudini. Primum per se manifestum est, sunt enim perfectiones quædam humanitatis, quæ diuino supposito non repugnant, potuisset enim Verbum assumere humanam naturam, etiam cum his solis virtutibus: scientiæ etiam acquisitæ nõ repugnant vnioni; cur ergo repugnabunt virtutes, quæ simpliciter meliores sunt? Secundum colligitur ex D. Tho. 1. 2. quæst. 67. art. 1. vbi (vt ego existimo) retractauit sententiam, quam in 3. docuerat, simpliciter enim ibi definit, virtutes morales manere in beatis, nihil distinguẽdo inter acquisitas, & infusas: cum tamen ibi generatim de vtrisq; loquatur, & hanc methodum in illis quæstionibus obseruet, vt doctrinam communem vtrisque virtutibus simpliciter, & sine distinctione tradat, vbi verò est diuersa ratio de moralibus, & infusis, ibi distinguat, vt videri potest ibidem q. 65. art. 1. & 2. cum ergo hic nihil distinguat, intendit sine dubio idem de vtrisque docere. Vnde cum in argumento primo obiecisset autoritatem Arist. qui tantum virtutes adquisitas cognoscere potuit; illi ita respondet vt defendat, illas easdem virtutes morales, de quib. Arist. locutus est, manere in beatis. Eodem modo citari potest Gabriel pro hac sententia in distinct. 33. art. 3. nam, cum dub. 2. duo genera virtutum moralium posuisset, scilicet infusarum & acquisitarum, in dub. 3. absolutè & sine distinctione affirmat, virtutes morales manere in beatis. Bonauent. etiã ibi absolutè loquitur, q. 6. & dicit manere, licet quæst. 5. distinxerit, in particulari verò & expresè tenet ibi Maior quæst. 32. qui citat Magist. ibi, & Bedam Exo. 26. qui indefinitè id affirmant. Scotus verò eadem dist. 33. q. vnica supponit potius quàm doceat, virtutes morales manere in beatis, quas tamen ipse nunquam cognouit per se infusas, sed acquisitas tantũ, vt constat ex distinct. 34. & 36. Alexander Alens. 4. p. quæst. 12. membr. 1. artic. 1. § 1. ad argumenta: vbi tam de beatis omnibus, quam de Christo loquitur, & affert. Aug. 14. de Trinit. cap. 9. vbi docet manere virtutes morales in via beata. Et loquitur August. apertè de virtutibus suo genere adquisitis, nam scribit contra Tullium, qui negabat, has virtutes manere in beatitudine. Idem docet August. lib. 6. de Musica cap. 1. Ratio verò est, quia istæ virtutes perfectionem dicunt ipsius naturæ, & nullam includunt imperfectionem cum beatitudine pugnantem. Sicut enim vt in naturali ratione clara, & euidenti, quamuis sit perfectio inferioris ordinis, simul esse potest cum beatitudine, quia non habet conditionem illi repugnantem, & gratia per se non destruit perfectiones naturæ, sed superaddit alias: ita operari secundum rectam rationem naturalem & habere affectum illi conformem, de se perfectio quædam est naturalis, quam beatitudo non excludit.

Dico secundo, Christum Dominum habuisse has virtutes perfectissimas in suo genere, sine vlla imperfectione repugnante beatitudini, sicut dictum est de infusis. Hæc conclusio videtur mihi certa, & communis Theologorum, quorum sine dubio hic est sensus, quamuis non omnes hoc distinguant. Ratio verò est, quia hæ virtutes sunt magna perfectio humanæ naturæ: imò Diuus Thomas, quæst. vnica de virtutibus, artic. 9. ad 7. dicit, esse maximum bonum in genere humanorum bonorum, ideò 1. p. quæst. 95. art. 3. docet, has virtutes datas esse Adæ, etiam si datæ illi simul fuerint aliæ per se infusæ valde perfectæ: sed Christus assumpsit in humana natura, quidquid perfectionis in illa plantauit, vt Concilia loquuntur: habuit enim animæ potentias optimè dispositas in ordine ad omne bonum, & finem, seu beatitudinem, tam naturalem, quàm supernaturalem, hoc enim totum debetur illi naturæ ratione vnionis. Vnde confirmatur primo, satisfaciendo simul obiectionibus, quia licet perfecta moderatio affectuum sit debita illi naturæ ratione vnionis; tamen oportuit, vt hic effectus fieret per propriam, & accommodatam causam: hæc autem est virtus adquisita, ad quam pertinet conferre maiorem propẽsionem ad obediendum rectæ rationi naturali, & consequenter moderari affectum huic rationi repugnantem, qui effectus iste est ita proprius huius virtutis, vt in virtutem per se infusam non conueniat: sicut D. Thom docuit, 1. 2. q. 65. art. 3. ad 2. hæc enim virtus elevat potentiam ad alium ordinem, per se tamen non disponit illam intra ordinem naturæ. Confirmatur secundò, quia non est cur negemus Christum sæpe fuisse operatum actus naturales harum virtutum, sunt enim simpliciter boni, & non excludunt actus virtutum infusarum, præsertim in Christi anima, quæ illos exercere poterat independenter à corpore: poterant etiam referri ad supernaturalem finem, atque adeò esse meritorij, & satisfactorij, non est ergo, cur eos non habuerit, & consequenter etiam habitus. Quæ omnia apertè confirmantur illo exemplo scientiæ adquisitæ, cuius actũ & habitum fuisse in Christo, nullus cordatus Theologus dubitat. Denique, quamuis Verbum, vt prima causa efficiens, potuisset miraculosè supplere quidquid est efficacitatis in his habitib. ex illo principio, quod Deus potest supplere genus causæ efficientis: Verbum tamen præcisè consideratum, vt hypostasis humanæ naturæ, non poterat per solam vnionem supplere hanc efficientiam, vt suprà in similibus probatum est. Perfectio autem formalis, quam conferunt isti habitus, benè disponendo, & inclinãdo potentias ad bonum, non poterat sine illis à Deo conferri: & cõsequenter passiones, & affectus Christi, quamuis sine his habitibus possent impediri, ne exirent in aliquem actum secundum, vel motum inordinatum: non tamen poterant sine illis intrinsecè quasi frænari, & temperari in actu primo, quia hic est effectus formalis, qui sine propria forma fieri non potest. Non ergo potuit Verbum per se ipsum conferre omnem perfectionem, quam conferunt isti habitibus: & ideo nullo modo negandum est illos fuisse in Christo, magis quàm supernaturales, & infusos, de quibus quoad hoc eadem est ratio.

Dico tertiò. Istæ virtutes infusæ fuerunt animæ Christi Domini ab instanti suæ creationis in summo quodam gradu perfectionis. Hæc sequitur ex præcedenti, quia hęc perfectio debita erat illi naturæ ratione vnionis, & quod aliquo tempore illa careret, neque

neq; ad finem redemptionis, neq; ad aliquem alium A
erat necessarium: Christus autem à principio habuit omnem perfectionem vnioni debitam, cuius carentia redemptioni necessaria non erat, vt partim ex præcedentibus constare potest, partim dicetur sæpius in sequentibus quæstionibus. Confirmatur primò, quia Adæ fuerunt infusæ hæ virtutes à principio creationis, multo ergo magis Christo. Confirmatur secundo, quia Christus habuit à principio omnes affectus optime dispositos & moderatos, & rectæ rationi subiectos, & optimo modo, scilicet per internam affectionem & dispositionem.

Obiectio. Dices primo. Maior perfectio esset has virtutes proprijs actib. adquirere, quia perfectius est aliquid
Responsio. à se habere, quàm ab alio, & ab intrinseco, quam ab B
extrinseco. Respondetur, melius simpliciter fuisse nunquam carere virtute, quia in hoc genere boni honesti, melius est semper esse in vltimo termino perfectionis, quam paulatim illã acquirere. Dices.
Obiect. Potuisset illas omnes virtutes habere in primo instanti, & tamen per proprios actus illas comparare:
Respon. potuit enim in primo instãti habere perfectissimos actus omnium virtutum, & per eos illas sibi adquirere. Respondetur (quidquid aliqui dicant) hoc nec necessarium, nec verisimile videri: oportuisset enim vt anima Christi in eo instanti, simul habuisset cogitatione præsentes materias omnium virtutum, & per naturalem prudentiam iudicaret de omnibus agendis in omnibus illis materijs, atq; ita haberet à-
C
ctus perfectissimos circa illas. hoc verò totum, quãuis non implicet contradictionem, non est tamen tantum miraculum sine fundamento asserendum: præsertim, quia quomodocunq; Christus habuerit hos habitus, verissimè dicitur habuisse à se, & ab intrinseco, & connaturaliter; & perfectius ille fuit, quidquid operatus est in primo instanti, ex habitu operatum esse, quam ad adquirendum habitum, non ergo indiguit exercitio virtutum ad has virtutes obtinendas.

Obiectio. Sed vrgebis tandem, quia sequitur, Christum Dominum per actus harum virtutum, quos exercebat,
Responsio Quorũdã. nihil sibi adquisiuisse. Dicunt aliqui, adquisiuisse augmentum harum virtutum. Sed hoc nec verè, nec satis considerate dictum est, nam rationes, quæ probant habuisse Christũ hos habitus à principio, probant similiter habuisse illos in gradu heroico, vt hic
D. Thom. dixit D. Tho. vel, vt clarius dicamus habuisse in sum D
ma perfectione, quam habere possunt, vel secundũ legem Dei ordinariam, vel secundum naturalem capacitatem & facultatem hominis, cui hi habitus, & eorum actus accommodantur: vel denique in summa perfectione, quam in ipso Christo vnquam habituri erant. Ratio est, quia hoc totum debitum erat vnioni, vt ostensum est. Et confirmatur, nam modo in beatitudine non augentur hi habitus in Christo per actus, sed à principio conceptionis fuit tam perfecte beatus, & constitutus in vltimo termino in ijs, quæ pertinent ad virtutem, & perfectionem animi, sicut nunc est. Confirmatur secundo, quia Christus non reddebatur promptior, vel facilior ad operandum studiosè per exercitium actuum: vt eleganter
Basil. Dionys. dixerunt Basil & Dionys. præcedenti disput. sect. 3. ci-E
tati quia omnis hæc perfectio est naturalis Christo. Vnde neq; ad vnam virtutem fuit vnquam promptior, quàm ad aliam, sed in summa proportione omnes semper habuit. Concedo ergo per hos actus,
Responsio Autoris. neq; habitus, neq; augmentum eorundem Christũ acquisiuisse: quia actus non intendit habitum, nisi sit intensior illo, Christus autem à principio habuit habitus, vel magis vel æque intensos, quam futuri essent actus. Non vero negandum est, potuisse passibile corpus Christi Domini, per externos actus habilius reddi ad externos labores perferendos, vt peregrinationes, vigilias, &c. hoc enim sæpe pendet ex qualitatibus, seu dispositionibus materialibus, quæ non spectant ad perfectionem virtutis.

ARTICVLVS V.

Vtrum in Christo fuerint dona.

AD quintum sic proceditur. *Videtur, quod* 47.
in Christo non fuerint dona. Sicut enim Isa. 11. li. 3. col. 2.
communiter dicitur, dona dantur in adiutorium virtutum: Sed id quod est in se perfectum, non indiget exteriori auxilio. Cum igitur in Christo fuerint virtutes perfectæ, videtur, quod in eo non fuerint dona.

2. *Præterea, Non videtur esse eiusdem dare dona, & recipere: quia dare est habentis, accipere autem non habentis: Sed Christo conuenit dare dona, secundum illud Psal. 57. Dedit dona hominibus. Ergo Christo non conuenit accipere dona Spiritus sancti.*

3. *Præterea, Quatuor dona videntur pertinere ad contemplationem viæ, scilicet sapientia, scientia, intellectus & consilium, quod pertinet ad prudentiam: vnde & Philosophus in 6. Ethic.* numerat ista inter virtutes intellectuales: Sed Christus habuit contemplationem patriæ. Ergo non habuit huiusmodi dona.* Lib. 6. eth. c. 3 & 5. tom. 3.

Sed contra est, quod dicitur Isaiæ 4. apprehendent septẽ mulieres virum vnum. Glos. id est, septem dona Spiritus sancti Christum.* Glos. ord. ibidem.

Respondeo dicendum, quod sicut in Secunda parte dictum est, dona propriè sunt perfectiones quædam potentiarum* 1.2. q. 68. art. 1.
animæ secundum quod sunt natæ moueri à Spiritu sancto. Manifestum est autem, quod anima Christi perfectissimè à Spiritu sancto mouebatur: secundum illud. Lucæ 4. Iesus autem plenus Spiritu sancto regressus est à Iordane, & agebatur à spiritu in desertum. Vnde manifestum est, quod in Christo fuerunt excellentissimè dona.

Ad primum ergo dicendum, quod illud, quod est perfectum secundum ordinem suæ naturæ, indiget aduuari ab eo, quod est altioris naturæ: sicut homo quantumcunque perfectus indiget aduuari à Deo. Et hoc modo virtutes, quæ perficiunt potentias animæ, secundum quod ducuntur ratione, quantumcunq; sint perfectæ, indigent aduuari per dona, quæ perficiunt potentias animæ, secundum quod sunt mota à Spiritu sancto.

Ad secundum dicendum, quod Christus non secundum idem est respiciens, & dans dona Spiritus sancti: sed dat, secundum quod Deus; & accipit, secundum quod homo. Vnde Greg. dicit in 2. Moral. quod Spiritus sanctus humanitatem Christi nunquam deseruit, ex cuius diuinitate procedit.* Lib. 2. cap. 3. à med. lit.

*Ad tertium dicendum, quod in Christo non solum fuit cognitio patriæ, sed etiam cognitio viæ, vt infrà dicetur. Et tamen etiam in patria sunt per aliquem modum dona Spiritus Sancti, vt in secunda parte dictum est.** q. 34. art. 4. 1.2. q. 68. art. 8.

IN hoc articulo nihil occurrit notandum, præter ea, quæ dicemus disputatione sequenti.

ARTICVLVS VI.

Vtrum in Christo fuerit donum timoris.

AD sextum sic proceditur. *Videtur, quod in* 48.
Christo non fuerit donum timoris. Spes enim Inf. q. 3. ar. 7. Et 3. d. 15 q. 2. ar.
videtur potior quam timor: nam spei obiectum est bonum, timoris vero malum: vt in secunda parte habitum est. sed in Christo non fuit virtus spei, vt supra habitum est.* Ergo etiam in eo non fuit donum timoris.* 2. q. 3. 2 2 q. 19 & 17. art. 1. Ar. 4 in. in quæst. Augus. in Can. Ioan. tract. 9 circ. med. 19 q. 3. ar. 2. & 2.

2. *Præterea, Dono timoris timet aliquis, vel separationem à Deo, quod pertinet ad timorem castum: vel punirí abipso, quod pertinet ad timorem seruilem: vt Aug. dicit* super Cano. Ioan. Sed Christus non timuit separari à Deo per peccatum, neque etiam puniri ab eo propter culpam, quia impossibile erat ei peccare, vt infrà dicetur. 4. Timor autem non est de impossibili. Ergo in Christo fuit donum timoris.*

3. Præ-

3. Præterea, Prima Ioan. 4. dicitur, quod perfecta charitas foras mittit timorem. Sed in Christo fuit perfectissima charitas, secundum illud Ephes. 3. Supereminentem scientiæ charitatem Christi. Ergo in Christo non fuit donum timoris. ¶ Sed contra est, quod dicitur Isa. 11. Replebit eum Spiritus timoris Domini.

1.2.q.19. art.1. Respondeo dicendum, quod sicut in secunda parte dictum est, * timor respicit duo obiecta, quorum vnum est malum terribile, aliud est illud cuius potestate malum potest inferri: sicut aliquis timet Regem, in quantum habet occidendi potestatem. Non autem timeretur ille, qui potest nocere, nisi haberet quandam eminentiam potestatis, cui de facili resisti non possit: ea enim, quæ in promptu habemus repellere, non timemus. Et sic patet, quod aliquis non timeretur, nisi propter suam eminentiam. Sic igitur dicendum est, quod in Christo fuit timor Dei: non quidem secundum quod respicit malum separationis à Deo per culpam, neque etiam secundum quod respicit malum punitionis pro culpa, sed secundum quod respicit ipsam diuinam eminentiam: prout scilicet anima Christi quodam affectu reuerentiæ mouebatur in Deum, à Spiritu sancto acta. Vnde Heb. 7. dicitur, quod in omnibus exauditus est pro sua reuerentia. Hunc enim affectum reuerentiæ ad Deum, Christus secundum quod homo, præ cæteris habuit pleniorem. Et ideo ei attribuit Scriptura plenitudinem timoris Domini.

Ad primum ergo dicendum, quod habitus virtutum, & donorum proprie, & per se respiciunt bonum: malum autem ex consequenti. Pertinet enim ad rationem virtutis, vt opus bonum reddat, vt in 2. Eth.* dicitur. Et ideo de ratione doni timoris non est illud malum, quod respicit timor, sed eminentia illius boni, scilicet diuini, cuius potestate aliquod malum infligi potest: Sed spes: secundum quod virtus est, respicit non solum autorem boni: sed etiam ipsum bonum, in quantum est non habitum. Et ideo Christo, qui iam habebat perfectum beatitudinis bonum, non attribuitur virtus spei, sed donum timoris.

2.Eth. l.6 in prin. to.1.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de timore, secundum quod respicit obiectum, quod est malum.

Ad tertium dicendum, quod perfecta charitas foras mittit timorem seruilem, qui respicit principaliter pœnam: Sic autem timor non fuit in Christo.

Hic articulus etiam in disputatione sequenti explicabitur.

DISPVTATIO XX.

In duas sectiones distributa.

De donis Spiritus sancti, animæ Christi collatis.

DOna Spiritus sancti generali ratione dici possunt omnia bona gratiæ gratum facientis, quomodo virtutes infusæ sunt dona Spiritus sancti, speciali tamen ac propria significatione sic appellantur quidam habitus, quibus homo benè disponitur, vt sit facile mobilis ad operandum ex peculiari motione Spiritus sancti. De quibus, an distinguantur à virtutibus, necne, res est controuersa inter Theologos, & sub opinione existens, nos verò supponimus cum D. Thom. esse distincta, & hoc sensu de illis disputamus. Ex his verò donis (quæ septem ab Isai. numerantur, cap. 11.) quatuor ad intellectum pertinent, scilicet intellectus, sapientia, scientia, & consilium: tres & voluntatem, timor, pietas & fortitudo. De quibus in 1.2. ex professo disputatur, hic solum attingemus breuiter, quæ ad Christum pertinent.

SECTIO I.

Vtrum dona Spiritus sancti, intellectum perficientia, fuerint in Christo.

Durand. DVrand. in 3. dist. 34. q. 3. negat donum consilij manere in beatis quantũ ad actum; vnde cõsequens esse videtur, vt etiam in Christo negare illud debeat. Ratio eius est, quia in beatis non reperitur obiectum huius doni, neque erit dubitatio de aliquo agendo, ergo. De alijs verò tribus donis magis videtur posse dubitari, quia illa dona, prout dantur hominibus viatoribus, dantur ad iuuandam, vel fulciendam fidem: vnde non obscuritatem aliquam includunt, vel certe imperfectionem, quæ fidem supponat, ergo cum Christus non habuerit fidem, non videtur his donis indiguisse. Et confirmo, nam per scientiam beatam & infusam perfectissime omnia nouit, ad quid ergo indiguit alijs donis intellectus, sapientiæ & scientiæ?

Isai. 11. Cyril. Hieron. Orig. Irenæus. Athan. Aug. Basil. Hilar. Ambros. Breuiter tamen dicendum est, simpliciter, & absolutè hæc dona fuisse in Christo: quod sub his nominibus sapientiæ, scientiæ, &c. de fide certum est: ex illis verbis Isai. 11. Requiescet super eum Spiritus Domini, spiritus sapientiæ, & intellectus, &c. quem locum de Christo interpretantur omnes Sancti. Cyrillus & Hieronymus, ibi quorum testimonia supra tractaui, & Orig. hom. 6. in Numer. Irenæus, lib. 3. contra hæres. c. 10. Athanas. lib. de fide sua: ex quibus Patribus adiunctis alijs, Aug. 12. contra Fault. ca. 25. Basil. serm. 5. contra Eunom. c. 14. Hilar. can. 15. in Matt. & Ambr. Serm. 5. in Psal. 118. colligitur, hæc dona ita fuisse in Christo, vt sint communia omnibus iustis. Vnde fit probabile, hæc dona nõ solum fuisse ipsam scientiam beatam, vel infusam, propter aliquos respectus his vocib. nominatos: sed esse peculiaria dona ab his scientijs distincta, quia alias non possent hæc dona esse eiusdem rationis in Christo, & in nobis. Deinde hæc dona in alijs iustis comitantur gratiam gratum facientem, & ita distinguuntur à fide, vt amittantur amissa gratia, & manente fide, & maneant in patria fide sublata, vt Theologi communiter docent: ergo.

Quo modo in Christo fuerint dona Spiritus sancti intellectus ac scientia, & actus eorũ. Præterea de dono consilij nulla maior ratio dubitandi est, quod fuerit in Christo, quàm de prudẽtia infusa, vel adquisita, vel quam de alijs virtutibus moralibus. Ratio enim Durandi, si quid valeret, æque in omnibus procederet, quia hæc omnia versantur aliquo modo in actione, & quodammodo circa eandem materiam, diuerso modo: si ergo in Christo fuit materia prudentiæ, & aliarum virtutũ moralium, fuit etiam obiectum, seu materia consilij. Modus autem iudicandi per modum doni consilij, non potuit illi repugnare, quia non requirit dubitationem, sed absolutum iudicium de agendis, ex speciali instinctu Spiritus sancti: hic autem modus, cum perfectissimus sit, multo magis in Christum conuenit, quam in alios. Vnde Durandus ipse supra dicta quæst. in solut. ad 1. concedit Christum in via habuisse actus huius doni, quia aliquo modo exercuit vitam actiuam; sed in patria negat, non habitum, sed actum, quia ibi cessat exercitium vitæ actiuæ. Sed tamen, quamuis cesset exterior vsus huius vitæ, tamen non omnino cessant, vel exerceri ibi non possunt interiores actus circa materiam, vel honestatem virtutum moralium; vnde neq; omnino cessant actus prudentiæ, vel consilij. Vltimò de alijs tribus donis ita explicari breuiter potest, non includere imperfectionem Christo aut beatitudini repugnantem: quia in primis hæc dona nullam includunt obscuritatem, sed eo modò, quo sapientia, & scientia iudicant de diuinis mysterijs, quod sint creditu digna, vel Deo consentanea, vel aliquid huiusmodi certo & euidenter iudicant. Intellectus verò, si est ad iudicãdum, aliquem modum claritatis,

& euidentiæ habet: vel si tantum est ad perfectè concipiendum, seu apprehendendum supernaturalia mysteria, propriè nec claritatem, nec obscuritatem habet, sed perfectionem quandam, quæ has cõditiones non requirit. Actus verò istorum donorũ, quamuis fidelibus iustis conferantur in adiumentum fidei, non tamen propter hunc solum finem vtiles sunt, sed per se etiam perfectionẽ afferunt propter se appetibilem, & ad quamcunq; abstractiuam cognitionem, quæ de Deo habeatur, iuuare etiam possunt: in Christo autem non solum fuit cognitio intuitiua supernaturalium mysteriorum fidei, sed etiam abstractiua.

SECTIO II.

Vtrum in Christo fuerint dona Spiritus sancti, pertinentia ad voluntatem, præsertim donum timoris.

DE his donis dubitari potest, vel propter rationem aliquam omnibus illis communem, vel de aliquo in particulari, propter propriã aliquã difficultatem, ex speciali eius ratione, seu conditione ortam. Priori modo ratio dubitandi esse potest, vel quia modus operandi horum donorum videtur repugnare perfectioni Christi: quando enim homo operatur actus horum donorum, ab alio potius, scilicet ab Spiritu sancto, mouetur, quam à se, ita vt ipse non satis capiat, quomodo, aut qua ratione moueatur: hic autem modus, licet ex parte mouentis, scilicet Spiritus sancti, sit perfectus: tamen ex parte moti valde imperfectus videtur, & Christo repugnans, qui in omnibus suis actibus se perfectè mouebat, perspiciendo, qua ratione & propter quid moueretur. Vel secundo potest in hoc dubitari, quia materiæ, circa quas versari solent actus horũ donorum

Durand. nõ habent locum in beatitudine. Propter quam rationem Durandus in 3. distinct. 34. q. 3. & 6. quamuis non negat actus horum donorum fuisse in Christo viatore, negat tamen esse in Christo iam ex omni parte beato. Posteriori modo seu in speciali tractari hic solet difficultas de dono timoris, cuius actus ex peculiari sua ratione maximè videtur repugnare Christo, timor enim est fuga mali imminentis, qui

Arist. D. Tho. propterea solet esse cum animi tristitia, & anxietate, teste Arist. 2. Rhet. c. 5 & D. Thom. 2. 2 q. 19. artic. 11. sed Christus nullum malum pertinens ad donum timoris, potuit hoc modo timere, quia tale malum solum est aut culpæ, aut propter culpam propriam, hoc autem malum in Christo esse non potuit. Propter quam difficultatem

Abailar. Abailardus hæreticus negauit in Christo, & beatis hoc donum timoris esse: à qua sententia non multum discrepat Durand. qui licet non neget habitum, negat tamen omnes eius actus in beatis reperiri, cum tamen, si quæ sunt testimonia Scripturæ, quæ de hoc timore beatorum loquantur, potius de actu, quam de habitu intelligenda videantur.

Dico primo, fuisse in Christo Domino tria Spiritus sancti dona ad voluntatem spectantia, scilicet, fortitudinem, pietatem, timorem. Hæc conclusio sub his verbis censetur de fide certa, propter testimonium Isaiæ supra citatum: Sed sciendum est nõnullos Hebræos & alios, qui eos sequũtur, omittere donum pietatis, & loco illius ponere donum timoris, & loco illorum verborum, *Et replebit eum Spiritus timoris Domini*, sic legere. *Operari faciet eum omnes in timore Domini*, id est, Spiritus sanctus faciet, vt Christus facile cognoscat, & diiudicet, qui sint timentes Dominum. Ita fere Pagninus, Vatablus, & alij. Veruntamen nulla ratione nobis recedendũ est à vulgata latina editione, nam & Septuaginta interpretes ita verterũt, & vulgata latina editio nobis omninò retinenda est præsertim in re tam gratui, & ad mysteria fidei pertinente, & in Hebræo eodem modo haberi credimus, nam D. Hieron. qui veritatem Hebraicã secutus est, ita vertit, & expressè colligit dona Spiritus sancti in septenario numero fuisse super virgam & florem, qui de stirpe Dauid surrexit, & significari ait per septem oculos, Apocal. 5. quos esse super lapidem, id est, Christum, dixit Deus per Zach. ca. 3. quamquam illius loci literalis sensus alius fortasse sit, vt ibi erudite tractat Franc. Ribera. De loco vero Isaiæ certa res est, & constans traditio Patrum, *§ Est ergo certa assertio sub prædictis nominibus, fortitudinis, pietatis, timoris. Et licet à prædictis Patribus fere semper operationes appellentur, sunt tamen operationes supernaturales, quæ habitus prosprios requirunt, vt connaturali modo fiant, & ideò hæc dona etiam per habitus infunduntur. Quod de Christo significatur in illo verbo Isaiæ, *requieuit*, vt etiam in superioribus dictum est. Et eãdem vim habet illud Ioan. 1. *Super quem videris Spiritum descendentem & manentem*. Nam in quo manet diuinus Spiritus, manent eius dona quibus habilis semper est, & proximè dispositus, vt à Spiritu sancto moueatur.

Quod verò hæc dona sint distincta à virtutibus, & quod in Christo fuerint eiusdem rationis cum similibus donis, viatoribus iustis infusis, est solũ probabilius, propter rationem ferè suprà tractatam. Quæ ita explicatur. nam hæc dona sunt perfectiones simpliciter, & non includunt imperfectionem repugnantem vnioni, aut beatitudini, ergo. Probatur minor, quia in primis modus operandi horum donorum, quamuis essentialiter consistat in hoc, quod sit ex peculiari motione & instinctu Spiritus Sancti: non tamen ita requirit, vt is, qui mouetur, nõ intelligat, & percipiat distinctè, & clarè, à quo, & ad quid, & propter quid moueatur: quanquam enim hæc imperfectio in nobis reperiatur, qui per fidem ambulamus, & non satis possumus capere omnes interiores motiones Spiritus sancti: non est tamen hæc imperfectio de essentia horum donorum, potuit ergo esse in Christo, quidquid est perfectionis in modo operandi talium donorum, fine dicta imperfectione. Quod ita confirmatur, & declaratur, nam per actum doni mouetur homo ab Spiritu sancto, interdum ad operandum præter ordinarias regulas rationis tam naturales, quam supernaturales, per quas prudentia adquisita, vel infusa regi solet: Christus autem poterat moueri an operandum hoc modo, hoc ergo satis erat, vt operatio eius pertineret ad donum, quamuis per sciẽtiam beatam, vel infusam clarè perciperet illam motionem, & principium ac terminum eius. Neq; verò repugnabat animæ Christi sic moueri à supremo principio, scilicet Spiritu sancto, quia, cum sit creatura illi subiecta, potius hac motione valde perficitur: & non excluditur cooperatio eius, quia per hanc motionem Spiritus sancti, ita mouetur voluntas, vt tamen ipsa consentiat, & libere operetur.

Deinde neq; ex defectu materiæ caruit Christus actibus horum donorum. Et primo, de dono pietatis nulla videtur esse posse dubitãdi ratio (quod miror Durandum non aduertisse) quia hoc donum potissimum versatur circa materiam religionis, & cultus diuini, qui perfectissimus manet in beatis. Secundo de dono fortitudinis est quidem hoc ad intelligendum difficilius, sed non habet maiorem difficultatem, quam sit in virtute adquisita, vel infusa fortitudinis: quia, vt supra dicebam de dono consilij, hæc dona, & virtutes: quibus respondent, in eadem materia versantur, quod ergo in via exercere potuerit Christus actus huius doni, facillimum est, sicut potuit exercere actum virtutis fortitudinis: in patria verò solum intelligi potest actus per modum simplicis affectus, vel gaudij circa honestatem fortitudinis, seu de honeste factis fortiter ex instinctu Spiritus sancti, & ita quoad hæc dona satisfactum est primæ dubitationi propositæ.

Vlti-

*Ita Hier. Cyrillus, & Rupertus Isai. 7. & Zachar. 3. Ambr. Ansel. Beda, Diuus Thom. & alij, Apo. 5 Hilar. can. 25. in Matthæū. Amb. ser. in Psa 118. circa illa verba, *Sicut seruus tuus dequiã in timore tuo.* Hilar. ibi & Ambr.

in Psal. 17. Aug. præfat. in Psal. 150. & ser. 1 de Anũc. Athã. lib. de fide virtutis, & Trinitate Nazian. orat. 41. quæ est in fest. Innocentiũ vid etiam Niceras de eisdẽ donis declaratis lud Proverb. Sapientia *diuisauit sibi septẽ excelsa luminis spiritus* Helychius li. 9 in Leuitic. *Quomodo fuerint in Christo dona ad voluntatem pertinentia & actuum eorum.*

De donotimoris. Isai.11. Psal.18 Bernard Abailar. Innoc III. Castro. Sander.

Vltimo de timore maior est difficultas Sed simpliciter tanquam in re de fide certa fatendum est, timorem Dei esse in Christo, & in beatis, iuxta illud, *Et replebit eum spiritu timoris Domini*, Isaiæ 11. illud Psal.18. *Timor Domini sanctus permanet in seculum seculi*, vnde Bernar. epist. 190. contrarium numerat inter errores Abailardi, quos generatim damnat Innoc. III in epist. quæ est 194 inter epistolas Bernardi, & inter hæreses ponunt Castro, verbo Christus, hæres. 9. Sander. lib. 7. de visib. monar. hæres. 146. Quæ definitio & veritas de actu, & non tantum de habitu timoris intelligenda est. Primò, quia omnes Patres citati, de actu & operatione Spiritus sancti intelligunt locum Isaiæ. Secundò, quia locus Psalm. 18. de actu etiam intelligitur ab omnibus, præsertim ab Aug. ibi, & tract. 85. in Ioann. & tract. 9. in 1 canon. Ioan. Constat autem, in hoc esse eandem rationem de Christo, & de alijs beatis. Tertiò quia illa verba Eccles. *Tremunt potestates*, clarè significant actum: sumpta autem videntur ex illis Iob, 26. *Columnæ cœli contremiscunt*. Vbi Gregor. ita exponit lib. 17. Moral. ca. 15. Quartò quia habitus est propter actum, & talis actus non includit imperfectionem, vt iam declarabitur. Igitur, licet non sit certum, actum timoris Dei esse actum doni distincti à virtutibus, potest enim aliquis timor Dei elici à Charitate, & aliquis à virtute Spei: tamen quacunq; ratione cõstet, actum & materiam timoris Dei habere locum in beatis, facilè ex principijs positis, tanquam probabilius concludetur, posse in eisdem esse timorem aliquem, etiam per modum doni. Quis autem sit hic actus timoris in beatis, & quod habeat obiectum, & quomodo fiat, variis modis explicatur, qui tractantur latè in 2. 2. quæst. 19. & à Theolog. in 3. distinct. 14. quos breuissimè attingam, quantum necessarium fuerit ad explicandum hunc art. 6. D. Thom.

D. Thom.

Primus modus est D. Thom. hic dicentis hunc timorem consistere in quodam affectu reuerentiæ ad Deũ, propter eminentiam eius, quem affectum pertinere ad timorem ita D. Tho. explicat: nam timor respicit malum, quod ab alio infligi potest, necesse est autem eum, qui potest infligere malum, habere quandam eminentem potestatem super aliũ, à quo timetur: & ideo, quamuis interdum nullum timeatur malum ab eo, qui eminet potestate, tamen affectus reuerentiæ ad aliquem propter eminentiã eius, timor appellatur. Hanc sententiam docuit idem D. Tho. 2. 2. q. 10. art. 11. & q. 81. art. 2. ad 1. & *Alens. Bonauent. Gabr. Iansenius. Luc. 7.* Alens. 2. p. q. 118. memb. 3. art. 6. & q. 175. memb. 1. Bonauent. in 3. distinct. 34 art. 2. q. 3. Gabr. quæst. vnica. art. 3. dub. 2. & Altisiodoren. lib. 3. Sum. tract. 8. c. de timore filial. quæst. 3. & Iansenius super cap. 1. Prouer. & videtur hæc expositio consentanea modo loquendi Scripturæ. Luc. 7. *Accepit autem omnes timor, & magnificabant Deum*, vbi timor non videtur significare fugam alicuius mali: sed reuerentiam conceptã ad Christum, quoniam videbant eum mira faciẽtem: vnde cap 5. dicitur, *Repleti sunt timore dicentes, quia vidimus mirabilia hodie*, & eodem sensu dicitur ad Rom. 13 *Reddite omnibus debita, cui timorem &c.* vt ibi Chrysost. & Theophyl. intelligunt. Quod si obijcias, quia de ratione timoris est, vt sit fuga mali, & causa ipsius mali, solum quatenus potens est illud infligere. Respondet hic Caie. latè: sed eius sententiam statim explicabo: nam licet in se probabilis sit, non videtur tamen mihi esse sensus D. Tho. Respondetur ergo ex eodem D. Th. hic ad 1. & 1. 2. q. 67. art. 4. ad 2. donum timoris non solum respicere malum sed etiam bonum, imo inquit D. Tho. (quod valde notandum est) omnem virtutem & omne donum per se respicere bonum, malum autem ex consequenti, & ideo donum timoris non solum posse habere actum circa malum, fugiendo illud, sed etiam circa eminentem potestatem quæ bonũ quoddam est, illi reuerentiam exhibendo. Sed in hac responsione illud semper manet difficile, quia iuxta illam solam defenditur esse in Christo habitum doni timoris & aliquem actum eius, qui non est verus timor, quod facilimum est, nam etiam gaudere, quod quis à Deo separari nõ potest per peccatum, est actus ab eodem habitu elicitus, à quo timor filialis, vt bene Ricard. in 3 dist. 34. artic. 2. quæst. 4. imò & bonus affectus ad honestatem, qui est in diuino timore potest dici actus illius habitus qui est donum timoris, hæc autem omnia non satis esse videntur, vt dicatur timor esse in Christo, vt à simili sumi potest ex ijs: quæ supra de pœnitentia & de spe dicebamus.

Responsio.

Quocirca, vt hæc sententia melius intelligatur, oportet explicare quis sit hic actus reuerentiæ ad Deum propter eminentiam eius. Et primum constat non esse actum solius intellectus, supponit quidem cognitionem seu iudicium de diuina omnipotentia & maiestate, ille autem non est reuerentiæ actus, sed aliquis motus resultans in voluntate. Deinde in voluntate ipsa possumus intelligere per modum reuerentiæ ad Deum voluntatem parendi illi vt supremo Domino, vel colendi illum vt supremũ principium, qui actus propriè pertinent ad religionem, vel obedientiam, & si fiant per modum doni pertinent ad donum pietatis. Possumus præterea intelligere voluntatem quandam subdendi se Deo, præferendo in omnibus honorem diuinũ proprio, qui actus videtur propriè ad humilitatẽ pertinere, atq; adeo ad donum timoris, si fiat ex speciali instinctu Spiritus sancti. nam hoc donum humilitati respondet, vt August. dicit in lib. de sermone Domini in monte: qui etiam serm. 1. de annunciat. timorem superbiæ opponit, & ideo Gregor. 2. Moral. cap. 26. alias 28 dicit donum timoris dari contra superbiã. Ex hoc verò affectu intelligi potest sequi in voluntate quidam affectus, qui sit per modum fugæ, quo creatura in cõspectu diuinæ eminẽtiæ ita se habeat, vt veluti non audeat ad illam accedere, & omnino caueat vsurpare in aliquo excellẽtiam eius, seu quo formidat, & fugit inuestigare, vel comprehendere mirabilia eius, & hic actus videtur vocari à Patrib⁹ timor reuerentiæ, seu admirationis, vt videre est in Greg. 17. lib. Moral. cap. 15. alias 17. & Dionys. cap. 13. de cœlest. Hierar. vbi exponens visionem Isai. cap. 6. vbi Seraphim velabant pedes & terga, inquit significari, *Sacram illam ac plenam horroris venerationem, qua sancti celsiorem mysteriorum indaginem perhorrescũt*, quod fere eodẽ modo habet Chrysost. enarrat. 6. in cap. 5. Isai. quomodo Apoc. 16. dicitur beatos cantare, *Magna & mirabilia sunt opera tua Domine*, & statim subdit *Quis non timebit te Domine & magnificabit nomen tuum?* Et hoc modo explicato hoc actu reuerentiæ includit, non tantum voluntatem alicuius boni, sed etiam fugam alicuius mali, non quidem imminentis, seu quod formidetur futurum, sed quod secundum se malum est, & repugnans diuinæ excellentiæ, & hoc satis est ad rationem & denominationem timoris perfecti, vt iam amplius dicam.

Actus doni timoris in Christo, & beatis, est actus humiliandi se coram Deo. Aug. Greg. Dionys. Chrys.

Luc 5. Rom. 13. Chrysost. Theoph. Obiectio.

Caiet.

D. Thom.

Secunda ergo explicatio huius timoris sumitur ex Aug. 14. de ciuit. c. 6. dicentis, *Timor casti nominis ea voluntas significata est, qua nos necesse erit nolle peccare, nõ solũ infirmitate necessitatis, sed tranquillitate charitatis.* Itaq; fuga, quam beatus habet, omnis peccati, quatenus à Deo separat, timor castus dici potest, & hunc etiam potuit habere Christus: tum, quia licet ipse peccare non potuerit, tamen natura eius secundum se capax erat peccati, & ita potuit voluntate sua fugere hoc malum, tanquam possibile simpliciter suæ naturæ: hic verò actus proprie ad charitatem pertinet.

August.

Tertia expositio colligitur ex Caiet. hic, scilicet hunc timorem esse de malo quod Deus de absoluta potentia sua potest inferre creaturæ suæ, quia licet anima Christi, & cuiuscunq; beati considerando Dei omnipotentiã, vt coniunctam voluntati & promissioni eius, securissima sit, nec timere possit aliquod

Caiet.

malum : tamen præcisè considerando diuinam potentiã secundum se, potest volũtas refugere malum illud, quod ab ea prouenire posset: & iuxta hunc modum explicat D. Tho. dicens, Deum esse obiectum huius timoris, vt potentem infligere malum, tamen quia non respicit illud malum vt futurum, sed tantum vt possibile, nec diuinam potẽtiam, vt effecturam aliquod malum, sed tantum vt potentem secundũ se, ideo dicitur habere pro obiecto diuinam eminentiam. Quæ explicatio probabilis est, & non dubito, quin ille actus sit possibilis, existimo tamen, illum non pertinere ad donum timoris, sed potius ad habitum illum, quo beatus amat Deum & propriam beatitudinem amore concupiscentiæ : nam ex hoc amore nascitur hic timor, sicut ex amore Dei nascitur timor vel fuga mali culpæ quatenus à Deo separat : Vnde nec D. Thom. nec Scripturæ, quæ loquuntur de timore sancto & perfectissimo, qui in beatis manet, de hoc timore loquuntur, qui omniũ imperfectissimus est inter eos, qui in beatis esse possunt, imo quibusdam videtur, hunc actum non habere locum in beatis, quia videtur esse quidã timor seruilis. Quod bene probat nõ ita esse beatis, vt propter huiusmodi timorem fugiant culpam, aut honestè operentur, hoc enim aliquo modo seruile esset, tamen, simpliciter habere illum affectum consentaneũ proprio amori ordinato & supernaturali, non repugnat beato, & consequenter nec Christo, qui potest totum illud obiectum considerare in ordine ad suam naturam secundum se sumptam.

D. Thom.

Timor malum quod Deus potest inferre creaturæ suæ, ad spem pertinet.

Ad difficultatem ergo in principio positam, quæ contra omnes hos modos æque procedit, & in hoc consistit, quod hæc fuga magis videtur ad simplex quoddam odiũ, quam ad proprium timorem pertinere, quia magis respicit malum secũdum se, quam malum futurum vel imminẽs, Castro supra, nescio quam differentiam inuenit in Christo viatore vel omnino iam beato : quasi in via potuerit magis proprie esse capax huius timoris. Sed hic non agimus de timore naturali mortis, de quo infra dicetur, sed de dono timoris Dei, & in hoc multa est differẽtia, quia tam securus & alienus erat ab omni malo vel culpæ, vel pœnæ, aut alterius mali possibilis nunquam futuri in via, sicut in patria. Dico ergo illum actum nõ esse omnino idem cum odio, aliter enim Deus ipse odio habet peccatũ, & aliter beatus. quia Deus tantum considerat peccatum, vt secundum se malum, & simplici odio illud auersatur, beatus autem considerat illud vt malum sibi seu naturæ suæ secundũ se simpliciter possibile (& idem est de quolibet alio modo) & fugit illud per actum quendam respicientem executionem possibilem, & sic talis actus quoad substantiam suam eiusdem rationis est cum timore, qui est de malo futuro, vel imminente, quamuis nõ habeat omnem modum eius, & consequenter nec̃ effectus, qui imperfectionem supponunt. Et ideo interdum dicere solent Patres, timorem mali etiam filialem, non manere in beatis, vt legitur nomine Hieronymi in id Prouer. 1. *Timor Domini principium sapientiæ* : intelligitur enim de timore imperfecto & quasi incerto, qui pœnam ingerat, vt Gregorius & Augustinus citatis locis satis declararunt. Sed de variis modis timoris dicemus plura infra q. 15. & 18.

Castr.

Fuga mali propter se absolute possibilis, actus vere timoris est.

ARTICVLVS VII.

Vtrum in Christo fuerint gratiæ gratis datæ.

49. 3 col. 354. fin. & vide q. 27. ar. 1 & 5 cor. Eu. 0, us 3. ca. 221 & Rom. 1. l. b 3 col 2 & Eph. 1. li. 2.

Ad septimum sic proceditur. Videtur, quod in Christo non fuerint gratiæ gratis datæ. Ei enim, qui habet aliquid secundum plenitudinem, non competit illud habere secũdum participationem. Sed Christus habuit gratiam secundum plenitudinem secundum illud Ioan.

A 1. *Plenum gratiæ & veritatis. Gratiæ autem gratis datæ videntur esse quædam participationes diuinæ diuisim, & particulariter diuersis attributæ : secundum illud* 1 ad Corinth. 12. *Diuisiones gratiarum sunt. Ergo videtur, quod in Christo non fuerint gratiæ gratis datæ.*

2. *Præterea, Quod debetur alicui, non videtur esse gratis datum : Sed debitum erat homini Christo, quod sermone sapientiæ & scientiæ abundaret, & potens esset in virtutibus faciendis, & in aliis huiusmodi, quæ pertinent ad gratias gratis datas : cum ipse sit Dei virtus & Dei sapientia, vt dicitur* 1. ad Corinth. 1. *Ergo Christo non fuit conueniens habere gratias gratis datas.*

3. *Præterea, Gratiæ gratis datæ ordinantur ad vtilitatem fidelium : secundum illud* 1. ad Corinth. 12. *Vni. uique datur manifestatio Spiritus ad vtilitatem. Non autem videtur ad vtilitatem aliorum pertinere habitus aut quæcunque dispositio, si homo non vtatur : secundum illud* E clesi. 20. *Sapientia abscondita & thesaurus inuisus, quæ vtilitas in vtrisque? Christus autem non legitur vsus omnibus gratiis gratis datis, præsertim quantum ad genera linguarum. Non ergo in Christo fuerunt omnes gratiæ gratis datæ.*

Sed contra est, quòd Augustinus dicit in epistola ad Dardanum * *quod sicut in capite sunt omnes sensus, ita in Christo fuerunt omnes gratiæ.*

Epist. 57. declarandi ad fi. 10. 2.

Respondeo dicendum, quòd sicut in secunda parte habitum est, * *gratiæ gratis datæ ordinantur ad fidei, & spiritualis doctrinæ manifestationem : oportet enim eum, qui docet, habere ea, per quæ sua doctrina manifestetur : alias sua doctrina esset inutilis. Spiritualis autem doctrinæ & fidei primus, & principalis Doctor est Christus, secundum illud* Hebr. 2. *Cum initium accepisset enarrari per Dominum, ab eis qui audierunt, in nos confirmata est, contestante Deo signis, & portentis, & c. Vnde manifestum est, quòd in Christo excellentissimè fuerunt omnes gratiæ gratis datæ, sicut in primo & principali fidei Doctore.*

1. 2. q. 111.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut gratia gratum faciens, ordinatur ad actus meritorios tam interiores quam exteriores : ita gratia gratis data ordinatur ad quosdam actus exteriores, fidem manifestatiuos : sicut est operatio miraculorum & alia huiusmodi. In vtraque autem gratia Christus plenitudinem habuit : in quantum enim diuinitati vnita erat eius anima, plenam efficaciam habebat ad omnes prædictos actus perficiendos : Sed alij Sancti, qui mouentur à Deo sicut instrumenta non vnita, sed separata, particulariter efficaciam recipiunt ad hos vel ad illos actus perficiendos. Et ideo in aliis Sanctis huiusmodi gratiæ diuiduntur, non autem in Christo.

Ad secundum dicendum, quod Christus dicitur Dei virtus & Dei sapientia, in quantum est æternus Dei filius : Sic autem non competit habere gratiam, sed esse potius datorem gratiæ. Competit autem ei habere gratiam secundum humanam naturam.

Ad tertium dicendum, quòd donum linguarum datum est Apostolis, qui mittebantur ad docendas omnes gentes. Christus autem in vna sola gente Iudæorum voluit personaliter prædicare, secundum quod ipse dicit Matth. 18. *Non sum missus nisi ad oues, quæ perierunt domus Israel. Et Apostolus dicit* Roma. 15. *Dico Christum Iesum ministrum fuisse circumcisionis. Et ideo non oportuit, quòd loqueretur pluribus linguis : Nec tamen defuit ei omnium linguarum notitia : cum etiam occulta cordium ei non essent absondita (vt infra dicetur*) quorum voces quæcunq; sunt signa : Nec tamen inutiliter hanc notitiam habuit : sicut non inutiliter habet habitum, qui eo non vtitur quando non est opportunum.*

qu. 10. ar. 2.

HVNC articulum exponemus disputatione sequenti.

ARTI-

ARTICVLVS VIII.

Vtrum in Christo fuerit prophetia.

Ad octauum sic proceditur. Videtur, quòd in Christo non fuerit Prophetia. Prophetia enim importat quandam obscuram & imperfectam notitiam : secundum illud Numer.12. *Si quis fuerit inter vos Propheta Domini, per somnium, aut in visione loquar ad eum : Sed Christus habuit plenam & apertam notitiam multò magis quam Moyses, de quo ibi subditur, quod palàm & non per ænigmata videt Deum. Non ergo in Christo debet poni Prophetia.*

2. *Præterea, Sicut fides est eorum, quæ non videntur, & Spes eorum, quæ non habentur, ita Prophetia est eorum, quæ non sunt præsentia, sed distant : nam Propheta dicitur quasi procul fans : Sed in Christo non ponitur Fides, nec Spes, vt suprà dictum est.* Ego Prophetia etiam non debet poni in Christo.*

3. *Præterea, Propheta est inferioris ordinis, quam Angelus : vnde & de Moyse, qui fuit supremus Prophetarum (vt in secunda parte dictum est*) dicitur Act.7. quod locutus est cum Angelo in solitudine : Sed Christus non est minoratus ab Angelis secundum notitiam animæ, sed solum secundum corporis passionem, vt habetur Hebræ. 2. Ergo videtur quod Christus non fuit propheta.*

Sed contra est, quod de eo prædicitur Deut. 18. Prophetam suscitabit vobis Deus de fratribus vestris. Et ipse de se dicit Matth. 13. & Ioan.4. Non est Propheta sine honore nisi in patria sua.

*Respondeo dicendum, quòd Propheta dicitur quasi procul fans, vel procul videns : in quantum, scilicet cognoscit & loquitur ea, quæ sunt procul ab hominum sensibus : sicut etiam Augustinus dicit. 16. contra Faustum. * Est autem considerandum, quod non potest dici aliquis Propheta ex hoc quod cognoscit & annuntiat ea quæ sunt alijs procul, cum quibus ipse non est. Et hoc manifestum est secundum locum, & secundum tempus : si enim aliquis in Gallia existens, cognosceret & annuntiaret alijs in Gallia existentibus ea, quæ tunc in Syria agerentur, propheticum esset : sicut Heliseus ad Giezi dixit. 4. Regum. 5. quo modo vir descenderat de curru, & occurrerat ei. Si verò aliquis in Syria existens, ea, quæ sunt ibi annunciaret, non esset propheticum. Et idem apparet secundum tempus. Propheticum enim fuit quod Isaias prænuntiauit, quòd Cyrus Rex Persarum templum Dei esset reædificaturus, vt patet Isaiæ. 44. Non autem fuit propheticum, quod Esdras hoc scripsit, cuius tempore factum est. Si igitur Deus aut angeli vel etiam Beati cognoscunt & annuntiant ea, quæ sunt procul à nostra notitia, hoc non pertinet ad prophetiam : quia in nullo nostrum statum attingunt Christus autem ante passionem nostrum statum attingebat, in quantum non solum erat comprehensor, sed etiam viator. Et ideo propheticum erat, quod ea, quæ erant procul ab aliorum viatorum notitia, & cognoscebat & annuntiabat. Et hac ratione dicitur in eo fuisse prophetia.*

Ad primum ergo dicendum, quod per illa verba non ostenditur esse de ratione prophetiæ ænigmatica cognitio, quæ scilicet est per somnium, & in visione : sed ostenditur comparatio aliorum Prophetarum, qui per somnium & in visione perceperunt diuina, ad Moysen, qui palam & non per ænigmata Deum vidit. Qui Propheta est dictus : secundum illud Deuteronom. vlt. Non surrexit vltrà Propheta in Israel, sicut Moyses. Potest tamen dici, quòd & si Christus habuit plenam & apertam notitiam, quantum ad partem intellectiuam habuit tamen in parte imaginatiua quasdam similitudines, in quibus etiam poterat speculari diuina : in quantum non solum erat comprehensor, sed etiam viator.

Ad secundum dicendum, quod fides est eorum, quæ non videntur ab ipso credente, & similiter Spes est eorum, quæ non habentur ab ipso sperante : sed prophetia est eorum, quæ sunt procul à communi hominum sensu, cum quibus propheta conuersatur, & communicat in statu viæ. Et ideo Fides & Spes repugnant perfectioni beatitudinis Christi : non autem prophetia.

Ad tertium dicendum ; quod Angelus cum sit comprehensor, est supra Prophetam, qui est purus viator, non autem supra Christum, qui fuit simul viator & comprehensor.

QVæ ad hunc articulum spectant, trademus in disputatione, quia in litera D. Thom. nihil occurrit notandum præter ea, quæ ibi dicentur.

DISPVTATIO. XXI.

In duas sectiones distributa.

De gratijs gratis datis animæ Christi.

GRatiæ gratis datæ dicuntur quædam operationes, seu actus, qui supra naturã sunt, & diuina virtute fiunt ad cõfirmationẽ fidei vel aliorũ profectũ, potius quam ad operantis vtilitatem : & ad has gratias pertinent omnia auxilia vel principia, quæ ad hæc opera perficienda ab Spiritu sancto tribuuntur. Sunt autem hæ gratiæ nouẽ ex communi sententia doctorum fundata in Paul. 1. Corinth.12. vbi Chrysost. hom.29. Oecumen. Theophylact. & alij Græci, Ambros. D. Thom. Anselm. & alij expositores varijs modis illas exponunt. Idem D. Thom. 1.2. quæst. 111. art. 4. & 2.2. quæst. 171. & sequentibus & 3. cont. Gent. cap. 151. Et quantum præsenti loco necessarium fuerit, eas expositiones breuiter attingemus. In his ergo gratijs duæ, scilicet operatio virtutum, & gratia sanitatũ ad operationem pertinent & ad potestatem faciendi miracula, de qua in quæst. 13. dicendum est, & ideo de illis ibi tractabitur. Aliæ verò partim ad cognitionem, vt prophetia & discretio spirituum, &c. partim ad sermonem pertinent, vt donum linguarum, &c. de quibus breuiter dicendum est. 1. Cor.12.

SECTIO I.

Vtrum in Christo fuerit prophetia, & si quæ alia gratia gratis data ad cognitionem spectat.

PRima sententia est Christum non habuisse verum donum prophetiæ, sed vocari prophetam existimatione, & appellatione vulgi. Ita sentit Abulen. in cap.11. Numer. quæst. 64. & potest fundari in illo.1. ad Corinth.13. *Siue prophetiæ euacuabuntur, siue linguæ cessabunt, & infrà. Ex parte cognoscimus, & ex parte prophetamus, cum autem venerit quod perfectum est, euacuabitur quod ex parte est,* ex quo colligitur visionem beatam excludere propheticam cognitionem, sed Christus habuit semper visionem beatam : ergo non fuit capax prophetiæ. Et confirmatur primo, quia de ratione prophetiæ est, vt sit obscura cognitio autore D. Thom. 2.2. quæst. 174. artic. 2. ad 3. sed in Christo non habuit locum obscuritas, hæc enim ratione non habuit fidem. Confirmatur secundò, quia nunc Christus non est Propheta, neque habet propheticam cognitionem, aliàs omnes beati possent esse prophetæ : sed Christus nunc habet omne genus cognitionis supernaturalis quod in via habuit, quia in hoc anima eius non est mutata. Denique argumentatur Abulensis, quia Ioannes Baptista fuit plusquã Propheta, multo ergo magis Christus, qui est Deus. Et huic opinioni videtur fauere Tertull. lib. 4. contra Marcion. cap. 22. num. 33. vbi inquit, *Deum à principio prædixisse populo Israel, vt auduret Christum sub nomine Prophetæ, quoniam Propheta existimandus erat à populo,* significat ergo non fuisse, sed

Abulens. 1. Cor.13.

D. Thom.

Tertul.

sed existimatum fuisse Prophetam. Sed hanc sententiam existimo esse valde falsam.

Christus vere, & propriè Propheta.

Dico ergo primò, Christum Dominum vere & propriè fuisse Prophetam, atq; adeo veram ac propriam & omnino perfectam habuisse gratiam prophetiæ. Probatur primo, quia ita appellatur in scriptura, quæ proprie intelligenda est, cùm commodè possit. Assumptum patet Deut. 18. *Prophetam sicut me,* *Deut. 18.* & c. quem locum de Christo exponũt Petrus & Stephanus Act. 3. & 7. vt notarunt Iustin. Mart. quæst. 101. ad gentes, Irenæ. lib. 3. cap. 12. Clemens Alexan. libr. 1. pædagog. cap. 7. Cypr. libr 1. contra Iudæos cap. 18. Cyrillus lib. 1. in Ioan. cap. 24. & lib. 3. cap. 9. Refert autem Galatinus lib. 8. de arcanis cap. 7. Iudæos negasse locum illum esse de Messia intelligendum, ne conuincerentur fateri, Christum esse Messiam promissum: Christum enim insignem Prophetam fuisse negare non possunt. Vnde in Euangelijs sæpe ita vocatur, tam à vulgaribus hominibus, Lucæ 7. *Propheta magnus surrexit in nobis*, quam à discipulis, Lucæ. 24 *Fuit vir Propheta*, &c. imò & à se ipso; qui Lucæ 4. de se dixit, *Non est Propheta sine honore, nisi in patria sua*, vt Augustinus notauit tract. 15. in Ioã. inde probans non male sensisse Samaritanam de Christo, cum ad illum dixit Ioan. 4. *Domine vt video Prophetа es tu*, in quibus locis ex contextu, & ex re, de qua agitur constat apertè Prophetam dici non in alijs significationibus, quas hæc vox interdum habere potest, sed vt significat eum qui diuinitus agnoscit ea, quæ longe distant à communi sensu hominum, & potens est ea prædicere.

Acts 3 & 7 *Iustin. Martyr.* *Irenæus.* *Clem. Alexand.* *Cyrillus.* *Cyprian.* *Luc. 4* *August. Ioan. 4.* *August.*

Secundò hæc est communis sententia omnium Patrum, præsertim vbicunque exponunt locum citatum Deuteron. 18. quem tractans Augustinus 16. contra Fausti. cap. 18. hæreticam vanitatem appellat, negatè de Christo esse intelligendũ; & subdit, *An quia Propheta dictus est, qui & homo esse dignatus est, & tam multa futura prædixit, nisi forte aliud est Propheta quam homo vltrà humanas coniecturas futura prædicens, &c.*

Ambros.

Secundò Ambrosius serm. 8. in Psal. 188. circa id, *Particeps ego sum, Habet*, inquit, *Christus participes suos habet participes carnis, habet & prophetiæ, quia Prophetam*, inquit, *suscitabat vobis Dominus, &c.* & infrà, *Ipse est verus Propheta, qui sine alterius munere futura cognoscit.* Tertiò, Cyrillus lib. 8. contra Iulianum in principio dicit, *Christum vocari Prophetam à dono prophetiæ, quod in ordine summarum dignitatum humanitatis recensetur, oportebat enim demittentem se humiliationem, humanitatis subire mensurã.* Quartò rectè Chrysost. homil. 35. in Ioan. notat, quando Pharisæi interrogauerunt Ioannem Baptistam, *Propheta es tu?* non de quocunq; sed de illo excellentissimo à Moyse prædicto interrogasse, & ideo Græcè addi articulum habentem illam vim, scilicet, *Es ne tu ille Propheta?* & ideo Ioannem negasse, & in demonstratione, quod Christus sit Deus, probat contra Iudæos Christum esse prophetam à Moyse prædictum, & homil. 7. in 2. ad Corinth. dicit Christum esse Prophetam secundum carnem. Quintò, Isidorus libr. 7. origin. capit. de Filio Dei, vnum ex nominibus, quæ in Scriptura sacra verè tribuuntur Christo Domino, dicit esse nomen Prophetæ, quia futura reuelauit, & lib. 6. cap. de prophetis, dicit Christum esse finem omnium prophetarum, cui dictum est à Patre, *Et Prophetam in gentibus dedi te*, Ierem. 1. Sextò, Hieronymus tractans hæc verba Ierem. 1. ait. *Quidam hunc locum super Saluatore intelligunt, qui propriè Propheta gentium fuit*, quàm expositionem, licet more suo sub aliorum nomine referat, tamen reuera eam probat & confirmat. Denique D. Thom. hic eandem tenet sententiam, & eisdem Verbis Moysis illam confirmat: incredibile enim est, tam grauem, tamque insignem prophetiam de Christo dictam esse sub nomine significante, proprietatem, quæ vere in ipsum non conueniat.

Chrysost. *Isidor.* *Ierem 1.* *Hieron. Ierem. 1.* *D. Thom.*

A Tertiò principaliter probatur conclusio ratione, quia licet cognitio Prophetiæ interdum possit esse obscura, non est autem hoc de ratione prophetiæ, quia nõ oportet quod cognitio prophetica sit fides, vel in illa fundetur, quin potiùs sæpe tribuitur prophetis, vt ea videant, quæ prædicunt, vnde & in scriptura videntes vocantur: & Basil. præfatione in Isai. & Cyril. lib. 3 in Isai. in principio dicunt Prophetas videre futurum tempus tanquam instans, citatur etiam Augustinus in 5. de Ciuitate ca. 9. quod dicat prophetiam esse luce clariorem. Sed eo loco potius videtur dicere luce clarius esse dari prophetiam veram, quam ipsam prophetiam esse luce clariorem, tamen D. Thom. 2. 2. q. 171. art. 1. ad 4. ait, per prophetiam tolli obscuritatis & ignorantiæ velamen, & art. 3. ad 2. distinguit prophetiam à fide, quia fides non dat cognitionem rerum, sed tantum certitudinem, prophetia verò etiam cognitionem tribuit, quod non nisi propter aliquam claritatem, & euidentiam videtur dici potuisse. Denique hoc artic. 8. ad 1. clare negat ænigmaticam cognitionem esse de ratione prophetiæ. Nec verò dicimus euidentiam aut claritatem esse semper necessariam in cognitione prophetica, quia neque hoc verum est, vt ex 2. 2. suppono: sed hoc solum dicimus, prophetiam desse, neq; obscuritatem neq; claritatem, requirere in cognitione ipsius Prophetiæ, sed sufficere, vt sit cognitio eorum, quæ longe distant à sensibus hominum, & omnino ab ordinaria cognitione viatorum, vt hic dicit D Thom. qui eodem sensu dixit citato loco 2. 2. nomen Prophetæ de se indicare remotionem ab intelligibili veritate, non quidem in ipso actu cognitionis; nam potius ibidẽ subdit prophetiam perfectissimam esse, quæ fit per intellectualem visionem: sed indicat illam elongationem in subiecto ipso, seu in persona, quæ secundum statum suũ longè distat ab ijs, quæ præuidet, vel dicit: dicitur enim propheta (inquit D. Thom.) quasi procul fans, aut videns: tota autem hæc ratio prophetiæ seu Prophetæ proprijssimè conuenit in Christum pro statu viæ, qui præuidebat & prædicebat ea, quæ longe distant à cognitione hominum, in huiusmodi statu constitutorum, ergo.

Obscuritas non est de ratione prophetiæ. *Basilius.* *Cyril.* *August.* *D. Thom.* *Ratio prophetiæ, quas. D. Thom.*

B C

Et ex hac conclusione colligitur primo, hanc cognitionem propheticam in anima Christi re ipsa nõ fuisse distinctam à cognitione supernaturali, quam per visionem beatam, vel per se infusam de diuinis rebus habuit, quia, vt infrà dicemus, non fuit in intellectu humano Christi aliqua supernaturalis cognitio præter has duas. Sed quæres, quæ istarum possit hanc denominationem prophetiæ recipere? Quidam sentiunt, solam cognitionem scientiæ infusæ posse propriè vocari prophetiam: tum, quia D. Thom. 2. 2. q. 174. artic. 5. ad 2. dicit Christum simul fuisse comprehensorem & viatorem, & rationem prophetiæ non conuenire illi, vt erat comprehensor, sed vt viator erat, & q. 26. de verit. artic. 6. reddit rationem, quia propheti a est imperfecta participatio visionis beatę: tum etiam quia ad rationẽ prophetiæ pertinet, vt possit coniungi phantasmatibus, seu imaginibus sensibilibus, per quas res distantes præsentes fiunt, vt hic D. Thom. significat in secunda responsione ad primum argumentum, & idem sentit super 6. cap. Ioannis lect. 2. in principio vbi dicit Christum non fuisse similem Prophetis in cognitione intellectiua, sed in sensitiua: at verò scientia beata nõ potest coniungi phantasmatibus, infusa autem potest. Respondetur tamen, verum quidem esse cognitionem scientiæ infusæ posse satis accommodatè hanc denominationem prophetiæ recipere: nihilominus tamen etiam visionem beatam coniunctam statui viatoris sufficere ad rationem prophetiæ, quod plane sentit D. Thom. hic, qui solum requirit in vero Propheta, vt ea annũciet, & supernaturaliter cognoscat, quæ tam ab ipso secun-

D E

D. Thom. *Visio beata in eo, qui simul est viator, sufficit ad rationem prophetiæ. D. Thom.*

dum

dum statum suum, quàm ab alijs longè distant: vnde concludit in Christo fuisse prophetiam in quantum simul erat comprehensor & viator: & idem planè sentit in solutionibus argumentorum, & ratio supra facta idem probat: quia scilicet prophetia nullam obscuritatem, vel imperfectionem in ipso actu cognitionis requirit. Nec D. Thom. in 2. 2. docet contrarium, sed dicit Christum non fuisse Prophetam, vt comprehẽsorem, sed vt viatorem, quod hic magis explicuit dicens fuisse Prophetam, vt comprehensorem simul & viatorem, quia licet, dum existebat in via, per ipsammet visionem comprehensoris posset prophetare: tamen illa non habebat rationem prophetiæ, nisi prout existebat in viatore. Illa verò coniunctio ad sensibiles imagines non est de ratione prophetiæ, nam potius eo perfectior est cognitio prophetica, quo est magis abstracta à sensibus & purè intellectualis, vt D. Thom. docuit. in 2. 2. locis citatis: vt vero hic explicaret habuisse locum in Christo, etiam illum modum prophetiæ, addit eam responsionem de sensibilibus similitudinibus.

Secundo sequitur, hoc donum prophetiæ fuisse in Christo permanenter, ita vt ad nutum voluntatis suæ posset illo vti, in quo inter alia multũ reliquos prophetas superauit. Patet, quia vt dictum est, fundatum fuit in scientia infusa, vel beata. Notauit hoc Hieron. y. 3 tom. Epist. 125. ad Damasum, de tribus quæstionibus sacræ scripturæ in quæst. 3.

Hieron.

Discretio spirituũ in Christo.

Tertiò sequitur etiam fuisse in Christo illam gratiam, quæ dicitur discretio spirituum, quæ veluti quædam prophetiæ pars est: quia vel significat vim cognoscendi & manifestandi interiores cogitationes mentium, vel saltem discernendi, & dijudicandi ex instinctu Spiritus sancti inter motionem boni, & mali Spiritus, vt Chrysostom. homil. 19. in 1. ad Corinth & Anselm. 1. Corinth. 12. & ibi Oecum. D. Thom. & alij. Vtroq; autem modo potuit Christus per suam scientiam creatam discernere spiritus, vt per se constat, & dicetur inferius q. 10. & 11. Et patet ex illo Ioan. 3. *Opus ei non erat, vt quis testimonium perhiberet de homine: ipse enim sciebat quid esset in homine.* Et eadem ratione constat, quamcunq; aliam gratiã explicatam in ordine ad cognitionem, quæ obscuritatem non includat, perfectissime in Christum conuenire, vt si interpretatio sermonum explicetur, vt sit vis quędam, & lux Spiritus sancti ad penetrandos veros & intimos Scripturarum sensus, & idem est de dono scientiæ & sapientiæ, si aliquo modo ad cognitionem referantur. De gratia autem fidei statim dicetur.

Quo sensu prophetia in patria euacuabitur.

Ad fundamentum Abulensis respondetur primo, in illo loco 1. ad Cor. 13. prophetiam non significare donum prædicendi futura, sed interpretandi sermones, seu Scripturam sacram, vt patet ex toto contextu capitis 14. Sed esto hoc ita sit, eadem manebit difficultas de hac gratia interpretandi sermones, quæ etiam fuit in Christo. Respondetur ergo vtramque gratiam euacuari in patria quantum ad imperfectionem quam includit, & quantum ad necessitatem: quia hæc munera sunt accommodata statui viæ, sicut ibidem dicitur. *Siue linguæ cessabunt, siue scientia destruetur*, & tamen non propterea negandum est Christum habuisse donum linguarum. Illud verò quod ibi dicitur, scilicet nunc ex parte nos prophetare, verum quidem est regulariter in hominibus, non est tamen illa imperfectio de ratione prophetiæ. Ad primam confirmationem responsum iam est, negando obscuritatem esse de ratione prophetiæ. Ad secundam confirmationem respondetur prophetię donum dicere cognitionem supernaturalem eorum, quæ distant secundum statum cognoscentis, & ideo eandem cognitionem in statu viæ, in quo Christus secundum conditionem corporis passibilis distabat ab ijs, quæ diuinitus cognoscebat, habuisse rationem prophetiæ, in statu vero patriæ non habere hanc rationem, quia deficit illi imperfectio cõnotata ex parte subiecti. Ita D. Thom. 2. 2. q. 174. art. 5. in corpore, & ad 3. Et hoc potest esse aliud exemplum ad comprobandum id, quod suprà dicebamus, scilicet eundem habitum, qui secundum se eiusdem rationis est, posse in vno statu recipere vnam denominationem quam non recipit in alio propter imperfectionem connotatam. Ad vltimam respõdetur, etiam Christum fuisse plusquã Prophetam multo altiori modo, quam Ioannem Baptistam, sed non ideo non fuit etiam Propheta, sicut etiam Ioannes Baptista fuit Propheta, licet etiam fuerit plusquam Propheta.

D. Thom.

SECTIO II.

Vtrum aliæ gratiæ gratis datæ, quæ ad sermonem spectant, fuerint in Christo.

RAtio dubij esse potest, quia vna ex his gratijs vocatur fides, quæ in Christo non fuit. Alia gratia est donum linguarum, quo Christum nunquam fuisse vsum docet D. Thom. hic artic. 7. ad 3. & 2. 2. q. 176. artic. 1. ad 3. quem Durandus sequitur in 3. d. 13. q. 1. ad 2. cum autem hæ gratiæ potissimum consistant in vsu, perinde videtur esse negare Christum habuisse hanc gratiam, & negare habuisse vsum illius.

D. Thom. Durand.

Dico tamen primo, Christum Dominum habuisse omnes gratias gratis datas, quæ alijs hominibus communicantur. Ita docet hic D. Thom. & reliqui Theologi cum Magistro in 3. d. 13. & id colligunt ex Augustin. epist. 57. circa finem, vbi dicit, sicut in capite omnes sensus, ita in Christo vigere omnem gratiam. Ex quo idem mutuauit & docuit Anselm. in id ad Coloss. 1. *Ipse est caput corporis Ecclesiæ.* Et ad hunc modum videtur exponere plenitudinem gratiæ Christi Chrysost. homil. 11. in Ioan. Et clarius homil. 29. in id Ioan. 3. *Non ad mensuram dat Deus Spiritum filio.* Et potest rectè inde concludi: quia ad plenitudinem gratiæ Christi hæc omnia spectant, omnia enim hæc debentur illi humanitati, ob gratiam vnionis. Pertinuit etiam hoc ad dignitatẽ seu munera Christi obeunda, est enim ipse quasi vniuersalis dispensator harum gratiarum omnium in Ecclesia sua, vt dicitur ad Ephes. 4. debuit ergo in se habere omnes gratias, quas alijs communicat. Deinde fuit vniuersalis ac perfectissimus Doctor, & Euangelij prædicator: hæ autem gratiæ sunt vel necessariæ, vel certè conuenientissima ornamenta in perfecto doctore requisita, in quo præter exactam rerum intelligentiam facultas ad explicanda, & clarè ac distinctè proponenda mysteria, eaque suadenda, & confirmanda, necessaria est, & ad hunc finem ordinantur hæ gratiæ.

Omnes gratiæ gratis datæ fuerunt in Christo.

D. Thom.

Augustin. Chrysost.

Ephes. 4.

Vnde secundò probatur conclusio discurrendo breuiter per alias quatuor, vel quinque gratias, quæ explicandæ supersunt. Duæ illarum sunt, *Sermo scientiæ & sapientiæ*, quæ ad sermonem applicatæ nihil aliud sunt, quam facilitas quædam ex speciali Spiritus sancti auxilio data ad proponendas seu explicandas res fidei, vel delectando, vel persuadendo eas per superiores aut inferiores causas, aut per effectus, & similia exempla confirmando & declarando, quæ dona fuisse in Christo perfectissima dubitari non potest, cum imperfectionem nullam includant, & ad perfectionem & statum eius maximè pertineant: cum fuerit supremus cœlestis doctrinę magister. Et ideò de illo dicitur Corith. 5. habet *gustum suauissimum, & labia distillantia myrrham primam*, & Psal 44 de illo dicitur, *Diffusa est gratia in labijs tuis.* Quæ quidẽ gratia ita in verbis, & doctrina eius maximè relucebat, vt nõ immeritò homines mirarentur, *De his, quæ procedebant de ore ipsius.* Luc. 4. & ideo Io. 6. Petr⁹ dixerit, *Quo ibimus? Verba vitæ æternæ habes* & cap. 7.

Sermo scientiæ, & sapientia.

Luc. 4. Ioan. 6.

& cap.7.etiam eius hostes dicebant. *Nunquam sic loquutus est homo.*

Gratia fidei. Tertia est gratia fidei, quæ interdum solet referri ad operationem, quomodo magis videtur pertinere ad potestatem faciendi miracula, dicitur enim hæc fides miraculorum, quæ vt dicit assensum obscurum, non fuit in Christo, tamen fuit in illo ex parte intellectus clarus & indubitatus assensus, speciale Dei auxilium non fuisse defuturum suę humanitati ad omnia miracula, quæ faciebat, & de eadem re habebat perfectissimam fiduciam ex parte voluntatis. Vnde Ioan.11. dicebat ad Patrem, *Gratias ago tibi quoniam audisti me, ego autem sciebam, quia semper me audis*, hoc ergo modo fuit in illo hæc gratia. Secundò solet hæc gratia referri ad cognitionem, vt scilicet significet singularem certitudinem & intelligentiam rerum fidei, quam Spiritus sanctus præbet Doctori Euangelico, vt possit conuenienter docere, & vt hoc modo hæc gratia locum habeat in Christo, subtrahenda est ab obscuritate, ita vt de ratione eius tãtum sit perfectio, & firmitas in assensu, siue ille clarus sit, siue obscurus. Tertiò verò modo explicatur hæc gratia in ordine ad sermonem seu locutionem, & est facilitas quædam data dono Spiritus sancti ad proponẽdas res fidei simpliciter & accommodatè, ita vt etiam à rudibus & ignorantibus percipi possint, & in hoc sensu multo facilius constat habuisse Christum hanc gratiam.

Ioan.11.

Donũ linguarum.

Quarta gratia est donum linguarum, ad quam primum pertinere potest habere notitiam linguarum omnium, & quoad hoc fuisse in Christo D. Thomas supra docet, nec dubitari potest, cum per scientiam infusam & beatam habuerit notitiam rerum omnium, quanquam hoc iuxta aliorum sententiam magis pertineat ad quintam gratiam, quæ dicitur, *interpretatio sermonum*. Deinde pertinet ad donum linguarum potestas vtendi linguis omnibus, quæ diuersa aliquo modo est à priori notitia, multi enim intelligunt linguam aliquam qui illa vti non possunt: hæc ergo potestas sine dubio etiam fuit in Christo, quia scientia linguarum quam habebat, erat perfectissima, & ipsum organum, & faculras naturalis ad loquendum, etiam erant in illo perfecta, & expedita. Ex his autem duobus principijs oritur illa potestas. Tertiò pertinet ad hanc gratiam vsus ipse diuersarum linguarum, & de hoc nihil videtur esse certum: verisimile tamen est, publicè & pro concione non fuisse vsum hoc dono, quia ex Euangelio hoc non colligitur, sed potius oppositum, tum quia hoc donum omnino nouum visum est in prædicatione Apostolorum: tum etiam quia ipse Christus de se dixit, *Non sum missus nisi ad oues quæ perierunt domus Israel*, cum ergo solis Iudæis per se ipsum prædicaturus esset, solum ea lingua pro concione vsus creditur, qua ipsi tunc vtebantur, quæ dicitur fuisse Syriaca, si aliqua autem erat varietas in illis partibus vel ciuitatibus quas perãbulabat, omnibus se accommodabat Christus, ita vt posset intelligi, hoc enim erat necessarium. Et ita est intelligenda sententia D. Thom. hic artic. 7. ad 3. & 2.2 quæst.176. artic. 1. ad 1. quam sequitur Durandus in 3. distinct.13.q.1. ad 1. In priuatis autem colloquijs fortasse interdum sese obtulit opportunitas vtendi varijs linguis, vt eum peregrinatus est in Aegyptum, vel cum ad Gentiles loquebatur, vel si fortasse scripsit Epistolam ad aliquem alienæ linguæ, vt de Abgaro fertur.

D. Thom.

Interpretatio sermonum.

Hinc constat, quid dicẽdum sit de quinta gratia, scilicet interpretatione sermonum, ad sermonem relata, hoc enim modo vel est intelligentia variarũ linguarum, de qua dictum est, vel est singulare Spiritus sancti auxilium, vel ad condendam diuinam scripturam vel ad reconditos eius sensus explicandos, vel etiam ad transferendum ab vna lingua in aliam, nihil omnino à vero sensu discrepãdo, & hoc donum quoad facultatem & potestatem non est dubium, quin in Christo fuerit, tum propter scientiæ plenitudinem & voluntatis rectitudinem, quæ ad malum vel falsum inclinari non poterat, tum etiam quia in omnibus operibus & actionibus suis ab Spiritu sancto regebatur, vnde omnia verba eius verba sacra sunt, an vero vsus fuerit hac gratia aliquid scribendo, dicetur fortasse infrà quæst.42.

Dico secundò, has gratias fuisse in Christo permanenter & per modum habitus, ita vt illis vti posset suo arbitrio, in quo alios homines superauit. Ita colligitur ex Theologis & Patribus supra citatis præsertim exponentibus verba Isaiæ.11. *Requiescet super eum spiritus Domini*, & Ioan.1. *Super quem videris spiritum descendentem, & manentem*, circa quem locum videri potest Orig.hom.6.in Numer. & Greg lib.2. Moral. c. 28. & 29. & Hieron. ep. 125. ad Damasum, & Ezech.35. Ratio verò facilè reddi potest, tum quia totum hoc personali dignitati Christi, & muneri eximij doctoris debebatur, tum etiã quia ad vsum harum gratiarũ ferè nihil aliud requirebatur præter perfectam sciẽtiam rerum omnium, verborum & signorum, cum perfecta & expedita facultate vtendi organo vocis & linguæ, vtrumque autem horum fuit in Christo perfectissimum.

Omnes has gratias fuisse in Christo permanenter. *Isai. 11.* *Ioan.1.* *Origen.*

ARTICVLVS IX.

a *Vtrùm in Christo fuerit plenitudo gratiæ.*

AD nonum sic proceditur. *Videtur quòd non fuerit in Christo gratiæ plenitudo. A gratia enim deriuantur virtutes, vt in secunda parte dictum est,* * *Sed in Christo non fuerunt omnes virtutes: non enim fuit in eo fides neque spes, vt ostensum est,* * *ergo in Christo non fuit gratiæ plenitudo.*

Infra art. 10 & 11. q. & 3 dist. 3. q. 1 art. 4. & 14. q. 1 & 2. q. 1 art. 1 & 15 q. 1 art. 25. Et opusc. 3 ca. 221. Et opusc. 60 a. 1 colum. 1.

2. *Præterea, Sicut patet ex his, quæ in secunda parte dicta sunt,* * *gratia diuiditur in operantem & cooperantem: Operans autem gratia dicitur, per quam iustificatur impius. Quod quidem non habuit locum in Christo, qui nunquam subiacuit alicui peccato: ergo in Christo non fuit plenitudo gratiæ.*

2.p.q.109. art. 2. & 2.p.q.11. art. 2.

3. *Præterea. Iacob 1. dicitur, Omne datum optimum, & omne donum perfectum de sursum est descendens à Patre luminum: Sed quod descendit, habetur particulariter & non plenè. Ergo nulla creatura, nec etiam anima Christi potest habere plenitudinem donorum gratiæ.*

Sed contra est quod dicitur Ioan.1. Vidimus eum plenum gratiæ & veritatis.

b *Respondeo dicendum, quòd plenè dicitur haberi quod perfectè & totaliter habetur. Totalis autem perfectio potest attendi dupliciter. Vno modo quantum ad quantitatem eius intensiuam: putà si dicam aliquem plenè habere albedinem, si habet eam, quantumcunque nata est haberi. Alio modo secundum virtutem: putà si aliquis dicatur plenè habere vitam: quia habet eam secundum omnes effectus vel opera vitæ, & sic habet plenè vitam homo, non autem brutum animal, vel planta. Vtroque autem modo Christus habuit gratiæ plenitudinem. Primo quidem quia habuit eam in summo secundum perfectissimum modum, quo haberi potest. Et hoc quidem apparet primò ex propinquitate animæ Christi ad causam gratiæ, dictum est* * *enim quòd quantò aliquod receptiuum propinquius est causæ influenti, tanto abundantius recepit. Et ideo anima Christi, quæ propinquius coniungitur Deo inter omnes creaturas rationales, maximam recipit influentiam gratiæ eius. Secundò ex comparatione eius ad effectum. Sic enim recipiebat anima Christi gratiam, vt ex ea quodammodo transfunderetur in alios. Et ideo oportuit quòd haberet maximam gratiam, sicut ignis, qui est causa caloris in omnibus calidis, est maximè calidus. Similiter etiam quan-*

* *antiq. hu. ius quæst.*

quantum ad virtutem gratiæ plene habuit gratiam : quia habuit eam ad omnes operationes vel effectus gratiæ. Et hoc ideo, quia conferebatur ei gratia tanquam cuidam vniuersali principio in genere habentium gratiam. Virtus autem primi principij alicuius generis vniuersaliter se extendit ad omnes effectus illius generis : sicut sol, qui est vniuersalis causa generationis (vt Dionys. dicit 4. ca. de Diuin.) eius virtus se extendit ad omnia, quæ sub generatione cadunt. Et sic secunda plenitudo gratiæ attenditur in Christo, in quantum se extendit eius gratia ad omnes gratiæ effectus, qui sunt virtutes & dona, & alia huiusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod fides & spes nominant effectus gratiæ in quodam defectu, qui est ex parte recipientis gratiam, in quantum scilicet, fides est de non visis, & spes de non habitis. Vnde non oportet, quod in Christo, qui est autor gratiæ, fuerint defectus, quos important fides & spes : sed quicquid est perfectionis in fide & spe, in Christo est multo perfectius : Sicut in igne non sunt omnes modi caloris defectiui ex defectu subiecti, sed quicquid pertinet ad perfectionem caloris.

Ad secundum dicendum, quod ad gratiam operantem per se, pertinet facere iustum : sed quod iustum faciat ex impio, hoc accidit ei ex parte subiecti, in quo peccatum inuenitur. Anima Christi igitur iustificata est per gratiam operantem, in quantum per eam facta est iusta & sancta à principio suæ conceptionis, non quod ante fuerit peccatrix, aut etiam non iusta.

c *Ad tertium dicendum, quod plenitudo gratiæ attribuitur animæ Christi secundum capacitatem creaturæ non autem per comparationem ad plenitudinem infinitam bonitatis diuinæ.*

COMMENTARIVS.

TItulus articuli sufficienter à D. Thom. explicatur, cauendus tamen est Caietanus, qui in hoc articulo & sequentibus conatur accommodare D. Thomam ad suam sententiam de tali plenitudine & intensione gratiæ Christi, vt etiam de potentia absoluta non potuerit esse maior, quod quam sit à D. Thom. alienum constabit ex sequentibus. Nunc supponatur D. Thom. loqui de plenitudine gratiæ simpliciter, tam in perfectione intensiua, quam extensiua, in ordine tamen ad potentiam Dei ordinariam, non absolutam.

b Hoc supposito affirmat D. Thom. in Christo fuisse plenitudinem gratiæ simpliciter, quam assertionem tã perspicue declarat & confirmat, vt nihil hoc loco addere oporteat. De solutione ad primũ multa in superioribus dicta sunt. In solutione ad secundum notetur primò quod D. Thom. ait animã Christi fuisse iustificatam per gratiam operantem : gratia enim operans apud D. Thom. significare potest vel motionem & auxilium Dei quo primo mouetur homo, vt se disponat ad iustificationem, vel infusionem ipsius gratiæ habitualis, per quam iustificatur. Et hoc posteriori sensu hic loquitur D. Thom. nam argumentum, cui respõdet, de gratia habituali procedebat. De priori verò sensu, seu quomodo anima Christi fuerit iustificata per propriam dispositionem tractat infrà q. 34. art. 4. & nonnihil dicemus q. 19. agentes de merito Christi. Notetur secundo quod D. Thom. ait animam Christi ita fuisse iustificatam per gratiam habitualem, vt nec fuerit antea peccatrix, neq; non iusta, & de priori quidem parte nihil est quod dicamus : posterior vero intelligenda videtur de priori tempore seu duratione, nam secundum naturę ordinem necessario videtur dicendum fuisse factam iustam ex non iusta, quia in omni mutatione vel productione necesse est terminum à quo natura antecedere terminum ad quem, & ita loqui solemus de Angelis & de homine in sua creatione iustificatis. Addi verò hic potest, quoniã sermo præsens est de iustificatione per gratiam habitualem, animam Christi nõ fuisse per illam gratiam factam iustã ex non iusta, quia ordine naturæ in illa anima iam præcesserat altior gratia per quã erat sanctificata, vt suprà dictum est, in quo superauit anima Christi Angelos & Adam : vnde terminus à quo huius iustificationis animæ Christi non fuit carentia sanctitatis simpliciter, sed creatæ, & hanc solam verum est ordine naturæ antecessisse.

Obiect.

In solutione ad tertium ait D. Thom. plenitudinem gratiæ attribui animæ Christi secundum capacitatem creaturę quod videtur difficile, quia vel loquitur de capacitate naturali, & hoc non, quia nulla est respectu gratiæ : vel de obedientiali, & hæc non potest impleri, quia in infinitum progredi potest. Respõdetur sermonẽ esse de capacitate obedientiali, & de plenitudine eius secundum potentiam ordinariam, non absolutam, vt in titulo explicatum est, accommodanda verò est hæc doctrina intentioni argumenti, procedebat enim argumentum de donis gratiæ secundum se, id est (vt bene Caieta. notauit) nõ vt sunt qualitates creatę, sed absolute vt sunt formales quædam perfectiones, vt sunt Charitas, Sapientia, &c. In his vero donis sic abstractè consideratis duplex plenitudo intelligi potest, alia vocari potest per essentiam, & huius non est capax creatura, sed solus Deus : & ideo ait D. Tho. non tribui hanc plenitudinem per comparationem ad plenitudinẽ infinitam bonitatis diuinæ : alia vero dici potest accidentalis accommodata perfectioni creaturę iuxta capacitatem suam, & de hac plenitudine explicatur plenitudo gratiæ Christi in sensu iam dicto.

Responsio.

ARTICVLVS X.

Vtrum plenitudo gratiæ sit propria Christi.

3. dist. 13. q. 1. art. 2. q. 2. 52.

AD decimum sic proceditur. *Videtur quod plenitudo gratiæ non sit propria Christi. Quod enim est proprium alicuius, sibi soli conuenit : Sed esse plenum gratia, quibusdam alijs attribuitur : dicitur enim Luc. 1. Beatæ Virgini, Aue gratia plena, dicitur etiam Actor. 6. Stephanus plenus gratia & fortitudine. Ergo plenitudo gratiæ non est propria Christo.*

2. *Præterea, Illud quod potest communicari alijs per Christum, non videtur esse proprium Christo : Sed plenitudo gratiæ potest communicari per Christum alijs : dicit enim Apost. Ephes. 3. Vt impleamini in omnem plenitudinem Dei. Ergo plenitudo gratiæ non est propria Christo.*

3. *Præterea, Status viæ proportionari videtur statui patriæ : Sed in statu patriæ erit quædam plenitudo : quia in illa cœlesti patria, vbi plenitudo est omnis boni, licet quædam data sint excellenter, nihil tamen possidetur singulariter, vt patet per Greg. in homi.* de centum ouibus. Ergo in statu viæ habetur gratiæ plenitudo à singulis hominibus : Et ita plenitudo gratiæ non est propriæ Christi.*

* hom. 34. in Euang.

Sed contra est, quod plenitudo gratiæ attribuitur Christo, in quantum est vnigenitus à Patre : secundum illud Ioan. 1. Vidimus eum quasi vnigenitum à Patre plenum gratiæ & veritatis. Sed esse vnigenitum à Patre, est proprium Christo. Ergo & sibi proprium est, esse plenum gratia & veritatis.

b *Respondeo dicendum, quod plenitudo gratiæ potest attendi dupliciter. Vno modo ex parte ipsius gratiæ, alio modo ex parte habentis gratiam. Ex parte quidem ipsius gratiæ dicitur esse plenitudo gratiæ ex eo quod aliquis pertingit ad summum gratiæ, & quantum ad essentiam & quantum ad virtutem, quia scilicet habet gratiam & in maxima excellentia, quã potest haberi, & in maxima extensione ad omnes gratiæ effectus, & talis gratiæ plenitudo est propria Christo. Ex parte verò subiecti gratiam*

gratiam habentis, esse dicitur gratiæ plenitudo, quando A quis habet plene gratiam secundum suam conditionem, siue secundum intensionem, prout in eo est intensa gratia vsque ad terminum præfixum ei à Deo, secundum illud Ephes. 4. Vnicuique nostrum data est gratia secundum mensuram donationis Christi: Siue etiam secundum virtutem: in quantum scilicet habet facultatem gratiæ ad omnia, quæ pertinent ad suum officium siue statum, sicut Apostolus dicebat Ephes. 3. Mihi omnium Sanctorum minimo data est gratia hæc illuminare omnes, &c. Et talis gratiæ plenitudo non est propria Christo, sed communicatur aliis per Christum.

Ad primum ergo dicendum, quod Beata Virgo dicta est plena gratia, non ex parte ipsius gratiæ: quia non habuit B gratiam in summa excellentia, quæ potest haberi, nec ad omnes effectus gratiæ: sed dicitur fuisse plena gratia per comparationem ad ipsam: quia scilicet habebat gratiam sufficientem ad statum illum, ad quem erat electa à Deo, vt esset scilicet mater Vnigenti eius. Et similiter Stephanus dicitur plenus gratia, quia habebat gratiam sufficientem ad hoc, quod esset idoneus minister & testis Dei, ad quod erat electus. Et idem dicendum est de aliis. Harum tamen plenitudinum vna est plenior altera, secundum quod aliquis est diuinitus præordinatus ad altiorem, vel inferiorem statum.

Ad secundum dicendum quòd Apostolus ibi loquitur de C illa plenitudine gratiæ, quæ accipitur ex parte subiecti, in comparatione ad id, ad quod homo est diuinitus præordinatus. Quod quidem est vel aliquid commune, ad quod præordinantur omnes Sancti: vel aliquid speciale, quod pertinet ad excellentiam aliquorum. Et secundum hoc quædam plenitudo gratiæ est omnibus sanctis communis, vt scilicet habeant gratiam sufficientem ad merendum vitam æternam, quæ in plena Dei fruitione consistit: & hanc plenitudinem optat Apostolus fidelibus, quibus scribit.

Ad tertium dicendum, quod illa dona, quæ sunt communia in patria, scilicet visio, comprehensio, fruitio, & alia huiusmodi habent quædam dona sibi correspondentia in statu viæ, quæ etiam sunt communia omnibus Sanctis: Sunt tamen quædam prærogatiuæ Sanctorum in patria, & in via, quæ non D habentur ab omnibus.

COMMENTARIVS.

PPoprium vno modo distingui potest ab extraneo vel aduentitio, & hoc modo sensus quæstionis esset, an gratia conueniat Christo ex se seu ex proprijs, & hoc sensu non tractatur hic à D. Thom. sed infrà artic. 13 & à nobis sæpe iam dictum est: alio ergo modo proprium distinguitur contra commune, & hoc modo hic quæritur, an plenitudo gratiæ conueniat Christo & non alijs.

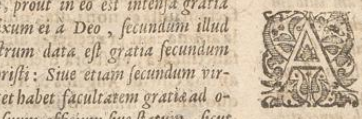
b Responsio D. Thom. est plenitudinem simpliciter tam intensiuam quam extensiuam esse propriam Christi, qui gratiam habuit cum maxima excellentia & virtute, quæ conuenire potest ipsi gratiæ secundum se, plenitudinem autem secundum quid seu ex parte subiecti alijs communicari. Quæ posterior pars per se clara est & satis à D. Thom. tractatur. Prior vero intelligenda est secundum potentiam Dei ordinariam iuxta dicta in principio articuli præcedentis, & sic non habet difficultatem.

Solutiones argumentorum nulla expositione indigent. Sed præsertim obseruatione digna est solutio ad primum, propter ea quæ in sequenti tomo de plenitudine gratiæ Beatissimæ Virginis explicabuntur.

* *
*

ARTICVLVS XI.

a *Vtrum Christi gratia sit infinita.*



D vndecimum sic proceditur. Videtur quòd gratia Christi sit infinita. Omne enim immensum, est infinitum: Sed gratia Christi est immensa: dicitur enim Ioan. 3. Non enim ad mensuram dat Deus Spiritum, Filio, scilicet Christo. Ergo gratia Christi est infinita. 3 d. 13 q. 1. art. 2. q. 2. & d. 14. art. 1. q. 2. ad. 2. Et verit. q. 29. art. 3. ergo. 1 ca. 22. & Op. 60. ca. 3. colu. 9. & lib. 3. loc. 6. col. 2.

2. Præterea, Effectus infinitus demonstrat virtutem infinitam, quæ non potest fundari, nisi in essentia infinita: Sed effectus gratiæ Christi est infinitus: extendit enim se ad salutem totius humani generis: ipse enim est propitiatio pro peccatis nostris & totius mundi: vt dicitur prima Ioan. 2. ergo & gratia Christi est infinita.

3. Præterea, Omne finitum, per additionem finiti potest peruenire ad quantitatem cuiuscunque finiti. Si igitur gratia Christi esset finita, posset alterius hominis gratia tantum crescere, quòd perueniret ad æqualitatem gratiæ Christi, contra quod dicitur Ioan. 28. Non adæquabitur ei aurum vel vitrum: secundum quod Gregorius ibi exponit. Ergo gratia Christi est infinita.

Sed contra est, quod gratia est quiddam creatum in anima. Sed omne creatum est finitum: secundum illud Sapient. 11. Omnia in numero & pondere & mensura disposuisti. Ergo gratia Christi non est infinita.

C b Respondeo dicendum, quòd sicut ex suprà dictis patet, * in Christo potest duplex gratia considerari. Vna quidem est gratia vnionis: quæ sicut suprà dictum est, * est ipsum vniri personaliter Filio Dei, quod est gratis concessum humanæ naturæ: & hanc gratiam constat esse infinitam, secundum quod ipsa persona Verbi est infinita. Alia verò est gratia habitualis, quæ quidem potest dupliciter considerari. Vno modo, secundum quod est quoddam ens. Et sic necesse est quod sit ens finitum: est enim in anima Christi, sicut in subiecto: Anima autem Christi est creatura quædam habens capacitatem finitam: vnde esse gratiæ cum non excedat suum subiectum, non potest esse infinitum. Alio modo potest considerari secundum propriam rationem gratiæ. Et sic gratia Christi potest dici infinita, eo quod non limitatur: quia scilicet habet quicquid potest pertinere ad rationem gratiæ: & non datur ei secundum aliquam certam D mensuram id, quod ad rationem gratiæ pertinet: eo quod secundum propositum Dei, cuius est gratiam mensurare, gratia confertur animæ Christi, sicut cuidam vniuersali principio gratificationis in humana natura: secundum illud Ephes. 1. Gratificauit nos in dilecto filio suo: Sicut si dicamus lucem solis esse infinitam: non quidem secundum suum esse, sed secundum rationem lucis, quia habet quicquid ad rationem lucis pertinere potest.

* q. 2. art. 10. * 3 ad. 1.

c Ad primum ergo dicendum, quod id quod dicitur, Pater non ad mensuram dat Spiritum filio, vno modo exponitur de dono quod Deus pater ab æterno dedit Filio, scilicet diuinam naturam, quæ est donum infinitum. Vnde quædam glos. dicit ibidem. Vt tantus sit filius, quantus E Pater. Alio modo potest referri ad donum, quod datum est humanæ naturæ, vt vniatur diuinæ personæ: quod etiam est donum infinitum. Vnde glos. dicit ibidem, Sicut Pater plenum & perfectum genuit Verbum, sic & plenum & perfectum est vnitum humanæ naturæ. Tertio modo potest referri ad gratiam habitualē, in quantum gratia Christi se extendit ad omnia quæ sunt gratiæ. Vnde August. hoc exponens dicit, Mensura diuina, diuisio quædam donorum est: alij enim datur per Spiritum sermo sapientiæ, alij sermo scientiæ: sed Christus, qui dat, non ad mensuram accepit.

Ad secundum dicendum, quod gratia Christi habet infinitum effectum: tum propter infinitatem prædictam gratiæ, tum propter vnitatem diuinæ personæ, cui anima Christi vnita est.

d Aeter-

d *Ad tertium dicendum, quod minus per augmentum potest peruenire ad quantitatem maioris, in his, quæ habent quantitatem vnius rationis: sed gratia alterius hominis comparatur ad gratiam Christi, sicut quædam virtus particularis ad vniuersalem. Vnde sicut virtus ignis, quantumcunque crescat, non potest adæquare virtutem solis: ita gratia alterius hominis, quantumcunque crescat non potest adæquare gratiam Christi.*

COMMENTARIVS.

Titulus articuli.

HIc titulus, si materiam de qua agimus spectemus, de habituali gratia sine dubio intelligendus est. Diuus autem Thom. in corpore articuli ad quandam doctrinæ amplificationem de gratia et iam vnionis sermonem facit. Vnde tribus assertionibus respondet.

b Prima est, gratiam vnionis esse infinitam, quatenus ipsa persona Verbi infinita est, videantur supra dicta q.2. art.12. nihil enim addendum occurrit.

Secunda assertio est, Gratia habitualis Christi prout est quoddam ens, est finita simpliciter. Probatur, quia est in anima Christi, quæ, cum sit creatura, solum est capax finitæ perfectionis. Hæc verò assertio ambiguum habet sensum, potest enim gratia dici simpliciter finita, vt est quoddam ens, primo quia habet finitam essentiam, quomodo quantitas etiam infinita, vt est quoddã ens, posset dici finite simpliciter. Et videtur certe D. Thom. hoc tantum sensu locutus, quia ratio eius nihil aliud probare videtur. Secundo vero modo potest dici gratia finita vt est quoddam ens, quia vt est quædam qualitas habet finitam essentiam & finitos gradus intensionis, & hoc sensu est etiam vera conclusio vt infra dicetur: difficile tamen est illam conuincere ratione D. Thom. quia capacitas animæ ad recipiendam intensionem gratiæ videtur esse infinita, cum possit intensiorem gratiam in infinitum suscipere. Dicendum tamen est D. Thom. vocasse hanc capacitatem simpliciter finitam, quia non potest recipere perfectionem actu infinitam quacunq; ratione, hoc vero non amplius probauit hoc loco, quia supponit generatim tractatum & probatum 1.par.q.7.

Tertia assertio est, Gratiam Christi secundum propriam rationem gratiæ esse infinitam. Quam ita explicat D. Thom. vt planè doceat non esse sermonem de infinito simpliciter, sed secundum quid: comparat enim hanc gratiam cum luce Solis, quam dicit posse vocari infinitam non in esse suo, sed quia habet quidquid ad rationem lucis pertinere potest, sed hæc longiori indigent expositione, quam trademus sequenti disputatione.

c In solutione ad primum tractat D. Tho. locum illum Ioan.3. *Deus non ad mensuram dat spiritum Filio*, ita enim D. Th. citat, & in hoc fundat argumentum, cum tamen in textu non habeatur illa particula, *Filio*, vnde quasi per paraphrasim, vel expositionem illam addidisse videtur: tum, quia in toto contextu est sermo de Filio seu Christo, tum etiam, quia Patres omnes antiqui ita exponunt, Patrem scilicet sine mensura dedisse spiritum Filio, vt Aug. tract. 14. in Ioan. qui hoc probat ex verbis sequẽtibus, statim enim subiungitur. *Pater enim diligit Filium, & omnia dedit in manu eius*: Idem Cyril. lib. 2. in Ioan. c. 72. qui intelligunt, hoc esse dictum de Filio secundum diuinitatem, quia substãtialiter Spiritum possidet, vt ait Cyril. vel quia ei datum est per æternam generationem, vt sit tantus, quantus Pater: Gregor. etiam Nazian. orat. 36. n. 49. de Filio, secundum diuinitatem hoc intelligens multo aliter interpretatur, dicens ideo Patrem non dare Spiritum ad mensuram Filio, quia omnino nõ dat, eo scilicet modo, quo illum dat hominibus, vt sanctificet eos per adoptionem, & liberalem donationem, filius enim non indiget huiusmodi adoptione, cum sit filius naturalis, quam expositionem etiam Theophy. tetigit. Chrys. vero super Ioan. quem Theophy. Euthy. & alij sequuntur, eundem locum de Filio intelligentes, de Christo vt homine illum interpretantur, cui dicitur dari spiritus sine mensura, vel ratione gratiæ vnionis, quæ suo modo est infinita, vt Cyril. indicat lib. 2. in Ioan. c. 3. & ad eundem sensum possunt accommodari alia verba ex eodem citata, vel ratione donorum gratiæ, quæ alijs dantur sub certa mensura, iuxta illud, *Vnicuique datur gratia, secundum mensuram donationis Christi*, & illud, *Diuisiones gratiarũ sunt*, at vero Christo data est omnis virtus, & operatio gratiæ, cum omni plenitudine, & perfectione, & hunc sensum magis indicat Chrys. & Græci, nec dissentit August. Itaque antiqui patres omnes intelligunt hoc testimonium de Christo Filio Dei, cui Pater dedit spiritum sine mensura.

Theophyl. Chrysost. Euthy. Cyril. Chrysost. August.

At verò recentiores expositores, quia Euangelista non addidit expresse illam particulam, *Filio*, non putant de illo esse dictum datum esse ei spiritum sine mensura, sed simpliciter dictum esse. Deum non dare spiritum ad mensuram. Vel vt his verbis solũ significatum sit, Deum non habere definitam mensuram communicandi gratiam suam, sed alijs maiorem, alijs minorem, arbitrio suo communicare, vel certe, vt illis verbis significetur Deum de disse mundo, & hominibus donum sine mensura, quando Filium suum misit, qui verba Dei loqueretur hominibus.

Sed mihi multo magis probatur patrum expositio, multoq; magis videtur textui consentaneum, vt de Christo verba illa intelligantur: in illis enim redditur ratio eius, quod immediate præcesserat, vt patet ex illa particula *enim*: sic enim habetur in textu, *Quem misit Deus verba Dei loquitur, non enim ad mensuram dat spiritum*, vt sensus sit, ideo Christum semper verba Dei loqui, neque aliud verbum posse ab ore eius audiri, quia Deus non ad mensuram dat spiritum, certe non alteri nisi ei qui verba Dei loquitur, alias ratio non quadraret, quod etiam sequentia verba manifestant. *Pater diligit filium, &c.* vt August. etiam notauit. Placet autem esse sermonem de Christo homine, nam de illo loquitur Ioan. Baptista in illis verbis, *Et ille est qui verba Dei loquitur, quia illi datus est spiritus sine mensura*, quod ideo dictũ censeo, quia ita est homo, vt sit etiam Deus, vnde fit vt carere non possit omni perfectione, & ideo necesse fit eum verba Dei loqui.

August.

d Tertium argumentum (omisso secundo de quo in superioribus multa dicta sunt) est, quia si gratia Christi est finita, gratia puri hominis crescendo posset ad illius quantitatem, & æqualitatem peruenire. Responsio est id non sequi, quia habent quantitates diuersarum rationum: gratia enim Christi est veluti vniuersalis virtus, in homine autem puro, est solum particularis gratia. Quam solutionem fuse explicat Caiet. Sed breuiter iam supra dixi, gratiam Christi in nulla physica perfectione sibi inhærente esse diuersæ speciei à gratia aliorum hominum, vnde loquendo de quantitate physica, non potest habere quantitatem diuersæ rationis, quia hęc quantitas in qualitate nihil aliud est, quam intensio vel perfectio eius: at verò secundum morales quosdam respectus verum est gratiam Christi habere perfectionem, & quantitatem alterius rationis, vt sequenti disputatione amplius explicabimus.

3. Argum. Caiet. Gratia Christi nõ est diuersa speciei à gratia puri hominis.

Obiectio.

Dices. Ergo non satis dissoluit argumentum. D. Thom. nam licet verum sit, gratiam puri hominis non posse peruenire ad eam dignitatem, quam in esse gratiæ habere dicitur gratia Christi per coniunctionem ad gratiam vnionis: videtur tamen argumentum probare, quod peruenire possit ad æqualem perfectionem in intensione, & gradibus qualitatis, quia hæc quantitas in vtraque gratia eiusdem rationis est. Respondetur argumentum concludere, non

Solutio.

Non implicat in pura creatura dari gratiã habitualẽ aque intẽsam, ac fuit in Christo.

re, non implicare contradictionem, vt possit dari gratia in puro homine, tã intensa in gradibus qualitatis, quam est gratia Christi: nihilominus tamen certum est fieri non posse secundum legem Dei ordinariam, vt aliquis crescendo in gratia, perueniat ad intensionem gratiæ Christi, quia facultas, auxilia & periodus viæ, & alia necessaria ad augmentum gratiæ, ita sunt concessa, & commensurata hominibus, & Angelis, vt nullus possit, neq; vnquam potuerit tam excellsum terminum gratiæ attingere, Quia verò hæc excellentia concessa est Christo propter vnionẽ ad verbum, & quia est vniuersale principium gratiæ, ideo D. Thom. rationem hanc, vt primariam, & aliarum fundamentum tetigit, quam hoc loco amplius non explicuit, quia sequenti articulo ostensurus erat, mensuram gratiæ ex ordine diuinæ sapientiæ sumendam esse. Sed de hoc argumento & de errore Begardorum & Biguinarum, qui in eo tangitur in 2. 2. q. 24. ex professo disputatur.

ARTICVLVS XII.

Vtrum gratia Christi potuerit augeri.

*34. 1 di. 15. q 5. artic. 1 q 4. & d. 17. q. 2. arti. 4. ad 8 & 3. dist. 13. q. 1. arti. 2. q. 3. & di. 18 arti. 5. co. Et Isai. 1 li. 2. principio. *art prece.*

AD duodecimum sic proceditur. *Videtur quod gratia Christi potuerit augeri. Omni enim finito potest fieri additio: Sed gratia Christi fuit finita: vt dictum est.* Ergo potuit augeri.*

2. *Præterea, Augmentum gratiæ fit per virtutem diuinam: secundum illud 2. ad Cor. 9. Potens est autem Deus omnem gratiam abundare facere in vobis: Sed virtus diuina, cum sit infinita, nullo termino coarctatur. Ergo videtur quod gratia Christi potuerit esse maior.*

3. *Præterea, Luc. 2. dicitur, quod puer Iesus proficiebat sapientia & ætate, & gratia apud Deum & homines. Ergo gratia Christi potuit augeri.*

Sed contra est quod dicitur Ioan. 1. Vidimus eum quasi vnigenitum à Patre, plenum gratiæ & veritatis. Sed nihil potest esse aut intelligi maius, quam quod aliquis sit vnigenitus à Patre: ergo etiam non potest esse vel intelligi maior gratia, quam illa, qua Christus fuit plenus.

b Respondeo dicendum, quod aliquam formam non posse augeri, contingit dupliciter. Vno modo ex parte ipsius subiecti: alio modo ex parte ipsius formæ. Ex parte quidem subiecti, quando subiectum attingit ad vltimum gradum in participatione illius formæ secundum suum modum: sicut si dicatur, quod aër non potest crescere in caliditate, quando pertingit ad vltimum gradum caloris, qui potest saluari in natura aeris, licet possit esse maior calor in rerum natura, qui est calor ignis. Ex parte autem formæ excluditur possibilitas augmenti, quando aliquod subiectum attingit ad vltimam perfectionem, quam potest talis forma habere in natura: sicut si dicamus, quod calor ignis non potest augeri, quia non potest esse perfectior gradus caloris quam ille, ad quem pertingit ignis. Sicut autem aliarum formarum est ex diuina sapientia determinata propria mensura, ita & gratiæ: secundum illud Sapien. 11. Omnia in numero & pondere & mensura disposuisti. Mensura autem vnicuique formæ præfigitur per comparationem ad suum finem: sicut non est maior grauitas quam grauitas terræ, quia non potest esse inferior locus loco terræ. Finis autem gratiæ est vnio creaturæ rationalis ad Deum: non potest autem esse nec intelligi maior vnio creaturæ rationalis ad Deum quam quæ est in persona: & ideo gratia Christi pertingit ad summam mensuram gratiæ. Sic igitur manifestum est, quod gratia Christi non potest augeri ex parte ipsius gratiæ: Sed nec etiam ex parte subiecti: quia Christus, secundum quod homo à primo instanti suæ conceptionis fuit verus & plenus comprehensor. Vnde in eo non potuit esse gratiæ augmentum, sicut nec in alijs Beatis: quorum gratia augeri non potest, eo quod sunt in termino. Hominum vero qui sunt purè viatores, gratia potest augeri, & ex parte formæ, quia non attingunt summum gratiæ gradum: & ex parte subiecti, quia nondum peruenerunt ad terminum.

*c Ad primum ergo dicendum, quod si loquamur de quantitatibus mathematicis, cuilibet finitæ quantitati potest fieri additio: quia ex parte quantitatis finitæ, non est aliquid quod repugnet additioni. Si vero loquamur de quantitate naturali, sic potest esse repugnantia ex parte formæ, cui debetur determinata quantitas, sicut & alia accidentia determinata. Vnde Philosophus * dicit in secundo de anima, quod omnium naturæ constantium est terminus & ratio magnitudinis & augmenti. Et inde est, quod quantitati totius cœli non potest fieri additio. Multo igitur magis in ipsis formis consideratur aliquis terminus vltra quem non progrediuntur. Et propter hoc non oportet, quod gratiæ Christi possit fieri additio, quamuis sit finita secundum sui essentiam.*

** 2. de anima, tex. 44. tem. 2.*

Ad secundum dicendum, quod virtus diuina licet possit facere aliquid maius & melius, quam sit habitualis gratia Christi non tamen posset facere, quod ordinaretur ad aliquid maius, quam sit vnio personalis ad Filium vnigenitum à Patre. Cui vnioni sufficienter correspondet talis mensura gratiæ, secundum definitionem diuinæ sapientiæ.

d Ad tertium dicendum, quod in sapientia & gratia aliquis potest proficere dupliciter. Vno modo secundum ipsos habitus sapientiæ & gratiæ augmentatos: & sic Christus in eis non proficiebat. Alio modo secundum effectus: in quantum scilicet aliquis sapientiora & virtuosiora opera facit. Et sic Christus proficiebat sapientia & gratia, sicut & ætate: quia secundum processum ætatis perfectiora opera faciebat: vt se verum hominem demonstraret, & in his quæ sunt ad Deum, & in his, quæ sunt ab homines.

COMMENTARIVS.

Titulus articuli. TItulus huius articuli intelligendus est de potentia ordinaria, seu stante ordine à diuina sapientia præfixo, vt ex corpore articuli nõ obscure colligitur.

b Respondet igitur in dicto sensu, gratiam neque ex parte sua, neq; ex parte suscipientis augeri posse. Ratio prioris partis est, quia illa gratia in Christo fuit ad vnionem ordinata, sed illa vnio est summa, quæ potest esse in creatura, ergo & gratia illa habuit in Christo summum gradum, quem habere potest secundum diuinæ sapientiæ mensuram, & legem. Dicitur autem gratia ordinari ad vnionem, non vt dispositio antecedens, sed vt ornamentũ consequens, & facultas operandi, vt suprà dictum est, art. etiam sequenti D. Thom. dicit. Ratio posterioris partis est, quia Christus à principio fuit beatus, gratia autem beati propter statum suscipientis augeri non potest de qua ratione infrà quæst. 10. & 11.

1 Argumẽ

c Primum argumentum est. Omni finito potest fieri additio, gratia Christi est finita, ergo. Respondet si in gratia finita consideretur quantitas eius veluti mathematicè, sic posse ei fieri additionem. si vero consideretur, vt est veluti naturalis quantitas, sic non posse fieri additionem illi, quia formæ sibi determinant certos terminos, vltra quos non progrediuntur. Potuisset quidem D. Thom. clarius dicere, argumentum concludere posse illi gratiæ fieri additionem in gradibus intẽsionis de potentia absoluta, non tamen de ordinaria: hoc tamen ipsum significauit illis verbis, vt vtriusq; partis rationẽ attingeret, ideo enim gratia illa de potentia absoluta posset augeri seu intendi, quia nullam inuoluit repugnantiam, aut contradictionem, magis quam quod finita quantitas secundum se, & mathematicè cõsiderata, augeatur, tamen quia ex ordinatione diuina, gratia illa quasi coaptata est gratiæ vnionis, & nõ potest ad altiorem finem ordinari, ad illum vero sufficit quãtitas gratiæ, quæ ex dispositione diuinæ sapientiæ Christo

Christo data est, vt in solutione ad secundum, aperte dicit D. Thom. ideo sub hac consideratione hæc gratia habet rationem connaturalis formæ, & ideo augeri nō potest secundum potentiam ordinariam vt dictum est.

d In solutione ad 3. (nam de secundo iam satis dictum est) explicat D. Th. locum illum Luc. 2. *Puer autem crescebat sapientia, ætate & gratia*, & exponit intelligendum esse, non de augmento ipsius gratiæ in se, sed in ostensione, & manifestatione sua, quæ est communis Patrum expositio, Greg. Naz. orat. 20. in laudem Basilij. nu. 65. quem locum citauit Euthy. Luc. 2. & D. Tho. ibi in catena, Canus verò lib. 12. de locis. ca. 14. quia fortasse locum non inuenit, existimauit, falsò allegari. Eandem expositionem habet idem Naz. orat. 51, Athan. orat. 4. contra Arium. Cyril. l. 1. in Ioan. c. 17. & li. 2 c. 72. & lib. 10. thesau. c. 7. Hieron. in id Isai. 7. *Vt sciat reprobare malum*, & in id. Ierem. 31. *Fœmina circumdabit virum*. Bernard. hom. 2. in Missus est. Bed. hom. 1. in Dominicam primam post Epiphaniam circa fi. tom. 7. Hugo de S. Vict. lib. de Incarn. Verb. c. 6. Damasc. lib. 3. de fide. c. 22. vbi aliam refert expositionem, scilicet, vt Christus dicatur crescere in gratia in suis membris, quæ vt per se constat, literalem sensum non continet.

Nazian. Euthy. D. Thom. Canus. Athan. Hieron. Bernard. Beda. Hug Vict. Damasc.

Obiectio. Sed de priori dubitari potest, quia ita dicitur de Christo creuisse in gratia sicut in ætate, sed in ætate non solum ostendit augmentum, sed vere comparauit illud, ergo & in gratia, vnde & ibi dē dicitur creuisse coram Deo, & hominibus. Respondetur, ideo D. Thom. hic non solum dixit creuisse, ostendendo gratiam suam, sed creuisse in effectibus, faciendo excellentiora opera ipsius gratiæ & hoc modo reuera crescebat, quia re ipsa efficiebat opera gratiæ excellentiora, per quæ licet ipse non fieret sanctior, aut iustior, nec plus aliquid mereretur, propter infinitā dignitatem personæ suæ, & quia à principio habuit gratiam consummatam: nihilominus illa opera de se erant sufficientia ad augendam gratiam, quatenus nouum meritum continebant.

Solutio.

ARTICVLVS XIII.

Qualiter gratia Christi habitualis se habeat ad vnionem.

AD tertium decimum sic proceditur. Videtur quod gratia habitualis in Christo non subsequatur vnionem. Idem enim non sequitur ad seipsum. Sed hæc gratia habitualis videtur eadem esse cum gratia vnionis: dicit enim Augustinus in lib. de Prædestinat. *Sanctorum: Ea gratia fit ab initio fidei suæ homo quicunque Christianus, qua gratia homo ille ab initio suo factus est Christus. Quorum duorum primum pertinet ad gratiam habitualem: secundum ad gratiam vnionis. Ergo videtur, quod gratia habitualis non subsequatur vnionem.

'35. 3 d. 13. q. 3. art. 2 q. 3. & op. 3 ca. 221. Et opusc. 60. ca. 3. col 2. cap. 15. ante medium tom. 7.

2. Præterea, Dispositio præcedit perfectionem tempore, vel saltem intellectu. Sed gratia habitualis videtur esse sicut quædam dispositio humanæ naturæ ad vnionem personalem. Ergo videtur, quod gratia habitualis non subsequatur vnionem, sed magis præcedat.

3. Præterea, Commune est prius proprio: Sed gratia habitualis est communis Christo, & alijs hominibus, gratia autem vnionis est propria Christo. Ergo prior est secundum intellectum gratia habitualis, quam ipsa vnio. Non ergo sequitur eam.

Sed contra est, quod dicitur Isai. 42. *Ecce seruus meus, suscipiam eum: & postea sequitur, Dedi Spiritum meum super eum*, quod quidem pertinet ad donum gratiæ habituale. Vnde relinquitur, quod susceptio naturæ humanæ in vnitatem personæ, præcedat gratiam habitualem in Christo

A *Respondeo dicendum, quod vnio humanæ naturæ ad diuinam personam (quam supra * diximus esse ipsam gratiam vnionis) præcedit gratiam habitualem in Christo: nō ordine temporis, sed naturæ & intellectus.* q. 2. art. 10. & q. 6. artic. 6.

Et hoc triplici ratione: primo quidem secundum ordinem principiorum vtriusque. Principium enim vnionis est persona Filij assumens humanam naturam, quæ secundum hoc dicitur missa esse in mundum, quod humanam naturam assumpsit. Principium autem gratiæ habitualis, quæ tum charitate datur, est Spiritus sanctus, qui secundum hoc dicitur mitti, quod per charitatem mentem inhabitat. Missio autem Filij secundum ordinem naturæ, prior est missione Spiritus sancti, sicut ordine naturæ Spiritus sanctus procedit à Filio & à sapientia dilectio: Vnde & vnio personalis, secundum quam intelligitur missio Filij, est prior ordine naturæ, habituali gratia, secundum quam intelligitur missio Spiritus sancti. Secundo, accipitur ratio huius ordinis ex habitudine gratiæ ad suam causam. Gratia enim causatur in homine ex præsentia diuinitatis, sicut lumen in aëre ex præsentia solis: vnde dicitur Ezech. 43. Gloria Dei Israel ingrediebatur per viam Orientalem, & terra splendebat à Maiestate eius. Præsentia autem Dei in Christo intelligitur secundum vnionem humanæ naturæ ad diuinam personam: vnde gratia habitualis Christi intelligitur, vt consequens hanc vnionem, sicut splendor solem.

B

*Tertiò, ratio huius ordinis sumi potest ex fine gratiæ ordinatur enim ad bene agendum. Actiones autem sunt suppositorum: & induiduorum. Vnde actio, & per consequens gratia ad ipsam ordinans, præsupponit hypostasim operantem. Hypostasis autem non præsupponitur in humana natura ante vnionem, vt ex supra dictis patet *. Et ideo gratia vnionis secundum intellectum præcedit gratiam habitualem.* q. 4. art. 2.

C

*Ad primum ergo dicendum, quod Augustin. * ibi gratiam nominat gratuitam Dei voluntatem, gratis bene facta largientem. Et propter hoc eadem gratia dicit hominem quemcunque fieri Christianum, qua gratia factus est homo Christus: quia vtrumque gratuitā Dei voluntate absque meritis factum est.* Loco c. 2. in arg.

Ad secundum dicendum, quod sicut dispositio in via generationis præcedit perfectionem, ad quam disponit in his, quæ successiue perficiuntur: ita naturaliter perfectionem sequitur, quam aliquis iam consecutus est: sicut calor, qui fuit dispositio ad formam ignis, est effectus profluens à forma ignis iam præexistentis. Humana autem natura in Christo vnita est personæ Verbi à principio, absque successione. Vnde gratia habitualis non intelligitur, vt præcedens vnionem, sed vt consequens eam, sicut quædam proprietas naturalis. Vnde & Aug. dicit in Ench. quod gratia est quodammodo Christo homini naturalis. D Ench. cap. 40. tom. 3.

Ad tertium dicendum, quod commune est prius proprio, si vtrumque sit vnius generis. Sed in his, quæ sunt diuersorum generum, nihil prohibet proprium esse prius communi. Gratia autem vnionis non est in genere gratiæ habitualis: sed est supra omne genus, sicut & ipsa diuina persona.

E

Vnde hoc proprium nihil prohibet esse prius communi: quia non se habet per additionem ad commune, sed potius est principium, & origo eius, quod est commune.

Litera D. Thom. clara est, res verò ipsa, iam est in superioribus explicata.

DISPVTATIO XXII.

In duas Sectiones distributa.

De perfectione habitualis gratiæ Christi.

HIc non est sermo de perfectione essentiali, seu specifica, de hac enim satis in superioribus diximus disput. 18. agitur ergo in præsenti de perfectione accidentali, & præsertim de ea, quæ est per modum intensionis, nam de extensione huius gratiæ,

tiæ multa etiam tractata sunt, & alia dicenda sunt in quæst. sequen. Diximus enim in Christo fuisse omnes habitus, & omnes operationes gratiæ, quæ ad perfectionem pertinent, dicemus vero inferius hãc gratiam esse principium sanctificandi alios, quæ omnia ad extensiuam perfectionem pertinent. Nonnulla vero alia hic obiter attingemus.

A

SECTIO I.

Vtrum gratia Christi sit infinita.

SOlet gratia distingui, in rationem qualitatis, vel in esse gratiæ, iuxta quam distinctionem tres esse possunt opiniones. Prima, vt hæc gratia sub vtraq; ratione sit infinita. Hanc tenet Maior in 3 d. 13. q. 3. vbi Almain. eam probabilem reputat. Fundamentum eius est, quia non implicat contradictionem fieri gratiam in esse qualitatis intensiuè infinitã, ergo data est Christo. Antecedens supponitur ex materia de infinito, nunc solum ita declaratur, quia Deus potest gratiam in infinitum intensiorem facere, ergo tota latitudo gratiæ quam Deus comprehendit vt possibilem, complectitur infinitos gradus gratiæ; nam si essent finiti, ad illos posset terminari augmentum gratiæ, ergo infinita illa gratia possibilis est, ergo non repugnat quod illam Deus conferat creaturæ. Prima vero consequentia probatur, quia Christo debetur gratia habitualis perfectissima propter vnionem, & non debetur in aliquo gradu finito; quia cum gratia vnionis sit infinita, & altioris ordinis, excedit quemcunque gradum finitum habitualis gratiæ, & ideo ex parte illius non potest signari terminus in gratia habituali, ergo si hæc gratia infinita possibilis est, nulla ratione negari potest, datam esse Christo.

1. Opinio. Maior. Almain.

B

C

Secunda opinio omnino contraria est, gratiam Christi esse omnino finitam, tam in qualitate ipsa, quam in esse gratiæ. Hanc tenent Scot. & Dur. in 3. distinct. 13. quæst. 1. & Albert. art. 7. Fundamentum esse potest, quia in gratia nõ distinguuntur esse qualitatis, & esse gratiæ, quia illa qualitas ex sua specifica, & essentiali ratione est gratia. Nec fingi ibi potest aliquod esse gratiæ, nisi quod illa qualitas confert subiecto in quo inest, ergo si qualitas illa finita est, etiam ipsum esse quod ipsa habet, vel subiecto confert, finitum esse necesse est. Et confirmatur, nam illa qualitas existens in animam Christi, tam in esse qualitatis quam in esse gratiæ, potest esse perfectior, potest enim intendi in gradibus ipsius qualitatis: si autem intenderetur necessario redderet pulchriorem ipsam animam, & proportionatam, & acceptã ad maiorem gloriam, ergo faceret animam magis gratam, ergo ageretur ipsa in esse gratiæ, sicut in esse qualitatis, est ergo vtraque ratione finita.

2. Opinio. Scot. Alber.

D

Tertia sententia est, gratiam illam in entitate, & gradibus intensionis esse finitam, tamen in ratione gratiæ esse aliquo modo infinitam. Hæc videtur esse opinio D. Thomæ in his articulis, vt illum exposuimus, & videtur esse communior sententia & vera, oportet tamen eam conuenienter exponere, præsertim quoad posteriorem partem.

3. Opinio.

E

Dico ergo primum Gratia habitualis in Christo est infinita in entitate sua, & intensione quam in subiecto habet: ita D. Thom. & tota eius schola. Palud. in 3. dist. 13. quæst. 1. art. 2. & art. 4. concl. 2. Bonau. & Ricard. art. 1. q. 2. Almai. q. 1. Gabr. quæst. 1. art. 2. Capr. q. 1. art. 1. concl. 2. & art. 3. in princ. Marsil. in 3. q. 10. Ocham. q. 7. Scot. Dur. & Alber. locis citatis.

1. Concil. D Thom. Palud. Capreol. Bonauen Richard. Almain. Durand. Albert. Scot.

Duobus autem modis potest hæc assertio fundari. Prior erit si non supponamus esse impossibilem qualitatem gratiæ infinitè intensam. Sic enim aliqui contendunt etiã si gratia infinitè intensa in esse qualitatis possibilis sit, nihilominus datam non esse Christo vt homini, quia nec fuit necessaria ad finem redemptionis, nec per se fuit debita ratione vnionis. Primũ per se notũ est, quia infinitas meritorum Christi, & æquitas ac rigor iustæ satisfactionis eius non est sumendus ex infinita qualitate gratiæ, imo (vt ex dictis suprà; quæst. 1. artic. 2. constat) nec sola illa infinitas fuisset sufficiens ad totum illum valorem moralem, qui fuit in operibus Christi; nec ad illum fuit necessaria, quia satis fuit infinitas personæ, & dignitas, quam gratia ipsa creata in esse gratiæ, & omnes Christi operationes in esse meriti & satisfactionis inde participarunt. Secundum probatur, quia, vt D. Thomas hic ait, artic. 12. mensura dispositionis seu formæ sumenda est ex fine & mensura proprietatis ex principio, à quo manat: sed vnio, propter quam datur gratia habitualis, vel vt dispositio ad illam, vel vt proprietas debita ratione illius hæc, in quam, vnio est simpliciter finita physicè seu in genere entis, ergo illi tantum respondet gratia finita in genere qualitatis, quia Deus, qui omnia in pondere & mensura constituit, optimo ordine ac proportione omnia perficit, & non confert infinitum aliquid sine necessitate aut ratione sufficiente. Minor probatur, quia illa vnio est modus quidam realis creatus, atq; adeo simpliciter finitus in essentia: nam licèt secundum quid, seu negatiuè sit infinitus, in quantum nulla potest esse perfectior vnio, licet in infinitum multiplicentur; absolutè tamen finitum quid est essentialiter, vt per se constat; intensiue autem non est infinita, quia est indiuisibilis, & non recipit magis & minus.

Sed hic dicendi modus mihi probari non potest, fateor equidem non colligi euidenti consequentia, si gratia habitualis potest esse actu infinita intensiuè, datam esse animæ Christi, quia sine dubio potuit Deus illam non conferre, vt de tota ipsa gratia supra dictum est: censeo tamen tanta probabilitate colligi, quanta colligimus, ex vi vnionis Christo fuisse debitam perfectissimam gratiam, & gloriam à principio conceptionis, & alia similia dona. Hoc autem non colligimus ex aliquo fine extrinseco, vt redemptionis, vel alio simili: nam ad hunc finem non erat necessaria infinita gratia, vt argumentum factum probat, & de facto omnes fatemur. Neque hoc quidquam ad præsens refert, nam multas perfectiones habuit Christus, quæ per se necessariæ non erant ad finem redemptionis, vt gloriam à principio conceptionis suæ, scientiam infusam & similes, quas habuisse dicimus propter se, & propter earum perfectionem, tanquam proprietates decentes talem personam. Ad hunc ergo modum dicimus habiturum fuisse infinitam gratiam habitualem, & infinitum lumen gloriæ, & infinitam visionem & dilectionem Dei, si hæc essent possibilia. Probatur primo ratione suprà insinuata, quia nullus gradus finitæ perfectionis potest in his proprietatibus assignari ita conueniens & decens dignitatem personæ Christi, quin maior perfectio in eadem proprietate sit etiam decens & proportionata tantæ dignitati: ergo si possibilis esset infinita perfectio, illa sola esset, quæ haberet proportionem veluti adæquatam, maximeq; connaturalem cum tali dignitate.

Dices. Hoc argumento probaretur, de facto nullam gratiam finitam potuisse conferri Christo; sed ad hoc responsum est non esse simile, nunc enim verum est, nullam gratiam finitam ex se esse plenè adæquatam dignitati Christi, tamen, quia nulla dari potuit summa possibilis absolutè, necessarium fuit ex ordine sapientiæ diuinæ in certo aliquo gradu constituti, in quo solo esset possibilis secundum legem Dei ordinariam, & haberet conuenientem proportionem cum tali mysterio, consideratis alijs rationibus diuinæ prouidentiæ. Quod necesse est fateantur omnes, qui dicunt, gratiam Christi nõ fuisse simpliciter summam, sed ex se potuisse augeri in infinitum, secundum potentiam Dei absolutam: quia ex sola natura physica, vt sic dicam, non potest assignari aliquis gradus gratiæ habitualis finitæ, qui sit

connaturalis & debitus Christo ratione suæ dignitatis, & quòd in maiori gradu esset excedens & superans dignitatem talis personæ. Est enim hoc per se incredibile, & statim amplius impugnabitur. Vnde confirmatur ratio facta, nam si gratia esset posibilis in summo gradu finito, ita vt fieri posset tam intensa gratia, vt intensior esse nō posset, etiam de potentia Dei absoluta, omnes fatentur, talem gratiam debitam esse Christo, & in illo reperiri, siue fingatur esse maioris intensionis, quam sit ea gratia quā nunc habet Christus, siue non; id enim censetur impertinens, sed vt sit illi subiecto debita, satis est, quòd sit summa; ergo, etiamsi esset infinita, esset debita eodē proportionis & connaturalitatis debito, quia esset summa. Et ratio est, quia gratia est in Christo, vt in subiecto proprio & connaturali, vel etiam vt in subiecto superexcedente; qualitas autem petit, vt sit in summo gradu, saltem in proprio & cōnaturali subiecto, & à fortiori in subiecto excedente, quod maiori ratione virtute continet omnem perfectionem & intensionem talis proprietatis.

Atque hinc vlterius formari potest ratio à priori: nam radix huius gratiæ in Christo est infinita, ergo ex se postulat infinitam gratiam, si illa est posibilis: ergo ex vi debiti & connaturalitatis, tota illa danda fuit, & data censenda est, si posibilis existimatur. Nec ratio facta, quod vnio est finita, quidquam valet. Primo quidem, quia, si est sermo de finito in essentia, etiam gratia infinita intensiuè, esset finita in essentia, & ita ex hac parte non est improportio: si verò est sermo de finito in intensione, vnio, nec finita, nec infinita dici potest, quia in ea ratione quantitatem non habet, sed indiuisibilis est; forma autē indiuisibilis potest ratione suę essentię esse tam perfecta, vt petat qualitatem infinitè intensam, si hæc posibilis est, vt pote, si sic forma superioris ordinis, vt est illa vnio, & quodammodo sine proportione vlla excedens proprietatem & qualitatem inferioris ordinis. Secundò, & maximè, quia hæc gratia & perfectio etiam non debetur Christo, ratione vnionis præcisè sumptæ, vt quid creatum est, sed vt includit terminum increatum intrinsecè componentem hunc hominem Christum; itaq; debetur tanta gratia huic homini Christo, ratione suæ dignitatis personalis, quæ simpliciter infinita est. Hoc autem probatur, quia gratia non est propriè debita humanitati, sed huic homini: ergo debetur ratione dignitatis, & perfectionis huius hominis, ergo non solum ratione modi vnionis, qui magis est proprietas seu perfectio humanitatis vt sic, quàm huius hominis vt sic, sed maximè debetur ratione dignitatis personalis huius hominis. Confirmatur primò, nam huic homini debetur hæc gratia, quatenus est filius Dei naturalis, non est autem filius Dei naturalis, humanitas, sed hic homo, nec est filius naturalis ratione vnionis præcisè sumptæ, vt modus creatus est, sed ratione personæ increatæ, quæ hunc hominem cōponit, & reddit dignum omni supernaturali perfectione, ergo &c. Confirmatur secundò, quia visio beatifica non debetur naturæ, si propriè loquamur, quia actiones sunt suppositorum, debetur ergo personæ, ergo debetur ratione dignitatis personalis, ergo debetur in perfectione & intēsione proportionata dignitati personæ, sed hæc est simpliciter infinita, ergo si visio infinita posibilis est, tota illa debetur tali personæ: ergo & lumen gloriæ infinitum, & consequenter gratia infinita.

Sed dicunt, gratiam Christi non esse commensurandam personalitati, sed vnioni, quia gratia datur vt perfectiō naturæ, & vt eleuans naturam ad nouum ordinem & genus operationum: principium autem operandi est natura, nō personalitas ista. Sed hoc non rectè dicitur, alias eodem modo dici posset, gratiam habitualem non deberi ratione hypostaticę vnionis, quia illa vnio, prout est modus creatus in humana natura, non ordinatur proximè & per se ad operationem, sed ad componendam personam, & ad subsistendum: tamen hinc consequenter fit, vt illi personæ sic compositæ debeantur operationes, non tantùm cōsentaneæ naturæ vnitæ secundum se consideratæ, sed etiam dignæ tali personā sic compositā, & natura sic deificata per vnionem ad personam increatam: huiusmodi autem sunt operationes ordinis diuini, & consequenter principia earum, atq; adeò habitualis gratia, quę est veluti radix omnium illorum principiorum seu habituū, & actuum. Denique licet personalitas non sit principium formale operandi, tamen constituit ipsum principium per se operans, vnde etiam postulat naturam aptam ad operandum sibi proportionatam, vnde personalitas diuina postulat per se & intrinsecè naturam diuinam, quòd si vnienda est extrinsecę naturæ, postulat illam deificatam formaliter & in esse naturæ: & hoc est debitum isti personalitati. Et reuera hic est modus loquendi Sanctorum, vt patet ex omnibus adductis, & signatim ex Damasceno, 3. de fid. orthod. quem Diuus Thomas in tota hac quæstione imitatur, vt patet ex hoc articulo 1. & articulo 11. 12. 13. vbi ex dignitate Verbi diuini, & proprietatibus eius, colligit gratiam habitualē in Christo, & perfectionem eius. Quod si aliquando tribuitur vnioni, vt reuera tribui potest, non est vt principali formæ ac radici, sed vt nexui seu conditioni, quæ secum necessariò adducit Verbum, & illud intrinsecè vnit naturæ, & in eo consistit summa excellentia illius doni, ratione cuius cætera debentur. Igitur gratia habitualis non tantum ratione illius vnionis, sed maximè ratione Verbi vniti confertur humanitati Christi, sicut esse impeccabilem, & similes proprietates ratione Verbi vniti præcipuè cōferuntur: ergo gratiæ intensio, si fieri posset commensuranda esset Verbo vnito, vnde, si posibilis esset infinita, tam connaturalis illi esset, sicut est ipsa gratia absolutè dicta: illa ergo suppositā sententia, non video, cur negandum sit, esse in Christo infinitam gratiam intensiuè in esse qualitatis, esseque in eo actum amoris Dei infinitè intensum, & visionem Dei, qua videat infinitè Deum, tam intensiuè, quàm extensiuè, nam, si hæc non repugnant, optimè quadrant, & maximam proportionem habent cum illius animæ dignitate. Imò simpliciter videtur pertinere ad perfectionem operum Dei, vt sese alicui creaturæ illo perfecto modo posibili manifestet, & quòd simili modo summo omni ratione creata, ab aliqua creatura ametur: ergo maximè hoc decebat fieri in illa anima seu natura, quæ deificata est per vnionem, & quodammodo propria Dei effecta. Ad hæc, si Christus suis meritis assequeretur gratiam & gloriā, prout posset infinita gratia & gloria intensiuè, si est posibilis, illis respōderet, quia ex vi vnionis, eius merita habent valorem condignum, & superexcedentem ad totum illud pondus gratiæ & gloriæ, nec esset vlla ratio, cur ex diuina ordinatione, ad limitatū aliquod præmium essent illa merita referenda, sed totum id, quod posset secundùm legem ordinariam esse debitum ex merito, est debitum & connaturale ex vi vnionis: ergo. Alio ergo modo fundanda est conclusio posita, scilicet, quia gratia fieri non potest actu infinita secundum intensionem realem ac physicam seu gradualem. Hoc autem probari potest primo ex propria ratione ipsius gratiæ, quæ est facere gratū aut sanctum: creatura autem nūquam potest ita esse grata, & sācta, quin per opera fieri posit gratior, & sanctior, ergo signum est non esse capacem infinitæ gratiæ. Sed ad hoc facilè responderi potest negando assumptionem: anima enim Christi per gratiam est ita grata vt gratior esse non posit, idem ergo dici posset in suo genere de anima infinitè grata per gratiam actu infinitam. Nec refert quod talis anima posset opera sanctitatis multiplicare,

quia per ea non fieret sanctior, vt etiam patet in anima Christi, & suo modo in beatis, qui non fiunt sanctiores, etiamsi varia opera virtutis operetur: sicut enim illi ratione status non sunt capaces augmenti, ita si quis haberet gratiam actu infinitam, esset etiã augmẽti incapax ratione infinitæ perfectionis talis formæ. Aliter D. Tho. hoc probat ex subiecti incapacitate, quia anima cum sit creatura non est capax infinitæ perfectionis quæ ratio & per se difficilis est, & supponit rationes alias propter quas repugnat creaturæ infinita perfectio intensiua, vt suprà exponẽdo D. Thom. diximus: Vnde qui dicunt gratiam secundum se & separatam posse esse infinitam, non verò inhærentem in subiecto, vt sumi potest ex Capreolo in 1. distinct. 43. art. 2. concl. 2. Hi inquam nõ rectè loquuntur, vt docent Greg. in 1. dist. 17. quæst. 6. concl. 3. in fine, & Gab. ibi. q. 8. conc. 3. & 4. & in 3. d. 13 tum quia fieri non potest, vt accidens separatum, sit capax maioris intensionis quàm inhærens cum essentialiter dicat ordinem ad subiectum secũdum omnes gradus suos, si ergo est infinitè intensũ, secundum se totum est aptum inhærere subiecto: tum etiam, quia si gratia actu infinita est possibilis, cum gradus eius inter se formaliter non repugnent, neq; in eodem subiecto simul esse repugnabunt. Et propterea dixi, difficile esse ex incapacitate subiecti ostendere talem gratiam infinitam esse impossibilem quia anima de se capax est cuiuscunque gradus gratiæ, & omnium simul, si aliunde non repugnat infinitos gradus gratiæ simul produci, vnde incapacitas animæ ad gratiam actu infinitam, videtur supponere talem formam actu infinitam de se esse impossibilem. Quocirca nullam inuenio propriam rationem, qua hoc ostendam, sed generalibus rationibus, vtendum censeo, per quas ostendi solet, repugnare creaturam esse actu infinitam, tam in essentia, quàm in quantitate, vel intensione, quæ potissimũ sumi solent ex incommodis, & repugnantibus rebus, quæ posito infinito sequi videntur: tum etiam ex ipsa ratione infiniti, quod cum sit quid confusum & indeterminatum, non videtur posse cadere sub certam & determinatam intentionem agentis, vt D. Th. 1. p. q. 7. argumentatur.

Greg. Gabriel

Et specialiter de infinitate intensiua qualitatis declarari potest, quia vel intensio fit per aggregationem plurium graduum similium in eodem subiecto, vel per radicationem, & proprium ac per se augmentũ eiusdem qualitatis. Prior modus est falsus, vt ex Philosophia suppono, & præterea ex eo sequitur, si potest Deus congregare infinitos gradus gratiæ in eodem subiecto, eadem ratione posse in illo ponere omnes possibiles, ita vt neq; in illo, neq; in alio subiecto possit alius gradus gratiæ fieri, quia nulla maior ratio repugnantiæ in hoc posteriori modo infinitatis, quem adæquatum vocãt, reperitur, quã in priori, quem vocant inadæquatum. At consequẽs est absurdissimum: quis enim intelligat Dei potentiam ita exhaustam, vt amplius non possit producere, vel simpliciter vel in aliquo ordine? aut quis admittat fieri posse, vt propter multiplicationem gratiæ in vno subiecto, nõ possit Deus alia subiecta gratificare? hic ergo modus infinitæ intensionis impossibilis est. At, si veriori modo intelligamus intensionem per radicationem & augmentum per se eiusdem qualitatis, tunc concipi non potest qualitas intensa sine principio & fine, ideſt, sine primo & vltimo gradu. De primo ita declaro, quia augmentum per se in intensione qualitatis consistit in hoc, quòd vnus gradus per se supponit alium, & quoad hoc habent aliquam diuersitatem. Vnde fit, necessarium esse, vt sit aliquis gradus immediatè respiciẽs subiectum: quia vnus non respicit subiectum, nisi mediante illo, quem per se supponit: ergo necesse est vt aliquis sit quasi immediatus, & ille erit primus, quia alàs non posset illa qualitas afficere subiectum, nisi per aliquid sui immediatè respiceret illud, & quasi inciperet fundari in illo: ex illa ergo parte necesse est dari extremum & terminum in qualibet qualitate intensa. Quod in hunc modum potest confirmari & declarari, quia Deus posset gratiam seu charitatem, quæ fingitur infinitè intensa minuere infinitè, sicut auxit infinitè, & illam relinquere in vnico tantum gradu, qui proximè respicit subiectum, & est quasi fundamentum cæterorum: ergo ex ea parte ille est primus & terminus illius qualitatis. § De alio verò extremo, quòd etiam in illo necesse sit dari vltimũ terminũ probari in primis potest illa ratione, quod in per se ordinatis non potest intelligi processus in infinitum. Deinde quia Deus posset vnum gradum auferre ab illa qualitate, qui necessariò deberet esse vltimus, quia intermedius non posset auferri, quin auferrentur omnes in eo fundati propter essentialẽ subordinationẽ, quam supponimus. Similiter posset Deus vnum gradum addere illi qualitati: ille ergo superadderetur vltimo gradui præexistenti.

A B C D E

Potest etiam adiungi ratio Theologica à posteriõri, quia si gratia Christi esset actu infinita, etiam lumen gloriæ, & visio beata essent actu infinita: vnde fieret consequens, animam Christi videre Deum, quantum visibilis est ex parte obiecti, videndo in illo quidquid ab eo fieri potest. Consequens autem esse falsum ostendemus infrà, q. 10. Sequela verò patet, quia gratiæ respondet gloria. Obiectio. Solutio.

Dicet fortasse aliquis, magis repugnare actualem visionem esse infinitam, quam habitum gratiæ, vel ipsum lumen gloriæ, quia ad visionem requiritur conatus actiuus potentiæ; potentia autem finita nõ potest infinitum conatũ adhibere: at verò in suscipiẽda gratia, vel lumine gloriæ, passiuè tantum cõcurrit anima; & ideò non videtur similis ratio. Sed hoc non rectè dicitur, quia si habitui gratiæ, vel lumini gloriæ non repugnat intensio actu infinita, neque etiam repugnabit actui videndi quantum est ex parte illius, neq; ergo repugnabit potentiam humanam eleuari ad eliciendum illum per habitum, seu principium infinitum, & auxilium proportionatũ, quia intellectus non concurrit ad illam visionem, iuxta mensuram naturalis perfectionis, sed iuxta mensuram auxilij, & formæ, per quam eleuatur, & ideò verius & proprius dicitur non concurrere per potentiam, & efficaciatem naturalem vt sic, sed vt habet in se potentiam obedientialem, quæ de se extenditur ad omne id, quod contradictionem non implicat.

Dici secundò potest, fieri posse, vt lumen, & visio animæ Christi sint infinita, & nihilominus non videat Deum quantum visibilis est, neq; omnia, quæ in eo videri possunt: quia potest cognitio circa eandẽ omnino rem esse magis vel minus intensa, per maiorem vel minorem conatum potentiæ; etiamsi ex parte obiecti nihil amplius per vnam visionẽ, quam per aliam videatur, ficut in amoris actibus euidenter apparet. Respondetur, quidquid de hoc sit, de quo nunc disputare nolo, tamen si gratia potest esse infinita simpliciter, & talis fuit gratia Christi, etiam erit possibile lumen gloriæ simpliciter infinitum in omni intensione sibi possibili, id est, vt attingere potest totum Deum, & omnia, quæ in ipso, & per ipsum videri possunt: quia non magis repugnabit dari huiusmodi lumen infinitum, quam gratia simpliciter infinitam; imo tali gratiæ proportionaliter respõdet tale lumen, ex tali autem lumine sequitur visio infinita, nõ solum secundũ quid per conatum potentiæ circa aliquod particulare obiectũ, sed simpliciter circa totum obiectum primarium illius visionis, quod est Deus ipse, & circa omnia quæ in illo continẽtur, & in illo videri possunt; huiusmodi autẽ visionem existimo esse impossibilem sine comprehensione Dei: quam repugnat facere intellectum creatum, vt infrà latius q. 10. dicetur. 2. Obiectio. Solutio.

Dico

Dico secundo. Gratia Christi Domini, secundum quãdam rationem, & dignitatem gratiæ dici potest infinita: ita D. Th. hic, & q. 29. de Verit. ar 3. & cæteri autores præcedenti assert. citati, & Marsil. in 3. q. 10. artic. 1. in 2. p. illius, post 1. conclus. & Altisiod. libr. 3. sum. tract. 1. c. 5. in fine. Marsilius. Altisiod.

Potest autem dupliciter explicari hæc conclusio. Primo, vt illa gratia non dicatur simpliciter infinita vlla ratione, sed solum secũdum quid, quia habet, quidquid pertinet ad bonum vsum, & operationem gratiæ, & quia se extendit ad omnes effectus gratiæ, cum enim omnes hi effectus sint finiti intensiuè, non potest ex hoc capite vocari hæc gratia infinita simpliciter, sed summũ, secundũ quid. Secundò, potest hæc infinitas explicari solum per quãdam acceptationem; vel relationem extrinsecam, quatenus scilicet hæc gratia habitualis in Christo ad ipsam vnionem ordinatur; vt D. Thom. dicit ar. 12. ad 2. D. Thom. B

Sed in hoc considerandum est, ex sola acceptatione extrinseca vt sic, non conferti gratiæ propriam aliquam dignitatem, physicam, vel moralem ratione cuius possit dici infinita. tamen si hęc acceptatio, vel ordinatio non consideretur, vt merè extrinseca, sed quatenus per eam fit vt illa gratia coniuncta sit aliquo modo diuinæ personæ, dici potest ex hac cõiunctione habere hanc gratiam quẽdam infinitum valorem & dignitatem, nõ quia illi addatur aliquid physicum, vel reale distinctum ab ipsa, & à persona diuina, seu ab vnione humanitatis ad ipsam; nihil enim huiusmodi fingi, aut excogitari potest, sed quia secundum moralem æstimationẽ quandam dignitatem, & excellentiam habet ex hac coniunctione, C sicut humanitas ipsa infinitam dignitatem habet ex vnione, vt D. Tho. loquitur 1. p. q. 25. ar. 6. ad 4. & sicut operationes Christi ex eadem radice, seu coniunctione habent infinitum valorẽ in esse meriti, vt in superioribus dictum est; illa enim vnio ad Verbum quasi eleuat, & nobilitat quidquid illi coniungitur iuxta vniuscuiusque modum & capacitatem. Vnde, quia opus bonum est meritorium, dat illi infinitum valorem in illo ordine; & quia opus pœnale est satisfactorium, dat illi infinitatem in genere satisfactionis: quia ergo gratia ex propria ratione habet facere gratum, & dilectum, ideò per hanc vnionem accipit quandam dignitatem & valorem, ratione cuius censetur facere infinitè gratum, & hoc est habere quandam infinitatem in esse gratiæ in ordine ad vnionem. D. Thom. Quod rectè per affectus declaratur, nam D hinc habet quod sit proximum principium infiniti meriti; quamuis enim gratia vnionis sit principalis radix huius quantitatis in merito, gratia tamen habitualis est veluti proximũ principium eius. Et hinc etiam habet, vt possit influere in infinitos homines nam ad omnes potest extendi fructus eius, etiamsi in infinitum multiplicarentur.

Dices, implicat contradictionem creaturam esse infinitè gratam Deo, alias esset tam grata, sicut diuinitas, ergo multò minus ipsa gratia potest esse infinita in ratione gratiæ. Respondetur negando antecedens, sicut supra dicebamus de merito Christi, esse scilicet infinitum in ratione meriti; & vt sic infinita E quadam ratione placere Deo: non tamen propterea æque placet, ac ipsa diuinitas, quia vnũ est infinitũ secundum quid, & alia simpliciter, sic igitur gratia vnionis est suo genere infinita, & reddit humanitatem infinitè gratam, licet non æquè ac quę est grata diuinitas ipsa, quia hæc est grata per essentiam, illa per vnionem; vnde illa est infinita simpliciter, hæc secundum quid, si cum illa comparetur, quamuis in suo genere sit absolutè infinita, & eodem modo gratia habitualis, vt coniuncta gratiæ vnionis, inde habet quandam infinitatem inferioris quidé rationis, in suo tamen genere infinitatem simpliciter.

Ad fundamentum primæ sententiæ, negatur gratiam actu infinitam fieri posse. Ratio autem ibi indi A cata attingit difficultatem tractandam sect. seq. Admittendo tamen, quod argumentum supponit, scilicet gratiam posse in infinitũ augeri. Respondetur, totam gratiæ latitudinem, quam Deus comprehendit vt possibilem, non esse vnam aliquam certã gratiam, sed esse infinitas, seu in infinitũ multiplicabiles gratias; quarum vna potest esse intẽsior alia, nulla autem earum cognoscitur, quæ esse possit actu infinita. Et similiter respectu eiusdem gratiæ cognoscitur illi posse additionem fieri in infinitum, non tamen illi posse fieri additionem simpliciter infinitam, sicut de quantitate cõtinua, vel discreta dicere necesse est. Quod si vrgeas de tota illa latitudine simul sumpta respectu eiusdem numero grãtiæ. Respondetur illam verè non esse categorematicè, seu actu infinitam, sed Syncathegorematicè, seu in potentia, vt latius in simili explicabo, infr. quæst. 10. Et hinc fit, vt non possit tota simul actu cõuenire in re ipsa alicui gratiæ, quia repugnat hoc rationi infiniti in potentia, & quia tota illa latitudo simul sumpta est quasi quid indeterminatum, quod nõ potest cadere, vt sic sub actionem, & intentionem agentis.

Ad fundamentum secundæ sententiæ respondetur esse æquiuocationem in illo termino gratia in esse gratiæ nam si sit sermo de esse reali, & inhærente, quod ipsa gratia confert animæ, fatemur hãc gratiam etiam in esse gratiæ esse finitam, & eodem modo conferre animæ finitam pulchritudinem, & reddere illam proportionatam finitæ gloriæ: non autem ita loquimur de gratia quando dicimus illam esse infinitam. Alio ergo modo loquimur de esse gratiæ pertinẽte ad dignitatem eius, prout ordinatur ad vnionem hypostaticam, illiq; cõiuncta est, & hoc non habet gratia habitualis ex natura sua, sed ex coniunctione ad vnionem: & ita distinguitur aliquo modo ab ipsa gratia inesse qualitatis, & ideo sub hac ratione potest esse infinita, quamuis qualitas ipsa finita sit.

Indicatur autem in confirmatione illius opinionis breue dubium, scilicet, an hæc gratia sub ea ratione qua infinita dicitur, possit augeri. Respondetur breuiter, intensiuè non posse propriè augeri sub ea ratione qua infinita est, est enim contra rationem infiniti, vt crescere possit quatenus infinitum est, sicut supra dicebamus, vnum opus Christi non habere intensiuè maius meritum quàm aliud, quia omnia sunt simpliciter infinita in ratione meriti: vnde si animæ Christi data esset intensior gratia, vt argumẽtum proponebat, esset quidem illa gratia maior ex ea parte qua finita est: tamen dignitas, quam habet gratia ex ordine ad vnionem, non esset maior in vna quàm in alia, & ex ea parte habet infinitatem, & ideò non creseceret, neque augeretur quatenus infinita est. Quod à posteriori etiam declaratur, quia non esset illa gratia principium maioris meriti, neq; efficacior ad sanctificandum alios, vel ad sasisfaciendum pro peccatis, etiamsi in infinitum multiplicentur, quam nunc sit gratia, quam habet Christus. Dico autem non posse augeri intẽsiuè, & propriè, quia extensiuè quodammodo augeri posset, vt si ordinetur ad vnionem non tantum cum persona Verbi, sed cum omnibus personis: & similiter quoad effectum, licet non possit esse principium maioris meriti quoad valorem, quam nunc sit gratia Christi: posset tamen meritum ab illa procedens ordinari, vt in plures haberet effectum, vel quoad efficaciam, vel etiam quoad sufficientiam: posset enim ordinare meritum, etiam ad salutem, seu remedium malorum Angelorum, quod nunc factum non est, sed hæc omnia sunt extrinseca, nam dignitas ipsius gratiæ in se verè non augeretur, vt ex dictis satis patet; & ita loquitur Diuus Thomas, quæst. 29. de Verit. artic. 3. & in 3. distinct. 13. quæst. 1. articul. 2. quæst. 2. & 3. Dubium. Responsio.

Vltimò tamen quæret hic aliquis, an sicut gratia Dubium. Chri-

Christi dicitur infinita modo suprà explicato, posA sit etiã charitas, vel alia similis virtus infinita appellari. Nonnulli enim Thomistæ hoc recusant concedere, quia charitas, seu virtus ordinatur ad operationem, *Responsio.* & nõ ad ipsum esse personale, sicut gratia habitualis; operatio autem est finita, esse verò personale est infinitum. Dico tamen etiam charitatem, & alias virtutes Christi, præsertim morales, habere in suo genere infinitatem quandam ex vnione ad Verbum, quia ex illa etiam habent infinitam quandam dignitatem, quia reuera etiam ordinatur ad vnionem, vt sint videlicet ad ornamenta & bonæ dispositiones Verbi incarnati, sunt etiam principia infiniti meriti. Et discurrendo per singulas id facile etiam suaderi potest; nam iustitia, vel religio, in Christo propter vnionem ad verbum, habet vt sit perfecta iustitia respectu Dei, & perfecta gratitudo, seu gratiarum actio æqualis beneficijs acceptis; hæc autem est infinita quædã dignitas talis virtutis: simili modo humilitas, vel obedientia, eo quod sunt Verbi Dei, recipiunt quandam inæstimabilem dignitatẽ, quod enim intelligimus in ipsis operationibus, proportionali modo accommodandum est ipsis habitibus, seu virtutibus; & eadem ratio est de reliquis *Obiectio.* omnibus. Dices. Ergo eadem ratione omnia accidentia humanitatis Christi ratione vnionis habent *Solutio.* aliquam infinitatem. Respondetur concedendo habere aliquam, sed non eodem modo, sicut enim suprà dicebamus, si Verbum assumeret irrationalem C naturam, illam habituram quidem ratione vnionis quandam excellentiam, quatenus verè esset natura Verbi diuini: quanquam illa dignitas non pertineret ad moralem, & propriam sanctificationem talis naturæ, quia non est capax illius, sicut est natura rationalis: ita in proposito, accidentia omnia quatenus sunt aliquo modo coniuncta Verbo, habent inde singularem dignitatem, ratione cuius singulari reuerẽtia, & veneratione tractanda sunt, quæ dignitas suo modo est infinita; tamen hæc non in omnibus accidentibus pertinet ad dignitatem moralem, quæ confert ad meritum, & ad valorem moralem honestarum operationum, quia non omnia sunt capacia huius valoris, sed solũ operationes liberæ, vel principia earum, quatenus talia sunt.

SECTIO II.

Vtrum gratia Christi fuerit tam intensa, & perfecta, vt non posit fieri intensior, & ideo Christus plenus gratia esse dicatur.

DVo sunt in quibus omnes Theologi conueniũt. Primum est gratiam Christi fuisse tam intensam, vt neq; in hominibus, neq; in Angelis aliqua illi æqualis reperiatur, nec reperiri possit, secundum potentiã ordinariam, & legem à Deo statutam. Hoc enim de fide certum est, & sufficienter probatur testimonijs Scripturæ & Patrum, quibus suprà ostensum est, hanc gratiam fuisse in anima Christi, & alia E statim afferemus. Ratio etiam id conuincit: quia cum Christus sit naturalis Filius Dei, & caput hominum, & Angelorum, decuit, vt haberet animam suã perfectiori gratia & gloria ornatam, quàm omnis alia creatura; iuxta illud Ioan. 1. *Vidimus gloriam eius, gloriam quasi vnigeniti à Patre*; vbi Cyril. Augu. & alij hunc locum ita interpretantur.

Ioan. 1. Cyril & August.

Secundum est, soli animæ Christi datam esse plenitudinem gratiæ simpliciter, quod etiam docet D. Tho. his articulis, & alij Theologi in 3. d. 13. Ricard. art. 1. q. 3. Durand. q. 2. Palud. q. 1. Gabr. dub. 1. Alens. 3. p. q. 12. memb. 3. Et videtur etiam de fide certum, vt colligitur ex verbis illis Ioan. 1. *Vidimus gloriam eius, gloriam quasi vnigeniti à Patre, plenum gratia & veritatis*: quo loco Erasmus, & Caietanus illam plenitudinem non ad Christum, sed ad Ioannem referũt, ita constituentes literam, vt sermo de Christo finiatur in illis verbis: *Vidimus gloriam eius, gloriam quasi vnigeniti à patre*, & postea incipiat sermo de Ioanne hoc modo: *Plenus gratiæ & veritatis Ioannes testimoniũ perhibet de ipso, &c.* qui solũ moti sunt, quia in Græco nomen πλήρης masculinum est, & in nominatiuo ponitur, & ideò non videtur posse construi cum antecedentibus, sed cum sequentibus. Sed est plusquã temeraria expositio contra communem vsum, & sensum totius Ecclesiæ, & contra omnes antiquos Patres, & contra contextum, statim enim subditur Ioannem Baptistam testificatum esse de Christo, *de plenitudine eius omnes accepimus.* Vnde videtur Ioannes Euangelista, in confirmationem eius quod dixerat, Verbum carnem factum fuisse plenum gratiæ B & veritatis, Ioannis Baptistæ testimonium adduxisse. Quod autem nomen πλήρης masculinum sit, nõ refert, quia nomẽ λόγος cum quo Græcè construitur, etiam est masculinum: quod verò nominatiui casus in Græco sit non stat, varia enim in Græcis exemplaribus habetur lectio; & Cyril. lib. 1. in Ioan. c. 17. & Chrysost. homil. 11. in Ioan. & Orig. homil. 2. in Matth. circa finem in accusatiuo casu legisse videntur. Si autem in recto legatur (vt frequentius fit) coniungẽda est lectio hoc modo, habitauit sermo in nobis plenus gratiæ & veritatis; reliqua autem verba per parenthesin sunt interponenda, scilicet, *Et vidimus gloriam eius, &c.* non est ergo dubium, quin plenitudo gratiæ hoc loco Christo tribuatur, & talis plenitudo, quæ omnes alias superat, cum reliqui ex plenitudine eius accepisse dicantur.

Eraſm. & Caiet. *Cyr. Chryſ. & Orig.*

Quæ autem fuerit illa plenitudo gratiæ, non omnes eodem modo exponunt; nam Cyrillus & Origenes suprà ad plenitudinẽ diuinitatis, quæ in carne apparuit per mira opera, & facta diuinitatis, hoc referre videntur, à quo sensu non multum distat Athanasius in epist. de Synodo Arimin. non longè à fine, & lib. de humana natura suscepta. propè à principio, Chrysostomus etiam dicta hom. 11. hanc plenitudinem refert ad opera gratiæ, tam miraculorum, quam passionis, mortis, & aliarum virtutum, quæ operatus est. Augustinus verò 13. de Ciuit. cap. 19. hanc plenitudinem gratiæ refert ad ipsam vnionem, tractatu autem 3. in Ioan. dicit, ipsam redemD ptionem, & mortem Christi esse gratiam & veritatem nobis promissam, seu potius effectum eius seu gratiam, quæ nobis communicatur, esse illam, qua plenus dicitur Christus, quia illam nobis promeruit, & in se continet, quæ omnia vera sunt, & in plenitudine gratiæ Christi continentur: non est tamen dubium, quin in hac etiam plenitudine cõtineatur summa abundantia, & perfectio gratiæ habitualis, quæ illi data est ratione vnionis, quomodo dixit Aug. 15. de Trin. c. 26. Christum dictum esse plenum gratia, quia plenus erat Spiritu sancto, & ad hunc modum dicere videtur tract. 3. in Ioan. *Ille dedit legẽ, qui dedit gratiam, sed legem per seruum misit cum gratia, ipse venit*; quod etiam tractat lib. 3. contra Maxi. c. 16. & Damasc. lib. 3. de Fide c. 22. *Ditata est*, inquit, *illa humanitas propter vnionem ad Verbum omni sapientia, & gratia*, & Orig. hom. 2. ex varijs ad finem, dicit hanc plenitudinem, de plenitudine deificationis, & sanctificationis esse intelligendam. Quod exponens, subdit *Deificationis dico, quia homo & Deus in vnitatem vnius substantiæ adunati sunt: sanctificationis verò, quia non solum de Spiritu sancto conceptus, verum etiam plenitudine donationum eius repletus est: ac veluti in summitatem mystici Ecclesiæ candelabri, gratiarum lampades in ipso, & de ipso fulsere.* Quod etiam confirmari potest ex illo ad Colos. 1 *In eo complacuit omnem plenitudinem inhabitare, vt sit ipse in omnibus primatum tenens.* Si ergo omnis plenitudo in Christo inhabitauit, ergo & gratiæ plenitudo, quæ post gratiam vnionis dignissima est, cuiq; plenitudo gratiæ respondet: & hoc con-

Aſtan. *Chryſ.* *Auguſt.* *Auguſt.* *Damaſ.* *Orig.* *Paul.*

D Thom. Richard. Durand. Palud. Alenſ.

confirmant etiam illa testimonia, in quibus dicitur plenus Spiritu sancto: vt Luc.4. *Et singulariter dilectus à Patre. In quo sibi bene complacuit*, Matth.3. vnde Ioan. 1. singulariter dicitur descendisse, & mansisse super eum Spiritus sanctus: quæ omnia non solum de sanctificatione per gratiam vnionis, sed etiam per habitualem à sanctis exponuntur, & satis indicant singularem, & propriam plenitudinem gratiæ Christi, quam etiam confirmant adducta in principio huius sectionis, & latius suprà disput. 18. & ferè omnibus sequentibus. Neque in hoc difficultas alicuius momenti occurrit, quæ inter explicandos articulos D. Tho. soluta non sit.

Luc.4. Matt.3. Ioan.1.

Solum est aduertendum, quod D. Tho. art. 10. nō tauit, interdum in Scriptura sacra tribui plenitudinem Spiritus sancti, seu gratiæ alijs Sanctis, vt Beatæ Virgini, Ioanni Baptistæ, &c. non tamen eodem sensu, aliquando enim hoc genere locutionis, nō significatur in Scriptura certa aliqua dignitas, vel excellentia gratiæ, sed solum confusè, seu in genere magna abundātia, seu perfectio sanctitatis, quæ non solum in magna intēsione consistere potest, sed etiam in quadam extensione ad omnia opera virtutis, & ad omnes facultates hominis, vt dicitur aliquis plenus gratia & virtute, quando in omnibus sermonib. & actibus eius singularis virtus apparet, & in omnib⁹ suis potentiis est ita moderatus, vt gratia Spiritus sancti in omnibus perfectus videatur. Quomodò intelligi potest illud ad Eph.3. *Vt impleamini in omnem plenitudinem Dei, &c.* & illud Luc.1. vbi dicitur, *Repleta Spiritu sancto Elisaberh.* Sicut in eodem sensu interdum dicitur aliquis repletus ira, aut malitia; vt Lu. 4. *Repleti sunt omnes in Synagoga ira hæc audientes*: &c. 6. *Repleti sunt insipientia*, ad Ro.1. *Repletos omni iniquitate, &c.* & in communi, seu vulgari sermone hoc modo loquendi vtimur ad significandum aliquem re aliqua vel perfectione abundare.

B

Luc.1. Luc.4. Paul.

C

Aliquando verò plenitudo significat eximiam aliquam perfectionem gratiæ, quæ adæquet statum, vel munus, aut dignitatem susciptentis, plenū enim propriè dicitur, quod tantum habet, quantum capere potest, & ad hunc modum plenus gratia dicitur, qui habet eximiam aliquam gratiam proportionatam dignitati, vel muneri, in quo à Deo constitutus est, & hæc plenitudo cum respectiua sit, potest esse multiplex, & maior, vel minor iuxta veritatem statuum, vel dignitatum, cum quibus fit comparatio, & hoc modo alia est plenitudo B. Virginis, alia Ioā. Baptistæ, &c. omnis verò hæc plenitudo est respectiua, & secundum quid, Christi verò plenitudo, est plenitudo simpliciter, quia licet gratiæ Christi plenitudo etiā fuerit proportionata dignitati personæ, & vnionis; tamen quia illa dignitas personæ erat suprema omnium, & eminenter omnes alias continens, ideò talis plenitudo respectiua in plenitudinē simpliciter redundauit; vt benè notauit Orig. hom. 29. in Lucam, & Caiet. hic ar. 10. ad 1. Et hinc etiam factum est, vt hæc plenitudo sit quanta esse potest, non tantum ex parte obiecti, sed etiam ex parte formæ, quia scilicet in Christo peruenit gratia ad totā intensionem, & perfectionē, quam secundum se habere potest; saltem secundum legem ordinariam, & hoc modo dixit Chrys. ho. 7. ad Col. Christū habere plenitudinē, quia habet totum. Plura de hac diuersitate & varietate plenitudinis gratiæ legi possunt in Alex. Alens. 3. p. q. 12. memb. 3. Palud. in 3. d. 13. q. 1. ar. 2. Durand. q. 2. Gab. q. 1. ar. 3. dub. 1.

D

Orig. & Caiet.

E

Chrys.

Dubium. His ergo existentibus certis, vnum est, quod inter Scholasticos controuertitur, an scilicet hæc Christi gratia de potentia saltem absoluta potuerit esse intensior, & sermo est de qualitate ipsa, & de esse physico, & reali eius, in quo diximus esse finitam; nam de alia ratione sub qua infinita est, iā suprà satis diximus. In qua re variæ sunt sententiæ. Prima est, nō

1. Senten.

posse gratiam Christi esse intensiorem, neq; in anima Christi, neq; in vlla alia creatura. Ita tenet Scot. in 3. d. 13. §. Ad primam q. Duran. q. 1. Marsi. q. 10. ar. 1. in 3. illius concl. 1. Caie. hic ar. 9. 10. & 12. & infr. q. 10. ar. 4. & 2. 2. q. 24. ar. 7. & inclinat Palud. in 3. d. 13. q 1. idē Duran. in 1. d. 17. q. 9. vbi Carthus. q. 8. in charitate ait dari summum gradum possibilem, citatq; Henric. Aegid. & Palud. imò ait vix aliquem, præter D. Tho. sensisse contrarium. Pro hac verò sententia nullum ferè inuenio fundamentū, quod negotium possit facessere. Solum n. fundari potest in hoc, quod gratia cū sit forma creata intrinsecè limitata est, ergo tantum est capax finitæ perfectionis; ergo si ad illā perueniat, non potest vltra progredi. Et confirmari potest, quia gratia data est Christo ratione vnionis, ergo dari debuit summa quæ esse potest, cum dignitas vnionis sit summa propter quam dari potest.

Scot. *Durand.* *Marsilius.* *Caiet.* *Palud* *Durand.*

Secunda sententia est, illam grātiam non posse esse maiorem in anima Christi, nō quia gratia ipsa de se ita sit terminata, vt nō possit vlla ratione crescere, seu esse maior, sed quia capacitas animæ ita est finita, vt nō possit nisi tantam gratiam susciperc; vnde in subiecto capaciori, verbi gratia, in Angelo, nō repugnaret esse maiorem. Ita opinatur Bonau. in 3. d. 17. 2. p. d. ar. 1. q. 4. & Ricard. ibid. ar. 2. q. 4. quamuis hi duo autores in 3. aliter de anima Christi sentiant, vt statim dicam. Tenet verò eam opinionem Dur. in 3. d. 13. q. 1. Carthus. q. 2. Dried. tract. 2. de Captiuit. & redempt. gen. hum. c. 2. p. 6. sent. 8 Sed si considerentur, quæ præced sect. dicta sunt, parum probabilis est hæc sententia; tum quia capacitas hæc gratiæ æqualis est in omni creatura intellectuali, loquēdo de capacitate remota, quæ est in ipsa natura secundū se. quia est capacitas obedientialis, quæ non mensuratur ex perfectione naturali subiecti, sed de se indifferens est ad recipiendum omne id, quod non repugnat; & ideo licet hæc capacitas sit finita, quaten⁹ in finitam formam susciperc non potest, vt suprà diximus circa art. 11. D. Tho. tamen quodammodo etiam est infinita obedientialis; vt loquitur idem D. Tho. q. 29. de verit. ar. 3. ad 3 & cum eo Capre. in 3. d. 13. ad 3. Aureoli: tum etiā, quia, vt suprà diximus, & colligitur ex Scoto loco suprà citato, potentia capax alicuius formæ sibi non contrariæ, sed potius accōmodatæ, & perficientis ipsam, de se capax est ad recipiendam talem formam in quocunq; gradu, & saltē ex parte eius non est repugnantia, neq; vlla ratio aut fundamentum eius assignari potest.

2. Senten. Bonau. Ricard. Dried. D. Thomas Capreol.

Minus verò probabile est, quod Bonau. & Ricard. affirmant in 3. d. 13. ille in 2. p. d. ar. 1. q. 2. hic verò q. 2. ad 1. scilicet quamcunq; puram creaturam, siue Angelum, siue rationalem animam esse capacē gratiæ vsque ad certum gradum: ita vt de potentia absoluta non possit recipere maiorem, & nihilominus animam Christi vnitam Verbo factam esse capaciorem intensioris gratiæ, quam esse possit in aliqua pura creatura, & in ipsamet anima Christi, si non esset vnita Verbo, hoc enim & sine fundamento dictū est, & nullo modo intelligi potest, nam licet congruentia ad recipiendam maiorem gratiā possit esse maior ratione vnionis, sicut & capacitas proxima, quæ est per actum vel dispositionem propriam augeri possit (vt loquitur Diuus Thomas 2. 2. q. 24. artic. 7.) tamen capacitas remota, & quasi fundamentalis, quæ est in natura ipsa, nec crescere potest, nec mutari, quia hæc nihil aliud est quam entitas naturæ, cui talis perfectio nō repugnat. Et deinde multò minus intelligi potest, quod per vnionem augeatur, cum Verbum ipsum, nec possit cōcurrere per modū potentiæ passiuæ ad susciperdam gratiam, nec aliquo modo immutet ipsam animam secundum entitatē naturalem eius. vt capaciorē illam faciat, & gratia hæc non aliter inhæreat illi animæ, quam si per se esset separata. Adde, quòd si illa anima capacior fieret per vnionem, sicut vnio est infinita, ita illa capacitas

Bonau. *Ricard.* *D. Thom.*

infinitè augeretur, ergo vel haberet illa anima infinitã gratiam, vel certè posset in illa gratia in infinitum augeri, quod isti autores non concedunt.

3. Sententia. Tertia sententia referri hoc loco potest, quæ affirmat, habitum gratiæ aut charitatis potuisse esse intensiorem quam sit in anima Christi, non verò actum, quia hic habet terminum in vnaquaq; creatura rationali iuxta capacitatẽ eius, vnde fit vt ipse habitus quatenus proportionatus actui augeri non possit. Ita Almai. & Pet. de Alciaco in 3. distin. 13. q. 1. quod non displicet Gabrieli, ibidem art. 1. Fundamentum horum est, quia ad recipiendam gratiam anima tãtum passiuè concurrit, & ideo potest recipere quantũ voluerit Deus facere; at verò ad actum concurrit actiuè, conatus autem ad efficiendum in potentia finita habet terminum. Sed hoc fundamentum suprà sect. præced. reiectum est, quia vis actiua istarum potentiarum adsupernaturales actus, non mensuratur ex naturali perfectione subiecti, sed ex virtute infusa, & motione diuina, per quam potẽtia eleuatur, vt supra naturales vires operetur, ergo efficientia istorũ actuum non terminatur per naturalem conatum potentiæ: alias omnino non posset naturalis potentia efficere huiusmodi actus, quia conatus naturalis secundum se ad illos non extenditur. Sicut ergo per habitum, & auxilium eleuatur, potentia ad substantiam talium actuum efficiendam, ita per habitum intensiorem, & maius auxilium, poterit efficere intensiorem actum, & si non datur terminus in intensione habitus, & augmento auxilij, nec dabitur in eleuando potentiam non solum ad recipiendum, sed etiam ad agendum.

Almai. Alciac. Gabr.

4. Senten. Quarta sententia est, gratiam animæ Christi esse summè intensam, quæ ex natura gratiæ esse potest, atq; adeò augeri non posse intra limites suæ naturæ, seu in statu sibi naturali, quãquam Deus per extrinsecam potentiam posit illam augere. Hæc tribuitur D. Tho. hic art. 12. & Capreol. in 3. d. 13. ad argumentum contra secundam conclusionem; sed Capreol. nihil aliud dicit quàm D. Thom. Diuus autem Tho. nunquam assignauit terminum ex natura ipsi⁹ gratiæ, sed ex ordine diuinæ sapientiæ, vt in superioribus explicatum reliquimus. Nec pro hac sententia probabile video fundamentum, nam si hæc gratia potest esse maior, & non habet terminum in ordine ad absolutam potentiam Dei, cur dicitur habere illum ex natura sua? cum neq; ex parte subiecti, neq; ex parte obiecti (si de charitate loquamur) neque ex aliquo alio capite posit hic terminus assignari. Primum patet, quia gratia nulli subiecto creato est cõnaturalis, vnde neq; alicui formæ, seu naturæ finitæ commensuratur, ergo ex parte subiecti non habet terminum. Secundum patet, quia obiectũ est omnino infinitum, quod non adæquat charitas finita in quocũq; gradu existat, ergo neq; ex hac parte habet terminum: aliunde verò hæc gratia est participatio quædam diuinæ naturæ, quodammodo eiusdẽ ordinis, & quãtumuis crescat, & illam magis ac magis participet, nunquam tamẽ attingit terminum possibilẽ illi⁹ participationis, ergo sicut ipsa gratiæ natura est, vt sit supernaturalis infinitę naturæ participatio: ita tota illa latitudo est illi connaturalis, ergo. Dicendum est igitur, quanquam Christi gratia fuerit tam intensa, vt iuxta ordinem diuinæ sapientiæ nulla intensior esse potuerit, de potentia tamen Dei absoluta potuisse fieri intensiorem, tam in ipsa anima Christi, quàm in Angelo, vel in alia anima. Ita est intelligenda sententia Diui Tho. in his articulis, vt insinuatur ab ipso art. 12. in corpore & ad 2. & infrà q. 10. artic. 4. ad 3. & colligitur etiam ex 2. 2. q. 24. art. 7. vbi docet charitatem quantum est de se posse in infinitum augeri. Ita est etiam intelligendus Magist. in 3. d. 13. vbi idem sentit Gabr. artic. 1. nota. tab. 3. & artic. 2. in princip. & Capreol. art. 3. ad 3. argum. Aureoli contra secundam conclusionem; & in 1. d. 17. q. 2. concl. 2. & ibidem Gabr. q. 8. conclus. 3. & 4. & Greg. q. 6. conclus. 3. & Ocham. q. 8. conclus. 1. & in 3. q. 7.

D. Thom. Capreol. *Vera sent.* *D. Thom* *Magist. Gabr & Capreol.* *Greg. & Ocham.*

Fundamentum huius conclusionis iam indicatum est, & explicatur breuiter, quia huiusmodi augmentum in infinitum, nõ repugnat gratiæ, hoc solo quod forma accidentalis est essentialiter finita, quia non omnis progressus in infinitum repugnat formæ finitæ, vt patet in quantitate, quæ in infinitũ augeri potest, neque enim in augmento intensionis est specialis aliqua repugnantia quando alioquin forma intẽsibilis est, quia neq; per talem intensionẽ mutatur species, aut essentia finita, neq; forma ipsa in re habet aliquando infinitam perfectionem, sed semper finitam. Rursus, neq; hoc augmentum repugnat gratiæ, quatenus talis forma est, quin potius ex hac parte habet omnia principia accõmodata huic augmẽto, quia est participatio infinitæ naturæ, quæ solum ab infinito agente, tanquam à principali causa communicari potest, & per se, vel facultates suas in infinitum obiectum, prout in se est tendit, & illi nunquam adæquatur, ergo. Et cõfirmatur, quia visio Dei finita semper augeri potest, vt infrà dicetur, gratia verò est quædam forma, cui est connaturalis illa visio, propter quod dici solet, gratiam esse acceptationem ad gloriam, potest ergo ipsa gratia in infinitum crescere, sicut & ipsa gloria. Cõfirmatur secundo, quia nulla potest assignari ratio, propter quã repugnet, hominem habẽtem huiusmodi gratiam, quantumuis perfectam, mereri augmentum illius & beatitudinis. Dices. Eodem argumento probaretur potuisse Christum mereri augmentum suæ gratiæ, & gloriæ. Respondetur. De absoluta potentia concedo, nec videtur posse in hoc dubitari: quia opera eius dignissima erant, & poterant ad hunc effectum ordinari, tamen de facto & secundum legem ordinariam non fuit hoc expediens, quia secundum ordinem diuinæ sapientiæ conueniens fuit definiri aliquem gradum gratiæ & gloriæ, quem illa anima perpetuo haberet, quia non decuit vt esset in perpetuo motu, vel augmento, hoc enim est præter statũ beatitudini connaturalem, debuit ergo definiri aliqua certa intẽtio, seu perfectio, in qua perpetuò quiesceret, quæ cum ex natura rei definita non sit, vt diximus, & infinita simpliciter esse non possit, vt etiã dictum est, debuit per diuinam sapientiam definiri: fuit autem multò conuenientius, vt totam illã perfectionem gratiæ, quam perpetuò habitura erat, simul à principio haberet consummatam & perfectã.

Obiect. *Respons.*

Ad fundamẽta omnium opinionum, partim inter referendum ipsas opiniones, partim confirmando nostram sententiam, satis responsum est.

Sed quæres primò, quanta sit hæc intensio gratiæ Christi, quantumq; excesserit aliorum hominum vel Angelorum gratias. Respondeo, hoc minimè posse constare: verisimile tamen esse, tantã esse hanc vnicam gratiam animæ Christi, vt omnes alias in se complectatur, & excedat, ita vt si concipiamus ex omnibus aliorum hominum, & Angelorum gratijs inter se coniunctis vnam consurgere habentem omnes illos gradus intensionis, intensio gratiæ Christi totam illam vel æquat, vel superat. Ratio est, quia si dignitas animæ Christi Verbo vnitæ secundum se consideretur, digna erat summæ gratiæ, si esset possibilis, quia verò hęc impossibilis est, definita est per diuinam sapientiam summa quædam gratia, quæ maximè esset consentanea dignitati, & muneribus Christi; tota verò illa intensio optima ratione conuenit Christo; tum propter dignitatem personalẽ: tum quia est vniuersalis fons gratiæ, in quo tota debuit congregari, quæ in alios erat diffundenda, ergo credibile est ita factum esse, quia iuxta regulam August. lib. 3. de li. arb. c. 5. id quod vera ratione melius esse occurrerit, id credendum est fecisse Deum: & ideò Bernard. ser. de Natiuit. Mariæ. dicit Christum

fuisse

fuisse plenũ vt fontẽ, Mariã vt aquę ductũ, aliòs vt riuulos, & ad hoc solet accõmodari illud Psal 132. *Sicut vnguentum in capite, quod descendit in barbam, barbam Aaron, quod descendit in oram vestimenti eius*; hoc enim vnguẽtum gratiam significare satis in superioribus ostensum est. Vnde multa ex testimonijs adductis hoc confirmant, præcipuè illud; *Vidimus gloriam eius, gloriam quasi vnigeniti à Patre*: & illud ad Colos. 2. *In ipso habitat omnis plenitudo diuinitatis corporaliter*, id est, verè, vt Theodoret. & Anselm. exponunt. De quo loco videri etiam potest Augustinus epist. 57. Hinc Bonauen. in 3. d. 13. q. 2. ait, gratiam Christi incomparabiliter excedere gratias aliorum. Altisiod. verò lib. 3. summ. titul. 1. cap. 5. ait. excedere super omnem proportionem. De hac vero redibit latior sermo cum sequente tomo similem quęstionem de gratia Virginis disputabimus.

1 Obiectio. Sed quæres secundo, an quod dictum est de intensione gratiæ, intelligendum etiam sit de donis & virtutibus, quæ illam comitantur. Respondetur idẽ omnino esse de illis sentiendum, est enim eadem ratio de illis omnibus, cum sint eiusdem ordinis, & gratiam ipsam comitentur quodammodo vt proprietates, vel facultates illi proportionatę, vnde cũ in Christo sint omnia hæc dona supernaturalia in summa proportione, sicut gratia est summa; ita & charitas, & reliquæ virtutes omnes.

Respons.

QVÆSTIO. VIII.

De gratia Christi, secundum quod est caput Ecclesiæ, in octo articulos diuisa.

DEinde considerandum est de gratia Christi, secundum quod est caput Ecclesiæ.

Et circa hoc quæruntur octo.

Primò, vtrùm Christus sit caput Ecclesiæ.

Secundò, vtrum sit caput hominum, quantum ad corpora: vel solum quantum ad animas.

Tertio, vtrum sit caput omnium hominum.

Quartò, vtrùm sit caput Angelorum.

Quintò, vtrum gratia Christi, secundum quam est caput Ecclesiæ, sit eadem cum gratia habituali eius secundum quod est quidam homo singularis.

Sextò, vtrum esse caput Ecclesiæ, sit proprium Christo.

Septimò, vtrum diabolus sit caput omnium malorum.

Octauo, vtrum Antichristus etiam possit dici caput omnium malorum.

DIsputauit D. Thom. de gratia Christi, prout est formalis perfectio eius, nunc de illa tractat, prout est principium gratificandi alios, & quoniam hęc efficacitas conuenit Christo quatenus est caput Ecclesiæ; ideo duo D. Thom. inquirit in hac quæstione. Primum est, an hac dignitas capitis conueniat Christo, & quoniam caput dicit respectum ad membra; simul inquirit quorum sit caput. Secundum est, quæ sit gratia, per quam influit, seu operatur vt caput, hæc enim propriè gratia capitis dicitur.

16. Infr. q 48. art. 1 cor. q 49 artic. 1 cor. & 50. d. 3 q. 2. art. 6 vers. q. 29 ar. 3. ci & art 4 & Anric 5. co & opu. 3. cap.

ARTICVLVS I.

Vtrum Christus sit caput Ecclesiæ.

AD primum sic proceditur. Videtur, quod Christo secundum quod est homo, non competat esse caput Ecclesiæ. Caput enim influit sensum, & motum in membra. Sensus autem, & motus spiritualis, qui est per gratiam, non influitur nobis à Christo homine: quia sicut Augusti. dicit. in lib. de Trin. * nec etiam Christus, secundum quod est homo, dat Spiritum sanctum, sed solum in quantum est Deus. Ergo ei, secundum quod est homo, non competit esse caput Ecclesiæ.

2. Præterea, Capitis non videtur esse aliud caput: Sed Christi, secundum quod est homo, est caput Deus: secundum illud primæ ad Corinth. 11. *Caput Christi Deus*. Ergo ipse Christus non est caput.

3. Præterea, Caput in homine est quoddam particulare membrum influentiam recipiens à corde: Sed Christus est vniuersale principium totius Ecclesiæ. Ergo non est Ecclesiæ caput.

Sed contra est, quod dicitur Ephes. 1. *Ipsum dedit caput supra omnem Ecclesiam*.

b *Respondeo dicendum*, quod sicut tota Ecclesia dicitur vnum corpus mysticum per similitudinem ad naturale corpus hominis, quod secundum diuersa membra habet diuersos actus (vt Apostolus docet Romanorum 12. & 1. ad Corinthios 12.) ita Christus dicitur caput Ecclesiæ, secundum similitudinem humani capitis. In quo tria possumus considerare, scilicet, ordinem, perfectionem, & virtutem. Ordinem quidem, quia caput est prima pars hominis, incipiendo à superiori. Et inde est, quod omne principium consueuit vocare caput, secundum illud Ezechiel. 16. *Ad omne caput viæ ædificasti signum prostitutionis tuæ*: Perfectionem autem, quia in capite vigent omnes sensus & interiores & exteriores, cum in cæteris membris sit solus tactus: & inde est quod dicitur Isai 9. *Senex & honorabilis ipse est caput*. Virtutem verò, quia virtus & motus cæterorum membrorum, & gubernatio eorum in suis actibus, est à capite, propter vim sensitiuam & motiuam ibi dominantem: vnde & rector dicitur caput populi, secundum illud. 1. Reg. 15. *Nonne cum paruulus esses in oculis tuis, caput in tribubus Israel factus es?* Hæc autem tria competunt Christo spiritualiter. Primo enim secundum propinquitatem ad Deum gratia eius altior est, & prior, etsi non tempore: quia omnes alij receperunt gratiam per respectum ad gratiam ipsius: secundum illud Romanorum 8. *Quos præsciuit, hos & prædestinauit conformes fieri imaginis Filij sui, vt sit ipse primogenitus in multis fratribus*. Secundo verò perfectionem habet quantum ad plenitudinem omnium gratiarum: secundum illud Ioannis primo. *Vidimus eum plenum gratiæ & veritatis*: vt etiam supra ostensum est*, Tertiò virtutem habet influendi gratiam in omnia membra Ecclesiæ: secundum illud Ioannis 1. *De plenitudine eius nos omnes accepimus*. Et sic patet, quod Christus conuenienter dicitur Ecclesiæ caput.

1 223. & opu. 60. & solu. 9. & cor. 11. hic: 1 col 2. & Ephes. 1 f. * Lib 1. de Trin. a 12. ante med. tom 3.

9. præced. artic 9.

c *Ad primum ergo dicendum*, quod dare gratiam aut Spiritum sanctum conuenit Christo secundum quod Deus, autoritatiuè: sed instrumentaliter conuenit etiam ei, secundum quod homo, in quantum scilicet eius humanitas instrumentum fuit diuinitatis eius. Et ita actiones ipsius ex virtute diuinitatis fuerunt salutiferæ: vt pote gratiam in nobis causantes, & per meritum & per efficientiam quandam Augustin. * autem negat Christum, secundum quod homo est, dare Spiritum sanctum per autoritatem: instrumentaliter autem, siue ministerialiter etiam alij Sancti dicuntur dare Spiritum sanctum: secundum illud Galat. 3. *Qui tribuit vobis Spiritum &c.*

Loco citato in arg.

Ad secundum dicendum, quod in metaphoricis locutionibus non oportet attendi similitudinem quantum ad omnia: sic enim non esset similitudo, sed rei veritas. Capitis igitur naturalis non est caput aliud, quia corpus humanum non est pars alterius corporis: sed corpus similitudinariè dictum, id est aliqua multitudo ordinata, est pars alterius multitudinis: sicut multitudo domestica est pars multitudinis ciuilis: & ideo paterfamilias, qui est caput multitudinis domesticæ, habet supra se caput, rectorem ciuitatis. Et per hunc modum nihil prohibet, caput Christi esse Deum: cum tamen ipse Christus sit caput Ecclesiæ.

Ad tertium dicendum, quod caput habet manifestam A *eminentiam respectu cæterorum exteriorum membrorum: sed cor habet quandam influentiam occultam. Et ideo cordi comparatur Spiritus sanctus, qui inuisibiliter Ecclesiam viuificat & vnit, capiti autem comparatur ipse Christus secundum visibilem naturam, secundum quam homo hominibus præfertur.*

COMMENTARIVS.

QVoniam hæc capitis appellatio metaphorica est, non potest propriè de ea disputari, nisi prius cõster quid per illam metaphoram significetur & ideo merito Diuus Thomas in hoc articulo ad tres con- B ditiones reduxit rationem capitis, in quibus hoc caput mysticum naturale caput imitatur, scilicet vt sit aliquo modo primum in ordine, & excedat perfectione, & in alia membra influat: quærere ergo an Christus sit caput, nihil aliud est quam quærere, an habeat has tres conditiones, & præcipua difficultas est de tertia, tum quia illa est quæ præcipuè attenditur in capite præsertim mystico seu morali: tum etiam quia de alijs duabus conditionibus satis ex superioribus constat, eas in Christo reperiri. Quid vero nomine Ecclesiæ in hoc titulo D. Thom. intelligat nõ satis manifestum est, an scilicet intelligat solam Ecclesiam militantem in hominibus, an verò simpliciter totam Ecclesiam, vt ex Angelis & hominibus constat, & partim militat, partim triumphat: doctrina enim articuli in vtroque sensu vera est, & ad vtrumque accommodari posse videtur, si C tamen D. Thom. attentè legatur in hoc, & sequentibus articulis non obscure intelligi poterit, eum de Ecclesia in posteriori sensu fuisse locutum, ex hoc enim principio hic stabilito, scilicet, quod Christus est caput Ecclesiæ, infert in sequentibus esse caput hominum & Angelorum, vt expresse videri potest in articulo quarto, & hoc modo loquitur Paulus de Ecclesia loco hic citato in argumento. Sed contra est, ad Ephes. 1. cum inquit, *Et ipsum dedit caput supra omnem Ecclesiam*, præmiserat enim Christum esse cõstitutum supra omnes principatus, &c.

Quid D. Tho nomine Ecclesiæ intelligat in hoc articulo.

b Explicato titulo, responsio est facilis, Christum D scilicet esse caput totius Ecclesiæ, cuius assertionis probatio in articulo clara est. Solum in prima conditione aduertere oportet, quod Diuus Thomas ait gratiam Christi esse priorem non tempore, sed secundum propinquitatem ad Deum, per quam propinquitatem non videtur intelligere specialem coniunctionem per gratiam vnionis, sed prioritatem in ordine intentionis, quia scilicet gratia Christi in mente, & intentione diuina fuit prior, hoc enim probat ratio, quam statim subdit, quia omnes alij nimirum Angeli & homines (iuxta expositionem datam) receperunt gratiam per respectum ad gratiam ipsius. Vnde fit etiam tertiam conditionem, scilicet, quòd habeat virtutem influendi in E omnia membra Ecclesiæ, eodem modo esse intelligendam, quanquam testimonia, quibus Diuus Thomas vtitur, de solis hominibus sufficienter exponi posse videantur, scilicet ad Romanos octauo. *Quos præsciuit & prædestinauit.* & Ioannis primo. *De plenitudine eius omnes accepimus.* Sed primum testimonium Diuus Thom. intelligere videtur de omnibus prædestinatis, in posteriori vero intelligi potest, Ioannem loqui nõ vt hominem tantum, sed vt membrum Ecclesiæ, quæ tota ex plenitudine Christi sanctificatur.

c De solutione ad primum dicendum est late infra quæstione 13. & quæstione 62. quomodo scilicet Christus vel per humanitatem suam, vel per sacramenta gratiam influat.

* * *

ARTICVLVS II.

Vtrum Christus sit caput hominum, quantum ad corpora, vel solum quantum ad animas.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod Christus non sit caput hominum, quod ad corpora: Christus enim dicitur caput Ecclesiæ, inquantum influit spiritualem sensum & motum gratiæ in ecclesiam. Sed huius spiritualis sensus & motus capax non est corpus, ergo Christus non est caput hominum secundum corpora.

2. Præterea, secundum corpora communicamus cum brutis, Si ergo Christus esset caput hominum quantum ad corpora, sequeretur quod etiam esset caput brutorum animalium: quod est inconueniens.

3 Præterea, Christus corpus suum ab alijs hominibus traxit: vt patet Matth. 1. & Luc. 3. Sed caput est primum inter cætera membra, vt dictum est *: ergo Christus non est caput Ecclesiæ quantum ad corpora.

Sed contra est, quod dicitur Philip. 3. Reformauit corpus humilitatis nostræ, configuratum corpori claritatis suæ.

b *Respondeo dicendum, quod corpus humanum habet naturalem ordinem ad animam rationalem, quæ est propria forma eius & motor. Et in quantum quidem est forma eius, recipit ab anima vitam & cæteras proprietates conuenientes humano corpori secundum suam speciem: in quantum verò anima est motor corporis, corpus instrumen-* C *taliter seruit animæ. Sic ergo dicendum est, quod habet vim influendi humanitas Christi, in quantum est coniuncta Dei Verbo, cui corpus vnitur per animam, vt supra dictum est *. Vnde tota Christi humanitas, secundum scilicet animam & corpus influit in homines, & quantum ad animam, & quantum ad corpus: sed principaliter quantum ad animam, secundario quantum ad corpus. Vno modo in quantum membra corporis exhibentur arma iustitiæ in anima existenti per Christum, vt Apostolus dicit Rom. 6. Alio modo in quantum vita gloriæ ab anima derivatur ad corpus, secundum illud Roman. 8. Qui suscitauit Christum Iesum a mortuis viuificabit & mortalia corpora vestra, propter inhabitantem Spiritum eius in vobis.*

*Ad primum ergo dicendum, quod sensus spiritualis gratiæ non peruenit quidem ad corpus primo & principaliter: sed secundariò & instrumentaliter, vt dictum est.**

Ad secundum, dicendum quod corpus animalis brutI nullam habitudinem habet ad animam rationalem: sicut habet corpus humanum. Et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum, quod licet Christus traxerit materiam corporis ab alijs hominibus: vitam tamen immortalem corporis omnes homines trahunt ab ipso, secundum illud 1 ad Corinth 15. Sicut in Adam omnes moriuntur, ita & in Christo omnes viuificabuntur.

COMMENTARIVS.

SEnsus huius quæstionis iuxta dicta in præcedenti articulo est, an Christus vt autor gratiæ aliquid influat in corpora nostra.

b Et respondet affirmando; nam quamdiu hic viuimus influit virtutẽ, & auxiliũ, vt corpora nostra iustitiæ organa efficiantur, & vt non solũ cor, sed etiã caro in ipsum exultet, vt sic facilius, & virtutẽ operetur, & passiones, vel crucem sustineat, denique omnia bona corporis quæ sunt media vtilia ad salutem æternam propter Christum dantur, & ad hunc influxum pertinent, in futura autem vita influet corporum resurrectionem, & vitam immortalem, & alias dotes corporis glorioſi, est ergo Christus caput etiam corporum, quamuis secundario quia bona gratiæ, quibus corpus est capax, secundaria sunt, & minus principalia in illo ordine. Vnde etiã fit Christum secun-

secundum corpus suum habere rationem capitis, quia per corpus suum nos redemit, & sanguine suo nos lauit, & in statu gloriæ per corpus suum beatificabit corpora nostra, & per modum efficientis, & per modum obiecti, non est tamen necesse, vt semper, per actionem corporis influat in corpora, & per actionē animæ in animas, nam etiam per actionem corporis potest influere in animam, & per actum animæ in corpus, quod quidem de influxu morali manifestū est, nam per passionem corporis satisfecit & liberauit animas à pœna, & per actus animæ meruit ipsis corporibus gloriam. De influxu verò physico dicetur infra q. 13. & hæc videntur sufficere ad huius articuli expositionem.

ARTICVLVS III.

Vtrùm Christus sit caput omnium hominum.

38. Infra q. 13. art. 3 c & q. 19 artic. 6 co. & 1 & disp. 13 q. 2 art. 1 q. 2. & 3.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod Christus non sit caput omnium hominum, caput enim non habet relationem, nisi ad membra sui corporis. Infideles autem nullo modo sunt membra Ecclesiæ, quæ est corpus Christi, vt dicitur Ephes. 1. Ergo Christus non est caput omnium hominum.

2. Præterea, Apostolus dicit ad Ephes. 5. Quod Christus tradidit semetipsum pro Ecclesia, vt ipse exhiberet sibi gloriosam Ecclesiam, non habentem maculam aut rugam, aut aliquid huiusmodi. Sed multi sunt etiam fideles in quibus inuenitur macula aut ruga peccati. Ergo nec etiam omnium fidelium Christus est caput.

3. Præterea, Sacramenta veteris legis comparantur ad Christum, sicut vmbra ad corpus: vt dicitur Colo. 2. Sed Patres veteris Testamenti sacramentis illis suo tempore seruiebant: secundum illud Hebræor. 8. Qui exemplari & vmbræ deseruiunt cœlestium. Non ergo pertinebant ad corpus Christi, & ita Christus non est caput omnium hominum.

Sed contra est quod dicitur 1. Timoth. 4. Est Saluator omnium hominum, & maximè fidelium. Et 1. Ioannis 2. Ipse est propitiatio pro peccatis nostris, non pro nostris tantum: sed etiam pro totius mundi. Saluare autem homines, & propitiationem esse pro peccatis eorum, competit Christo secundum quod est caput. Ergo Christus est caput omnium hominum.

a Respondeo dicendum, quod hæc est differentia inter corpus hominis naturale, & corpus Ecclesiæ mysticum, quod membra corporis naturalis sunt omnia simul, membra autem corporis mystici non sunt omnia simul, neque quantum ad esse naturæ, quia corpus Ecclesiæ constituitur ex hominibus, qui fuerunt à principio mundi vsque ad finem ipsius. Neque etiam quantum ad esse gratiæ: quia eorum etiam, qui sunt in vno tempore, quidam gratia carent, postmodum habituri, alijs eam iam habentibus. Sic igitur membra corporis mystici accipiuntur, non solum secundum quod sunt in actu, sed etiam secundum quod sunt in potentia. Quædam tamen sunt in potentia, quæ nunquam reducuntur ad actum. Quædam verò sunt, quæ, quandoque reducuntur ad actum. Et hoc secundum triplicem gradum, quorum primus est per fidem, secundus per charitatem viæ, tertius per fruitionem patriæ. Sic ergo dicendum est, quod accipiendo generaliter secundum totum tempus mundi, Christus est caput omnium hominum: sed secundum diuersos gradus. Primò enim & principaliter est caput eorum qui actu vniuntur sibi per gloriam: secundo, eorum qui actu vniuntur sibi per charitatem: tertio eorum qui actu vniuntur sibi per fidem: quarto verò eorum, qui sibi vniuntur solum in potentia nondum reducta ad actum, quæ tamen est ad actum reducenda secundum diuinam prædestinationem: quinto vero eorum qui in potentia sunt sibi vniti, quæ nunquam reducetur ad actum: sicut homines in hoc mundo viuentes, qui non sunt prædestinati, qui tamen ex hoc seculo recedentes totaliter desinunt esse membra Christi, quia iam nec sunt in potentia, vt Christo vniantur.

Ad primum ergo dicendum, quòd illi qui sunt infideles, etsi actu non sint de Ecclesia, sunt tamen de Ecclesia in potentia. Quæ quidem potentia in duobus fundatur. Primò quidem & principaliter in virtute Christi, quæ est sufficiens ad salutem totius humani generis: secundario in arbitrij libertate.

Ad secundum dicendum, quod esse Ecclesiam gloriosam non habentem maculam neque rugam, est vltimus finis, ad quem perducimur per Passionem. Vnde hoc erit in statu patriæ, non autem in statu viæ: in quo si dixerimus, quia peccatum non habemus, nos ipsos seducimus, vt dicitur prima Ioannis primo. Sunt tamen quædam scilicet mortalia, quibus carent illi, qui sunt membra Christi per actualem vnionem charitatis. Qui vero his subduntur peccatis, non sunt membra Christi actualiter, sed potentialiter, nisi fortè, imperfectè, per fidem informem: qua vnit Christo secundum quid, & non simpliciter, vt scilicet per Christum homo consequatur, vitam gratiæ. Fides enim sine operibus mortua est, vt dicitur Iacob. 2. Percipiunt tamen tales à Christo quendam actum vitæ, qui est credere: sicut si membrum mortificatum moueatur aliqualiter ab homine.

Ad tertium dicendum, quod Sancti Patres non insistebant sacramentis legalibus tanquam quibusdam rebus, sed sicut imaginibus & vmbris futurorum. Idem autem est motus in imaginem, in quantum est imago, & in rem, vt patet per Philosophum in libro de Memo. & remi. * *Et ideo antiqui Patres seruando legalia sacramenta, ferebantur in Christum per fidem & dilectionem eandem, qua & nos ipsum ferimur. Et ita Patres antiqui pertinebant ad idem corpus Ecclesiæ, ad quod nos pertinemus.*

Cap. 2 in medio, to. 2.

COMMENTARIVS.

D Distinguit Diuus Thomas omnes homines, qui à principio mundi vsque ad finem futuri sunt, in tres ordines, beatorum, viatorum, & damnatorum.

Christus est caput beatorum & viatorū omnium.

Et respondet, Christum esse caput beatorum, & viatorum omnium in quocunque statu sint, non tamen damnatorum. Caietan. beatorum nomine comprehendi putat antiquos Patres, qui in sinu Abrahæ existebant. Sed melius eos intelligimus sub nomine viatorum, quia per fidem adhuc ambulabant, & temporalem pœnam damni, seu carentiam visionis Dei, saltem propter culpam totius naturæ sustinebant: & in eodem ordine comprehenduntur sine vllo dubio animæ purgatorij, & omnes, qui in hac vita mortali viuunt, siue sint prædestinati siue reprobi, siue iusti, siue iniusti, fideles vel infideles, omnes enim, dum hic viuunt, possunt saluari, & Christi influxum suscipere. Dices, qui fide carent non sunt membra, sunt enim bis mortui, vt Iudas dicit in sua Canonica, quia neque spiritualem vitam, neque aliquem illius motum participant. Dicetur fortasse, hæc esse membra in potentia, sicut ea, quæ fidem habent, & non charitatem, sunt membra mortua actu, viua autem in potentia. Sed contra. Ergo Christus erit caput illorum in potentia, non in actu. Respondetur negando consequentiam, duo enim in capite considerari possunt, aliud est ipsum esse capitis; aliud est actualis vnio membrorum ad ipsum, Christus igitur actu habet quidquid ad esse seu constitutionem capitis pertinet, & de se potens est ad influendum in omnia membra, & sine vlla sui mutatione omnibus vniri potest, si ipsa illi coniungi velint, interdum etiam habet aliquam influē-

Obiectio. Iudas.

Responsio.

Obiectio. Responsio.

tiam in eos, qui tantum sunt membra in potētia, in mittendo aliquas illustrationes, seu inspirationes, vt eos paulatim ad suam fidem & amorem trahat, est enim hoc caput ita efficax vt possit agere in mēbrum separatum, seu in potentia tantum, vt illud sibi tandem coniungat.

Christus nō est caput damnatorum.

In tertio ordine constituuntur damnati, & in eo comprehenduntur, tam illi, qui propter actuale, quam qui propter solum originale peccatū à regno cœlorum excluſi sunt, & horum omnium negatur Christum esse caput, quia nullum gratiæ influxum illis tribuit, neque illi sunt in statu, quo possint illum participare, quia prò illis vt in eo statu existētibus, Christus, nec sua merita, nec satisfactionem obtulit. Dices, Damnati in inferno puniuntur citra condignum, sed hoc beneficium confertur illis propter Christi merita, ergo iam sentiunt aliquem influxum à Christo: Pueri etiam, qui in solo originali mortui sunt, recipiunt aliquando (vt credibile est) aliquam Dei cognitionem & amorem, & aliquem modum fœlicitatis, sed hoc totum non immerito in Christum reuocari potest. Respondetur, hos omnes nullum beneficium sentire aut recipere ex meritis Christi perfectum: quia meritum Christi non communicatur alicui nisi per fidem, vel saltem remotè propter dispositionem aliquam ad fidem obtinendam ordinatam, quæ omnia tandem ad charitatem & gloriam consequendam referuntur: isti autem omnes sunt iam incapaces fidei, & aliorum supernaturalium bonorum, quæ in illa fundantur, vel per eam obtinentur: illa ergo, si quæ est, remissior pœna in damnatis, non est ex meritis Christi, sed ex quadam generali prouidentia, & benignitate Dei: & simili modo, si bonum aliquod conferendum est ijs, qui in solo originali decedunt, illud solum erit naturalis ordinis, & ad generalem prouidentiam pertinebit.

Obiectio. *Respons.*

Reliqua, quæ hoc loco à D. Thoma insinuantur de membris Christi & Ecclesiæ, quæ sint & per quid constituantur, nō sunt hic disputanda, cum ad materiam de Ecclesia pertineant, de qua in 2,2 q. 1. differendum est.

ARTICVLVS IIII.

Virum Christus sit caput Angelorum.

30. 3. dist. 13 q. 2. art. q. 1. & dist. 14. art. 3 q. 1. & 2. c. Et ver. q. 29. artic. 4. & 5. & pu 3 c. 123. Et 1 Cor. 11. col. 2. & Ephe 1 in fin.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod Christus, secundum quod homo, non sit caput Angelorum. Caput enim & membra sunt vnius naturæ: sed Christus, secundumq; quod est homo, non est conformis in natura cum Angelis, sed solum cum hominibus: quia vt dicitur Hebræo. 2. Nusquam Angelos apprehendit, sed semen Abrahæ apprehendit. Ergo Christus, secundum, quod homo, non est caput Angelorum.

2. Præterea, Illorum Christus est caput, qui pertinent ad Ecclesiam, quæ est corpus eius, vt dicitur Ephes. 1. Sed Angeli non pertinent ad Ecclesiam: nam Ecclesia est congregatio fidelium: fides autem non est in Angelis: non enim ambulant per fidem, sed per speciem: alioquin peregrinarentur à Domino: secundum quod Apostolus argumentatur 2. ad Corinthios 5. Ergo Christus, secundum quod homo, non est caput Angelorum.

Tract 23. ante medium, & 19. tract à medio tō. 9

3. Præterea, Augustinus dicit super Ioannem. quod sicut Verbum, quod erat in principio apud Patrem, viuificat animas: ita Verbum caro factum viuificat corpora, quibus Angeli carent. Sed Verbum caro factum, est Christus secundum quod homo. Ergo Christus secundum quod homo, non influit vitam Angelis. Et ita secundum quod homo, non est caput Angelorum.*

Sed contra est, quod Apostolus dicit Colossens. secundo. Qui est caput omnis principatus & potestatis. Et eadem ratio est de Angelis aliorum ordinum. Est ergo Christus caput Angelorum.

Aristotel. *a Respondeo dicendum, quod sicut dictum est, * vbi est vnum corpus, necesse est ponere vnum caput. Vnum autem corpus similitudinarie dicitur vna multitudo ordinata in vnum secundum distinctos actus siue officia. Manifestum est autem, quod ad vnum finem, qui est gloria diuinæ fruitionis, ordinantur & homines & Angeli. Vnde corpus Ecclesiæ mysticum, non solum consistit ex hominibus, sed etiam ex Angelis. Totius autem huius multitudinis Christus est caput: quia propinquius se habet ad Deum, & perfectius participat dona ipsius, non solum quam homines, sed etiam quam Angeli: & de eius influentia non solum homines recipiunt, sed etiam Angeli. Dicit enim Ephes. 1 quod constituit eum scilicet CHRISTVM Deus pater ad dextram suam in cœlestibus supra omnem potestatem, & principatum, & virtutem, & dominationem, & omne nomen, quod nominatur non solum in hoc seculo, sed etiam in futuro, & omnia subiecit sub pedibus eius. Et ideo CHRISTVS non solum est caput hominum, sed etiam Angelorum: vnde & Matthæi quarto legitur, quod accesserunt Angeli & ministrabant ei.*

Ad primum ergo dicendum, quod influentia Christi super homines, principaliter quidem ist quantum ad animas, secundum quas homines conueniunt cum Angelis in natura generis licet non in natura speciei. Et ratione huius conformitatis Christus potest dici caput Angelorum, licet deficiat conformitas quantum ad corpus.

Ad secundum dicendum, quod Ecclesia secundum statum viæ est congregatio fidelium: sed secundum statum patriæ est congregatio comprehendentium, Christus autem non solum fuit viator, sed etiam comprehensor. Et ideo non solum fidelium, sed etiam comprehendentium est caput: vtpote plenissimè habens gratiam & gloriam.

Aristot. 1 met. text. 3 *Ad tertium dicendum, quod Augustinus * ibi loquitur secundum quandam similationem causæ ad effectum: prout scilicet res corporalis agit in corpus: & res spiritualis in res spirituales. Tamen humanitas Christi ex virtute spiritualis naturæ, scilicet diuinæ, potest aliquid causare non solum in spiritibus hominum, sed etiam in spiritibus Angelorum, propter maximam coniunctionem eius ad Deum, scilicet secundum vnionem personalem.*

COMMENTARIVS.

AFfirmat Diuus Thomas & totalitera perspicua est. Solum aduerto, si doctrina huius articuli cum doctrina articuli primi conferatur, satis ex mente D Thom. constare Christum habere influētiam gratiæ in Angelos, nihil enim aliud hic facit, quam respectu Angelorum applicare Christo tres conditiones capitis, quas art. 1. posuerat: Cum ergo hic concludit de influentia Christi non tantum homines, sed etiam Angelos recipere, nisi valde ambigue & æquiuocè loquatur, de influentia gratiæ eum loqui necesse est. Ne verò quis existimet, eum locutum esse de influentia pertinente ad ordinem gratiæ, non tamen de primaria influentia ipsius gratiæ, sed de secundaria alicuius accidentalis perfectionis, hoc excludit Diuus Thomas solutione ad primum, vbi vt ostendat Christum secundum humanam naturam esse caput Angelorum, etiamsi natura humana corporea sit, inquit, primariam influentiam huius capitis super homines, esse quantum ad animas, in quibus sunt aliquo modo similes Angelis, & ideo posse Christum eandem influentiam in illos habere, atque adeo esse illorum caput: certum autem est, illam influentiam principalem, quam habet Christus super homines quantum ad animas, esse ipsius gra-

gratiæ influxum seu donationem. Et hæc quantum attinet ad mentem D. Thom. nam de ipsa non est animus disputandi vsque ad q. 19. vbi de Christi merito agendum est.

ARTICVLVS V.

Vtrum gratia Christi, secundum quam est caput Ecclesiæ, sit eadem cum gratia habituali eius, secundum quod est quidam homo singularis.

60. 3. dist. 13. q. 3. art. 2. q. 1. & 2. Et 4. dist. 5. q. 1. art. 3 q. 2. ad 3. Et vide q. 19. art. 2. fin. & 6. & opusc. 2 c. 222. & 223. Et Ioan. 3 lib. 6. col. 2.

AD quintum sic proceditur. *Videtur, quod non sit eadem gratia, qua Christus est caput Ecclesiæ, cum gratia singulari illius hominis. Dicit enim Apostolus Roma. 5. Si vnius delicto multi mortui sunt, multò magis gratia Dei, & donum, in gratia vnius hominis Iesu Christi in plures abundauit. Sed aliud est peccatum actuale ipsius Adæ, & aliud est peccatum originale, quod traduxit in posteros. Ergo alia est gratia personalis, quæ est propria ipsius Christi, & alia est gratia eius, in quantum est caput Ecclesiæ, quæ ab ipso ad alios derivatur.* B

2. *Præterea, Habitus distinguuntur secundum actus. Sed ad alium actum ordinatur in Christo gratia eius personalis, scilicet, ad sanctificationem illius animæ: & ad alium actum ordinatur gratia capitis, scilicet ad sanctificandum alios. Ergo alia est gratia personalis ipsius Christi, & alia est gratia eius in quantum est caput Ecclesiæ.*

3. 3. q. 6. art. 6. *Præterea, Sicut supra dictum est *, in Christo distinguitur triplex gratia, scilicet, gratia vnionis, gratia capitis, & gratia singularis illius hominis: sed gratia singularis Christi est alia à gratia vnionis: ergo etiam est alia à gratia capitis.* C

Sed contra est, quod dicitur Ioan. 1. De plenitudine eius nos omnes accepimus. Secundum hoc autem est caput nostrum quod ab eo accipimus. Ergo secundum hoc, quòd habuit plenitudinem gratiæ, est caput nostrum. Plenitudinem autem 27. art. 9. *gratiæ habuit, secundum quod perfectè fuit in illo gratia personalis, vt supra dictum est *. Ergo secundum gratiam personalem est caput nostrum, & ita non est alia gratia capitis, & alia gratia personalis.*

a *Respondeo dicendum, quòd quia vnumquodque agit, in quantum est ens actu, oportet quod idem sit actus, quo aliquid est actu, quo agit, sicut idem est calor, quo ignis est calidus, & quo calefacit. Non tamen omnis actus, quo aliquid est actu, sufficit ad hoc, quod sit principium agendi alia: cum enim agens sit præstantius patiente (vt Augustinus dicit. 12. super Gen. ad literam*: & Philosophus* Aug. li. 12. c. 16 circa med. & 3. *in 3. de anima*) oportet quod agens in alia, habeat actum secundum eminentiam quandam. Dictum est autem supra *, quòd in anima Christi recepta est gratia secundum maximam eminentiam: & ideo ex illa eminentia gratiæ quam accepit, competit sibi quòd gratia illa ad alios deriuetur: quod pertinet ad rationem capitis. Et ideo eadem est secundum essentiam gratia personalis, qua anima Christi est iustificata, & gratia eius, secundum quam est caput Ecclesiæ, iustificans alios: differt tamen secundum rationem.* * Arist. de anima. lib. 3. tex 19. * art. 1. huius q. & q. 7. art. 9. E

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum originale in Adam, quod est peccatum naturæ, deriuatum est à peccato actuali ipsius, quod est peccatum personale: quia in eo persona corrupit naturam: qua corruptione mediante, peccatum primi hominis deriuatur ad posteros, secundum quod natura corrupta corrumpit personam. Sed gratia non deriuatur à Christo in nos, mediante natura humana, sed per solam personalem actionem ipsius Christi. Vnde non oportet in Christo distinguere duplicem gratiam: quarum vna respondeat naturæ, alia personæ, sicut in Adam distinguitur peccatum naturæ & personæ.

Ad secundum dicendum, quod diuersi actus, quorum vnius est ratio, & causa alterius, non diuersificant habitum: actus autem personalis gratiæ, qui est sanctum facere formaliter habentem, est ratio iustificationis aliorum quæ pertinet ad gratiam capitis. Et inde est, quod per huiusmodi differentiam non diuersificatur essentia habitus. A

Ad tertium dicendum, quod gratia personalis & gratia capitis ordinantur ad aliquem actum: gratia autem vnionis non ordinatur ad actum, sed ad esse personale. Et ideo gratia personalis & gratia capitis conueniunt in essentia habitus, non autem gratia vnionis. Quamuis personalis gratia possit quodammodo dici gratia vnionis, prout facit congruitatem quandam ad vnionem. Et secundum hoc vna per essentiam est gratia vnionis, & gratia capitis, & gratia singularis persona, sed differens sola ratione.

COMMENTARIVS.

AFfirmat D. Thomas, quia eadem est forma, qua agens in se perficitur, & agit in alios: & litera corporis articuli clara est.

Solum argumentum primum cum solutione indiget aliqua explicatione. Est ergo argumentum, quia in Adamo aliud est peccatum actuale ipsius Adæ, aliud peccatum originale, quod traduxit in posteros: ergo & in Christo alia est gratia capitis & alia gratia personæ. Respondet D. Thom. negando consequentiam. Sed in antecedenti aduerto peccatum originale propriè non fuisse in Adamo, sed in filijs, ad quos peccatum primi parentis per originem deriuatur, & hoc modo sicut distinguitur peccatũ originale à personali Adæ, ita distinguitur iustitia baptismalis seu Christiana, quæ per Christum ad nos deriuatur, à propria gratia & iustitia, quæ est in ipso Christo capite, sed non hoc sensu procedebat argumentum, quanquam enim in Adamo nõ fuerit peccatum originale, id est, per originem contractum, fuit tamen peccatum quasi habituale, cui simile est originale peccatum, quod nos ab illo trahimus; & hoc vocauit D. Thomas peccatum originale in Adamo, quod tamen etiam dici potest personale, quia per actum proprium ipsius personæ fuit contractũ, & ita in hoc proportionaliter conuenit cum gratia Christi: quia sicut gratia capitalis in Christo necessariò est etiam personalis, ita peccatum illud simul & capitale fuit & personale: tamen D. Thom. ipsum actuale peccatum Adæ videtur propriè vocare personale, & hoc distinguit ab ipso habituali peccato, & hoc modo constituit differentiam inter Adamum & Christum, quòd in Adamo peccatum ipsum habituale, quod fuit veluti totius naturę deordinatio, ortum est ex peccato actuali, & ita corrupta est natura per actionem personæ: natura vero sic corrupta communicatur filijs Adæ: & cum natura communicatur etiam culpa, & hoc modo distinguitur in Adamo peccatum naturæ à peccato personæ: at vero in Christo gratia communicatur humanæ naturę assumptę, non per aliquam actionem ipsius naturæ, sed immediate à Deo propter dignitatem personæ; ipse vero Christus communicat nobis gratiam, non per actionem seu communicationem naturæ, sed per propriam personalem actionem suam: & ideo in eo non distinguitur personalis gratia à capitali. Potest etiam alia differentia inter Adamum & Christum excogitari, quia in Adamo solum vnum peccatum, scilicet, esus cibi prohibiti, fuit, vt ita dicam, capitale, alia vero, si quæ commisit, fuerunt tãtum personalia: at verò in Christo omnis gratia personalis fuit etiam capitalis, & omne opus ab illa procedens fuit non solum in se bonum, sed etiam vtile ac meritorium alijs, quo sensu dici potest omne opus Christi fuisse opus capitis. Ratio verò huius differentiæ est, quia Christus per se propter excellentiam personæ suæ est caput hominum, & ideo omnis gratia illius est gratia capitis, quia est diffu-

Peccatum originale propriè non fuit in Adamo, sed in filijs.

siua suæ virtutis ad alios. Et similiter omnis actio illius est sufficiens ad perficiendum alios; at vero Adam non habuit ex intrinseca suæ personæ conditione, vt peccatum eius esset peccatum totius naturæ, seu quatenus ex peculiari lege & pacto Dei acceperat illud peculiare præceptum veluti nomine totius naturæ: & tanquam principium totam illam in secontinens, & ideò illa transgressio fuit, vt ita dicam, capitalis, non tamen omnis alia. Reliqua argumenta clara sunt.

ARTICVLVS VI.

Vtrum esse caput Ecclesiæ sit proprium Christo.

61. *Infra art. 7. c. Et Gen. vi, q. 29. ar. 4. c. Et 1 Cor 11. cor. 13.*

AD sextum sic proceditur. *Videtur, quòd esse caput Ecclesiæ non sit proprium Christo. Dicitur enim primo Regum. 15. Cum esses parvulus in oculis tuis, caput in tribubus Israel factus es. Sed vna est Ecclesia in nouo & veteri Testamento. Ergo videtur, quod eadem ratione aliquis alius homo præter Christum poterit esse caput Ecclesiæ.*

2. *Præterea, Ex hoc Christus dicitur esse caput Ecclesiæ, quòd gratiam influit Ecclesiæ membris. Sed etiam ad alios pertinet, gratiam alijs præbere: secundum illud Ephes. 4. Omnis sermo malus ex ore vestro non procedat: sed si quis bonus est ad ædificationem fidei, vt det gratiam audientibus. Ergo videtur, quod etiam alij quàm Christo competat esse Ecclesiæ caput.*

3. *Præterea, Christus ex eo quod præest Ecclesiæ, non solum dicitur caput, sed etiam Pastor & fundamentum Ecclesiæ. Sed non sibi soli Christus retinuit nomen Pastoris secundum illud 1. Petri 5. Cum apparuerit princeps pastorum, percipietis immarcessibilem gloriæ coronam. Nec etiam nomen Fundamenti, secundum illud Apocalyp. 21. Murus ciuitatis habens fundamenta duodecim: ergo videtur, quòd nec etiam nomen capitis sibi soli retinuerit.*

Sed contra est quod dicitur Colos. 2. Caput Ecclesiæ est, ex quo corpus per nexus & coniunctiones subministratum & constructum, crescit in augmentum Dei. Sed hoc soli Christo conuenit. Ergo solus Christus est caput Ecclesiæ.

b Respondeo dicendum, quod caput in alia membra influit dupliciter. Vno modo, quodam intrinseco influxu: prout scilicet, virtus motiua & sensitiua, à capite deriuatur ad cætera membra. Alio modo secundum quandam exteriorem gubernationem: prout, scilicet, secundum visum & alios sensus, qui in capite radicantur, dirigitur homo in exterioribus actibus. Interior autem influxus gratiæ, non est ab aliquo, nisi à solo Christo: cuius humanitas ex hoc, quod est diuinitati coniuncta, habet virtutem iustificandi. Sed influxus in membra Ecclesiæ, quantum ad exteriorem gubernationem potest alijs conuenire. Et secundum hoc aliqui alij possunt dici capita Ecclesiæ: secundum illud Amos 6. Optimates capita populorum. Differenter tamen à Christo: primo quidem quantum ad hoc, quod Christus est caput omnium eorum, qui ad Ecclesiam pertinent, secundum omnem locum & tempus ad statum: alij autem homines dicuntur capita secundum quædam specialia loca, sicut Episcopi suarum Ecclesiarum: vel etiam secundum determinatum tempus, sicut Papa est caput totius Ecclesiæ, scilicet tempore sui pontificatus: & secundum determinatum statum, prout, scilicet, sunt in statu viatoris. Alio modo, quia Christus est caput Ecclesiæ propria virtute & autoritate. Alij verò dicuntur capita, in quantum vicem gerunt Christi secundum illud secundo Corinthiorum secundo. Nam & ego quod donaui, si quid donaui, propter vos in persona Christi: & secundum illud secundæ ad Corinth. 5. Pro Christo legatione fungimur, tanquam DEO exhortante per nos.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud intelligitur, secundum quòd ratio capitis consideratur ex exteriori gubernatione: prout dicitur Rex caput regni sui.

Ad secundum dicendum, quod homo non dat gratiam interius influendo, sed exterius persuadendo ad ea, quæ sunt gratiæ.

Ad tertium dicendum, quod sicut Augustinus. * *dicit super Ioann. Si præpositi Ecclesiæ Pastores sunt, quomodo vnus pastor est, nisi quia sunt illi omnes vnius membra pastoris? Et similiter alij possunt dici fundamenta & capita, in quantum sunt vnius capitis & fundamenti membra.*

Et tamen sicut Augustinus ibidem dicit, * *pastorem esse dedit membris suis, ostium verò nemo nostrum se dicit: hoc sibi ipse proprium tenuit. Et hoc ideo, quia in ostio importatur principalis auctoritas, in quantum ostium est, per quod omnes ingrediuntur in domum: & ipse solus Christus est, per quem accessum habemus in gratiam istam in qua stamus. Per alia verò nomina prædicta potest importari autoritas, non solum principalis, sed etiam secundaria.*

* Tract. 47. in medium. tom. 9.

* Tract. 47. in Ioan. in princ. & med. tom. 9.

COMMENTARIVS.

Titulus articuli.

HAEc quæstio, vt ex superioribus constat, solum mouetur de influentia capitis, nam de duabus alijs conditionibus, satis ex superioribus constat inuentas esse in Christo proprio quodam & singulari modo: & ita D. Tho in hoc articulo solum de influentia respondet.

Respon.

b Dicitur igitur, internam gratiæ influentiam esse propriam Christi capitis, externam verò, quæ est per gubernationem seu iurisdictionem, interdum communicari alijs secundum quandam capitis participationem. Quæ distinctio difficultate non caret, nam si est sermo de influxu externo eiusdem perfectionis, & excellentiæ cum influxu ipsius Christi, hoc modo nullus habet influxum capitis, nisi Christus: si vero sit sermo de influxu participato, & dependente à Christo, sic etiam internus influxus gratiæ communicatur alijs, nam remissio peccatorum ad hunc influxum pertinet, & hæc sacerdotibus communicatur. Respondetur primò, sermonem Diui Thomæ esse præcipuè de influxu gratiæ, quæ est per modum meriti, & redemptionis, hic enim est, qui proprie conuenit in Christum, vt est caput Ecclesiæ, & hic non communicatur alijs, qui aliquam rationem capitis participant. Deinde potestas regendi Ecclesiam, quæ communicatur alijs, qui aliquo modo sunt capita, licet sit inferior potestate Christi, & ab illa manans, tamen in suo genere est propria, & quasi principalis, sicut potestas, aut virtus causæ secundæ, vel sicut potestas regia & dominatiua, est in suo ordine propria, & principalis, quamuis à Deo deriuetur: & ideo per hanc potestatem vere constituuntur Pastores Ecclesiæ, superiores, & veluti capita in suo genere, quoad hunc influxum externum: at vero potestas influendi gratiam vel dandi remissionem peccati, omnino est quasi instrumentaria, & ideò non censetur propriè exercere à ministro vt capite, sed vt ab instrumento ipsius capitis: Christus vero habet potestatem hanc tanquam caput, quia licet eius humanitas non possit gratiam efficere nisi vt instrumentum Verbi, tamen nihilominus hoc illi est debitum ratione suæ excellentiæ personalis, & propter suum infinitum meritum: & ideo est veluti causa principalis huius influxus, vt quæstione 13. explicabitur.

DISPV-

DISPVTATIO XXIII.

De dignitate & gratia capitis, quæ est in Christo.

SI hoc loco tractanda essent omnia, quæ sub hac metaphora capitis comprehendi possunt, oporteret quæstiones multas, quas D. Thom. in sequentibus tractat, huc reuocare: quia (vt diximus) hoc nomine præcipuè indicatur potestas superioris ad influendū in omnes eos, qui sunt veluti partes eiusdem corporis mystici seu politici, vnde in præsenti materia ad dignitatem capitis Christi pertinere potest potestas ferendi leges, condendi Ecclesiam, illuminandi, sanctificādi, &c. Et ita sub dignitate capitis continetur nō tantum dignitas Redemptoris & Sāctificatoris, sed etiam dignitas Sacerdotis summi, Regis, Legislatoris, Doctoris, & si quæ sunt aliæ similes. Hoc verò loco non agimus de dignitate capitis Christi sub tota hac amplitudine, sed solum in ratione Sanctificatoris, seu Iustificatoris, quia solū agimus de hac dignitate in ordine ad gratiam Christi explicandam. Quia verò hæc quæstio hoc sensu explicata, omnino pendet ex cognitione meritorū Christi, ideo ne materias confundamus, breuissime illam expediemus, duo tantum explicando: scilicet hanc dignitatem conuenire Christo respectu omniū creaturarum, eo modo quo illæ sunt capaces effectus huius potestatis: & quæ sit gratia, quæ Christo vt capiti conueniat.

SECTIO I.

Verum Christus sit totius Vniuersi caput, præsertim hominum & Angelorum.

SEnsus quæstionis est de Christo homine, vt homo est, seu secundum humanitatem specificatiue, vt aiunt, id est, an in ipsa humanitate habeat hanc dignitatem, & per eam munus capitis exerceat; de qua tres sententiæ referri possunt. Prima affirmat Christum esse caput hominum tantum) non Angelorum nec aliarum creaturarū. Ita Altisiod. li. 3. sum. tract. 1. ca. 4. quæst. 2. Gab. indicat in 3. distinct. 13. artic. 3. dub. 2. vbi dicit Christum vt hominem non esse caput Angelorum, nisi quoad excellentiam & perfectionem gratiæ. Idem tenet Driedo tractat. 2. de Captiu. & redemp. gene. human. cap. 2. par. 3. artic. 5. propos. 4. fol. 51. Soto. in. 4. distinct. 49. quæstion. 4. artic. 2. in fine, cui sententiæ videntur fauere multi Patres, qui vbicunque Paulus dicit Christum esse caput hominum & angelorum, explicant, hominum esse caput secundum humanitatem, angelorum verò secundum diuinitatem, quos infra adducam. Fundamentum verò huius sententiæ potest esse duplex. Primum, quia Christus vt homo non est eiusdem naturæ cum angelis, caput autem debet esse homogeneum. Secundum, quia Christus non meruit gratiam angelis. Secunda sententia est, Christum esse caput omnium hominum & angelorum, quia in omnes potest influere gratiam vel supernaturale aliquod donum: non verò aliarum creaturarum, quia illæ non sunt capaces huius influxus. Hæc videtur esse D. Thom. sententia in his articulis, nam primam illius partem aperte docet, secundam verò satis indicat articulo secundo ad 2. Idem Alexand. Alens. 3. part. quæstione. 12. m. 2. artic. 1. & alij doctores in 3. distinct. 13. Ricard. articul. 2. quæstion. 3. Palud. quæstion. 1. articul. 3. Durand. quæstion, 2. Turrecrem. libr. 1. sum. Ecclesiast. ca. 45. & sequentibus. Tertia sententia est, Christum esse caput non solum hominum & Angelorum, sed etiam creaturarum omnium. Hanc late tractat Galat. li. 7. de arcanis catholicæ veritatis, cap. 2. & sequentibus & Catherin. lib. de eximia Christi prædestinat. quibus fauere videtur Orig. hom. 2. in Psal. 36. col. 2. dicens, Christus cuius omne hominum genus imo fortasse totius

A creaturæ vniuersitas corpus est, &c. Et Hilar. in libr. de Synodis vbi ex Concilio Sirmiensi refert, Christum esse caput omnium, caput autem Christi esse Deum. Quod necessario videtur intelligendum de Christo homine, nam Christus, vt Deus, licet habeat principium scilicet patrem, non tamen potest dici caput eius, cum non sit quid perfectius.

Dico primo, Christum esse caput totius Ecclesiæ, 1. Concl.
quæ ex hominibus constat, siue in terra militantis, siue in cœlo regnantis. Hæc conclusio est de fide, probatur ex Paul. ad Ephes. 1. *Ipsum dedit caput super omnem Ecclesiam, quæ est corpus ipsius.* Vbi constat sermonem esse de Christo homine, præmittit enim, *Suscitans eum à mortuis, & constituens ad dexteram suam in cœlestibus, & omnia subiecit sub pedibus eius*: Christus enim non vt Deus, sed vt homo susceitatus est, & illi Paulus.

B nō tantum vt Deo (quod iam per se habebat) sed etiam vt homini omnia subiecta sunt. Vnde Anſ. non incommode ibi inquit, significatam esse humanitatem, quia sicut pes, inferior pars corporis est: ita humanitas est inferior Christi natura. Ac denique Ecclesia non dicitur corpus Christi vt Dei, sed vt hominis, ergo similiter Christus est caput eius, non tantum vt Deus, sed vt homo, vnde c. 4. *Veritatem facientes in charitate, crescamus in illo per omnia, qui est caput Christus*, &c. 5. *Vir caput est mulieris, sicut Christus caput est Ecclesiæ, ipse Saluator corporis eius*, &c. Et ita interpretantur hæc loca Chrysostom. Hierony. Ambros. Theodoret. Theophylact. & alij Patres. Simile. est illud ad Colos. 1. *Et ipse est caput corporis Ecclesiæ.* quem locum tractans Hilar. 8. de Trinit. sub fine, in. C quit, *Ob dispensationem corporis nostri ipse est caput*, & idem docet Basil. lib. de Spirit. sanct. cap. 5. Augustin. optime præfatione ad 2. enarrationem Psalm. 29. & ad Psalm. 139. & serm. 50. de Verbis Dom. & epist. 50. in fine & 57. in fi. vbi ait: aliter habitare Deum in Christo vt in capite, & aliter in cæteris membris, & libr. 1. de Trinit. c. 12. dicit Christum secundum formam serui esse caput Ecclesiæ. Ratio verò est quam supra circa articul. 1. Diu. Tho. explicatam reliquimus. Et potest confirmari ex Paulo 1. ad Cor. 12. & alijs locis, vbi Ecclesiam dicit esse vnum corpus habens diuersa membra, quorum diuersa sunt munera seu ministeria: ergo oportet, vt hoc corpus vnum D habeat caput, non tantum quasi extrinsecum, quod est Deus, sed etiam veluti intrinsecum, & quasi homogeneum, hoc autem non potest esse nisi Christus, qui inter omnia huius Ecclesiæ mēbra eminet, & in omnia influit. Dices. Pari ratione posset dici cor Ecclesiæ, quia etiam cor influit, & est membrum principale. Respondetur. Quamquam concederetur totum, non esset magnum inconueniens, negatur tamen consequentia cum D. Thom. artic. 1. ad. 3. quia cordis influentia est occulta & inuisibilis, & ideo in Eccl. sia potius Spiritui sancto accommodatur, caput autem habet eminentiam inter alia membra & influentiam magis visibilem: & ideo hæc metaphora magis accommodatur Christo homini, qui in natura assumpta est caput visibile. Sed obijcies, quia E Christus, vt homo, non habuit sufficientem vim ad influendum in alios; ergo vt sic non potest esse caput. Antecedens patet, tum quia aliàs omnes homines haberent hanc vim: tum etiam quia sola humanitas non potest esse principium tam perfecti meriti. Respondetur non esse sermonem de Christo vt homine reduplicatiue, sed specificatiue. Vnde non excluditur dignitas suppositi diuini, sed illa est veluti radix huius dignitatis, quæ in humanitate & per humanitatem exercetur.

Et ex hac conclusione infertur: Christum esse caput omnium hominum qui recipiunt, vel possunt recipere influxum eius, vt circa artic. 3. satis explicatum est, & quia omnes homines pro aliquo saltem tempore sunt in statu in quo possunt recipere hunc Christi influxum, ideo simpliciter omnium illorum

Christus solum in hac vita est caput reproborum, perpetuo tamē prædestinatorum.

caput est: aliquorum quidem solū ad tempus, quādiu in hac vita degunt, scilicet reproborum, aliorū verò perpetuo, scilicet prædestinatorū, quamuis ipsi non semper illi eodem modo coniungantur: aliquādo enim sunt membra illius viua, aliquando mortua, donec ad statum patriæ perueniunt, vbi perfectissime illi coniunguntur.

Sed dubitari hic potest primò de infantibus, qui in vteris maternis moriūtur, quia illi nunquam videntur esse membra Christi, non enim postquam moriuntur vt supra dictum est, nec verò dū viuunt in vtero materno, quia etiam ibi non possunt recipere influxum à Christo capite. Hoc dubium tangit grauem difficultatem, alienam vero ab hoc loco, & in materia de baptismo vel de prædestinatione disputandam. Ideo breuiter dico, statim ac homo incipit viuere etiā in vtero materno, posse dici membrum Christi, quia per se loquendo potest recipere influxum eius, quamuis per accidens interdum impediatur: aliqui etiam in vtero sanctificati sunt per merita Christi, & aliqui etiam, præsertim prædestinati, recipiunt aliquod auxilium per specialem prouidentiam saltem medijs parentibus, hoc ergo satis est, vt Christus vere sit eorum caput.

Augusti.

Secundò dubitari potest, an Christus sit vel fuerit caput Adæ pro statu innocentiæ. Nonnulli enim Thomistæ negant. D. Tho. autem ar. 3. expresse dicit Christum esse caput omnium hominum accipiendo generaliter secundum totum tempus mūdi, sub hoc vero tempore includitur etiam Adam in statu innocentiæ, & est expressa sententia Aug. cuius verba statim referam. Dico igitur etiam in eo statu fuisse Adam membrum Christi, quia tunc habuit fidem eius vt supra q. 1. ar. 3. latè ostendi.

2 Conclu.

Dico secundo, Christus vt homo etiam est caput angelorum. Hanc docent Theologi supra in opinione secunda citati. Et probatur primo eisdem testimonijs citatis ex Paulo, præsertim ad Eph. 1. vbi dicit Christum esse constitutum caput super omnem Ecclesiam: ita enim legit nostra Vulgata Latina, & frequentius Latini expositores, & Gregor. hom. 7. in Ezech. Igitur si super omnem Ecclesiam, ergo super angelicam & humanam, vel super totam vniuersalem Ecclesiam ex Angelis & hominibus constantē, vt manifestè ibi exponit Hier. Prætereà ad Colos. 2. *Est*, inquit, *in illo repleti, qui est caput omnis principatus, & potestatis, &c.* apertè loquitur de Christo homine in vtroq; loco, vt in superioribus præsertim disp. 5. satis ostensum est. Tertiò, est hæc communis sententia patrum, Aug. concione tertia in Psal. 36. inquit, *Caput nostrum Christus est, corpus capitis illius nos sumus, nunquid soli nos? Et non etiam illi, qui fuerunt ante nos? Omnes qui ab initio seculi fuerunt iusti adiunctis etiam legionibus, & exercitibus Angelorum, vt illa vna ciuitas fiat sub vno Rege, & vna prouincia sub vno Imperatore.* Hil. Psal. 139. circa illa verba, *Caput circuitus eorum, Vt in omnibus*, inquit, *Sanctu caput Christus est, ita omnibus iniquis caput diabolus est.* Et similia habet Aug. in expositione eiusdem Psalm. circa illa verba, *Qui cogitauerunt supplantare gressus meos, &c.* Vnde potest sumi confirmatio, nam dæmon, eo modo quo est caput malorum, non tantum est caput malorum Angelorum, sed etiam malorum hominum, ergo multo magis Christus non tantum est caput bonorum hominum, sed etiam Angelorum.

Paul.

Hieron. Augusti.

Hilar.

Augusti.

Ratio verò est, quia ex Angelis & hominibus vna Ecclesia, quæ est veluti vna spiritualis respublica, constituitur, sed huic Ecclesiæ toti Christus præest, & potestatem habet super omnia membra illius, ergo est caput omnium, tam Angelorū, quam hominum. Maior receptissima est, vt constat ex Hieronymo supra, & Augusti. in Ench. ca. 56. & collatione 3. contra Donat. Et in eius confirmationem nonnulla congerit Turrian. lib. 2. de dogmat. caracter. nō longe à principio, vbi adducit canonem Concilij Niceni dicentis, vnam esse Ecclesiam in cœlis & in terra. Hinc etiam Sancti frequenter dicunt, homines assumptos esse ad sedes Angelorum reparandas, vtpotè vnum cum eis regnum, vnamq; Ecclesiam cōponentes. Minor etiam est certa, nā in primis per se maximè decet, vt vnum politicum corpus vnum habeat caput à quo regatur, vt Augusti. citatis verbis egregiè declarauit, & alia similia refert Turrianus supra ex Theophane, Episcopo Niss. Deniq; est hoc maxime debitum Christo Domino, & humanitati eius, tum ratione vnionis, tum ratione infinitorum meritorum. Tandem probatur ex ipso vsu nam in primis Angeli obediunt Christo, & sunt ministri eius, vnde in Euangelio legimus illi ministrasse, & Paul. ait, *Omnes esse administratorios spiritus propter eos, qui hæreditatem capiunt salutis*: in hoc autem ministerio Christo homini parent, qui est nostræ salutis author, & totius Ecclesiæ gubernator. Vnde D. Th. infrà quæst. 56. artic. 6. dicit Christum iudicaturum Angelos, saltem quoad ea quæ pertinent ad gubernationem Ecclesiæ. Deinde Christus homo illuminat Angelos, vt Theologi fatentur cum Dion. 7. cap. de cœl. hierar. Deniq; quod illis meruerit gratiam, & gloriam, & consequenter quod in illis habeat perfectum influxū capitis in genere gratiæ ostendemus infra qu. 19.

Paul. *D. Thom.* *Dionys.*

Sed contra, nam Augusti. in Enchirid. cap. 56. solum dicit Christum esse caput Ecclesiæ, quæ est in hominibus. Sed hoc difficultatem non habet, quia licet Augu. ibi hoc tantū affirmauerit, non tamē aliud negauit, quod alijs locis expresse asseruit, vt vidimus. Maior difficultas est in Chrys. homil. 1. super ad Ephes. 1. circa finem, quem Theophylact. sequitur, qui exponunt Christum esse caput hominum, & Angelorum: hominum secundum carnem. Angelorum verò, vt est Deus Verbum. Vnde quod ibi dicit Paulus Christum datum esse caput super omnem Ecclesiam, intelligunt de Ecclesia hominum, quæ omnis Ecclesia dicitur, vel propter partiales Ecclesias vel propter illam, quæ ex Gentibus, & Iudæis congregatur. Quanquam alij non legant super omnem Ecclesiam, sed super omnia Ecclesiæ, id est, super omnia Ecclesiæ membra: vel certè dicitur datus caput Ecclesiæ super omnia, id est, vt omnibus bonis eam repleat, vt Anselm. exponit. Denique quod ad Colos. 2. dicitur Christum esse caput principatuum, &c. de Christo vt Deo ab eisdem Græcis exponitur. Respondetur, propter huiusmodi testimonia, & expositiones conclusio non est de fide, est tamen multo probabilior propter ea, quæ adduximus. Et fortasse Chrysostо. non intendit negare, Christum esse caput Angelorum, in humanitate ipsa, sed assignat causam propter quam est eorum caput, scilicet quia est Deus, hominum enim posset esse caput, etiamsi tantum homo esset, quamuis non tam perfectè, & propriè sicut modo est: respectu verò Angelorū cum natura humana sit inferior illis, eleuata est ad dignitatem capitis solum ratione diuinæ naturæ, seu personæ infinitæ illi coniunctæ.

Chrys. Theophyl. *Paulus.* *Anselm.*

3 Concl.

Dico tertio, Christus aliquo modo dici potest caput creaturarum omnium, non verò eo modo quo Angelorum, & hominum. Prior pars declaratur breuiter ex illo ad Colos. 1. vbi Christus dicitur, *Primogenitus omnis creaturæ*, quia dignitate, & propinquitate ad Deum antecedit omnes, nam & in mente & voluntate Dei fuit primus omnium, vt supra quæst. 1. ar. 3. ostendimus, & perfectione etiam ac dignitate primus est, vt per se constat. Quod verò ad influentiam attinet, quidam existimant Deum per humanitatem Christi & ob illius merita influere in res omnes ipsum esse, & naturalem perfectionem. Sed non est hoc verisimile, nec probabili fundamēto niti potest: quia si intelligatur de influxu physico, non est cur fingamus, Deum per humanitatem conseruare res omnes, aut ad omnium actiones cōcurre-

Paulus.

currere, quia hoc nec pertinet ad dignitatem assumptæ humanitatis, nec est necessarium ad manifestationem nominis Christi, vt dicetur quæstione 13. Si verò sit sermo de influxu per modum meriti, solum meruit, quæ ad sanctitatem, vel beatitudinem pertinent, aut conferunt: nam hæc sunt bona, ad quæ merita ordinantur, non ad naturalia bona, vt talia sunt, vnde Augustin. epist. 105. circa med. *Meruit*, inquit, *nobis Christus, vt iust. essemus, non vt homines, vel liberi essemus.*

Augus. Quare dicitur Christus influere in omnes Psalm. 8. Paulus. Hieron.

Solum ergo potest dici Christū influere in res omnes & omnium esse caput, vel quatenus omnibus dominatur, & omnia subiecta sunt sub pedibus ei⁹, vt Psalmo octauo dicitur, & de Christo exponitur à Paulo ad Ephes. 1. & ad Hebr. 2. & hoc modo dixit Hier. ad Ephes. Christum esse caput etiam dæmonū, quia est illorum dominus, & princeps, & illis potest imperare: vel quatenus per Christi Incarnationem res omnes quandam dignitatem, aut nobilitatem suscipiunt, vt supra quæstio. 1. explicatum est, vel certè quatenus omnibus vti potest ad bonorum salutem: & præsertim quia post diem indicij per Christum omnia renouabuntur, & quendam splendorē, & incorruptionem accipient propter quod dicitur ad Rom. 8. quod *expectatio creaturæ, reuelationem filiorum Dei expectat, nam liberabitur à seruitute corruptionis in libertatem gloriæ filiorum Dei.* Propter quod Theodoret. & Oecum. exponentes illud ad Hebr. 2. *Vt pro omnibus gustaret mortem*, dicunt, Christi mortem omnibus creaturis attulisse emolumentum.

Paul. Theod. Oecum.

Et ex his facilis est secunda pars conclusionis, nam influxus quem habet Christus in creaturas rationales, multò est alterius rationis, & excellentior, quam sit influxus in creaturas irrationales. Deinde Ecclesia tantum ex Angelis & hominibus constans dicitur propriè corpus mysticum Christi, ad quod non pertinent res aliæ inferiores tanquam membra vel partes eius, quia non viuūt spirituali vita huius corporis, nec ad finem vltimum huius reipublicæ ordinantur, quia reuera non sunt capaces eius, sed sūt quasi res, vel bona externa huic corpori seu Reipublicæ deseruientia. Propriè ergo Christus est caput huius Ecclesiæ, aliarum verò rerum, dicetur dominus aut princeps magis quam caput, sicut Rex in regno, vel Pater familias in domo, propriè dicitur caput hominum, regni, vel familiæ, aliarum autem rerum quibus illi homines vtuntur potius dicitur dominus, vel gubernator.

Sed hoc loco non immeritò dubitabit aliquis, an sicut Christus dicitur caput huius corporis, ita etiam possit dici membrum eius? Solet enim caput esse membrum totius corporis. Quidam Theologi ita loquuntur, quia considerando totam Ecclesiam, vt constantem ex omnibus alijs membris, & suo capite nihil obstare videtur, quin Christus vocetur membrum huius corporis primum, & principale, sic enim videtur loqui Paul. 1. ad Corint. 12. dicens. *Vos autem estis corpus Christi, & membra de membro*, id est, de principali membro quod est Christus. Ita Diuus Thom. ibi, & in 4. d. 49. quæst. 4. arti. 3. ad 4. Altisiod. lib. 3. tract. 1. c. 4. qu. 6. Turrecre. libr. 1. sum. Ecclesiæ. cap. 47.

Paulus. D. Tho. Altisiod. Turrecr.

Alijs autem non placet ille modus loquendi, quia ratio membri videtur quandam imperfectionem includere, quam non includit ratio capitis, nimirū dependentiam aliquam ab alijs membris, & participationem alicuius virtutis seu influxus, sicut naturale caput recipit ab alijs membris alimentum, & alia subsidia, Christus verò ita est caput, vt nihil à suis membris recipiat, neque ab illis vllo modo pēdeat. Neque est inconueniens in his metaphoricis locutionibus accommodari vnum nomen quod imperfectionem non includit, non verò aliud propter imperfectionem importatam: & hic modus loquendi mihi magis probatur cum Diuo Thom. in 3. distinctione 13. quæstione secunda articulo 1. ad vltimum Alens. 3. p. quæst. 12. memb. 2. art. 1. Marsil. in 3 quæst. 10.

D. Tho;

Nec Paulus alio modo loquitur in illo loco ad Corinth, tribus enim alijs modis exponitur, primò *Estis membra Christi de membro*, id est, per ministerium alteri' membri: scilicet ipsius Pauli, per quem Christo vniti fuerant. Ita Anselm. ibi quamuis non ad literam. Alia ergo & magis literalis expositio est, *Vos estis corpus Christi & membra ad inuicem*, seu vicissim. hāc enim vim habet vox Græca ἐκ μέρους, ita indicāt ibi Ambros. & Hiero. Claud. & Gagne. & consonant verba sequentia, scilicet, *Et quosdam posuit Apostolos, &c.* Tertia expositio & satis etiam consentanea literæ est, *Estis corpus Christi, & membra ex parte*, id est, non integrum corpus, nec; omnia membra, sed ex parte: Ecclesia enim Corinthiorum non erat integrum corpus Christi, nec continebat omnia Christi membra, sed ex parte, & hoc significat magis propriè vox Græca ἐκ μέρους, Et ita etiam vertit vulgata, vt in margine notatur, sicut ad Roma. 15. *si vobis ex parte fruitus fuero*, Græcè habetur, ἀπὸ μέρους, & ita exponunt hic Chrys. Theoph. & Græci. quos Caiet. sequitur.

Anselm. Irenaus. Hieron. Claud. Gagnei. Chrys. Theophyl. Caiet.

Ad duo fundamenta prioris sententiæ respondetur breuiter, ad primum dicitur, nō oportere caput mysticum esse omnino eiusdem speciei cum omnibus membris: nam dæmon caput est malorum hominum, & Deus, vt Deus, est caput Christi hominis, & Angelorum: non ergo oportet, vt caput mysticum sit eiusdem naturæ specificè, sed satis est vt in gradu intellectuali conueniant, & in fine seu beatitudine ad quam tendūt: ita verò conueniunt natura humana & Angelica, quæ in ordine ad supernaturalia bona quasi eiusdem naturæ sunt: eandemque gratiam, & gloriam participant; Et ideo dicuntur homines futuri in beatitudine sicut Angeli, hoc ergo satis est, vt verissime Christus sit caput Angelorū.

Dices. Esto non sit necessarium, vt caput sit eiusdem naturæ, necessarium tamen videtur, vt sit vel æqualis, vel superioris naturæ, quod Christo vt homini nō competit: nam in hoc minoratus est ab Angelis Psalm. 8. ad Hebr. 2. Respondeo, neque id esse necessarium, quando excellentia personæ tanta est, vt naturam sibi vnitam ad superioris perfectionis ordinem eleuet. Imò sola excellentia gratiæ creatæ posset sufficere; quia Ecclesiæ perfectio magis ex gratia, quàm ex natura pensatur.

Ad secundum quod est de merito Christi respectu Angelorum, primò negatur assumptum, de quo infra dicetur. Secundo etiam qui hoc negant non propterea negabunt Christum esse caput: dicent enim sufficere quod influat aliquid pertinens ad accidentalem gloriam, vel supernaturalem cognitionem. Hi verò, qui ita opinantur non dicent fortasse, Angelos fuisse membra Christi etiam ante Incarnationē eius, quia pro eo tempore nihil in eos influebat, quia tunc tantum influere poterat ratione meriti: hoc autem mihi non probatur, quia tota Ecclesia in omnibus membris suis semper fuit Christo cōiuncta per fidem vel charitatem, & illius influxum participauit.

SECTIO II.

Quæ fuerit in Christo gratia capitis.

EX dictis in præcedenti sectione constat, hanc dignitatem capitis, nō esse distinctam à dignitate Redemptoris, vel Sanctificatoris, quia solum consideramus nūc rationē capitis, quoad influxū gratiæ qui connexit Christo, prout est aliorū sanctificator. Duplex aūt influxus gratiæ intelligi potest in Christo, primus est propriè, ac physice effectiuus, qui pertinet ad potestatem faciendi opera supernaturalia, de qua dicemus quæ. 13. alius est per modum meriti, &

Duplex influxus gratiæ in Christo.

& qui

& qui per se, ac propriè pertinet ad rationem huius capitis, vnde quia principium omnis meriti est gratia, ideo gratia Christi, quæ est principium hui⁹ meriti, dicitur gratia capitis: quam propterea omnes Theologi supponunt esse in Christo, tanquam certum, quia necessario sequitur ex dignitate capitis, & ex dicto merito, si tantum vocis significatio, vt iam explicata est, intelligatur.

Dubium. Dubitant verò quid sit ista gratia, in quo triplex potest esse dicendi modus. Primus est hanc gratiam esse formam seu rem aliquam distinctam à gratia vnionis, & gratia habituali. Sed hic modus neque vllum habet autorem, nec probabile fundamentum: & ideo omnino reijciendus est: gratia enim quæ est principium meriti non est alia: ab illa per quam homo sanctificatur, & operatur: imò ideo requiritur gratia ad meritum, quia requiritur ad sanctificandam personam, quod necessarium est, vt sit capax meriti, vel ad operandum, ergo in Christo eadem gratia per quam humanitas eius sanctificatur, & operatur: est principium merendi, illa verò est gratia vnionis, vel habitualis, vt in superioribus ostensum est: eadem ergo fuit principium merendi, ergo illa fuit gratia capitis, quia (vt dixi) nihil aliud est gratia capitis, quam gratia, quæ est principium merendi alijs, & in Christo eadem gratia fuit principium merendi sibi, & alijs, quia quodlibet meritum Christi habuit valorem & efficaciam ad vtrumq;

Secundus modus dicendi est, hanc gratiam capitis esse ipsammet gratiam habitualē, quæ secundum essentiam suam, & prout sanctificat animam Christi, & est principium operandi, dicitur gratia habitualis seu personalis: prout verò fuit principiū sanctificandi alios, dicitur gratia capitis. Hæc est communis sententia Theologorum D. Thom. hic art. 5. & aliorum in 3. distinct. 13. vbi Bonauent. articul. 2. quæstion. 2. Ricard. artic. 3. quæst. 2. Gab. art. 3. in fine Almai. q. 1. in fine, Marsil. q. 10. art. 1. dub. 3. Alens. 3. p. q. 11. memb. 3. & fundamentum est supra tactum, quia eadem est gratia sanctificans, & quæ est principium meriti.

Bonauen. Ricard. Gab. Almain. Marsilius. Alens.

Tertia verò sententia esse potest, gratiam capitis esse ipsam gratiam vnionis. Quæ sumi videtur ex D. Thom. articu. 6. vbi dicit proprium esse Christo esse caput Ecclesiæ simpliciter, & propriè secundum influxum gratiæ, quia eius humanitas, ex hoc quod est diuinitati coniuncta, habet virtutem iustificandi: & videtur etiam sequi ex his, quæ supra diximus, animam Christi per gratiam vnionis perfectissime, sanctificari, sed gratia illa est principium meriti quæ est forma sanctificans, imo vt D. Thom. dixit artic. 4. sicut non quælibet forma, quæ dat esse, est principium perficiendi alios, sed illa quæ est forma excellens, & perfecta: ita non quælibet gratia sanctificans personam, est principium merendi alijs, seu iustificandi alios, sed illa quæ est excellens, & perfectissima, sed huiusmodi est Christo gratia vnionis, potius quam habitualis. Vnde confirmatur, nam gratia habitualis secundum se quantumuis sit intensa, & perfecta ex suo genere, non est principium merēdi alijs, neque ad hoc ex natura sua ordinatur, si autem in Christo habet hanc vim est propter coniunctionem ad gratiam vnionis, & propter dignitatē, quam in esse gratiæ inde accipit, vt supra declaratum est, & videtur intellexisse Caietanus in artic. 5. ergo, &c.

Inter has opiniones non inuenio differentiam, quæ ad disputationem de re ipsa pertineat, rationes enim factæ in fauorem vltimæ sententiæ concludūt, hāc dignitatem capitis potissimum deberi Christo ratione vnionis, atque adeò gratiam vnionis per se, & ratione excellentiæ, quam de se habet, esse sufficiens principium sanctificandi alios, gratiam verò habitualem participare hanc virtutem ex coniunctione ad vnionem. Vnde non immeritò dici potest

A gratia vnionis quasi principium principale meriti, nam ab illa oritur præcipuus, & infinit⁹ valor, ac efficacia, & influxus in alios, vt ex dictis in 4. disputation. satis constat, gratia autem habitualis est quasi principium proximum eiusdem meriti, vnde fit, vtramquè posse dici gratiam capitis, vnamquamq; in suo ordine. Vnde posset etiā distingui gratia, qua caput ipsum constituitur in esse capitis, à gratia, quæ datur capiti, vt eliciat actiones capitis, per quas influat in alios: prior est gratia vnionis, quę sine dubio potest hoc modo vocari gratia capitis: posterior verò est gratia habitualis, quæ proprie etiam vocatur in sua ratione gratia capitis. Et de hac potissime loquuntur D. Thom. & alij Theologi, supponunt enim tanquam clarum, Christum ex vi suæ vnionis esse & singularem hominem, & caput aliorum ho-
B minum: & inde inferunt indigere accidentali gratia quæ & naturā eius bene disponat, & perficiat, vt sit principium operandi ad sanctificationem aliorum, quia gratia vnionis (vt supra dictum est) nō est principium proximum, seu ratio operandi, & hoc sensu recte concludunt eandem gratiam habitualem esse personalem, & capitis, loquimur autem generatim de gratia habituali, vt includit totam animæ iustitiam & habitus etiam potentiarum.

Gratia capitis Christi. Ex his intelligitur, gratiam & dignitatem capitis ita esse Christo propriam, vt nulli alteri communicata sit, imò nec communicari possit puræ creaturæ saltem quoad perfectionem, & modum influendi gratiam in alios ex perfecta iustitia, quia hoc non conuenit nisi ratione gratiæ vnionis, vt dicta disputa-
C 4. late dictum est. Quoad alia etiam, quæ ad potestatem excellentiæ pertinent, vt est sacramētorum institutio, &c. nemini etiam communicata fuit hæc dignitas, vt infra q. 22. latius explicabimus.

Gratia capitis propria.

Quod verò hic aliqui disputant, an alius præter Christum possit dici caput Ecclesiæ, ad hunc locum non pertinet, constat enim eo modo, quo est Christus, nullum aliud esse caput, tamen sub Christo, & dependenter ab illo Vicarius eius potest dici caput Ecclesiæ militātis, tanquam supremus gubernator, & dispensator mysteriorum Dei ab eodem Christo constitutus.

ARTICVLVS VII.

D

Vtrum diabolus sit caput omnium malorum.

Inst. 3. AD *septimum sic proceditur. Videtur, quod diabolus non sit caput malorum. Ad rationem enim capitis pertinet, quod influat sensum & motum in membra: vt dicit quædam glos. super illud ad Eph. 1. Ipsum dedit caput, &c. Sed diabolus non habet virtutem influendi malitiam peccati, quod ex voluntate peccantis procedit. Ergo diabolus non potest dici caput malorum.*

2. *Præterea. Per quodlibet peccatum fit homo malus. Sed non omnia peccata sunt à Diabolo. Quod quidem manifestum est de peccatis dæmonum, qui non ex persuasione alterius peccauerunt. Similiter etiam nec omne peccatum hominis ex diabolo procedit: dicitur enim in libro de Eccle-*
E *siasticis * dogmatibus: Non omnes cogitationes nostræ malæ semper diaboli instinctu excitantur: sed aliquoties ex motu arbitrij nostri emergunt. Ergo diabolus non est caput omnium malorum.*

c 82. habetur inter opera Aug. tom. 3.

3. *Præterea, Vnum caput vni corpori præficitur. Sed tota multitudo malorum non videtur habere aliquid, in quo vniatur: quia malum malo contingit esse contrarium: contingit etiam ex diuersis defectibus, vt Dion. dicit 4. cap. de Diuinis nominibus. * Non ergo diabolus potest dici caput omnium malorum.*

c 4. par 4. inter mēdā & s. Est Greg. lib. 14. mo. ra c. 11. circa prin.

*Sed contra est, quod super illud Iob 18. Memoria illius pereat de terra. dicit glos. *. De vnoquoque iniquo dicitur, vt ad caput, id est diabolum, reuertatur.*

Respon-

ar. prec. a Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est, * caput non solum interius influit membris, sed etiam exterius gubernat, eorum actus dirigendo ad aliquem finem. Sic ergo potest dici aliquis caput alicuius multitudinis, vel secundum vtrumque, scilicet secundum interiorem influxum, & exteriorem gubernationem: & sic est Christus caput Ecclesiæ, vt dictum est. * Vel secundum solam exteriorem gubernationem: & sic quilibet princeps vel prælatus est caput multitudinis sibi subiectæ. Et per hunc modum dicitur diabolus, caput omnium malorum: nam vt dicitur Iob. 41. Ipse est Rex super vniuersos filios superbiæ. Pertinet autem ad gubernatorem, vt eos, quos gubernat, ad suum finem adducat: finis autem diaboli est auersio rationalis creaturæ a Deo: vnde & a principio hominem ab obedientia diuini præcepti remouere tentauit. Ipsa autem auersio à Deo, habet rationem finis, in quantum appetitur sub specie libertatis: secundum illud Hie. 2. A seculo confregisti iugum, rupisti vincula, & dixisti, non seruiam. In quantum igitur ad hunc finem aliqui adducuntur peccando, sub diaboli regimine & gubernatione cadunt: & ex hoc dicitur eorum cap.

Ad primum ergo dicendum: quod licet diabolus interius non influat rationali menti: tamen suggerendo inducit ad malum.

Ad secundum dicendum, quod gubernator non semper suggerit singulis subiectis, vt suæ voluntati obediant, sed proponit omnibus signum suæ voluntatis: ad cuius sequelam aliqui excitantur inducti, alij propria sponte. Sicut patet in duce exercitus, cuius vexillum sequuntur milites, etiam nullo persuadente. Sic igitur primum peccatum diaboli (qui ab initio peccat, vt dicitur 1. Ioannis 3.) propositum est omnibus ad sequendum: quod quidam imitantur per suggestionem ipsius, quidam propria sponte absque vlla suggestione: Et secundum hoc omnium malorum caput est diabolus, in quantum ipsum imitantur: secundum illud Sap. 2. Inuidia diaboli mors introiuit in orbem terrarum: imitantur autem illum qui sunt ex parte illius.

Ad tertium dicendum, quod omnia peccata conueniunt in auersione à Deo, licet ad inuicem differant, secundum conuersionem ad diuersa commutabilia bona.

COMMENTARIVS.

Hic, & sequens articulus tantum per occasionem à D. Thoma positi sunt, & ideo præter ea, quę ad mentem eius intelligendam pertinent, nihil de re ipsa disputabo. Caietanus ergo circa finem articuli sequentis non bene exponit hunc titulum, dicit enim nomine diaboli hoc loco non intelligi aliquem singularem Angelum malum, scilicet Luciferum, sed totum ordinem diabolicum, & consequenter nomine omnium malorum tantum intelligi homines malos, quia articulus sequens ita necessario intelligendus videtur, & de eisdem malis est sermo in vtroq; vt ex contextu patet.

Quid nomine diaboli D. Th. intelligat.

Sed mihi non videtur hoc verisimile, sed Diuum Thomam loqui de principe dæmoniorum, qui per antonomasiã solet in scriptura vocari, *diabolus*, eũque comparare ad omnes malos tam dæmones, quã homines: omnium enim est caput, quia omnes superat malitia, & omnes aliquo modo ad peccatum induxit, vel per se vel per alios, vt traditur partim in 1. p. quæst. 63. artic. 8 & quæst. 109. & 114. partim in 1. 2. quæst. 80. propter quod *Princeps huius mundi* dicitur, Ioan. 12. & 14. & hic sensus aperte colligitur ex argumento secundo cum solutione, vbi D. Thom. declarat, quomodo diabolus fuerit causa peccandi & dæmonibus, & hominibus. Cætera, quæ hic dici possent de modo: quo dæmon est causa peccandi alijs, in citatis locis tractanda sunt, & videri potest Greg. 32. mor. c 24. & 25. & Cassian. collat. 8.

Ioan. 12 & 14.

Greg. Cassian.

ARTICVLVS VIII.

Vtrum Antichristus possit etiam dici caput omnium malorum.

AD octauum sic proceditur. Videtur, quod Antichristus non sit caput malorum. Vnius enim corporis non sunt diuersa capita. Sed diabolus est caput multitudinis malorum. Non ergo Antichristus est eorum caput. 63. 1. 2 q. 84. a. 3. & 4. Et 3 d 13. q 2. a 1. c. Et ve ri q 29. ar. 4 c & mal. q 8 ar. 1. co & op 3. 223 & 1. c. 11. co. 4 & 4.

2. Præterea, Antichristus est membrum diaboli. Sed caput distinguitur à membris. Ergo Antichristus non est caput malorum.

3. Præterea, Caput habet influentiam in membra. Sed Antichristus nullam habet influentiam in malos, qui eum præcesserunt, Ergo Antichristus non est caput malorum.

B Sed contra est, quod Iob. 21. super illud, Interrogate quẽlibet de viatoribus, dicit glos. * Dum de omnium malorum corpore loqueretur, subito ad omnium iniquorum caput Antichristum verba conuerti. Est gl. Gre. li. 15 Mor. c. 28. in principio n. 1. huius qu.

a Respondeo dicendum, quòd sicut supra dictum est, * in capite naturali tria inueniuntur scilicet ordo, perfectio, & virtus influendi. Quantum igitur ad ordinem temporis, non dicitur Antichristus esse malorum caput, quasi eius peccatum præcesserit, sicut præcesit peccatum diaboli. Similiter etiam non dicitur esse caput malorum propter virtutem influendi; etsi enim aliquos sui temporis ad malum sit conuersurus, exterius inducendo: non tamen illi, qui ante eum fuerunt, ab ipso sunt in malitiam inducti, nec etiam eius malitiam sunt imitati, vnde secundum hoc non possit dici caput omnium C malorum, sed aliquorum. Relinquitur ergo quod dicatur caput omnium malorum propter malitiæ perfectionem. Vnde super illud secundæ ad Thessal. 2. Ostendens se tanquam sit Deus, dicit glos. * Sicut in Christo omnis plenitudo diuinitatis inhabitauit, ita in Antichristo omnis malitiæ plenitudo: non quidem ita quod humanitas eius sit assumpta à diabolo in vnitatem personæ, sicut humanitas Christi a filio Dei: sed quia diabolus suam malitiam eminentius ei influet suggerendo, quàm omnibus alijs. Et secundum hoc omnes alij mali qui præcesserunt, sunt quasi quædam figura Antichristi; secundum illud 2. ad Thessal. 2. Mysterium iam operatur iniquitatis. gl. ord ib.

D Ad primum ergo dicendum, quod diabolus & Antichristus non sunt duo capita, sed vnum, quia Antichristus dicitur esse caput, in quantum plenissimè inuenitur in eo impressa malitia diaboli. Vnde super illud secundæ ad Thessalon. secundo: Ostendens se tanquam sit Deus: dicit glos. * In ipso erit caput omnium malorum, scilicet diabolus, qui est Rex super omnes filios superbiæ. Non autem dicitur in eo esse per vnionem personalem: nec per intrinsecam inhabitationem (quia sola Trinitas menti illabitur, vt dicitur in libro de eccles. dogm. +) sed per malitiæ effectum. Gl ord. ib. c. 83 inter opera Augi tom. 3.

Ad secundum dicendum, quod sicut caput Christi est Deus, & tamen ipse est caput Ecclesiæ (vt supra dictum est *) ita Antichristus est membrum diaboli, & tamen est caput malorum.

E Ad tertium dicendum, quòd Antichristus non dicitur caput omnium malorum propter similitudinem influentiæ, sed propter similitudinem perfectionis: In eo enim diabolus quasi malitiam suam ducet ad caput, per modum, quo dicitur aliquis ad caput suum propositum ducere, cum illud perfecerit.

COMMENTARIVS.

RESpondet D. Tho. Antichristum posse dici caput solum quoad perfectionem, & abũdantiam malitiæ. Vbi statim occurrit inquirendum, quomodo possit hoc esse verum respectu dæmonum. Propterea Caiet. dicit in hoc titulo nomine omniũ malorũ intel- Dubium.

intelligendos esse solos homines, quia fieri, inquit, non potest, vt Antichristus malitia superet dæmones, cum illi sint ita obstinati in malo, vt nec cõuerti possint, nec bene operari, Antichristus autem futurus sit viator. Quæ ratio (si quid valet) etiam probat, neque omnes malos homines posse in hoc titulo intelligi, quia etiam damnati homines habẽt voluntates obstinatas, sicut dæmones. Ratio ergo inefficax est, quia licet probet ratione status, damnatorum statum excedere in malitia statum, &c. cuiuslibet viatoris: tamen in intensione, vel multitudine malitiæ superare interdum potest viator damnatum. Et ideo probabile videtur hunc articulum intelligi de omnibus malis, etiam cõprehendẽdo dæmones præter Luciferum, vt titulus huius articuli, & præcedentis eodem modo intelligantur: tum etiam quia ita D. Tho. insinuat in solutionibus argumentorum, vbi dicit Antichristum esse quasi primarium membrum diaboli, & caput aliorum malorum. An verò hoc ita sit, incertum est. Sed de Antichristo integra disputatio tradenda est infra in fine huius materiæ, vbi de secundo Christi aduentu disputabimus.

Responsio.

Quæri verò hic potest, an Adam possit etiam vocari caput malorum hominum: sed non oportet in hoc immorari, nõ est tamen ita vocandus, quia nec malitia superat alios, nec ex directa intẽtione sua alios ad malum inducit, sicut dæmon.

QVÆSTIO IX.

De scientia Christi in communi, in quatuor articulos diuisa.

DEinde considerandum est de scientia Christi. Circa quam duo consideranda sunt. Primò, quam scientiam Christus habuerit: secundò, de vnaquaque scientiarum ipsius.

Circa primum quæruntur quatuor.

Primò, vtrum Christus habuerit aliquam scientiam præter diuinam.

Secundò, vtrum habuerit scientiam, quam habent Beati vel comprehensores.

Tertiò, vtrum habuerit scientiam inditam vel infusam.

Quartò vtrum habuerit aliquam scientiam acquisitam.

POst tractatum de gratia aggreditur D. Th. tractatum de scientia animæ Christi, quem ab hac vsq; ad qu. 12. prosequitur, & in hac quæstione, agere proponit in communi de hac scientia tamen in discursu eius tractat quæstionem, an est, de huiusmodi scientia tam in communi quàm in particulari in sequentibus verò quæstionibus, de singularum scientiarum perfectione disputat.

ARTICVLVS I.

Vtrum Christus habuerit aliquam scientiam præter diuinam.

64. 3. d. 14. art. 1 q. 1 & ve. q. 10. art. 2. & op 3 c. 223.

AD primum sic proceditur. Videtur quod in Christo non fuerit aliqua scientia præter diuinam. Ad hoc enim necessaria est scientia, vt per eam aliqua cognoscantur. Sed Christus per scientiam diuinam cognoscebat omnia: superfluum igitur fuisset, quod in eo esset alia scientia.

2. Præterea, Lux minor per maiorem offuscatur: Sed omnis scientia creata comparatur ad scientiam Dei creatam, sicut lux minor ad maiorem. Ergo in Christo non refulsit alia scientia, quam diuina.

q. 2 art. 2.

3. Præterea, Vnio humanæ naturæ ad diuinam, facta est in persona, vt ex supra dictis patet. † Ponitur autem in Christo

A secundum quosdam quadam scientia vnionis: per quam scilicet Christus ea, quæ ad mysterium Incarnationis pertinent, plenius scivit, quam aliquis alius. Cum ergo vnio personalis contineat duas naturas, videtur quòd in Christo non sint duæ scientiæ, sed vna tantum scientia pertinens ad vtramq; naturam.

In li. de fa. cath. Vin cap 7 à medio 1.

Sed contra est, quòd Ambrosius dicit in libro de Incarnat. * Deus in carne perfectionem naturæ assumptæ sit humanæ, suscepit sensum hominis, sed non sensum carnis inflatum. Sed ad sensum hominis pertinet scientia creata. Ergo in Christo fuit scientia creata.

q. 4.

a Respondeo dicendum, quod sicut ex supra dictis patet, * Filius Dei humanam naturam integram assumpsit, id est, non solum corpus, sed etiam animam: non solum sensitiuam, sed etiam rationalem. Et ideo oportuit, quod haberet scientiam

B creatam propter tria. Primò quidem propter animæ perfectionem. Anima enim secundum se considerata est in potentia ad intelligibilia cognoscenda: est enim sicut tabula, in qua nihil est scriptum, & tamen possibile est in ea scribi per intellectum possibilem, in quo est omnia fieri, vt dicitur in tertio de Anima. * Quod autem est in potentia, est imperfectum, nisi reducatur ad actum. Non autem fuit conueniens, quòd Filius Dei humanam naturam imperfectam assumeret, sed perfectam, vtpotè, qua mediante, totum humanum genus ad perfectum erat reducendum. Et ideò oportuit, quòd anima Christi esset perfecta per aliquam scientiam, qua esset propria perfectio eius. Et ideo oportuit in Christo esse aliquam scientiam præter scientiam diuinam, alioquin anima Christi esset imperfectior animabus aliorum hominum. Secundò, quia cum

li. 3. de anim. text. 18. com. 2.

li. 2. de Cœl. text. 35 à.

C qualibet res sit propter suam operationem, vt dicitur in secundo de Cœl. * frustra haberet Christus animam intellectiuam si non intelligeret secundum illam, quod pertinet ad scientiam creatam. Tertiò, quia aliqua scientia creata pertinet ad animæ humanæ naturam, scilicet, illa, per quam naturaliter cognoscimus prima principia: scientiam enim hic large accipimus pro qualibet cognitione intellectus humani. Nihil autem naturaliter Christo defuit: quia totam humanam naturam suscepit, vt supra dictum est. * Et ideo in sexta Synodo damnata est positio negantium in Christo esse duas scientias, vel duas sapientias.

q. 5. & 6.

Ad primum ergo dicendum, quod Christus cognouit omnia per scientiam diuinam operatione increata, quæ est ipsa Dei essentia: Dei enim intelligere est sua substantia, vt probat * Philosophus 12. Metaphy. Vnde hic actus non potuit esse ani-

lib. 12. Me ta text. 39. com. 51.

D mæ humanæ Christi cum sit alterius naturæ. Si igitur non fuisset in anima Christi aliqua alia scientia præter diuinam, nihil cognouisset: & ita fuisset frustra assumpta, cum omnis res sit propter suam operationem.

Ad secundum dicendum, quòd si duo lumina accipiantur eiusdem ordinis, minus offuscatur per maius, sicut lumen solis offuscat lumen candelæ: quorum vtrumque accipitur in ordine illuminantis. Si verò accipiantur duo lumina, ita quòd maius sit in ordine illuminantis, & minus in ordine illuminati, minus lumen non offuscatur per maius, sed magis augetur: sicut lumen aeris per lumen solis. Et hoc modo lumen scientiæ non offuscatur, sed magis clarescit in anima

E Christi per lumen scientiæ diuinæ, quæ est lux vera illuminans omnem hominem venientem in hunc mundum, vt dicitur Ioan. 1.

Ad tertium dicendum, quod ex parte vnitorum ponitur scientia in Christo, & quantum ad naturam diuinam, & quantum ad humanam: ita quod propter vnionem, secundum quam est eadem hypostasis Dei & hominis, id quod est Dei attribuitur homini, & id quod hominis, attribuitur Deo, vt supra dictum est. † Sed ex parte ipsius vnionis non potest poni in Christo aliqua scientia: nam vnio illa est ad esse personale, scientia autem non conuenit personæ nisi ratione alicuius naturæ.

q. 3. art. 1. arg. & re. spon.

COM-

COMMENTARIVS.

DIuus Tho. nomen scientiæ pro nomine cognitionis vsurpat, vt ipse in articulo exponit, & generatim agit de cognitione, vt actum primum, & secundum comprehendit: vnde cum respondet, in Christo esse scientiam creatam, vtrumq; affirmat, scilicet esse in illo cognitionem creatam, & principia ad illam necessaria. Et ita ex tribus rationibus, quas affert, prima, quæ fundatur in perfectione animæ Christi, generalis est, & verumque probat, scilicet tam actum, quam habitum, seu facultatem intelligendi. Secunda vero tantum procedit de operatione, & consequenter de facultate ad illam necessaria. Tertia autem, quæ in hoc fundatur, quod habitus principiorum est homini naturalis, nō tam de actu, vel habitu propriè dicto, quam de ipso naturali lumine intellectus concludit, & ita est tota litera perspicua. Solutiones vero argumentorum faciles sunt, verum difficultas, quæ tangitur in solutione ad primum, in sequenti disputatione tractanda est. De opinione vero, quæ ponebat in Christo specialem scientiam vnionis, quam D. Thom. tangit in solutione ad 3. dicemus commodius disputat. 26. super quæst. 10. D. Thomæ.

DISPVTATIO XXIV.

In quatuor Sectiones distributa.

De intellectu creato animæ Christi, & eius actib.

DE tribus occurrit hoc loco disputatio, scilicet de intellectiua potētia animę Christi, & de actib. eius, & habitibus in cōmuni, omnia enim hæc D. Th. in hoc artic. attigit, & supra quæst. 5. art. 4. quæsiuit, an Verbū assūpserit intellectū, quā quæstionē ibi diximus pertinere ad hunc locū, prout intellectus significat ipsam potentiā intelligendi.

SECTIO I.

An in anima Christi sit intellectus creatus, & quantæ perfectionis sit.

PRæter errorem Apollinaris, & Arij, & aliorum, qui negarunt esse in Christo animam rationalem, non inuenio aliquem posuisse in Christo substantiam animæ rationalis, & negasse potentiam intellectiuam, quanquam aliqui voluntatem creatam negasse videantur, de qua eadem ferè est ratio. Sed de eorum sensu, & errore infrà q. 18. dicemus.

In anima Christi intellectus creatus.

Dico ergo, de fide certum esse habere animā Christi intellectum creatū. Probatur primo ex Scripturæ testimonijs, & Conciliorum definitionibus, quibus supra probatum est, assumpsisse Verbum mentem, seu animam rationalem, quanquam enim subtilitate metaphysica anima rationalis distingui possit, & præscindi ab intelligendi facultate, tamē communi loquendi modo, prout loquuntur Scripturæ, Concilia, & Sancti, anima rationalis vocatur illa, quæ proxime est apta ad ratiocinandum, atq; adeo, quæ facultatem habet intelligendi. Secundo probatur ex generalibus definitionibus Conciliorum, quæ licet in particulari nō loquantur de intellectu, tamen in generali definitione illū comprehendunt, dicit enim Agatho Pap. in epist. Synod. (quæ VI. Synod. act. 4. refertur, & in 8. suscipitur) *Confitemur in Christo omnia duplicia, quæ ad naturas pertinent, duas naturas eius prædicamus, & vnamquamque proprietates, naturales habere confitemur: diuinam, omnia quæ diuina, humanam omnia, quæ humana sunt, absque vllo peccato.* Et idem inferius repetit, & refert in eandem sentētiam Concilium Chalcedonen. act. 5. dicens, Christum, *Rationalem animam perfectam assumpsisse, salua omni eius proprietate, & per omnia nobis similem, absque peccato*, & V. Synod. collat. 8. can. 7. vbi eodem modo loquitur. Idem Sophronius in epist. quæ refertur eadem VI. Synodo, act. 11. vbi expresse videtur loqui de intellectu, dicit enim, *Assumpsisse Verbum animam rationalem animab. nostris contribulem, & mentem nostræ menti comparem*, & ideo D. Thom. hic dixit in VI. Synodo damnatam esse positionem negantiū in Christo duas scientias, vel duas sapientias. Similis denique definitio habetur in Concil. Lateran. sub. Mart. I. can. 9. vbi dicitur, *Fuisse proprietates humanitatis in Christo indiminute, & sine deminoratione.* Tertio omnia, quib. statim probabimus in Christo fuisse actum intelligendi, hoc à fortiori conuincunt, nam actus præsertim vitalis supponit potentiam. Idem etiam conuincitur illis testimoniis, quibus infrà probaturi sumus, in Christo fuisse liberum arbitrium, quo argumento vtitur Damascē. lib. 3. de fid. cap. 14. *Quoniam θέλησις* inquit, *appetitio est cum ratione coniuncta*, & Theologi definiunt liberum arbitrium esse, *Facultatem voluntatis, & rationis*, vt cōstat ex 1. 2. quæst. 1. art. 1. Vltimò ratio est quia est euidens verum hominem necessario habere intellectū creatum, seu proximam intelligendi facultatem, quæ cum substantia animę rationalis necessario coniuncta est.

5. Synod. Sophron. 6 Synod. *D. Thom.* *Concil Lateran.* *Damasc.*

Obiectio. Respon.

Dices non est tamen euidens, non posse separari de potentia absoluta. Respondetur tamen. Ex dictis est certum non fuisse separatum, imo & euidens fere est, quia assumere animam sine potentia intellectiua, nec dignitatem Verbi Dei decebat, quia illo posito non esset capax in humanitate assumptā visionis diuinæ, nec rationalis cognitionis, sed esset quasi brutū, vnde contra finem incarnationis hoc fuisset, quia tūc nec mereri, nec satisfacere potuisset.

Dubium. Respon.

Sed quæres, quantæ perfectionis naturalis fuerit hic Christi intellectus. Respondetur, si cum intellectibus angelicis conferatur, non dubium est, quin fuerit inferior illis in naturali perfectione, quia intellectus Christi in naturali perfectione non transcendit speciem humani intellectus, vt probant fere omnia, quæ in confirmationem positæ assertionis adducta sunt: intellectus autem humanus essentialiter est minus perfectus, quam angelicus: si autem intellectibus aliorum hominum comparetur, pendet comparatio ex quæstione physica, an vnus intellectus sit perfectior alio secundum se, quam ego nunc neque tractare, neq; definire intendo. Si tamen cum Caiet. & aliis id affirmetur, sine vllo dubio est consequenter dicendum intellectum Christi esse perfectissimum inter omnes creatos in hominibus, atq; adeo superare etiam intellectum Adæ, quem credibile est inter alios homines optimam animam fuisse sortitum, eo quod fuerit totius naturę parēs ab ipso Deo solo immediate productus. Quod vero Christus illum superauerit, suaderi potest, tum ex dignitate personæ, tum ex fine altiori, ad quem anima Christi creabatur, & assumebatur. Dico autem, inter intellectus creatos, quia si comparatio fiat cum omnibus intellectibus humanis, qui creari possunt non est necesse, vt intellectus Christi sit omnium possibilium perfectissimus, quia iuxta hanc præsertim sententiam, sicut vna anima, vel vnus intellectus est in sua entitate individua perfectior alio: ita in hac perfectionis inæqualitate, seu varietate potest in infinitum procedi: & ita semper Deus potest facere in hac specie perfectiorem intellectum, in hoc enim nulla potest assignari repugnantia supposita illa sententia, & est maxime consentaneum diuinæ omnipotentiæ, vt constare potest ex his, quæ 1. p. quæst. 25. de hac materia tractantur. Si autem quis contendat vnum intellectum humanum non esse perfectiorem alio secundum se, cessat hæc quæstio: non est tamen negandū, eo modo, quo experimur vnum hominem excedere alterum in facultate intelli-

Perfectio naturalis intellectus Christi quanta.

Intellectus Adæ inter humanos perfectissimus excepto intellectu Christi.

Agatho Pap.

Cōc. Chalcedon.

telligendi, siue id proueniat ex ipsis animabus, siue ex sola corporis dispositione, hoc (inquam) modo Christum superasse reliquos homines propter rationes easdem supra tactas, & quia (vt infrà ostendemus) corpus Christi fuit optimè dispositum ad rationalem animam suscipiendam.

SECTIO II.

Vtrum fuerit in Christo homine actus intelligendi creatus, & ex quo tempore.

CONstat, in Christo esse scientiam increatam, est enim verus, & perfectus Deus, vnde fit per cõmunicationem idiomatum vere dici, hunc hominem omnia scire per increatam scientiam, vt bene
D. Thom. exponit D. Thom. quæstione sequenti, articu. 1. ad 3. nunc vero inquirimus, an in humanitate, & anima, & intellectu creato habuerit actualem scientiam, & quæ illa fuerit.

In quo primus error esse potest negans, Christum per humanitatem aliquid actu cognouisse, & huiusmodi existimant aliqui fuisse Monotelitarum errorem, qui vnam tantum dicebant esse in Christo operationem, eamque esse diuinam: quod præcipuè intelligebant de operatione interna voluntatis, atque adeo intellectus. Sed de hac hæresi infrà quæst. 19. dicendum est.

Secunda sententia affirmat, Christum per animã suam actu intellexisse, nõ tamen actu creato, sed ipsa scientia increata vnita intellectui creato Christi ratione actus intelligendi. Hanc sententiam ex parte
Hug. Vict. tenet Hug. de Sanct. Vict. opusc. de anima Christi, & eius scientia, & lib. 2. de sacrament. p. 6. cap. 1. dico autem, ex parte, quia hic autor quamuis affirmet animam Christi cognouisse per scientiam increatam, non tamen expresse negat esse in illa anima aliquem actum creatum, & in eandem sententiam citat hic
Ioan. Rip. Caiet. Capreol. Gregor. Caietanus Ioan. de Ripa, & Capreolus in 3. distinct. 14. quæst. 1. articu. 2. argumentis contra 2. concl. & Gregorius in 2 d. 7. quæst. 2. refert aliquos ita sensisse de omnibus beatis. Fundamentum in præsenti esse potest, quia hoc non impleat contradictionem, & pertinet ad maximam Christi perfectionem, ergo nõ est illi negandum, præsertim cum Paul. 1. ad Co-
Colos. 2. loss. 2 dicat in Christo esse, *Omnes thesauros sapientiæ, & scientiæ Dei*. Maior probatur, quia essentia diuina tam vere, ac formaliter est actus intelligendi, sicut est obiectum actu intelligibile, ergo sicut per seipsam vniri potest in ratione obiecti, seu speciei intelligibilis, ita & in ratione actus. Idem argumentum & difficilius sumitur ex ratione subsistentiæ, quia sicut anima formaliter intelligit per actum intelligendi, ita subsistit per actum subsistendi: at Verbũ, quia est formalis subsistẽtia, potest per seipsum vniri, & supplere vicem subsistentiæ creatæ, ergo similiter, &c.

Dico primo. Certum de fide est Christum vt hominem per intellectum creatum habuisse actualem scientiam, seu cognitionem. Probatur primo ex
Ioan 8. & 13. scriptura Ioan. 8. *Scio, vnde veni*, & infrà, *scio eum, & sermonem eius seruo*, sicut ergo obseruat mandata, in quantum homo, ita & sciebat, in quantum homo. Simile est illud Ioan. 13. *Sciens Iesus, quia venit hora e-*
Matth. 22 *ius*, Matth. 22. *Cognita Iesus nequitia eorum*, & similia, quæ passim habentur in Euangelio. Secũdo in Scriptura tribuuntur Christo oratio, meritum, & similes actiones, quæ vel sunt actus intellectus, vel voluntatis, quæ supponit actum intellectus eiusdem animæ, cuius est voluntas, quia non excitatur anima ad amandum nisi ea, quæ cognoscit. Tertio confirmatur ex sermone & doctrina Christi, docebat enim, quæ intelligebat (loquebatur enim, vt homo rationalis) sicut ergo docebat, & loquebatur vt ho-
Ioan. 1. & 8 mo, ita etiam intelligebat: vnde Ioan. 1. *Deum nemo vidit vnquam: Vnigenitus, qui est in sinu Patris, ipse enarrauit*, & Ioan. 8. *Quod vidi loquor*, & Agatho Pap. in citata epistola dicit in Christo fuisse locutionem humanam habentem humanas proprietates, quarum vna est, vt ab humana intelligentia procedat. Quocirca definitiones supra adductæ, ad hoc ipsum cõfirmandum adduci possunt. Vltimo vti possumus ratione, & optima est illa D. Thom. quia potentia est propter operationẽ (frustra enim assumpsisset Verbum rationalem animam, & intellectum, nisi illa esset intellecturum) quare hoc esset contra finem Incarnationis, & præter dignitatem Verbi incarnati. *Agatho Pap.*

Dico secundo. In intellectu Christi fuit actus creatus intelligendi. Hanc etiam conclusionem existimo de fide certam & definitam in VI. Synod. & a
6 Synod. aliis Concilijs, quæ definiunt in Christo esse duas operationes, diuinam & humanam: est enim vniuersalis definitio, quæ non minus locum habet in actu intellectus, quam voluntatis. Item ex supra citatis generalibus locutionibus, quibus affirmant Concilia fuisse in Christo vtramque naturam perfectam cum omnibus proprietatibus. Probatur autem breuiter ex Scriptura, Isai. 11. *Requiescet super eum* *Isai. 11.* *Spiritus Domini, Spiritus sapientiæ, intellectus, scientiæ, & consilii*, quod esse intelligendum de donis creatis supra ostendimus ex sanctis, qui magis de actibus, quam de habitibus loquuntur. Item Luc. 2. *Proficie-* *Luc. 2.* *bat sapientia, & ætate*. Nam licet hic locus à multis sanctis exponatur de demõstratione, & ostensione sapientiæ (sicut supra diximus agentes de gratia) tamen, sicut ibi diximus hanc ostensionem non esse sine aliquo augmento in ipsis actibus gratiæ: ita nec fuit sine actibus scientiæ, præsertim quia infrà quæst. 12. referemus multos patres, qui locum hunc intelligunt de vero augmento scientiæ creatæ per proprios actus eius. Ac denique ex contextu constat, sicut est sermo de ætate, & gratia hominis, ita & de sapientia hominis, vt expresse docuit Ambr. lib. de Incarnatio. *Ambros.* Dom. sacrament. cap. 7. Vltima ratio sumpta ex proprietate, & perfectione humanæ naturæ, quæ est in Christo, hoc satis confirmat.

Dico tertio. Anima Christi Domini neque Deum ipsum, neq; quidquam aliud formaliter intellexit per ipsam scientiam increatam diuinitatis. Hæc est sententia communis Theologorum D. Thom. hîc, *D. Thom. Caiet. Capreol. Bonau. Marsil. Gregor. Agatho Pap.* & in 3. quæst. 1. articu. 1. & quæst. 20. de verit. articu 1. Caiet. & aliorum Thomistarum. Capreol. supra dicta distinct. 14. vbi Bonauent. quæst. 1. Marsil. quæst. 10. artic. 2 Gregor. supra. & colligi potest ex Agathone Pap. dict. epist. inde enim probat in Christo non posse vnam esse operationem vtriusq; naturæ, quia impossibile est propriam operationem vnius naturæ fieri operationem alterius. Et in hanc sententiam citat Augustinum 5. contra Iulian. vbi nihil in- *Augus. Ambros. Damas. Leo Pap.* uenio, in lib. tamen de duabus animab. contra Manichæos c. 10. multa habet, ex quibus illud deduci potest, & Ambros. lib. 2 de fide, cap. 4. apertè dicit operationem vnius potestatis non posse esse alterius, *Nam vbi est*, inquit, *substantia diuersa, nequit esse operatio vna*. Et ad eundem modum argumentatur Damascen. lib. 3. cap. 13 14. & 15. & Leo Pap. Epist. 10. ad Flauian. & 96. ad Leonem Augustum. Ratio vero peculiaris ex hoc mysterio reddi potest, quia, si scientia increata diuinitatis per seipsam esset ita vnita intellectui creato animæ Christi, vt redderet illum actu intelligentem, iam esset vnio facta in natura, & esset communis totæ Trinitati. Sed hæc ratio non cogit, dicereturenim, hanc vnionem non esse hypostaticam, sed beatificam, & vel esse, vel saltem posse esse communem omnibus beatis, atque adeo non esse substantialem vnionem sed accidentalem, seu potius intelligibilem, sicut multi loquuntur de vnione diuinitatis in ratione speciei intelligibilis. Ratio ergo propria est, quia actus intelligẽdi intellectus creati essentialiter

Anima Christi nihil formaliter intellexit per scientiam increatam diuinitatis.

dicit

dicit duplicem respectum ad intellectum, quem cō- A stituit intelligentem, ratione cuius repugnat actui increato, vt per seipsum constituat talem intellectū actu intelligentem. Primus respectus est actionis: nā quia intelligere est actus vitæ, oportet, vt sit actio intelligentis, nam actualis vita consistit in actione, vt ex prima parte, seu materia de anima constat. Alius respectus est formæ, est enim intellectio actus formalis intelligentis, cum sit actus secundus, & immanens, & ideo per formalem vnionem sui ad intellectum constituit illum intelligentem. Quod duobus modis fieri potest, scilicet, vel per summam identitatem, vt contingit in Deo, qui est ipsum intelligere per essentiam, vel per informationem propriam, vt est in omni intellectione, quæ ab in- B tellectu distinguitur, quia ergo intellectio increata, nec fieri potest ipse intellectus creatus, neque ab illo effici, neque illum informare, ideo per seipsam non potest constituere illum actu intelligentem.

Actio vitalis immanis cur necessario posit esse à potētia sui subiecti.

Respon. ad fundamentum.

Et hæc ratio soluit fundamentum secundæ sententiæ, ad priorem enim partem de specie, seu obiecto intelligibili respondet hic Caietan. speciem esse formam in esse intelligibili, intellectionem vero in esse naturali: essentiam autem diuinam posse informare intellectum creatum, vt intelligibilē formam, non vero naturalem. Quod si interroges, cur actus intelligendi creatus magis sit forma naturalis, quam species intelligibilis; Caietan. nullam rationem reddit, sed solū inductione probat intellectio- C nem esse formam naturalem, quia ita reperimus in omnibus intellectionib. creatis, cum tamen eadem ferè fieri possit in specieb. creatis. Quare gratis mihi videtur conficta illa distinctio, vt omittā vix posse intelligi, si de vera forma sit sermo: nam illa, quæ dicitur forma in esse intelligibili, vel formaliter dat aliquod esse reale, vel nullum confert: si hoc posterius dicatur, verè, non est forma realis, cum non habeat realem causalitatem formæ, quæ est dare formaliter aliquod esse reale componendo vnum aliquod reale ens. Si autem dicatur prius, fieri non potest, vt essentia diuina ita informet intellectū creatum, quia nec potest dare illi esse substantiale, quia intellectus non est capax illius: nec accidentale, cum ipsa formaliter non sit accidens: neque posset alteri ex his modis vniri, quin esset vera forma substantialis, vel accidentalis, atque adeo forma physica, seu D naturalis. Et hęc ratio applicari optimè potest ad cōfirmandam conclusionem positam, quia quamuis diuina essentia sit formalis intellectio, est tamen intellectio substantialis, cuius nō est capax intellectus creatus, qui solum accidentaliter, non substantialiter est intelligens.

Essentia diuina cur vniri possit intellectui creato per se ipsam in ratione speciei intelligibilis, & non actus.

Ad exemplum ergo de specie intelligibili respondetur, speciem intelligibilem creatam per se nō posse vniri, vt informet, sed vt efficiat, nam per se tantum est quasi semen obiecti, vt suppleat absentiam, vel efficacitatem eius: vt enim intellectus intelligat, requirit concursum sui obiecti, qui non est concursus formæ intrinsece informantis, sed efficiētis, aut termini specificantis: species vero ponitur, vt suppleat vicem eius, præsertim in ratione principij coefficien- E tis: quod vero inhæreat, conuenit speciei accidentali eo quod accidens est, non ex vi concursus necessarij ad intellectionem: essentia ergo diuina, cum dicitur per seipsam supplere vicem speciei, nō est, quia verè informet, sed solum, quia intimè adest intellectui, & cum illo concurrit ad visionem sui, tam in ratione principij efficientis, quam obiecti terminātis illam, vt latius i. part. q. 12.

Ad aliud vero exemplum de subsistentia, negatur similitudo propter multa. Primo quia subsistere nō consistit in actione, quæ sit ab intrinseco principio vitæ, sicut intelligere, quæ ratio etiam de specie intelligibili dari poterat. Secundo, quia subsistentia non est vera forma, sed tantum terminus naturæ, vt suprà dictum est. Tertio, quia subsistentia etiā creata est actus substantialis, & ideo suppleri potest per subsistentiam increatam etiam substantialem: at vero intellectio creata est actus accidentalis, & ideo intellectio substantialis non potest vicem eius subire. Et confirmatur hæc responsio & conclusio, nam si fundamētum illud aliquid valeret, sequeretur, quia essentia diuina est formaliter sua misericordia, & iustitia, & aliæ perfectiones similes, posse per se ipsam reddere formaliter iustam, misericordem, &c. animam humanam, quod est absurdum, alias posset etiam iustificari homo formaliter per ipsam iustitiam increatam Dei, quod est pluſquam falsum, vt constat ex doctrina de iustificatione.

Subsistētia creata cur suppleri possit per increatā, & nō intellectio creata per diuinā.

Ex quibus exemplis licet intelligere, nullam perfectionem formaliter existentem in Deo, posse per seipsam formaliter communicari, seu vniri creaturæ, præter subsistentiam, quia omnis alia perfectio, vt est in Deo, pertinet ad ipsius naturæ (vt ita dicā) constitutionem: Deus autem non potest vniri creaturæ in natura, vt supra ostensum est. Vt vero talis perfectio esse potest in creatura, vel est essentialis, vt est perfectio substantiæ, prout de natura dicitur, & ita non potest conferri per ipsam essentiam Dei, quia non potest illa essentialiter cōstituere essentiā creatam: vel est accidentalis, & ita etiam non potest formaliter dari per substantialem perfectionem ipsius diuinitatis propter rationem factam.

Nulla perfectio existens in Deo potest per se vniri creaturæ prater subsistentiam.

Sed quæres primo, quam sit certa hæc postrema conclusio. Quidam enim eam putant esse de fide & contrariam hæreticam. Alij periculosam, & temerariam sententiā Ripæ appellant, quia ex illa sequitur, animam Christi comprehendere Deum, quia videret Deum eadem visione, qua ipse se videt. Sequitur etiam, animam Christi non indigere lumine creato ad videndum Deum, quod est damnatum in Concilio Viennensi, Clementina. Ad nostrum, de hæreticis. Sequitur denique, animam Christi amare Deum ipso amore increato, quo Deus se amat, & non per charitatem creatam illi infusam, quod supra hæreticum esse diximus. Denique in Concil. Basilien. Sess. 22. damnatur hæc propositio Augustini de Roma, *Anima Christi tā clare, ac intensè videt Deum sicut Verbum ipsum.*

Dubium.

Sententia Ioan. Ripa qualis.

Concil. Viennen.

Concil. Basil.

Respondeo, ita asserere animam Christi cognoscere omnia, quę intelligit, per ipsam increatā scientiam, vt nullum habeat creatum actum intelligēdi, est planè hæreticum: tamen, si non negetur habere actus creatos, asserere etiam cognoscere per increatum, non est hæreticum, quia neque conclusio nostra est definita in aliquo Concilio, neq; apertè colligitur ex Scriptura, vel ex alijs principijs fidei, neque enim ex contraria sententia sequitur apertè comprehensio Dei: dici enim posset, illam scientiam increatam non totaliter vniri intellectui creato, sed iuxta capacitatem eius, & eadem ratione dici posset lumē gloriæ esse necessarium, non ad agendum, sed ad suscipiendam illam visionem, & vt intellectus fiat capax illius. Meritò tamē temerarius censendus esset, qui contrariam sententiam vellet defendere, quam Theologi ferè omnes, vt absurdam, & improbabilem reliquerunt, cuique Agatho Pap. & alij Patres citati fere aperte contradicunt, quæ denique licet non apertè repugnet, parum tamen consentanea est principijs fidei.

Responsio.

Quæres secundo, quo tempore inceperit anima Christi habere hos actus intelligendi, seu ratione vti? Gnostici quantum ex Irenæo colligitur. lib. 1. cap. 17. videntur asseruisse, Christum in infantia non habuisse rationis vsum. Brentium etiā asseruisse Christum, sicut corpore ita & animo adoleuisse, refert Feuarden. in Irenęum li. 2. cap. 49. n. 5. Et ibidem ait, Gallasium in annotat. illius loci Irenæi, asseruisse, Christum more aliorum hominū didicisse. Et alios

Dubium 2.

similes hæreticos ibidem refert, quos variis Patrum testimoniis confutat, & ex his, quæ in discursu sequentium quæstionum dicemus, sufficienter confutabuntur à nobis. Nunc breuiter dico, ex communi doctrina Theologorum in 3. distinct. 14. Christum à primo instanti conceptionis suæ vsum fuisse ratione, & habuisse actus intelligendi. Hæc est aperta sententia Augustini lib. 2. de peccat. merit. cap. 29. & iuxta illam intelligenda sunt, quæ idem tractauerat, lib. cap. 37. idem docet Anselmus lib. 2. Cur Deus hom. cap. 13. Probatur ex illo Ieremiæ 31. *Mulier circundabit virum*, id est, Virgo Christum, qui vir dicitur, non ætate, sed sapientia: vt ibi Hieronymus & alij Patres exponunt, & eleganter Bernardus homil. 2. in Missus est: deinde ex illo, Ioan. 1. *Vidimus gloriam eius gloriam quasi vnigeniti à Patre, plenum gratiæ, & veritatis*, id est, scientiæ, vt Augustinus & alij exponunt sicut ergo à primo instanti conceptionis fuit *Vnigenitus à Patre*, ita etiam fuit plenus scientiæ, ita enim decebat tantæ personæ dignitatem, vt in simili argumentatur Augustinus 15. de Trinitat. cap. 26. & indicat Cyprianus lib. de Cardinalib. Christi operib. capitul. de Natuit. Christi. & melius Anselmus lib. 2. Cur Deus ho. cap. 13. Ex quibus cõfirmatur: nam Verbum in natura nostra, eas tantum imperfectiones assumpsit, quæ ita sunt connaturales naturæ nostræ mortali, vt possent etiam ad nostram redemptionem conducere: at vero carentia actus intelligendi, seu vsus rationis, nihil nobis prodesse poterat, non ergo assumpsit hanc imperfectionem: sed veritas hæc magis ex sequentibus disputationibus constabit, & explicabitur. Sed obiici potest contra hoc, illud Isaiæ 8. *Antequam sciat puer vocare Patrem, &c.* cuius proprius sensus esse videtur, antea quam habeat vsum rationis, cui consonat illud Luc. 2. *Proficiebat sapientia*. Respondetur, Hieronymum ita exponere primum locum, *Antequam sciat vocare Patrem*, id est, antequam fiat homo, & habeat Patrem, quem vocare possit. Ambrosius verò lib. de incarnat. cap. 7. & Augustinus serm. 32. de tem. exponunt, *Antequam sciat*, id est, antequam propter infantiam possit vocare Patrem. Exponi etiam potest de scientia experimentali, sicut testimonium Lucæ, de quo quæst. 12.

Augustinus. Anselmus. Ieremias 31. Hieronymus. Bernardus. Ioannes 1. Augustinus. Cyprianus. Anselmus. Isaiæ 8. Luc. 2. Ambrosius. Augustinus.

SECTIO III.

Vtrum omnis actus intelligendi animæ Christi fuerit verus, certus, & euidens.

NOnnulli antiqui hæretici docuerunt, habuisse animam Christi cognitionem creatam admistam ignorantiæ, atque adeo ex aliqua parte incertam, & euidentem. Ita sensisse Gnosticos, colligitur ex Iren. 1. contra hæres. cap. 16. de Arianis idem indicat Ambros. 5. lib. de fid. cap. 7. & idem docuit Themistius quidam, à quo Themistiani, vt refert Sophronius in epist. quæ habetur VI. Synod. act. 11. & Liberatus in Breuiario, cap. 19. Idem denique Agnoitæ, vt refert Gregor. li. 2. regist. cap. 42. & Isidor. lib. 8. Etymolog. cap. 5.

Irenæus Ambrosius. Sophronius. Liberatus. Gregorius. Isidorus.

Fundamenta horum errorum sunt quædam loca Scripturæ, quæ in sequentibus quæstionibus à nobis explicanda sunt.

Suppono ergo in intellectu animæ Christi fuisse actus, tum naturales, tum etiã supernaturales. Hoc ex sequentibus quæstionibus fusius constabit, nunc breuiter explicatur, quia in Christo fuit perfecta natura humana cum omnibus suis proprietatibus naturalibus, vt Concilia definiunt, ergo habuit suos actus naturales, nam licet hi actus non sint ad modum proprietatum manantium à natura, sed pendere possint ex voluntate operantis, tamen sunt proprietates seu perfectiones maxime consentaneę ipsi naturæ, quibus priuari non debet natura omni ex parte perfecta: quin potius seruato naturali ordine impossibile est, vt homo vtens sensibus non interdum eliciat aliquem actum naturalem intellectus: vnde, vt anima Christi caruisset, vel suspendisset omnem huiusmodi actum, oportuisset præternaturali, & miraculoso modo hoc facere: quod tamen sine fructu, & sine causa fieret, quia neque ad perfectionem eius, neque ad vtilitatem nostram conferebat. Vnde censeo hanc partem certam esse de fide eamque colligo ex definitionibus Conciliorum supra citatis, & ex alijs, quibus tradunt esse in Christo duas operationes, & ex modo, quo Scriptura de Christo loquitur, vt de homine sentiente, & intelligente naturali modo.

Altera pars de actu supernaturali, etiam est de fide, quia si de fide certum est in alijs iustis, & beatis esse supernaturalem cognitionem, multo magis de anima Christi, de qua infra ostendemus esse beatam & cognoscere omnia diuina mysteria, quæ non nisi supernaturaliter cognosci possunt.

Dices. Quamuis hęc cognitio alijs sit supernaturalis, tamẽ animæ Christi erit naturalis propter vnionem. Respondetur, si sit sensus ipsum actum in se esse naturalem, vel animam vnitam non indigere altiori lumine, & auxilio ad illum eliciendum, quam ad alios actus naturales, falsum omnino est: quia sicut vnio non immutat, nec cõfundit naturas, ita nec proprietates earum, neque ipsa vnio per se formaliter dat vires ad operandum, vt supra disputat. 18. late dictum est: si vero sit sensus, illum actum esse connaturalem animæ vnitę, quia ratione vnionis debita est illi tam perfecta cognitio, verum est quidem: non tamen est cõtra id, quod dicimus, loquimur enim de ipsis actibus secundum se, sicut habere dicitur anima Christi amorem Dei naturalsm, & supernaturalem, quamuis vterque possit dici aliquo modo connaturalis animæ vnitæ, & hoc exemplum confirmat positionem factam.

Obiectio. Responsio.

Dico primò. Omnis actus supernaturalis, qui fuit in intellectu animæ Christi, est verus, cẽrtus, & euidens. Hæc cõclusio est omnino certa, nam primum de ratione omnis actus intellectualis supernaturalis est, vt sit verus: quia cum huiusmodi actus sit ex speciali Dei reuelatione & influxu, non potest non esse verus, quia si falsus esset, eius falsitas in Deum redũdaret. Quod explicatur, & confirmatur, quia vel talis actus est euidens, vel obscurus, si euidens, hoc ipso necessario est verus, si obscurus, & supernaturalis, necessario est actus fidei infusæ, cui non potest subesse falsum. Deniq; rationes omnes, quibus hoc solet probari de actu fidei infusæ, euidentius procedunt de omni actu supernaturalis cognitionis. Ex his vero plane efficitur, omnem huiusmodi actum debere esse certum, ostensum est enim necessario esse infallibilem, certitudo autem ibi est, vbi non potest esse falsitas. Quod vere etiam euidens sit, facilè declaratur, suppositis ijs, quæ dicta sunt quæst. 7. ostendimus enim ibi nunquam fuisse fidem infusam in anima Christi, quia non fuit capax cognitionis obscurę, ergo.

Dico secundò. Omnis actus naturalis intellectus Christi fuit etiam verus, certus, & euidens. Hęc cõclusio etiam colligitur ex communi doctrina Theologorum in 3. distinct. 14. & 17. & ex D. Thom. infra, quæstio. 15. artic. 3. & est omnino certa, Scriptura enim sacra ita loquitur de Christo, sicut de homine habente infallibilem autoritatem, qui in ijs, quæ loquebatur, decipere alios non potuit, & consequenter neque ipse decipi: & in hoc fundatur maxima certitudo nostræ fidei, ergo omne iudicium, quod fuit in anima Christi, fuit verum, & infallibile atque adeò certum, & euidens: quia in actibus naturalibus certa veritas, & infallibilitas assensus fundatur in euidentia, nec potest dari actus obscurus omni ex parte, verus, & certus, hoc enim est proprium fidei infusæ. Et confirmatur, quia error, seu falsus assensus est magna imperfectio, quæ per se vtilitatem

D. Thom. *Omne iudicium naturale animæ Christi fuit infallibile.*

asserre

afferre non posset ad nostram redemptionem, quin potius posset obesse, valde enim imminueret loquētis Christi autoritatem: ergo nō assumpsit Verbum talem imperfectionem, neque eius maiestatem, aut dignitatem decebat, vt illam assumeret. Confirmatur tandem, quia omne iudicium, etiam naturale, quod est in intellectu beati, est verum, & infallibile, multo ergo magis in intellectu Christi, qui non solum beatus erat, sed etiam Deus.

In intellectu Christi nullus actus opinionis.

Sequitur primò, non fuisse in intellectu Christi actum opinionis, vel fidei humanæ de se fallibilis: quia his actibus potest subesse falsum, vnde si illos exerceret, potuisset interdum habere actū falsum. Item hi actus sunt de se incerti, actus autem incertus non habuit locum in Christo, vt dictum est, quia incertitudo includit dubium, seu formidinem de veritate iudicij, & ideo, qui assensum incertum habet, ex vi illius exponit se periculo falsitatis.

1. Obiectio.

Sequitur secundo, omnem actū intellectus Christi fuisse aliquo modo actum scientiæ, quia generali quadam ratione omnis actus euidens, actus scientiæ dicitur; & propter hanc fortasse causam D. Thom. hic, & alij Theologi, solum sub nomine scientiæ agunt de cognitione creata intellectus Christi.

Sed contra primo, quia Christus per intellectum creatum multa ignorauit, ergo eadem ratione potuit in multis errare; quia non est maior ratio de ignorantia priuationis, quā prauæ dispositionis. Antecedens patet ex Damasc. lib. 3. de fid. cap. 21. dicente, *Verbum assumpsisse naturam ignorantem*, & Ambros. 2. de fid. videtur tribuere Christo dubitationem ex ignorantia profectam propter verba illa Matth. 26. *Pater, si possibile est, transeat à me calix iste*, & idem significat August. exponens verba illa Psal. 21. *Quare me dereliquisti, &c.* Et cōfirmatur primo, quia oportuit *Christum per omnia fratribus assimilari*, ad Hebr. 2. *Pro similitudine absq; peccato*, ad Hebr. 4. Sed error nō est peccatum, ergo. Et confirmatur secūdo, quia error intellectus sæpe nascitur ex errore in sensu, sed in sensibus Christi sæpe potuit esse deceptio: nam interdum à longe potuit res apparere minor, quam erat, vel aliquid simile.

Damasc. Ambros. Matth 26. August. Psalm. 21. Hebr. 2. & 4.

Respon.

Ad argumentum respondetur in primis, non esse eandem rationē de ignorantia priuationis, & de errore, quia hæc multo maior imperfectio est, magisq; cōtraria perfectioni virtutis & infallibili autoritati, quæ in Christo esse debuit. Secundo dicitur, antecedens, proprie & in rigore loquendo, esse falsum, quia Christi anima nihil eorum nesciuit, quæ in aliqua temporis differentia existētiam habitura sunt; & quamuis demus, ex rebus, quæ in sola diuina potentia continentur, & ab ea fieri possunt, aliquas nō cognouisse (de quo infrà dicetur) tamen illa carentia, seu negatio scientiæ nō potest dici vera ignorātia; quia ignorantia non significat quamcunque negationem cognitionis, sed priuationem illius scientiæ, quæ inesse deberet, iuxta conditionem, vel statum propriæ naturæ, vt nō dicitur homo ignorans, eo quod careat scientia angelica, cognoscere autem omnia posibilia fortasse nō pertinet ad statum, vel conditionem intellectus creati, & ita Christus nihil eorum nesciuit, seu ignorauit, quæ oportuit scire, considerata dignitate personæ, conditione naturæ, & ratione status seu officij, & ita, simpliciter loquēdo, ignorantiam non habuit, sed plenitudinem scientiæ, vt dicitur Ioan. 1. Et *thesauros sapientiæ Dei*, ad Coloss. 2. & hoc magis constabit ex quæstionibus sequentibus. Ad Damascenum ergo respondetur, sensum eius esse, assumpsisse Christum naturam, quæ de se ignorans esset, nisi in assumptione ipsa impleta esset sapientia, vt ipse postea exponit ibidem, & optime, lib. 2. de fide cap. 22. Ambros. vero non dicit, Christum dubitasse, vel ignorasse: sed ita se gessisse, ac si dubitaret, vel ignoraret. Et eodem modo potest exponi August. quamuis ipse ad-

Christus nulla habuit ignorantiam

Ioan. 1. Coloss. 2.

dat, Christum ibi locutum esse in persona suorum membrorum.

Ad primam confirmationem respondetur oportuisse Christum esse similem hominibus peccatoribus in natura passibili, & mortali, & hanc esse Pauli intentionem: non tamē decuisse illum fieri similem in culpa, vel in alijs defectibus, quia ita sunt cū culpa coniuncti vt ad medendum illi prodesse nō possint: & huiusmodi est error, & ideo nullo modo potuit esse, neque expediens, neque decens, vt illum assumeret: vnde Paulus nunquam dixit oportuisse vt Christus esset nobis similis in omnibus præter peccatum: alias etiam in modo natiuitatis, & in alijs rebus omnibus debuisset esse similis: sed prius dixit debuisse, *Per omnia fratribus assimilari, vt misericors fieret, &c.* Itaque in ijs, quæ conferebant ad opus nostræ redemptionis, quo factus est nobis misericors, oportuit, vt nobis esset similis, in alio verò loco solum dicit fuisse *tentatum per omnia*, absq; vllo peccatō.

Ad secundam cōfirmationem respondetur, primum non recte inferre quia Christus per sapiētiam intellectus prænenire poterat, & corrigere sensum ne saltem intellectui deceptionem pareret. Deindè negatur etiam minor, quia licet deceptio sensus minor esset imperfectio: potuit tamē Christus Dominus, sua diuina virtute, ita cōfortare sensus, vt semper viderent, seu apprehenderent res, prout veræ sunt, siue prope essent, siue distantes, & siue hoc, siue illo modo applicarentur.

Alij addunt etiam per superiorem rationem potuisse præuenire sensus, ne deciperentur. Sed non placet, quia sola ratio superior non poterat præcauere, ne obiectū immutaret sensum modo sibi proportionato. Vnde neque etiam potuit præuenire, ne sensus sentiret, & apprehenderet, iuxta qualitatem speciei ab obiecto receptæ, & ideo quamuis ratio per superiorem scientiam posit præueniri, ne ipsa sequatur apparentem cognitionem sensus, non tamen, ne sensus ipse taliter apprehendat obiectum, & ideo oportuit hoc fieri alia superiori virtute, & potestate.

Obiectio 2.

Sed contra secundo, quia Christus Dominus intelligebat omnes rationes probabiles omnium opinionum, & credebat hominibus, qui sibi aliqua narrabant, ergo poterat habere assensus opinionis, & fidei humanæ, qui sunt incerti. Confirmatur primo, quia huiusmodi actus sunt cōnaturales homini: Sed Christus assumpsit naturam cum omnibus proprietatibus, aliàs neque potuisset per discursum cognoscere, quia hic modus est imperfectus. Præsertim, quia licet ità assentiret, posset vitare periculum falsitatis, ita per superiorem aliquam scientiam dirigendo hæc iudicia, vt nunquam nisi in vera materia versarentur.

Responsio.

Respondetur, Christū euidenter semper cognouisse res omnes, quæ, vel ab hominibus narrari poterant, vel rationibus probabilibus confirmari: & ita nunquā vtebatur testimonio humano ad assentiendum, sed per suam euidentiam iudicabat de vniuscuiusque testimonio, per rationes autem probabiles, non iudicabat de veritate, sed tantum de singularum opinionum probabilitate, de qua euidentiam habere poterat.

Ad confirmationem respondetur, oportuisse quidem, vt intellectus Christi haberet actus sibi connaturales, non tamen omnes, præsertim illos, qui magnam imperfectionem includunt, vt sunt isti actus obscuri, & incerti, quia (vt dictum est) habere hos actus; neque suæ naturæ perfectionem, neque nobis vtilitatem afferret. Quod ita etiam declaratur, quia in voluntate nullum actum habuit Christus, qui non sit actus virtutis ipsius voluntatis, ergo neque in intellectu habuit actus, nisi virtutis intellectualis; fides autem humana & opi-

nio non sunt intellectuales virtutes, & ideo neque sancti Angeli, neque beati, huiusmodi actus exercent.

Vnde ad vltimam confirmationem respondetur, potuisse quidem Christum modo ibi indicato vitare omnem assensum falsum, etiam si huiusmodi assensus præstare vellet: tamen non propter solam falsitatem vitandam non decuit illos exercere, sed etiam quia ex vi obiecti formalis incerti sunt, & falsitati expositi, & ideo ad perfectionem intellectus non pertinent. Non deerunt etiam, qui dicant, non potuisse vllo modo habere hos actus, supposita euidenti cognitione, quam de eisdem rebus aliunde habebat. Sed quam verum hoc sit, alibi est disputandum.

Dubium.

Sed quæres vltimò, an, saltem de potentia absoluta, posset Verbum in humanitate assumere, vel permittere falsum assensum, vel erroneum. Quibusdam enim ita videtur, nec sine probabili coniectura: posset enim Verbum assumere humanam naturam, nullum donum, vel speciale auxilium intellectus illi præbendo, quo posito ille homo non posset certius, aut verius iudicare de rebus, quam posset purus homo cum eodem ingenio, & eisdem sensibus, vt suprà disput. 18. demonstratum est, posset ergo decipi, sicut purus homo. Primum antecedens probatur, quia illud neque physicam repugnantiam inuoluit, neque est contra aliquam moralem virtutem, neque contra sapiētiam, aut aliud attributum ipsius Dei, vt Deus est: sicut ergo non repugnat, Deū in assumpta natura mori, ita neque errare, neq; falsum materialiter proferre, hoc enim nec peccatum esset, & ideo neq; esset contra diuinam bonitatem, quia Deus non vellet tale materiale mēdacium, vel errorem, sed tantum permitteret: neque etiam esset contra veritatem, vel autoritatem Dei, quia ille homo tunc non sentiret, nec loqueretur autoritate diuina, sed humana.

Responsio.

Difficile quidem est, implicationem cōtradictionis in hoc ostendere: nihilominus tamen non possum ita de Christo, seu Deo homine, sentire, vt existimem potuisse, vel in intellectum eius cadere errorem, vel in sermonem mendacium, etiam materiale, & sine culpa: quæ videtur esse sententia Anselmi, lib. 2. Cur Deus homo, cap. 13. Et potest suaderi primo, quia licet hoc nude consideratum in ordine ad solam potentiam quasi physicam non videatur contradictionem inuoluere, consideratum tamen in ordine ad potentiam coniunctam diuinæ sapientiæ, & prudentiæ, videtur sanè repugnare. Quia ad prudentem prouidentiam rationalis personę pertinet, non admittere falsitatem, & deceptionē in propria natura, quando facile præueniri, & caueri potest, per vnionem autem facta est humanitas verè ac propriè natura Verbi Dei; & Verbum, qnod est persona illius naturæ, potest illam ita dirigere & gubernare, vt nunquam decipiatur: ergo. Secundò quia in errore aut falsitate nulla potest esse ratio boni honesti, neque ad illud potest conferre: sed Deus non potest in propria natura admittere, nisi quod honestum est, vel ad honestum confert: qua ratione vtitur Anselmus suprà. Tertiò, quia talis error, si esset possibilis in diuina persona ratione assumptæ naturæ, multum diminueret autoritatem talis personæ, per assumptam naturam loquentis. Si enim ex hoc solum, quod is, qui loquitur, est persona diuina, non intrinsecè sequitur, ipsum neq; decipi posse, nec decipere, etiam sine peccato, fere non haberet Deus homo maiorem authoritatem in loquendo, quam homo purus, quia vterque decipi posset, nisi ex diuina relatione loqueretur, & vterque posset illa carere, & decipi, etiam sine culpa, existimando verum esse, quod non est, seu à Deo reuelari, quod vera reuelatione ostensum non est: Consequens autem videtur valde absurdum.

Anselm.

Christus de potētia etiam absoluta falli, errareve non potuit.

SECTIO IV.

Vtrum in anima Christi fuerint habitus intellectuales.

HAEc quæstio ex dictis facile definiri potest, nam ex actibus facile est habitus colligere: sicut ergo actum in naturalem, & supernaturalem distinximus, ita pari ratione potest distingui habitus.

Dico ergo primo, in Christi intellectu fuisse habitus naturales. Hæc conclusio certa est apud Theologos, in 3. distinct. 14. & patebit etiam ex dicendis in disputatione sequenti, & infrà etiam quæstio duodecima. Nunc solum aduerto primo, simpliciter loquendo, non esse certius, esse habitus naturales in intellectu Christi, quam aliorum hominum, quia hoc nullo modo reuelatum est de Christo, & pendet ex principio generali de omnibus hominibus, non omnino certo. Si quis tamen hos habitus in aliis hominibus admitteret, in Christo autem negaret, certè & temerarius esset, & suspectus in fide: & hoc modo intelligo conclusionem esse certam supposito, scilicet, principio philosophico, non solum probabiliori, sed fere euidenti. Secundo aduerto, nomine habituum comprehendi hoc loco, tam species intelligibiles, quam habitus scientiarum atque omne id (quidquid illud est) quod in intellectu manet per modum actus primi, & est principium recordationis, seu memoriæ, & reddit illum facilem, & promptum ad naturales actus scientiæ. Quanquam enim de his variæ versentur opiniones, tamen in genere, quod aliquid sit in intellectu permanens per modum habitus, quo intellectualis memoria generetur, fere nullus dubitat: negari autem non potest, quin in anima Christi fuerit memoria intellectiua. Est enim hæc naturalis proprietas, & facultas animæ rationalis, & ostensum est ex definitionibus fidei, fuisse in anima Christi omnes proprietates naturales humanitatis; fuit ergo in illa intellectualis memoria. Item hæc facultas, & vsus eius, spectat ad perfectionem prudentiæ humanæ, teste Arist. 6. Ethic. cap. 8. vbi ad prudentiam, experientiam requirit, experientiam autem memoria efficit, vt idem docet 1. Metaph. in principio. Sic ergo in genere cōstat esse in intellectu Christi aliquid permanens per modum habitus naturalis. In particulari vero, quid illud fuerit, pendet ex opinionibus. In eis tamen ita loquendum est de Christo, sicut de aliis hominibus, vt suprà dictum est quia hoc pertinet ad consummatam humanæ naturæ perfectionem, & ita constat probabilius esse habere species intelligibiles naturales, & habitus ab speciebus distinctos, &c.

Habitus naturales in intellectu Christi.

Dico secundo, etiam est in intellectu Christi habitus infusus intellectualis: nomine habitus intelligo quodcunque principium actus, quod sit qualitas infusa intellectui, & in eo permanens, siue fit per modum luminis, siue per modum speciei, & siue habeat actum secundum semper coniunctum, siue non. Et hoc sensu existimo conclusionem esse ita certam, vt sit fidei proxima, neque negari possit sine nota erroris. Probatur ex dictis supra de habituali gratia Christi. Illa enim æque fere generalia sunt perfectionibus intellectus, siue voluntatis, vnde in locis Scripturæ, quæ de hoc loquuntur, amabæ coniunguntur, vt Isai. 11. *Requiescet super eum Spiritus Domini, Spiritus sapientiæ, & intellectus.* Vbi verbum, *requiescet*, indicat permanentiam per modum habitus. Et Ioan. 1. *Vidimus gloriam eius, plenum gratiæ & veritatis.* Item, quia tam certum est, lumen gloriæ datum esse animæ Christi ad videndum Deum, sicut alijs beatis.

Habitus infusus intellectus Christi.

Isai. 11.

Ioan. 1.

Denique ostensum est, fuisse in anima Christi actus supernaturalis cognitionis; sed ad eliciendos huiusmodi actus cōnaturali, & perfecto modo requiritur habitus,

habitus, ergo. Cõfirmatur, nam hac ratione in quocunque Sãcto est aliqua virtus intellectualis infusa, cur igitur non erit in Christo? Nulla sanè est dubitandi ratio, nec; aliquid inuenio, quod contra has veritates obijciam, quod responsione dignum sit; quamquam Palud. in 3. d. 13. q. 2. multa in vtrãque partem obijciat. An verò hic habitus sit vnus vel multiplex, in sequentibus disputabitur.

Palud.

ARTICVLVS II.

Vtrum Christus habuerit scientiam, quam habent beati vel comprehensores.

65. Infr. art. 3 vt. Et op. 3. c. 223.

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod in Christo non fuerit scientia beatorum vel comprehensorum. Scientia enim beatorũ est per participationem diuini luminis: secundum illud. Psalm. 35. *In lumine tuo videbimus lumen.* Sed Christus non habuit lumen diuinum, tanquam participatum, sed ipsam diuinitatem in se habuit substantialiter manentem: secundum illud Coloss. 2. *In Christo inhabitat omnis plenitudo diuinitatis corporaliter.* Ergo in Christo non fuit scientia beatorum.

2. Præterea, Scientia beatorum eos beatos facit, secundum illud Ioan. 17. *Hæc est vita æterna, vt cognoscant te, solum verum Deum, & quem misisti Iesum Christum.* Sed homo ille fuit beatus ex hoc ipso, quod fuit Deo vnitus in persona: secundum illud Psalm. 64. *Beatus, quem elegisti & assumpsisti.* Non ergo oportuit ponere in ipso scientiam beatorum.

3. Præterea, Scientia duplex homini competit, vna secundum suam naturam, alia supra naturam. Scientia autem beatorum, quæ in diuina visione consistit, non est secundum naturam hominis, sed supra eius naturam. In Christo autem fuit alia supernaturalis scientia multò altior, scilicet, scientia diuina. Non ergo oportuit in Christo esse scientiam beatorum.

Sed contrà, Scientia beatorum in Dei cognitione consistit. Sed ipse plenè cognouit Deum, etiam secundum quòd homo: secundum illud Ioan. 8. *Scio eum, & sermonem eius seruo.* Ergo in Christo fuit scientia beatorum.

a Respondeo dicendum, quòd illud, quod est in potentia, reducitur in actum per id, quod est actu: oportet enim esse calidum id, per quod alia calefiunt. Homo autem est in potentia ad scientiam beatorum, quæ in Dei visione consistit, & ad eam ordinatur, sicut ad finem: est enim creatura rationalis capax illius beatæ cognitionis, in quantum est ad imaginem Dei. Ad hunc autem finem beatitudinis homines reducuntur per Christi humanitatem, secundum illud Hebræorum 2. *Decebat eum, propter quem omnia, & per quem omnia, qui multos filios in gloriam adduxerat, autorem salutis eorum per passionem consummari.* Et ideò oportuit, quod cognitio beata in Dei visione consistens, excellentissimè Christo homini conueniret: quia semper causam oportet esse potiorem causato.

Ad primum ergo dicendum, quod diuinitas vnita est humanitati Christi secundum personam, non secundum essentiam vel naturã, sed cum vnitate personæ remanet distinctio naturarum. Et ideo anima Christi, quæ est pars humanæ naturæ, per aliquod lumen participatum à natura diuina, perfecta est ad scientiam beatam, qua Deus per essentiam videtur.

Ad secundum dicendum, quod ex ipsa vnione homo ille est beatus beatitudine increata, sicut ex vnione est Deus. Sed præter beatitudinẽ increatam oportuit in natura humana Christi esse quandam beatitudinem creatam, per quam anima eius in vltimo fine humanæ naturæ constitueretur.

Ad tertium dicendum, quòd visio, seu scientia beata, est quodammodo supra naturam animæ rationalis, in quantum, scilicet, propria virtute ad eam peruenire non potest. Alio verò modo est secundum naturam ipsius, in quantum, scilicet, secundum naturam suam est capax eius, prout, scilicet, est ad imaginem Dei facta, vt suprà dictum est *. Sed scientia increata, est omnibus modis supra naturam animæ humanæ. In corp. art.

COMMENTARIVS.

AFfirmat D. Thomas, & probat, quia Christus est alijs beatitudinis causa, multò ergo magis eam habuit. Quæ ratio, est moralis demonstratio, non metaphysica: & ideo difficultas, quam Caietanus mouet, necessaria non est, quamuis quæ occasione illius dicit, & quæ notat in solutione ad tertium, vtilia sint, omnia tamen clara.

ARTICVLVS III.

Vtrùm Christus habuerit scientiam inditam vel infusam.

66. Infr. q. 12. a 1. cor. & 3. d. 14. a. 1. q. 1. Et ver. q. 20 a. 2. c. fin. & a 3. & opus. 9. c. 223. & op. 2. q. 81.

ADtertium sic proceditur. Videtur, quòd in Christo non sit alia scientia indita, vel infusa, præter scientiam beatam. Omnis enim alia scientia comparatur ad scientiam beatam, sicut imperfectum ad perfectum. Sed, præsente cognitione perfecta, excluditur cognitio imperfecta, sicut manifesta visio faciei excludit ænigmaticam visionem fidei, vt patet. 1. Corinth. 13. Cum igitur in Christo fuerit scientia beata (vt dictum est *) videtur, quòd non potuerit in eo inesse alia scientia indita. Ar. præc.

2. Præterea, imperfectior modus cognitionis disponit ad perfectiorem, sicut opinio, quæ est per syllogismum dialecticũ, disponit ad scientiam, quæ est per syllogismum demonstratiuum. Habita autem perfectione, non est vlterius necessaria dispositio; sicut habito termino, non est necessarius motus. Cùm ergo cognitio quæcunque alia creata comparetur ad cognitionem beatam, sicut imperfectum ad perfectum, & sicut dispositio ad terminum, videtur, quòd cùm Christus habuerit cognitionem beatam, quòd non fuit ei necessarium, habere aliam cognitionem.

3. Præterea, Sicut materia corporalis est in potentia ad formam sensibilem, ita intellectus possibilis, est in potentia ad formam intelligibilem. Sed materia corporalis non potest simul recipere duas formas sensibiles, vnam perfectiorem, & aliam minus perfectam: ergo neque anima potest simul recipere duplicem scientiam, vnam perfectiorem, & aliam minus perfectam: & sic idem, quod prius.

Sed contrà est, quòd dicitur Coloss. 2. quod in Christo sunt omnes thesauri sapientiæ & scientiæ absconditi.

b Respondeo dicendum, quòd, sicut dictum est *, decebat, vt natura humana assumpta à Verbo Dei, imperfecta non esset: Omne autem, quod est in potentia, est imperfectum, nisi reducatur ad actum. Intellectus autem possibilis humanus est in potentia ad omnia intelligibilia. Reducitur autem in actum per species intelligibiles, quæ sunt quædam formæ complentes ipsius, vt patet ex his, quæ dicuntur in tertio de Animæ *. Et ideo oportet in Christo ponere scientiam inditam, in quantum per Verbũ Dei, animæ Christi sibi personaliter vnitæ, impressæ sunt species intelligibiles ad omnia, ad quæ intellectus possibilis est in potentia. Sicut etiam per Verbum Dei impressæ sunt species intelligibiles menti angelicæ in principio creationis rerum: vt patet per Augustinũ * 2. super Genes. ad literam. Et ideo, sicut in Angelis, secundum eundem Augustinum *, ponitur duplex cognitio (vna scilicet matutina, per quam cognoscunt res in Verbo: & alia vespertina, per quam cognoscunt res in propria natura per species sibi inditas) ita præter Ar. 1. huius quæst. Lib. 3. c. 38. tom. 2. Lib. 2. c. 8. tom. 3. Li. 11. de ciuit. Dei c. 7 & vndecim. 12. 5. Et l. 4. super Genes. 24 tom. 3.

præter scientiam diuinam & increatam, est in Christo secundum eius animam scientia beata, qua cognoscit Verbum, & res in Verbo: & scientia infusa siue indita, per quam cognoscit res in propria natura per species intelligibiles humanæ menti proportionatas. A

Ad primum ergo dicendum, quòd visio imperfecta fidei, in sui ratione includit oppositum manifestæ visionis, eò quòd de ratione fidei est, vt sit de non visis, vt in secunda parte dictum est. Sed cognitio, quæ est per species inditas, non includit aliquid oppositum cognitioni beatæ. Et ideò non est eadem ratio vtrobique.* 2.2.q.1.a.4.

c Ad secundum dicendum, quòd dispositio se habet ad perfectionem dupliciter. Vno modo sicut via ducens ad perfectionem: alio modo, sicut effectus à perfectione procedens. Per calorem enim disponitur materia ad suscipiendam formam ignis, qua tamen adueniente, calor non cessat, sed remanet quasi quidam effectus talis formæ: Et similiter opinio ex syllogismo dialectico causata, est via ad scientiam, quæ per demonstrationem acquiritur; qua tamen acquisita, potest remanere cognitio, quæ est per syllogismum dialecticum, quasi consequens scientiam demonstratiuam, quæ est per causam. Quia ille, qui cognoscit causam, ex hoc etiam magis potest cognoscere signa probabilia, ex quibus procedit dialecticus syllogismus. Et similiter in Christo, simul cum scientia beatitudinis, manet scientia indita, non quasi via ad beatitudinem, sed quasi per beatitudinem confirmata. B

Ad tertium dicendum, quòd cognitio beata non fit per speciem, quæ sit similitudo diuinæ essentiæ, vel eorum, quæ in diuina essentia cognoscuntur: vt patet ex his, quæ in prima parte dicta sunt: sed talis cognitio est ipsius diuinæ essentiæ immediatè per hoc, quod ipsa essentia diuina vnitur menti beatæ, sicut intelligibile intelligenti, quæ quidem essentia diuina est forma excedens proportionem cuiuslibet creaturæ. Vnde nihil prohibet, quin cum hac forma superexcedente, simul insint rationali menti species intelligibiles proportionatæ suæ naturæ.* 1.p.q.12.a.2 C

COMMENTARIVS.

DVpliciter potest aliqua scientia esse infusa, vel per se, quia natura sua postulat illum productionis modum; vel per accidens, quia licet acquiri possit, ex accidente infunditur. D. Tho. ergo de scientia per se infusa loquitur, vt constat ex tota quæstione sequenti, præsertim ar. 4. Caietanus verò, nescio quam, differentiam inuenit inter nomen scientiæ *inditæ*, vel *infusæ*. Ait enim, scientiã dici infusam, quando datur supra naturæ debitum, atq; adeo diuersa actione qua illius subiectum creatum est, qualem dicit (& bene) fuisse scientiam infusam animæ Christi inditam autem scientiam vocari dicit, quæ datur alicui simul cum ipsa natura, quia est connaturalis, & quasi debita ipsi naturæ, atque adeò, quæ imprimitur eadẽ actione, qua ipsa natura creatur, vt est, inquit, scientia angelica. Sed, quod ad verba attinet, non immoror, quamquam existimem, has voces apud Theologos ferè semper pro eadẽ vsurpari, & Latinè idem significare, si tamen vox, *indita*, Latina est. Quod verò ad rem attinet, illud solũ de productione scientiæ inditæ per eandem actionem, qua producitur subiectũ, existimo esse falsum, quia, cũ sit qualitas à subiecto distincta, & ab illo effectiuè non resultet, vt in materia de angelis ostendi, etiã si connaturalis sit subiecto, necesse est, vt ab agente distincta actione producatur. Vera ergo differentia solum est, quòd scientia cum natura concreata, siue infusa, siue indita dicatur, interdum est supra naturalem capacitatem, & debitum naturæ: interdum verò est illi consentanea. D

b Respondet D. Thomas, esse in Christo scientiam infusam præter beatã. Probat, quia intellectus Christi est in potentia ad species intelligibiles, ergo, vt esset perfectus, debuit habere actum. E

Sed contrà, nam vel est sermo de potentia naturali, & sic non concluditur intentum, quia ad scientiam per se infusam non est intellectus humanus in potentia naturali. Vel est sermo de obedientiali, & hanc potentiam non oportet habere semper actum, quia neque est debitus, nec potest dari omnino adæquatus. Respondetur ex eodem D. Thoma, quæstio. 11. art. 1. sermonem esse de potentia obedientiali. Sed (vt benè Caiet. hic, & ibi notat) non est intelligendũ de potentia obediẽtiali in tota sua latitudine, prout ad absolutam Dei potentiam comparari potest, sic enim rectè procedit argumentum factum; sed intelligendum est de hac potentia, vt pertinente ad perfectum statum gratiæ, seu prout in eo statu secũdum legem Dei ordinariam reduci solet in actum, ac si diceremus, animam esse in potentia ad gratiã, vel ad caritatem infusam; eodem enim modo per intellectum est in potentia, vt in aliquo statu perfectè cognoscat res in proprio genere, seu per proprias species, & ita optimè procedit ratio D. Thomæ, & multò magis in Christo, quam in alijs, cui rationi vnionis potest hæc capacitas dici quodammodo naturalis. Obiectio. Responsio D. Thom. Caiet.

c In argumentis tractat D. Thom. an cum scientia beata possit esse simul alia scientia de eisdem rebus per beatam cognitis; quæ quæstio facilis est, & communis alijs beatis, & ita argumẽta omnia clara sunt, & non indigent expositione. Notanda verò est solutio ad secundum, vbi D. Thomas sentit, actum opinionis esse posse simul cum scientia, & Caietanus in re idem affirmare videtur, quãuis in modo loquendi neget. Sed de hoc alias.

ARTICVLVS IV.

Vtrum Christus habuerit aliquam scientiam acquisitam.

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod in Christo non fuerit aliqua scientia experimentalis acquisita. Quicquid enim Christo conueniens fuit, excellentissimè habuit: Sed Christus non habuit excellentissimè scientiam acquisitam, non enim instituit studio literarum, quo perfectissimè scientia acquiritur, dicit enim Ioan. 7. Mirabantur Iudæi dicentes. Quomodò hic literas scit, cum non didicerit? Ergo videtur, quòd in Christo non fuerit aliqua scientia acquisita. 67 Inf q.12.a.2. 2.2.q.10.a.3. 3.d.14.q.3. 3.d.14.q.3.a.3. 3.q.9.a.4. 3.d.13.q.1.a.3. 3.q.9.a.4. 3.d.13.q.1.a.3. 3.q.9.a.4. 3.d.13.q.1

Li 1. de cœl. 32. & h. 32. & 48 to 2. Li 3. de cœl. tex. 17. to 1. Li 3. de anima text. 18. com. 2. 3. sent. d. 14 q 3. art. 2.p. q. 12. a. 4. Li. 1. c. 4. in fi. to. 5.

Ioſephus dicit in 1. de Cœlo) multò minus in anima Chriſti aliquid fuit fruſtra. Fruſtra autem eſt, quod non habet propriam operationem, cum omnis res ſit propter ſuam operationem, vt dicitur in 2. de cœlo*. Propria autem operatio intellectus agentis, eſt facere ſpecies intelligibiles actu, abſtrahendo eas a phantaſmatibus: vnde dicitur in 3.* de Anima, quòd intellectus agens eſt, quo eſt omnia facere. Sic igitur neceſſe eſt dicere, quòd in Chriſto fuerint aliquæ ſpecies intelligibiles, per actionem intellectus agentis in intellectu poſsibili eius receptæ: quod eſt, eſſe in ipſo ſcientiam acquiſitam, quam quidam experimentalem nominant.*

*Et ideò, quamuis aliter alibi ſcripſerim, * dicendum eſt, in Chriſto fuiſſe ſcientiam acquiſitam, quæ proprie eſt ſcientia ſecundum modum humanum, non ſolum ex parte ſubiecti recipientis, ſed etiam ex parte cauſæ agentis. Nam talis ſcientia ponitur in Chriſto ſecundum lumen intellectus agentis, quod eſt anima humanæ connaturale. Scientia autem infuſa attribuitur animæ humanæ ſecundum lumen deſuper infuſum: qui modus cognoſcendi, eſt proportionatus naturæ angelicæ. Scientia verò beata, per quam ipſa Dei eſſentia videtur, eſt propria & connaturalis ſoli Deo, vt in prima parte dictum eſt*.*

Ad primum ergo dicendum, quòd, cum duplex ſit modus acquirendi ſcientiam, ſcilicet, inueniendo & addiſcendo, modus, qui eſt per inuentionem, eſt præcipuus: modus autem, qui eſt per diſciplinam, eſt ſecundarius. Vnde dicitur in primo Ethicorum. Ille quidem eſt optimus, qui omnia per ſe ipſum intelligit: bonus autem rurſus eſt ille, qui bene dicenti obedit. Et ideo Chriſto magis competebat habere ſcientiam acquiſitam per inuentionem, quàm per diſciplinam, præſertim cum ipſe daretur à Deo omnibus in doctorem: ſecundum illud Ioelis 2. Lætamini in Domino Deo veſtro, quia dedit vobis doctorem iuſtitiæ.*

Ad ſecundum dicendum, quòd humana mens duplicem habet reſpectum. Vnum quidem ad ſuperiora: & ſecundum hunc reſpectum, anima Chriſti fuit plena per ſcientiam inditam. Alius autem reſpectus eius eſt ad inferiora, id eſt, ad phantaſmata, quæ ſunt nata mouere mentem humanam per virtutem intellectus agentis. Oportuit autem, quòd, etiam ſecundum hunc reſpectum, anima Chriſti, ſcientia impleretur: non quin prima plenitudo menti humanæ ſufficeret ſecundum ſe ipſam: ſed oportebat eam perfici, etiam ſecundum comparationem ad phantaſmata.

Ad tertium dicendum, quòd alia ratio eſt de habitu acquiſito, & de habitu infuſo. Nam habitus ſcientia acquiritur per comparationem humanæ mentis ad phantaſmata: vnde ſecundum eandem rationem non poteſt alius habitus iterato acquiri. Sed habitus ſcientiæ infuſæ eſt alterius rationis, vtpotè à ſuperiori deſcendens in animam, non ſecundum proportionem phantaſmatum; & ideò non eſt eadem ratio de vtroque habitu.

COMMENTARIVS.

DVplex poteſt eſſe ſenſus quæſtionis huius. Prior, an in Chriſto fuerit ſcientia naturæ ſuæ acquiſita, ſiue ab ipſo acquiſita fuerit, ſiue aliunde habita, vt fuit in Adam. Poſterior eſt, an in illo fuerit talis ſcientia, & tali modo, ſcilicet, per proprios actus paulatim comparata, & hic poſterior eſt manifeſtus ſenſus D. Thomæ, vt patet ex corpore articuli. Quid autem nomine ſcientiæ intelligat, non ſatis conſtat, poteſt enim intelligere, vel proprium habitum ſcientiæ in rigore ſumptum (vt Caiet. illũ intelligit, & videtur ſanè mens eius) vel generaliter quemcunq; habitum in intellectu acquiſitum, ſiue ſit ſpecies, ſiue quiduis aliud, de quo magis videntur procedere probationes D. Thomæ.

Aſſertio ergo eſt, fuiſſe in anima Chriſti huiuſmodi ſcientiam acquiſitam, ne intellectus agens in Chriſto fuerit otioſus. Quæ ratio, vt conſtat, ſummum probat, comparaſſe Chriſtum aliquas ſpecies intelligibiles per actionem intellectus agentis, eadem enim poteſt ad Adamum applicari. Sed de hac re infra diſputandum eſt latius.

Argumenta D. Thomæ ſolum procedunt contra priorem ſenſum quæſtionis, & ideo difficultatem non habent.

DISPVTATIO XXV.

In tres Sectiones diſtributa.

De triplici ſcientia animæ Chriſti, quoad quæſtionem, an eſt.

OStendimus diſputatione præcedenti in Chriſto eſſe ſcientiam creatam. Sequitur, vt videamus, quotuplex illa ſit, tractaturi poſteà, quid vnaquæque ſit, ordinem D. Tho. ſequentes. In hac verò quæſtione non diſtinguemus actum, & habitum ſcientiæ, ſupponentes eandem eſſe de vtroque rationem, vt ex fine præced. diſp. conſtat.

SECTIO I.

Vtrum anima Chriſti à principio creationis ſuæ fuerit beata.

Difficultas huius quæſtionis poſita eſt in tempore, quo Chriſtus Dominus cœpit habere hanc ſcientiam. Nam, quòd nunc illam habeat, & ſaltem à tempore mortis ſuæ illam habuerit, de fide certũ eſt, neq; aliquem, qui in Chriſtum credat, inuenio in hoc dubitaſſe, cum per mortem Chriſti alijs etiam iuſtis aperta ſit ianua cœli, vt infrà oſtendetur, & cũ Latroni ipſe promiſerit: *Hodie mecum eris in paradiſo*, & cum glorioſa Reſurrectio corporis fuerit euidẽs teſtimoniũ gloriæ ipſius animæ. Quod ergo in quæſtionem verti poteſt, ſolum eſt, an in tempore vitæ mortalis hac eadem ſciẽtia poſitus fuerit. Hæretici enim, qui Chriſto ignorantiam tribuunt multarum rerum, quas prius non cognouit, & poſteà pàulatim didicit, conſequenter negant, habuiſſe ſemper hanc ſcientiam beatam, in quem errorem multi ex hæreticis huius temporis lapſi ſunt, præſertim Lutherus Caluinus, & Zuinglius. Fundamenta eorum (ſi quæ eſſe poſſunt) ſtatim attingemus.

Dico ergo primò, animam Chriſti Domini, etiam eo tempore, quo fuit cõiuncta corpori mortali, habuiſſe ſcientiam beatam. Ita ſentiunt Theologi ſtatim citãdi. Et probatur teſtimonijs Scripturæ ſacræ, quæ licet per ſe ſingula non cogant, tamen ſimul ſumpta, & adiunctis Patrum teſtimonijs, magnam fidem faciunt. Ioan. 1. *Deum nemo vidit vnquam. Vnigenitus, qui eſt in ſinu Patris, ipſe enarrauit.* Ac ſi apertius diceret, *Vnigenitus*, qui videt, *ipſe enarrauit.* Et ſicut per humanitatem, & dum in mortali vita viueret, enarrauit ita per eandem humanitatem, & eodem tempore vidit. Ita ferè Aug. tract. 3. in Ioan. & colligitur etiam ex Cyril. li. 1. in Ioan. c. 22. & Chryſ. hom. 14. in Ioan. cui conſonant verba Chriſti, Ioa. 3. *Quod ſcimus, loquimur, & quod vidimus, teſtamur.* Vbi apertè loquitur de ſe homine, & ad eundem ſenſum exponitur, quod ſtatim ſubdit. *Nemo aſcendit in cœlum, niſi qui deſcendit de cœlo, filius hominis, qui eſt in cœlo.* Vbi verbum, *aſcendit*, nõ eſt præſentis temporis, ſed præteriti, vt conſtat ex verbo Græco, ἀναβέβηκεν, dicitur ergo Chriſtus ſecundum humanitatem aſcendiſſe, & eſſe in cœlo, non corporeo aſcenſu, ſed viſione beata; quia priori modo non dum aſcenderat, neq; ille aſcenſus potuit conuenire Chriſto ſecundum diuinitatem, quia in illam non cadit aſcenſus, ratione ſui. Neq; obſtat, quòd ait, *Nemo aſcendit, niſi qui deſcẽdit.* Quia non oportet, vt aſcenſus & deſcenſus ſe-

Ioan. 1.

Auguſt. Cyril. Chryſ. Ioan. 3.

cum

cundum eandem rationem vel metaphoram intelligantur: descendit ergo per incarnationem, ascendit per visionem. Vnde non fuit prior ascensus, quam descensus, sed è contrario, prius descēdit (scilicet, ordine naturæ) vt posset ascendere. Vnde ibidem ait de illo Ioannes. *Qui de cælo venit, super omnes est, & quod vidit, & audiuit, hoc testatur.* Quæ verba eandem vim habent, quam præcedentia. Quod autem dicit, *Vidit, & audiuit*, non sunt diuersa sed eadē visio, auditio dicitur, vt significetur, non habere illam ex vi humanitatis; sed ex infusione diuina: est ergo illa auditio longè diuersa ab ea, quam nos habemus per fidem. Vnde veluti hoc ipsum interpretans, ait Christus, Ioan. 6. *Omnis qui audiuit à Patre & didicit, venit ad me, non quia Patrem viderit quisquam, nisi is, qui est à Deo.* Ac si diceret, non ita audiunt alij, sicut Christus, qui vidēdo audit. Simile est illud Ioan. 8. *Ego, quæ vidi apud Patrem, loquor.* Et Ioan. 12. *Vbi ego sum, illic & minister meus erit*, id est in gloria. Et ca. 14. *Vt, vbi ego sum, & vos sitis.* Accommodatur etiam illud Psal. 40. *Beatum faciet illum in terra*: nam Psalm. ille de Christo exponitur, Io. 13. Et cōfirmari potest, nam gloria Transfigurationis signum fuit gloriæ latentis in anima, vt Patres omnes tradunt, exponentes illud mysterium, vt infrà suo loco videbimus. Ex dictis etiam testimonijs sumitur bona ratio, nam Christus futurus erat auctor diuinæ doctrinæ, & doctor præcipuus mysteriorum Dei, ergo oportuit, vt non tātum audita, sed à se visa narraret. Sed hæc assertio magis cum sequenti confirmabitur.

Ioan. 8. & 12 & 14. *Psal 40.* *Ioan 13.*

Christus à primo suæ conceptionis instanti scientiam & visionē habuit beatam.

Dico ergo secundò. Anima Christi vidit Deum à primo instanti creationis suæ. Ita docent Theologi omnes in 3. d. 14. D. Tho hic. & infrà q. 15. art. 10. 34. art. 4. Can. latè lib. 12. de locis c. 14. & sequitur ferè ex præcedenti conclusione, quia non est maior ratio de vno tempore vitæ mortalis, quàm de alio. Nam visio beata nō magis impediri poterat in infantili corpore, quàm passibili, cum suprà vtriusq; statum sit, & à neutro statu corporis pēdeat. Alioqui verò fons & primaria ratio illius visionis eadē fuit semper in Christo à principio conceptionis, scilicet, vnio hypostatica. Et ita probatur optimè hæc conclusio ex illo Ioan. 1. *Vidimus gloriam eius, gloriam quasi vnigeniti à Patre, plenum gratiæ & veritatis.* Vbi indicatur (vt suprà cum D. Tho. & Theologis) gloriam & plenitudinem gratiæ & veritatis datam esse Christo homini, quia est vnigenit⁹ Patris: & ita esse veluti proprietatem manantem ab vnione: ergo sicut à primo instanti conceptionis ille homo fuit vnigenitus Patris, ita ex tunc habuit gloriam, & gratiam consummatam in gloria & visione Dei. Ita colligitur ex Athanas. oratio. 4. contra Arian. & in libro de salutari Christi aduentu, & de humanitate Verbi, clarius & breuius ex Damasc. lib. 3. de fide ca. 22. Vbi *propterea* inquit, *eos, qui dicunt Christum verum incrementum in sapientia accepisse, consequenter negare vnionem factam esse à primo illo carnis ortu: nam si tunc*, inquit, *facta est, quid tandem afferri potest, quin omnibus prorsus sapientiæ, gratiæque opibus affluxerit?* &c. Confirmari potest ex illo Ieremiæ 31. *Fœmina circumdabit virum*, scilicet, sapientia, vt supra cum Hieronymo exposuimus: in Scripturis autem non dicitur hoc modo vir, nisi qui videt Deum, reliqui enim, vt paruuli, existimantur, iuxta illud 1. Corinth. 13. *Postquam autem factus sum vir, euacuaui, quæ erant paruuli.* Confirmatur secundò ex illo Psalmi 21. *In te proiectus sum ex vtero.* Quæ verba de Christo intelligit Eusebius lib. 10. de demonstrat. Euangel. capit. vltimo. Et introducit Christum dicentem ad Patrem, *Ex tunc te Deum meū iam videbam.* Denique accommodatur illud Psalm. 65. *Beatus, quem elegisti & assumpsisti.* Quod de humanitate Christi intelligit Augustinus, indicans, in ipsa assumptione plenam fuisse gloria & beatitudine. Idem sentit lib. 83. quæstio. q. 65. & lib. 4. de consensu Euangelist. capite vltimo in fine. Vbi, cum dixisset, nullum mortalem hominem posse in hac vita videre Deum, subdit, *Quam maximè proprietate distat à cæteris homo, cuius susceptione Verbum caro factum est.* Denique Richardus de sancto Victore libro secundo de Emmanuel. c. 22. *Quod nos*, inquit, *expectamus in consummatione, illi datum est in sua conceptione.* Ad hoc etiam cōfirmandum afferri possunt omnia, quæ suprà adduximus super articulum duodecimū quæstionis septimæ Diui Thomæ, ex Patribus exponentibus locum Lucæ 2. *Proficiebat sapientia.* Et docentibus non ita in se profecisse, vt aliquid denuò didicerit, de quo testimonio dicemus plura infrà, q. 12. Afferri etiam possunt, quæ disputat. 18. & 22. de plenitudine gratię Christi attulimus, quam à principio conceptionis obtinuisse probauimus. Denique afferri possunt, quæ statim q. 10. a. 2. D. Tho. dicemus de illo testimonio Matth. 13. *De illa die nemo scit, neque filius.*

Richard. *Luc 2.*

Athan. *Damasc.* *Ierem 31.* *1. Cor. 13.* *Psal 21. Eusebius.* *Psalm. 65. August.*

Vltimò addere possumus rationes. Prima, quæ ex dictis testimonijs Scripturæ sumitur, est, quia Christus semper fuit Filius Dei naturalis, ergo hæres; ergo possessor, neque enim tempore indigebat ad fruendum hæreditate: neque interuentura erat mors patris, vt filius in possessionē mitteretur; neque propter ętatem impediri poterat, vt suprà ostensum est. Secunda, quia non est credibile, diuinam personam non statim ditasse naturam suam omnibus donis gratiæ & gloriæ, & omnem contrariā imperfectionem ab anima sua abiecisse: carere autem felicitate, magna est imperfectio, quę nec nobis erat necessaria, nec diuinam personam decebat.

Obiectio 1.

Dices. Imò fuit nobis & ipsi necessaria propter maiorem perfectionem, scilicet, vt sibi, & nobis mereri posset, & pro nobis dolere & tristari. Respondetur, quod ad ipsum attinet, melius ipsi fuisse, semper fuisse beatum, quàm beatitudinem mereri, præsertim cum beatitudinem quodammodo sibi connaturalem haberet, ratione vnionis. Adde, si oportuisset sibi mereri beatitudinem, potuisse hoc facere, etiam si nullo tempore ea caruisset, vt inferius, q. 19. ostēdemus: vnde, quod ad nos pertinet, potuit simul esse viator, & comprehensor, & ita pro nobis mereri, & pro nobis satisfacere, & veram tristitiam, & dolorem pro nobis suscipere, absque carentia beatitudinis. Tertia ratio sumitur ex D. Tho. hic quia Christus est caput influens in omnes gratiam & gloriam; ergo debuit ipse multò magis esse ornatus gratia, & gloria. Cui adde, quod à principio conceptionis fuit caput etiam Angelorum, quod statim ipsi iussi sunt adorare, vt dicitur ad Hebræ. 1. ergo non est credibile, fuisse caput in inferiori statu gratiæ aut gloriæ, quam Angeli erant. Vnde confirmatur, nam Angeli sancti parum post creationem suam acceperunt gloriam, in tert. o, vel (vt alij volunt) in secundo instanti; ergo anima Christi illos superauit, & à primo instanti Deum vidit. Tandem coniectura, quæ ex D. Thoma hic colligitur, optima est, quia Christus de iustitia meruit alijs gratiam, & gloriam. Ergo decuit, vt à principio ipse haberet gratiam & gloriam, quia licet visio Dei propriè & per se non requiratur ad meritum: tamen in eo, qui est perfectissimum principium omnis meriti, quicq; ad suam sanctificationem non indigebat merito, conuenientissimum fuit, vt gratia consummata esset illi principium meriti. Vnde cōfirmatur, quia Adam, eo quod futurus erat naturale principium generis humani, creatus fuit à principio perfectus in naturalibus; ergo Christus, qui est supremus autor gratiæ & gloriæ, debuit à principio suæ conceptionis habere gratiam & gloriam summè perfectam.

Respons. *Hebr. 1.*

Sed quæres, qua certitudine hæc doctrina tenenda sit. Aliqui existimant, simpliciter esse de fide. Sed non videtur, quia Scripturæ testimonia nō sunt adeo expressa, quin alijs modis explicari possint. & nulla etiam extat de hac re Ecclesiæ definitio, neq; etiā tradi-

Dubium.

traditio est satis aperta, nam licet Theologi in hac veritate asserenda consentiant, non tamen illam affirmãt, vt dogma fidei, & ferè eodem modo loquũtur sancti Patres: & ideò alij solũ dicunt esse opinionem ita veram, vt contrarium opinari temerarium sit. Et hæc censura est mitissima omnium, quæ dari potest: existimo enim contrariam sententiam etiam erroneam, & proximam hæresi esse, quia Scripturæ testimonia adiunctis expositionibus, & testimonijs Patrum, & consensu Doctorum omniũ Catholicorũ, sufficiunt ad hanc certitudinẽ præstãdã.

Obiectio. Sed contra hanc veritatem obijci solent varia loca Scripturarum, quæ partim tractata sunt, cum de gratia egeremus, partim attingentur in sequẽtibus. *Luc.22.* Nunc solum obijcitur illud Luc. 22. *Nonne oportuit pati Christum, & ita intrare in gloriam suam?* Ergo ante *Io.7 & 17.* passionem non intrauit in gloriam. Vnde Io. 7 dicitur: *Responsio.* *Nondum erat Spiritus datus, quia nondum erat Iesus glorificatus.* Et ideo Io. 17. orat ipse Christus. *Clarifica me Pater*, &c. Respondetur, hæc testimonia intelligi de gloria Resurrectionis, & Ascensionis, & de manifestatione & exaltatione nominis Christi, vt Patres omnes intelligunt.

Obiect. Dices. Gloria corporis & animæ coniunctæ necessariò sunt, si corpus & anima inter se sint coniuncta; manat enim gloria corporis ex gloria animæ, vt *August.* Theologi docent cum Aug. Epist. 56. Respondetur, *Responsio.* fuisse quidem debitam gloriã corpori Christi à principio conceptionis, non tantùm ratione gloriæ animæ, sed etiam ratione vnionis: tamen propter nostram redemptionem, diuina dispensatione, illa ad tempus caruisse, cuius rei significationem quandam in Transfiguratione tradidit, vt dictum est.

SECTIO II.

Vtrum in anima Christi sit scientia connaturalis animæ humanæ.

IN hac quæstione, sicut in præced. dixi, nulla est difficultas de hac scientia secundum se, seu absolutè considerata, sed solum in tempore & modo, quo Christi anima cœpit habere hanc scientiam. De qua re nihil hoc loco dicam, quia pendet ex multis, quæ circa q. 12. D. Tho. tractanda sunt, vbi hoc melius expedietur: & ideo hic breuissimè dicendum est, certum omnino esse, Christum Dominum habere scientiam connaturalem animæ humanę. Ita docẽt omnes Theologi, in 3. d. 13. & 14. Quamuis Bona. soleat in contrariũ citari, quia negat fuisse in Christo scientiam acquisitam. Sed nõ est credibile, eum esse locutum de substantia ipsius scientiæ (vt ita dicam) sed de modo acquirendi illam, vt ex sequenti sectio. & magis ex disp. 28 constabit. Ricard. verò ibi, a. 3. q. 2. & 3. videtur hanc sententiam docere; quia sentit, scientiam infusam animæ Christi fuisse superioris rationis à scientia cõnaturali homini, & tamen præter illam negat in Christo fuisse aliam acquisitã; sed est sententia omnino falsa. Vnde sine magno errore negari hæc veritas non potest, quia (vt suprà latè citatum est) in Christo est natura humana cum omni proprietate, & perfectione illi connaturali, sed scientia humana est vna ex maximis perfectionibus humanæ naturę, ergo. Deinde suprà ostendimus, fuisse in intellectu Christi actus intellectus naturales; ergo maximè actus scientiæ, ergo. Tertiò, quia habuit virtutes morales connaturales homini, ergo & prudentiam naturalem, ergo pari ratione alias scientias Deniq; Angeli habent scientiam sibi connaturalem, eandem habent beati, habuit etiam Adam in statu innocentiæ, & in vniuersum perfectio gratiæ nõ destruit perfectionem naturæ, quæ imperfectionem non includit, perfectioni gratiæ repugnantẽ: ergo. neq; contra hoc occurrit noua obiectio, præter eas, quæ fieri solent de beatis, quas tetigit D. Tho. suprà, art. 1. huius quæstionis.

In anima Christi scientia acquisita, seu connaturalis.

Sed obseruandum est primò, nomine scientiæ hic intelligi omnes virtutes intellectuales, scilicet, intellectum seu habitum principiorum, de quo nulla potest esse dubitandi ratio, cum assensus principiorum sint maximè euidentes, & connaturales homini: sapientiam deinde, ac scientiam. De quibus solũ potest dubitari, quia in hominibus nõ sunt sine admistione opinionum, & incertitudinis. Dicendum vero est, in Christo fuisse quoad conclusiones euidentes, quæ per lumen naturæ certæ esse possunt. De iis verò rebus, de quibus lumen naturæ consequi nõ potest euidentem cognitionem, assecutus est Christus, quidquid ratio naturalis consequi potest, & omnes rationes probabiles, aut verisimilia iudicia opinionum omnium: non tamen per hæc de veritate ipsa iudicabat, sed vel suspendebat assensum, vel de probabilitate, quæ euidẽs esse poterat, iudicium ferebat. Præterea comprehendi etiam potest prudentia, de qua iam dictum est. Et vltimò etiam artem complectimur, quæ, vt est intellectualis virtus, etiã pertinet ad absolutam perfectionem intellectus, & fortasse à scientia non multum distinguitur, nisi in materia factibili. ait autem D. Tho. infrà q. 13. a. 1. ad 3. fuisse in Christo scientiam omnium factibilium. Nec refert, quod ars videtur esse cõiuncta cum vsu, nam licet ipsa dirigat vsum, non tamen ab illo essentialiter pendet; tota enim perfectio artis, quæ ad intellectum spectat, sine vsu haberi potest.

Quidnam sit scientia connaturalis hic intelligatur.

In Christo ars factibilium fuit.

In Christo scientia experimẽtalis

Obseruandum secundò est, scientiam hanc connaturalem generaliter dictam, prout comprehendit omnem naturalem cognitionem euidẽtem, duplicem distingui posse: est enim quædam cognitio, quæ vocatur experimentalis, & potissimum versatur circa singularia, quæ per sensum experimur, ex quo intellectus accipit euidentem cognitionem in ipsa experientia fundatam. Alia est cognitio euidens conclusionum ex proprijs principijs naturali lumine euidentibus, quæ propriè vocatur, seu meretur nomen scientiæ, hic vero vtrumq; genus cognitionis sub hac voce comprehendimus: nam cum vtraque harum cognitionum naturalis sit homini, & perfectionem afferat sine imperfectione, vnioni aut beatitudini repugnante; dubium non est, quin vtraque fuerit in Christo, vt latius q. 12. tractabitur.

SECTIO III.

Vtrum fuerit semper in anima Christi scientia rerũ in proprio genere supernaturalis, & per se infusa.

TRactaui priùs de scientia naturali quam de hac infusa, vt ratio dubitandi, & opinionum varietas, quæ hic esse potest, melius intelligatur. Ratio enim difficultatis est, quia per scientiam beatã & naturalem, habet anima Christi omnem cognitionem & perfectionẽ, quæ vel ex Scripturis, vel ex dignitate personæ, vel ex munere Redemptoris, vel ex capacitate intellectus humani, vel denique ex quouis alio iuditio, vel signo colligi potest. Habet enim per illas duas cognitiones, perfectionem naturæ debitam & gratiæ, & consequenter habet actum respondentem capacitati naturali intellectus, & obedientiali, habet cognitionem rerum omnium naturalium, & supernaturalium, contingentium, & liberarum: quorsum ergo necessaria est alia scientia?

Propter hoc quidam Theologi videntur apertè negare, habuisse animã Christi hanc scientiam. Ita sentit Bonau. in 3. d. 14. a. 3. q. 1. & 2. quamquam enim concedat, habuisse Christum scientiam infusam, apertè tamẽ sentit illam fuisse naturalem & infusam per accidens: propterea enim negat ibidem, Christũ aliam scientiam sibi acquisiuisse, & illam scientiam dicit esse similẽ illi, quã Adam habuit in statu innocentiæ, & idem sentit Alens. 3. p. q. 13. memb. 1. & 2. quia non aliter ponit scientiam infusam in Christo, quàm in Adamo, & ferè eodem modo loquuntur alij Nominales, vt Almain. Gab. & alij in 3. dist. 14.

Bonauent. Richard. Anfel.

Almain Gabr.

Scot.

Scot. verò ibi. q. 3. & Durand. q. 3. & 4. mediam quandam videtur habere opinandi rationem; nam circa res naturales, quæ per naturalem scientiam humanam cognosci possunt, nō putant habuisse Christum aliam scientiam per se infusam: circa alias verò res, quæ naturalem capacitatem humani intellectus superant, illam videntur admittere; fortasse, vt non tantum in Verbo, sed etiam in proprio genere cognoscantur. Sed hoc iam pertinet ad quæst. de obiecto huius scientiæ infusæ, quæ inf. q. 11 tractanda est.

Anima Christi habuit scientiam infusam.

Dico primò, Christi animæ datam esse scientiam per se infusam, distinctam à beata & à naturali. Hæc est sententia D. Thom. hic, & tota quæst. 11. quam ita intelligunt, & sequuntur Thomistæ omnes, Caiet. Capreol. in 3. distinct. 14 quæst. 1. art. 1. conclus. 2. & artic. 3. ad argumenta contra illam. Paludan. ibi. qu. 2. Richard. artic. 3. quæst. 2. & 3. si attente legatur. Idē Marsil. quæst. 10. artic. 2. & alij. Ex Scriptura, & Patribus non potest hæc conclusio efficaciter probari, vt ostendit ratio dubitandi in principio posita. Nā licet ex Scriptura constet, Christum fuisse sapientissimum sapientia plusquam humana, & infusa, quia cognoscebat cogitationes hominum, & reuelabat diuina, & supernaturalia mysteria, & futura cōtingentia; & Luc. 2. *adhuc infans, sedebat in medio Doctorum, & stupebant omnes super prudentia, & responsis eius.* Vnde Ioan. 7. quidam interrogabant: *Vnde hic literas scit, cum non didicerit?* Quamuis hoc (inquam) ita sit, quia tamen omnes hi effectus, vel demonstrationes sapientiæ proficisci potuerunt ex sola scientia beata, ideò non potest ex illis efficaciter concludi alia scientia per se infusa. Arguitur ergo ratione probabili, & pro materiæ qualitate sufficienti. Primò, quia Christus nō solum erat comprehensor, sed etiam viator. ergo etiam, vt viator, debuit habere cognitionem aliquam supernaturalem, quia visio est propria scientia comprehēsoris. Secundò, quia hæc scientia possibilis est, & expedit, pluribus modis cognoscere creaturas, atque adeò non tantum in Verbo, sed etiam in ipsis per proprias earū species. Propter quam causam Augustin. 4. Genes. ad lit. c. 23. & 24. duplicem scientiam in Angelis distinguit: *Matutinam, & vespertinam:* & huc etiam tendit ratio D. Th. in art. 3. pertinere ad perfectionem proportionatam intellectui creato, tam secundum se, quam eleuato per gratiā, vt cognoscat res per proprias species, vt ibi exposuimus. Et hæc conclusio magis cum seq. confirmabitur.

Luc. 2.
Ioan. 7.
Augustin.

Scientia infusa Christi ab instanti cōceptionis.

Dico ergo secundò. Christi anima habuit hanc scientiam à primo instanti suæ creationis. Ita sentit D. Thom. & omnes, qui illam ponunt. Et probari potest ex præcedenti, addito testimonio Pauli ad Hebr. 10. vbi de Christo dicit: *Ingrediens mundum dicit, Hostiam & oblationem noluisti, corpus autem adaptasti mihi, &c.* ex Psalm. 39. & infrà subdit. *In qua voluntate sanctificati sumus*, satis significans in ipso ingressu atq; adeò in primo momento conceptionis suæ, cognouisse Christi animam volūtatem Patris, & mysteria nostræ redemptionis, & voluntariè obtulisse vitam pro hominibus, & per illam voluntatem, nostram sanctificationem meruisse. Hinc ergo satis probabiliter colligitur, illam cognitionem ad hanc scientiam per se infusam pertinuisse, fuit enim sine dubio supernaturalis cognitio, cum esset de supernaturalibus mysterijs, & cum illa fuerit fundamentum meriti, credibile est non fuisse tantum visionem comprehensoris; sed cognitionem aliam scientiæ infusæ. Facit etiam illud Isai. 7. *Butyrum, & mel comedet, vt sciat reprobare malum, & eligere bonum*, vbi Hieron. *id est, adhuc puer hoc sciet*, quæ scientia electiua melius accommodatur scientiæ infusæ. Denique faciunt illa communia testimonia Isaiæ 11. *Egredietur virga, &c. & requiescet super illum, &c.* & Colos. 2. *In quo sunt omnes thesauri sapientiæ, & scientiæ Dei.* Posset etiam hoc confirmari testimonijs Patrum asserentium, Christi animam à principio fuisse sapientia plenam, sed ea omitto, quia non de hac scientia in specie loquūtur, sed in communi de sapientia, & ita in superioribus sufficienter facta sunt, & videri possunt in Bellarm. lib. 4. de Christi anima cap. 3. Ratio verò est sæpè iam tacta. Primò, quia tota hæc sapiētia data est Christo ratione vnionis, quam à principio habuit, & neque illi fuit necessarium, nec nobis vtile illa carere aliquo tempore. Secundò, quia hæc scientia aliquo modo pertinet ad perfectum statum beatificum animæ Christi, non quidem, vt essentialis, sed quasi accidentalis perfectio; quæ cum non pendeat à corpore, statim dari debuit. Immò addit Marsil. suprà, hanc scientiam infusam manare à beata, vt à causa efficiente; quod videtur gratis, & sine fundamento dictum: quia actus secundus amoris, vel cognitionis non efficit aliquid, nisi fortasse interdum habitum, qui similes actus producat. Satis ergo est, si dicamus, hanc scientiam esse conuenientem dispositionem vel perfectionē intellectus beati. Tertiò argumentari possumus, quia in Christo etiam pertinuit hæc scientia ad perfectum statum viatoris; quia, licet sit etiam perfectio comprehensoris, tamen quatenus respectu Dei est abstractiua cognitio, est magis accommodata ad statū viatoris, Christus autē à primo instanti suæ conceptionis fuit perfectè viator, & comprehensor. Denique Angelis in primo instanti suæ creationis infusa est scientia illis connaturalis, sed hæc scientia est etiam cōnaturalis Christo ratione vnionis, ergo.

Hebr. 10.
Psalm. 39.
Isai. 7.
Hieron.
Isai. 11.
Coloss. 2.

Ratio dubitandi in principio posita ex dictis satis est expedita. Quæret verò fortasse aliquis, quo gradu certitudinis tenenda sit doctrina posita. Nōnulli enim Theologi temerarium esse dicunt negare hanc scientiam. Sed vereor, ne hoc temerè dictum sit, quia vbi nulla est autoritas Scripturæ, vel Patrū, quæ multū vrgeat, & graues Theologi inter se dissident, solumque coniecturis vtuntur, non video, cur temeritatis nota inurenda sit. Negare igitur omnem scientiam infusam in anima Christi, esset plusquam temerarium & erroneum, & quia scientia beata etiam est infusa: negare verò scientiam supernaturalem, & per se infusam distinctam à beata, est quidem falsum, & minus probabile; nullam verò meretur grauiorem censuram, præsertim in eorum opinione, qui asserunt habuisse Christum ab instanti conceptionis scientiam per accidens infusam. Nam si quis negando hanc scientiam per accidens infusam, negaret etiam aliā, multò minus probabiliter loqueretur, & nō sine temeritate, quia nullus Theologorum ausus est ita opinari: multum enim derogat ille modus dicendi perfectioni debitæ animæ Christi, & eam in hoc facit inferiorem Angelis, quod nec veritati, nec pietati consentaneum est, nec Paulo dicenti. minoratum quidem esse ab Angelis propter passibile corpus, non propter defectū perfectionis, quæ ad animam pertineat. *Dubium.*

Dubium.
Responsio.

Vltimò dubitari hic poterat, an præter has tres scientias habeat aliam Christi anima. Alexand. enim 3. p. quæst. 13. memb. 1. & 2. videtur addere quandam aliam scientiam, quam vocat vnionis. & indicat esse distinctam à beata. Idem Altisiod. libro 3. summ. tract. 1 c. 5. Sed, vt rectè dixit D. Thom. in hac quæst. ar. 1. ad 3. quamuis ipsa scientia beata vel infusa, possit denominari scientia vnionis, quamuis per ipsam scitur, & cognoscitur ipsa vnio, vel quatenus ratione vnionis data est: tamen fingere distinctam scientiā à prædictis, omnino superfluum, & præter rationem est: quia scientia conuenit Christo ratione naturæ, id est in aliqua natura; vnde necesse est, vel creatam esse, vel increatam; si sit increata, non pertinet ad scientiam humanitatis, de qua agimus: si autem creata sit, vel est clara visio Dei in se ipso, & hæc est scientia beata; vel est scientia creaturarū per proprias species, & Dei tantū abstractiua, & hæc esse potest, vel

Responsio. D. Thom.

test, vel naturalis, vel supernaturaliter infusa, non est ergo in anima Christi alia scientia præter dictas. Et confirmatur, quia illa vnio nullius sciētiæ principium est: non est enim operatiua, sed ad subsistendum.

QVAESTIO X.

De scientia beata animæ Christi, in quatuor articulos diuisa.

Quæst. 14. DEinde considerandum est de qualibet prædictarum scientiarum. Sed quia de scientia diuina dictum est* in Prima parte, restat nunc dicendum de alijs tribus: primò, de scientia beata: secundò, de scientia indita: tertiò, de scientia acquisita.

Quæst. 12: Sed quia etiam de scientia beata, quæ in Dei visione consistit, plura dicta sunt in Prima parte*: hic illa sola videntur dicenda, quæ propriè pertinent ad animam Christi.

Circa hoc ergo quæruntur quatuor.

Primò, vtrum anima Christi comprehenderit Verbum, siue diuinam essentiam.

Secundò, vtrùm in Verbo cognouerit omnia.

Tertiò, vtrum anima Christi in Verbo cognouerit infinita.

Quartò, vtrùm videat Verbum, siue diuinam essentiam clarius qualibet alia creatura.

CONnexio huius quæstionis cum præcedenti satis ex suprà dictis constat.

ARTICVLVS II.

Vtrum anima Christi comprehenderit Verbum, siue diuinam essentiam.

68. 3. d. 14. art. 2 q 1. & 2. & 1. p. q. 20 a 4 & 5. c. & quod 3 q 2 a. 1. c. 213 & 1 Tim. 6 lectio. 3. † Lib. 3. de sum. bono 63. Lib. 3 orth. fid. c. 6

AD primum sic proceditur. Videtur, quòd anima Christi comprehenderit, & comprehendat Verbum, siue diuinam essentiam. Dicit enim Isidorus, * quòd Trinitas sibi soli nota est, & homini assumpto. Igitur homo assumptus communicat cum sancta Trinitate in illa notitia sui, quæ est sanctæ Trinitati propria. Huiusmodi autem est notitia comprehensionis. Ergo anima Christi comprehendit diuinam essentiam.

2. Præterea, Magis est vniri Deo secundum esse personale, quàm secundum visionem. Sed, sicut Damascenus* dicit in. D 3. lib. Tota diuinitas in vna personarum est vnita humanæ naturæ in Christo. Multò ergo magis tota natura diuina videtur ab anima Christi: & ita videtur, quòd anima Christi comprehenderit diuinam essentiam.

Lib. 1 c. 13. tom 3. 3. Præterea. Illud, quod conuenit Filio Dei per naturam, conuenit filio hominis per gratiam: vt Aug.* dicit in primo de Trinit. Sed comprehendere diuinam essentiam, competit Filio Dei per naturam. Ergo filio hominis competit per gratiā. Et ita videtur, quòd anima Christi per gratiam Verbum comprehenderit.

† Lib. 83 q q 14. in pr. tom 4. b Sed contra est, quod Aug. dicit in lib. 83. q. † Quod se comprehendit, finitum est sibi. Sed essentia diuina non est finita in comparatione ad animam Christi, cum in infinitum eam excedat. Ergo anima Christi non comprehendit Verbum. E

q 2. a. 1, & q 6 a 6. Respondeo dicendum, quòd, sicut ex suprà * dictis patet, sic facta est vnio naturarum in persona Christi, quòd tamen proprietas vtriusq; naturæ inconfusa permanserit, ità, scilicet, quòd increatum manserit increatum, & creatum manserit intra limites creaturæ: sicut Dam.* dicit in 3. li. Est autem impossibile, quòd aliqua creatura comprehendat diuinam essentiam (sicut in Prima parte ostensum est †) eo quod infinitum non comprehenditur à finito. Et ideo dicendū quod anima Christi nullo modo comprehendit diuinam essentiam.

Lib 3 c. 3. & 4. 1. p. q. 12. a. 7.

c Ad primum ergo dicendum, quod homo assumptus connumeratur diuinæ Trinitati, in sui cognitione, non rationcomprehensionis, sed ratione cuiusdam excellentissimæ cognitionis præ cæteris creaturis.

Ad secundum dicendum, quod nec etiam in vnione, quæ est secundum esse personale, natura humana comprehendit Dei Verbum, siue naturam diuinam. Quæ quamuis tota vnita fuerit humanæ naturæ in vna persona Filij, non tamen fuit tota virtus diuinitatis ab humana natura quasi circumscripta. Vnde Aug.* dicit in Epistola ad Volusianum, Scire te volo, non hoc Christianam habere doctrinam, quod ita Deus infusus sit carni, vt curam gubernandæ vniuersitatis, vel deseruerit, vel amiserit, vel ad illud corpusculum quasi contractam, collectamque transtulerit. Et similiter anima Christi totam Dei essentiam videt, non tamen eam comprehendit, B quia non totaliter eam videt, id est, non ita perfectè, sicut visibilis est: vt in prima parte* expositum est.

Est ep 3. nō multum remota à prin. to. 2. 1. p. q 12. a 7

Ad tertium dicendum, quod verbum illud Augustini est intelligendum de gratia vnionis, secundum quam omnia, quæ dicuntur de Filio Dei secundum diuinam naturam, etiam dicuntur de filio hominis, propter identitatem suppositi. Et secūdum hoc verè potest dici, quod filius hominis est comprehensor diuinæ essentiæ, non quidem secundum animam, sed secundum diuinam naturam. Per quem etiam modum potest dici, quod filius hominis est creator.

COMMENTARIVS.

C COmprehensio interdum significat vltimi finis consecutionem, quæ est spei, seu vitæ terminus: iuxta illud Paul. 1. ad Corint. 9. *Sic currite, vt comprehendatis.* Alio modo accipitur comprehensio pro adæquata, & exacta rei cognitione, qua, videlicet, cognoscitur, quantum cognoscibilis est; & hoc posteriori sensu mouetur quæstio, nam in priori constat, non solū animam Christi, verum etiam omnes beatos Deum comprehendere. 1. Cor. 9.

b Negat ergo D. Thomas, animam Christi comprehendere Deum, & probat, quia infinitum non potest adæquari finito, ergo neque ab illo comprehendi; anima autem Christi finita est, diuina verò essentia infinita, ergo. In qua ratione solum est aduertendum, dupliciter posse intelligi. Primò, vt sit sermo de re finita tantum in essentia. Secundò, de re finita, etiam in intensione: si hoc posteriori modo D intelligatur, nulla est difficultas, quia per se notum videtur, virtutem omni ex parte finitam, scilicet, in essentia & intensione, non posse comprehendere obiectum simpliciter infinitum: tamen in hoc sensu antecedens non est euidens: quia licet anima Christi finita sit in essentia, non tamen constat, omnem virtutem eius esse finitam intēsiuè: si autem priori modo intelligatur, antecedens quidem euidens est, tamen ratio non est euidens: quia licet anima sit finita, si tamē haberet lumen gloriæ infinitè intensum, posset comprehendere diuinam essentiam, vt ex eodem D. Thoma colligitur 1. p. qu. 12. art. 7. Quocirca D. Tho. in hac ratione videtur supponere ex præc. qu. 7. animam Christi hoc ipso, quod finita est, non esse capacem alicuius perfectionis, vel virtutis infinitæ in essentia, aut intēsione. Sed de hac re plura in sequenti disputatione. E Infinitum duplex.

c Argumentum primum D. Thomæ fundatur in testimonio Isidori, quod D. Thomas his verbis citat. *Trinitas sibi soli nota est, & homini assumpto*, quod non videtur posse intelligi, nisi de notitia, comprehensiua: nam alio modo etiā clarè, & quidditatiuè, alijs etiam nota est. Respondet D. Tho. illud esse intelligendum, non ratione comprehensionis, sed ratione excellētissimæ cognitionis, quam habet Christus præ cæteris creaturis. Sed hæc pia expositio non omnino quadrare videtur literæ, & contextui Isi- Isidori testimonium.

dori: sumptum enim est hoc testimonium ex libr. 1. Sentent. seu de Summo bono c. 3. vbi prius ait, Trinitatem esse *inuisibilem* omni creaturæ, etiam Angelis beatis: vbi necesse est, *inuisibilem*, accipi pro incõprehensibili, quod etiam ipse satis explicuit, dicens. *Videre tamen eius essentiam planè non valet, quam nec ipsa perfectio Angelica attingit scire in totum*; hæc enim particula, *in totum*, comprehensionem indicat: vnde consequenter subdit. *Sola enim Trinitas sibi integre nota est*, vbi illa particula, *integrè*, idem significat. Addit vero obscura verba, & in quibus tota est difficultas: *Sola*, inquit, *Trinitas sibi integrè nota est, & humanitas à Christo suscepta, quæ tertia est in Trinitate persona*: totus ergo sermo videtur esse de comprehensione. Non videtur tamen Isidorus dicere Trinitatẽ, sibi, & humanitati esse integrè notã, sed potius, tam Trinitatem ipsam, quàm humanitatẽ assumptam, soli Trinitati esse notam, ac si diceret, non solum mysteriũ Trinitatis, sed etiam Incarnationis, esse soli Deo cõprehẽsibile, quia Christus est tertia in Trinitate persona. Vnde non existimo, esse legendum illud relatiuum, *Quæ*, prout habetur in aliquibus exemplaribus, sed, *Qui*, ne referat humanitatẽ, sed Christũ: ille enim, non humanitas, est tertia in Trinitate persona.

Alia argumenta facilia sunt.

ARTICVLVS II.

Vtrum anima Christi in Verbo cognouerit omnia.

69. 3 d q. 14. a. 3. q. 2 & 4. ad 3. & 4. Et ver q. 8. ar. 4. & 5. & quod 3: q. 2. art. 1. ci & opus 3. c. 2. 3. & op. 9. q. 81.

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod anima Christi in Verbo non cognoscat omnia. Dicitur enim Marc. 13. *De die autem illa nemo scit, neq; Angeli in cœlo, neq; Filius, nisi Pater.* Non ergo omnia scit in Verbo.

2. Præterea, Quantò aliquis perfectius cognoscit aliquod principium, tantò plura in illo principio cognoscit. Sed Deus perfectius videt essentiam suam, quàm anima Christi. Ergo plura cognoscit in Verbo, quam anima Christi. Non ergo anima Christi in Verbo cognoscit omnia.

3. Præterea, Quantitas scientiæ attenditur secundũ quantitatem scibilium. Si ergo anima Christi sciret in Verbo omnia, quæ scit Verbum, sequeretur, quòd scientia animæ Christi æquaretur scientiæ diuinæ, creatum, videlicet, increato, quod est impossibile.

Sed cõtra est, quod super illud Apoc. 5. *Dignus est agnus, qui occisus est, accipere diuinitatem, & sapientiam.* Glos.* dicit, id est, omnium cognitionem. Glo. ord. ib.

b *Respondeo dicendum, quòd, cùm quæritur, an Christus cognoscat omnia in Verbo, ly, omnia, potest dupliciter accipi. Vno modo propriè, vt distribuat pro omnibus, quæ quocunq; modo sunt, vel erunt, vel fuerunt, vel facta, vel dicta, vel cogitata à quocunque, secundum quodcunque tempus. Et sic dicendum est, quòd anima Christi in Verbo cognoscit omnia. Vnusquisque enim intellectus creatus, in Verbo cognoscit, non quidem omnia simpliciter, sed tantò plura, quãtò perfectius videt Verbũ. Nulli tamen intellectui beato deest, quin cognoscat in Verbo omnia, quæ ad ipsum spectant. Ad Christum autem, & ad eius dignitatẽ spectant quodammodo omnia, in quantum ei subiecta sunt omnia. Ipse etiam est omnium iudex constitutus à Deo, quia Filius hominis est, vt dicitur Ioan. 5. Et ideo anima Christi in Verbo cognoscit omnia existentia, secũdum quodcunq; tempus, & etiam hominum cogitatus, quorũ est iudex: ita vt, quod de eo dicitur, Ioan. 2. Ipse enim sciebat, quid esset in homine, possit intelligi, non solùm, quantum ad scientiam diuinam, sed etiam quantum ad scientiam animæ eius, quam habet in Verbo. Alio modo, ly, omnia, potest accipi magis largè, vt extendatur, non solum ad omnia, quæ sunt actu secundum quodcunq; tempus, sed etiam ad omnia, quæcunque sunt in potentia, nunquam reducenda, vel reducta ad actum. Horum autem quædam sunt in sola potẽtia diuina, & huiusmodi non omnia cognoscit in Verbo anima Christi. Hoc enim esset comprehendere omnia, quæ Deus potest facere; quod esset comprehendere diuinam virtutem, & per consequens diuinam essentiam. Virtus enim quælibet cognoscitur per cognitionem omnium, in quæ potest. Quædam verò sunt, non solum in potentia diuina, sed etiam in potentia creaturæ: & huiusmodi omnia scit anima Christi in Verbo. Comprehendit enim in Verbo omnis creaturæ essentiam, & per consequens potentiam, & virtutem, & omnia, quæ sunt in potentia creaturæ.*

c *Ad primum ergo dicendum, quòd illud verbum intellexerunt Arius, & Eunomius, non quantum ad scientiam animæ, quam in Christo nõ ponebant (vt suprà dictũ est*) sed quantum ad diuinam cognitionem Filij, quem ponebant esse minorem Patre, quantum ad scientiam. Sed illud stare non potest, quia per Verbum Dei facta sunt omnia, vt dicitur Ioan. 1. Et inter alia, facta sunt etiam per ipsum omnia tempora. Nihil autem per ipsum factum est, quod ab eo ignoretur. Dicitur ergo, nescire diem, & horam Iudicij, quia non facit scire: interrogatus enim super hoc ab Apostolis, Actor. 1. hoc eis noluit reuelare, sicut è contrario legitur, Genes. 22. Nunc cognoui, quòd timeas Deum, id est, nunc cognoscere te feci. Dicitur autem Pater scire, quia huiusmodi cognitionem tradidit Filio. Vnde in hoc ipso, quòd dicitur, Nisi Pater, datur intelligi, quod Filius cognoscit, & non solum quantum ad diuinam naturã, sed etiam quantum ad humanam: quia, vt Chrysostom.* argumentatur, si Christo homini datum est, vt sciat, qualiter oporteat iudicare, quod est maius, multò magis datum est ei scire, quod minus est, scilicet, tempus Iudicij. Origenes tamen† hoc exponit de Christo secundum corpus eius, quod est Ecclesia, quæ hoc tempus ignorat. Quidam autem dicunt, hoc esse intelligendum de filio Dei adoptiuo, non de Filio naturali. q 9 a 1. Ho. 72 in Matt. 24 & hom. 4 in Marc. 13 in princ. Hom 32 in Mat. in exp. fol. illud hom. 24.

Ad secundum dicendum, quòd Deus in tantum perfectius cognoscit suam essentiam quàm anima Christi, quod eam comprehendit, & ideo cognoscit omnia, non solum, quæ sunt in actu, secundum quodcunque tempus, quæ dicitur cognoscere scientia visionis: sed etiam omnia, quæcunque ipse facere potest, quæ dicitur cognoscere per simplicem intelligentiam, vt in primo habitum est†. Scit ergo anima Christi omnia, quæ Deus in se ipso cognoscit per scientiam visionis, non tamen omnia, quæ Deus in se ipso cognoscit per scientiam simplicis intelligentiæ. Et ita plura scit Deus in se ipso, quàm anima Christi. 1 p q 14. 9.

Ad tertium dicendum, quòd quantitas scientiæ non solum attenditur secundum numerum scibilium, sed etiam secundũ claritatem cognitionis. Quamuis igitur scientia animæ Christi, quam habet in Verbo, participetur scientiæ visionis, quam Deus habet in se ipso, quantum ad numerum scibilium: scientia tamen Dei excedit in infinitum, quantum ad claritatem cognitionis, scientiam animæ Christi; quia lumen increatum diuini intellectus, in infinitum excedit lumen creatum quodcunq;, receptum in anima Christi Licet, absolutè loquendo, scientia diuina excedat scientiam animæ Christi, non solum quantum ad modum cognoscendi, sed etiam quantum ad numerum scibilium, vt dictum est*. In cor. art.

COMMENTARIVS.

TItulus hic de omnibus, quæ eminenter in Deo continentur, intelligendus est, vt ex corpore articuli apertè colligitur; de ijs enim, quæ formaliter in Deo sunt, supponit D. Tho. non solùm ab anima Christi, sed à quolibet beato omnia videri. ex ijs verò, quæ sunt tantum eminenter in Deo, quædam interdum actu futura sunt, quædam nũquam, ex quibus aliqua in potentia creaturæ, alia in sola Dei virtute, & omnipotentia continentur. Iuxta hæc ergo tria membra respondet D. Th. tribus assertionibus. Titulus.

b Prima assertio est. Anima Christi videt in Verbo omnia, quæ in aliqua differentia temporis existunt, vela-

vel aliquando existent, quia hæc omnia pertinēt ad statum eius

Secunda. Non videt anima Christi in Verbo omnia, quæ in omnipotentia Dei cōtinentur: quia aliàs comprehenderet omnipotentiam Dei & Deum ipsum.

Tertia est. Videt anima Christi in Verbo omnia, quæ continentur in potentia, seu virtute creaturarum, quas in Verbo intuetur; comprehendit enim illas, & virtutem earum, & ideò omnia cognoscit, quæ efficere possunt. Et potest tam de speciebus, quā de individuis, intelligi hæc conclusio, vt magis ex artic. sequenti patebit. Sed hæc omnia statim latiùs disputanda sunt.

Marc. 13. *Ambros.* *Hieronym.* *Scot.*

6 In argumento primo tractat D. Thomas locum illum Marc. 13. *De die autem illa nemo scit, neque Angeli in cœlo, neque Filius, nisi Pater.* In quo primo aduertendum est, quosdam dubitasse cum Ambrosio, 5. de Fide cap. 7. an illa particula, *neque Filius*, ad textum pertineat, vel ab Arianis malitiosè addita sit: nam Hieronymus, Mat. 4. dicit, in codicibus quibusdā deesse. Sed iam nullo modo licet hoc in dubium reuocare: imò Sotus in 4. d. 43. q. 2. art. 2. hæreticum dicit esse in hoc dubitare; satis verò est, si dicamus, id iam esse omnino certum, præsertim post Cōcilium Trid. & quia, licet in Matthæo sit nonnulla varietas in codicibus Græcis, tamen in Marco nulla est, neq; Hieronymus, neq; vllus antiquorum illam notat; vnde neque Ambrosius in illa sententia perstitit.

1. Expositio in locum. Marc. 13.

Illa ergo supposita, est prima expositio hæretica, hoc esse intelligendum vt sonat, de Filio secundum diuinitatem, cui Ariani ignorantiam tribuebant. Sed contra hos disputant Patres, agentes de mysterio Trinitatis, & ostendentes Filij diuinitatem; & ex dicendis à fortiori patebit huius expositionis falsitas.

2. Expos.

Secundò ergo exponitur de Filio, etiam secundum diuinitatem, ita tamen, vt non dicatur nescire illum diem, quia verè ignoret; sed quia non scit ad manifestandum alijs. Pater autem dicitur illum scire, quia communicat Filio etiam scientiā per generationem æternam. Quæ expositio non videtur displicere D. Thomæ hic. Sed non inuenio illam apud antiquos Patres, omnes enim agentes contra Ariū, nolunt hoc intelligi de Filio, vt Deus est; quos statim referam. Deinde quia illo modo potius Spiritus sanctus debuisset excludi, quàm Filius, nam etiam Filius ità scit, vt communicet eam scientiam Spiritui sancto, imò cū omnes tres personæ cōmunicent eam scientiam Christo homini, nulla earū dici potest, etiam in eo sensu, nescire illum diem: vnde particula illa, *nisi solus Pater*, non excludit alias personas, vt sunt vnus Deus, vt constat ex generali regula, quæ de Trinitate dari solet, quia particula exclusiua non excludit concomitantia.

Cyril. *Theod.* *Athan.* *Orig.* *Greg. Nazianz.*

Vlterius ergo exponitur hic locus de Christo secundum humanitatem, vt est apud Cyril. lib. 9. thesau. c. 4. & lib. 2. de Fide ad Regin. & in defensione 4. anathematismi, in cuius impugnatione Theod idē dixerat. Idem Athanas. serm. 4. contra Arian. & Origen. homil. 30. in Matth. Nazianz. orat. 36. numero 60. & orat. 35. numero 77. vbi videtur, in Christo ponere ignorantiam, vt ibi Elias notat. Idem Basil. epist. 1. ad Amphiloch. Iuxta hanc verò expositionem potest adhuc varijs modis intelligi verbum illud.

3. Expos. *Greg. Magist.* *Isidor.* *Damas.* *Niceph.* *Liberat.* *Sophron.*

Tertia ergo expositio sit, Christum, vt hominem, verè ignorasse illum diem, saltem eo tempore, quo verba illa protulit, & hic fuit error hæreticorū, qui Agnoitæ dicuntur, quos refert Gregorius libro 8. registri, epistol. 42. & Isid. 8. etymologiarum, capite 5. & Damas. lib. de hæresib. & Niceph. lib. 18. histor. ca. 50. & idem sentit Themistius quidam, qui autor huius hæresis fuisse dicitur, vt colligitur ex Liberato in Breuiario c. 19. & ex epist. Sophronij in VI. Synod. act. 11. vbi hæc sentētia damnatur, vt erronea & hæretica, & Iustinus Martyr qu. 58. ad orthodox. impium esse dicit, hanc ignorantiam Christo tribuere; & merito, quia repugnat testimonijs Scripturæ, quæ Christo tribuunt *scientiæ plenitudinem, & thesauros sapientiæ, & scientiæ Dei*: repugnat etiam dignitati personali Christi Domini, & muneri supremi Iudicis, ac denique pugnat cum reuelationibus, ab ipso Christo Domino factis; tum quia, vt Ambros. & Hieron. & alij argumentantur, Christus prædixit omnia signa diei Iudicij, & quæ ante, & post illū futura sunt, quomodo ergo illum ignorabat? tum etiam, vt argumentatur Hilar. 9. lib. de Trinit. sub finem quia Christus præsciuit, quid alij essent facturi, scilicet, qui essent credituri in ipsum, Ioan. 6. quis esset eum traditurus, Ioan. 13. &c. quomodo ergo ignorauit, quid ipse esset facturus? *Iust. Mar.* *Ambr.* *Hieron.* *Hilar.* *Ioan. 6. & 13.*

4. Expos. *Greg. Naz.*

Quarta ergo expositio est, Christum, vt hominē, dicì nescire diem Iudicij, non quia in humanitate nesciuit; sed quia non ex humanitate, seu humana scientia sed diuina, & singulari reuelatione. Hic est sine dubio sensus Greg. Nazian. qui hoc sensu tribuit ignorantiam Christo homini, non quam habuit, sed quam de se habuisset, quantum est ex conditione humanitatis, nisi esset Deo coniuncta, vt rectè exposuit Damasc. lib. 3. de Fide ca. 21. & Nicet. 3. thesau. cap 38. & idem est sensus Basilij, qui ita expositionem concludit. *Nemo scit, neque Angeli, neque Filius sciret, nisi Pater ei reuelasset.* Neque aliud sentit Athanasius, qui hoc explicat exemplo Pauli, qui dixit: *Siue in corpore, siue extra corpus, nescio*; quod ipse ita intelligit, Paulum reuera nō id ignorasse: sed quia superiori quadam scientia cognouerat, ideò se nescire dixisse, hoc ergo accommodat Athanasius ad dictū verbum Christi, quem ibidem dicit plenum fuisse scientia, neque vnquam in illa creuisse. Cyril. etiam sine dubio, iuxta hunc sensum aliorum Græcorum, locutus est; nam alias etiam ipse sæpè docet, Christum vt hominem, semper fuisse plenum scientia, & non acquisiuisse augmentum eius, vt patet libr. 1. in Ioan. cap. 17. & lib. 10. thesau. c. 7. Vnde in loco citato ex libro 9. hanc expositionem declarat exemplo verborum Christi, Ioan. 11. quando interrogabat: *Vbi posuistis eum?* & Matth. 16. *Quem dicunt homines esse Filium hominis?* quibus interrogationibus inquit fuisse Christum vsum ad ostendendam ignorantiam humanæ naturæ scilicet, secundum se, & secūdum vires sibi naturales: quomodo etiā dixit Basil. epist. 141. in Euangelio voluisse interdum Christum *cum ignorantibus numerari, propter infirmos.* Deniq; eadem videtur esse expositio Ambrosij super cap. 17. Lucæ. Quę expositio probabilis est, sed non satis circūstantiæ loci consentanea, quia Christus ideò dixit, se nescire, vt Apostoli intelligerent, ideò eos de illo die nō docuisse, sicut desiderabant; si autem sciebat ex diuina reuelatione, quamuis nesciret humana scientia, eorum petitioni non satisfaceret. *Athanas.* *Cyril.* *Ioan. 17.* *Ioan. 11.* *Matt. 16.* *Basil.* *Ambr.*

5. Exp. sit. *Orig.* *Chryf.* *Epiphan.* *Bernard.*

Et propter eandem rationem minùs placet quinta expositio Origenis suprà, & Chrys. hom. de Trin. 3. & Epiph. in Ancorato, & hær. 69. & Bernard. lib. de duodecim gradi. humilit. qui aiunt, Christum locutum esse de scientia practica, quia nōdum exercuerat iudicium, & ita non sciebat practicè illum diem: sed hoc etiam non erat ad rem, imò nec Pater sciebat propriè illo modo.

6. Expos. *Orig.* *Hieron.* *Gregor.*

Displicet etiam propter eandem causam sexta expositio, dicens Christum ibi fuisse locutum, non in persona propria, sed suorum membrorum, quam etiam habet Orig. suprà, Hier. & Greg.

7. Expos. vera. *Genes. 22.*

Vltima ergo, & vera expositio est, Christum negasse se scire, quia veluti sub secreto illud sciebat, & non ad dicendum alijs. Quæ optimè quadrat cōtextui, & respōsioni Christi Domini, & phrasi Scripturæ, in qua interdum Deus dicitur scire, quia alios facit scire, vt Gen. 22. *Non cognoui, &c.* è cōtrario verò dici-

Ioan 15. dicitur nescire, quia non facit scire. & Ioan. 15. dicit Christus Apostolis: *Omnia, quæ audiui à Patre meo, nota feci vobis*: cum tamen non omnia simpliciter illis reuelasset, statim enim dixit: *Multa habeo vobis dicere, quæ non potestis portare modo*: non ergo illis dixerat omnia, quæ à Patre audierat: sed quę audierat illis reuelanda, & tamen illa vocat omnia simpliciter. Cõsonat etiam hæc expositio communi, & prudenti loquendi modo, quo ea, quæ sub secreto accipimus, nescire dicimus. Et hæc est communior expositio Patrum in illo loco Matth. Hieron. Chrysost. Theophyl. & aliorum, quam habet etiam Aug. 1. de Trin. c. 12. & 1. Genes. ad lit. c. 22. Ambr. Athanas. Hilar. locis citatis, Basil. lib. 4. contra Eunomium, & Scholastici frequentius.

Hilar. Athan. Hieron. Chrys. Theop. August. Ambr. Basil.

Obiectio. Solum potest obiici, quia iuxta hanc expositionem ēt Pater nescit. Sed hoc facilè ex dictis expeditur, negando sequelam, quia Pater ita sciebat, vt B saltem homini Christo reuelaret. Sed vrgebis, nam

Responsio. è contrario sequitur, Angelos scire diem Iudicij, quamuis ad reuelandum nesciant. Respondetur, ex hoc loco tantùm in rigore colligi, eos nescire ad

Abulens. dicendum, an verò omnino nesciant, ex hoc loco non colligi, sicut neque oppositum. Vnde Abulensis in 24. cap. Matthæi, quæstione 209. affirmat, eos scire

Sotus. diem Iudicij. Sotus verò supra omnino negat: vterque autem diuinat, quamquam opinio Soti maiori coniectura niti videatur, quia necesse non est, Angelos scire diem Iudicij, cum neque sint iudices, neque sciant omnia, sicut Christus: & aliunde nulla est ratio, vel autoritas, quæ ad id asserendum cogat.

Alia argumenta attingunt difficultatem sequenti C disp. tractandam.

ARTICVLVS III.

Vtrum anima Christi in Verbo cognouerit infinita.

70 1 q 4 ar 1 2 & 3 d 14 c. 2 q 2. ad 1 & ver q. 2 a 4. cor & ad 1. 2 & 3 & quodl 3 q 2. ar 1. & op. 9 q 82.

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod anima Christi non possit cognoscere infinita in Verbo. Quod enim infinitum cognoscatur, repugnat definitioni infiniti, prout dicitur in 3. Physic. † quod infinitum est, cuius quantitatem accipientibus, semper est aliquid extra accipere. Impossibile autem est, definitionem à definito separari: quia hoc esset, contradictoria esse simul. Ergo impossibile est, quod anima Christi sciat infinita. D

† Lib 3. Phys text. 63 tom 2.

2 Prat rea, Infinitorum scientia est infinita. Sed scientia animæ Christi non potest esse infinita: est enim capacitas eius finita, cum sit creata. Non ergo anima Christi potest cognoscere infinita.

3. Præterea, Infinito non potest esse aliquid maius. Sed plura continentur in scientia diuina, absolutè loquendo, quam in scientia animæ Christi, vt dictum est *. Ergo anima Christi non cognoscit infinita.

q prat. ar. 1. & sequent.

Sed contrà, anima Christi cognoscit totam suam potentiam, & omnia, in quæ potest. Potest autem in emundationem infinitorum peccatorum, secũdum illud 1. Ioan. 2. Ipse est propitiatio pro peccatis nostris, non autem pro nostris tantum, sed etiam pro totius mundi. Ergo anima Christi cognoscit infinita. E

Lib 9 Met. text. 20. & 2.

b Respondeo dicendum, quod scientia non est nisi entis, eo quod ens, & verum conuertuntur. Dupliciter autem dicitur aliquid ens. Vno modo simpliciter, quod, scilicet, est ens actu: alio modo secundum quid. quod, scilicet, est ens in potentia. Et quia, vt dicitur in 9. Metaphysicorum, † vnumquodque cognoscitur, secundum quod est actu, non autem, secundum quod est in potentia: scientia primo, & principaliter respicit ens actu. secundario autem respicit ens in potentia, quod quidem non secundum se ipsum cognoscibile est, sed secundum quod cognoscitur illud, in cuius potentia existit. Quantum igitur ad primum modum scientiæ, anima Christi non scit infinita, quia non sunt infinita in actu, etiam si accipiantur omnia, quæcunque sunt in actu, secundum quodcunque tempus, eo quod status generationis, & corruptionis non durat in infinitum. Vnde est certus numerus, non solum eorum, quæ sunt absque generatione, & corruptione: sed etiam generabilium, & corruptibilium. Quantum verò ad alium modum sciendi, anima Christi in Verbo scit infinita: scit enim, vt dictum est *, omnia, quæ sunt in potentia creatura. Vnde cùm in potentia creaturæ sint infinita, per hunc modum scit infinita, quasi quadam scientia simplicis intelligentiæ, non autem scientia visionis. Art. prec.

Ad primum ergo dicendum, quod infinitum (sicut in prima parte dictum est *) dupliciter dicitur. Vno modo secundum rationem formæ. Et sic dicitur infinitum negatiuè, scilicet, id, quod est forma, vel actus non limitatus per materiam vel subiectum, in quo recipiatur. Et huiusmodi infinitum, quantum est de se, est maximè cognoscibile, propter perfectionem actus, licet non sit comprehensibile à potentia finita creaturæ: sic enim dicitur Deus infinitus. Et tale infinitum anima Christi cognoscit, licet non comprehendat. Alio modo dicitur infinitum secundum rationem materiæ: quod quidem dicitur priuatiuè, ex hoc, scilicet, quod non habet formam, quam natum est habere: & per hunc modum dicitur infinitum in quantitate. Tale autem infinitum ex sui ratione est ignotum, quia, scilicet, est quasi materia cum priuatione formæ (vt dicitur 3. Physicorum *) omnis autem cognitio est per formam vel actum. Sic ergo, si huiusmodi infinitum cognosci debeat secundum modum ipsius cogniti, impossibile est, quod cognoscatur: est enim modus ipsius, vt accipiatur pars eius post partem, vt dicitur in 3. Physic. * Et hoc modo verum est, quod eius quantitatem accipientibus, scilicet, parte accepta, post partem, semper est aliquid extra accipere. Sed sicut materialia possunt accipi ab intellectu immaterialiter, & multa vnitè: ita infinita possunt accipi ab intellectu, non per modum infiniti, sed quasi finitè: vt sic ea, quæ sunt in se ipsis infinita, sint in intellectu cognoscentis finita. Et hoc modo anima Christi scit infinita: in quantum, scilicet, scit ea, non discurrendo per singula, sed in aliquo vno, puta in aliqua creatura, in cuius potentia existunt infinita, & principaliter in ipso Verbo. 1 p q 7 ar 3 Lib 3 text 63 tom 2 Lib 1. Phys text 63 & 92. tom. 2.

Ad secundum dicendum, quod nihil prohibet, aliquid esse infinitum vno modo, quod est alio modo finitum: sicut, si imaginemur in quantitatibus superficiem, quæ sit secundum longitudinem infinita, secundum latitudinem autem finita. Sic igitur, si essent infiniti homines numero, haberent quidem infinitatem secundum aliquid, scilicet, secundum multitudinem, secundum tamen essentiæ rationem haberent finitatem, eo quod omnium essentia esset limitata sub ratione vnius speciei. Sed id, quod est simpliciter infinitum secundum essentiæ rationem, est Deus: vt in prima parte dictum est †. Proprium autem obiectum intellectus est, quod quid est (vt dicitur 3. * de Anima) ad quod pertinet ratio speciei. Sic igitur anima Christi propter hoc, quod habet capacitatem finitam, id, quod est simpliciter infinitum secundum essentiam, scilicet, Deum, attingit quidem, sed non comprehendit, vt dictum est *. Id autem infinitum, quod in creaturis est in potentia, potest comprehendi ab anima Christi, quia comparatur ad ipsam secundum essentiæ rationem, ex qua parte infinitatem non habet. Nam etiam intellectus noster intelligit vniuersale, puta naturam generis vel speciei, quod quodammodo habet infinitatem, in quantum potest de infinitis prædicari. 1 p q 7 ar 3 † 1 3 de Anima text 26 & 2. Ar 1 huius qua.

Ad tertium dicendum, quod id, quod est infinitum omnibus modis, non potest esse, nisi vnum. Vnde & Philosophus dicit in primo de Cœlo, * quod quia corpus est ad omnem partem dimensionatum, impossibile est, esse plura corpora infinita. Li 1 text 10 tom. 21

finita. Si tamen aliquid esset infinitum vno modo tantum, nihil prohiberet, esse plura talia infinita: sicut si intelligeremus plures lineas infinitas secundum longitudinem, protractas in aliqua superficie finita secundum latitudinem.

Lib. 3. text. 37. & 38. tom. 2.

Quia igitur infinitum non est substantia quædam, sed accidit rebus, quæ dicuntur infinitæ (vt dicitur 3. Physicor.) sicut infinitum multiplicatur secundum diuersa subiecta, ita necesse est, quòd proprietas infiniti multiplicetur, ita quod conueniat vnicuique illorum, secundum illud subiectum. Est autem quædam proprietas infiniti, quod infinito non sit aliquid maius. Sic igitur, si accipiamus vnã lineam infinitam, in illa non est aliquid maius infinito. Et similiter, si accipiamus quamcunque aliarum linearum infinitarum, manifestum est, quod vniuscuiusque earum partes sint infinitæ: oportet ergo, quod omnibus illis partibus infinitis non sit aliquid maius in illa linea: tamẽ in alia linea, & in tertia, erunt plures partes, etiam infinitæ, præter istas. Et hoc etiã videmus in numeris accidere: nam species numerorum parium sunt infinitæ, & similiter species numerorum imparium: & tamen numeri pares & impares sunt plures, quam pares. Sic igitur dicendum est, quòd infinito simpliciter quoad omnia, simpliciter nihil est maius: infinito autem secundum aliquid determinatum, non est aliquid maius in illo ordine, potest tamẽ accipi aliquid aliud maius extra illum ordinem. Per hunc igitur modum infinita sunt in potentia creaturæ, & tamen plura sunt in potentia Dei, quàm in potentia creaturæ: & similiter anima Christi scit infinita scientia simplicis intelligentiæ, plura tamen scit Deus, secundum hunc scientiæ modum.

COMMENTARIVS.

HIc articulus de infinita multitudine substantiarum intelligendus est, quia licet Diuus Thomas in toto articulo hoc non declaret, tamen responsio, & doctrina eius cogit, vt de substantijs, & non de accidentibus intelligatur. Supponit enim Diuus Thomas in hac scientia beata animæ Christi distinguendam esse scientiam visionis, qua videntur res futuræ in aliqua differentia temporis, à scientia simplicis intelligentiæ, qua videntur ea, quæ fieri possunt, sed nunquam erunt: & duplici assertione respondet.

6 Prima est. Scientia visionis non videt anima Christi in Verbo infinita. Eandem assertionem posuit 3. distinctione 14. quæstione prima, articulo 2. quæstiuncula 3. ad 2. & 1. contra Gentes capite 69. & eodem modo loquitur de scientia Dei. Probat, quia res futuræ finitæ sunt, nam successio generationum aliquando terminabitur; quæ ratio apertè ostendit, illum de solis substantijs esse locutum. Præterquàm quòd expositio hæc necessaria est, ne dicamus, Diuum Thomam secum pugnare, nam 1. parte, quæstione 14 articulo 12. & quæst. 20. de verit. articulo 4. ad 1. docuit, Deum ipsum videre scientia visionis infinita, & hic etiam docuit articulo præcedenti, animam Christi videre in Verbo omnia, quæ Deus videt scientia visionis: ergo necesse est, vt etiam ipsa videat infinita. Sed in prima parte locutus est D. Thomas de accidentibus, scilicet, de actibus intellectuum, & voluntatum, quorum successio perpetua erit. hic verò de substantijs, vt etiam Caieta. hic, & Ferr. 1. contra Gent. c. 69. notarunt, post Cap. 3 dist. 14. q. 2. Cur autem hic mutauerit modum loquendi, & tractandi hanc quæstionem, quẽ in 1. parte tenuerat: cur etiam hic nullam mentionem fecerit accidentium, & sine vlla declaratione vsus fuerit modo loquendi opinionis, quã ibi reiecerat, hactenus non sum rationem assecutus. Nullus tamen hinc sumat occasionem suspicandi, D. Thom. opinatum fuisse, animam Christi non videre in Verbo cogitationes, nam expresè contrarium docuit art. præced.

Nota.

A Posset tamen quis dicere, D. Thomam ibi solum dixisse, cognoscere Christum, etiam hominum cogitationes, quorum est iudex, quasi indicantem, nõ cognoscere cogitationes futuras post diem iudicij, quarum iudex futurus non est, & ita non cognoscere infinitas cogitationes in æternũ futuras. Sed hæc expositio improbabilis omnino est, nam D. Thom. ibi apertè loquitur vniuersaliter de omnibus, quæ aliquando habitura sunt esse, & solutione ad 2. & 3. expresse dicit, scientiam beatam animæ Christi æquari scientiæ diuinæ in numero scibilium, quæ sub scientiam visionis cadunt.

Secunda assertio est, animam Christi scire infinita in Verbo, per scientiam simplicis intelligentiæ. Probat, quia per hanc scientiam scit omnia, quæ continentur in potẽtia creaturæ: sed illa sunt infinita, ergo. Vbi aduertendum est, tam rationem, quam con- B clusionem, intelligendam esse de substantijs, sicut præcedentem. quia est idem contextus sine vlla variatione: potest autem intelligi, vel de infinita multitudine specierum substantialium, vel tantùm de infinita multitudine indiuiduorum. Si priori modo exponatur, videtur, aliquantum esse creditu difficile, in potentia creaturę cõtineri infinitas species substantiales, cùm creatura sit finitæ virtutis, & perfectionis. Potest ita autem hoc fieri verisimile; nam species rerum, quæ in causis naturalibus continentur, solum sunt species mistorum (simplicia enim, cùm sint quasi prima elementa generationum naturalium, non possunt secundùm speciem multiplicari per causas naturales) mistio verò simplicium in C finitis modis fieri potest, interueniẽte præcipuè influxu cœlorum; quì cum sint superioris ordinis, possunt concurrere ad generationes varias inferioris ordinis infinitum, præsertim, si alijs & alijs modis applicentur; quod esse possibile, facile intelligi potest; sic ergo fit verisimile, videre Christi animam in Verbo infinitam varietatem specierum possibilium, totam essentiam, & virtutẽ vniuersi comprehendentem. Si autem posteriori modo exponatur conclusio, scilicet, de indiuiduis, sic facilè intelligitur, in potentia creaturæ cõtineri indiuidua, quæ in infinitum multiplicari possunt, tamen non constat, animam Christi, cõprehendendo potentiam creaturæ, cognoscere hæc omnia indiuidua, quia virtus creata nõ per se respicit indiuidua, sed speciem: vnde nec sola sua virtute potest illa efficere, nisi aliæ D causæ, & circumstantiæ concurrant, in quo maximè differt ab omni potẽtia Dei, quæ per se omnia potest, & à nulla circumstãtia, vel causa depẽdet. Dici verò posset, quãquam in vna sola causa creata nõ possint distinctè cognosci omnia indiuidua, quæ ab illa in infinitum prodire possunt, alijs concurrentibus, vt ratio facta cõcludit: tamẽ, cognito toto ordine causarum vniuersi, & omnibus circumstantijs, & infinitis modis, quibus ad producendos varios effectus conuenire possunt, cum concursu primæ causæ ad illos necessario, cognosci cõsequenter omnia etiam indiuidua, quæ à talibus causis fieri possunt: & hoc modo est verisimile, videre animam Christi in Verbo infinita indiuidua substantialia per modum simplicis intelligentiæ.

Infinitum substantiarum.

Alij addunt, quãuis in scientia, quæ est in proprio genere, non sit necessariũ, vt cõprehensa causa creata, cognoscantur omnia indiuidua, quæ ab illa fieri possunt; tamẽ in scientia, quæ est in Verbo, id necessariò sequi, quia illa scientia fit per ideas diuinas, quæ non tantùm speciẽ, sed etiam indiuidua repræsentant. Quæ ratio minùs efficax mihi videtur, tũ, quia, licèt in ideis diuinis repręsentẽtur omnia indiuidua & species, tamen, cùm illæ ideæ non comprehendãtur, potest in eis cognosci vnum indiuiduũ, & non omnia, vel species, & non indiuidua: tum, quia hic non tam agitur de cognitione indiuiduorum per proprias ideas, quàm in causa proxima, & creata.

Ex argumentis D. Thomæ primum est facilè, secundum verò ita difficile, vt specialem quæstionem requirat, infrà disputãdam: in tertio vero solum est notandum, quomodo D. Thomas illam propositionem explicet, *Infinito non est aliquid maius*: dicit enim intelligendam esse in eodem subiecto, & sub ea ratione & ordine, quo infinitum dicitur, quod optimè declarat, neq; aliquid addere oportet.

ARTICVLVS IV.

Vtrùm anima Christi videat Verbum, siue diuinam essentiam, clarius qualibet alia creatura.

17. *Sup. q. 9 a. 2. c & inf. q 11 a. 5 ad 1.*

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod anima Christi non perfectius videat Verbum, quã quælibet alia creatura. Perfectio enim cognitionis est secundùm medium cognoscendi, sicut perfectior est cognitio, quæ habetur per medium syllogismi demonstratiui, quam quæ habetur per medium syllogismi dialectici. Sed omnes Beati vident Verbum immediate per ipsam diuinam essentiam, vt in prima parte dictum est. † Ergo anima Christi non perfectius videt Verbum, quàm quælibet alia creatura.

1 p q. 12. a 2.

2. Præterea, Perfectio visionis non excedit potentiam visiuam. Sed potentia rationalis animæ, qualis est anima Christi, est infrà potentiam intellectiuam Angeli, vt patet per Dionys.* 4. c. Cœlest. hier. Ergo anima Christi non perfectius videt Verbum, quàm Angeli.

c 4 à medio illius.

3. Præterea, Deus in infinitum perfectius videt Verbum suum, quàm anima Christi. Sunt ergo infiniti gradus medij possibiles, inter modum, quo Deus videt Verbum suum, & inter modum, quo anima Christi videt ipsum. Ergo non est asserendum, quòd anima Christi perfectius videat Verbum vel essentiam diuinam, quam quælibet alia creatura.

Sed contra est, quòd Apostolus dicit ad Ephes. 1. quòd Deus constituit Christum ad dexteram suam in cœlestibus, supra omnem principatum, & potestatem, & virtutem, & dominationem, & omne nomen, quod nominatur, non solum in hoc seculo, sed etiam in futuro. Sed in illa cœlesti gloria tanto aliquis est superior, quanto perfectius cognoscit Deum. Ergo anima Christi perfectius videt Deum, quàm quæuis alia creatura.

a Respondeo dicendum, quòd visio diuinæ essentiæ conuenit omnibus Beatis, secundùm participationem luminis deriuati in eos à fonte Verbi Dei, secundum illud Ecclesiast. 1. Fons sapientiæ Verbum Dei in excelsis. Huic autem Verbo Dei propinquius coniungitur anima Christi, quæ est vnita Verbo in persona, quàm quæuis alia creatura. Et ideo plenius recipit influentiam luminis, in quo Deus videtur ab ipso Verbo, quam quæuis alia creatura. Et ideo præ cæteris creaturis perfectius videt ipsam veritatem, quæ est Dei essentia. Vnde dicitur Ioan. 1. Vidimus gloriam eius, quasi Vnigeniti à Patre, plenũ, non solum gratiæ, sed etiam veritatis.

Ad primum ergo dicendum, quòd perfectio cognitionis, quantum est ex parte cogniti, attenditur secundùm mediũ, sed quantum est ex parte cognoscentis, attenditur secundum potentiam vel habitum. Et inde est, quòd etiam inter homines per vnum medium, vnus perfectius cognoscit aliquam conclusionem, quàm alius. Et per hunc modum, anima Christi, quæ abundantiori repletur lumine, perfectius cognoscit diuinam essentiam, quàm alij Beati, licet omnes ipsam Dei essentiam videant per se ipsam.

b Ad secundum dicendum, quod visio diuinæ essentiæ excedit naturalem potentiam cuiuslibet creaturæ, vt in prima parte dictum est. † Et ideò gradus in ipso attenduntur magis secundũ ordinem gratiæ, in quo Christus est excellentissimus, quàm secundum ordinem naturæ, secundum quem natura Angelica præfertur humanæ.

1 p. q. 21. a. 4.

q 7 a. 12.

c Ad tertium dicendum, quòd, sicut supra dictum est* de gratia, quod non potest esse maior gratia, quam gratia Christi, per respectum ad vnionem Verbi: idem etiam dicendum est, & de perfectione diuinæ visionis, licet, absolutè considerando, possit esse aliquis gradus altior, sublimiorq; secundum infinitatem diuinæ potentiæ.

A

COMMENTARIVS.

IN superioribus articulis explicuit D. Thomas perfectionem scientiæ beatæ Christi ex parte obiecti: nunc ostendit illius excellentiam ex parte luminis, seu potentiæ, & hoc modo docet, animam Christi clarius videre Deũ omni alia creatura. Et tota litera articuli clarissima est.

b Quæ Caietanus notat in solutione ad secundum & tertium, cauenda sunt: & corrigenda: non solum B enim falsa sunt, sed etiam contra expressam mentem D. Thomæ: in solutione enim ad 2. ait D. Thomas, gradus perfectionis in diuina visione magis attendendos esse, secundum ordinem gratiæ, quàm secundum ordinem naturæ, vnde infert Caietanus, ex vtroque capite oriri posse, vt vna visio sit perfectior alia, atq; adeo perfectiorem intellectum eum eodem lumine perfectiùs videre Deum. Sed quidquid sit de re (quam ego sine dubio falsam existimo) in hac litera D. Thomæ nullum habet fundamentum, sed ex illa potius contrarium non obscurè colligitur, si argumenti intentio consideretur, & rectè applicetur solutio: argumentum enim cõtendebat, Angelum perfectius videre Deum, quàm animam Christi, quia habet perfectiorem intellectum. Re- C spondet D. Thomas, negando consequentiam, & rationem reddit, quia illa visio est supra naturalẽ perfectionem potentiæ creatę, intendit ergo concludere, perfectionem visionis non esse ex naturali perfectione potẽtiæ, sed ex supernaturali, vnde illa particula, *magis*, non sumitur in illo sensu comparatiuo, vt Caietanus exponit, sed vt idem valeat, quod, *potius*, & ita non affirmat vtrumque extremum, sed alterum affirmat, alterum negat.

c In solutione verò ad tertium ait D. Thomas, absolutè loquẽdo, posse esse sublimiorem gradum visionis Dei, quàm sit visio animæ Christi, quod bene Caietanus exponit ex sublimiori gradu, non in essentia, sed in intentione: malè verò addit, id non esse D verum in eodẽ subiecto, seu in ipsamet anima Christi, sed in alio perfectiori, verbi gratia, in Angelo, putat enim ille (sicut suprà de gratia vidimus) ita lumẽ gloriæ non posse esse intensius de potentia absoluta, quàm sit in anima Christi; vnde infert, nec visionem posse esse intensiorem in eadem anima, quia tamen existimat perfectiorem potentiam cum eodem lumine perfectiorem visionem elicere, ideò dicit, in Angelo posse esse perfectiorem visionem, quia potest esse æquale lumen: quæ doctrina, & duobus nititur falsis fundamentis (vt visum est) & non sibi constat, quia nullam potest reddere rationem, cur visio Dei, quæ est quædam qualitas, possit in infinitum intendi, vel in vno, vel in diuersis subiectis, & non lumen gloriæ: ostensum est autem suprà, si in E diuersis potest, etiam in eodem posse. Sed, quidquid de re sit, constat, totũ esse contra mentem D. Thomę hic, qui non loquitur de diuersis subiectis, sed de eodem, & ideò non tribuit hoc perfectioni subiectorum, sed infinitati diuinæ potentiæ.

DISPVTATIO XXII.

In tres Sectiones distributa.

De perfectione scientiæ beatæ animæ Christi.

TRiplex perfectio in hac scientia, sicut in alijs, cõsiderari potest, scilicet, essentialis seu specifica, intẽ-

Scientia beata animæ Christi eiusdē speciei cū visione beatifica aliorū beatorum.

intensiua seu in claritate maiori intra eandem speciem, tertia quasi extensiua, seu ex parte obiecti. De prima seu essentiali perfectione, nihil oportet in præsenti dicere. Suppono enim esse in Theologia certū, hanc scientiam in anima Christi esse eiusdem speciei cum visione beata aliorum beatorum: nam sacra Scriptura promittit nobis consortium eiusdē beatitudinis cum Christo homine, vnde dicimur, *hæredes Dei, cohæredes autem Christi*, ad Roman. 8. Quem locum ad hoc ponderarunt ibi Anselmus, & Beda, qui etiam refert Augustinum, Ambrosius etiam ibi declarat, quid sit, esse cohæredes, ex illo 1. Iohan. 3. *Videbimus eum, sicuti est*, idem visionis genus Christo & alijs beatis attribuens. Rectè etiam declaratur ex verbis eiusdem Christi. Ioan. 8. *Vbi ego sum, illic & minister meus erit*, & apertius capit. 14. *In domo Patris mei mansiones multæ sunt*, & infrà, *Vado parare vobis locum, vt vbi ego sum, & vos sitis*, & similia habet cap. 17. & ex iis, quæ dicta sunt de gratia animæ Christi, hoc etiam concludi potest: ostendimus enim ibi gratiam habitualem Christi, esse eiusdem speciei cum nostra: eadem autem est ratio de gloria, seu visione beata, quæ est vltimus finis, connaturalis ipsi gratiæ. Et confirmatur prætereà, quia Christus est caput Ecclesiæ homogeneum, & ideo sicut est nobis simile in natura, ita & in gloria. Denique valde probabile existimo, quod Caietanis hic etiam indicauit, nullam visionem, vel scientiam beatam Dei posse esse perfectioris speciei, & essentiæ, quam sit illa visio, qua Angeli, vel homines vident Deum, quia nec potest propinquius attingere Deum, neque ab ipso procedere immediatius: ergo visio animæ Christi, quamuis perfectissima sit, non est tamen specie diuersa. Et in hoc videntur Theologi omnes, tanquam in re certa, conuenire fere sine disputatione. Ex quo infertur, ita sentiendum esse de lumine gloriæ, & de specie intelligibili, & de alijs proprietatibus huius scientiæ, quæ illi conueniunt, quatenus est clara visio Dei, & vltima beatitudo intellectualis naturæ, sicut de visione beata secundum se Theologi sentiunt, & tractatur in 1. p. q. 12.

Ioan. 8. 14. & 17.

Omnis visio Dei eiusdem perfectionis essentialis.

A

B

C

De secunda seu intensiua perfectione illud etiam, tanquam certum, supponimus, hanc scientiam esse perfectiorem, & clariorem in anima Christi quam in omnibus alijs, tam hominibus, quā Angelis, quod est sine dubio de fide certum ex communi consensu, & perpetua traditione totius Ecclesiæ, & ex illo Pauli ad Ephes. 1. *Constituens eum super omnes principatus*, &c. & ex aliis locis supra sæpe citatis, in quibus dicitur, *Plenus gratia, & scientia, & in eo esse omnes thesauros sapientiæ & scientiæ Dei*, & quia in hoc sensu dicitur Christus, vt homo, *sedere ad dexteram Dei*, vt secundo tom. disput. 52. sect. 3. exponemus. Denique ratio facile sumitur ex illis verbis ad Hebr. 2. *Tanto melior Angelis effectus, quanto differentius præ illis nomen hæreditauit*, ipse enim est Filius naturalis, illi adoptiui: ergo illi sine dubio data est perfectior, & maior hæreditas. Et confirmatur, nam ipse est principium, & fons gloriæ omnium beatorum: ergo superat omnes in gloria. Legatur Cyrillus, lib. 1. in Ioan. cap. 17. vbi elegātissimè comparat gloriam animæ Christi cum gloria Sanctorum omnium, dicitq; esse *longe absq; comparatione sublimiorem*: quia habet gloriam, *quasi vnigenitus Patris*. Nec de illa perfectione aliquid amplius dicere possumus sed de illa eodem modo iudicandum est, sicut suprà in simili dubio de perfectione gratiæ respondimus: est enim summa, quæ de potentia ordinaria esse potest, quamuis de potentia absoluta possit esse maior, vt hic etiam circa articulum quartum cum D. Thoma notatum est & magis ex sequenti disputatione patebit.

Ephes. 1. Coloss. 1. & 2.

Hebr. 2.

D

E

De tertia igitur perfectione superest nobis disputatio, scilicet, ex parte obiecti, in quo distinguēdum est obiectum primarium, quod est Deus clarè visus, ab obiecto secundario, quod sunt creaturæ visæ in Deo; & de vtroque figillatim dicendum est.

SECTIO I.

Quid sit de ratione comprehensionis intellectualis obiecti alicuius, præsertim diuinæ essentiæ.

NEcessarium existimaui, quæstionē hanc in huius disputationis initio adiungere, ne, vocibus abutendo, in illa laboremus in æquiuoco.

Primum ergo supponenda est vulgaris distinctio comprehēsionis, in cōmentario articuli primi breuiter annotata: interdum enim sumitur pro assecutione, seu obtentione rei, quam insequimur, interdū pro exacta & perfecta rei cognitione vel inclusione, vt sic dicam. Est enim hæc vox translata à corporalibus ad intellectualia. Et in corporalibus comprehendere, idem est quod apprehendere, & opponitur insecutioni, vt notauit D. Thom. 1. p. q. 12. articu. 7. ad 1. aliquando vero idem significat, quod totam rem complecti & includere, vt quando rem paruæ quantitatis manu concludimus, vel quando locus æqualis totum circumambit locatum. Hinc ergo in spiritualibus, quoniam mens proprium habet motum, quo suum obiectum inquirit, & præsertim Deum, quando illum ita assequitur, vt suum desiderium & inquisitionem terminet, comprehendere dicitur, etiam si non exacte cognoscat. Sic dixit Paul. ad Philipp. 3. *Sequor, si quo modo comprehendam*: dicens enim, *si quo modo*, satis denotat, illam comprehensionem non fore perfectam & exactam pro obiecti dignitate; esse vero terminum sui cursus & insecutionis, & ideo comprehēsionem vocari. Vnde 1. Corint. 9. ad omnes fideles loquens, ait, *Sic currite, vt comprehendatis*. Ad Ephes. 3. *Vt possitis comprehendere cum omnibus Sanctis*, &c. vsq; ad id, *supereminentem scientiæ charitatem Christi*. Ex quo vltimo verbo constat, illam comprehensionem non fore exactam cum charitas Christi superet nostram scientiā. Hinc comprehensio attribuitur aliquādo hominibus in hac vita, si pro ratione status, perfectam cognitionem, quæ in illo haberi potest, assequantur. Et apud Latinos, intellectualis perceptio solet interdum generatim comprehensio vocari. Specialiter autem solent hoc modo Beati cum Christo regnantes comprehensores vocari. Quo sensu Nazian. oratio. 25. cum multa de Beatissima Trinitate disputasset, in fine concludit. *In hoc igitur commune nomē, crede & prospere incede & regna; atque hinc ad alterius vitæ beatitudinem transibis*. Ea porro (*vt mihi quidem videtur*) *in expressiori horum cognitione, & comprehensione sita est*. De hac vero comprehēsione nihil est, quod dicamus, supponimus enim, hoc modo posse Deum comprehendi ab homine, quia potest ab eo clare, & prout in se est, videri, non in hac vita, nec naturali virtute, sed in futura, & virtute supernaturali, vt 1. p. q. 12. latius disseritur.

Comprehēsionis vox, multiplex.

Intellectualis quæuis perceptio, interdum comprehensio appellatur.

Alia ergo acceptio comprehensionis pro exacta rei cognitione & adæquata, est magis stricta & propria, & de illa intelligitur præsens quæstio, quas scilicet cōditiones requirat cognitio aliqua diuinæ essentiæ, vt sit vera ac propria comprehensio eius.

Stricta cōprehensionis significatio.

Circa quam difficultatem Ocham in 4. q. 13. art. 1. Gab. in 3. d. 14. articu 3. dubio 2. Almain. ibi q. 1. Maior. q. 2. ad finem, quinque modos comprehensionis distinguunt sine vlla methodo vel ratione, vt bene notauit Soto, in 4. di. 49. q. 8. art. 1. Primus vero illorum, qui est videre rem totam clarè & distinctè, coincidit in præsente materia cum priori membro à nobis exposito in præcedente distinctione. Secundus autem, scilicet, quod comprehensio sit cognitio totius, & omnium partium distinctè. est, impertinēs. quia de ratione comprehensionis vt sic, nō est, quod fit de re habente partes; & quando circa illā versatur, non est illa diuersa acceptio cōprehensionis, cū

Cōprehensionis artē sumpta acceptiones ab aliquibus confictæ refutantur.

contineatur in ratione distinctæ & exactæ cognitionis. Atq; idē est de quarta acceptione, scilicet, quod comprehensio est illa cognitio, qua cognoscuntur omnia prædicata, quæ de tali obiecto cognosci possunt, hæc enim non est diuersa acceptio comprehēsionis, sed in adæquata ratione cōprehensionis includitur. Nec verò sola conditio sufficit ad rationem comprehensionis, absolutè loquendo: nam beati cognoscunt omnia prædicata, quæ in Deum conueniunt, illum tamen non comprehendunt, nisi primo illo lato modo. Maior negatur à dictis autoribus, existimo autem esse verissimam, quia nō prædicantur de Deo, nisi quæ formaliter in illo reperiūtur: beati autem vident in Deo omnia, quæ formaliter sunt in ipso. De alijs duobus membris, quæ dicti autores ponunt, dicetur in sequente distinctione.

Quot alii acceptiones assignent.

Alij ergo videntur duplicem comprehensionem distinguere. Vna dici potest comprehensio extensiua tantū, alia vero extensiua & intensiua simul. Hæc videtur fuisse sententia Godofredi, quodlib. 6. q. 3. vt sumitur ex his, quæ de illo refert Capreol. in 4. d. 49. q. vlt. art. 2. arg. 4. Comprehensio autem intensiua tantum & non extensiua, non datur: quia, si cognitio habet totam perfectionem intensiuam, quæ potest haberi circa tale obiectum, fieri non potest, quin illud extensiue etiam comprehendat, quia cognitio, quo est intensiue perfectior; eò, cæteris paribus, magis penetrat obiectum, & quod in illo est. Comprehensio ergo extensiua dicitur illa cognitio, qua cognoscitur obiectū, quidquid in illo est formaliter vel eminenter: atque adeo erit illa cognitio, qua obiectum, & omnis modus eius, & quidquid in illo cognosci potest, cognoscatur. Potest autem tota hæc cognitio de obiecto haberi cum maiori vel minori claritate aut intensione, seu perfectione intensiua, quādo ergo cognitio habuerit totam illam extensionem, non tamen omnem claritatem, vel intensiuam perfectionem, quam habere potest, dicetur cognitio comprehensiua tātum extensiue, quia in extensione habet totum, quod habere potest, & exhaurit rem, in intensione vero non item. Vnde, quod talis cognitio sit aliquo modo comprehensio, videtur euidens ex terminis, & à fortiori patebit ex dicendis: an verò sit simpliciter comprehensio, vel tantum secundum quid illud potest in quæstionem verti, de quo statim. Quando ergo cognitio habuerit etiam summam claritatem, & intensiuam perfectionem, dicetur comprehensio extensiua & intensiua, atq; adeo comprehensio simpliciter absq; controuersia. Sed est hic considerandum, duobus modis posse intelligi, cognitionem exactam in extēsione, esse etiam summam in perfectione intēsiua. Vno modo absolutè in genere entis, seu in tota latitudine intelligentiū, & hæc videtur esse altera acceptio comprehensionis, quam Nominales ponunt. Sed est impropria & gratis conficta, nam iuxta illam sola Dei cognitio, est comprehensio respectu cuiuscunq; obiecti, & ita nulla res erit comprehensibilis ab alio, quam à Deo, quod ridiculū est. Sequela patet, quia solus Deus potest habere de quacunq; re cognitionem summè perfectam in intensiua perfectione: ergo, si hoc est necessarium ad rationem comprehensionis simpliciter, nulla est alicuius rei comprehensio, nisi sola cognitio Dei. Alio modo potest id intelligi respectiue seu proportionatè, nimirum, vt quāta est intēsiua perfectio obiecti cogniti in ratione intelligibilis, tanta sit perfectio cognoscentis, vt sic, seu cognitionis in ratione intellectionis: & quia Deus est obiectum intelligibile infinite perfectum intensiuè, illa sola sit comprehensio intensiua eius, quæ habuerit infinitam claritatem & perfectionem, & sic de alijs proportionatè.

Iuxta hanc ergo distinctionem, ad quæstionem propositam erit etiam sub distinctione respondendum: nam ad comprehensionem extensiuam necessarium erit, & sufficiet, cognoscere omnia, quæ in obiecto continentur: ad comprehēsionem vero intensiuā vltra id requiretur, vt ea omnia cognoscantur, quantum tale obiectum cognoscibile est, id est, cum tota ea claritate & perfectione intensiua, quam ex natura sua requirit, vt exactè cognoscatur. Quod si absolutè respondendum est, vtraque conditio dicetur necessaria ad comprehensionem simpliciter, quia comprehensio dicit adæquatam rei cognitionem: non est autem adæquata simpliciter, nisi in intensione & claritate habeat proportionem & commensurationem cum re: ergo neq; erit comprehensio simpliciter. Minor colligitur ex D. Tho. hic artic. 2. ad 3. vbi dicit, quantitatem cognitionis non attēdi tantum ex numero scibilium, sed etiam ex claritate: & in eodem sensu videtur dicere hic, artic. 1. ad 1. & 1. p. q. 12. arti. 10. ad comprehensionem non satis esse, cognoscere totum obiectum, seu necessarium esse, cognoscere totaliter. Quid autem sit cognoscere totaliter, declarat, docens non esse intelligendum ex parte obiecti, id est, quia nihil in ipso lateat: nam hoc habet cognitio, qua absolutè videtur totū obiectum, ita vt nulla ratio eius non videatur; sed intelligendum esse ait ex parte modi, scilicet, vt tam perfectè videatur obiectum, quantum visibile est; id est, tam perfecto modo, quantum natura sua est aptum cognosci. Et eandem doctrinam repetit D. Thom. lib. 3. cont. Gent. c. 55. & q. 8. de verit. artic. 2. in corp. & ad 2. & 6. quibus locis vtitur exemplo cognitionis per opinionem, quam dicit non esse comprehensionem, etiā si non ignoretur aliquid in principio, vel conclusione, solum quia in modo cognitionis est imperfecta. Citari potest pro hac sententia Durandus in 1. d. 35. q. 1. num. 10. vbi ait, cognoscere rem comprehensiue, esse cognoscere illam omnimodo, quo cognosci potest. Et in 3. d. 14. q. 2. num. 6. ait, licet creatura videat in Deo omnia, non esse tamen illam perfectissimam cognitionem. Vnde significat, non fore comprehensiuam. Idem clarius dicit ibi Scotus q. 2. §. Potest dici. & §. Ad secundam quæstionem. Et hanc sententiam necessario sequi debent omnes, qui existimant, posse creaturam videre in Deo omnia, non solum futura, sed etiam posibilia, & tamen nō comprehendere ipsum. Eius modi est Aureol. apud Capreo. 4. d. 49. q. vlt. artic. 2. Bachon. in 3. d. 14. q. 1. artic. 3. Greg. 1. d. 44. q. 4. artic. 2. ad 9. Gab. 3. d. 14. artic. 2. conc. 2. & art. 3 dub. 2. Maior. ibid. q. 2. ad fin. & 4. d. 49. q. 15. Imò & Soto ibi. q. 3. artic. 3. conc. 5. ad 2. arg. cont. illam, ait, quo licet quis videret omnia in Deo, non comprehenderet ipsum, si non infinita claritate videret, de quare plura dicemus, sect. 3.

Sed quanquam hæc doctrina, rectè intellecta, sit vera, scilicet ad cōprehensionem necessarium esse etiam modum perfectum ex parte cognoscentis, & proportionatum obiecto cognito, nihilominus nō existimo, distinctionem illam esse necessariam: quia nō potest esse comprehensio vera & propria ex parte obiecti cogniti, quin sit etiam intensiuè sufficienter perfecta, vt comprehensio simpliciter dici possit. Quod per sequentes propositiones in hunc modum declaro.

Prima conclusio.

Dico primo, ad comprehensionem intellectualem necessarium esse, vt cognitio sit clara, euidens, & certa, cum debita proportione ad obiectum cognitum, Hæc assertio est expressa D. Thomæ, citatis locis, & tam clara, vt non possit in dubium reuocari, quia, qui non habet rei euidentiam, tantum potest, aut per fidem, aut per extrinseca media & probabilia veritatem cognoscere; cognitio autem per fidem, aut per rationem probabilem, potius ignorationis, quam comprehensionis nomen meretur. Vnde, saltem quoad hoc, id est, quoad claritatem & euidentiam cognitionis, clarum est, ad comprehensionem requiri aliquem modum perfectum ex parte co-

ne cognitionis, nam claritas & euidentia, modus cognitionis est. Quomodo autem hæc claritas esse debeat proportionata rei cognitæ, ità declarari potest, nam obiectum est cognoscibile vt verum. potest ergo in obiecto esse veritas simplex, seu immediata, qualis à nobis intelligitur esse in primis principiis, aut mediata, qualis est in conclusionibus, quarum extrema non per sese, sed medio aliquo copulantur. Ad comprehensionem ergo, vt minimum, necessarium est, vt tãta sit claritas in cognitione, quãta sufficiat ad cognoscendã veritatem obiecti, prout in se est, si immediata fuerit, ex vi cognitionis extremorum, si mediata, ex vi illius proprij medij, quo extrema copulantur. Et secundum hanc considerationem est in primis de ratione comprehensionis, vt per illam cognoscatur obiectum, quantum cognoscibile est ex parte medij, seu modi cognoscendi, vt declaratum est. Et ratio est aperta, quæ magis etiam declarat causam à priori, ob quam non potest esse comprehensio nisi sit etiam cognitio euidẽs & clara, scilicet, quia, si veritas esset immediata, & non cognosceretur per seipsam, seu ex vi cognitionis extremorum, necesse esset, habitudinem propriam, quam inter se habent illa extrema, à cognoscente ignorari: nam, si illam cognosceret, simul etiam videret, quo vinculo inter se cõiungerentur: si autem illa habitudo ignoratur, non comprehenditur obiectum, quia non cognoscitur secundum omnem habitudinem realem, quam in se habet. Similiter, si veritas obiecti sit mediata, & non cognoscatur per proprium medium, necesse est, ignorari habitudinẽ propriam, quam illa extrema habẽt cum tali medio, & consequenter necesse est, talem veritatem non comprehendi. Atque hinc fit, vt neque euidentia à posteriori, siue per effectum, ad comprehensionem sufficiat: quia illud, quod est medium cognitionis à posteriori, non est medium ipsius rei, seu quo extrema in reipsa copulantur: & ita ex vi talis cognitionis nõ cognoscitur propria & intrinseca habitudo, quæ est in obiecto ipso ad medium vel causam, vnde eius veritas pendet. Et ideo, quo cognitio fuerit per medium magis extrinsecum, vt est in fide, vel opinione, eo magis distabit cognitio à perfecta comprehẽsione: neq; ex vi talis cognitionis videtur res & veritas eius, prout in se est, nec proprius & adæquatus eius conceptus formatur: ideoq; non potest veram rationem comprehensionis attingere.

Secunda conclusio.

Dico secundo. De ratione comprehensionis est, vt sit cognitio tam clara & intensa quantum necesse est ad exacte cognoscendas & penetrandas in obiecto cognito omnes habitudines & cõnexiones, quas ex natura sua habet, & habere potest, cum omnibus rebus à quibus ipsum pendet, & quæ ab ipso pendere possunt. Hæc conclusio videtur ex ipsis terminis euidens, & ex descriptionibus comprehensionis cõmuniter receptis constare potest. Et enim de ratione comprehensionis, vt per eam res cognoscatur, quantum cognoscibilis est, ex D. Thom. citatis locis, tum hic, tum 1.p. q. 12. articu. 7. & tertio contra Gent. c. 55. ergo oportet, vt saltem ex parte obiecti, distinctissimè cognoscatur, quidquid in eo est & omnis habitudo ac cõnexio, sub qua cognosci potest. Item ex August. 12. de Ciuit. ca. 18. & Epist. 112. ca. 5. 6. 7. & 8. & serm. 38. de verb. Domini, asserente, comprehensione circumscribi, & quasi finiri obiectum comprehensum, quantumuis infinitum: sed non omnino circumscribitur obiectum, & finitur, nisi cognoscatur quidquid in illo est, & in illo cognosci potest, & secundum omnem habitudinem, qua potest cognosci: ergo hoc saltem ad comprehensionem necessarium est. Tandem ex ipsa metaphora, quia comprehensio materialis, seu quantitatiua dicit adæquationem & inclusionem perfectam rei comprehensæ in comprehẽdente: ergo intellectualis cõprehensio hoc etiam requirit.

Occurritur obiectioni.

Dices, Ergo nulla creatura potest aliam comprehendere, quia non potest eam cognoscere distinctè secundum omnem habitudinem, quæ in ea cognosci potest, saltem in ordine ad diuinam potentiam; nam infinita sunt, quæ potest Deus in illa, vel per illam operari, quæ non possunt à creatura exhauriri. Respondetur, vnã creaturam virtute naturali posse aliam comprehendere secundum naturalem perfectionem, & potestatem eius, non tamen secundum obedientialem, vt argumentum ostendit. Hoc autem non pertinet ad rei comprehensionem simpliciter & propriè dictam. Satis est enim exhaurire naturam eius: nam cognoscere, quæ per potentiam obedientialem fieri in ea possunt, magis est cognoscere Dei omnipotentiam, quam creaturam ipsam perfectius cognoscere, præsertim quoad ea, quæ naturalia ei sunt. Addo denique, esto non possit vna creatura virtute naturali cognoscere, quidquid per obedientialem potentiam in alia creatura & per illam fieri potest, tamen virtute supernaturali, seu per aliquod diuinum lumen fieri posse, vt vna creatura, etiam sub hac ratione, comprehendat aliam: ad hoc enim non est necesse comprehendere omnipotentiam Dei, sed satis erit cognoscere illam clarè & distinctè secundum aliquam latitudinem effectuum, quod non repugnat; nam, vt videbimus, sine comprehensione possunt in Deo videri infinita, atque adeo potest videri omnipotentia Dei cum habitudine ad totam aliquam latitudinem infinitorum effectuum, & multo magis poterit cum habitudine ad omnia quæ in aliqua creatura operari potest absque comprehensione videri.

Tertia conclusio.

Dico tertio. Si cognitio habet eam perfectionem & claritatem, quæ sufficit ad cognoscendum obiectũ ex parte eius exactè & perfectè, id est, ad cognoscendum, quidquid in eo est formaliter vel eminẽter, & ad penetrãdam omnem rationem formalem eius, & omnẽ habitudinem distinctissimè, talis cognitio est vera cõprehensio. Hæc est sine dubio sententia D. Tho quæ sumitur ex his, quæ docet, tum hic, art. 2. tum 1. p. q 12. artic. 8. & 3 cont. Gent. c. 55. & 56. & vbicunq; docet creaturam non posse eleuare ad videndum quęcunq; sunt in Deo eminẽter, quia alias comprehẽderet ipsum. Hæc enim ratio locum non haberet, si ad comprehensionem aliquid aliud necessarium esset: facilè enim dici posset, etiã si creatura videret ea omnia in Deo, ipsum non comprehensuram, quia non summa intẽsione, claritate, aut perfectione videret. Et ita conclusionem hanc supponunt Thomistæ, quos sect. 3. referã. Sumitur hæc veritas ex August. Epist. 112 c. 8. vbi ait, tunc aliquid comprehendi, quando totum ita videtur, vt nihil eius lateat videntem: quamobrem ait, hoc modo Deum à nullo visum esse, quod tã de angelo, quam de homine intelligit absq; dubio. Eodem modo loquitur Chrys. homilijs de cõpreh. Dei nat. præsertim 1. & 5. & alij quos sect. seq. commemorabimus.

Ratio pro conclusione.

Ratione declaratur ex metaphora ipsa comprehensionis: sumpta est enim ex quantitatibus, quæ secundum extensionem suam ita commensurantur vt vna omnino aliã capiat, & cõplectatur: sic ergo, comprehensio, intellectualis in adæquatione quasi extensiua cõsistit, qua, scilicet, intellectus capiat totum, quod est in obiecto, secundum omnem extensionem, vel quasi extensionẽ eius ab omnia illa, quæ aliquo modo in se cõtinet, vel ad omnia illa, ad quæ quouis modo dicere potest habitudinẽ. Quod vero vltra hanc adequationem seu proportionem, intercedat alia in intensione & perfectione, conferet quidẽ ad aliud genus æqualitatis & proportionis in genere entis, non tamen ad rationem comprehensionis. Vnde, licet fit euidens, vnam cognitionem totalẽ obiecti, prout à nobis explicata est, posse esse perfectiorẽ alia in entitate & claritate specifica, seu gradual, tamen id certe non tollit absolutam rationem

compre-

comprehensionis,imo nec variat rationẽ eius,pro A ut hac voce significatur.Sicut in corporalibus,quod vnum corpus continens aliud sit maius, aut perfectius,non impedit,quominus aliud corpus minoris quantitatis aut perfectionis, vere comprehendat, si vere totum aliud intra se claudit. Confirmatur ex communi modo loquendi de comprehensione intellectuali, tunc enim rationem aliquam nos comprehendere putamus, quando totam eius vim clare percipimus. Quod autem id sit summa attentione, vel intẽsione,nihil ad hoc conferre censemus.Quod autem in hac vulgari acceptione comprehensionis accidit,proportione seruata,contingit in exacta cõprehensione. Vnde nunquam censetur incomprehensibile aliquod obiectum, quia ex parte cognoB scentis nõ possit perfectissimo actu attingi,sed quia res ipsa exacte secundum omnia,quæ includit, non possit cognosci.

Quamobrem non existimo necessariam illam distinctionem de comprehensione extensiua tantum, vel etiam intensiua, quanquam in modo loquendi immorandum non sit, dummodo constet, extensiuam comprehensionem, simpliciter & absolute cõprehensionem esse,vt probatum est. Quod vero illa cognitio, quæ totam hanc perfectionem extensiuæ comprehensionis habuerit, & vltra illam addiderit maiorem intensionem,claritatem,aut specificã perfectionem,ratione huius excessus dicatur intensiua comprehensio, vel super comprehensio, aut alio simili modo, parum nostra refert: solum obseruanC dum est, vt terminis vsitatis,& qui æquiuocationem non pariant,vtamur. Quapropter, quod nonnulli dicunt, ad comprehensionem requiri, vt sit tã perfecta, sicut obiectum ipsum, si intelligatur de perfectione in genere entis, & de æqualitate simpliciter, est plane falsum; alias non posset angelus comprehendere se, vel inferiorem, quia cognitio eius est quoddam accidens,quod non exæquat in sua perfectione substantiam cognitam.Item,quia sine vllo rationis fundamento talis conditio postulatur: nã cognitio & res cognita, in ratione actus & obiecti seruare debent proportionem, non verò æqualitatem in genere entis. Rursus quod nonnulli contenD dunt,solam illam cognitionem dicendam esse simpliciter comprehensionem, quæ est absolutè & simpliciter perfectissima cognitio, quæ de tali obiecto esse potest,tam in his,quæ de illo cognoscuntur,quã in modo,quo cognoscuntur, verum non est,neque probabile,vt conuincũt ea,quæ adduximus.Et quia alias nulla cognitio creata, esset comprehensio alicuius obiecti,quia diuina cognitio est perfectior illa,saltem in modo cognoscendi. Similiter,quod alij dicunt,ad cõprehensionem requiri,vt sit tanta perfectio in cognitione in esse cognitionis, quãta est in obiecto, vt cognoscibile seu intelligibile est, vel incidit in id, quod diximus,vel verum non est. Duobus enim modis dici potest res cognoscibilis: vno modo proxime & formaliter: & sic dicitur cognoscibilis per denominationem extrinsecam à facultate cognoscendi, quæ in alio est, & ita res est perfectius cognoscibilis à perfectiori cognoscente : ergo cognoscibilitas obiecti in hoc sensu esse non potest mensura comprehensionis:nam hoc modo tantum est res cognoscibilis, quanta est vis cognoscendi in alio : non dicitur autem cognitio comprehẽsiua per comparationem ad virtutem cognoscendi, sed ad obiectum ipsum in se, vt scilicet, omnino cognoscatur. Alioqui sequeretur,vel vnumquemq; comprehendere obiectum, si tota virtute sua illud cognoscat,etiam si non penetret totum,quod in illo est, quia cognoscit illud,quãtum ab ipso cognoscibile est. Vel,si comparatio non est facienda cũ virtute ipsius cognoscẽtis, sed absolute,sequitur,quod antea inferebam,nullam rem comprehendi, nisi à solo Deo,quia à solo ipso cognoscitur,quantum cognoscibilis est absolute & simpliciter secundũ hanc extrinsecam denominationem. Alio modo potest dici res cognoscibilis ex se,seu fundamẽtaliter,quatenus ens est & verum; & ita dicitur perfectius ens, ex se perfectiorem cognitionem requirere, vt comprehendatur, & perfectius principium cognoscendi. Sed hæc ipsa cognitionis perfectio in tantum ad comprehensionem necessaria est, in quantũ ad perfecte penetrandum tale obiectum, & distincte illud cognoscendum secundum omnia, quæ in se continet, & secundum omnem habitudinem suam, necessaria esse potest. Quod si ad hunc gradum perfectionis cognitio attingat, iam habet exactam adæquationem cum obiecto, & manifestat, seu cognoscit illud,quãtum cognoscibile est. Quod vero maiori,minorive intẽsione, aut entitatiua perfectione cognoscatur,materiale est: & id non potest fundari in ipso obiecto,sed in perfectione cognoscentis.

Obiect. Dices. Obiectum perfectius & altius non solum est ex se cognoscibile, quoad tales rationes, vel habitudines,quæ in ipso,vel per ipsum cognoscuntur, sed etiam quoad modum cognitionis in claritate, vel intensione: ergo adæquatio etiam in hoc potest esse necessaria ad rationem comprehẽsionis simpliciter.Consequentia patet, quia per comprehensionem debet cognosci obiectum,quantũ ex se cognoscibile est,quoad omnem modum perfectionis, quã ex se requirit in cognitione sibi adæquata. Antecedens autem probatur, quia obiectum ex se est principium perfectæ cognitionis sui, vel immediate, vt in visione Dei,vel mediãte specie intelligibili, quã natum est producere vel habere: sed obiectum ex se non solum est natum habere speciem, vel actiuitatem adæquatam quoad repræsentationem extentiuam cognitionis,sed etiam quoad intensiuam. Vnde obiectum visibile intensiorem speciem producit in visum propinquum,& bene dispositum,quam in distantem & male affectum : & non censetur videri, quantum visibilis est,nisi quando speciem sibi adæquatã in intensione producit.Et potest in hunc modum explicari; nam angelus,v.g.intuẽs seipsum per suam substantiam comprehẽdit se, quia non solum cognoscit omnia,quæ in se habet,sed etiam claritate, intensioneq; adæquata suæ actiuitati in ratione obiecti cognoscibilis,seu intelligibilis : vnde ab inferiori angelo non comprehenditur, etiam si quoad omnia cognoscatur, id est,quoad omnem modum cognitum in obiecto, quia quoad modũ cognitionis non ita exactè cognoscitur.A superiori autẽ Angelo,licet intensius & clarius cognoscatur,tamẽ ille excessus est vltra eum modum cognitionis,quẽ obiectum ex se requirit: & ideo non obstat, quominus sine illa maiori intẽsione vel claritate possit esse cõprehensio talis obiecti.Simili ergo modo in obiecto quouis intelligibili sola illa cognitio,erit cõprehensio eius, quæ fuerit adæquata illi in omni modo cognitionis, quasi intrinseco & proportionato perfectioni obiecti. Respondeo in primis,obiectum posse Respons. consideriari in ratione termini & materiæ,circa quã versatur cognitio, & in ratione mouentis seu principij: & ad rationem comprehẽsionis satis esse,quod cognitio sit adæquata obiecto, vt termino, siue sit adæquata illi in ratione principij,& motiui,siue nõ: quia comprehensio formaliter consistit in adæquatione extensiua, vt ostendimus : & hæc sumitur ex habitudine ad obiectũ in ratione termini. Item hæc adæquatio est quasi formalis in cognitione, quatenus cognitio est: alia vero est communis in ratione effectus & causę agentis,sub qua habitudine nõ tam effectus comprehendit causam, cuius virtuti adæquatur, quam è conuerso, causa comprehẽdat effectum. Ad comprehensionem ergo intellectualem videtur impertinens, quod obiectum efficiat ex se intensiorem, vel minus intensam speciem. Deinde dicitur, in obiectis per se primo intelligibilib. nunquam

quam vnam adæquationem esse separabilē ab alia, & obiectum nunquam comprehendi posse quoad omnes rationes cognitas, nisi per speciem adæquatā actiuitati obiecti. Quod sic dēclaro, quia, si est sermo de rebus materialibus, hæ tantum sunt in potentia intelligibiles, vnde nullam habent ex se vim effectiuam speciei intelligibilis, & ideo ex parte earum nō potest hæc adæquatio considerari, sed omnis intellectio, quæ habuerit sufficientem perfectionem intensiuam ad penetranda hęc obiecta exactè ex parte eorum, erit sufficiens ad eorum comprehensionē. Si vero tractemus de obiectis creatis actu intelligibilibus, vt sunt substantiæ angelicæ, & animæ separatæ, hæc nunquam adæquatè ex parte obiecti cognoscuntur, nisi per actum adæquatum etiam, seu proportionatum potius & connaturalem, vel per alium superioris ordinis: & ita angelus superior naturaliter non comprehenditur ab inferiori, sed vel à se, vel à superiori. Vnde colligimus, illam intellectionem, quæ in intensiua perfectione, vel claritate non est adæquata talibus obiectis, non esse etiam sufficientem ad penetranda illa obiecta exactissimè, etiam quoad extensionem, seu quoad modum perfectæ cognitionis ex parte eorum. Atque eadem ratione, ascendendo ad Deum, nulla cognitio esse potest sufficiens ad Deum comprehendendum extensiuè (vt sic dicam) nisi ea, quæ est connaturalis, & adęquata ipsi Deo in perfectione intensiua, vt latius dicturi sumus sect. 3.

Obiectio. Dices, sæpe visiones seu intellectiones posse esse inæquales in modo attingendi obiectum, non quia aliquis modus obiecti per vnam videatur, & nō per aliam, sed quia vno modo idem videatur per vnum actum, & non per alium: ergo eadem ratione potest visio adæquata obiecto extensiuè esse perfectior in modo, quamuis ille modus non sit in obiecto visus, vel non visus. *Satisfit obiectioni.* Respondetur, concedendo totum, sic enim comprehensio eiusdem angeli inferioris perfectior est in supremo angelo, quam in alio intermedio, licet nullam rationem, modum, aut habitudinem, terminumve eius cognoscat vnus, non vero alius, in particulari, & cum omni distinctione, seu specificatione ex parte obiecti. Dico tamen, quādo cognitiones attingunt hunc gradum perfectionis ex parte obiecti, illum alium modum, in quo est excessus, non fundari in obiecto, neque vt terminante, neque vt efficiente, vel quasi efficiente cognitionem, sed fundari in sola perfectione cognoscentis, & ideo diuersitatem illam nihil ad comprehensionem referre. *Explica.*

Sed contra, quia, licet in substantialibus obiectis semper inueniatur vera dicta regula, & doctrina, nō tamen in accidentalibus: nam angelus inferior, licet non possit comprehendere superiorem angelū, poterit tamen comprehendere, saltem extensiuè, aliquem actum eius, vt vnam intellectionem, vel actum amoris; & tamen illemet actus ex se perfectiorem notitiam sui generat in proprio subiecto, siue in angelo cuius est, quam in inferiori. Respondetur in primis, hoc esse dubium, nam, cum accidentia essentialem dicant ordinem ad subiectum connaturale, satis probabiliter dici potest, non comprehendi nisi ab eo, qui subiectum comprehendit, & intellectum animæ comprehendi non posse, non comprehensa anima. *Resolvitur.* Deinde, si assumptum admittatur, potius inde elicitur accommodatum exemplum ad declarandum, quomodo perfectio intensiua actus necessaria nō sit ad comprehensionem simpliciter. Nam actus superioris angeli comprehēditur ab inferiori, quamuis non cum tota perfectione intensiua cognoscatur, cum qua ex se & natura sua aptus est cognosci. Tandem potest in hoc assignari discrimē inter substantias, & accidentia, quia accidentia ex se sunt in inferiori ordine cōstituta. Vnde ex se etiam minorem virtutem requirunt, vt comprehendantur. Quod autem à propria substantia intellectuali clarius & perfectius cognoscantur, quā ab inferiori, est per accidens, quia ipsa non sunt per se primo intelligibilia à tali substantia, sed quasi consequenter ad cognitionem substantiæ suæ. Ac denique id magis prouenit ex parte subiecti, quam ex parte ipsorū accidentium. At vero substantia ex se est in superiori ordine, & quando ex se est actu intelligibilis, seipsam respicit, vt obiectum quasi proportionatum, & cōmensuratum suæ virtuti; & ideo seipsam cōprehendere potest, non vero ab inferiori comprehendi, bene tamen à superiori.

SECTIO II.

Vtrum secundum fidem anima Christi non comprehendat diuinam essentiam.

HAEc quæstio cōmunis est aliis beatis, & ita tractatur à D.Tho.1 par. quæst.12. articu. 7. tamen, quia video nonnullos specialiter de anima Christi dubitare, propter singularem dignitatem eius, & vnionem ad Verbum, ideo cogor exacte hic inquirere, quam sit certum, Deum esse incomprehensibilem ab intellectu creato, atque adeo ab anima Christi. Quanquam enim de fide certum sit, hominem in hac vita non posse comprehendere Deum, neq; id posse Angelum, aut quemlibet intellectum creatum suis naturalibus viribus: tamen, quod neq; per diuinā virtutem possit intellectus creatus ita eleuari, vt possit Deum comprehendere, non videtur vnde fit certum: quia neq; ex Scriptura, neq; ex Patribus, id satis probari potest. Illud enim testimonium Ierem. 32. quo præcipuè solet à Theologis hoc probari, *Magnus cōsilio, & incomprehensibilis cogitatu*, nihil probare videtur: tum, quia rectè exponi potest de cogitatione humana, & quacunq; cognitione, viribus naturæ habita: tū etiam, quia septuaginta interpretes non ita legunt, sed, *Magnus consilio, & potens viribus*, & ad hunc modū ferè exponi possunt reliqua testimonia Scripturæ sacræ, vbi de Dei incomprehensibilitate sermo est, vt est illud Ecclesiast. 43. *Ne laboretis, non enim comprehendetis*, id est, non defatigemini, viribus enim vestris illum comprehendere non poteritis: quanquam ibi nō tam de cognitione, quam de perfecta Dei laude sermo sit. Et augetur difficultas, quia in Scriptura tam appellatur Deus, *inuisibilis*, quā *incomprehensibilis* intellectui creato, vt primæ ad Timoth *Inuisibili soli Deo honor & gloria*, ad Colos. 1. *Qui est imago Dei inuisibilis*, & primæ ad Timoth. 6. *Quem nullus hominum vidit, sed nec videre potest.* Sed hæc necessario interpretanda sunt, vel respectu hominis in vita mortali, vel respectu intellectus creati, solis suis viribus naturalib. operantis; ergo eodem modo intelligi potest, cum dicitur *incomprehensibilis*. Quæ intelligentia cōfirmatur, tum ex Scriptura sacra, quæ interdum incomprehensibiles vocat etiam ipsos effectus Dei, vt Iob. 9. *Qui facit magna, & incomprehensibilia, & mirabilia, quorum non est numerus*, & cap. 11. *Forsitan vestigia eius comprehendes?* cum tamen certum sit, opera Dei posse, saltem supernaturaliter, comprehendi, tum etiam ex Patribus, qui dicunt, non posse nos comprehendere Deum, donec ad patriam perueniamus, vt Irenæ. lib. 4. contra hæres. capit. 37. Nazianzen. oratione 25. & 27. nume. 26. & 34. & orat. 42. qui etiam orat. 20. 34. 36. num. 66. ita exponit, Deum esse incomprehensibilem, vt non possit ab homine mortali comprehendi, donec ad patriam perueniat. Et eodem modo loquitur Origen. 1. Periarch. cap. 1. & Cyprian. in principio operis de Cardinalibus Christi operibus. Ratione possumus argumentari, quia si Christi anima haberet lumen infinitum, quo videat omnia, quæ in Deo sunt, tam eminenter, quam formaliter, comprehendet ipsum Deum; vt aperte docet D. Thom. in hac quæstione, articulo 2. & colligitur ex eodem 1. parte, quæstio.

Ierem. 32. *1. Coloss. 1 Tim. 1. & 6.* *Eccles. 43.* *Iob. 9.* *Iren. Nazian. Origen. Cyprian.* *D. Thom.*

quæstio.12.artic.7.& 8.Sed non est de fide,animam Christi non habere lumen infinitum, nec videre omnia in Verbo, sed probabilis est opinio hoc affirmans; ergo etiam est probabile, comprehendere Deum.

Deum omni creaturæ incomprehensibilis.

Nihilominus dico primo. De fide est; Deum esse incomprehensibilem quacunque creata cognitione. Hæc conclusio intelligenda est de comprehensione absolute & simpliciter dicta, ita vt sensus sit, Deum esse incomprehensibilem à creatura comprehensione propria, & simpliciter perfecta, licet non sit de fide certum, in quo consistat hæc comprehensio. Et hoc modo docent hanc assertionem omnes Theologi, D.Tho. citatis locis, & tertio contra Gent. cap.55.alij in 3.distinct.14.Bonauent.articu.1.quæst. 2.Ricard.quæst.4. vbi Albertus arti.1.dicit,esse blasphemiam contra diuinitatem Christi, asserere ab eius humanitate comprehendi.Durād Scot.Gabri. Paludan.quæst.1. & alij in 4.distinctio.49. vbi Sotus, quæst.3.artic.1.Et probatur primo ex Scripturis,Ierem.32. *Magnus consilio, & comprehensibilis cogitatu*; quod enim ita legendum sit,constat ex vulgata editione, quam in re tam graui hoc tempore reijcere manifeste esset contra Concilium Tridentinum: præsertim cum Hebraica veritas cum illa consentiat, quod vero ita intelligendum sit, est sententia Hieronymi & Glossæ ibi (alij Patres hunc locum non attigerunt) & Theologi omnes hunc sensum secuti sunt, quibus omnibus contradicere plus esset, quam temerarium, præsertim, quia iuxta, planum contextum, illa particula, *Cogitatu*, non tam videtur referenda ad hominum, vel Angelorum cogitationes, quam ipsius Dei, vel (vt ita dicam) non tam actiuè, quam passiuè sumitur; nam sicut dicitur Deus, *magnus consilio*, quia consilia eius altissima sunt, ita dicitur *incomprehensibilis cogitatu*, quia in suis cogitationibus est incomprehensibilis, iuxta illud, *Nimis profundæ factæ sunt cogitationes tuæ*, Psalm. 91. & illud Pauli ad Roman. 11. *Quam incomprehensibilia sunt iudicia eius, & inuestigabiles viæ eius?* & infrà *Quis cognouit sensum Domini, aut quis consiliarius eius fuit?* Quod si Deus in consiliis, & in iudiciis suis incomprehensibilis est, multo magis in substantia sua. Et eodem modo dicuntur interdum opera, seu vestigia Dei, incomprehensibilia, quatenus, scilicet, cadunt sub diuinam prouidentiam, & sapiētiam; vnde in citato loco Iob.11. postquam dixit, *Forsitan vestigia Dei comprehendes?* subdit, *Et vsque ad perfectum omnipotentem reperies? &c.* Denique ex communi phrasi Scripturæ, & ex modo, quo de immensitate Dei loquitur, eiusque incomprehensibilitatem exaggerat, variisque figuris, & metaphoris illam sæpius proponit, satis significat, altiori modo esse Deum incomprehensibilem creaturæ, quam sit vlla creatura: non ergo vocatur incomprehensibilis solum, quia à mortali homine cognosci non potest, prout in se est, hoc enim modo etiam Angelum non potest mortalis homo comprehendere: neque etiam dicitur incomprehensibilis solum, quia ab intellectu creato solis naturæ viribus videri non potest, prout in se est, hoc enim modo, etiam gratia, quæ est in essentia animæ, dici posset incomprehensibilis. Sed quia Scripturæ per se nudè sumptæ non videntur omnino conuincere, adiungamus cōmunem sensum, & traditionem Patrum, apud quos illa sunt præcipuè notanda testimonia, in quibus comparando Deum, etiam ad Angelos, vel beatos ipsum videntes, affirmant tanquam indubitatum dogma fidei, Deum esse incomprehensibilem.

D.Thom. Bonauen. Richard. Durand. Scot. Gabr. Palud. Sot.

Ierem.32.

Hieronym. Gloss.

Psal.91. Roman:11.

Iob. 11.

Deus quomodo dicatur incomprehensibilis.

Secundo ergo arguitur testimonijs Patrum, Latinorum primo. Gregor.10.moral.cap. 10. *In retributionis* (ait) *culmine reperiri omnipotens per contemplationis speciem potest, sed tamen ad perfectum non potest; quia, etsi hunc in claritate sua quandoque conspicimus, non tamen eius essentiam plene contuemur,* & cætera, quę sequen. sect. notabimus, & lib. 18. capit. 28. alias 3. & sequenti, explicat, illam claritatem Dei esse ipsam substantiam Dei, quia in eo non distinguitur claritas à substantia; & ibidem ait, *Longe disparuliter videre creaturam creatorem, quam ipse seipsum videat: nam quantum ad immensitatem Dei,* inquit, *modus nobis figitur contemplationis, quia eo ipso pondere circumscribimur, quo creaturæ sumus.* Secundo, Ambros. lib.1.in Lucam, tractans illud Ioan.1. *Deum nemo vidit vnquam*, ad Angelos extendit, & declarat, dictum esse ratione incomprehensibilitatis. Tertiò idem docet Augustinus, citans dictum locum Ambrosij in Epistola 112.capitul.8.& 9. vbi bene distinguit visionem à comprehensione; clarius sermone 190.de Tempore, & 38.de Verbis Domini, & lib. de cognitione veræ vitæ, capit.31. etiam beatis dicit Deum *incomprehensibilem*, vnde in quæstiunculis de Trinitate, tomo 3. optimè exponit, quomodo dicatur in Scriptura Deus, *incomprehensibilis, seu, inuisibilis*, his verbis, *Videri potest Deus per dona gratiæ, siue ab Angelis, siue ab animabus Sanctorum, plenam vero diuinitatis naturam, nec Angelus quilibet, nec Sanctorum aliquis, perfectè videre poterit, ideo incomprehensibilis dicitur Deus.* Quartò Beda, circa illud 1. Ioan. 3. *Videbimus eum, sicuti est; promittitur*, inquit, *nobis videre Deum, nam comprehendere concedi non potest.* Quinto idem optimè tractat Hilarius 2. de Trinitate circa principium, & libro decimo sub finem. Sextò, Anselmus in lectionibus super Euangelia, lectione in Matthæ. 17. quæ est de Transfiguratione Domini, & super primam ad Timotheum, capitul. 2. vno sensu explicat Deum dici *inuisibilem*, quia licet à beatis videri possit, non tamen comprehendi. Eandem veritatem docet in Monolog. capit. 35. Septimò, ex Patribus Græcis Chrysostomus multus est in hac sententia asserenda, in enarratione super capitul. 6. Isaiæ, vbi ita exponit visionem illam de Domino sedente in throno excelso, & Seraphin, qui velabant facies suas ad indicandam Dei incomprehensibilitatem: & homil. 2. de eadē visione contra eos, qui contrarium sentiunt, ita exclamat, *Horresce cœlum, obstupesce terra*; idem latissime persequitur quinque homiliis de incomprehensibili Dei natura, vbi contrariam sententiam hæresim vocat: caute tamen legendus est, ita enim adhæret huic veritati, vt in errorem extreme contrarium inclinare videatur, scilicet, Deum à nulla creatura in substantia sua videri posse; sed explicandus est ex aliquibus, locis in quibus addit particulam, *exactè*, seu *perfectè*, quod perinde est, ac comprehendere, sicut supra Augustinus Scripturam sacram, vocantem Deum *inuisibilem*, exponebat. Octauo, eodem sensu Theodoret. Psalm. 103. dicit, Deum minime conspici posse, accommodans verba illa, *Amictus lumine, sicut vestimento.* Nonò, idem Cyril. Alexand. lib.11.thesaur.ca.1. accommodans illud Isaiæ 40. *Quis meritus est manu aquas, & cœlum palmo?* Decimo, eodem loco ad hoc propositum vtitur Irenæ. lib.4.contra hæres.cap.36. vndecimo, Cyril. etiam Ierosolymitan. Catech. 6. eodem sensu dicit, Deum esse incomprehensibilem, & hoc modo subdit. *Vident sane Angeli, sed non ita vt est, sed secundum quod est, & ipsi capiunt, ipse enim Iesus dicit, quod Patrem nemo vidit, nisi qui est de cœlo, hic vidit Patrem*, quem locum aperte intelligit de Christo, vt est Deus, vt de visione comprehensiua, subdit enim, *Vident Angeli ita vt capiunt, & Archangeli, ita vt possunt, Throni vero & Dominationes plus quidem, quam illi, sed minus tamen, quam pro Dei benignitate: solus autem Spiritus sanctus, ita vt oportet, vidit; ille enim scrutatur omnia, etiam profunda Dei, & vnigenitus Dei Filius, ita vt oportet, etiam cognouit, quoniam Deitatis paternæ est particeps Filius, tanquā vnigenitus.* Duodecimo, Epiphan. lib.3. contra hæres.

Ioan.1.

August. Ambros.

Beda.

Hilar.

Anse.

Chrysost.

Theodor.

Cyril. Alexan.

Iren.

Cyril. Ierosolym.

Epiph.

in 70.

in 70. *Deus*, inquit, *infinitis modis, & adhuc amplius incomprehensibilis est*, & infra, *omnia, quæ ab illo facta sunt, infra ipsius gloriam sunt, sola autem Trinitas incomprehensibilis est, & in gloria incomparabili, &c.* Decimo tertio. Damascen. lib. 1. de fid. cap. 1. & 4. Deum vocat, *omnibus modis incomprehensibilem*, vbi Eckius hoc bene explicat, & confirmat. Decimoquarto, Gregor. Nazian. orat. 1. sæpe hanc veritatem inculcat, & ad illam accommodat illud Psal. 119. *Posuit tenebras latibulum suum*, & illud Psal. 103. *Amictus lumine, sicut vestimento*, & illud, *Abyssus, sicut vestimentum, amictus eius.* Vbi etiam Elias hoc notat, & oratione 34. numero 9. & 19. de Angelis beatis loquens, dicit, *eleuari ad conspiciendum Deum, si non prorsus, saltem melius, quam nos.* Idem significat orat. 36. n. 66. Denique definita est hæc veritas in Concil. Lateranen. de summa Trinitate, & fid. Cathol. cap. Firmiter, *Credimus, & simpliciter confitemur, vnum esse Deum, infinitum, incommutabilem, incomprehensibilem*, vbi tam absolute, & simpliciter definit esse Deum *incomprehensibilem*, sicut *immutabilem*; sicut ergo ita immutabilis est, vt etiam de potentia absoluta mutari non possit; ita incomprehensibilis est, vt nulla ratione à creatura comprehendi possit; hoc enim sensu Theologi, & Catholici omnes loquuntur de Dei incomprehensibilitate, & ita illam intelligunt, vnde dubium non est, quin Concilium eodem sensu de illa locutum sit.

Damasc. Eckius. Gregor. Nazian. Psal. 119. & 103.

Conc. Late.

Vltimo argumentor ratione, quia Deus est immensus, & infinitus; ergo non potest à creatura finita comprehendi, quæ consequentia visa est à Theologis per se nota ex terminis, quamuis rationem eius non omnes eandem reddant: explicabitur vero melius sectione sequenti, ex qua, veluti à signo, confirmabitur hæc veritas, quia intellectus creatus non potest in Deo videre omnia, quæ in eo sunt, quod est signum, non posse comprehendere omnipotentiam eius. Et hæ rationes probant conclusionem quoad veritatem ipsam, quoad gradum autē certitudinis fidei, satis probata videtur omnib. regulis fidei, scilicet, Scriptura, traditione, & definitione Ecclesiæ.

Dico secundo. Eodem modo certum est, animam Christi non comprehendere diuinam essentiam. Ita docent Theologi omnes supra citati, & sequitur aperte ex dictis, nam anima Christi, intellectus eius & actus, quo videt Deum, creata sunt, & finita: sed Deus est incomprehensibilis per actum creatum, & finitum, ergo. Confirmatur, quia si anima Christi, videndo Deum, comprehenderet ipsum, vel id esset ex communi ratione visionis, scilicet, quia clare videt totum Deum, prout in se est; & hoc non est satis, alias quilibet beatus comprehenderet Deum, quod esse hæreticum, ostensum est: non ergo satis est videre totum, nisi videat totaliter, vt explicatur late in prima parte, q. 12. & sectione præced. dictum est, & in sequenti nonnihil attingemus: vel hoc conuenit animę Christi ex singulari ratione vnionis: & hoc etiam dici non potest, quia Verbum vnitum, nec̄ est principium formale videndi, nec per se ipsum, ac formaliter dat intellectui virtutem, seu efficaciam ad videndum, nec̄ etiam ratione illius datur intellectui Christi infinita aliqua virtus cognoscendi, ergo non potest magis illa anima comprehendere Deum, quā si esset separata, & haberet idem lumen gloriæ, &c. Et confirmatur, quia comprehendere diuinam essentiam, est proprium attributum ipsius diuinæ naturæ, sed post hanc vnionem, naturę manent inconfusæ, & attributa vnius non communicantur alteri; ergo, quamuis anima fit vnita, non propterea est potens ad comprehendendam diuinam naturam.

Anima Christi non comprehendit essentiam Dei.

Resp. ad argumenta.

Ad difficultatem in principio positam fere respōsum est, iam enim ostendimus, quomodo ex Scriptura hæc veritas colligetur, & quid proprie significet attributum hoc, scilicet, Deum esse incomprehensibilem. Ad illud vero simile, quod afferebatur de *inuisibili*, respondetur, communiter à Patribus interpretari, Deum simpliciter, & per omnem potentiam esse inuisibilem à creatura, dicitur enim inuisibilis oculis corporis, vel exacta & adæquata visione intellectus. Patres vero ibi citati aperte loquūtur in illis locis de comprehensione, vt significat assecutionem, & non vt significat perfectā cognitionem, iuxta distinctionem explicatam in principio articuli primi Diui Thomæ. In alijs vero locis à nobis citatis pro conclusione, euidenter loquuntur de comprehensione in ea significatione, qua nunc vtimur, vt legenti omnia loca aperte constabit.

Ad rationem respondetur, sæpe veritatem aliquam esse de fide certam, modum autem explicandi, vel defendendi illam, cadere sub opinionem, & ideo non licet ex eo, quod aliquod principium in opinione positum sit, inferre, conclusionem etiam esse opinabilem, nisi illatio sit ita euidens, vt omnino necessario sequatur; in proposito ergo omnes Theologi fine controuersia fatentur, vt veritatem fidei, Deum esse incomprehensibilem, & in alijs opinionibus ita procedunt, vt nihil huic veritati contrarium admittere audeant: & ita, qui existimant, lumen gloriæ posse esse infinitum, vel intellectum creatum posse videre in Deo omnia, quæ in eo sunt eminenter, negant inde sequi comprehensionem DEI; qui vero hoc sequi existimant, assumptionem negant. Vnde ex his opinionibus illa semper eligenda est, cum qua melius veritas fidei consistere possit.

SECTIO III.

Vtrum anima Christi videat in Verbo omnia possibilia, quæ in Deo eminenter continentur.

PRima sententia affirmat, videre animam Christi in Verbo omnia, quæ Deus potest facere de sua potentia absoluta. Ita tenuit Hugo in lib. de scientia animæ Christi, qui falso fundamento nititur, scilicet, quia anima Christi videt Verbum visione increata. Quod supra reiectum est, & ex hic dictis intelligi potest, etiam posito illo fundamento, hoc non sequi, quia posset intelligi, visionem illam magis, vel minus communicari pro capacitate susceptientis. Alioqui dicendum consequenter esset, animam Christi comprehendere Deum, quia visio increata, comprehensio Dei est, quam vero falsum sit consequens, constat ex sect. præcedente. Hanc vero sententiam tenet Magist. in 4. distinct. 14. & ibi Albert. art. 1. & probabilem censet Scot. quæst. 2. cuius argumenta parum vrgentia sunt, & ex parte idem tenuit Alens. 3. part. quæst. 13. memb. 7. Durandus quæstio. 2. dicit enim videre animam Christi in Verbo omnia, quæ in Deo sunt eminenter, saltem quatenus possibilia sunt: consentit etiam ex parte Henric. quodlibet. 7. qu. 4. & 5. qui hoc affirmat de speciebus possibilibus, non tamen de indiuiduis. Altisiod. lib. 3. Summ. tractatu. 1. cap. 5. qui hoc tribuit scientiæ vnionis, non beatæ vt sic; sed hæc distinctio est impertinens, vt supra vidimus. Fundamentum Magistri sumitur ex quibusdam testimonijs ad Colossens. 2. *In eo sunt omnes thesauri sapientiæ, & scientiæ Dei*, vbi Chrysost. homilia 5. affirmat, Christum *omnia scire, & nihil ignorare*, si autem non omnia videret, aliqua nesciret, & ignoraret. Propter quod hanc sententiam videtur etiam tenere Fulgentius in lib. ad Ferrandum, responsione ad tertiam quæstionem, Et Eusseb. discipulus Hieronymi, in epistola, quam de morte eius ad Damasum scripsit, & habetur tom. 9. oper. Hieron. refert, ipsum Hiero. morti proximum his verbis cum Christo fuisse collocutum. *Tua anima statim ac inseparabiliter fuit vnita diuinitati, omnia sciuit & potuit, quæ ipsa scit, & potest diuinitas.* Et confirmari ratione potest, quia non implicat contradictionem, hanc perfectionem communicatā esse intelle-

Magist. Albert. & Scot. Alensis. Durand. Henric. Colos. 2. Chrysost. Fulgen.

tellectui Christi; ergo non est, cur negemus fuisse illi A
datam: imo Durand & Henric. putant id, quod ipsi
affirmant, necessario sequi ex visione Dei, vnde non
tribuunt hoc Christo, tanquam singulare illi, sed tã-
quam omnibus beatis commune.

Secunda sententia affirmat, animam Christi per
lumẽ gloriæ scire in habitu omnia quæ sunt in Deo,
tamen in actu secundo non posse simul videre o-
mnia, sed hæc, vel illa suo arbitratu, vel prout Deus
Bonauen. Marsil. Scot. reuelare voluerit. Ita tenet Bonauent. distin. 14. ar. 2.
q. 3. & Marsil. q. 10. ar. 2. Sotus autem ibi, q. 2. primum
improbat hanc opinionem, deinde vero in illam fe-
re incidit, alio modo minus probabili. Obijcit ergo
contra illam primo, quia omnis habitus potest ha-
bere actum sibi adæquatum. Quæ ratio non est effi-
cax, si sensus sit (vt reuera esse oportet ad efficaciam
argumenti) habitum habere vnum actum adæqua-
tum circa totam materiam suam. Contrarium enim
fere reperitur in omnib. habitib. & in potentijs ani-
mæ, quibus suo modo simile est lumen gloriæ. De-
inde subdit opinionem suam, dicens, animam Chri-
sti in actu primo videre omnia, non in actu secundo:
illum autem actũ primum dicit esse, non per lumen
gloriæ, sed per ipsammet visionẽ, quam dicit inter-
dum actuare per modum actus secundi circa aliqua
obiecta, ad quæ ipse intellectus attendit: interdum
vero tantum per modũ actus primi, si intellectus nõ
attendat: contra quam sententiam vrgentius proce-
dit argumentum ipsius Scoti, quia visio essentialiter
est actus secundus, & vidimus, & actuat potentiam,
non actiue, sed formaliter, vnde si actu est, non solũ
potest habere effectum formalem sibi adæquatum, C
sed etiam necessario illum habet, quia necessario in-
hæret subiecto secundum totam suam entitatem, &
rationem: fieri autem non potest, vt qualitas actu in-
hærens subiecto, non habeat in illo suum effectũ for-
malem adæquatum; est ergo illa distinctio actus pri-
mi & secundi, omnino repugnans ipsi visioni.

Vt respondeamus quæstioni, suppono ex senten-
tia Augustini, & omniũ Theologorum, paucis No-
minalibus exceptis, posse beatum, videntem Deum,
videre in ipso creaturas, quæ in Deo eminenter con-
tinentur, nõ tantum effectiue, seu causaliter, vt qui-
dam dicunt, id est, quod ex visione Dei resultet alia
cognitio creaturarum per propriam speciem, hoc e-
nim non est proprie videre in Verbo, sed potius in
proprio genere: neq; cognitio hæc esset Matutina, D
sed Vespertina, & in Christo talis cognitio ad scien-
tiam infusam pertinet, non ad beatam; intelligitur
ergo formaliter, quia per ipsammet visionem, qua
videtur Deus, videntur creaturæ in ipso, cum enim
ipse sit prima causa omnium, eminenter omnia cõ-
tinens, in ipso, tanquam in causa, possunt effectus vi-
deri: sicut enim Deus videndo se ipsum videt omnia,
quæ in ipso sunt, ita potest participationem illi⁹ sci-
entiæ creaturæ communicare.

Circa hoc vero duo obseruare oportet. Primum
est, vt creaturæ dicantur videri in Deo, non satis esse,
vt eodem actu videantur, quo Deus, sed oportere, vt
Deus ipse sit ratio videndi creaturam. Dupliciter e-
nim intelligi potest, duas res vno actu intellectus co- E
gnosci, primo tantum concomitanter, ita vt neutra
sit ratio cognoscẽdi alteram. Exemplum esse potest
in Angelo, qui habet speciem vniuersalem, repræ-
sentantem duas naturas, v. g. hominis, & equi, & cõ-
sequenter habet vnum actum adæquatum illi spe-
ciei, quo simul cognoscit hominem, & equum, & neq;
homo est ratio cognoscendi equum, neq; è contra-
rio: & ideo dico illa duo tantum concomitanter co-
gnosci illo actu, per quẽ non magis dici potest equus
cognosci in homine, quam è cõtrario, quia nulla est
maior ratio in vno, quam in alio. Secundo intelligũ
tur duo aliqua cognosci vno actu intellectus, non
tantum concomitanter, sed quia vnum est ratio co-
gnoscendi aliud; exemplum est in Angelo, qui vi-
dendo, & penetrando essentiam hominis, conse-
quenter intuetur, & videt proprietates, non solum
enim vno actu vtrumq; videt, sed etiam videndo v-
num, ratione illius videt aliud, & tunc proprie dici-
tur videri vnum in alio: & signum à posteriori esse
potest, quia, quando hoc modo cognoscuntur duo
eodem actu, nõ potest actus terminari ad obiectum
in alio cognitum, nisi mediante illo. Cum ergo crea- *Visio Dei, ratio cognos. di creaturas.*
turæ dicuntur videri in Deo, non est sensus videri
tantum priori modo, & quasi concomitanter; sed
posteriori modo, scilicet, quia visio Dei est ratio co-
gnoscendi creaturas, quod patet, tum ex ipso modo
loquendi; nam si tantum concomitanter se habe-
rent, non magis cognoscerentur creaturæ in Deo,
quam Deus in creaturis, quia non haberent inter se
B ordinem respectu actus cognoscendi: tum etiam,
quia considerando illa duo obiecta, quasi per acci-
dens esset cognitio vnius ad cognitionem alterius,
quandoquidem vnum eorum nullo modo esset ra-
tio cognoscendi alterum. Quin potius addo, si illa
duo obiecta non ita se habent, vt vnum sit ratio co-
gnoscendi aliud, gratis omnino dici cognosci, aut
videri Deum, & creaturas eodem actu, quia plura
obiecta nõ attinguntur vno, & eodem actu, nisi quia,
vel in ratione obiecti cogniti habent inter se conne-
xionem & ordinem alicuius causalitatis, respectu ta-
lis cognitionis, vel quia per eandem speciem intelli-
gibilem repræsentantur; essentia autem diuina licet
respectu sui ipsius suppleat vicem speciei, tamen re-
spectu creaturarum non habet vicem speciei intelli-
gibilis, immediate inducentis, vel efficientis cogni-
tionem earum in se ipsis, tanquam ratio, seu mediũ
incognitum (vt philosophi loquuntur) quia hic mo-
dus cõcurrendi ad cognitionem alterius est imper-
fectus; Deus autem non continet creaturas illo im-
perfecto modo, sed eminenter, tanquam perfecta
causa earum; vnde licet Deus possit supplere sua in-
finita virtute efficientiam cuiuslibet speciei intelli-
gibilis; non tamen hoc potest per modum obiecti,
nisi respectu sui ipsius; respectu vero aliorum tan-
tum per modum causæ supremæ, quæ per suam vo-
luntatem supplere potest efficientiam particularis
causæ, & ita potest facere, vt visus videat sine specie,
supplendo per omnipotentiam suam efficacitatem
speciei, & hoc modo potest idem facere in intelle-
ctu; hoc tamen nihil refert ad visionem beatam, ne-
que ad visionem creaturarum in Deo: non ergo se
habet diuina essentia per modum vnius speciei in-
telligibilis immediate repræsentantis Deum, & cre-
aturas: ergo ex hac parte non est ratio, vt cognoscã-
tur Deus & creatura eodem actu: ergo si aliunde nõ
esset connexio inter obiecta, ita vt vnum esset ratio,
seu medium cognitum ad cognoscendum aliud,
nulla esset causa, propter quam illa duo eodem actu
cognoscerentur: videntur ergo creaturæ in Deo, *D. Thom.*
quia Deus cognitus, est ratio cognoscendi illas. Et
hoc sensu vere dicit sæpe D. Thomas, videri creatu-
ras in Deo ex vi visionis ipsius Dei, sicut Deus videt
illas in se ipso, tanquam in causa, & primo principio,
hic autem modus cognoscendi non solum non re-
pugnat, sed potius pertinet ad perfectum genus co-
gnoscendi: illa autem visio Dei in se ipso, & creatura-
rum in ipso, est altissima participatio scientiæ Dei,
supremi ordinis, & rationis cuius esse potest.

Dices, inde fieri, visa vna creatura, videri necessa- *Obiectio.*
rio omnes, quia non est maior ratio de vna, quã de
alia. Negatur tamen consequentia, quia cum lumen *Responsio.*
sit finitum, ex parte illius prouenire potest, vt aliqui
effectus videantur, & non omnes, & hi potius, quam
illi, vel quia ipsum lumen est determinatum ad hos
effectus potius, quam ad illos, vel quia concursus
necessarius ex parte diuinæ essentiæ, datur ad cogno
scendam diuinam essentiam, vt cõtinentem hos ef-
fectus potius, quam illos: sic n. sæpe contingit, in vno

prin-

principio videri aliquam conclusionem, & non alias, vel ex defectu specierum, vel luminis.

Et hinc vlterius sequitur, cæteris paribus, eo perfectius videri Deum, quo plures, vel perfectiores effectus videntur in ipso; quia cum Deus visus, sit ratio videndi creaturas, necessario videntur in ipso omnes creaturæ, quæ ex vi visionis perfectæ vsque ad talem gradum videri possunt, & ideo, vt plura videantur, necesse est, vt perficiatur visio respectu ipsius Dei: alioqui tales creaturæ non viderentur ex vi visionis Dei, sed immediate, & quasi concomitanter simul cũ Deo, & ideo, quidquid sit, an ex perfectiori visione Dei, necessario sequatur visio plurium, vel meliorum effectuum (de hoc enim modo non disputo) tamen è contrario, si plures effectus videntur, cæteris paribus, recte à posteriori infertur, Deum ipsum perfectius videri.

Vltimo tandem obseruandum est, cum dicimus, creaturas videri in Deo, non esse sensum, quod videantur solum secundum esse, quod in ipso Deo habent: hoc enim nõ esset cognoscere formaliter ipsas creaturas, sed solum ipsum esse diuinum, quod eminenter continet illas, quod omnes beati necessario vident, nec ex vi illius visionis posset beatus discernere creaturas, vel inter se, vel ab essentia Dei, vnde nec posset vere dici videre creaturas.

Et hæc est sine dubio mens Augustini, vt D. Thomas, & grauiores Scholastici illum intellexerunt, & plane colligitur ex lib. 2. Gen. ad lit. cap. 8. & lib. 4. c. 24. & sequentibus, & lib. 5. ca. 4. 18. & 19. sed non possumus hoc loco hæc latius persequi. Videt ergo beatus creaturas secundum esse proprium, quod habent, seu habere possunt, in se ipsis, & secundum propias perfectiones formales earum, dicuntur tamen videri in Deo quia (vt dictum est) Deus visus, est ratio videndi illas, seu quia, intime penetrando eminentem perfectionem Dei, eodem indiuisibili actu videtur formalis perfectio creaturæ, quæ in Deo eminenter cõtinetur, & est quasi obiectum omnipotentiæ eius, & hoc modo dici potest creatura videri in Deo, vt in causa, & in se ipsa, vt in obiecto cognito in sua causa.

Dubium. Et hinc cessat quæstio, quæ inter aliquos Theologos versatur, an per visionem beatam possint dici creaturę videri in proprio genere; quidam enim affirmant, vt Marsil. in 3. q. 10. ar. 2. Alij vero negant. *Resp.* Sed, intellectis nominibus, non potest esse quæstio de re: nam si cognitio in proprio genere nihil aliud significet, quam cognitionem rei, prout in se est, vel esse potest, hoc reuera conuenit visioni beatę respectu creaturarum quæ per illam videntur: si autem cognitio in proprio genere significet cognitionem rei per propriam speciem, quę immediate, & primario terminatur ad rem in se cognitam, & non in alio, hoc modo illa visio non dicitur esse cognitio in proprio genere, & is est communior vsus huius vocis, & ita sine dubio loquendum est, vt colligere licet ex D. Tho. 1. p. q. 12. art. 9. & q. 14. art. 5. Scoto, & alijs in 3. dist. 14.

Dico primo. Anima Christi Domini non videt actu in verbo omnia, quæ absolute in omnipotentia Dei continentur. Hæc conclusio est communior Theologorum, D. Thomæ hic, & generaliter. 1. p. q. 12. art. 8. & omnium Thomistarum, Caiet. Capreo. & Palud. in 3. distinct. 14. q. 1. & ibi Bonauent. artic. 1. q. 2. art. 2. q. 3. Ricard. artic. 1. q. 4. art. 3. quæst. 3. & ex parte consentit Henricus supra citatus, & in Directorio Inquisitorum, quæst. 11. refertur; contrariam sententiam Tarraconæ fuisse, vt erroneam, ab Inquisitoribus damnatam, & quendam Arnaldum coactum esse illam retractare. Sed ille Arnaldus videtur in eam sententiam incidisse ex principio erroneo, & quia male sentiret distinctionem naturarum in Christo, vt colligi potest ex aliis, quæ ibi referuntur, alioqui vero hęc sententia per se sumpta tantum

D. Thom. Scot. *D. Thom. Caiet Capreol. Palud. Bonauent. Ricard. Henric.*

A est probabilior theologica opinio, & ad fidei dogmata non pertinet, quia neq; extat Ecclesiæ definitio, neq; Scriptura, & Patres aliquid de hac re loquuntur, neque ex reuelatis euidenter sequitur, sed solum probabilius. Ratio ergo D. Tho. qua conclusionẽ hanc probat, est, quia, si anima Christi omnia possibilia videret in Deo, comprehenderet Deum. Quæ ratio late examinari solet in citato loco primæ partis. Nunc breuiter explicatur eius vis ex dictis, ser. 1. quia, teste Augustino epistola. 112. c. 8. *Tunc aliquid comprehenditur, quando ita videtur, vt nihil omnino eorum, quæ in ipso sunt, videntem lateat.* Et propterea inquit idem Augustinus. 12. de Ciuit. c. 18. & lib. 83. quæstionum q. 14. *quod comprehenditur, simiri à comprehendente,* sicut in materialibus quantitatibus, à quibus sumpta est metaphora, tunc vna quantitas dicitur B comprehendi ab alia, quando intra illam tota clauditur, & finitur: sed si anima Christi videret, quidquid in Deo est formaliter & eminenter, nihil, quod in Deo est, lateret animam videntem ipsum, & tota (vt ita dicam) cognoscibilitas Dei finiretur intra cognitionem illius animę: ergo per illam cognitionem comprehenderetur Deus.

Augustinus.

Anima Christi cur Deum non possit comprehendere.

Hæc ratio eneruari potest distinctione sect. 1. recitata, de comprehensione extensiua & intensiua: dicetur enim, prædictam visionem esse comprehensiuam tantum extensiue, atq; adeo secundum quid, non tamen simpliciter & omni modo, hoc est, extensiue, & intensiue: & ideo non repugnare, dari visionem Dei creatam, qua omnia possibilia simpliciC ter videantur in ipso; quia, quod fides docet, Deum esse incomprehensibilẽ, non est necesse vt excludat comprehensionem secundum quid seu extensiuam sed comprehensionem omni modo perfectam, etiam intensiue. Quod si non repugnat, communicari creaturæ talem visionem, qua omnino videatur Deus quoad extensionem potentiæ suæ, credibilius sane erit, esse communicatam animæ Christi, vt facile ostendi potest ex his, quæ de gratiæ ipsius infinitate diximus.

Qualiter eneruari videatur ratio prædicta.

In hac responsione, conditionalis illa mihi valde placet, & fere ex terminis longe verisimilior appareret, nimirum, si non repugnat dari visionem creatam, qua videantur in Deo omnia, quæ Deus videt scientia simplicis intelligentiæ & visionis, talem viD sionem communicatã esse animę Christi: quia tota illa est proportionata dignitati eius, & multum conferet ad perfectionem beatitudinis eius. Et nulla est probabilis ratio, ob quam talis visio illi cõmunicata non sit, maxime cum inferius ostensuri simus, si talis visio aliunde nõ est impossibilis, posse optime intelligi sine vlla infinitate entitatiua per modum intensionis vel extensionis, sed solum cum perfectione indiuisibili simpliciter finita, & obiectiue tãtum infinita, quam constat esse possibilem. Ita q; conditionalis illa, licet euidens non sit, quia totum pendet ex libera volũtate Dei, nec certa, quia non est reuelata, est tamen per se verisimilior & probabilior.

Roboratur ratio, & eneruatio expenditur.

Addo tamen vlterius, illam hypothesim, scilicet, talem visionem Dei creatam non repugnare, falsam esse. Quanquam enim, vt statim dicam, difficile sit E ratione hoc conuincere, tamen in his rebus magnũ est autoritatis pondus, & ratio satis verisimilis non deest. Itaque illa sententia in primis est contraria D. Thomę, qui non aliter probat, Christi animam non videre omnia in Verbo, nisi deducendo ad impossibile, nimirum, quod comprehenderet Deum: & eodem discursu, probat 1. p. q. 12. arti. 8. Beatos non videre in Deo omnia, quæ sunt in ipso eminẽter, quia, scilicet, comprehenderent diuinam potentiam, & consequenter Deum, quia non potest vnum attributũ sine alijs cõprehendi, cum omnia sint de essentia cuiuslibet. Deinde est illa sententia aliena à sensu Patrum, qui, dum aiunt, esse Deum incomprehensibilem, & comprehensionem eius esse impossibilem

Comprehensio omnium quæ in Deo sunt formaliter & eminenter, etiam sine infinita intensione & claritate impossibilis.

Autoritate probatur.

intellectui creato, non tractant de intensione vel de claritate cognitionis, sed de totali obiectipenetratione, & omnium, quæ in illo, quouis modo sunt, aut cognosci possunt. Hoc facile sibi persuadebit, qui sect. præced. adducta satis attente considerauerit. Præsertim sunt clarissima verba Gregorij, qui lib. 10. Moral. post superius adducta, subdit, *Angelica vel humana mens, cum ad increatum scriptum lumen inhiat, eo ipso se, quo est creatura, coangustat, & super se quidem per prouectum tendit, sed tamen eius fulgorem comprehendere, nec dilata sufficit, qui & transcendendo, & portando omnia, & implendo concludit.* Vbi considerandum in primis est, eum loqui de statu beatitudinis: sic enim inchoat, *In retributionis culmine.* Deinde est ponderandum illud verbum, *Eo ipso, quo est creatura.* hæc enim ratio habet locum in omni intellectu, & lumine. Notandum est etiam illud, *Nec dilatata sufficit*, idem enim est, ac si diceret; Quantumuis in virtute intelligendi crescat, aut eleuetur. Tandem expendo illa vltima verba, *Qui transcendendo omnia concludit*, Nam in hoc plane significat, ratione suę infinitę perfectionis, qus omnia continet, non posse adæquate cognosci. Vnde statim subiungit sequentia verba. *Excelsior cælo est; & quid facies? Profundior inferno; & vnde cognosces? Longior terra mensura eius, & latior mari.* Chrysost. etiam locis ibi citatis aperte excludit comprehensionem Dei in hoc sensu. Insinuat etiam valde Nazian. nam licet frequentius loquatur de viatoribus, interdum tamen extendit sermonem ad omnes, & loquitur ex parte obiecti. Specialiter ponderandum est verbum illud orat. 84. num. 4. *Si non prorsus, at certe plenius*, loquiturq; de angelis videntib. Deum, quos dicit, non prorsus videre, & orat. 36. nu. 66. *Quemadmodum nemo est, qui aerem totum vnquam hauserit, ita Dei naturam, nec mens vnquam vlla prorsus concepit.* In his etiam, quæ ex August. retuli. ponderanda sunt illa vltima verba, Deum esse incomprehensibilem, *Quia plenam eius naturam, nemo videre potest.* Non enim ad intensionem vel claritatem cognitionis, sed ad obiectum id refert. Et eodem modo loquuntur cæteri ibi citati, & Cyprian. in Præfat. ad lib. de Cardin. Christ. oper. & Basil. lib. de vera fide. Huc accedit, quod sect. 1. ostensum est hanc perfectionem cognitionis sufficere ad comprehensionem simpliciter: at nemo dicit absolute, animam Christi comprehendisse Deum, aut creaturam posse ad Deum comprehendendum eleuari: ergo.

Quanam ratione aliqui intentio probari studeat.

At vero in reddenda ratione, cur hoc repugnet, non modica, vt dixi, difficultas est. Quidam hac vtuntur ratione. Ad videndum in Deo omnia absolute possibilia, necessaria esset visio infinita in sua entitate, saltem secundum augmentum extensiuum: omnis autem infinitas in actu, repugnat creaturæ, vt nunc supponimus, & supra tactum est. Idemq; argumentum fieri potest de lumine gloriæ, quod scilicet, lumen actu infinitum, ad talem visionem requiratur. Probatur autem assumptum, quia creaturę possibiles sunt infinitę, seu in infinitum simpliciter procedunt, tam in singularum specierum indiuiduis. quam in ipsis speciebus, vt ex 1. p. q. 25. suppono. & ad videndas plures rerum species seu perfectiones in Deo, maior seu intensior visio necessaria est, & quo res visę, plures fuerint, eo maior erit perfectio visionis & luminis; & in vtroq; augmento progredi potest in infinitum: ergo, si ex parte obiecti peruenitur ad videndum infinita simpliciter, necesse etiam est visionem ipsam peruenire ad infinitam intensionę, vel extensionem in actu: quia nec potest fieri ascensus ad visionem altioris ordinis, neq; in eodem ordine potest fieri augmentum, nisi extensiuum, vel intensiuum: neq; in eo augmento sisti potest in aliquo termino finito, cum processus in rebus visis nō sit intra aliquem terminum finitum, sed in tota latitudine entis creabilis.

Super ratio-

Hæc ratio aliquando mihi visa est efficax, & sumi ex D. Thom. 1. p. q. 12. ar. 7. & 8. nam in priori probat, Deum non posse comprehendi, quia non potest videri in infinito lumine; in posteriori vero probat nō posse creaturā videre in Deo omnia possibilia, quia comprehenderet Deum. Vnde de primo ad vltimā inferri videtur, quod, si creatura videret in Deo omnia possibilia, videret infinito lumine, quia comprehenderet ipsum, & ad comprehensionem necessarium esset infinitū lumen. Vnde si obijciatur, quia plus est videre Deum, quam creaturas: sed ad videndum Deum non requiritur infinitum lumen: ergo neq; ad videndas creaturas; facilis est responsio ex dicto discursu, quia plus est comprehendere Deum, quā videre, & ideo ad illud potest necessario requiri infinitum lumen, licet ad hoc non requiratur. Videre ergo creaturas in se ipsis minus est, quam videre Deum, tamen videre illas in Deo, maius quid est, quam videre præcise Deum, non videndo creaturas in ipso, quia videre creaturas in Deo, includit videre Deū, & videre plures creaturas in Deo, includit videre Deum perfectius, cæteris paribus: & consequēter videre omnes possibiles, videtur esse infinitè videre Deum, quod non fit, sine infinito lumine, & infinita visione. Vnde Soto in 4. loco supra citato, cōcedit, si per impossibile viderentur in Deo omnia possibilia sine infinita claritate, visionem illam non fore comprehensionem: sed ideo talem visionem necessario fore comprehensionem, quia non potest fieri sine infinito lumine, & ob eandem causam esse impossibilem creaturæ.

ne videlicet autoritatibus cum.

Sed nihilominus hæc ratio in prædicto sensu non tam efficax nunc apparet mihi, sed aliquid ei addere vt persuadeat, iudicio necessarium. Triplex ergo infinitas potest intelligi in tali visione. Prima est essentialis, & specifica, secunda extēsiua in ordine ad obiectum, tertia intensiua in ordine ad subiectum. Ratio ergo facta nō procedit de prima infinitate essentiali, neq; in hoc sensu fit ab autoribus eius: tum quia supponunt, talem visionem, qua viderentur in Deo omnia possibilia, esse creatam: nō enim disputamus nunc cum Hugone & alijs, qui posuerunt, illam visionem esse increatam: visio autem creata non potest esse infinita simpliciter, & in specie sua, ac essentia: tum etiam, quia supponunt, talem visionem esse eiusdem speciei cum visionib. aliorum beatorum, qui non vident in Deo omnia possibilia; augmentū ergo talis visionis solum esse potest alterutro ex ijs duobus modis, vel vtroq; simul. in neutro autem illorum videtur necessario sequi infinitas in actu ex visione omnium possibilium in Verbo.

Visio quantumcunque finita possit in Verbo videre omnia, vt esse existentia infinita.

Quod in hunc modum declaro in primis, quod attinet ad extensiuum augmentum visionis beatificæ: nam videtur ille modus ratiocinandi de augmēto extensiuo, supponere, visionem illām per additionem entitatiuam extendi ad obiecta secundaria, visa in Deo, sicut in obiecto primario: ita vt illa visio fit suo modo composita in sua entitate, & in ea possit intelligi aliquid entitatis, quo attingit Deum præcise; & aliquid aliud illi addi, vt perfectius videns Deum, attingat etiam creaturas in ipso & hoc additū, eo esse maius in sua entitate, qno plures creaturæ per talem visionem attingi possunt, ac denique si visio Petri non extenditur ad videndas decem creaturas in Deo, vt augeatur & extēdatur ad vndecimam aliquam partialem entitatem illi esse addendam. Et iuxta hunc conceptum recte concluditur, non posse intelligi illam visionem actu terminatam ad infinitas creaturas possibiles, quin intelligatur actu habere infinitum augmentum secundum hunc modum compositionis & augmenti. Verumtamen hic modus compositionis in actu visionis beatæ, prout ad Deum in se, & ad creaturas in Deo terminatur, non existimo esse verum, vt nuper in 1. 2. in materia de beatitudine docui, & hac potissimum ratione probaui. Quia, si visio illa intelligitur composita & actua-

aucta per vnionem, & additionem partialium entitatum, vel illæ entitates partiales sunt etiam compositæ & diuisibiles in infinitum, sicut sunt partes quantitatis, & gradus intensionis, aut sunt indiuisibiles omnino, & vniuntur sicut materia & forma, vel alio simili modo. Neuter autem modus compositionis potest habere locum in visione beata respectu illorum obiectorum. Quod sic ostendo. Nam in priori compositionis modo, duo intercedunt; quæ nec ratione subsistunt, nec satis intelligi possunt. Vnum est, quod illæ duæ partes entitatis visionis terminatæ ad Deum, v.g. & ad Angelum in Deo visum, sint iterum diuisibiles, & compositæ entitatiue, non secundum intensionem ex parte subiecti: nunc enim non agimus de latitudine & compositione pure intensiua, de qua statim, sed agimus de extensiua in ordine ad obiectum: secundum hanc ergo considerationem, & compositionem, non est vnde illa pars visionis (vt sic dicam) quæ terminatur præcise ad Deũ, sit diuisibilis, neque illa quæ terminatur ad angelũ, quia neque ex parte subiecti habent partes, vt per se constat, quia subiectum est indiuisibile: neq; ex parte obiecti, quia etiam singula obiecta in exemplo posita, sunt indiuisibilia, & in ordine ad illa sunt singulæ illæ partes indiuisibiles, quia illa pars visionis, quę versatur præcise circa Deum, tota tendit in Deum secundum idem, & nec mente fingi potest, quod in illa sit aliqua particula, qua videatur aliquid in Deo, & alia, qua videatur aliquid aliud: quia suppono per totam illam videri solum id, quod est formaliter Deus, in quo non potest illa partitio fieri. Idemq; argumentum fieri potest de alia parte, prout terminatur ad Angelum: non possunt ergo illæ partiales entitates esse amplius diuisibiles extensiue, seu ex parte obiecti. Atque hinc facile constat, idem esse dicendum, etiamsi obiectum creatum, visum in Deo, sit materiale vel compositum, tum quia videtur indiuisibili modo seu per modũ vnius, tum etiam, quia, si illa visio, prout terminatur præcise ad Deum, indiuisibilis est, non potest compositionem facere per modum continuationis cum alia entitate partiali diuisibili, vt constat ex natura talis compositionis, & statim amplius declarabo.

Hinc colligitur secundum, quod proposui, scilic. non posse intelligi, quomodo illæ duę partes vniantur ad componendam vnam visionem, nam si vtraque illarum est indiuisibilis, non possunt vniri per modum cõtinuationis: quia hæc compositio requirit latitudinem in partibus, & quod non secundum se totas coniungantur, sed solum in aliquo extremo seu termino communi indiuisibili. Nec etiam possunt vniri proxime & immediate, secundum se totas, quia hic modus vnionis non intercedit, nisi inter subiectum & accidens, materiam & formam, & in vniuersum, inter potentiam & actum, vel cum proportione ad illa: at vero in præsente nulla ratio potẽtiæ & actus inter illa duo intercedit: quia vtraque pars est per modum actus secundi & vltimi, & per se tendit in suum obiectum. Neq; etiam explicari potest, quis modus vnionis inter illas duas partes intercedat, nec quæ sit ratio, ob quam illæ duæ entitates in vnam coalescant. Nam, si quæ esset, maxime quia tendunt in obiecta non æque primo, sed cum ordine intuendo vnum in alio: sed hæc ratio potius probat, actum esse indiuisibilem, quam esse sic compositum, vt statim declarabo. Atque hinc etiam fit, licet fingatur illa visio indiuisibilis, prout terminatur ad Deum, & diuisibilis, prout terminatur ad obiecta creata, non posse intelligi vnionem inter illas partes: neq; enim esset vnio per modum continuationis, quia neutrum extremum talis vnionis potest esse indiuisibile, sed solum potest esse terminus, & imperfectum quid in tali genere entitatis, quod hic cogitari non potest de illa visione, prout terminata ad Deum. Neque etiam potest interuenire aliud genus vnionis, propter eandem rationẽ factam. Quinimo, etiamsi gratis daremus, illas partes visionis esse aliquo modo diuisibiles, non posset intelligi, quo communi termino copularentur, quia ille communis terminus deberet esse proportionatus visioni, & eiusdem ordinis & habitudinis: ergo oporteret, vt haberet ordinem ad obiectum aliquod, quia tota visio secundum se totam, & secundum totum, quod in illa est, tendit in aliquod obiectum, illudq; repræsentat, alioqui esset in tali actu aliquid, quod degeneraret à natura visionis, & nullo modo compleret in illa repręsentationẽ obiecti adęquati eius, quod est contra naturam visionis, & prorsus impertinens ad integritatem seu complementum eius: si ergo duæ illæ partes visionis vnico communi termino vniuntur, necesse est, vt ille terminus aliquod obiectum respiciat: vel ergo respicit Deum tantum, & sic non esset aptus ad terminandum alteram partem, quæ tendit in angelum. Atque eadem ratione non potest respicere angelum tantum, quia non posset terminare alteram partem, quæ tendit in Deum. Et præterea est communis ratio, quia nulla est, ob quã ad vnum obiectum potius, quàm ad aliud, terminetur. Nequit etiam potest terminari ad vtrumq;, tum quia esset alterius rationis à singulis partibus: & quia si illud indiuisibile attingit vtrumq; obiectum, melius dicitur, totum actu esse indiuisibilem, & simul repræsentare Deum, & creaturam in ipso, quia non est maior ratio de illo indiuisibili, quam de toto actu.

Atq; hinc sumitur alia ratio à priori, quia per hãc visionem non videntur Deus & creatura (v.g. angelus) concomitanter solum, & æque primo, vt in principio huius sectionis supposui & ostendi: quia, nec hoc esset videre vnum in alio, nec posset tunc ratio reddi, cur illa obiecta tam diuersi ordinis vno actu viderentur. Videntur ergo cum ordine ex parte obiectorum, videndo, scilicet vnum in alio: ergo non potest in illa visione intelligi aliquid entitatis, attingens præcise creaturam, quod non etiam attingat Deum: quia nihil est in illa visione, quod primario attingat creaturam, sed secundario, & in Deo, ac per Deum: ergo ille actus indiuisibiliter attingit Deum, & creaturam in Deo. Et confirmatur, quia per illam visionem ita videntur Deus & creatura, vt videatur distinctio eorum, & habitudo creaturæ ad Deum in ratione participationis dependentis à Deo: ergo necesse est, vt sit indiuisibilis entitas, quæ hæc omnia attingit: quia non potest repræsentare habitudinem & distinctionem, nisi repræsentando extrema: & ita eadem indiuisibili entitate, qua repræsentatur vnũ, repræsentantur etiam alia.

Vltimo tandem hoc persuadetur, quia aliàs non potest intelligi, quo modo de facto visio animæ Christi attingat infinita fine augmento infinito secundũ partiales entitates: hoc autem modo facillime hoc intelligetur, vt inferius declarabitur.

Concludo igitur, visionem beatam non attingere Deum & creaturas in Deo per cõpositionem, nec per augmentum, quod fiat per additionem partialis entitatis, sed per indiuisibilem entitatem tantæ perfectionis, quæ potens sit repræsentare, non solum Deum præcise, sed etiam vt cõtinet has vel illas creaturas: excluso enim priori modo, non potest alius excogitari, quo possit eadem visio ad Deum primario, & ad creaturas in Deo, & secundario terminari. Quocirca, quamuis, cæteris paribus, visio Dei perfectior sit, quo plures vel meliores effectus in ipso videntur: hæc tamen inæqualitas non consistit in aliquo partiali augmento, vel intensione, sed in perfectiori entitate indiuisibili ipsius visionis, non quod vna sit diuersæ speciei ab alia, neque essentialiter perfectior: conueniunt enim in primario obiecto, à quo habent essentialem speciem & perfectionem: sed quod intra eandem speciem vna sit perfectius indi-

indiuiduum, seu perfectiorem entitatẽ indiuidua-
lem habeat, quam alia: hæc enim inæqualitas intra
eandem speciem non repugnat, vt ex Metaphysica
suppono. Vnde etiam fit, vt vna & eadem visio Dei,
qua videntur in Deo pauciores effectus seu creaturę,
non possit per aliquod augmẽtum crescere ad plu-
res creaturas in Deo videndas, sed oportebit omni-
no visionem mutari, & ablata imperfectiori, perfe-
ctiorem dari, si beatus crescere debet in visione crea-
turarum in Verbo. Ratio est clara ex dictis, quia res
indiuisibilis, vt talis est, non recipit augmentum: sed
visio eadem indiuisibiliter attingit Deum, & creatu-
ras in Deo: ergo secundum eam rationem non po-
test augeri: sed necesse est, vt vel easdem res semper
manifestet, vel, si plures manifestandæ sunt, mute-
tur visio. Confirmatur, quia si visio eadem augenda
esset, illi addenda esset aliqua entitas partialis, quia
alio modo nequit intelligi augmentum, præsertim
extensiuum: ostendimus autem, talem entitatem
non posse addi, neq; vniri priori entitati: ergo repu-
gnat tale augmentum.

Illatio ex dictis.

Atq; hinc tandem colligitur id, quod in hoc dis-
cursu intẽtum est, ad intelligendam visionem crea-
tam Dei, qua videantur in ipso omnia possibilia,
non oportere, in illa visione concipere infinitum
augmentum entitatis talis visionis quasi extẽsiuum
ex parte obiecti, per additionem partialis entitatis,
ad eum modũ, quo censent multi augeri habitum,
cum ad plures conclusiones seu actus extenditur:
iam enim ostensum est, hoc genus augmenti non re-
periri in visione beata: satis ergo esset intelligere vi-
sionem indiuisibilem, habentẽ perfectissimam en-
titatẽ in illa specie visionis, quæ vna habitudine, vt
sic dicam, seu vna repræsentatione indiuisibili attin
geret Deũ, & repræsentaret omnia, quæ in ipso sunt
formaliter vel eminenter, sicut ipsa visio increata
Dei indiuisibiliter hęc omnia repræsentat, ex vi per-
fectæ repræsentationis ipsius essentiæ Dei: sic enim
illa visio creata, esset participatio visionis increatæ,
& modo quodam indiuisibili participaret illã per-
fectionem, cum quadã æqualitate extensiua ex parte
obiecti, non tamen cum æqualitate simpliciter, quia
haberet minorem claritatem & perfectionem intẽ-
siuam, & esse participatum. Sicut angelus ab æterno
productus, haberet quandam æqualitatem quasi ex-
tensiuam cum Deo in duratione, quia semper cum
illo coextitisset, non tamen haberet æqualitatem
simpliciter, quia eius duratio esset intensiue mi-
nus perfecta, & non necessaria ex se, sed dependens.
Igitur ex hac infinitate extensiua non videtur posse
immediate concludi, hanc visionẽ esse impossibilẽ.

Visio creata possibilia omnia eminenter in Deo contenta, attingens non necessario intensiue infinita.

Ex his ergo facile videtur demonstrari posse, nul-
lam etiam infinitatem intensiuam necessario sequi
in visione beata creaturæ ex hoc præcise, quod at-
tingeret omnia possibilia, quæ in Deo eminenter
continentur. Probatur ex dictis, quia quod vna vi-
sio beata repræsentet plures vel pauciorea creaturas
in Deo, non prouenit ex intensione visionis, sed ex
perfectiori entitate indiuiduali ipsius visionis: ergo,
quod repræsentet omnes, non proueniet ex infinita
intensione; neq; ad hunc effectum erit, per se loquẽ-
do illa intensio necessaria. Antecedens, præter ea,
quæ dicta sunt, declaratur primo, quia, si visio Dei sit
vt vnum, & per illam videatur in Deo species huma-
na v. g. etiamsi intendatur & fiat vt duo, non exten-
detur ad plures creaturas, sed per illam videbitur
Deus clarius, & similiter humana species in Deo: er-
go extensio visionis ad plura obiecta secundaria,
non prouenit ex intensione. Antecedens patet, quia,
si illa visio vere intenditur, illi gradus intensionis
sunt per se subordinati, ita vt secundus natura sua
ponat primum, & tertius secundum: at vero repræ-
sentatio speciei humanæ vel alterius non habent in-
ter se eam subordinationem, vt per se notum est: er-
go ex vi intensionis præcise non potest fieri illa ex-
tensio ad repræsentãdas alias species. Secundo quia
augmentum intensiuum vt sic, totum est ex parte
subiecti per maiorem conatum potentiæ, & conse-
quenter per maiorem radicationem eiusdem actus
in eodem subiecto circa idem obiectum: ergo neces-
se est, totam intensionem versari circa easdem res
visas: nam, si conatus potentiæ extenderetur ad no-
ua obiecta, etiam secundaria, non necessario cresce-
ret in intensione & claritate circa primum obiectum
vtsic; ergo hæc duo argumenta sunt diuersarum ra-
tionum, nec vnum ex alio necessario consequitur,
neque è conuerso. Quo fit, vt eadem numero visio
quæ repræsentat Deum, & decem creaturas in ipso,
possit esse, & intensa, & remissa, illas decem creatu-
ras, clarius, vel minus clare repræsentando, & non
plures, neque pauciores; & è contrario fieri potest,
quod duæ visiones sint inæquales in repræsentando
plures vel pauciores creaturas, & tamen, quod in
gradibus intensionis sint æquales. Ac denique non
repugnat, visionem, quæ ad plures creaturas exten-
ditur esse in intẽsione & conatu operantis remissio-
rem. Sicut angelus inferior videt interdum in vno
principio omnes conclusiones, quas videt superior,
licet hic maiori claritate illas & non plures videat.
Interdum vero fieri potest, vt plures conclusiones
vnus actu consideret, quam alius in eodem princi-
pio, quamuis actu minus intenso, seu minori cona-
tu. Sunt ergo hæc duo, intensio, scilicet, & extensio
visionis, quasi duæ quantitates diuersarum ratio-
num; quarum altera potest esse maior, etiamsi altera
minor fit, & è contrario: sicut actus charitatis erga
Deum potest esse intensior, & actu non extendi ad
proximum, & aliquando è conuerso, potest actus si-
mul esse circa Deum & proximum, & minori cona-
tu & intensione fieri. Ex hoc autem principio, quod
verissimum esse existimo, aperte concluditur, ex vi
comprehensionis extensiue tantum omnium, quæ
eminenter in Deo continẽtur, non sequi per locum
(vt aiunt) intrinsecum, visionem illam esse infinite
intensam, aut procedere à lumine gloriæ infinite in-
tenso. Quia illa perfectio extensiua non conueniret
illi ex vi intẽsionis, sed ex vi suę entitatis indiuidua-
lis indiuisibiliter. Et, hoc principio posito, nullam
vim habet supputatio: Ad videndum tot creaturas
requiritur visio, vel lumen tam intensum, & ad plu-
res intensius: ergo ad infinitas infinite intẽsum. Ne-
gatur enim antecedens, quia non requiritur certa
intensio, sed solum talis indiuidua entitas visionis,
quæ, si existat, licet remissa, manifestabit eadem o-
mnia: & si eadem fiat intensior, non repræsentabit
plura, sed eadem clarius: imo etiam si habeat plures
gradus intensionis, non manifestat quasdam res per
vnum gradum, & alias per alios, sed omnes per quẽ-
libet gradum, quia omnes gradus tendunt in idem
obiectum, eiusque repræsentationem, clariorẽ red-
dunt; quod non possent facere, si res diuersas repræ-
sentarent. Igitur licet daretur visio Dei, repræsentãs
omnes creaturas possibiles, non necessario esset in-
finite intensa. Imo illamet posset in infinitum inten-
di, sicut potest in infinitum intendi amor beatificus
Dei, etiamsi ad noua obiecta non extendatur.

Obiectio.

Obijcies. Qui videt in Deo omnes creaturas, videt
totam (vt sic dicam) intensionem omnipotentiæ
Dei: ergo videt infinitam Dei veritatem intensiue:
ergo actu infinite intẽso. Antecedens probatur, quia
licet in effectibus illa sit extẽsio quædam, in virtute
tamẽ ipsa effectrice est intensio, quia ex perfectione
eius intẽsiua prouenit, quod ad tot effectus, & in in-
finitum perfectiores extẽdatur: ergo ex cognitione
omnium effectuum in diuina omnipotentia colligi-
tur, illam potentiam cognosci secundum totam in-
tensionem perfectionis suæ.

Distinctio.

Respondetur, negando secundam consequenti-
am; committitur enim æquiuocatio: aliud est enim
videre totam intensionem obiecti, aliud videre tota
inten-

intensione, totoque conatu, quo potest illa intensio obiectiua à videnteri. Recte ergo colligitur illo argumento, diuinam perfectionem obiectiue videri infinite, id est, secundum infinitam intensionem obiectiuam: non tamen inde necessario sequitur, videri infinita intensione ex parte videntis, quia potest videri maiori & minori conatu vel claritate. Quin potius omnes videntes Deum, vident totam eius infinitatem intensiuam; quia illa simplicissima, prorsusq; indiuisibilis est, licet finite videant. Is autem, qui videret in Deo omnia possibilia, peculiari modo videret totam illam infinitatem, quodammodo penetrãdo totam illam ex parte obiecti, quatenus ex parte illius distincte videret continentiam eminentialem omnium rerum in ipsa: non tamen inde necessario sequitur, quod videret toto conatu possibili ex parte videntis, & consequenter neq; infinita intensione.

Visio creata omnium possibilium in Verbo, absolute impossibilis.

Ex his ergo satis concludi videtur, nullam necessario sequi actualem infinitatem ex visione creata Dei, etiamsi per illam omnia possibilia in Deo ipso videantur. Hinc vero retorquendam censeo esse rationem, & concludendum, impossibilem esse talem visionem. Nam, vel illa finita est, vel infinita. Finita, esse nõ potest sufficiens ad comprehendendum Dei immensitatem, & repræsentandum adæquatè totũ Deum secundum omnia, quæ in ipso formaliter & eminenter continentur ac repræsentabilia sunt. Infinita autem, nec admittitur, neque esse potest, ita vt ad illum effectum sufficiat: ergo, Minor quoad priorem partem, ex terminis per se nota visa est Sanctis Patribus. Hinc est enim id, quod Gregorius ait, lib. 18. Moral. cap. 39. *Quantum ad immensitatem Dei quidam nobis modus figitur contemplationis, quia eo ipso pondere circumscribimur, quo creaturæ sumus.* Et loquitur de visione beata, quam dicit, hoc ipso, quod creata est & finita, non posse circumscribere immensitatem Dei: circumscribere autem non significat, intense aut clare videre, sed veluti intra se capere totam illam immensitatem; totamque eius quasi extensionem in se complecti. Et Theologi omnes non alia ratione probant, creaturam non posse comprehendere Deum nisi quia finita est, vt constat ex D. Tho. 1.p.q.12.art.7. Bonau. in 3. distin. 14. art. 1. quæstione 2. Richard. artic. 1. quæst. 1. Scot. quæst. 1. ad. 1. Durand. quæst. 1. art. 10. Maiore. 4. d. 49. quæst. 15. & aliis infra citandis. Ratio erga ex ipsis terminis colligenda est, quia inter finitum & infinitum non potest esse adæquatio: illa autem visio est simpliciter finita: cognoscibilitas vero Dei, &, vt sic loquar, repræsentabilitas est simpliciter infinita: quomodo ergo potest intelligi, quod adæquet repræsentatio visionis totum illud obiectum, & comprehendat illud, etiam extensiue? Confirmatur ac declaratur, nam plus distat omnis visio creata possibilis à perfectione illius obiecti, quam distet visio, quam inferior angelus habet de superiori, à perfectione ipsius angeli superioris: sed angelus inferior non potest superiorem comprehendere tali visione, non solum ex defectu intensionis vel claritatis, sed etiam quia non potest totum illud obiectum distincte ex parte obiecti intra se capere, eo quod cognoscibilitas obiecti superet capacitatem cognoscentis: ergo multo magis superabit essentia diuina quamcunque visionem creatam possibilem.

Occurritur obiectioni.

Dices, argumentum concludere, non posse virtute naturali, quomodo inferior angelus non potest plene capere superiorem, secus autem esse virtute supernaturali, seu per diuinam eleuationem. Respõdetur, in primis argumentum esse proportionale, & ita procedere de potentia iam eleuata. Itaque magis distat omnis potentia creata, quantumuis eleuata, ab essentia diuina in ratione & proportione obiecti & potẽtiæ, quàm distet inferior angelus à superiori, quia illa est distantia infinita & diuersi ordinis, hæc autem finita. Deinde dicitur, hic non habere locum eleuationem, quia loquimur de visione ipsa, quæ non est amplius eleuabilis ad repræsentandum, quia ex natura sua formaliter repræsentat. Comparando ergo actum ad actum, respectu suorum obiectorum, quæ naturaliter repræsentant, procedit ratio facta; & secundum eam rationem magis limitatus & improportionatus est actus visionis creatæ ad repræsentandum adæquate Deum, quam intellectio inferioris angeli ad repræsentandum inferiorem.

Altera vero pars superius assumpta, scilicet, illam visionem non posse esse infinitam, ex superius dictis clara est: aut enim esset infinita extensiue ex parte ipsius visionis, id est, per verum argumentum & additionem realem. Et hoc non, tum quia repugnat, dari aliquod infinitum in actu huiusmodi, tum etiam, quia extensio actus ad plura obiecta, nõ fit hoc genere augmenti, vt declaratum est: Vel esset infinita intensiue in intensione graduali. Et hoc non, quia etiam huiusmodi infinitum in actu repugnat esse, & etiam, quia hæc intensio nihil per se confert, vt actus extendatur ad plura obiecta, vt etiam probatum est. Vel esset infinita intensiue intensione perfectionis & essentiæ. Et hoc non, quia hæc intensio non est alia, quam essentialis perfectio rei, & ideo nulla potest esse visio sic infinita intensiue, nisi quæ est essentialiter infinita: huiusmodi autem est sola increata visio. Quod si dicas, hoc esse verum de visione sic infinita simpliciter, tamen secundum quid & obiectiue posse dari visionem sic infinitam: respondetur, hanc esse petitionem principij: quia esse hoc modo infinitam secundum quid, nihil aliud est, quàm esse in se simpliciter finitam, repræsentare autem adæquate rem infinitam: & hoc est, quod in priori parte probauimus esse impossibile. Atque hoc sensu dixit semper Diu. Thomas, ad videndum omnia possibilia in Deo, necessariam esse visionem comprehensiuam, & infinitam intensiue, non intensione graduum & accidentali, sed perfectionis & essentiali. Et simili modo dixit Caietanus, dict. quæst. 12. articulo 8. videre in Deo omnia possibilia, & videre Deum infinite, sese mutuo consequi: sic etiam dixit Ferrar. 3. cont. Gent. cap. 56. §. Pro solutione, cognoscere omnia in causa, esse comprehendere causam: & Soto in 4. distinctione 49. quæstione 3. articulo 3. concl. 5. ad 2. dixit, visionem omnium in Deo, necessario connecti cum infinita claritate: hoc enim est verum, non de infinitate graduali, sed de essentiali, vt à nobis declaratum est. Atque hæc ratio sic declarata videtur mihi sufficientissima pro materiæ capacitate & altitudine.

Dico secundo: Anima Christi neque in actu primo, seu habitu videt omnia possibilia in Deo. Hæc conclusio videtur mihi necessario sequi ex præcedenti, suppositа perfecta natura huius scientiæ beatæ, de cuius ratione est, vt semper sit in actu secundo, quia est perfectissima scientia & immutabilis. Et confirmatur seu declaratur hoc modo, quia vel actus ille primus potest interdum reduci ad actum secundum, saltem successiue cognoscendo nunc has creaturas in Deo, nunc alias: vel nunquam potest omnino variare actum secundum: si hoc posterius dicatur, gratis fingitur talis actus primus, & reddi non potest ratio, cur intellectus habens sufficientem actum primum, non possit per voluntatem applicari ad actum secundum, nisi fortasse ab extrinseco à Deo impediatur: quod si perpetuo impediendus erat, superflue illi datus esset talis primus actus. Si vero dicatur primum, sequitur in ipsa visione, & beatitudine animæ Christi, esse posse varietatem, ita vt nunc fit beatior, postea minus beata, vel è contrario.

Neque enim dici potest, hanc varietatem esse in solo obiecto secundario, non in primario, quia, cum creaturę non videantur illa visione, nisi in Deo ipso,

non potest variari circa creaturas, quin varietur circa Deum. Neque etiam refert, si dicatur variari quidem circa Deum, semper tamen cum æquali perfectione, quamuis in ordine ad diuersas creaturas: tũ quia hoc ipsum esset magna imperfectio in tali visione: tum etiam quia qua ratione posset hoc modo variari, posset etiam intendi, & remitti: cur enim quoad vnum subiiceretur voluntati videntis, & non quoad aliud?

Quod vero quidam dicunt, posse visionem illam succesiue variari ex parte obiecti, seu creaturarum cognitarum, nulla facta mutatione in ipsa intelligi potest: quia, vt variæ creaturæ cognoscantur, necessaria est varia repręsentatio, varius effectus formalis, atq; adeo varia perfectio cognitionis, ac denique, quia sine mutatione alicuius extremi non potest intelligi varia habitudo, & cognitio. Vltimo confirmatur, quia hic actus primus, quo anima Christi dicitur cognoscere omnia, vel est ipsa visio (vt dicebat Scotus) & hoc non, vt efficaciter videtur probatum, referendo eius opinionem, quia visio ipsa essentialiter est actus secundus: vnde quamdiu eadem omnino immutata manet, eodem modo constituit videntem in actu secundo, & respectu eiusdem, quod si aliquid per eam denuo videndum est, aliquid ei addi oportet, vt nuper probatũ est. Vel hic actus primus, est ipsum lumen gloriæ, & hoc potest dupliciter intelligi. Primo, quod lumen gloriæ sit ex se sufficiens ad videnda simul omnia, quæ in Deo continentur, licet non habeat in anima Christi actum adæquatum. Et hic sensus est falsus, tum quia sequitur, illud lumen esse infinitum, vt ostẽdi: tum etiam, quia sequitur, lumen illud esse sufficiens, ad comprehendendum Deum, saltem extensiue: tum deniq;, quia sequitur, non habere actum adæquatum suæ virtuti respectu visionis Dei, quamuis illum habere possit, quod sine fundamento diceretur, cum ad perfectionem non pertineat, sed potius ad defectum perfectionis. Alio modo id intelligi potest, quia succesiue potest anima Christi eodem lumine has vel illas res in Verbo videre, & hoc non satis est, quia, licet demus, eodem lumine gloriæ, quo anima Christi nunc videt aliquas creaturas in Deo, potuisse videre alias, & non istas, & sic in infinitum (id quod etiam incertum est, & sub opinione) tamen hoc neque arguit singularem perfectionem in illa scientia, sed commune fere est omnibus beatis, neque satis est, vt dicatur omnia scire in actu primo, sicut, licet eodem lumine intellectuali possit quis quascunque res cognoscere, non tamen omnes scit in actu primo, quia non omnium habet species, neque est in potentia proxima, vt possit, cum velit, has vel illas res contemplari: at vero intellectus animæ Christi informatus hoc lumine, non est ita proxime dispositus ad cognoscendum in actu secundo omnia possibilia, etiam succesiue, quia non habet proprie species rerum omnium in ordine ad hanc scientiam, neq; essentiam diuinam per modum speciei vnitam, nisi in ordine ad talem modum videndi ipsam: vnde nec potest suo arbitrio res alias per illam visionem contemplari, ergo.

Dico tertio: Anima Christi videt in Verbo aliqua ex rebus possibilibus, quæ nunquam erunt. Videtur certa, & communis conclusio: & eam expresse affirmat D. Thom. hic articulo 2. & potest aliquo modo probari ex illo Matth. 11. & Lucæ 10. *Si in Tyro & Sydone facta essent virtutes, &c.* vbi Christus reuelat aliquid possibile, quod fuisset futurum in eo casu, quod tamen absolute futurum nunquam fuit; facit illud Matthæi 26. *Possum rogare Patrem, &c.* Ex quibus locis colligitur, animam Christi hæc possibilia cognouisse, sed non conuincitur vidisse illa in Verbo, potuisset enim illa scire scientia infusa, sit tamen probabilis cõiectura, etiam scientia beata, quæ perfectissima est, illa cognouisse. Ex articulo etiam

D Thom. Matth. 11. Luc. 10.

Matth. 26.

A secundo D. Thomæ sumitur hæc ratio, quia multa possunt fieri à creatura, quæ nunquam fient, sed anima Christi videbat in Verbo omnia, quæ sunt in potentia creaturæ, quia comprehendebat ipsam, ergo. Deniq; verisimile est, etiam alios beatos videre nonnullas res possibiles, quæ nunquam fient, vt constat ex 1. p. q. 12.

Ad fundamentum Magistri, quod ex quibusdam testimoniis sumebatur, respondet D. Tho. Christum cognouisse omnia, quæ habent rationem entis in aliqua differentia temporis, de quibus sit proprie illa distributio. Dici etiam potest, in eo fuisse omnem scientiam, quæ secundum potentiam ordinatam à Deo communicatur alicui intellectui creato, sicut B in simili supra de gratia dictum est: & hoc satis esse, vt dicatur habere *omnes thesauros sapientiæ & scientiæ*, & nihil ignorare. Deinde disputatione sequenti videbimus, an saltem per scientiam infusam, omnia possibilia sciat.

Respon. ad argumenta.

Ad Henricum & Durand, negatur, cum visione Dei esse necessario coniunctam cognitionem omnium rerum & quidditatum, quæ in ipso eminenter continentur: cum enim illa visio non sit comprehensiua Dei, & possit esse magis, vel minus perfecta, possunt per illam plura, vel pauciora videri in Verbo, Neq; Durandus satis consequenter loquitur, quia posita determinatione diuinæ voluntatis, vel scientiæ ad talia obiecta futura, fere eadem est ratio cognoscendi tales res futuras in Verbo, quæ est cogno- C scendi res possibiles: nec potest etiam vitare comprehensionem, tum quia ad comprehendendam potentiam non oportet cognoscere, quid factura sit, sed satis est, comprehendere, quidquid potest facere: tum etiam, quia anima Christi videt in Verbo, quidquid futurum est in qualibet differentia temporis, vt iam dicam. Et eædem rationes vrgent contra Henricum, quia nulla est ratio, cur magis necessario videantur omnes species rerum in Deo viso, quam omnia indiuidua, cum tam indiuidua, quàm species, contineantur eminenter in Deo, & repræsententur in diuinis ideis.

Verum tamen est, rationem sumptam ex cõprehensione non ita conuincere cõtra Henricum, quod sit impossibile videre in Deo omnes rerum species possibiles, esto non sit necessarium: nam si viderentur species, non visis omnibus indiuiduis, non videretur certe comprehendi Deus, quia omnipotentia D Dei per se primo respicit, non tantum species, sed etiam indiuidua, & infinita eius perfectio eminenter omnia continet. Sed quamuis illa ratio directe non ita conuincat, tamen ratio facta de lumine infinito optime contra hanc sententiam procedit, & inde consequenter effici videtur, tale lumen, non solum ad cognoscendas omnes species, sed etiam ad omnia indiuidua sufficere.

Vltimo ex dictis in hac, & sectione præcedenti aperte colligitur, quam sit verum, quod D. Thomas dixit art. 4. ad 3. hanc scientiam beatam Christi, licet perfectissima sit omnium, quæ de potentia ordinaria esse possunt; tamen de absoluta potentia posse esse perfectionem, imo semper in infinitum posse dari aliam perfectiorem, quia nunquam potest adæquari suo obiecto primario, neque illud comprehẽdere, neq; omnia cognoscere, quæ in illo continentur: ergo semper potest perfectius tendere in obiectum suum, & plura in illo videre, atque adeo visionem ipsam increatam Dei perfectius participare, quod non solum in diuersis subiectis, sed etiam in eodem verum est, vt satis contra Caietanum in superioribus diximus. Et eadem ratione posset illa eadem visio in intensione crescere, vt ex dictis patet.

SECT.

SECTIO III.

Virum anima Christi videat in verbo omnia, quæ Deus videt scientia visionis, atque adeo infinita.

Gabr. Richard. Scot. Bonauen.

MVlti ex Theologis negant, animam Christi videre in Verbo hæc omnia. Ita Gabr. & Ricard. Scot. & Bonau. locis supra citatis in 3. distinct. 14. quamuis non eodem modo; nam Scotus eodem modo loquitur de scientia futurorum & posibilium, distinguens de cognitione in actu primo, vel secundo: quæ distinctio iam à nobis reiecta est, quia in hac scientia eadem est ratio de vtroque. Bonau. artic. 2. quæst. 3. & Gabr. quæst. 1 articul. 1. negant, cognosci omnia simul, affirmant tamen successiue: quod etiam à nobis reiectum est, tum quia in illa visione nulla est successio, tum etiam, quia infinita pertranfiri non possunt, vnde, si simul non videntur, nec videri poterunt omnia successiue. Ricard. art. 2 quæst. 3. dicit, cognoscere Christi animam omnia, quæ futura sunt in numero, vel tempore finito, vt individua substantiarum & similia, non vero cogitationes omnes in æternum futuras. Fundamentum eorum est, quia nõ potest intellectus creatus actu attẽdere ad contemplanda distincte, & clare infinita, quia ad hoc requiritur infinita virtus & attentio, & consequenter infinitus actus. sed quæ Deus videt scientia visionis, sunt actu infinita, & visio Christi necessario est finita; ergo.

Dico tamen primo, animam Christi videre in Verbo simul, & in actu secundo, omnia, quæ Deus videt scientia visionis. Ita D. Thomas hic, & communiter Theologi in. 3. distinct. 14. Magist. Albertus Magnus, Palud. Capreol. & Alij. Alens. & Marsil. & Henric. locis præcedenti sectione citatis. Ex Scriptura & Patribus nihil habemus ad hoc probandũ, solum ex eis colligi potest, animam Christi cognoscere hæc omnia, præsertim ex Damasc. lib. 3. cap. 22. Chrys. Fulgent. & Hieron. citatis in principio sect. præced. Nam simpliciter dicunt, animam Christi cognoscere omnia, ergo saltem id erit verum de his, quæ aliquando futura sunt. Vnde verisimile fit, ea cognoscere per scientiam beatam, quia indicant semper actu illa omnia intueri, quod non fit nisi per beatam scientiam. Fundamentum vero D. Thomæ est, quia omnis Beatus videt in Verbo omnia, quæ ad statum suum pertinent, quod supponit ex 1. p. q. 12. art. 8. sed ad statum, & dignitatem, animæ Christi pertinent omnia, quæ Deus videt scientia visionis. Primo, propter dignitatem personæ suæ. Secundo, quia est caput omnium hominum, & angelorum, præsertim iustorum, & prædestinatorum, propter quos omnia creata sunt. Tertio, quia iudex omnium est constitutus. Addo quarto, quia illi subiecta sunt omnia, & propter eius gloriam & honorem suo modo omnia creata sunt.

D Thom. Magist. Albert. Paulus. Capreol. Alens. Marsil. Henric.

Dubium. Caiet.

Sed circa fundamentum huius rationis dubitat Caietanus hic, art. 2. quia ex illo sequitur aliquem minus beatum plura videre in Verbo, quam beatiorem, quia possunt pertinere plura ad statum eius: consequens est falsum, quia, qui plura videt in Deo, perfectius videt Deum; ergo est beatior. Et in summa respondet, Beatum videre in Verbo formaliter ea, quæ pertinent ad statum eo tempore, quo ingreditur beatitudinem, cætera vero, quæ postea fiunt, tantum causaliter. Sed hæc responsio primum non expedit difficultatem, quia etiam accidere potest, vt plura pertineant ad statum Beati inferioris, etiam pro illo tempore, quo ingreditur beatitudinem, vt si constituamus beatum Dominicum esse minus perfecte beatum, quam beatum Paulum primum eremitam, quod non repugnat, vt per se notum est, & tamen constat, plura ad statum sancti Dominici, quam sancti Pauli, potuisse pertinere: etiam si solum comparentur pro eo momento, quo mortui sunt. Deinde non est necessaria illa responsio, quia non

Responsio.

A semper necesse est, vt qui plura videt in Deo, perfectius videat in Deũ, nisi cætera omnia paria sint: fieri autẽ potest, vt aliquis videat plura intra inferius genus, vel speciem, & alius excedat aliunde, vel clarius quidem & perfectius res alias, vel aliquid superius, & perfectioris rationis intuendo. Quid vero dicendum sit de alijs beatis, an, scilicet, videant hæc omnia causaliter, vel formaliter in Verbo, non est huius loci examinare.

Visio pluriũ in Deo non necessario semper perfectior est.

Breuiter tamen, vt intelligatur vis rationis factę, ego in hoc ita sentio perfectionem beatitudinis primo omnium esse commensurandam vnius cuiusque meritis, deinde vnumquemq; Beatum videre formaliter in Verbo omnia illa, quæ pertinent ad suum statum, quantum sub quantitatem perfectionis diuinæ visionis suis meritis debitæ cadere possunt: B nam si fortasse ad videnda illa omnia, necessaria esset perfectior visio, quam suis meritis deberetur, non posset omnia illa formaliter in Verbo videre, sed videret præcipua, seu quæ sufficerent, iuxta ordinem diuinæ iustitiæ, & prouidentiæ, reliqua autem videret causaliter: Christus autem Dominus non habuit beatitudinem per sua merita, sed altiori titulo sufficientissimo ad totam hanc perfectionem visionis: & si habuisset per merita, illis esset debita tota hæc perfectio, & multo maior, si ad illam referrentur, & ideo recte concluditur, omnia hæc vidisse formaliter in Verbo. Vnde accipi potest confirmatio similis illi, quam supra tetigimus, cum de gratia Christi ageremus, quia, si infinita visio Dei esset possibilis, tota illa Christi animæ ratione vnionis deberetur: C quia vero illa anima non est capax tantæ visionis, perfectissima quædam, iuxta ordinem diuinæ sapientiæ, data est, ac eius statui maxime accommodata (cuiusmodi est illa, de qua agimus; nam, quod anima Christi sit capax illius, dubitandum nõ est, cum tota illa finitæ perfectionis sit, vt magis patebit ex dicendis sequenti assertione. Quod autem illa optime quadret cum Christi dignitate, & muneribus, iam explicatum est. Confirmatur, quia alias esset in anima Christi actualis ignoratio, vel saltem inconsideratio multarum rerum, quæ actu fierent, & consequenter posset non cognoscere nunc quid ego cogitem, & similia; quod sane est absurdum, & à Christi dignitate alienum. Confirmatur vltimo, quia verisimile est, omnes beatos simul sumptos videre in Verbo omnia, quæ Deus videt scientia visionis, præterea, quæ specialiter pertinent ad ipsam animam Christi, quia omnia sunt propter electos, vnde omnia pertinent aliquo modo ad statum eorum; sed verisimum est, animam Christi, & videre omnia, quæ sibi sunt propria, & præterea videre omnia simul, quę omnes alij vident: tum quia gratia animæ Christi (vt supra dictum est) superat gratias omnium Beatorum, etiam simul sumptas, sicut dignitas animæ Christi exuperat omnium dignitates, etiam si in vnum conferantur, tum etiam, quia merita Christi infinite superant omnia aliorũ merita, etiam simul sumpta: quanquam enim visio non sit animę Christi data ex meritis data est tamen tam perfecta, quam per merita secundum legem ordinariam comparari posset.

D

E

Obiectio.

Sed obijci potest, nam sequitur animam Christi comprehendere scientiam visionis Dei, cum nihil eam lateat eorum, quę sub tali scientia continentur. Aliqui concedunt sequelam, nec putant esse inconueniens, quia non præterea comprehenditur Deus. Ita sumitur ex Capr. 3. d. 14. quæst. 2. art. 3. ad. 2. & Caiet. 1. p. quæst. 12. art. 8. in fine. Alij renuunt hoc concedere, quia scientia visionis est ipsemet Deus, vnde cõprehendi non potest, ipso non comprehenso. Sed distinctione vti possumus, nam scientia visionis sumi potest vel pro obiecto ipsius scientię, vel pro formali scientia, quæ est in Deo. Rursus oportet cõsiderare in obiecto scientiæ visionis non solum contineri

Responsio.

tineri res creatas, sed etiam ipsum Deum, & liberam voluntatem eius. Anima ergo Christi dici potest cõprehendere illam scientiam solum quantum ad obiecta creata, quæ per illam videntur, & hoc; ad summum, probat argumentum factum: non vero comprehendit illam scientiam, quantum ad obiectum increatum, cum non comprehendat Deum ipsum, nec generationem æternam, & similia. Vnde fit etiam, vt non comprehendat illam scientiam, prout est formalis actus ipsius Dei, quia vt sic, est perfectio simpliciter infinita, & eadem omnino cum scientia simplicis intelligentiæ, & comprehendi non potest, illa non comprehensa.

Dices: Cognitio, qua videntur omnia, ad quæ se extendit potentia, est comprehensio eius, vt D. Tho. hic sumit art. 2. & 1. p. quæst. 12. artic. 8. & Caietan. eisdem locis. & Capreol. supra. & 4. distin. 49. quæst. vltim. & alij autores citati sect. præced. Et in toto eius discursu nos id videmur supposuisse; ergo pari ratione, visis omnibus, ad quæ se extendit aliqua scientia, comprehendetur talis scientia: ergo, cum visio animæ Christi se extendat ad omnia, quæ cadunt sub scientiam visionis Dei, comprehendet illam. Respondetur primo, posse assignari differentiam, quod effectus videntur in potentia vt in causa, & vt in medio cognito, & obiecto primario: obiecta autem scita non videntur in scientia visionis vt sic, tanquam in medio proprio, secundum eam rationem. Secundo, & magis ad rem respondetur, etiam diuinam potentiam proprie non comprehendi, vt est principium talium effectuum, quia, vt in se videtur, nõ potest præscindi respectu talium effectuũ, quia est essentialiter eadem in ordine ad omnes, & ideo si absolute non comprehenditur, neque in ordine ad aliquem effectum comprehendi potest. Atq; idem à fortiori est de scientia visionis creaturarum, quæ in se præcisa non est à scientia visionis, quam Deus habet de seipso, neque à scientia simplicis intelligentiæ. Denique est optima ratio, quæ sumitur ex Diuo Thoma hic articulo 2 ad tertium, quia licet Christi anima comprehendat obiectum illud creatum, quoad numerum scibilium, non tamen comprehendit ea claritate, qua Deus, & consequenter neque comprehendit ipsam claritatem & eminentiam, qua Deus illa intuetur, & ideo nec scientiam visionis Dei, prout in ipso Deo est, comprehendit.

Christus videt infinita in Verbo.

Dico secundo: Anima Christi videt in Verbo infinita. Hæc conclusio sequitur ex præcedenti, & explicanda est, & probanda modo dicto circa articulum tertium D. Thomæ, neque aliquid addendum occurrit. Solum superest soluendum fundamentũ Scoti, & aliorum. Ad quod breuiter dicitur, hæc infinita contineri intra terminum finitum, quia solũ sunt, vel plura individua sub eadem specie finita cõtenta, vel plures cogitationes, &c. vel certe plures species sub aliquo inferiori genere, vt v. g plures species corporum mistorum, quæ omnes nõ transcendunt perfectionem cœli. Deinde omnia hæc videntur per vnum simplex principium, & ideo omnia illa videri possunt simul, & per actum, & lumen finitum. Nam, visis omnibus illis in Verbo, adhuc videtur Verbum finitè & limitatè, cum non comprehendatur totum obiectum omnipotentiæ eius: ergo actus & lumen sunt finita, quia eorum perfectio ex primario obiecto, & ex modo, quo ipsum cognoscitur, pensanda est potius, quàm ex obiecto secundario.

Obiectio

Sed superest difficultas, quia sumendo numerum finitum rerum contentarum in eodem ordine, & specie, ad videndum illum in Verbo, requiritur aliquod lumen, & ad videndum maiorem numerum earundem rerum, cæteris paribus, requiritur maius lumen, & sic in infinitum: ergo ad videndum infinita, erit necessarium lumen infinitum. Respõderi solet cum Caietano hic, artic. 3. hinc solum inferri, visionem animæ Christi esse infinitam secundũ quid, eo modo, quo vna res ordinis superioris dici potest infinita secundum quid, quatenus sub se continere potest res infinitas inferioris ordinis. Quæ responsio non videtur satisfacere, quia argumentum semper procedit in rebus eiusdem ordinis, scilicet in lumine gloriæ, & visione beata: procedit etiam de augmento extensiuo intra eundem ordinem, in quo intelligi non potest medium inter qualitatem finitè extensam, vel actu infinitam in extensione, cum sit sermo de eadem qualitate, & de perfectione extensiua, quam actu habet à parte rei: hæc autem extensio non videtur esse posse actu finita in visione, vel lumine gloriæ animæ Christi, vt videtur probare argumentum factum: ergo colligitur infinita extensio illius luminis, seu visionis. Quod etiam hoc modo explicatur, quia illa visio ex parte obiecti habet infinitam extensionem, sed tantum augetur extensio ipsius qualitatis luminis, vel visionis, quantum augetur extensio obiecti, nam tota illa scientia respicit hoc obiectum, & per vnum gradum intelligitur respicere vnam partem obiecti, & per alium, aliam, nam illi duo gradus distincti sunt inter se, posset enim vnus separari ab alio, & è contrario. Eidem est de omnibus aliis partialibus obiectis, quæ infinita sunt: ergo respondent illis in ipsa scientia infiniti gradus extensionis.

Respon.

Respondetur, propter hoc argumentum aliquos admittere hoc infinitum augmentum in visione animæ Christi, quod esse censent per veram & realem additionem partium æqualium, componentium vnam entitatem: ego vero suppono, omne huiusmodi augmentum infinitum repugnare omni rei creatæ, vt supra attigi, quæstione septima. Alij ergo aliter respondent, videlicet, illud augmentum extensiuum non esse per se necessarium, sed aliquando idem lumen gloriæ, & visionem beatam, sufficere ad videndum infinita in Verbo sub aliquo genere, vel specie, ex vi alicuius gradus veluti indiuisibilis, ita vt ex vi eiusdem perfectionis, qua cognoscit totam aliquam multitudinem infinitam, cognoscat omnia & singula, sub illa multitudine contenta: neque intelligatur, in ipsa visione aliquid respondere vni rei visæ, & aliud alteri, sed eundem gradum perfectionis quasi indiuisibiliter respondere omnibus, & toti multitudini: alia enim via non potest vitari infinitum augmentum, vt argumentum bene probat. Quomodo autem hoc verum sit, ita declarari potest ex doctrina D. Thomæ hic, quia hæc infinita non videntur in Verbo, nisi prout connexionem habent cum aliqua causa creata, qua comprehensa, comprehenduntur: quia ergo causa illa finita est, ad comprehendendum illam, finitum lumen sufficit, & illud idem satis est ad cognoscenda omnia, quæ in illa continentur, licet sint infinita, quia tota illa infinitas comprehenditur sub finito gradu perfectionis. Vnde, quando ita videntur plura inter se connexa, & radicata in vno principio finito, vnum & idem lumen indiuisibiliter sumptum, quod sufficit ad videndum quædam ex his, sufficit ad videndum plura, & omnia, quæ in illo principio comprehenso continentur, quod non est creditu difficile, cum omnia illa à virtute finita procedant, & præsertim, si tantum numero differant, cum hæc sint tam inter se similia, vt idem fere sit, cognoscere vnum, vel plura, quæ succesiuè à tali causa fieri possunt. Vnde ad argumentum in forma distinguitur illa propositio: Ad videndum res distinctas in Verbo requiritur maior seu distincta perfectio luminis aut visionis: si enim illæ res sint inter se omnino distinctæ, & vt sic cognoscantur, non inter se connexæ, vel cum aliqua causa finita, sic concedo assumptum, & consequenter admitto, non posse videri in Verbo huiusmodi res infinitas, nisi per visionem habentem

Visio infinitorum effectuum non requirit lumen infinitum.

bentem infinitos gradus extensionis. Si vero tales res cognoscantur, vt connexæ in vno principio finito, sic negatur assumptum propter rationem iam explicatam: & hoc modo videt anima Christi infinita in Verbo, & fortasse etiam quilibet beatus, quamuis non æque, nec̃ sub omni genere, vel specie, in qua Christus videt infinita.

Hæc responsio aliquando mihi probatur, eo quod existimarem, visionem extendi ad plura obiecta secundaria, per additionem partialis entitatis, nunc vero opinor, fundamentum hoc esse falsum, vt sect. præced. declaraui, & ostendi; & ex hac ipsa solutione confirmari potest, nam si ad videndum aliqua infinita, sufficit aliqua entitas indiuisibilis visionis & luminis, etiam sufficiet ad omnia illa, quæ in Verbo videri possunt, quia omnia videntur, media connexione, quam habent cum diuina essentia & potentia, quæ finite, & per finitam visionem videri potest, etiam si aliqua infinita videantur in ipsa, quia nõ sunt infinita in tota latitudine entis, sed infra aliquam speciem aut genus. Posito autem hoc fundamento, & contrario è medio sublato, cessat difficultas posita, & progressus, qui in ea fit. Nam dum visio extenditur ad plura obiecta secundaria, non augetur eadem visio per aliquam additionem, sed est alia visio numero distincta, quæ ex vi suæ indiuiduæ, & indiuisibilis entitatis habet omnia illa repræsentare, nec potest repræsentare plura, neque pauciora, nisi tota visio mutetur. Atque ita solum concluditur, habere animam Christi quandam visionem perfectiorem in sua indiuidua entitate, quacunque alia, quæ ad illa omnia repræsentanda non est sufficiens. Et secundum quid habere quandam infinitatem obiectiuam, non tamen extensiuam, & formalem in entitate sua, quia eãdem indiuisibili entitate respicit, & repræsentat omnia illa.

Dubium: Quæret aliquis ad huius materiæ complementum, an hæc infinita, quæ videt anima Christi (& idem est de scientia Dei) dicenda sint *categorematice*, vel *syncategorematice* infinita, seu actu, aut potentia. Videtur enim primum, quia illa omnia simul videntur, ergo vt sic, actu sunt simul, ergo actu infinita: hoc enim differt infinitum actu, ab infinito in potentia, quod illud est totum actu simul, hoc partim actu, partim potentia, vt constat ex 3. Phylic. cap. 6. Et confirmatur, nam si illa omnia, quæ simul cognoscuntur, simul essent in re, esset multitudo *categorematice* infinita, sed eadem sunt nunc in cognitione, ergo.

In contrarium vero est, quia licet omnia illa simul sint cognita, tamen non aliter sunt infinita, quam in re esse possint, quia cognitio accommodatur rebus ipsis, sed in re non possunt esse, nisi *syncategorematice* infinita, quia non potest tota illa multitudo in re existere simul. Vnde nihil referre videtur, quod in cognitione sint simul, si in re tantum fieri possunt successiue, quia modus cognoscendi non variat modum quantitatis ipsius rei, nec res habet magnitudinem, aut multitudinem suam, atque adeo, quod sit finita aut infinita hoc vel illo modo, ex ordine ad cognitionem, quæ illi extrinseca est, sed in ordine ad existentiam, quam iuxta naturam suam habere potest. Nec videtur recte dici posse, illa esse infinita *categorematice* in esse cognito, & à parte rei esse infinita *syncategorematice*, quia non habet res aliam quãtitatem in esse cognito, quam à parte rei, alias non esset vera cognitio. Et confirmatur, quia Deus ipse non videt aliud infinitum, quam sit possibile, vel futurum, sed non est possibile aut futurum infinitum *categorematice*, sed *syncategorematice*, ergo. D. Thomas in hoc nihil aperte dicit, tamen eius discipuli videntur frequentius loqui priori modo. Gabriel autem, Almain. & alij in. 3. distinct. 4. magis eligunt posteriorem modum, quos sequitur Viguer. in institution. cap. 20. §. 2. ver. 1.

Sed in re non videtur esse posse magna diuersitas; nam omnes conueniunt in his. Primo, illa, quæ videntur, non esse in certo aliquo numero finito, nec posse peruenire in finem eorum, numerando vnum post aliud. Secundo, illa omnia simul cognosci, & ita esse simul aliquo modo, scilicet, obiectiue. Tertio, totam illam collectionem non posse actu poni in re. Quibus positis, fere de modo loquendi videtur controuersia. *D. Th. alii Gabr.* *Almain.*

Mihi tamen placet posterior modus loquendi, quia illa multitudo, quamuis simul cognita, talem habitudinem habet ad suam existentiam, vt ex intrinseca natura sua petat, non posse exhauriri, cum sit: vnde in sua intrinseca ratione includit hanc veluti potentialitatem, vt semper, scilicet, aliquid illius restet efficiendum. Et in hac potentialitate constitit ratio infiniti syncategorematice: sicut quamuis tempus totum simul cognoscatur, ipsum tamen etiam cognitum, ens successiuum est, quia talem habitudinem habet ad existentiam, vt non possit totum simul existere, sed pars post partem: similis enim ratio est de hoc infinito in potentia, includit enim in conceptu suo successionem quandam in existentia, seu productione sua: & hoc modo saluantur facile multa, quæ tractari solent de infinito, vt est in cognitione diuina. De quibus agitur 1. parte, quæst. 7. 14. & 25. *Responsio.* *Anima Christi non videt infinita categorematice.*

Supererat hoc loco tractandum, an Christi anima videat in Verbo futura contingentia conditionata, id est, quæ, posita aliqua conditione, futura essent, licet de facto absolute futura non sint, quia conditio non est ponenda. Sed hęc quæstio non habet specialem difficultatem, huius loci propriam. Nam supponendo, quod verissimum est, Deum habere hanc scientiam certam horum futurorum, dubium non est, quin potuerit illam Christi animæ communicare in visione beata, quia non est maior difficultas in hac scientia, quam in qualibet alia scientia creaturarum in Verbo. Quin potius in Matth. 2. satis constat, Christi animam hanc scientiam habere. Sicut autem anima Christi non videt de facto in Deo omnia possibilia, ita necesse non est, vt hæc cõditionata omnia, & in omnibus rebus cognoscat, sed ea tantum quæ, iuxta diuinæ sapientiæ rationem, & mensuram, videre expediens fuit, & ad Christi dignitatem, & munera fuit conueniens.

QVÆSTIO XI.

De scientia indita, vel infusa animæ Christi, in sex articulos diuisa.

Deinde considerandum est de scientia indita vel infusa animæ Christi.

Et circa hoc quæruntur sex.

Primo, vtrum secundum hanc scientiam Christus sciat omnia.

Secundo, vtrum hac scientia vti potuerit, non conuertendo se ad phantasmata.

Tertio, vtrum hæc scientia fuerit collatiua.

Quarto, de comparatione huius scientiæ ad scientiam Angelicam.

Quinto, vtrum fuerit scientia habitualis.

Sexto, vtrum fuerit distinctæ per diuersos habitus.

ARTICVLVS I.

Vtrum secundum scientiam inditam vel infusam Christus omnia sciat.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod secundum hanc scientiam Christus non cognouerit omnia. Hæc enim scientia indita est Christo ad perfectionem possibilis intellectus eius. Sed intellectus possibilis animæ humanæ non videtur esse in potentia ad omnia simpliciter, 72 *Infra q 12. art 2 ca. & ad 3 & 3 d. 14. art 1. & q. 4 c & q 5 ad 2. & ver q 20. ar. 6. & opusc. 3. sed cap. 223.*

sed ad illa sola, in quæ potest reduci in actum per intellectū agentem, qui est proprium actiuum ipsius, quæ quidem sunt cognoscibilia secundum rationem naturalem. Ergo secundum hanc sententiam non cognouit Christus ea, quæ naturalem rationem excedunt. A

2. Præterea, Phantasmata se habent ad intellectum humanum, sicut colores ad visum: vt dicitur tertio de Anima.* Sed non pertinet ad perfectionem visiuæ potentiæ, cognoscere ea, quæ sunt omnino absque colore. Ergo neq; ad perfectionem intellectus humani pertinet, cognoscere ea quorum non possunt esse phantasmata, sicut sunt substantiæ separatæ. Sic ergo, cum huiusmodi scientia fuerit in Christo ad perfectionem animæ intellectiuæ ipsius, videtur quod per huiusmodi scientiam non cognouerit substantias separatas.

Ex lib. 3. tex. 8.18. & 39. tom 2.

3. Præterea, Ad perfectionem intellectus non pertinet, cognoscere singularia. Videtur ergo quod per huiusmodi scientiam anima Christi singularia non cognouerit.

Sed contra est, quod dicitur Isai. 11. quod replebit eum Spiritus sapientiæ & intellectus, scientiæ & consilii. Sub quibus comprehenduntur omnia cognoscibilia: nam ad sapientiam pertinet cognitio omnium diuinorum: ad intellectum autem pertinet cognitio omnium immaterialium: ad scientiam autem pertinet cognitio omnium conclusionum: ad consilium autem cognitio omnium agibilium. Ergo videtur, quod Christus secundum scientiam inditam sibi per spiritum sanctum, habuerit omnium cognitionem.

Respondeo dicendum, quod, sicut prius dictum est,* conueniens fuit, vt anima Christi omnino esset perfecta per hoc, quod omnis eius potentialitas sit reducta ad actum. Est autem considerandū, quod in anima humana, sicut in qualibet creatura, consideratur duplex potentia passiua. Vna quidem per comparationem ad agens naturale. Alia vero per comparationem ad agens primum, quod potest quamlibet creaturam reducere in actum aliquem altiorem actu, in quem reducitur per agens naturale: & hac consueuit vocari potentia obedientiæ in creatura. Vtraque autem potentia animæ Christi fuit reducta in actum, secundum hanc scientiam diuinitus inditam. Et ideo secundum eam anima Christi primo quidem cognouit, quæcunque ab homine cognosci possunt per virtutem luminis intellectus agentis: sicut sunt quæcunq; pertinent ad scientias humanas. Secundo vero per hanc scientiam cognouit Christus omnia illa, quæ per reuelationem diuinam hominibus innotescunt, siue pertineant ad donum sapientiæ, siue ad donum prophetiæ, siue ad quodcunque donum Spiritus sancti. Omnia enim ista abundantius & plenius cæteris, cognouit anima Christi. Ipsam tamen Dei essentiam per hanc scientiam non cognouit, sed solum per primam, de qua supra dictum est.*

q. 9. art. 1.

q praced. art 1.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de potentia naturali animæ intellectiuæ, quæ, scilicet, est per comparationem ad agens naturale, quod est intellectus agens.

Ad secundum dicendum, quod humana anima in statu huius vitæ, quia quodammodo est ad corpus obligata, vt sine phanthasmate intelligere non possit, non potest intelligere substantias separatas. Sed post statum huius vitæ anima separata poterit aliqualiter substantias separatas per seipsam cognoscere, vt in prima parte dictum est.* Et hoc præcipue manifestum est, circa animas Beatorum. Christus autem ante passionem non solum fuit viator, sed etiam comprehensor. vnde anima eius poterat cognoscere substantias separatas per modum, quo cognoscit anima separata.

1. p. q. 89. artic.

Ad tertium dicendum, quod cognitio singularium non pertinet ad perfectionem animæ intellectiuæ secundum cognitionem speculatiuam. Pertinet tamen ad perfectionem eius secundum cognitionem practicam, quæ non perficitur absque cognitione singularium, in quibus est operatio: vt dicitur in sexto Ethicor.* Vnde ad prudentiam requiritur memoria præteritorum, cognitio præsentium, & prouidentia futurorum, vt Tullius dicit in sua Rethorica.* Quia igitur Christus habuit plenitudinem prudentiæ secundum donum consilii, consequens est, quod cognouerit omnia singularia præsentia, præterita & futura.

Lib. 6 ca. 7. circa fi. to. 9. p. 5. Lib. 2. de inuentione in fol. 4. ante fin. libri.

HIC articulus explicandus est diffuse disputatione sequenti: & ideo circa literæ expositionem nihil notare oportet, commodius enim mens D. Thomæ simul cum re ipsa explicabitur.

DISPVTATIO XXVII.

In quinq; Sectiones distributa.

De obiecto scientiæ infusæ animæ Christi.

DE hac scientia tria consideranda occurrunt, quæ ad exactam cuiuslibet scientiæ cognitionem necessaria sunt scilicet, obiectum, actus, & habitus; de quibus D. Thom. in discursu quæstionis disputat: prius vero de obiecto tractat, quoniã ab illo ratio seu species actus, & habitus sumi solet. Duplex vero distinguitur obiectum scientiæ, materiale, & formale: materiale dicitur res illa, de qua scientia tractat: formale vero est ratio, sub qua talis res à scientia consideratur, quæ sæpius sumitur ex parte medij, vel luminis, sub quo tali scientia versatur. In hac ergo disputatione præsertim agimus de materiali obiecto, seu de rebus, quas anima Christi per hanc scientiam cognouit: de obiecto enim formali nihil dicendum occurrit, præter ea, quę de speciebus intelligibilibus, & lumine inferius dicemus. B C

SECTIO I.

Vtrum res pertinentes ad ordinem naturæ, cognoscantur per hanc scientiam infusam.

RAtio dubitandi esse potest, quia huiusmodi res sunt obiectum scientiæ naturalis, siue illa acquisita sit, siue infusa per accidens. Sed hæc scientia infusa est altioris ordinis, ergo non versatur circa has res inferiores, sed circa res tantum ordinis superioris. Et confirmatur, quia eiusdem obiecti sufficit vna scientia in proprio genere, sed harum rerum naturalium habuit Christus scientiam propriam, & connaturalem, ergo. D

Propter hæc est prima sententia, negans, huiusmodi res contineri sub obiecto scientiæ per se infusæ: quam tenet aperte Scotus d. 14. quæst. 3. & Durand. qu. 3. & 4. nam licet affirment, animam Christi cognouisse res naturales per scientiam infusam, docent tamen, illam esse eiusdem rationis cum acquisita, solumq; differre per ordinem ad causas efficientes; sicut visus comparatus per naturalem generationem, vel per miraculum restitutus. Vnde infert Scotus, quem Gabr. & alij sequuntur, sub hanc scientiam non cadere singularia omnia, quia illa possunt in infinitum procedere: vnde oportuisset habere infinitas species intelligibiles simul infusas, quia vnumquodque singulare per propriam speciem cognoscitur naturali cognitione: & hoc ex parte sentit D. Thom. dist. 14. q. 1. art. 3. quæstiunc. 1. & quæst. 20. de verit. art. 6. Secundo infert Scotus, non posse per hanc scientiam cognosci res existentes, vt sic: quia species infusa indifferenter repræsentat rem existentem, & non existentem; non ergo potest esse principium cognoscendi, seu intuendi rem existentem.

Scot. Durand. Gabr. D. Thom.

Dico tamen primo, animam Christi per hanc scientiam cognouisse omnes res naturales, quas Angeli cognoscunt per species inditas, vnde res illæ sub obiecto huius scientiæ comprehenduntur. Hæc est sententia D. Thomæ hic, & fere omniũ, qui admittunt

mittunt hãc scientiam per se infusam, quos disp. 25. sect. 3. citaui. Congruentia esse potest; quia decebat, animam Christi, non solum in Verbo, sed etiam in proprio genere, altiori modo cognoscere res omnes naturales, quam ipsos Angelos; si autem solum per scientiam acquisitam, seu infusam per accidens, illa cognouisset, sine dubio imperfectiorem scientiam illorum habuisset, quia illa scientia non transgrederetur perfectionem scientiæ, quæ per vires naturales humani ingenij acquiri potest. hæc autem, quantumuis perfecta sit in sua specie, inferior est naturali scientia Angelica, sicut intellectus naturalis Christi, minus perfectus est omni intellectu Angelico; ergo, Ratio vero propria, & quasi physica est, quia licet lumen inferioris ordinis terminetur ad res inferiores, nec possit ad superiora extendi, quia perfectionem eius superant; tamen lumen superioris ordinis, non solum superiora, sed etiam inferiora, sub obiecto suo complecti potest, quia virtus, quo superior, eo vniuersalior, & quia inferiora non excedunt virtutem superioris, & possunt nobiliori modo attingi: exemplum est in intellectu, & sensu; ergo lumen scientiæ infusæ, quod est ordinis superioris (vt infra dicetur) potest sub obiecto suo, non solum res supernaturales, sed etiam naturales comprehendere, attingendo has nobiliori modo.

Dubium. Et hinc facile dissoluitur fundamentum Scoti & Durandi, qui ex eo solum, quod obiectum materiale idem est, inferunt, scientiam eius, esse eiusdem rationis; quæ consecutio nullius momenti est; potest enim eadem res cognosci altioti, & inferiori modo sub diuersis luminibus, sicut ab intellectu Angelico, & humano, cognoscitur eadem res per scientias specie differentes, nam eodem modo cognosci potest ab humano intellectu per scientiam humanam, & diuinitus infusam. Vnde falsum est, quod dicunt, hanc scientiam infusam animæ Christi, prout versatur circa res naturales, tantum differre ab acquisita, sicut visus datus vel congenitus à natura, vel per miraculum restitutus, quia visus est idem in obiecto formali, & modo attingẽdi illud, & ille modus productionis per miraculum, est accidentarius illi: at vero hæ scientiæ differunt in modo attingendi obiectum, qui transit in obiectum formale, vnde etiam differũt in naturali modo productionis. Hæc enim scientia natura sua postulat fieri per infusionem; sciẽtia autem naturalis, vel acquisita, minime: quæ differentia arguit in ipsis scientijs diuersitatem specificam, vt per se constat.

Et hinc obiter infertur, sine causa Scotum supra d. 14. quæst. 4 dubitare, an Christus per hanc scientiam perfectius cognoscat has res naturales cognitione abstractiua, quam Angeli simili cognitione. Nam si species (inquit) intelligibiles infusæ Christo ad cognoscendas has res, sunt minus perfectæ, quam species Angelicæ, minus etiam perfecta erit cognitio animæ Christi: si autem illæ species sunt multo perfectiores, adeo vt magis superent in perfectione species Angelicas, quam intellectus Angelicus superet intellectum humanum, hoc posito, poterit cognitio animæ Christi esse perfectior, quia quod deest perfectioni in naturali lumine intellectus Christi, *Respons.* compensari potest ex perfectione speciei. Sed in primis non consequenter loquitur, quia, si hæc scientia, vt versatur circa res naturales, est tantum per accidens infusa, dubitari non potest, quin species cum illa infusæ, sint minus perfectæ: quam angelicæ, vt probatum est, quia essent inferioris ordinis, & commensuratæ naturali perfectioni ingenij humani. Si autem admittit esse posse in intellectu humano species intelligibiles rerum naturalium per se infusas, & superioris ordinis, quam sint species connaturales homini, vel Angelo (vt re vera possibile est) sicut ratione facta declaratum est, nec̃ esse potest vlla ratio, ob quam hoc videri debeat impossibile: si hoc, inquam, admittit, necesse est, vt admittat etiam scientiam per se infusam rerum naturalium perfectiorem Angelica, & possibilem intellectui humano: hæc enim duo, vel idem sunt, vel ita necessario coniuncta, vt proportionem debitam seruent, vt disp. 29. dicetur. Non est ergo, cur dubitet hãc esse datam animæ Christi, cum tota hæc perfectio debita sit illi animæ ratione vnionis, neque enim decebat in hoc superari ab Angelis, nec̃ æquari. Vnde hæc scientia, prout data est animæ Christi, non procedebat à Deo, vt autore naturæ, sicut scientia naturalis Angelorum, sed vt autore gratiæ, & beatitudinis, & quodammodo, vt ab autore vnionis hypostaticæ, nam infundit illam, vt proprietatem consequentem vnionem: & tanquam ornamentum eius, & ideo perfectiorem, quam sit omnis scientia naturalis Angelica, vel humana, vt recte etiam notauit Ricard. 3. d. 14. art. 4. q. 4. & sumitur ex D. Thom. hic, art. 4. Nec̃ refert, quod intellectus Christi sit naturaliter minus perfectus, quam angelicus, quia hæc scientia non infunditur iuxta capacitatem naturalem, sed obediẽtialem, & ita visus eius non commensuratur naturali perfectioni, sed diuinæ eleuationi. *D. Thom. Capreol. Durand. Marsil.*

Dico secundo, cognouisse Christum per hanc scientiam singularia, etiam intuendo eorum existentias. Et intelligitur conclusio tam de rebus materialibus, quam immaterialibus, & tam de accidentibus, quam de substantijs, & eam tenent D. Thomas hic, Capreol. in 3. dist. 14. quæst. 1 art. 3. Durand. quæst. 3. Marsil. quæst. 10. art. 2 & alij autores, qui tenent præcedentem conclusionem: sequitur enim manifeste ex illa. Primo, quia Angeli per suam scientiam inditam, hæc omnia cognoscunt, & intuentur, non fuit autem anima Christ inferior Angelis in aliqua perfectione ad scientiam infusam pertinente. Secundo, quia lumen superius hæc omnia sub se complectitur, & illi respondent species infusæ repræsentantes hæc omnia. Tertio addit hic D. Thom. optimam rationem in solutione ad tertium, quia cognoscere singularia pertinet ad perfectionẽ prudentiæ: Christi autem anima habuit perfectam prudentiam. Nec dici potest habuisse illam tantum per scientiam beatam, quia sicut præter illam visionem habere debuit perfectam cognitionem speculatiuam in proprio genere rerũ omnium: ita debuit etiam habere perfectam cognitionem practicam, atque adeo perfectam prudentiam quasi in proprio genere.

Sed ait Scotus, ad prudentiam perfectam necessarium esse, & sufficere, cognoscere singularia agibilia, non vero omnia singularia naturalia, quarum plurima nihil ad humanas actiones pertinent. *Obiect.* *Responsio.* Respondetur illo argumento in primis satis ostendi cognoscere Christum per hanc scientiam aliqua singularia, tam existentia, quam futura, vel præsentia, quorum cognitio ad prudentiam necessaria est. Et hinc colligimus, etiam ad omnia singularia se extendere scientiam hanc, quia saltem alijs titulis est debita Christo eorum cognitio, & non repugnat haberi per hanc scientiam. Vnde dicitur secũdo, Christum non tantum habuisse prudentiam perfectam commensuratam humanæ potestati, & facultati naturali, sed commensuratam potestati excellentiæ, & supremo dominio, quod habuit in humanitate sua ratione vnionis, nam omnia subiecta sunt ei, vt dicitur 1. ad Corinth. 15. & ad Hebr. 2. omniumq̃ potestas ei data est, Matth. vltim. Et ideo, sicut vti potuit rebus omnibus naturalibus, ita prudentiam habuit, quæ ad vsum omnium se extenderet, quæ dici potest monarchica & regalis, & ideo omnium singularium etiam naturalium cognitionem habere debuit. *1. Cor. 15. Hebr. 2. Matth. 28.*

Et ex hac conclusione colligitur (sicut in præcedenti diximus) cognouisse Christum hæc singularia altiori modo, & sub altiori lumine, quam possint naturaliter cognosci ab homine, vel etiam ab

Angelo. Videt enim per hanc scientiam non solum singularia materialia, sed etiam ipsos Angelos, clare & perfecte comprehendendo eorum naturas, & intuendo eorum existentias melius, quam ab anima separata, vel ab ipsis Angelis cognoscantur: quæ omnia eisdem rationibus, & coniecturis ostenduntur. *Obiectio.* Quod vero Scotus supra dicta quæst. 4. obijcit, non posse cognitionem intuitiuam harum rerum quoad existentias earum pertinere ad scientiam per se infusam, atq; adeo neque esse perfectiorem in anima Christi, quam in Angelis: quia hæc cognitio sit immediate ex præsentia obiecti concurrente intellectu sua propria virtute, hæc, inquam, obiectio supponit falsum fundamentum, *Responsio.* scilicet, cognitionem intuitiuam non fieri mediante specie, quod falsum est, vt in sensibus etiam externis patet. Et deinde etiam si species non esset necessaria ex parte luminis infusi, posset intellectus Christi altiori modo intueri hæc ipsa obiecta præsentia per hanc scientiam, quam posset homo, vel Angelus per naturale lumen: hoc igitur modo possunt hæ res singulares, etiam in ordine ad cognitionem intuitiuam, ad obiectum huius scientiæ pertinere.

Ad rationem ergo dubitandi in principio positam, negatur consequentia; quia lumen, seu scientia superioris ordinis potest habere vniuersale obiectum, quod nõ solum res superiores, sed etiam inferiores complectatur. Ad confirmationem, negatur, sufficere animæ Christi scientiam harum rerum cõ naturalem animæ humanæ, quia illa est imperfecta, & ideo habere debuit aliam altioris ordinis.

Responsio ad argumẽta. Ad fundamentum vero Scoti quoad primam eius partem respondetur primo, non oportuisse, vt de singulis indiuiduis haberet singulas species intelligibiles, hoc enim, ad summũ, habet locum in scientia naturali suo genere acquisita: at vero species infusa potest vna repræsentare, & totam specificam naturam, & omnia eius indiuidua, vt bene Caietan. *Caiet.* hic, & art. 6. Deinde indiuidua substantialia futura, finita sunt, & per speciem perfectam vnius indiuidui, possunt cognosci ab anima Christi accidentia eius, vt, verbi gratia, per speciem vni⁹ Angeli omnes cognitiones eius, licet in infinitum multiplicentur. Quod si fortasse potuit Christus cognoscere per hãc scientiam omnia indiuidua substantialia contenta in potentia creaturæ, etiam si nunquam futura sint, illa cognoscere potuit per species causarum, quas comprehendebat, & ita potuit per species finitas cognoscere omnia indiuidua etiam infinita. Quoad alteram vero partem respondetur, speciem infusam posse dici indifferentem ad repræsentandum, rem esse vel non esse, non negatiue, scilicet, quia neutrum repræsentare potest: sed positiuè, quia potest esse principium cognoscendi vtrumque in obiecto, iuxta illius statum, seu exigentiam: quia, quando res existit, potest intellectus per speciem repr[illegible]ntantem illam, & quidquid in illa est, & ad ipsam conuerti & illam intueri, prout in se est actu existens, & secundum omnes conditiones existentiæ, quod est, illam intueri.

SECTIO II.

Vtrum actus liberi, & contingentia futura cadant sub obiecto huius scientiæ.

PEter res naturales sunt in rebus creatis duo ordines rerum, quæ neque ab homine, neque ab Angelo possunt naturaliter cognosci, scilicet, actus liberi, & mysteria gratiæ: de quibus consequenter dicendum est, quomodo sub hanc scientiam cadant. Actus vero liberi, de quibus est præsens quæstio, considerari possunt, vel vt præsentes, vel vt futuri, vel vt præteriti: nam si tantum considerentur vt posibiles, pertinent potius ad ordinem rerum naturalium quatenus vt sic habent necessarium ordinem cum ipsa potentia: loquimur enim de actibus connaturalibus ipsi potentiæ: eadem vero erit ratio de supernaturalibus, si ad potentiam eleuatam comparentur. Hi ergo actus, vt præsentes, dici solent cogitationes cordium: cum enim in quæstionem vertitur, an aliquis possit cognoscere cogitationes cordium, sub hac voce comprehenduntur omnes actus liberi intellectus & voluntatis actu existentes. Vt futuri vero, dicuntur futura contingentia, nam proprijssima contingẽtia futurorum ex his actibus pendet, reliqua enim futura, quæ ex vario concursu rerum naturalium contingentiam habent, licet respectu vnius causæ proximæ contingentia sint, tamen respectu totius ordinis causarum naturalium necessario eueniunt, & ita dubium non est, quin anima Christi illa cognouerit per hanc scientiam, quia simpliciter pertinent ad ordinem rerum naturaliũ: de præteritis actibus liberis nihil dici solet, pauca tamen in fine subijciam.

De actibus ergo liberis, & præsertim de futuris, est quædam sententia negans, animã Christi cognoscere illos per hanc scientiam, & consequenter illos pertinere ad obiectum huius scientiæ. Ita sentit D. Thomas in 3. distin. 14. quæstio. vnica, art. 3. & clarius quæst. 20. de verit. art. 6. *D Thom.* Quod solet ex illis testimonijs Scripturæ probari, quibus dicitur, cognitionem harum rerum esse propriam Dei; vt est illud Isai. 14. *Annunciate nobis futura, & dicemus, quia Isai 41.* *Dij estis vos*: vnde neq; Angeli per species infusas hæc cognoscere possunt. Sed difficilius fundamentum huius sententiæ infra tractabitur, hoc enim constat nullius esse momẽti: quia licet sit proprium Dei hæc cognoscere propria, & naturali scientia: tamen certum est, per lumen, & scientiam supernaturalem posse à creatura cognosci: alias neq; per scientiam beatam cognouisset hæc omnia anima Christi, neq; per lumen, pphetieum cognosci possent. Vnde nullum etiam sumitur argumentum ex naturali scientia Angelorum, quia lumen, & species huius scientiæ per se infusæ superioris ordinis sunt.

Dico ergo primo, Anima Christi cognouit per hanc scientiam cogitationes cordium, seu actus liberos existentes. Hæc est sententia Diui Thomæ hic, & omnium Thomistarum, quam communiter sequuntur Theologi in 3. distin. 14. & potest ex Scriptura, & Patribus probabiliter colligi: constat enim, Christum hominem reuelasse hominibus has cogitationes, cognoscebat ergo illas: & quamuis referri possit hæc cognitio ad scientiam beatam, conuenienter tamen tribuitur etiam infusæ, quia hæc etiam scientia in suo ordine perfecta fuit, & Christus, non tantum vt beatus, sed etiam vt viator, fuit perfectissime dispositus ad docendam, & confirmandam fidem: vnum autem testimonium, quo illam confirmauit, fuit reuelatio cogitationum cordium. Et cõfirmatur, quia hæc cogitatio cogitationũ cordium maxime spectat ad dignitatem Christi, & ad munus supremi Iudicis, qui de his cogitationibus potissimum iudicaturus est: vnde non dicebat, quod in perfecta illarum cogitatione, & intuitione ab ipsius cogitantis voluntate, seu locutione penderet, etiam quoad scientiam, & cognitionem harum rerum in proprio genere. Deniq; in cognitione istorum actuũ iam existentium fere nulla est difficultas, quia cum actu existant, de se iam habent sufficiens fundamentum, & intuitiue videri possint, si ex parte cognoscentis sit sufficiens principium: sed hoc facile dari potuit animæ Christi per lumen intellectuale, & species intelligibiles perfecte repræsentantes hos actus, prout in se sunt.

Dices. Hi actus occultari possunt ab operante per solam voluntatem liberam, seu quamdiu per illam non manifestantur, hæc enim ratione occultantur Angelis, etiã si habeant species lumenq; sufficiens ad illos cognoscendos. Respondetur primum, fortasse *Obiũ.* *Respons.*

non

non esse verum, per solam voluntatem posse hos actus occultari, vel reuelari, nisi quatenus ab hac voluntate pendet spiritualis locutio, quæ non fit sine impressione alicuius, vel speciei, vel modi, seu immutationis factæ in aliqua specie intelligibili ei⁹, ad quem ordinatur locutio, qua immutatione indiget Angeli, vt possint hos actus cognoscere, non tamen anima Christi. Deinde, quamuis sola voluntas agentis liberi posset occultare hos actus respectu luminis seu cognitionis naturalis, non vero respectu luminis diuinitus infusi, per quod participatur vis quædam diuina ad intuendos hos actus, sine dependentia à voluntate ipsius operantis.

Dico secundo. Etiam cognoscit anima Christi per hanc scientiam actus liberos futuros, seu futura cõ- B
D. Thom. Scot. Durand. Marsil. tingentia, ita D. Thomas hic ad 3 & omnes Thomistæ. Scot. dist. 14. quæst. 3. Durand. quæst. 3. num. 6. Marsil. q. 10. art. 2. Et fundamentum est idem, quod in præcedenti conclusione, & in 1. sect. varijs modis explicatum est: nam si supponam⁹, fieri posse, vt hæc futura cognoscantur aliqua scientia infusa extra visionem ipsius diuinitatis, facile probari potest, huiusmodi cognitionem debitam fuisse Christi animę, est enim necessaria ad perfectissimam prudentiam, & prouidentiam. Deinde pertinet ad consummatũ donum prophetiæ, atq; adeo ad perfecte exercendũ munus Doctoris, & ita sæpe Christus Dominus vsus est hoc dono prædicendi futura.

Dubium. Solum ergo superest obscura difficultas circa id, quod hæc conclusio & ratio supponunt, scilicet, quomodo potuerit anima Christi hæc futura cognoscere per hanc scientiam: non enim cognouit illa obscure (vt supponimus) quia non habuit fidem. C Vnde fit, non cognouisse illa per testimonium alicuius dicentis: nam omnis cognitio huiusmodi, & obscura est, cum per illam non videatur res, & ad fidem pertinet, cum autoritate alterius nitatur. Nec vero esse potuit euidens & clara cognitio: quia vel esset intuitiua, & hoc nõ, quia intuitiua cognitio est rei existentis: hæc autem futura vt sic nondum existunt. Quod si dicantur existere in æternitate, nihil iuuat. Primum, quia actus huius scientiæ infusæ non mensurantur æternitate, cum sint variabiles & mutabiles. Deinde, quia hæc existentia in æternitate, si intelligatur de vera & reali existentia, quæ pos- D sit fundare veram relationem realem coexistentiæ ad Deum existentem in eadem mensura æternitatis, est falsa sententia, & impossibilis, quia nulla res potest vere existere in superiori mensura, nisi ratione existentiæ, quam habet in propria, quidquid Caiet. & alij Thomistæ opinentur: vt latius in 1. p. quæstio. 14. ostensum est. Si vero illa existentia in æternitate intelligatur solum secundum præsentiam obiectiuam, sic videtur peti principium: nam rem esse obiectiue præsentem, nihil aliud est, quam cognosci, seu esse obiectum cognitionis, quod idem est. Dicere ergo, hæc futura videri propter præsentiam obiectiuam, nihil est aliud, quam dicere, videri, quia videntur, quæ est clara petitio principij. Vel hæc cognitio esset abstractiua, & hæc etiam intelligi non potest: quia nulla veritas, quæ non sit per se nota ex E terminis, potest euidenter, & abstractiue cognosci, nisi per aliquod medium, quod illam euidenter ostendat: sed hæc veritas futurorum contingentium non est per se nota ex terminis, vt constat, nec; est aliquod medium, quo euidenter demonstrari possit, quia neque per causam, cum illa sit indifferens, nec; per effectum, quia vel ille effectus est etiam futurus, & de illo erit eadem quæstio, vel est iam factus, & ita non potest esse proprie effectus rei futuræ, vt sic.

b Respon. Hæc difficultas duobus modis expediri potest. Primus est, quem Caietanus hic sequi videtur, hanc; cognitionem futurorum contingentiũ esse per modum intuitiuæ cognitionis, ad eum modum, quo

A Deus illa cognoscit: quia nulla videtur esse implicatio contradictionis, cum Deus hæc futura intueatur, quod intellectui creato participationem illius scientiæ communicet. Quod confirmari potest primo, quia per visionem beatam cõmunicatur intellectui creato intuitiua cognitio horum futurorum, cur ergo repugnabit communicari etiam in proprio genere?

Dicunt aliqui, Deum solum cognoscere hæc futura in determinatione suæ diuinæ voluntatis, & quia hęc determinatio nõ potest clare videri à creatura, nisi per visionem ipsius Dei, ideo non posse illi concedi claram cognitionem futurorum contingentium, nisi per claram visionem. Sed hæc respon- *Obiectio.* *Responsio.* sio supponit fundamentum valde falsum: quanquam enim Deus posit nonnulla ex his futuris, quæ honesta sunt, & diuinæ voluntati consentanea, sua efficaci voluntate prædefinire, eaque in illa cognoscere: tamen affirmare, hoc tantum modo posse Deum cognoscere hæc futura, vel omnia, etiam peccata, posse hoc modo cognosci, improbabile mihi videtur, & à diuina sapiẽtia, & bonitate alienum. Præsertim, quia Deus non tantum cognoscit contingentia, quæ aliquãdo futura sunt, sed etiam, quæ nunquam erunt, futura tamen essent, si causæ liberæ hoc vel illo modo ad operandum essent dispositæ, vt in singulari tractatu de hac re probatum est. Vbi etiam ostendi, non posse hanc scientiam in determinationem diuinæ voluntatis reuocari: tum, quia antecedit, secundum rationem, omnem liberam determinationem diuinæ voluntatis, tum etiam, quia alias intelligi non potest, quomodo non C esset Deus autor omnis malæ voluntatis, & læderet libertatem voluntatis creatæ, vt latius eo loco declaratum est. Habet ergo Deus alium modum intuendi hæc futura. Quin potius illa cognitio futurorum in determinatione suæ voluntatis, vt sic, non est intuitiua, poterit igitur participatio illius intuitionis per hanc scientiam cõmunicari. Quod ita cõfirmatur, & explicatur: quia ad cognoscendum hæc futura, duo intelligimus in Deo requiri: alterum est ex parte cognoscentis, quod habeat lumen sufficiẽs ad perfecte comprehendendam rem, & omnes causas eius, & quidquid potest illas, vel impedire, vel impellere ad operandum, atq; adeo, vt penetrare valeat, nõ solum, quid talis causa agere possit, sed quid D actura sit, cum quo lumine necessaria etiam est eminens repręsentatio diuinæ essentiæ, quæ ratione suæ infinitę perfectionis potest habere vim speciei intelligibilis, seu supplere vicem eius ad repræsentãdum id, quod futurum est, prout in se futurũ est: alterum ad hanc cognitionem requisitum est ex parte obiecti, scilicet, q̃ illud sit cognoscibile seu scibile: quod habet futurum contingens, non quia iam in re actu existat in se ipso (vt supra probatum est) nec quia existat in aliqua imagine repræsentatum, tanquam in obiecto, in quo cognoscatur, quia talis imago obiectiua, nec satis eõcipi potest, nisi in se habeat formaliter formam eiusdem rationis cum re repræsentata, nec; per illam repræsentari possit, rem esse futu- E ram, quamuis simplex obiectum repræsentari possit, abstrahendo ab omni actuali existentia, præsenti vel futura, sic vt videmus imaginẽ repræsentare suũ exemplar. Cuius ratio esse videtur, quia, rem esse futuram, nihil reale ponit in re possibili, quod sit repræsentibile per huiusmodi imaginem. Deniq;, si talis imago danda esset in scientia, quam Deus habet de futuris contingentibus, non esset nisi ipsamet essentia Dei: at vero in diuina essentia non potest esse talis repręsẽtatio, quia oporteret esse aliquid in ipsa essentia, quod necessario, ac naturaliter deberet illi conuenire: at vero diuina essentia non repræsentat naturaliter, aliquid esse futurum (vt constat) quia quod aliquid sit futurum, pendet ex voluntate eius, naturalis autem repræsentatio diuinitatis non pen-

det ex voluntate eius. Solum ergo requiritur ex parte obiecti, quod res ipsa vere futura sit; nam hoc ipsum, scilicet, hanc rem esse futuram, est quædam veritas, omnis autem veritas de se cognoscibilis est ab eo, qui sufficientem vim habet cognoscendi. A

Ex his autem duobus, quæ in Deo concurrunt ad hanc scientiam, id, quod tenet se ex parte obiecti, de se non magis repugnat objici huic scientiæ infusæ creatæ, quam ipsi scientiæ diuinę, si alias ex parte cognoscentis, seu ipsius scientiæ, sit sufficiens virtus, quia nulla potest fingi maior repugnantia: & difficultas in principio tacta quoad hoc soluta est, quia æque procedit in ipsamet scientia Dei; id autē, quod se tenet ex parte cognoscentis, videtur posse participari à Deo per species intelligibiles, & lumen supernaturaliter infusum: nam per species datas ad quandam imitationem diuinę essentię potest repręsentari res futura quoad omnes conditiones suas: per lumē vero supernaturaliter infusum potest participari illa vis diuini luminis ad penetrandū, & iudicandum de re cognita, non solum quid possit, sed etiam quid factura sit, per modum cuiusdam simplicis intuitionis veritatis, quę vere habeat rationē cognitionis intuitiuæ, quia attingit rem ipsam futuram secundū omnes conditiones existentiæ tam distincte, ac perspicue, ac si esset realiter existens, quod est, habere illam obiectiue præsentem. B

Et hic modis dicendi est valde probabilis, quia licet directe probari non possit, esse possibilem creaturæ, non tamen potest satis ostendi, esse impossibilem. Quanquam (vt verum fatear) difficilis sit. Primo, quia licet Deus illo modo intueatur hæc futura, tamen hoc ipsum non capit humana mens, quomodo fiat: sed solum id credit propter infinitam vim diuini intellectus, & propter singularem modum, quo se, & in se cætera omnia comprehendit, ergo satis est, si credamus, posse hunc modū videndi futura communicari creaturæ per supremam scientiam creatam, & visionem ipsius Dei, & non per aliquam inferiorem. Secundo, quia alias dici posset, etiam Angelum per species inditas, & lumen suum, posse dicto modo intueri hæc futura, quia ipsa sunt aliquo modo cognoscibilia, & ipse per species, & lumen suum participat à Deo hanc vim. Quod si respondeas, tale lumen, vel species habentes hāc vim, non posse esse connaturales angelo: huius rei ratio C quæritur. Nam si talis repræsentatio non repugnat lumini, & speciei creatæ, extra visionem Dei, vnde ostendi potest, non posse esse connaturalem angelo? Tertio, quia ad videndum dicto modo futuras determinationes causarum liberarum, oportet perfecte intueri omnia, quæ tam ex parte Dei, quam ex parte causæ proximæ, possunt, vel ad effectum concurrere vel illum impedire; sed hæc omnia non cognoscuntur perfecte extra visionem Dei, ergo. Nihilominus tamen affirmare non possumus, illum modum esse impossibilem, quia non ostenditur repugnantia, & licet mirabilis videatur, mirabilior est diuina potentia. Intelligenda tamen est hæc sententia, & limitanda, ad ea futura contingentia, quæ per se primo pendent à creata voluntate; nam sunt aliqua, quæ specialiter pendent ex singulari, & extraordinaria gratia, quæ datur ex sola libera Dei volūtate, de quibus est specialis ratio. Nam cum tales effectus sint indifferentes ex se, non tantum respectu voluntatis creatæ liberæ, sed etiam respectu voluntatis diuinæ, quæ per hanc scientiam infusam, vt in se est, non cognoscitur, neq; ipsi effectus possunt per eandem cognosci. Neque enim fieri potest, vt per aliquam scientiam intuitiue videatur effectus contingens futurus, per quam videri non potest causa libera, & interna eius determinatio, seu voluntas, à qua per se proxime pendet, quod talis effectus futurus sit. Quod ex his, quę infra de cogitatione præteritorum dicentur, euidentius constabit. D

Secundus modus explicandi hanc scientiam est, vt per eam solum abstractiue cognoscantur hæc futura; ad hūc autem scientiæ modum, præter species repræsentantes ipsum effectum, quæ per se solæ potius ad apprehensionem seruiunt, quam ad iudicium necessarium est aliquod medium, quod euidenter veritatem ostendat, vt difficultas supra tacta, in qua versamur, satis ostendit; hoc autem medium, cum non possit esse causa, vel effectus, vel aliquod aliud signum ex re ipsa sumptum, vt ibidem etiam ostensum est, necessario esse debet ipsamet reuelatio diuina, in se includens diuinam autoritatem, & testificationem, euidenter per lumen huius scientiæ manifestatam, nullum enim aliud medium superest, vt ex dictis constat: quod autem hoc possibile sit, facile persuaderi potest, quia nullam inuoluit repugnantiam, & quia lumine prophetico sæpe hoc modo ostenduntur futura. E

1. Resp.

Quomodo futura contingentia sint obiecta scientiæ visionis Christi.

Sed triplex occurrit in hoc difficultas. Prima est, quia hæc cognitio videtur ad fidem pertinere, nititur enim testimonio reuelantis. Nec refert, quod illud euidenter cognoscatur, quia euidentia in testificante non excludit fidem. Respondent aliqui, assensum euidentem in attestante separatam, à visione esse fidem, coniunctum autem cum visione non esse fidem: sed hoc est dicere, fidem quoad substantiam, & intrinsecum modum ipsius actus esse in anima Christi, licet nō quoad denominationem, quod tamen falsum est. Respondetur ergo, negando assumptum, est enim de essentia fidei infusæ, vt nitatur diuina autoritate credita, & non euidenter cognita per ipsam reuelationem. Vnde, quamuis fortasse fides nō necessario excludat cognitionem euidentem Dei testificantis à subiecto, seu persona credente, & præsertim, quando euidentia illa est inferioris ordinis, sumpta ex aliquibus naturalibus signis, vel effectibus, tamen necessario excludit euidentiam ab ipso assensu, & medio, quo diuino testimonio fidem præbet, est enim de ratione assensus fidei, vt ita sit certus, vt tamen eius certitudo non fundetur in euidentia, sed in solo diuino testimonio credito, & obscure cognito: at vero hæc cognitio scientiæ infusæ est in se euidens supernaturali claritate & euidentia, orta ex ipsomet lumine talis scientiæ, in qua certitudo iudicii, & assensus eius fundatur, & ideo talis cognitio non est fidei, sed perfectioris rationis supernaturalis, & dicitur scientia, quia est in se euidens, & certa.

Resp. obiect.

Dubium.

Sed occurrit secunda difficultas, quomodo fieri possit, vt intellectus habeat supernaturalem euidētiam Dei testificantis per cognitionem, quæ non sit clara visio ipsius Dei. Respondetur. Ad hoc intelligendum, duo oportet explicare: alterum est, quomodo Deus interius loquatur intellectui, nō ostendendo clare, & intuitiue se ipsum, neq; rem, de qua loquitur; est enim hoc obscurum, cum Deus non loquatur per signa, aut verba ad placitū significantia, sed solum per cōceptus intellectuales naturaliter repręsentantes: quod tamen sępe hoc modo loquatur, dubitari non potest, per huiusmodi enim locutionis modum reuelauit Angelis fidem, cum eos creauit, & fortasse etiam Adę, & aliquibus Prophetis. Potest autem hoc ita explicari, quod Deus interius loquatur, formando intellectu conceptum, seu actualem apprehensionem illius rei, quam manifestare vult, quod facere potest, vel dando species nouas, vel mouendo intellectum talibus speciebus informatum ad formandam talem rei conceptionē potius, quam aliam, vt verbi gratia, ad concipiendum Deū, vt trinum & vnum, vel quippiam simile. Sed tunc oportet alterū explicare, scilicet, quomodo cum Deus ita loquitur, possit euidenter ostendere, se esse, qui loquitur, nō manifestando clare se ipsum: quod hoc modo intelligi potest, quia, cum Deus animæ loquitur, potest simul dare vim, & lumen supernaturale ad in-

Deus interius loquitur.

Euidentia Dei testificantis cum quo modo haberi possit.

ad intuendum, & quidditatiue cognoscendum, quę & qualis sit illa locutio: ex quo euidenter intelligetur, illam esse talis rationis, vt non possit esse, nisi à Deo ipso immutante intellectum. Exemplis explicari potest, primo in supernaturalibus: nam si quis euidenter videat actum, vel habitum fidei infusæ, & quidditatiue illum cognoscat, clare videbit, illam esse entitatem supernaturalem, quæ ab alio, quam à Deo, esse non potest. Secundo, ex rebus humanis: nam si satis perspectam habeam vocem alicuius, illa audita, euidenter intelligam, cum esse, qui loquitur, quamuis personam non videam. Sic ergo intelligitur Deus habere proprium modum loquendi, seu supernaturaliter immutâdi intellectum: sicut enim proprium est Dei illabi menti, ita habere potest proprium modum loquendi *illi*, quo modo clare euidenter cognito, & vt facile diuino lumine cognosci potest, euidenter constabit eodem lumine, Deum esse, qui loquitur, & cõsequenter erit euidens, ita rem se habere, sicut mente concipitur, seu auditur.

Obiectio. Sed tunc est tertia difficultas, quia huiusmodi cognitio imperfecta videtur, & superflua animæ Christi, quæ omnia videbat in Verbo. Quid enim attinet, per testimonium etiam euidens audire, aliquid esse futurum, quod quis clare videt, prout in se futurum est? *Responsio.* Respondetur, hunc modum cognitionis posse dici imperfectum *negatiue*, id est, minus perfectum, quam sit ipsa visio intuitiua: non tamen *priuatiue*, quia nullam maiorem perfectionem excludit, & in suo genere perfectionem magnam continet, includit enim distinctam cognitionem rerum singularium, quæ futuræ sunt, & eo modo, quo futuræ sunt, & continet etiam aliquam euidentiam illius veritatis, scilicet, quod tales res futuræ sunt. At proinde non est ita imperfectus hic modus cognoscendi, vt Christo repugnet. Superfluus autem erit, si prior est possibilis, nam sufficit vnus modus cognoscendi hæc futura in proprio genere, ille autem erit per simplicem eorum intuitionem, si possibilis est: si autem talis intuitio non esset possibilis, vel non esset data animæ Christi, altera reuelatio non esset superflua, nam talis cognitio ad plura esset vtilis, scilicet, ad perfectam prudentiam, & prouidentiam, & alia, quæ supra dicta sunt.

Ex his, quæ de futuris dicta sunt, intelligi potest, quomodo per hanc scientiam cognoscat anima Christi res præteritas tali tempore, & modo fuisse. Dupliciter enim potest huiusmodi præteritum cognosci. Vno modo per modum memoriæ relictæ ex præcedenti cognitione. Et hic modus in præsenti difficultate primum nõ potest esse vniuersalis, quia non omnia præterita actu fuerunt cognita, vel considerata ab anima Christi, quando fuerunt præsentia, quod in ijs præsertim, quæ fuerunt ante, quam illa anima crearetur, est manifestissimum, & deinde hic motus memoriæ (vt ego opinor) non pertinet pure ad scientiam infusam, vt sic. Necessarium est enim, vt quis possit recordari præteritorum ex vi præcedentis cognitionis, vt ex illa aliquid in memoria relictum sit, quod sit principium illius recordationis, & quoad hoc misceatur aliquid scientiæ acquisitæ, seu experientię, saltem intellectualis, quamuis illud, quod per hanc memoriam acquiritur, possit esse supernaturale, si à supernaturali actu relictum sit. Alio ergo modo potest præteritum cognosci in se, vel in sua causa, ex vi solius luminis, & specierum infusarum, & hoc modo existimo, eandem esse rationem in cognoscendis præteritis effectibus liberis, seu contingentibus, quæ est in futuris, & ita nõ minus pertinet ad donum prophetiæ, hæc quam illa. Et ratio est, quia post quas res præterijt, iam non magis habet esse, quam res futura, & sicut propositio de præterito est determinate vera, quia res aliquando iam fuit, ita propositio de futuro, est etiam determinate vera, quia res aliquando erit. Cognouit ergo anima Christi hæc præterita altero ex duobus modis, quibus diximus cognouisse futura: qui facile possunt applicari, seruata proportione, & posterior videtur vniuersalior, nam quod mundus, verbi gratia, tali die inceperit, cum ex sola Dei voluntate dependerit, non videtur posse in se intuitiue videri per solam scientiam infusam, qua non videtur ipsa voluntas Dei. Et ideo, saltem in huiusmodi effectibus, videtur necessaria euidentia testificantis.

SECTIO III.

Vtrum res supernaturales, seu mysteria gratiæ contineantur sub obiecto huius scientiæ.

IN hac re explicanda fere nulla est difficultas, nam propter has res cognoscendas videtur præsertim posita hæc scientia, vnde illæ videntur esse quasi obiectum maxime proprium, & accommodatum tali scientiæ.

Dicendum est ergo, cognouisse animam Christi per hanc scientiam quidditatiue, & intuitiue, res creatas supernaturales in substantia, aut modo suo, per proprias earum species, & in proprio genere. Ita sentit D. Thom. hic, & Doctores in. 3. d. 14. neque in hoc inuenio contradicentem; & ratio est, quia istæ res sunt finitæ perfectionis; ergo possunt repræsentari, prout in se sunt, per species creatas eiusdem ordinis, ergo possunt etiam lumine finito eiusdem ordinis clare, & quidditatiue cognosci, ergo potuit communicari animæ Christi huiusmodi scientia harum rerum, ergo communicata est. Probatur hæc vltima consequentia. Primo, quia (vt ostensum est) decuit, vt hæc omnia perfecte cognosceret, non tantum in Verbo, sed etiam in principio genere. Secundo, quia, cum ipse sit autor gratiæ, & supernaturalium mysteriorum, debuit habere perfectam scientiam eorum. Tertio, quia lumen huius scientiæ, fuit superioris ordinis (vt supra dictum est) & habuit species intelligibiles proportionatas, ergo.

1. Obiectio. Sed obijciet primo aliquis de gratia, quæ essentialiter est participatio quædam diuinæ naturæ, vnde non videtur posse quidditatiue cognosci, nisi cognita eodem modo diuina natura, quod non fit nisi per beatam visionem. Respondetur tamen, negando consequentiam, quia etiam omne ens est participatio primi entis, & omnis intellectus creatus est participatio increati intellectus, & tamẽ possunt in proprio genere cognosci: dicitur ergo gratia participatio diuinæ naturæ, non quia eius essentia cõsistat in aliqua habitudine diuinæ naturæ, vt ratione illius habitudinis cognosci non possit sine clara cognitione diuinæ naturæ, sed vel quia à diuina natura, vt à propria causa efficiente, & exemplari procedit: vel simul etiam, quia maiorem quandam similitudinem, & singularem conuenientiam habet cum diuina natura, quia est superioris & diuini ordinis. Sicut lumen solis est participatio lucis, & tamen videri & cognosci potest, non visa luce.

Responsio.

2. Obiectio. Secundo tamen obijci, aut quæri potest de ipsa visione beata, quæ res est creata, & supernaturalis, & tamen videri non potest per hanc scientiam, sed solum per visionem Dei, atq; adeo se ipsa: quia, cum essentialiter terminetur ad Deum, vt præsentem, non videtur posse exacte cognosci, nisi illo actu, quo simul videatur Deus. Respondetur, sermonem esse posse, vel de visionibus aliorum Beatorum, vel de propria visione ipsius animæ Christi. Primo ergo, quoad visiones aliorum, probabile mihi videtur, potuisse in proprio genere cognosci per hanc scientiam per proprias species, atque adeo per propriam cognitionem, distinctam à visione ipsius Dei. Cum enim illa visio sit qualitas creata, distincta à Deo, & in se finita, nihil repugnat in se ipsa videri, & cognosci per propriam speciem, & cognitionem, distinctam à cognitione Dei, quia licet illa visio habeat

Responsio.

quandam habitudinem transcendentalem ad Deũ, non propterea necesse est videri clare Deum ad videndam hanc visionem, & habitudinem eius: satis enim erit quasi abstractiue cognosci in illa, & per illam, Deum ipsum, cum Deus solum sit terminus quasi extrinsecus illius habitudinis.

Obiectio. Dices. Illa visio est similitudo Dei, & repræsentat illum; ergo, visa illa, necessarium est in illa videri Deum. *Responsio.* Respondetur, negando consequentiam, quia illa visio non est similitudo obiectiua, sed solum est ratio cognoscendi, informans intellectum: vnde licet obiectiue cognoscatur, si tamen ipsa non informat intellectum, non constituit videntem: vnde non est necesse videre Deum, prout in se est, sicut potest clare videri aliqua species intelligibilis, non clare visa re, quam repræsentat: vel sicut actus charitatis, quamuis tendat in Deum, vt in se est, videri tamen potest, non visio Deo; idem maior ratione dicendum est de habitu, vel de ipso lumine gloriæ, quod non tam proxime, & actualiter respicit Deum, sicut ipsa visio.

Secundo, quoad propriam visionem ipsiusmet animæ Christi, dicendum est, nõ fuisse necessarium alium actum, sed per ipsummet, illum clare cognoscere & intueri, quia ille actus est perfectissimus, & maxime immaterialis, & in se ipsum reflectitur: ficut etiam non videtur ille actus per speciem intelligibilem à se distinctam, sed se ipso. Possumus tamen distinguere illum actum, vel quatenus directe terminatur ad Verbum, vel quatenus quasi concomitanter est visio sui ipsius: nam sub hac secunda ratione est cognitio sui, non in Verbo, sed in se ipso; & sub hac ratione dici potest quodam modo visio sui in proprio genere. Vnde est etiam probabile, per illam visionem posse ad eundem modum videri visiones aliorum Beatorum: quia & habent inter se magnam similitudinem, & illa visio, cum sit altioris ordinis, videtur habere vim, vt per idem principium cognoscat, & se ipsam, & rationem suam specificam, & reliqua individua sub illa contenta. Probabilior tamen videtur prior modus, & ad intelligendum facilior.

Dubium. Tertio tandem quæret aliquis de mysterio Incarnationis, an cadat etiam sub obiectum huius scientiæ, & possit per illam cognosci. Et quidem, si loquamur de mysterio, vt includit totum integrum terminum suum, sic certum est, non posse clare videri, aut scire per hãc scientiam, nam includit ipsam personam Verbi, quæ non nisi per visionem beatam videri potest. Difficultas ergo solum potest esse de modo vnionis, qui est in humanitate, an possit per hanc scientiam clare videri: videtur enim non posse, tum quia est quasi actualis in existentia, & adhæsio humanitatis ad Verbum: non ergo videri potest nisi in Verbo: tum etiam, quia est superioris ordinis, quam gratia vel omnes res aliæ supernaturales. *Responsio.* Nihilominus probabilius videtur, etiam hunc modum contineri sub obiecto huius scientiæ, quia simpliciter est res creata, & ideo non repugnat cognosci per scientiam in proprio genere. Deinde, quia sicut hic modus est actualis coniunctio cum Verbo, ita visio est actualis coniunctio in suo ordine cum Deo: & respectu vtriusque Verbum seu Deus se habet vt terminus cuiusdam habitudinis transcendentalis: ergo est eadem ratio de vtroque. Denique non videtur repugnare, vt videatur clare aliquod accidens, & modus inhærentiæ eius, non videndo clare subiectum, cui inhæret: sic ergo esse potest in proposito. Verum est tamen, hæc omnia, quæ dicunt intrinsecam habitudinem ad Deum, prout in se est, non ita exacte & perfecte cognosci, quantum ex parte sua cognosci possunt, extra visionem claram ipsius Dei: quia habitudo ad aliquem terminum, tanto perfectius cognoscitur, cæteris paribus, quanto & ipse terminus perfectius videtur, & ideo, licet hæc omnia videri possint, & quidditatiue cognosci per hanc scientiam non tamen comprehensiue. Et in hoc potest constitui differentia inter hunc modum vnionis, & modum existendi, quem habet corpus Christi in Eucharistia: hic enim, cum sit quasi absolutus, & non pendens, per se loquendo, in suo esse, vel in cognitione, à diuina persona tanquam à termino, potest per hanc scientiam, non solum videri, prout in se est, sed etiam comprehendi. Et ex his facile iudicari potest de alijs supernaturalibus rebus, seu mysterijs creatis.

SECTIO IV.

Vtrum omnes effectus possibiles diuinæ omnipotentiæ cadant sub hanc scientiam,

PArs negatiua huius quæstionis, quamuis non expresse dicatur, videtur tamen supponi à D. Thoma Caietano, & aliis hoc loco: Durando, Ricardo, & alijs. d. 14. Marsil. q. 10. sentiunt enim, Christum non cognouisse plura per scientiam infusam, quam per beatam; & August. vbiq; significat, scientiam *matutinam, & vespertinam* circa eãdem res versari. Et probari potest, quia videtur impossibile, scientiam finitam hæc omnia possibilia actu sub se comprehendere. Primo, quia oporteret lumen talis scientiæ habere infinitum augmentum intensionis: probo, quia illud lumen non ex vi solius perfectionis specificæ & indiuisibilis extenditur ad omnia illa obiecta: tum, quia est qualitas quædam indiuisibilis, & remissibilis: ergo, quo fuerit perfectior, vel minus perfecta, eo poterit ad plura, vel pauciora obiecta extendi: tum etiam, quia alias quicunq; haberet lumen talis speciei, cognoscere posset hæc omnia possibilia: ergo potest dari lumen huius scientiæ tam paruum seu remissum, vt non se extendat ad cognoscendos omnes effectus possibiles: ergo illud lumen sufficiet ad tot effectus cognoscendos, & non plures: ergo, vt se extendat ad plures, necesse est augeri seu intendi: ergo, vt extendatur ad omnes possibiles, necesse est, vt augmentum eius in infinitum simpliciter procedat, perfistendo semper intra eandem speciem scientiæ, & luminis: atque adeo, si anima Christi iam habet totum hoc lumen, necesse est, esse infinitum. *D. Thom. Caiet. Durand. Ricard. Marsil. Augus.*

Quod si dicatur, hoc lumen, qualecunq; sit, de se sufficere ad omnia hæc possibilia cognoscenda, si omnium habeat species, sicut lumen intellectus sufficit ad omnia naturalia. Contra hoc fere eodem modo obijci potest, quia oportebit ad repræsentandas omnes res possibiles, infinitas species intelligibiles infundi, quia non possunt res tam variæ, tamq; diuersæ, quæ non in vno aliquo obiecto superiori, sed in se ipsis repræsentantur, per vnam speciem, nec per finitum numerum specierum repræsentari. Et augetur difficultas, quia si Christus per hanc scientiam cognosceret hæc omnia, comprehenderet essentiam Dei, quandoquidem cognoscit totum eius obiectum, illudq; comprehendit. Quod confirmatur, quia multi sunt effectus possibiles, qui pendent ex sola efficacia diuinæ omnipotentiæ, & in creaturis nihil supponunt, præter non repugnantiam, seu obedientialem potentiam.

Contrariam sententiam tueri videntur Magister, Alexander Alens. & alij, qui dicunt, animam Christi habuisse scientiam horum omnium possibilium. Non enim hoc limitant ad scientiam beatam, & videtur multo verisimilius in hac scientia infusa: quia, quod per hanc scientiam hæc omnia cognoscantur, nullam inuoluit repugnantiam: non est ergo hæc perfectio animæ Christi neganda, cum alioqui consentanea videatur his, quæ in Scriptura, & Patribus dicũtur de Christo, scilicet, quod omnia cognoscat, & quod in eo sint *omnes thesauri sapientiæ, & scientiæ Dei*, & similia: & quia hoc modo tota capacitas intellectus Christi, tam naturalis, quam obedientialis, verius *Magist. Alens.*

verius dicetur habere actum suum perfectum, & adequatum. Antecedens autem ostenditur, quia in primis ex hac scientia non sequitur comprehensio Dei, seu diuinæ omnipotentiæ, quia per hanc scientiam non videtur Deus, prout est in se: sed ad summum, per effectus suos à posteriori cognoscitur, vt sequenti sectione dicam, & ideo per hanc scientiam comprehendi non poterit. Neq; etiam per visionem beatam, quia illa non perficitur in se, propter coniunctionem huius scientiæ, sed cõcomitanter solum se habet, & si vna perficeret aliam, potius sciẽtia beata perficeret infusam, quam è contrario, quia hæc est inferior. Et ratio est clara, quia per hanc scientiam non videntur effectus Dei in Deo, sed in proprio genere, & ideo ex sola cognitione ipsorum effectuum non augetur visio Dei, in se, & ideo non comprehenditur. Deinde nec ad hanc scientiam requiritur infinita intensio ex parte luminis, sed idem lumen indiuisibile ex vi suæ speciei potest intelligi ad hoc sufficiens, vt bene, referendo primam opinionem, respõsum est. Et confirmari potest, nam datur lumen, quod ex vi suæ speciei in quocunq; gradu sufficiet ad videndum Deum, prout in se est: cur ergo non poterit dari sufficiens ad videndam collectionem omnium creaturarum possibilium, quæ ipso Deo inferior est? Item datur lumen supernaturale, quod ex vi suæ speciei sufficit ad credendum omnia reuelabilia à Deo, & si de facto reuelarentur omnia, per idem lumen omnia crederentur: ergo potest etiam infundi lumen scientiæ sufficiens ad omnia scibilia, quæ continentur in potentia Dei. Deniq; neq; infinita multitudo specierum intelligibilium est ad hoc necessaria, quia potest vna species intelligibilis, esse principium cognoscendi res infinitas numero, vel specie differentes sub aliquo certo genere, vt in speciebus angelicis frequentius docent Theologi, ergo cum gradus & genera rerum sint finita, poterunt per finitas species repræsentari. Quin imo non videtur impossibile, vnam solam speciem intelligibilem repræsentare omnes creaturas possibiles, quia (vt probabilis opinio) potest dari species creata repræsentans Deum, prout in se est, sed magis est repræsentare Deum, quam omnes creaturas: ergo. Adde, posse Deum sine speciebus inhærentibus, supplere per potentiam suam earum necessitatem, & efficacitatem: ergo hoc etiam modo posset eleuare animam Christi ad cognitionem omnium extra Verbum.

In hac re nihil certum definire possum: fateor tamen, nullam esse efficacem, aut valde probabilem rationem, quæ ostendat, huiusmodi scientiam non posse communicari creaturæ per lumen aliquod superioris ordinis, & per species perfectas, & valde vniuersales, vt argumenta secundo loco facta satis probare videntur, & plane ita sentit D. Tho. q. 26. de verit. artic. 5. ad 1. An vero de facto communicata sit hæc scientia animæ Christi, incertum est: placet tamen sentire, & loqui cum communiori sententia, quæ etiã D. Thomæ est: præsertim inf. q. 13. ar. 1. ad 2. Ratio vero non est, quia hoc sit impossibile (vt dixi) sed quia non est necessarium, neq; est vllum sufficiẽs fundamentum ad id asserendum: & quia non oportet plura scire per scientiam inferiorem, quam per superiorem. Ac deniq; quia non omne id, quod non videtur apertam contradictionem implicare, statim tribuendum est animæ Christi, præsertim in his rebus, quæ neq; ad maiorem perfectionem, nec sanctitatem multum conferunt.

Anima Christi non habuit scientiam infusam omniũ creaturarũ possibilium.

SECTIO V.

Vtrum Deus, vt trinus & vnus, cadat sub obiectum huius scientiæ.

Dictum est de creaturis, superest, vt breuiter de Deo ipso dicamus, de quo D. Thom. hic inquit, Christum per hanc scientiam omnia cognouisse, præter Dei essentiam: eodem fere modo loquitur Durand. in 3. dist. 14. q 3. n. 6.

Dico tamen primo, animam Christi per hanc scientiam cognouisse Deum quoad vnitatẽ eius, & omnia attributa essentialia, solum *scientia quia*, seu à posteriori, quatenus per creaturas cognosci possunt. Hæc conclusio est certa, & à nemine negari potest, quia per effectus Dei cognoscitur ipse Deus, tanto perfectius, quanto & effectus perfectiores sunt, & melius cognoscuntur, & cõprehenduntur: sed Christus per hanc scientiam optime cognouit perfectissimos effectus Dei, ergo. Et confirmatur, nam Angeli cognoscunt Deum vnum, & attributa eius per scientiam inditam, & per effectus: ergo multo magis anima Christi per hanc scientiam. In quo est differẽtia notanda inter Christum, & Angelos: Deus enim considerari potest, vt autor naturæ, & gratię, & vt finis naturalis, vel supernaturalis: priori modo manifestatur per naturales effectus, & ita cognoscitur ab Angelis per scientiam inditam, & cõnaturalem: posteriori vero modo cognosci potest per effectus supernaturales, quos Angeli per illam scientiam attingere non possunt: anima vero Christi sub vtraq; ratione eum cognoscit per hanc sciẽtiam, quia lumen illius est superioris ordinis, quo nõ tantum naturales, sed etiam supernaturales effectus intuetur, vt ostensum est. Vnde fit, cognitionem Dei, quam Christus habuit per hanc scientiam, esse sufficientem ad amandum Deum amore infuso, & supernaturali, quia eius cognitio simpliciter est ordinis diuini, & supernaturalis. Et iuxta hanc conclusionem exponendus est D. Tho. hic, negat enim cognosci Dei essentiam per hanc scientiam, quia non quidditatiue cognoscitur: cognitionem enim imperfectam, & à posteriori, negare non potuit, & eandem confitetur Durand. supra citato loco.

Dico secundo. Verisimilius est etiam cognoscere animam Christi per hanc scientiam mysterium Trinitatis, quantum ad, *an est*, magis tamen distincte, & expresse, quam per fidem cognoscatur. Probatur primo, quia inconueniens est, dicere, cognitionem Dei, quam Christus extra Verbum, vt viator, habuit, fuisse minus perfectam, saltem ex parte obiecti, & quoad ea, quæ de Deo cognouit, quam sit nostra fides. Secundo, quia alias sequitur aperte, Christum vt viatorem, non potuisse orare ad Patrem, quantum erat ex vi huius scientię, quia vt sic non cognoscebat illum: & eadem ratione sequitur, non potuisse amare distincte tres personas diuinas, ac deniq; sequitur, non potuisse loqui de mysterio Trinitatis, nisi vtendo scientia beata, cum tamen eodem modo de hoc mysterio fuerit locutus, sicut de futuris contingentibus, & cogitationibus cordium. Tandem non est impossibile, cognoscere hoc mysterium per hãc scientiam, vt late in genere disputant Doctores in Prolog. lib. 1. sententiarum, præsertim Dionys. Carthus. attigit etiam Cajet. 2. 2. q. 171. art. 5. Dur. d. 23. & hanc conclusionem tenet Caje. hic, & alij Thomistę.

Trinitas obiectum scientiæ infusæ Christi.

Dionys. Carthus. Cajet. Durand.

Sed difficultas est in explicando modo, quo potuit anima Christi cognoscere Trinitatem per hãc scientiam, debuit enim illa cognitio esse euidens & clara, alias fuisset cognitio fidei: & non potest esse cognitio intuitiua, vt constat, quia hæc est visio beata: neq; etiã videtur posse esse abstractiua: quia neque per causam, quia Trinitas nullam habet: neque per effectum, quia nullus effectus procedit à Deo, vt Trinus est.

Primus modus dicendi esse potest, cognosci hanc veritatem, *Deus est trinus & vnus*, solum ex vi luminis, alicuius speciei, quibus euidenter ostendatur, id esse verum per modum simplicis cognitionis, qua cognoscatur veritas, licet non videatur res ipsa in se. Hic modus dici quidẽ potest, & fortasse nõ potest ita impugnari, vt proteruus aliquis conuincatur: fateor

tamen, me non posse concipere, quo modo id fiat, A quia non potest aliqua veritas cognosci ab intellectu euidenter, nisi vel per aliquod medium, vel per tam euidentem cognitionem extremorum, vt ex vi illius simul cognoscat connexionem extremorum: hæc autem cognitio sic explicata non fit per mediũ aliquod, vt constat (loquor enim de medio cognito, non de ratione cognoscendi, qualis est species intelligibilis) neq; per illam ita cognoscitur Deus, & Trinitas in se, vt quidditatiue & clare cognoscatur, prout in se est, hoc enim pertinet ad visionem beatam, quia cognitio quidditatiua Dei, non potest esse nisi intuitiua, quia ipsum existere est de quidditate Dei, & est per seipsum præsens intellectui, & ideo fieri nõ potest, vt videatur, prout in se est actu existens, & nõ intuitiue: & eadem ratione non potest illó simplici modo cognosci euidenter hæc veritas, & tamen cognosci abstractiue. Cõfirmatur & explicatur exemplo, quia non potest intelligi, vt aliquis habeat euidens iudicium abstractiuum de numero stellarum, nisi per aliquod medium: quomodo enim concipi potest, vt aliquis euidenter iudicet, astra esse paria, non videndo ipsa in seipsis, neq; vtendo aliquo medio ad illud iudicium ferendum? B

Secundus modus dicendi esse potest, animã Christi cognoscere hoc mysterium per aliquos effectus, Sed hic reiicitur ab omnibus Theologis, vt tractatur 1.p.q.32. quia opera Trinitatis ad extra sunt indiuisa: vnde procedunt à Deo, vt vnus est, & Trinitas personarum, quoad illos efficiendos, se habet, quasi per accidens. Dices: Relatio creaturæ respicit C creatorem vt sic: ergo Deum, vt subsistentem cum potestate creandi: sed non subsistit nisi in tribus personis: ergo respicit tres personas: ergo, comprehensa hac relatione, tres personæ cognoscentur. Respondetur facile, primo Deum non subsistere tantum per relationes, sed etiam per suam essentiam, vt supra ostensum est. Deinde, esto subsisteret per solas relationes, tamen relatio creaturæ nõ terminatur formaliter ad relationes, nisi vt vnum sunt in essentia, potentia, & actione creandi, &, si velis, etiam vt in ratione subsistendi cõueniunt, nõ vero vt plures sunt. Adde, relationem nũquam esse medium ad cognoscendum terminum, sed potius supponere cognitionem sui termini, vt ipsa cognosci possit. Sed de hac materia latius in proprio loco dicendum est. Solum D de duobus potest esse difficultas, sc. de visione beata, & de modo vnionis, qui est in humana Christi natura, quæ diximus per hanc scientiam cognosci ab anima Christi: visio enim terminatur ad personas, & repræsentat illas, & similiter vnio terminatur ad Verbum: ergo per hos effectus cognosci possunt proprietates personales. Non desunt, qui verisimile existiment, non solum ex his, sed ex omnibus supernaturalibus effectibus, gratia, charitate, & similibus, clare cognitis, posse Trinitatem cognosci, sed existimo, hanc sententiam falsam esse, & eodem modo posse prędicta ratione conuinci, nisi loquatur de cognitione, quæ ad euidentiam testificantis reuocetur, vt iam explicabo. Dicendum est ergo, visionem beatam per se primo terminari ad Deum, vt sic, & consequenter ad personas, & ita, cognita ipsa visione, E solum cognosci, illam esse visionem Dei, prout in se est, non tamen cognosci, quomodo Deus in seipso sit, & videatur, præsertim quia dictum est, illam visionem non perfecte comprehendi extra visionem Dei. Et idem dicendum est de modo vnionis: nam licet in re terminetur ad solam personam Verbi: tamen, quantum est ex ratione sua, solum requirit terminum, qui sit subsistentia incommunicabilis: & ita ex vi cognitionis illius vnionis solũ confuse cognoscitur esse in Deo subsistentiam, quæ possit terminare illam visionem, non tamen videtur, qualis sit in se, neq; an sit relatiua, vel absoluta.

Tertius ergo modus est, hanc cognitionem esse euidentem in testificante ex vi proprij luminis & reuelationis supernaturalis, sicut diximus de futuris contingentibus. Et ad illum possunt applicari quæ ibi dicta sunt. Dupliciter vero intelligi potest hæc euidentia, primo quasi indirecte, & per reuelationes aliis factas: anima enim Christi per hanc scientiam euidenter intuetur actum fidei, quo viator aliquis credit hoc mysterium: ergo euidenter videt, illum actum esse infallibilem, & fundatum in reuelatione facta ab ipso Deo: & consequenter videt, obiectum illius verum esse, quæ euidentia licet procedat ex cognitione alicuius effectus supernaturalis, tamen quia ille effectus supponit testimonium Dei, & ab illo sumit suam rationem & essentiam, ideo tota hæc euidentia vltimo ad testificantem reuocatur. Secũdo intelligi potest hæc euidentia per reuelationem propriam, factam ipsi animæ Christi. Nam perspecies infusas concipere potest Deum trinum, & vnũ, imperfecto quidem modo, si cum reipsa conferatur, perfectiori tamen, quam possit per naturales vires alicuius intellectus creati concipi: quam conceptionem, seu Dei locutionem, distincte & euidenter intuetur, & ita euidenter videt, esse à solo Deo, quæ cognitio non excludit altiorem cognitionem per visionem claram: quia licet aliqua res in se videatur, potest simul videri in imagine, & vterque modus perfectionem aliquam affert, & ideo vtrumque habuit anima Christi, vt dictum est.

ARTICVLVS III.

Vtrum Christus hac scientia vti potuerit, non conuertendo se ad phantasmata.

AD secundum sic proceditur. *Videtur, quod anima Christi non potuerit intelligere secundum hanc scientiam, nisi conuertendo se ad phantasmata. Quia, vt dicitur in tertio de Anima, phantasmata comparantur ad animam intellectiuam humanam, sicut colores ad visum. Sed potentia visiua Christi non potuit exire in actum, nisi conuertendo se ad colores. Ergo etiam neque anima intellectiua eius potuit aliquid intelligere, nisi conuertendo se ad phantasmata.* 7p. Inf. ar. 4. §. & q. 34. ar. 2. 3. & 5. & 1. q. 3. ar. 4. & de. 14. ar. 3. q. 2. §. ca. & com. 20. ar. 3. ad.

2. *Præterea, Anima Christi est eiusdem naturæ cum animabus nostris: alioquin ipse non esset eiusdem speciei nobiscum, contra id, quod Apostolus dicit Philip. 2. quod est in similitudinem hominum factus. Sed anima nostra non potest intelligere, nisi conuertendo se ad phantasmata. Ergo etiam neque anima Christi.*

3. *Præterea, Sensus dati sunt homini, vt deseruiant intellectui. Si igitur anima Christi intelligere potuit absque conuersione ad phantasmata, quæ per sensus accipiuntur, sequeretur, quod sensus frustra fuissent in anima CHRISTI, quod est inconueniens. Videtur igitur, quod anima Christi non potuerit intelligere, nisi conuertendo se ad phantasmata.*

Sed contra est, quod anima Christi cognouit quosdam, quæ per phantasmata cognosci non possunt, scilicet subsistantias separatas. Potuit igitur intelligere, non conuertendo se ad phantasmata.

Respondeo dicendum, quod Christus in statu ante passionem, fuit simul viator & comprehensor, vt infra magis patebit. * *Et præcipue quidem conditiones viatoris habuit ex parte corporis, in quantum fuit passibile: conditiones vero comprehensoris maxime habuit ex parte animæ intellectiuæ. Est autem hæc conditio animæ comprehensoris, vt nullo modo subdatur suo corpori, aut ab eo dependeat, sed totaliter ei dominetur. Vnde & post resurrectionem, ex anima redundabit gloria ad corpus. Ex hoc autem anima hominis viatoris indiget ad phantasmata conuerti, quod* 4.15 ar.10

est corpori obligata, & quodammodo ei subiecta, & ab eo dependens. Et ideo animæ beatæ, & ante resurrectionem & post, intelligere possunt absque conuersione ad phantasmata. Et hoc etiam oportet dicere de anima Christi, quæ plene habuit facultatem comprehensoris.

Ad primum ergo dicendum, quod similitudo illa, quam Philosophus ponit, non attenditur quantum ad omnia. Manifestum est enim, quod finis potentiæ visiuæ est cognoscere colores: finis autem potentiæ intellectiuæ non est cognoscere phantasmata, sed cognoscere species intelligibiles, quas apprehendit à phantasmatibus & in phantasmatibus, secundum statum præsentis vitæ. Est igitur similitudo, quantum ad hoc, ad quod aspicit vtraque potentia, non autem quantum ad hoc, in quod vtriusque potentiæ conditio terminatur. Nihil autem prohibet secundum diuersos status, ex diuersis rem aliquam ad suum finem tendere: finis tamen proprius alicuius rei semper est vnus. Et ideo licet visus nihil cognoscat absque colore, intellectus tamen secundum aliquem statum potest cognoscere absque phantasmate, sed non absque specie intelligibili.

Ad secundum dicendum, quod, licet anima Christi fuerit eiusdem naturæ cum animabus nostris, habuit tamē aliquem statum, quem animæ nostræ non habent nunc in re, sed solum in spe, scilicet statum comprehensoris.

Ad tertium dicendum, quod, licet anima Christi potuerit intelligere, non conuertendo se ad phantasmata, poterat tamen intelligere, se ad phantasmata conuertendo. Et ideo sensus non fuerunt frustra in ipsa, præsertim cum sensus non dentur homini solum ad scientiam intellectiuam, sed etiam ad necessitatem vitæ animalis.

COMMENTARIVS.

EXpositio huius articuli ex libris de anima supponenda est, nihil enim aliud est *conuerti ad phantasmata*, quam quod Arist. dixit, *necessarium esse intelligentem phantasmata speculari*. Et hanc necessitatem negat D. Tho. habuisse animam Christi in vsu huius scientiæ, etiam dum erat in corpore mortali, quia tunc etiam erat beata, & ideo non erat subdita corpori in actionibus mentis. Addit vero D. Tho. in solutione ad tertium, potuisse animam Christi in vsu huius scientiæ conuerti ad phantasmata, quod infra in disputatione explicabitur.

ARTICVLVS III.

Vtrum hæc scientia fuerit collatiua.

74. 3 di. 14 ar. 3. q 3 & ver. q. 20 ar 3. ad 1. Li 3 c. 14. nō procul à fin. & li 2. c. 22.

AD tertium sic proceditur. *Videtur, quod anima Christi hanc scientiam non habuerit per modum collationis. Dicit enim Damasc. in 3. lib.* In Christo non dicimus consilium, neque electionem. Non autem remouentur hæc à Christo, nisi inquantum important collationem & discursum. Ergo videtur, quod in Christo non fuerit scientia collatiua vel discursiua.*

2. *Præterea, Homo indiget collatione & discursu rationis, ad inquirenda ea, quæ ignorat. Sed anima Christi cognouit omnia, vt supra dictum est.* Non ergo in ea fuit scientia discursiua vel collatiua.* q prec. ar. 2.

3. *Præterea, Scientia animæ Christi se habuit per modum comprehensorum, qui Angelis conformantur, vt dicitur Matt. 22. Sed in Angelis non est scientia discursiua seu collatiua: vt patet per Dionys.* 7. cap. de Diuinis nominibus. Ergo nec etiam in anima Christi fuit scientia discursiua seu collatiua.* Cap. 7. inter principia & med.

Sed contra est, quod Christus habuit animam rationalem, vt supra dictum est. Propria autem operatio animæ rationalis est conferre & discurrere de vno in aliud. Ergo in* q 5 ar. 3.

A *Christo fuit scientia discursiua vel collatiua.*

a Respondeo dicendum, quod aliqua scientia potest esse discursiua vel collatiua dupliciter. Vno modo quantum ad scientiæ acquisitionem: sicut accidit in nobis, qui procedimus ad cognoscendum vnum per aliud, sicut effectus per causas, vel è conuerso. Et hoc modo scientia animæ Christi non fuit discursiua vel collatiua: quia hæc scientia, de qua nunc loquimur, fuit sibi diuinitus indita, non per inuestigationem rationis acquisita. Alio modo potest dici aliqua scientia discursiua vel collatiua, quantum ad vsum: sicut interdum scientes, ex causis concludunt effectus, non vt de nouo addiscant, sed volentes vti scientia, quam iam habent. Et hoc modo scientia animæ Christi poterat esse collatiua & discursiua: poterat enim ex vno aliud concludere, sicut sibi placebat. Sicut Matthæi 17. Cum Dominus quæsisset a Petro, à quibus reges terræ tributum acciperent, a filiis suis, an ab alienis, Petro respondente, quod ab alienis, concluſit. Ergo liberi sunt filij.

B

Ad primum ergo dicendum, quod à Christo excluditur consilium, quod est cum dubitatione, & per consequens electio, quæ in sui ratione tale consilium includit. Non autem à Christo excluditur vsus consiliandi.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de discursu & collatione, prout ordinatur ad scientiam acquirendam.

Ad tertium dicendum, quod Beati conformantur Angelis, quantum ad dona gratiarum, manet tamen differentia, quæ est secundum naturam. Et ideo vti collatione & discursu, est connaturale animabus Beatorum, non autem Angelis.

C

COMMENTARIVS.

SEnsus quæstionis est, an cognitio huius scientiæ fiat per discursum. Et respondet D. Thomas, cōparatam esse hanc scientiam sine discursu, quia à Deo infusa est: tamen vsum eius potuisse esse cum discursu, vt Matthæi 17. ex eo, quod reges accipiunt tributum ab alienis, & non à filiis, concluſit Christus: *Ergo liberi sunt filii.* Quod sane testimonium, quo D. Thomas vtitur, est quidem probabile, non tamē vrgens: tum quia poterat per modum discursus explicari, quod sine discursu concipiebatur: tum etiam, quia licet discursus vocis à discursu mentis procederet, poterat ad cognitionem naturalem seu acquisitam pertinere. Ratio vero D. Thomæ solū est, quia poterat anima Christi ex vno aliud concludere, sicut sibi placebat. Vbi est aduertendum, D. Thomam solum docere in conclusione, potuisse Christū discurrere per hanc scientiam, non vero indiguisse tali discursu. In solutione vero ad secundum, si attente cum argumento conferatur, videtur hoc addere. Sed exponendus videtur, iuxta ea, quæ dixerat in corpore. Quid vero de re ipsa sentiendum sit, infra dicam. Matth. 17.

D

ARTICVLVS IV.

E

Vtrum hæc scientia fuerit maior scientia Angelorum.

75. Sup. q. 10 ar. 4. & inf ar. 6 1. & q. 34. ar. 4. c. & q. 59 ar 6 c. & 3 di. 14. ar. 1. q. 2 1 & ar. 3 q 2. 6. & ar. 3 q 2 c & ver i q 20 ar. 3. c. & ar. 4. c. & 6. c & opꝰ 3. c. 123.

AD quartum sic proceditur. *Videtur, quod huiusmodi scientia in Christo fuerit minor, quam in angelis. Perfectio enim proportionatur perfectibili. Sed anima humana secundum ordinem naturæ est infra naturam Angelicam. Cum igitur scientia, de qua nunc loquimur, sit indita animæ Christi ad perfectionem ipsius, videtur, quod huiusmodi scientia fuerit infra scientiam, qua perficitur natura angelica.*

2. *Præterea, Scientia animæ* CHRISTI *fuit aliquo modo collatiua & discursiua, quod non potest dici de scientia*

angelica.

angelica. Ergo scientia animæ Christi fuit inferior scientia Angelorum.

3. Præterea, Quanto aliqua scientia est magis immaterialis, tanto est potior. Sed scientia Angelorum est immaterialior, quam scientia animæ Christi: quia anima Christi est actus corporis, & habet conuersionem ad phantasmata, quod de Angelis dici non potest. Ergo scientia Angelorum est potior, quam scientia animæ Christi.

Sed contra est, quod Apostolus dicit Hebræorum 2. Eum autem, qui modico, quam Angeli, minoratus est, videmus IESVM, propter passionem mortis, gloria & honore coronatum. Ex quo apparet, quod propter solam passionem mortis dicatur Christus ab Angelis minoratus: non ergo propter scientiam.

Respondeo dicendum, quod scientia indita animæ Christi, potest dupliciter considerari. Vno modo secundum illud, quod habuit à causa influente: alio modo secundum id, quod habuit ex subiecto recipiente. Quantum igitur ad primum scientia indita animæ Christi, fuit multo excellentior, quam Angelorum scientia, & quantum ad multitudinem cognitorum, & quantum ad scientiæ certitudinem: quia lumen spiritualis gratiæ, quod est inditum animæ Christi, est multo excellentius, quàm lumen, quod pertinet ad naturam angelicam. Quantum autem ad secundum, scientia indita animæ Christi, est infra scientiam angelicam, scilicet quantum ad modum cognoscendi, qui est naturalis animæ humanæ, qui, scilicet, est per conuersionem ad phantasmata, & per collationem & discursum. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

COMMENTARIVS.

TItulus huius articuli à D. Thoma in corpore explicatur, vbi docet, hanc scientiam animæ Christi, quoad obiectum, claritatem, & certitudinem, fuisse excellentiorem scientia angelica: tamen ex parte subiecti fuisse secundum quid minus perfectam, quantum ad modum cognoscendi per conuersionem ad phantasmata, & per discursum. Quæ doctrina quoad priorem partem ex dictis præcedenti disputatione satis est manifesta, & patebit amplius ex disputationibus sequentibus: quoad posteriorem vero partem est valde difficilis, vt infra videbimus disputatione sequenti.

ARTICVLVS V.

Vtrum hæc scientia fuerit habitualis.

AD quintum sic proceditur. Videtur, quod in Christo non fuerit habitualis scientia. Dictum est * enim, quod animam Christi decuit maxima perfectio scientiæ. Sed maior est perfectio scientiæ existentis in actu, quam existentis in potentia vel habitu. Ergo conueniens fuisse videtur, quod omnia sciret in actu. Non ergo habuit habitualem scientiam.

* 96. 3. dist. 14 ar. 1 q 2. & 3. & vert q 10. ar 2 q 9. ar. 1.

2. Præterea, Cum habitus ordinetur ad actum, frustra videtur esse habitualis scientia, qua nunquam in actum reducitur. Cum autem Christus sciuerit omnia (sicut iam dictum est *) non potuisset actu omnia illa considerare, vnum post aliud cogitando: quia infinita non est enumerando pertransire. Frustra igitur fuisset in eo quorundam scientia habitualis, quod est inconueniens. Habuit ergo actualem scientiam omnium quæ sciuit, & non habitualem.

* q. 10. ar. 1.

3. Præterea, Scientia habitualis est quædam perfectio scientis. Perfectio autem est nobilior perfectibili. Si igitur in anima Christi fuisset aliquis habitus scientiæ creatus, sequeretur, quod aliquid creatum esset nobilius, quàm anima Christi. Non igitur in anima Christi fuit scientia habitualis.

A Sed contra, scientia Christi, de qua nunc loquimur, vniuoca fuit scientiæ nostræ, sicut anima eius fuit vnius speciei cum anima nostra. Sed scientia nostra est in genere habitus. Ergo & scientia Christi fuit habitualis.

Ar. prec. b Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est, modus huius scientiæ inditæ animæ Christi fuit conueniens ipsi subiecto recipienti: nam receptum est in recipiente per modum recipientis. Est autem hic modus connaturalis animæ humanæ, vt quandoque sit intelligens actu, quandoque in potentia: medium autem inter puram potentiam & actum completum, est habitus: eiusdem autem generis est medium & extrema: & sic patet, quod modus connaturalis animæ humanæ est, vt recipiat scientiam per modum habitus. Et ideo dicendum est, quod B scientia indita animæ Christi fuit habitualis, & poterat ea vti, quando volebat.

c Ad primum ergo dicendum, quod in anima Christi fuit duplex cognitio, & vtraque suo modo perfectissima. Vna quidem excedens modum naturæ humanæ, qua, scilicet, vidit Dei essentiam, & alia in ipsa: & hæc fuit perfectissima simpliciter, & talis cognitio non fuit habitualis, sed actualis respectu omnium, quæ hoc modo cognouit. Alia autem cognitio fuit in Christo secundum modum proportionatum humanæ naturæ: prout, scilicet, cognouit res per species sibi diuinitus inditas, de qua cognitione nunc loquimur. Et hæc cognitio non fuit simpliciter perfectissima, sed perfectissima in genere humanæ cognitionis: vnde non oportuit, quod esset semper in actu.

d Ad secundum dicendum, quod habitus reducitur in actum ad imperium voluntatis, nam habitus est, quo quis agit, cum voluerit. Voluntas autem indeterminate se habet ad infinita. Nec tamen hoc est frustra, licet non in omnia actualiter tendat, dummodo tendat actualiter in id, quod conuenit loco & tempori. Et ideo etiam habitus non est frustra, licet non omnia reducantur in actum, quæ habitui subiacent, dummodo reducatur in actum id, quod congruit ad debitum finem voluntatis, secundum exigentiam negotiorum & temporis.

Ad tertium dicendum, quod bonum, sicut & ens, dupliciter dicitur. Vno modo simpliciter: & sic bonum & ens dicitur substantia, quæ in suo esse & in sua bonitate subsistit. Alio modo dicitur ens & bonum secundum quid: & hoc modo dicitur ens & bonum accidens: non quia ipsum habeat esse & bonitatem, sed quia eius subiectum est ens & bonum. Sic igitur scientia habitualis non est simpliciter melior, aut dignior, quàm anima Christi, sed secundum quid, cum tota bonitas habitualis scientiæ cedat in bonitatem subiecti.

COMMENTARIVS.

NOmine habitus significari potest quodlibet lumen, vel species, quod est principium actus secundi. Et hoc modo non tam disputat D. Tho. quàm supponit, in hac scientia dari habitum, seu aliquid, quod sit principium actus secundi, de quo principio magis disputat artic. sequenti. Tribus autem modis E potest infundi aliqua scientia: vno modo solum quasi transeunter, quia, scilicet, tantum durat aliquo breui tempore, quo durat actus, & tunc non dicitur esse habitualis, quia non infunditur permanenter per modum habitus, sed per modum dispositionis. Secundo modo potest infundi scientia, & lumen eius permanenter, ita tamen, vt semper sit in actu secundo, vt scientia beata: & hæc non tam vocatur habitualis, quàm actualis. Tertio modo infunditur ita, vt maneat in operante, saltem quoad actum primum, & in voluntate eius sit vti illa, vel cessare ab actu secundo. Et in hoc sensu tractat D. Tho. an hæc scientia infusa habitualis sit.

b Respondet, affirmando esse habitualem. Ratio eius

eius est, quia hæc scientia data est, iuxta proportionem animæ humanę, sed hic modus habitualis scientiæ est connaturalis animę humanæ: ergo. Quam rationem magis explicans in solutione ad primũ, differentiam constituit inter scientiam beatam, & hãc infusam, quod illa excedit modum humanę naturę, & est perfectissima simpliciter, & ideo semper est in actu secundo. hæc vero est secundum modum proportionatum humanæ naturæ, & solum est perfectissima in genere humanæ cognitionis, & ideo non oportet, vt semper sit in actu secundo.

Dubium. In qua doctrina statim occurrit difficultas, quia videtur D. Tho. euertere omnia, quæ de hac scientia diximus, & sentire, non esse per se, sed per accidens, infusam: nam si per se infusa est, ergo est supernaturalis, & excedens naturalem capacitatem humanæ naturæ: cur ergo dicitur dari secundum modum cõnaturalem humanæ naturæ? Et confirmatur, quia B species & lumen huius scientiæ non sunt connaturalia humanæ naturæ: ergo neq; quoad modum existendi in actu, vel in habitu oportebit, vt sit connaturalis humanæ naturæ. Vnde secundo difficile est, quod D. Tho. ait, hanc scientiam esse perfectissimã, non simpliciter, sed in genere *humanæ cognitionis*. Interrogo enim, quid nomine *humanæ cognitionis* intelligat. Si enim loquatur de cognitione connaturali ipsi homini, supponit aperte, hanc scientiam esse per accidens infusam, & falsum est, quod dicit, quia hęc sciẽtia perfectior est omni angelica cognitione, tam naturali, quam supernaturali, excepta scientia beata: si autem per cognitionem humanam, intelligit omnem cognitionem, quæ potest esse in homine, etiam supernaturaliter, hoc modo etiam scientia beata potest dici humana, & ita etiam propositio falsa C erit.

Responsio. Respondetur breuiter, scientiam rerum seu creaturarum in proprio genere vocasse D. Tho. scientiã accommodatam modo cognoscendi humanæ naturæ: est enim proprium Dei cognoscere creaturas per suam essentiam, quia proprium est eius, illas omnes continere tanquam propriam omnium causam, & ideo modus cognoscendi res in Verbo dicitur singulariter à D. Thoma, modus excedens conditionem naturæ humanæ: non quia non excedat etiam conditionem angelicæ naturæ, sed quia nunc de humana natura erat sermo. Dicitur ergo hæc scientia dari modo connaturali animæ humanæ, non quia non sit per se infusa, & supernaturalis, sed quia data est per infusionem specierum repręsentantium D res in proprio genere: & quia supernaturalia infundi solent, quantum fieri potest, modo accommodato naturæ, & cognitio, quæ fit per intelligibiles species, solet esse subiecta arbitrio operantis quoad vsum earum in actu secundo, inde probabiliter intulit D. Tho. hanc scientiam hoc modo infusam esse animæ Christi, & ita esse habitualem, & per hoc fit latis primæ difficultati.

c Ad secundam vero respondetur distinguere D. Tho. scientiam humanam à scientia diuina, quæ habetur per ipsammet essentiam Dei: vnde cum dicit, hanc scientiam esse perfectissimam in genere cognitionis humanæ, non solum intelligit de cognitione naturali, sed de omni cognitione, quę per species inditas fieri potest, saltem de potẽtia ordinaria, quid- E quid sit de absoluta. Vnde sub hac cognitione humana comprehendit cognitionem omnium, quæ extra verbum esse potest in anima humana, tam coniuncta corpori, quàm separata, & tam per naturam, quàm per infusionem Dei: & hoc modo scientia perfectissima in hoc genere excedere potest, non solum scientiã hominũ, sed etiam angelorũ. Et ita soluitur secunda difficultas, & exposita est solutio ad primũ.

d Secundum argumentum D. Tho. est huiusmodi. Per hanc scientiam cognouit anima Christi infinita: ergo vel simul omnia illa intelligit, vel nunquã poterit per successionem actuum illa omnia considerare. Respondet D. Thom. concedendo res cognitas per hanc scientiam in actu primo esse infinitas, & ita nunquam posse omnes actu cõsiderari ab anima Christi, nec simul, nec successiue: neque tamen propterea superfluum esse talem primum actum, quia satis est, vt pro loco & tempore possit anima Christi actu considerare quamlibet ex illis infinitis rebus. In qua solutione difficile creditu est, nunquam posse animam Christi per actus ab hac scientia elicitos exhaurire totum materiale obiectum huius scientiæ. Melius ergo videtur solui argumentum (vt Caietan. hic notauit) dicendo, posse animam Christi per finitum numerum actuum, actu contemplari omnia, quæ sub hanc scientiam cadunt, etiamsi infinita sint: quia illa per finitum numerum specierum repræsentantur, & per quamlibet speciem potest habere actum illi adæquatum. Vnde fit, consequenter dicendum esse potuisse interdum animam Christi actu considerare infinita per hanc scientiam sub aliquo genere vel specie, quia aliàs non posset totum obiectum infinita complectens, finitis actibus pertranfire: hoc vero nullum est incommodum, cum talis cognitionis modus etiam angelis possibilis sit.

DISPVTATIO XXVIII.

In duas Sectiones distributa.

De actibus scientiæ infusæ animæ Christi.

DE his actibus in præcedenti disputatione tacta sunt multa, quæ hic breuiter supponi possunt, videlicet, illos esse certos, & euidentes esse supernaturalis ordinis, atque adeo perfectiores, quàm sint actus cuiuscunque scientiæ humanæ, vel angelicæ, præter visionem beatam. Hic ergo duo tãtum supersunt disputanda, quæ D. Tho. his articulis tetigit. Vnum est, an hi actus sint multiplices, vel sit vnus tantum, continuus vel interruptus: cum qua quæstione coniuncta est alia, an scilicet, hęc scientia, vel necessaria sit, vel saltem esse possit: semper in actu secundo. Alterum est, an actus huius scientiæ sit per modum simplicis intelligentiæ, vel per modum compositionis, & discursus.

SECTIO I.

Vtrum anima Christi potuerit semper esse in actu secundo huius scientiæ.

DIco primo: Christus Dominus non impeditur per scientiam beatam, quominus possit actum huius scientiæ circa res easdem exercere. Hæc concl. est contra Gabrielem, qui in 3. d. 14. q. vnica, ar. 3. du. 1. dixit, non posse animam Christi simul easdem res per hanc scientiam, & per beatam contemplari. Sed est sententia sine fundamento, nam inde fit, vel non cognoscere animam Christi in Verbo eas res, quas per hanc scientiam cognoscit, quod supra improbatum est: vel non posse vti hac scientia, nisi mutando, seu auertendo cõsiderationem scientiæ beatę, quod tamen facere, & præter naturam est illius visionis, & contra debitum ordinem esset: quis enim diuinam scientiam, propter vsum inferioris scientiæ, vel ad momentum, omitteret? Deinde actus harum scientiarum, pcedunt ex diuersis virtutibus & principiis. Nam de speciebus intelligibilibus id constat: de lumine vero intellectuali est satis probabile (vt infra disputabitur) licet fortasse sit idem lumen vtriusque scientiæ: tamen actus visionis est ita connaturalis illi, vt quasi naturaliter manet ab illo, actus vero per inferiores species circa creaturas sunt liberi, & ideo non repugnat, habere actum aliquem ex his

Scientia beata non impedit scientiã infusam.

his inferioribus, simul cum illo superiori, sicut intellectus angelicus habet hoc modo actualem sui cognitionem veluti connaturalem, & vsum liberum alicuius speciei intelligibilis. Tandem quâuis vnus & idē sit intellectus per vtramque scientiam operās, tamen ad vtramq; potest perfecte attendere, quia non proprie naturali virtute operatur, sed diuino lumine, & auxilio confortatus, & eleuatus.

Dico secundo. Anima Christi potuit semper, & à principio creationis suæ, esse in actuali vsu & consideratione huius scientiæ, sine impedimento sensuū, vel corporis corruptibilis. Hæc sumitur ex D. Tho. hic, & ostendi potest sufficienter, animam Christi à principio suæ creationis, seu conceptionis, habuisse vsum rationis, non tantum in visione beata, sed etiā extra illam, & statim habuisse actum meritorium, fundatum in cognitione huius scientiæ: qui modus operandi supponit independentiam à corpore & phantasia, nam in illa ætate, saltem ex natura rei, non sunt apta organa sensuum, vt rationi deseruiāt. Propriā vero ratio sumitur ex duplici capite: primo ex statu & perfectione animæ Christi. Nam licet informaret corpus corruptibile, erat tamen beata, & ideo ita dominabatur corpori, vt in suis spiritualib. actibus, ab illo non impediretur: hæc enim potestas & perfectio, ad perfectionem beatitudinis animæ spectat: anima autē Christi, licet caruerit illis perfectionibus status beatifici, quæ ad corpus pertinent, seu repugnant cum conditione corporis possibilis, eas tamen, quæ ad animam spectāt, qualis est illa, de qua agimus, semper retinuit. Secundo probari potest ex parte ipsius scientiæ per se infusæ, quæ superioris est ordinis, & ita abstracta à sensibilibus, vt ab illis per se nulla ratione pendeat, ex quo etiam fit, vt potuerit Christus vti hac scientia, sine dependentia seu conuersione ad phantasmata.

Scientia infusa Christi indipendens à phantasmatibus.

Obiectio. Sed obijcit Duran. in 3. d. 14. q. 3. quia viator, vt sic, pendet in suis actionibus à phantasia, hęc autem scientia data est Christo tanquam viatori: ergo in illius vsu pendebat à phantasmatibus. Sed hæc ratio nullius est momenti, primū quia licet maior sit vera in homine puro viatore, non tamen in eo, qui simul est viator & comprehensor. Secundo, quamuis hæc scientia dicatur data Christo vt viatori, quia erat cognitio extra Verbum, & ita magis accommodata ad actiones meritorias, tamen etiam pertinet ad quandam perfectionem & ornamentum animæ beatæ, & ideo habuit modum operandi, consentaneum animę beatæ, & per se non repugnantem rationi meriti, aut satisfactionis, quæ sunt actiones viatoris. Vnde dicitur tertio, interdū per diuinam gratiam eleuari hominem pure viatorem ad intelligendum aliquid sine phantasmatibus, vt altissima cōtemplatione, vel prophetica reuelatione; hanc autem perfectionem, quę interdum cōmunicatur homini viatori quasi in transitu, habuit anima Christi permanenter quasi per modum habitus.

Respensio.

Addit quarto D. Tho. ar. 2. ad 3. potuisse Christum vti hac scientia cum conuersione ad phantasmata, quod solum potest habere locū in his obiectis quorum Christus habebat phantasmata, nō vero in reb. spiritualibus, quas, prout in se sunt, cognoscebat, vt per se constat. Et hoc argumento, à cognitione harum rerum desumpto, conuinci etiam potest conclusio posita. Cum contemplabatur vero res sensibiles, quarum habebat phātasmata, poterat mouere & applicare phantasiam ad cogitandum de eisdem rebus modo sibi accommodato. Non video tamen cur hoc redundet in imperfectionem huius scientię; quamuis hoc D. Tho. indicet ar. 4. quia hæc conuersio non dicit vllam dependentiam talis scientiæ à phantasmatibus, sed solū dicit efficaciam, & motionem quandam, quæ potius spectat ad perfectionem eius, accommodatam subiecto, in quo existit. Vnde solum potest hæc existimari imperfectio, quasi per extrinsecam denominationem, quia scilicet, est in subiecto inferioris naturæ.

Dico tertio. Verisimile est, animā Christi semper fuisse in aliquo actu secundo huius scientiæ. Probatur primo, quia hoc erat in potestate ipsius Christi, & est maior perfectio, non repugnans alteri perfectioni, quia melius est, esse in actu secundo, quam tantū in primo, & ille actus secundus) vt diximus) non repugnabat visioni beatæ, neq; etiam repugnabat cognitioni naturali, propter eandem rationem, quia sunt actus diuersorum ordinum, ex diuersis principijs, & virtutibus, procedentes: ergo verisimile est, semper Christum vsum fuisse hac perfectione. Et confirmatur, nam Angeli semper sunt in aliquo actu secundo: ergo multo magis anima Christi.

Sed obijcies, nam Diuus Thomas hic articulo quinto significat contrarium, scilicet hanc scientiam fuisse in Christo interdum tantum in actu primo, hoc enim sensu (vt diximus) vocat illam *habitualem*. *Obiectio.*

Respondeo primum, D. Thomam præsertim intendere docere, non esse quasi intrinsecum, & connaturale huic scientiæ, esse in actu secundo, sicut est scientiæ beatæ, sed vsum eius fuisse liberum animæ Christi, quod est sine dubio verum, quia actus huius scientiæ non est immutabilis natura sua, neque est aliquid, quod necessitatem simpliciter imponat animæ Christi, vt sit semper in actuali vsu & consideratione huius scientiæ: & hoc est satis, vt dicatur scientia habitualis. Et propterea etiam non dixi, esse certum, sed tantum verisimilius, animam Christi fuisse semper in actuali vsu huius scientiæ, quia hoc est illi possibile, perfectius, & à volūtate illius pendens. Secundo fortasse etiam intendit D. Thomas, non esse hanc scientiam semper in eodem actu secundo, vt iam dicam. *Respensio.*

Quæri enim hic potest primo, quomodo hæc scientia esse semper potuerit in actu secundo; an in eodem actu adæquato toti scientiæ, an vero in diuersis actibus inadæquatis, quasi per successionē seu transitum ab vno ad alium. Nonnulli censent probabile, potuisse animam Christi vno & eodem actu contemplari omnia obiecta huius scientiæ, quod censet probabile Marsi. in 3. q. 10. ar. 2. 4. part. illius, concl. 2. & 3. quia hæc perfectio, neq; est impossibilis, nec excedit Christi meritum, seu dignitatem: & hinc fit probabile vt in hoc actu perfectissimo, & adæquato huic scientiæ, semper actu perseueret. Sed id, quod hæc sententia supponit, difficile creditu est, considerata natura huius scientiæ. Et ita fere reliqui Theologi sentiunt, varios & multiplices esse actus huius scientiæ, quod non obscure colligitur ex D. Thom. his articulis, præsertim 3. & 5. & idem sentiunt Ricard & Bona. & alij in 3. d. 14. Primo, propter rerum multitudinem diuersorum generum, & ordinum, quę sub hanc scientiam cadunt, & non in aliquo primario obiecto, sed per proprias species cognoscuntur. Secundo, propter varios modos cognoscendi: quędam enim res cognoscuntur per hanc scientiam à priori, quædam à posteriori, quædam intuitive, aliæ abstractiue, quędam per euidentiam ipsarum rerum, quædam fortasse per solam euidētiam in testificante: sed tanta diuersitas nō videtur posse cadere in vnum & eundem actum. Deniq; fere nullus est habitus, habens plura obiecta materialia, qui vno actu complectatur omnia illa. Verisimilius etiam est (vt infra dicam) species intelligibiles huius scientię esse plures, non vnam tantum, actus autem alicuius scientiæ multiplicari solent, vt minimum, iuxta numerum specierum intelligibilium. Et hinc consequenter fit, animam Christi non permanere semper in vno & eodem actu huius scientiæ. *Dubium.* *Marsi.* *Respons. D. Thom. Ricard. Bonauen.* *Quomodo Christus semper fuerit in actu secundo scientiæ fusæ.*

Sed tunc occurrit secunda dubitatio, an Christi anima potuerit simul elicere omnes actus huius scientię, seu actu considerare omnia materialia obiecta *Dubium.*

eius

eius, licet diuersis actibus: & consequenter, an in huiusmodi actuali, & veluti adæquata consideratione huius scientiæ possit semper durare: videtur enim id posse, quia ratione vnionis poterat vti intellectu suo, & qualibet scientia vltra vires naturales: ergo poterat simul elicere omnes illos actus: & videtur decuisse, vt id faceret, alias multo tempore aliqua obiecta huius scientiæ ignorasset. Respondetur tamen, aliud esse loqui de potentia absoluta, & de modo operandi miraculoso, & præternaturali huic scientiæ, aliud vero de modo illi connaturali: priori enim modo poterat anima Christi eleuari ad eliciendos simul plures actus, non solum huius scientiæ, sed etiam inferioris: tamen posteriori, seu connaturali modo, non poterat per hanc scientiam habere, nisi vnum actum adæquatum vni speciei intelligibili, quia huiusmodi species semper infunduntur proportionatæ, & adæquatæ virtuti intelligendi, quæ finita est, vt ex materia de angelis latius constat: verisimilius autem est. Christum vsum esse hac scientia modo connaturali: quia, cum per scientiam beatam omnia actu consideraret, non oportuit in hoc, extraordinario miraculo vti, & ideo probabilius est, vel non semper, vel fortasse nunquam, actu & simul consideresse omnia obiecta huius scientiæ, quod plane sentit D. Thom. hic art. 5. ad. 3. & tenet Durand. in 3. d. 14. q. 3. Neque enim propterea ignorasse aliquid dici potest, non enim ignorat, qui habitualem scientiam habet, & suo arbitrio vti illa potest ad considerandum id, quod voluerit, quanuis non semper omnia actu cõsideret, ita vero erat disposita anima Christi: vnde concluditur, animam Christi fuisse semper in actu secundo huius scientiæ, per successionem seu transitum ab vno actu ad aliũ, angelorum more.

Et hinc obiter expeditur aliud dubium, an, scilicet, anima Christi per hanc scientiã potuerit simul actu multa cognoscere. Quidam enim, vel simpliciter negant, vt Ric. d. 24. artic. 4 q. 1. vel quod perfecte possit, vt Marsil. q. 10. artic. 2. p. 4. concl. 4. qui addit, quo anima Christi plura simul actu cognoscit per hanc scientiam, eo minus perfecte attendere ad singula, quia vis intelligendi eius finita est. Dicendum est tamen, iuxta dicta, hoc esse verum de multitudine rerum, quæ per diuersas species repræsentantur, vtendo adæquato & connaturali modo singulis speciebus: secus vero est de multis rebus per vnam speciem repræsentatis: nam illæ possunt simul, & vno actu perfecte considerari, sicut de angelis dici solet, propter rationem factam, quia virtus luminis est, quasi commensurata speciei intelligibili, & ideo omnia, quæ per vnam speciem repræsentantur, dicũtur cognosci per modum vnius.

Sed vltimo quæret hic aliquis, quomodo possit anima Christi per voluntatem suam reducere, seu applicare hanc scientiam ad actum secundum, seu ad vsum huius speciei potius, quam illius. Et est ratio dubij, quia voluntas non infertur in incognitum: ergo voluntas vtendi hac specie, seu considerandi hoc obiectum, supponit cognitionem eius, quæ est repugnantia. Hæc difficultas, sicut & aliæ multæ, quæ hic tactæ sunt, in materia de angelis fuse tractatur, nam fere est eadem proportionalis ratio. Et ideo breuiter altero ex duobus modis expediri potest. Primo, dicendo, animam Christi iuuari posse cognitione scientiæ beatæ, per quam actu semper omnia considerat, ad applicandam per voluntatem suam hanc scientiam inferiorem ad actum secundum. Vel secundo, dicendo, animam Christi semper considerare aliquo modo per lumen huius scientiæ, ipsummet lumen & species intelligibiles eius, tanquam perfectiones sibi inhærentes: sicut enim illa anima semper actu considerat seipsam, ita etiam considerat omnes facultates suas, & perfectiones earum, & hæc cognitio est sufficiens, vt antecedat illam voluntatem, per quam se applicat ad actus secundos huius scientiæ.

SECTIO II.

Vtrum actus huius scientiæ sit per modum simplicis intelligentiæ, vel compositionis & discursus.

TRiplex potest esse dicendi modus; primus est, modum operandi huius scientiæ esse eundem, qui est homini connaturalis, atq; adeo per modum compositionis, & discursus. Ita tenet Alexander Alensis. 3. part. q. 13. art. 5. Durand. 3. d. 14. q. 3. Fundamentum Alensis esse videtur, quia non ponit hanc scientiam, nisi per accidens infusam: sed hoc iam reiectum est. Fundamentum autem Durandi est, quia anima Christi non simul omnia per hanc scientiam considerat: ergo ex cognitione vnius peruenit in cognitionem alterius, quod est discurrere. Quæ cõsequentia nullius est momẽti: aliud est enim cognoscere vnum post aliud, aliud cognoscere vnum ex alio, quod est discurrere: aliàs eodem modo probaretur, angelos indigere discursu.

Secundus modus dicendi est, proprium actum huius scientiæ esse per modum simplicis intelligentiæ, cognoscendo prædicatum in subiecto, & conclusionem in principio, effectum in causa, & causam in effectu; nihilominus tamen potuisse Christum vti hac scientia, componendo, vel discurrendo. Hæc est sententia omnium Thomistarum, videtur enim docuisse illam D. Thom. hic art. 3.

Tertia vero sententia est, actũ huius scientiæ semper ac necessario esse simplicem, nec posse fieri cum vera compositione, & discursu. Ita tenet Bonauent. in 3. d. 14. art. 3. q. 2 & Ricard. art. 4. q. 3. Quæ sententia mihi verisimilior videtur.

Ad quam explicandam dico primo. Hæc scientia natura sua non est discursiua, sed est ad cognoscendum per modum simplicis intelligentiæ. Probatur primo, quia lumen huius scientiæ perfectissimum est, excedens lumen angelicum, vt D. Thom. etiam artic. 4. docuit. Rursus species perfecte repræsentant res, prout in se sunt, sunt etiam vniuersales, vt infra ostendemus: ergo natura sua præbent vim ad cognoscendum perfecte res repræsentatas, cognoscendo, & intuẽdo proprietates, vel effectus in suis principiis. Et confirmatur primo, quia per vnum actum huius scientiæ possunt interdum simul videri res variæ, etiam si inter se aliam connexionẽ non habeant, nisi quod per eandem speciem repręsentantur: ergo multo magis cognoscentur vno actu simplici ea, quæ inter se connectuntur, vt proprietas & principium, vel vt causa & effectus, aut alio simili modo. Tandem confirmatur, quia ostensum est, & infra iterum dicetur, hanc scientiam esse perfectiorem angelica: sed actus scientiæ angelicę est per modum simplicis intelligentiæ, ergo. Et in hac conclusione conueniunt authores primę, & secundę sententiæ.

Sed obiici potest, nam per hanc scientiam cognoscitur Deus per effectus suos, vt dicẽdum est: alio ergo actu cognoscitur Deus, & alio effectus eius, & vnus actus ex alio oritur: ergo talis cognitio necessario fit per discursum. Antecedens patet, quia cum cognitio effectus vt intuitiua, cognitio autem Dei abstractiua, & vna fit cognitio propria & à priori, & alia à posteriori, non videntur posse in eundem actũ coincidere. Respondetur potest primo, eodem actu, quo effectus perfecte cognoscitur, cognosci causam in effectu, tunc enim illa cognitio causæ, quia veluti consequenter se habet ad illum actum, & quia causa non per se primo cognoscitur, sed quatenus connexa est cum effectu, ideo per se non dat nouam speciem actui. Et hoc modo cognitio intuitiua, & abstractiua, à priori & à posteriori, respectu diuersarum rerum, potest per eundem simplicem

Dubium 3. *Ricard. Marsil.* *Respons.* *Anima Christi multa simul actu posuit cognoscere scientia infusa.* *Dubium 4.* *Respons.* *Actus scientiæ infusa Christi per modum simplicis intelligentiæ.* *Bonau.* *Ricard.* *Obiect.* *Respons.*

plicem actum fieri: quamuis, quando primo, & per se versantur circa eandem rem, videantur semper esse diuersi actus, vt cognitio Dei intuitiua, & abstractiua. Secundo dicitur, probabile esse, quando Deus cognoscitur in effectu, formari alium conceptum Dei, & alium ipsius effectus: quia effectus concipitur perfecte, & prout in se est, Deus autem imperfecto modo, & quodam conceptu, aut negatiuo, aut respectiuo, vel alio simili: non tamen propterea intercedit proprie discursus, tum quia illi duo actus simul habentur, & vnus resultat ex alio, tanquam simplex effectus à causa simplici, tum maxime, quia connexio, quæ est inter causam & effectum, cognoscitur eodem actu, quo cognoscitur effectus. Discursus autem in hoc maximè perfici videtur, quod distincto actu cognoscitur principium, ab eo, quo cognoscitur connexio, quam habet cum alia re, quæ per illum cognoscitur.

Scientia infusa Christi non potest esse discursiua.

Dico secundo: Anima Christi nunquam vsa est hac scientia, componendo, aut discurrendo, nec talis modus cognoscendi potest in illa habere locum. Probatur, quia proprius & connaturalis modus cognoscendi per hanc scientiam, est per simplicem intuitum, seu cognitionem: sed huiusmodi modus operandi natura sua opponitur discursui seu compositioni: ergo ex natura rei nunquam hæc scientia operatur alio modo, sicut fieri non potest, vt per habitum principiorum cognoscãtur principia per discursum, quia ille habitus intuetur veritatem principiorum simpliciter, prout in se est. Et confirmatur, quia quamuis posset anima Christi vti aliqua specie per se infusa inadæquatè, & postea paulatim perficere illum actum: non tamen propterea erit ille discursus, sed solum erit cognitio vnius rei post aliam, sicut contingit etiam in angelo: ergo nulla ratione intelligi potest, quomodo per hanc scientiam fiat discursus, saltem loquendo iuxta naturam huius scientiæ, & secludẽdo miracula, nec necessaria, nec vtilia.

Obiectio.

Dices: Quamuis ipsa scientia secundum se nõ postulet discursum, tamen ex parte subiecti poterit ad illum modum operandi accommodari, sicut supra dicebamus de conuersione ad phantasmata.

Responsio.

Respõdetur, non esse simile, quia conuersio ad phantasmata non dicit aliquid intrinsecum ipsi sciẽtiæ, quæ est in intellectu, sed tantum dicit concomitantiã quandam inferioris potentiæ ex motione superioris, quæ motio fieri potest per scientiam superiorem & perfectam: at vero discursus dicit intrinsecam imperfectionem, & limitationem in actibus, per quos fit discursus: fieri autem non potest, vt scientia, quæ ex natura sua habet efficere actus perfectos, & superioris ordinis, trahatur ad efficiendos actus ordinis inferioris. Dicunt aliqui, hæc recte procedere in his, quæ anima Christi euidenter, ac comprehensiue per hanc scientiam intuebatur, non vero in aliis, quæ aliis modis cognoscere poterat, vel per euidentiam tantum in attestante, vel à posteriori, vel interdum etiam coniectando. Sed sub hanc scientiam nulla cognitio cadit, nisi vt euidens est, & vt talis est, vel in se, vel in suis principiis manifestatur sine discursu, nec alius modus est connaturalis lumini, & speciebus huius scientiæ: & similia argumenta fieri solent in angelis, qui discurrere non possunt, iuxta magis receptam sententiam.

ARTICVLVS VI.

Vtrum hæc scientia fuerit distincta per diuersos habitus.

77. 3 d. 14 ar. 3. q 3.

AD sextum sic proceditur. *Videtur, quod in anima Christi non fuerit nisi vnus habitus scientiæ. Quanto enim scientia est perfectior, tanto est magis vnita: vnde & Angeli superiores per formas magis vniuersales cognoscunt, vt in prima parte dictum est.* * *Sed scientia Christi fuit perfectissima: ergo fuit maxime vna: non ergo fuit distincta per plures habitus.*

1. p. q. 55. ar 3.

2. *Præterea, Fides nostra deriuatur à scientia Christi: vnde dicitur Heb. 12. Aspicientes in autorem fidei & consummatorem Iesum. Sed vnus est habitus fidei de omnibus credibilibus, vt in secunda parte dictum est.* * *Ergo multo magis in Christo non fuit nisi vnus habitus scientiæ.* 2. 2. q. 4. a. 8.

3. *Præterea, Scientia distinguuntur secundum diuersas rationes scibilium. Sed anima Christi omnia sciuit secundum vnam rationem, scilicet, secundum lumen diuinitus infusum. Ergo in Christo fuit tantum vnus habitus scientiæ.*

Sed contra est, quod Zach. 3. dicitur, quod super lapidem vnum, id est, Christum, sunt septem oculi: Per oculum autem scientia intelligitur. Ergo videtur, quod in Christo fuerint plures habitus scientiæ.

B *Respondeo dicendum, quod sicut dictum est,* * *scientia indita animæ Christi habuit modum connaturalem animæ humanæ. Est autem connaturale animæ humanæ, vt recipiat species in minori vniuersalitate, quàm Angeli: ita scilicet, quod diuersas naturas specificas, per diuersas species intelligibiles cognoscat. Ex hoc autem contingit, quod in nobis sint diuersi habitus scientiarum, quia sunt diuersa scibilium genera: inquantum, scilicet, ea, quæ reducuntur in vnum genus, eodem habitu scientiæ cognoscuntur: sicut dicitur in primo Posteriorum,* * *quod vna scientia est, quæ est vnius generis subiecti. Et ideo scientia indita animæ Christi, fuit distincta secundum diuersos habitus.*

Art. 4. huius quæst. Li. 1 poster. tex. 43 in. 1.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut supra dictum est, * *scientia animæ Christi est perfectissima, & excedens Angelorum scientiam, quantum ad id, quod consideratur in ea ex parte Dei influentis: est tamen infra scientiam angelicam, quantum ad modum recipientis. Et ad huiusmodi modum pertinet, quod scientia illa per multos habitus distinguatur, quasi per species magis particulares existens.*

Art. 4. huius quæst.

Ad secundum dicendum, quod fides nostra innititur primæ veritati, & ideo Christus est autor fidei nostræ secundum diuinam scientiam, quæ est simpliciter vna.

Ad tertium dicendum, quod lumen diuinitus infusum, est communis ratio intelligendi ea, quæ diuinitus reuelantur: sicut & lumen intellectus agentis eorum, quæ naturaliter cognoscuntur. Et ideo oportuit esse in anima Christi proprias species singularum rerum, ad cognoscendum cognitione propria vnumquodque. Et secundum hoc oportuit esse diuersos habitus scientiæ in anima Christi, vt dictum est. *

In cor. art.

COMMENTARIVS.

HAbitus scientiæ includit tam species intelligibiles repræsentantes obiecta, quàm lumen, vel habitum, qui potentiam facilem reddat ad exercendum actum, & præsertim ad iudicium ferendum. D. Thomas ergo hoc loco, quantum ex solutione ad tertium colligere licet, potissimum loquitur de habitu huius scientiæ, ratione specierum intelligibilium, & hoc modo dicit, hanc scientiam esse diuisam per plures habitus, & addit, huiusmodi habitus, seu species intelligibiles, esse in hac scientia Christi minus vniuersales, quam species angelicas. Quæ sententia statim disputanda est, est enim mihi difficilis, & valde dubia.

DISPVTATIO XXIX.

In quatuor sectiones distributa.

De habitu scientiæ infusæ animæ Christi.

DVo in hac disputatione tractãda sunt, primum de speciebus, deinde de lumine: supponimus autem ex Philosophia & communi sententia Theologorum, ad intellectualem scientiam necessarias esse species intelligibiles, quando obiectum per se

per se non vnitur potentiæ, neque in Verbo cognoscitur, sed in seipso, & quia hoc modo fit cognitio per hanc scientiam, certum est, eam includere species per se infusas. Deinde supponimus, has species esse perfectas quoad vim repræsentandi obiecta, ita vt per illas perfecte cognosci possint, in quo dubiũ non est, quin etiam angelorum species superẽt, quia sunt altioris ordinis, & perfectiorem cognitionem efficiunt, solum ergo inquirendum de illis superest, quam sint vniuersales, vel limitatæ.

SECTIO I.

Virum species per se infusæ animæ Christi fuerint vniuersaliores, quam angelicæ.

Marsil. VAriæ sunt sententiæ, & valde contrariæ. Prima affirmat, solum esse infusam animæ Christi vnam speciem vniuersalissimam, quæ sufficiẽs principium est ad cognoscenda omnia, quæ cadunt sub hanc scientiam. Ita tenet Marsil. in 3. quæst. 10. artic. 2. par. 4. concl. 2 Fundamentum esse potest, quia hoc non est impossibile, vt ex dictis disputatione præcedenti, sect. 1. colligi facile potest, tum quia nulla implicatio contradictionis in hoc assignari potest: tum etiam, quia minus est, repræsentari hæc omnia per vnam speciem, quam ipsam essentiam Dei: tum denique, quia (vt constat ex doctrina de Angelis) quacunque specie vniuersali facta, potest fieri alia vniuersalior, ergo potest esse aliqua tam vniuersalis, vt repræsentet hæc omnia, est ergo hæc perfectio possibilis, & est maior, quia virtus, quo simplicior & magis vnita, eo perfectior est, non est ergo, cur animæ Christi denegetur hæc perfectio,

Secunda sententia dicit, species huius scientiæ esse minus vniuersales, quam omnes angelicas, ita vt singularum rerum datæ sint singulares species. Ita D. Thom. hic in corpore, & ad tertium, quem Thomistæ sequuntur: explicant tamen de naturis specificis, non de indiuiduis, Scotus vero in 3. d. 14. quæst. 3. & Gabr. quæst. 1. artic. 2. concl. 1. & 2. vt supra dispu. 27. sect. 1. visum est, etiam singulis indiuiduis dicunt respondere singulas species intelligibiles. Fundamentum huius sententiæ est, quia hæc scientia data est Christo, modo proportionata & cõnaturali animæ humanæ, est autem cõnaturale huic animæ, cognoscere per species limitatas, & minus vniuersales, quã sint angelicæ. Quæ sententia est probabilis propter autoritatem D. Tho. fundamentum enim eius parum suadet, & ideo media via incedendum mihi videtur.

D. Thom.

Dico ergo primo, species intelligibiles infusas in hac scientia esse plures, & non vnam tantum. Hæc sententia est D. Thomæ hic, & in 3. distinct. 14 art. 3. & ibi est communis, & opinio Marsilij est singularis, & ideo non videtur tenenda, quanquam euidenter improbari non possit, quia reuera non videtur impossibile, quod affirmat, vt probatum est. Si autem impossibile non est, cum factum pendeat ex voluntate Dei, quæ non autoritate aliqua, sed coniecturis colligenda est, constat, neutram partem sufficiẽter posse conuinci, tamen non, quidquid impossibile nõ est, statim tribuendum est animæ Christi, præsertim, quando nulla est necessitas, & cum alioqui valde difficile intellectu sit, res distinctissimas, & diuersorum ordinum, naturales, & supernaturales etiam per eandem speciẽ, in proprio genere repræsentari. Denique, cum hæc scientia minus perfecta sit, quam beata, minus simplex, & vnita est, non ergo per vnam speciem, sed per plures cognoscet obiecta sua.

Caiet. Dico secundo. Hæ species vniuersaliores sunt, quam sint species connaturales intellectui humano. Hæc conclusio colligitur ex doctrina Caietani hic, quam admittunt omnes Thomistæ, docent enim, vnam harum specierum, ad minimum, repræsentare vnam naturam specificam, & omnia indiuidua sub illa contenta, huiusmodi autem vniuersalis repræsentatio speciei, non est connaturalis intellectui humano, vt constat. Item, per vnam ex his speciebus repræsentatur natura specifica cum omnib. suis proprietatibus, ita vt comprehẽdi possit, quia Christus per hanc scientiam comprehendebat, quamlibet naturam creatam, etiam superiorem humana, at vero hæc repræsentatio excedit naturalem capacitatem ingenij humani. Deinde docent, per has species huius scientiæ repræsentari infinita, vt aperte tradit etiam D. Thomas art. 5. ad 2. sed non possunt repræsentari infinita per species intelligibiles multitudine finitas, nisi aliqua earum repræsentet infinita, vt per se constat, ergo necesse est, vt hæ species tantum habeant vniuersalitatem, vt vna species valeat repræsentare res infinitas, quæ maxima sine dubio est, & quæ non solum capacitatem naturalem humani intellectus excedat, sed angelicis etiam intellectibus vix concedatur. Ratio denique est, quia istæ species sunt superioris ordinis, & non sunt quasi coarctatæ & limitatæ ad imperfectionem sensuum, ex qua oritur tanta limitatio, quanta est in specieb⁹, quas humanum ingenium per sensus acquirit: sicut ergo anima Christi per hanc scientiam eleuata est ad altiorem modum cognoscendi, ita & ad vniuersaliores species. Et hæc conclusio magis ex sequenti patebit.

Vniuersalitas specierũ infusarum Christi.

Contra illam vero obijci potest fundamẽtum D. Thomæ, quia species infusæ sunt modo connaturali animæ humanæ. Sed necesse est, vt ipsi Thomistæ illud soluant, dicendo, hanc scientiam non esse infusam iuxta capacitatem tantum naturalem, sed iuxta obedientialem, & ideo modum eius non esse mensurandum ex naturali modo operandi ipsius potentiæ, sed ex perfectione debita ipsi scientiæ, ad quam potentia eleuatur, sicut in visione beata eleuatur potentia ad vnionem cum ipsa essentia diuina per modum perfectissimæ & vniuersalissimæ speciei, & ibi non attenditur naturalis conditio potentię, sed perfectio luminis.

Obiectio.

Responsio.

Dico tertio, has species fuisse vniuersaliores, quã sint species angelorum. Ita sensit D. Thom. in 3. distinct. 14. arti. 3. Ricar. artic. 4. quæst. 2. Scot. quæst. 4. quia licet ipse, neq; in angelis, neque in anima Christi admittat vniuersales species, dicit tamen, has species animæ Christi fuisse perfectiores angelicis, imo sentit esse perfectissimas, quæ de potentia absoluta esse possunt, quod necessarium non est. Probatur ergo conclusio primo, quia in omnibus alijs perfectionibus gratiæ & scientiæ, anima Christi superauit angelos, cur non etiam in ista? Respondent aliqui Thomistæ, non esse eandem rationem, quia species infusæ sunt connaturales animæ humanæ, & anima Christi superauit angelos in perfectionib. gratiæ, non naturæ. Sed hoc non est constanter dictum, nam ipsi concedunt, lumen huius scientiæ non esse cõnaturale animæ humanæ, sed esse supra naturam etiam angelicam: quod euidenter patet ex obiecto eius, nam se extendit ad cognoscenda omnia supernaturalia: at vero species infunduntur proportionatæ lumini, & intellectui non secundũ se, sed prout eleuatur per lumen, quia obiectum vnitur potentiæ vt eleuatæ: vt exemplo patet in visione beata, in qua (vt ita dicam) vniuersaliori modo vnitur essentia diuina intellectui Christi, quã angelorum, propter perfectius lumen, sic ergo in proposito. Vnde retorqueri potest argumentum, quia perfectiones supernaturales altiori modo datæ sunt Christo, quam angelis, sed hæc sciẽtia est supernaturalis animæ Christi, ergo.

Ricard. Scot.

Species infusæ animæ Christi speciebus angelicis vniuersaliores.

Obiectio.

Responsio.

Respondent aliqui, rationem hanc recte procedere in hac scientia, quatenus circa supernaturalia obiecta versatur, non vero, vt versatur circa obiecta natu-

naturalia; quia species priorum obiectorum supernaturales sunt, vnde non conferuntur, seruata proportione ad imperfectionem naturæ, sed ad perfectionem gratiæ: at vero species posteriorum obiectorum sunt naturales, & proportionatæ naturali capacitati subiecti, & ideo sunt minus vniuersales. Sed neque hæc distinctio placet, nec videtur mihi satis consequenter adhibita. Nam idem lumen indiuisibile est huius scientiæ, quod circa hæc omnia obiecta versatur; ergo proxima potentia, cui commensurantur species omnium obiectorum, non est intellectus animæ Christi secundum se, sed est intellectus tali affectus lumine, & eleuatus per illud; ergo intellectui sic eleuato debent omnes species proportionari, & non soli capacitati naturali. Præterea actus huius scientiæ, vt versatur circa obiecta naturalia, est in se supernaturalis, cum proxime, & principalius procedat à lumine supernaturali; ergo species etiam est supernaturalis, quia oportet omnia principia actus esse illi proportionata. Dices. Etiam actus fidei est supernaturalis, & procedit à lumine supernaturali, & nihilominus species naturales ad illum deseruiunt. Respondetur, non esse simile, quia per actum fidei non cognoscitur obiectum creditum, prout in se est, sicut cognoscitur per hanc scientiam. Vnde probabile est, species non concurrere immediate ad iudicium fidei, sed tantum ad apprehensionem, quæ antecedit, & naturalis est; at vero in hac scientia species cõcurrit ad perfectam rei cognitionem, quæ simul est perfecta apprehensio & cognitio obiecti. Vnde confirmatur vlterius, nam Christus per hanc scientiam, longe perfectiorem conceptum format ipsarum rerum naturaliũ, non solum quam ipse possit per naturales vires, sed etiam quam angeli possint, perfectiorem (inquam) conceptum, tum in claritate & certitudine, quæ à lumine prouenit, tum in expressiori repræsentatione, & altiori, quæ prouenit ab specie; ergo etiam species talium obiectorũ datæ sunt animæ perfectiores, & altioris ordinis & supernaturalis. Tandem ex his concluduntur rationes, quæ omnibus obiectis generales sunt. Prima, quia licet Christus per naturales vires humanitatis non possit præstare aliqua, quæ angeli possunt per naturales vires, tamen eleuatus eius intellectus potest perfectius hoc præstare quam angeli, & ita perfectius comprehendit angelum, vel dictat de omnibus agendis, quam angelus: ergo pari ratione, quamuis per vires naturæ non possit tam vniuersaliter intelligere, sicut angeli, tamen eleuatus lumine diuino hoc poterit, non solum in cognitione in Verbo, sed etiã in proprio genere. Secunda, quia itaq; species in sua entitate, & subsistantia sunt perfectiores, quam angelicæ, vt sentit D. Tho. in arti. 4. & patet ex ratione facta, quia proportionantur lumini; ergo etiam erunt vniuersaliores, quia est eadem ratio. Vltima, quia alias non posset anima Christi vno actu tam multa simul intelligere, quam angeli possunt, saltem nõ adiungendo noua miracula, sed vtendo hac scientia modo connaturali, quia (vt supra dicebamus ex doctrina D. Thomæ) solum potest ea intelligere simul, quæ per vnam speciem repræsentantur, consequens autem per se satis absurdum videtur. Denique contra hanc sententiam nulla difficultas occurit, quia fundamentum D. Thomæ iam solutum est, & iure pia, & probabili, & quæ maiorem perfectionem Christo tribuit, non mirum esse debet, quod à sententia D. Thomæ discedamus.

SECTIO II.

An, præter species intelligibiles, requiratur in hac scientia lumen seu habitus infusus.

IN hac quæstione etiam sunt duæ extremæ sententiæ. Prima, præter species, requirit duas qualitates distinctas, quas vocat habitum & lumen, vt habitus det facultatem potentiæ, lumen obiectum illuminet. Hæc vero opinio improbabilis mihi semper visa est, quia multiplicare, seu distingnere illas duas qualitates, & superuacaneum est, & sine vllo fundamento: quia lumen intellectuale non aliter manifestat obiectum, quam præbendo vim, & facultatem cognoscendi seu intelligendi illud, & habitus similiter non aliter reddit facilem potẽtiam, quam inclinando illam, & angendo virtutem, & facilitatem operandi: ergo in intellectu eadẽ qualitas, quæ est habitus, & dat facilitatem potentiæ, manifestat etiam obiectum, &, vt sic, appellatur lumen; non est ergo realis distinctio inter illa duo, sed tantum rationis, & denominationis, neque ex effectibus eorum aliud colligi potest. Deniq; exemplis id potest facile explicari, & confirmari: habitus enim fidei nõ requirit lumen à se distinctum, sed ipsemet dicitur lumen fidei, quatenus aliquo modo manifestat veritatem obiecti, & simili modo lumen gloriæ nõ requirit habitum distinctum, sed ipsummet est habitus, quatenus immobiliter inhæret potentiæ, & dat illi facultatem seu facilitatem operandi.

Secunda sententia negat, esse necessarium in hac scientia lumen seu habitum distinctum ab specieb. Quam nonnulli etiam Thomistæ sequi videntur. Fundamentum eorum est, quia intellectus constitutus in actu primo per speciem intelligibilem repræsentantem perfecte obiectum suum, est sufficiens principium actus intelligendi secundum omnem rationem eius; ergo superfluus est alius habitus. Antedens patet primo inductione, nam angelus, quia per scientiam inditã recipit species perfectas rerum ad actus talis scientiæ, non indiget alio habitu. Secundo ratione, quia in actu intelligendi duo sunt, scilicet, ratio intellectionis: & species talis intellectionis; intellectus de se habet vim sufficientem ad efficiendam intellectionem, vt intellectio est: per speciem vero sufficienter determinatur ad intellectionem talis speciei; ergo. Contraria sententia est communior inter antiquos Theologos, & videtur mihi longe verior, & ad eam explicandam, suppono primo ex Philosophia, intellectum speciẽ formatum, ita concurrere per modum vnius completi principij ad actum intelligendi, vt intellectus ipse secundum se habeat aliquam vim actiuam, & non fit species ipsa, tota ratio efficiendi actum. Imo sunt nonnulli Philosophi, qui simpliciter negent, speciem intelligibilem habere aliquam efficacitatem, seu concurrere actiue ad actum intelligendi; quorum sententia ad probandum id, quod intendimus, euidentius deseruire posset. Sed quia illa, nec certa est, nec vera (vt ego existimo) ideo sumimus id, quod certum est, quamuis species habeat suam veluti partialem vim & actiuitatem, intellectum tamen esse, qui præcipue influit in actum per propriã & intrinsecam vim actiuam suam, hoc enim est de intrinseca ratione actus vitæ. Non est autem hæc efficientia ita intellectui, & speciei attribuẽda, vt credatur intellectus efficere in actu intelligendi, quasi rationem genericam intellectionis, species verò intelligilis efficere differentiam vltimam in ipso actu, est enim hæc distributio commentitia, & impossibilis. Primo, quia hæc distinctio gradus generici & specifici in actu intelligendi, est secundum rationem & conceptum, efficientia vero est physica circa rem, vt est à parte rei: sicut ergo actus intelligendi est à parte rei vnica simplex forma, in qua ratio distinguit illos duos gradus, ita totus actus fit ab intellectu, & totus ab specie. Secundo, quia totus actus, etiam secundum differentiam vltimam, est vitalis, & informat potentiam, & constituit intelligentem; ergo etiam sub specifica ratione procedit à potentia: & eadem ratione species efficit totum actum, non tantum secundum specificam ratio-

Intellectus habilis tam, & lumen nonsit tam nulla distinctio.

Intellectus, & species intelligibilis quomodo concurrant ad intellectionem.

rationem, sed etiam vt intellectio est, quia virtus actiua potentiæ est quasi incompleta & partialis, completur autem per speciem in ordine ad totũ actum. Quocirca vulgaris illa distinctio de intellectione, vt intellectio est, vel vt talis est, & quod priori ratione procedit ab intellectu, posteriori vero ab specie, vel reijcienda est, vel solum secũdum quandam accommodationem explicanda. Quia enim intellectus est quasi vniuersale principium omnium intellectionum, ideo tribuitur illi vis efficiendi intellectionem vt sic, non quasi præscindendo gradum genericum, sed assignando effectum adæquatum, & sumendo rationem intellectionis quasi transcendentalem, & vt comprehendit omnes rationes, & species intellectionum: econtrario vero species intelligibilis, quia solum potest efficere intellectionem talis speciei, ideo dicitur illam efficere, vt talis est, licet in illa cõsequenter efficiat gradum genericum, & quidquid in illo actu intelligendi reperitur.

Intellectus de se insufficiens ad actum supernaturales.

Ex his infertur primo, in ordine ad naturales actus intelligendi, intellectum de se habere totã vim actiuam ex parte potentiæ necessariam ad efficiendum actum intelligendi, solumque illi deesse concursum obiecti, qui media specie tribuitur: at vero in ordine ad actus supernaturales, non solum deest intellectui humano concursus obiecti, sed etiam deest illamet actiuitas partialis seu incompleta, quæ ex parte potentiæ necessaria est. Quod patet, quia nulla potentia habet ex se, & ex natura sua virtutem actiuam in suo ordine seu ex parte potentię sufficiẽtem ad actus supernaturales, seu superioris ordinis: quia potentia naturalis per se tantum ordinatur ad actus naturales, & sibi proportionatos, vt in voluntate constat, ergo erit idem in intellectu.

Obiectio.

Dices, assumptum esse verum de actibus supernaturalibus, vt supernaturales sunt, non vt intellectiones sunt: quia vt sic conueniunt cum naturalibus, & ideo sunt proportionati virtuti naturali. Sed hæc euasio exposita iam est, si recte considerentur, quæ diximus tum quia non satis est, intellectum per virtutem suam actiuam attingere in actu intelligendi rationem communem, sed oportet, vt efficiat specificam & propriam, atque adeo, vt efficiat actum, etiam vt supernaturalis est: tum etiam, quia ipsa quoque communis ratio intellectionis, cõtracta iam ad talem actum, supernaturalis est, & ideo fieri non potest à potentia in tali actu per solam naturalem virtutem ipsius potentiæ: quamuis enim ratio intellectionis vt sic, à naturali & supernaturali abstrahat, & ideo intellectio vt sic, nec naturalis, nec supernaturalis, necessario sit, tamen hæc ipsa ratio, in re ipsa contracta per differẽtiam supernaturalem, ad eundem ordinem eleuata est, & in re supernaturalis est. Sicut ratio substantiæ de se abstrahit à materiali, & spirituali, contracta tamen ad angelum, in illo spiritualis inuenitur: per vim autem actiuam (vt diximus) attingitur res, prout à parte rei inuenitur, & ideo fieri non potest, vt potentia per solam vim naturalem possit efficere rationem intellectionis in actu supernaturali. Quæ omnia confirmantur, nam si intellectus de se haberet vim connaturalem sufficientem ex parte potentiæ ad actus supernaturales, & solum indigeret coniunctione cum obiecto, quæ per speciem fieri solet, eodem modo compararetur ad actus naturales, & supernaturales, & vtrorumque esset æque capax, & ad vtrosque haberet eandem propensionem, ac denique æque essent illi debitæ species requisitæ ad tales actus: patet sequela, quia de se sufficientem habet vim connaturalem ad omnes illos actus, & ad omnes requirit species seu

Obiectio.

coniunctionem cum obiecto. Dicetur fortasse, differentiam esse, quia ad quosdam actus requiruntur species naturales, ad alios vero supernaturales. Sed

Responsio.

hæc est quædam petitio principij, contrarium enim videtur conuincere ratio facta, nam si potentia de se est æque capax, seu æque effectiua vtrorumque actuum, cur magis hæ species, quam illæ, sunt ipsi potentiæ supernaturales, vel cur sunt minus debitæ hæ quam illæ? Nam etiam si dicatur, quasdam species à solo Deo infundi posse, hoc non est satis, vt sint supernaturales, si alias sunt proportionatæ naturali virtuti ipsius potentiæ, vt manifeste patet in speciebus angelicis, vel in ijs, quæ animæ separatæ infunduntur.

Secundo infertur ex dictis, intellectum animæ Christi non habere sufficientem virtutem actiuam naturalem, requisitam ex parte potentiæ ad actus huius scientiæ: probatur ex dictis, quia actus huius scientiæ sunt supernaturales, vt ex supra dictis constat, & facile intelligitur de actib. quia versantur circa obiecta supernaturalia, aut circa futura contingentia, & similibus. Et ex his potest idem concludi de actibus, qui versantur circa res naturales, nam licet materiale obiectum, naturale sit, tamen modus cognoscendi est altior & diuinior, superans naturalem modum cognoscendi, non tantum hominis, sed etiã angeli. At vero intellectus animę Christi de se non habet vim actiuam naturalem ex parte potentiæ necessariam ad supernaturales actus efficiendos, vt ostensum etiam est: nam quoad hoc eadem est ratio de intellectu Christi, & quolibet alio intellectu humano, ergo.

Et ex his vlterius concluditur tertio, intellectum animæ Christi non eleuari sufficienter ad efficiendos actus huius scientiæ per solas species infusas, sed indigere adsiqua virtute, vel auxilio, quo eleuetur ad conferendam efficaciam necessariam ex parte potentiæ ad illos actus. Hoc etiam aperte sequitur ex dictis, & declaratur primo, quia actiuitas potentiæ & speciei sunt distinctæ, & diuersarum rationum, & in suo ordine vtraque debet esse completa, & sufficiens: sed species tantum confert actiuitatem requisitam ex parte obiecti, & intellectus de se non habet actiuitatem sufficientem, requisitam ex parte potentiæ, ergo oportet aliunde suppleri. Secundo, quia ad actus naturales, species solum confert actiuitatem sufficientem ex parte obiecti, supponit vero in ipsa potentia totam vim ex parte illius necessariam ad efficiendum talem actum, & vtendum ipsa specie, quam vim conferre non potest ipsamet species, ergo similiter in his actibus supernaturalibus species non confert hanc vim, sed supponit. Cum ergo non supponat illam tanquam naturalem, vt ostensum est, necesse est, vt per aliud supernaturale principium conferatur. Tertio, si obiectum ipsum vniretur potentiæ ad intelligendum, tantum conferret ad actum efficaciam ex parte obiecti necessariam, ergo species tantum hanc confert, est enim veluti semen obiecti, vt illius suppleat efficientiam, ergo si deest potentiæ vis agendi ex parte sua necessaria, aliunde suppleri necesse est. Quod argumentum exemplo visionis beatæ aperte declaratur: in illa enim visione essentia diuina coniungitur potentiæ in ratione obiecti, & confert totam effectionem, quam obiectum conferre potest, vel quam species in absentia obiecti contulisset, nihilominus tamen ex parte potentiæ lumen ad illam visionem necessarium est, quia intellectus ex natura sua non habet naturalem vim ad conferẽdam actiuitatem ex parte potentiæ necessariam ad illum actum: solum ergo obiectum, vel species, non potest illam supplere. Cuius rationis vis nullo modo vitari potest, nisi, vel negãdo lumen gloriæ creatum à visione distinctum, quod absurdissimum in Theologia est; vel dicendo, videri Deum per speciem creatam, & præter illam non dari lumen gloriæ, sed illam vocari lumen, quia manifestat obiectum. Quæ euasio duo falsa continet: alterum, Deum videri per speciem creatam, contra receptam D. Thomæ sententiam, & contra rationem, quia, vbi obiectum ipsum est

Intellectus nõ sufficienter eleuatus ad actus supernaturales per solas species infusas.

actu intelligibile, & per seipsum adest potentiæ, & potest cum illa concurrere, species necessaria nõ est: alterum non dari aliud lumen Beatis, præter illam speciem, quod est abuti terminis, præter communẽ vsum Theologorum solum ad explicanda Concilia, quæ de lumine gloriæ loquuntur, quod est Conciliorum definitiones eneruare, & occasionem præbere, eas ad falsos sensus detorquendi. Omnes enim Theologi, qui de lumine gloriæ loquũtur, siue, præter illud, admittant speciem, siue negent, per lumen intelligunt rem ab specie distinctam, neq; vllus est, qui speciem intelligibilem vocet lumẽ intellectuale, sicut nec sensibilis species lumen sensibile vocatur. Cum enim species habeat vicem obiecti, tanquam vnum cum illo reputatur; lumen autem dici B tur quoddam aliud medium, quod obiectum manifestat. Et præterea contra hanc sententiam vrget argumentum factum, nam etiam si obiectum ipsum per se concurrat cum potentia, loquiritur lumẽ seu virtus ex parte potentiæ, ergo idẽ erit necessarium, etiam si concurrat, mediante specie. Quarto arguitur, nam experimnr, duos intellectus inæquales in perfectione per easdem species inæqualiter intelligere, cuius ratio est, quia species non supplet defectum potentiæ, & quia vsus speciei multum pendet ex virtute actiua ipsius potentiæ: ergo, quando potentia de se est insufficiens ad efficiendum actũ, non potest sola species illam supplere. Quinto id explicatur ex subordinatione instrumentorum, quæ ita se habent, vt vnumquodq; requirat propriam virtutem seu formam, & dispositionem, vt sunt cala C mus, & manus, quamuis enim calamus bene aptus sit, nisi manui virtus sufficiens insit ad mouendum, & menti etiam ars dirigens & ordinans talem motum, ineptus erit effectus. Similiter, si species angelica, & vniuersalis tribuatur intellectui humano, non poterit ea vti sua naturali virtute, quemadmodum vtitur angelus, quia est improportionatum instrumentum, multo autẽ magis improportionatæ sunt supernaturales species. Vnde confirmatur obiter, quia alias sine causa vni intellectui, vel angelo, darẽtur vniuersaliores species, vel perfectiores, quam alteri, si quilibet eorum æque posset illis vti, ac alius. Vltimo arguitur, quia in hac sciẽtia infusa, cognitio (vt dictum est) fit per simplicẽ modum, cognoscendo effectum in causa, & proprietatem in essentia: sed ad perfectam hanc cognitionem non videtur posse D sufficere sola species, nisi ex parte intellect⁹, & luminis sit sufficiens vis, tum ad intelligendum perfecto modo, tum ad obiectum penetrandum, ergo.

Et ex his vltimo tandẽ concluditur, in hac scientia præter species intelligibiles, dari habitum per se infusum, eleuantem intellectum ad illius actus. Ita

D. Thom. sensit aperte D. Thomas hic ad rectium, vbi distinguit lumen diuinitus infusum ab speciebus, & illud significat esse vnum, species plures. Et idem docet in 3. distinct. 14. art. 3. quæst. 4 & hic etiam, arti. 4. dicit, hãc scientiam esse perfectiorem angelica, quantum ad lumen. Item sentit Ricar. distinct. 14. artic. 3.

Ricard. *Bonauen.* quæst. 4. & Bonauent. art. 3. quæst. 2. Probatur aperte ex dictis, quia virtus actiua intellectus de se est insufficiens ad actus huius scientiæ, & non eleuatur per

Per habitũ infusum. eleuatur intellectus Christi ad actus scientiæ infusæ. solas species: ergo aliqua alia re; ergo aliquo habitu infuso, quia, vt connaturali modo eleuetur, de- E bet per intrinsecam & inhærentem, ac permanentem virtutem eleuari, & hanc vocamus habitum. Et confirmatur primo exemplo voluntatis, conueniunt enim hæ duæ potentiæ in hoc, quod præter virtutem actiuam potentiæ, vtraq; indiget concursu obiecti ad operandum, quamuis fortasse concursus obiecti non sit eiusdem rationis in vtraq; potentia, quod nihil ad præsentem disputationẽ attinet. Hinc igitur formatur argumentum, nam voluntas, postquam illi propositum est obiectum supernaturale, & supernaturali modo cognitum, quia non habet A naturalem virtutem ad efficiendum actum, illi obiecto proportionatum, indiget habitu per se infuso, vt eleuetur ad illum connaturali modo efficiendum ergo similiter intellectus indigebit huiusmodi habitu, quandoquidem, posita specie, per quam veluti applicatur obiectum, ipse in suo ordine est insufficiens, & non habet naturalem virtutem ad efficiendum actum tali speciei proportionatum.

Et ex hoc exemplo soluitur obiectio quædam, *Obiectio.* quæ fieri potest, scilicet, intellectum informatum specie sufficienter eleuari per auxilium, nam, etiam posito habitu, indiget auxilio. Respondetur enim, *Responsio.* de potẽtia absoluta posse ita eleuari, nõ tamen modo perfecto, & rerum naturis magis consentaneo. Sicut etiam voluntas posset eodem modo eleuari, tamen perfectior modus, & magis connaturalis est, vt per intrinsecum principium, & habitualem virtutem eleuetur.

Nec refert, quod, posito habitu, requiratur auxilium, nam illud est debitum, tanquam concursus primæ causæ in suo ordine necessarius: si autem nõ daretur habitus, maius auxilium, & alterius generis deberet conferri. Vltimo tandum confirmatur hæc sententia, quia in scientiis naturalibus, præter species, requiritur habitus, & similiter in fide, & in prophetica cognitione; ergo & in hac scientia. *Respon.* Respondeti potest, in his omnib⁹ requiri habitus, quia species sunt imperfectæ, vnde obiici potest scientia infusa angelorum, in qua non datur habitus distinctus *Obiectio.* ab speciebus, quia species sunt perfectæ. Sed contra primo, nam hæc responsio locum non habet in visione beata, à qua etiam supra argumentum sumpsimus. Secundo, quia, si in aliis requiritur habitus propter imperfectionem specierum, multo magis hic erit necessarius propter imperfectionem potentiæ. Vnde non est simile, quod ex scientia Angelorum affertur, quia in illa non solum species perfectæ sunt, sed etiam virtus potentiæ est in suo ordine sufficiens, & accommodata ad actus tales scientiæ, ad quos naturalem propensionem habet absque vllo impedimento, & ideo non indiget habitu: secus vero est in intellectu animæ Christi, ad actus huius scientiæ comparato, vt satis explicatum est. Et ex his expeditum relinquitur fundamentum secundæ sententiæ supra positæ.

SECTIO III.

Vtrum hic habitus, vel lumen scientiæ infusæ sit in se vnum tantum.

Bonauen. Caiet. PRima sententia est, hũc nõ esse vnum habitum, sed plures. Ita Bonauent. in 3. distinct. 14. artic 3. quæst. 2. Caietanus 1 2. q. 54 artic. 4 non longe à fine, & tribuit D. Thomæ hic, fine causa tamen; nam hoc loco non ponit plures habitus in hac scientia infusa, nisi ratione specierum, non vero ratione luminis infusi, vt in solutione ad 3. satis explicuit, & ita eum *Petr Ber.* intellexit Petrus Bergomensis in concordantiis D. *gen.* Thomæ, dub. 12. & 16. & Caietanus hic videtur etiam aliter sentire, non explicat autem hæc opinio, quot sint hi habitus. Videtur tamen, duobus modis in ea procedi posse, iuxta duplex eius fundamentum Primum est, vt, quia species intelligibiles huius scientiæ sunt plures, ideo etiam habitus, vel lumina multiplicentur: & ita primus modus dicendi in hac sententia esse potest, tot multiplicari habitus, vel lumina, quot multiplicantur species intelligibiles. Sed fundamentum hoc parum est efficax, quia fere omnibus habitibus scientiarum commune est, vt vnus habitus scientiæ variis vtatur speciebus intelligibilibus: vnde verisimile non est, in hac scientia, de qua agimus, tot multiplicari habitus vel lumina, quot sunt species intelligibiles: & ratio generalis est, quia cum habitus, vel lumen teneat

neat se ex parte potentiæ, ex suo genere vniuersalius principium est, quam species, quę suppletvicem ob-1 & 1, & ad talem actum determinat potentiam.

Secundum fundamentum sumi potest ex diuersitate rerum, in quibus hæc scientia versatur, cum enim sint diuersorum ordinum, nõ videntur omnes ad eundem habitum pertinere: vnde secundus modus in hac sentẽtia esse potest, duos esse habitus huius scientiæ, quorum alter circa res naturales, alter circa supernaturales versatur. Cum enim hæc obiecta sint omnino diuersorum ordinum, & per hanc scientiam in proprio genere & per proprias species cognoscantur, videntur requiri diuersa principia, & habitus, scilicet, ad cognoscendas res supernaturales prout in se sunt, habitus ordinis diuini & supernaturalis, ad cognoscendas autem res naturales, etiam altiori modo, quam humano, alius inferior, & quasi angelici ordinis. Quod vero non sit necessarium, hos habitus in plures diuidere, facile videtur posse suaderi, quia res omnes naturales cognoscuntur ab Angelo eodem lumine, quamuis per diuersas species, ergo & in hac scientia poterunt cognosci eodem lumine infuso, cum sit perfectius, quam angelicum: & pari ratione aliud lumen sufficit ad cognoscendas omnes res supernaturales, tum, quia illę res non minorem inter se conuen. ẽtiam habent, quam res naturales inter se: tum etiam, quia illud lumen est altius, & perfectius. Solum in hoc dubitari posset de modo vnionis hypostaticæ, qui inter omnes res supernaturales videtur esse altioris ordinis: tamẽ nõ oportet propter illum ponere specialẽ habitum, etiam in hac sententia, quia licet in genere gratiæ, & ex parte personæ diuinæ, quę communicatur humanitati, illa vnio merito dicatur specialem ordinẽ gratiæ constituere, tamen, quatenus ille modus vnionis creatum quid est, & supra naturalem capacitatẽ naturæ creatæ, cadere potest simul cum alijs supernaturalibus operibus sub idẽ lumen supernaturale huius scientię. Et hęc opinio ita explicata, est probabilis.

Nihilominus dicendum videtur, lumẽ huius scientiæ esse vnum tantum habitum, seu qualitatem simplicem, vt sentit D. Tho. hic ad 3. & in 3. d. 14. a. 3. q. 4. & Ricard. a. 3. q. 4. Marsil. q. 10. a. 2 p. 4. Et fundamentum huius sententiæ sumendum est fere ex dictis inter explicandam præcedentem sentẽtiam, adiunctis ijs, quæ superius diximus de modo, quo res naturales per hanc sciẽtiam cognoscuntur altius, & perfectius, quam per naturale lumen alicuius intellectus creati cognosci possunt. Ex quibus ita argumẽtari possum⁹, nam lumen huius scientiæ est sicut potẽtia quædã altioris ordinis, quam sit lumen angelicum, est ergo de se vniuersali⁹ principium, ergo complectitur sub obiecto suo ea omnia, quæ lumen Angelicũ attingere potest, & rursus ea, quæ sũt supra Angelicũ ordinem, & pertinent ad supernaturalem, in quo lumen huius scientæ collocatur, sicut lumen intellectuale, quod superioris ordinis est, quam sensus, comprehendit sub se omnia, quæ sub sensum cadunt, & prẽterea res etiam sui ordinis sibi proportionatas. Et confirmatur, quia idem lumen fidei hac ratione versari potest circa res omnes, tã naturales, quam supernaturales, quatenus altiori modo per illud lumen manifestantur, charitas etiam amat bonitatẽ naturæ sub aliqua habitudine, vel ratione supernaturali. Et confirmatur prætẽrea, quia res supernaturales ita sunt connexæ cum naturalibus, vt vix possint perfecte, &, vt in se sunt, videri sine illis, vt gratia inhærens animæ, non videtur sine anima, & sic de alijs. Denique confirmatur, quia non oportet distinctionem ponere sine necessitate, hic autem nullum est sufficiens fundamentum, nam ex sola distinctione materialium obiectorum, non potest colligi distinctio habituum, & modus cognoscendi naturales res per hanc scientiam, non solũ excedit humanam cognitionem, sed etiam angelicam.

D. Thom. Ricard. Marsil. Lumen scientiæ infusæ Christi vnus tantum est habitus.

SECTIO IV.

Vtrum lumen huius scientiæ distinctum sit à lumine gloriæ.

NON inuenio quæstionem hanc à Theologis disputatam, sed habet non contemnendam difficultatem. Tres enim modi dicendi mihi occurrunt, qui in dubitatione hac esse possunt. Primus est, supponendo opinionem supra tactam, quod in hac scientia sit duplex habitus quorum vnus circa naturalia, alius circa supernaturalia versetur. Quo supposito, dici potest, habitum seu lumẽ, quod versatur circa supernaturalia, non distingui ab ipso lumine gloriæ, propter ea, quæ statim in modo tertio dicemus: habitum vero, qui versatur circa naturalia, distingui ab illo lumine, propter suppositionẽ factam: & si illa suppositio vera esset, ego hũc modum tanquam veriorem etiam eligerem. Sed (vt vidimus) fundamentum, quod hęc sententia supponit, min⁹ probabile est.

Secundus ergo modus dicendi est, lumen huius scientiæ esse in se vnum, & omnino distinctum à lumine gloriæ, & hunc modum videntur supponere omnes Theologi, distinguũt enim absolute & simpliciter hanc scientiam à beata, vnde videntur illas distinguere, non tantum in speciebus, sed etiam in luminibus. Et ratio esse potest, quia lumẽ glorię respicit essentiam diuinam vt obiectum adæquatum suum, ita vt non possit circa creaturas versari, nisi prout in Deo, & per diuinam essentiam manifestantur, hic enim modus cognoscendi creaturas est longe altior, & excellẽtior, quam sit cognitio creaturarum in se ipsis. Propter quod Augustinus illam cognitionem, *matutinam*, hanc vero, *vespertinam*, vocauit, ergo lumina, quæ sunt principia talium cognitionum, sunt distincta. Et confirmatur, quia lumẽ gloriæ creatum, est altissima participatio luminis increati, & ad eundem ordinem quodammodo spectans, imitatur ergo modum cognitionis eius, sicut ergo Deus est quasi adæquatum obiectum sui luminis increati, & nihil per illud videt nisi in se, & per se ipsum, ita suo modo se habet lumen gloriæ creatum, atque adeo lumen hui⁹ scientiæ, inferioris rationis est, ab illoque distinctum. *Augustin.*

Tertio tamen modus dicendi esse potest, lumen huius scientiæ esse ipsum lumen gloriæ, atque adeo scientiam infusam quoad habitum, solum addere intellectui lumine gloriæ informato species per se infusas, ad quarum vsum satis eodem lumine gloriæ intellectus eleuatur. Quæ sententia non videtur omnino aliena à D. Tho. in his articulis, nam in hoc sexto solum distinguit habitus huius scientiæ, ratione specierum intelligibilium, & in solutione ad 3. dicit lumen diuinitus infusum esse communem rationem intelligendi ea, quæ diuinitus reuelantur, quod art. 4. vocauerat, *lumen spirituale gratiæ*. Et ratione potest ita explicari quia lumen, per quod hæc sciẽtia infusa versatur circa res supernaturales quoad substantiam, cognoscendo illas in se ipsis per proprias species, non est aliud à lumine gloriæ. Ergo absolute & simpliciter lumen huius scientiæ non est aliud à lumine gloriæ. Consequẽtia euidens est ex supra dictis, ostensum est enim, vnum & idem esse lumen huius scientiæ, quo cognoscuntur res supernaturales & Deus vt autor & causa illarum, & consequenter omnia mysteria supernaturalia, atque adeo res etiam inferiores, & naturales, quia intellectuale lumẽ vnius ordinis, quamuis per se primo versetur circa res sui ordinis, tamẽ etiã secundo complectitur res inferioris ordinis, quas superiori, & excellẽtiori modo attingit, vt patet in lumine immateriali, qui primo circa immaterialia versatur, tñ etiã attingit materialia modo immateriali. Antecedens vera declaratur, & probatur, quia lumẽ gloriæ est sufficiẽs prin-

cipium ad cognoscendum se ipsum, & alia lumina sibi similia, per seipsum seu per propriam speciem; ergo est etiam sufficiens principium ad cognoscendam gratiam sanctificantem perfecte, & quidditatiue, atq; adeo ad cognoscendas omnes qualitates supernaturales, vt sunt charitas, dona supernaturalia, & similia, quæ eiusdem ordinis sunt, & ad gratiam, sicut potentiæ ad formam principalem, comparantur; vnde idem lumen, sufficiens est ad hæc omnia cognoscenda. Antecedens, assumptum de ipso lumine gloriæ, videtur sane per se clarum, quia nullum intellectuale lumen videtur esse ita accommodatũ ad habendam perfectam scientiam in proprio genere, sicut est ipsum lumen gloriæ, quià nullum inferius videtur esse posse ita sufficiens, cum non sit tam B perfectum: perfectius autem lumen, vel omnino esse non potest, vel sine causa requiretur ad tale lumen cognoscendum, cum lumen intellectus angelici natura sua sufficiens sit ad cognoscendum seipsum, & sibi similia. Et in vniuersum, omne lumen intellectuale clarum & euidens, est sufficiens principium seipsum manifestandi, consequentia vero, quod ad gratiam sanctificantem attinet, facilis etiam videtur: tum, quia gratia & lumen sunt res eiusdem ordinis, vnde eandem videntur habere rationem obiecti scibilis: tum etiam, quia in angelo idem naturale lumen est sufficiens principium, non tantum seipsum cognoscendi, sed etiam substantiam ipsius angeli, cuius est proprietas: sed hoc lumen glorię etiam comparatur ad gratiam, præsertim consummatam, sicut proprietas ad naturam, cum qua habet proportionem: ergo erit principium sufficiens cognoscendi illam, & eadem ratio probat de aliis qualitatibus, & virtutibus supernaturalibus, cum neque illæ perfectiores sint, neque ad illas cognoscẽdas maior virtus requiratur: Et confirmari potest hìc discursus, quia virtus, quæ potens est per se primo versari circa aliquod obiectum, quod est tale per essentiam, potest etiam attingere participationes illius obiecti ad eundem ordinem pertinentes: vt potentia, quæ est principium videndi lumen, est etiam sufficiens ad videndos colores: & charitas, quæ amat Deum propter bonitatem increatam, est sufficiens principium amandi seipsam, & sibi similes, & proximum, propter supernaturalem creatam sanctitatem. Confirmatur secundo hæc sententia, exemplo D intellectus angelici, cuius lumen vnum est, quod respicit propriam essentiam ipsius angeli, à qua manat, tanquam obiectum maxime proprium & proportionatum, quod semper actu naturaliter intuetur, & nihilominus simul extenditur ad res alias per proprias species cognoscendas: sic igitur lumen gloriæ, quamuis essentiam diuinam respiciat, vt obiectum maxime proprium & connaturale, & ita actu quasi connaturali perpetuo circa ipsam versetur: potest tamen versari circa res alias per proprias earũ species altiori & excellentiori modo, quàm omne aliud lumen: intellectuale quippe lumen, quo excellentius est, eo habet obiectum vniuersalius. Neque oportet in omnibus seruari similitudinem inter hoc lumen creatum, & lumen increatum Dei: hoc enim, quia est purissimus actus, non tantum est lumen, sed E etiam visio, & obiectum ipsum intelligibile. Vnde nullo principio à se distincto vti potest ad intelligendum: lumen vero gloriæ hoc ipso, quod creatum est, habet admistam potentiam, & potest vti principio, seu specie, à se distincta, sicut etiam efficit actum distinctum à se, & ideo mirum non est, quod vti possit speciebus ad cognoscendas res, non tantum in Deo, sed etiam in proprio genere. Et hæc sententia videtur mihi probabilis, & verisimilis propter discursum factum, & quia in contrarium nec autoritas aliqua occurrit, neque ratio, quæ magnam ingerat difficultatem. Nihilominus tamen, quia res noua est, nolo eam definire, sed difficultatem eius insinuasse sufficiat. Ad quam, defendendo sententiam communem, dicendum est, lumen gloriæ habere pro obiecto adæquato essentiam increatam, & nullam rem creatam directe attingere in seipsa, sed tantum in Verbo, ac denique hos duos modos cognoscendi creaturas in Verbo, & in seipsis, tam esse distinctos, vt non possint eidem lumini conuenire, quod etiam per sese satis probabile apparet.

Differentia inter lumen gloriæ creatũ & increatũ Dei.

A

QVÆSTIO XII.

De scientia animæ Christi acquisita, in quatuor articulos diuisa.

Deinde considerandum est de scientia anima Christi acquisita, vel experimentali, Et circa hoc quæruntur quatuor.
Primò, vtrum secundum hanc scientiam Christus cognouerit omnia.
Secundò, vtrum in hac scientia profecerit.
Tertiò, vtrum aliquid ab homine didicerit.
Quartò, vtrum acceperit aliquid ab Angelis.

ARTICVLVS I.

Vtrum secundum hanc scientiam Christus cognouerit omnia.

C

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod secundum hanc scientiam Christus non omnia cognouerit. Huiusmodi enim scientia per experientiam acquiritur. Sed Christus non omnia expertus est. Non igitur omnia secundum hanc scientiam sciuit.

2. *Præterea, Homo scientiam per sensum acquirit. Sed non omnia sensibilia sensibus corporalibus Christi fuerunt subiecta. Non igitur secundum hanc scientiam omnia cognouit Christus.*

3 *Præterea, Quantitas scientiæ attenditur secundum scibilia. Si igitur secundum hanc scientiam Christus omnia sciuisset, esset in eo scientia acquisita, æqualis scientiæ infusæ, & scientiæ beatæ, quod est inconueniens: Non ergo secundum* D *hanc scientiam Christus omnia sciuit.*

Sed contra est, quod nihil imperfectum fuit in Christo, quantum ad animam. Fuisset autem imperfecta hæc eius scientia, si secundum eam non sciuisset omnia, quia imperfectum est, cui potest fieri additio. Ergo secundum hanc scientiam Christus omnia sciuit.

Respondeo dicendum, quod scientia acquisita ponitur in anima Christi (vt supra dictum est) propter conuenientiam* 9. 9 a. 4. *intellectus agentis, ne eius actio sit otiosa, quæ facit intelligibilia in actu: sicut & scientia indita, vel infusa ponitur in anima Christi ad perfectionem intellectus possibilis. Sicut autem intellectus possibilis est, quo est omnia fieri, ita intellectus agens est, quo omnia est facere, vt dicitur in tertio de Anima.* Et* Lib. 3. de anim. text. 18. *ideo, sicut per scientiam inditam sciuit anima Christi omnia illa, ad quæ intellectus possibilis est quocunque modo in poten-* E *tia, ita per scientiam acquisitam scisit omnia illa, quæ possunt sciri per actionem intellectus agentis.*

Ad primum ergo dicendum, quod scientia rerum acquiri potest, non solum per experientiam ipsarum, sed etiam per experientiam quarundam aliarum rerum, cum ex virtute luminis intellectus agentis possit homo procedere ad intelligendum effectus per causas, & causas per effectus, & similia per similia, & contraria per contraria. Sic igitur, licet Christus non fuerit omnia expertus, ex his tamen, quæ expertus est, in [illegible] *mnium deuenit notitiam.*

Ad secundum dicendum, quod licet sensibus corporalibus Christi non fuerint subiecta omnia sensibilia, fuerunt tamen

tamen sensibus eius subiecta aliqua sensibilia, ex quibus, propter excellentissimam vim rationis eius, potuit in aliorum notitiam deuenire, per modum prædictum: * sicut videndo corpora cœlestia, potuit comprehendere eorum virtutes & effectus, quos habent in istis inferioribus, qui eius sensibus non subiacebant. Et eadem ratione ex quibuscunque aliis, in aliorum notitiam deuenire potuit.

In corp. art.

Ad tertium dicendum, quod secundum istam scientiam anima Christi non simpliciter cognouit omnia, sed illa omnia, quæ per lumen intellectus agentis homini sunt cognoscibilia. Vnde per hanc scientiam non cognouit essentias substantiarum separatarum, nec etiam singularia præterita, præsentia, & futura, quæ tamen cognouit per scientiam inditam, vt supra dictum est *.

Infra ar. & q. prac. & q. 9 a. 3. & 4.

COMMENTARIVS.

IN hoc articulo explicat Diuus Thomas materiale obiectum huius scientiæ, & supponit sententiam, quam supra docuit, nimirum, Christum non habuisse hanc scientiam à Deo infusam, sed propria industria & exercitatione, seu actione intellectus agentis comparatam. Vnde concludit, cognouisse Christum per hanc scientiam omnia, quæ per actionem intellectus agentis ab homine sciri possunt, non vero substantias separatas, nec singularia præterita, præsentia aut futura, vt dicit in solutione ad 3. Contra quam doctrinam obiicit D. Thomas argumenta non facilia. Sed quæ in solutione eorum dicit, & tota hæc sententia indiget prolixiori examine, vt videbimus disputatione sequenti.

ARTICVLVS II.

Vtrum Christus in hac scientia profecerit.

79 Sup. q 7 ar 12. 3. & inf. a. 3. & q 15. ar. 8. & 3. d 14. in fin. & d. 14. a 3. q 5. & veri q 20. ar 6. 3 & opusc. 3 c. 223. & Ioan. 1. 10. col 1. & Hebr 5. col. 9.* ant. præced. nt. Lib 3. c. 21. orthod. fi paulo à principio.

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod secundum hanc scientiam Christus non profecerit. Sicut enim secundum scientiam beatitudinis, & secundum scientiam infusam, Christus cognouit omnia, ita & secundum hanc scientiam acquisitam, vt ex dictis patet †. Sed secundum illas scientias non profecit: ergo nec secundum istam.

2. Præterea, Proficere, est imperfecti, quia perfectum additionem non recipit. Sed in Christo non est ponere scientiam imperfectam. Ergo secundum hanc scientiam Christus non profecit.

3. Præterea, Damascen. * dicit, Qui proficere dicunt Christum sapientia & gratia, vt additamentum sensus suscipientem, non venerantur vnionem, quæ est secundum hypostasim. Sed impium est, illam vnionem non venerari. Ergo impium non est dicere, quod scientia eius acceperit additamentum.

Sed cõtra est quod dicitur Lucæ 2. quod Iesus proficiebat sapientia, & ætate, & gratia apud Deum & homines. Et Ambrosius * dicit, quod proficiebat secundum sapientiam humanam. Humana autem sapientia est, quæ humano modo acquiritur, scilicet, per lumen intellectus agentis. Ergo Christus secundum hanc scientiam profecit.

Lib. de Incarn. Domini Sac c. 8. à medio tom 2.

Respondeo dicendum, quod duplex est profectus scientiæ. Vnus quidem secundum essentiam: prout scilicet, ipse habitus scientiæ augetur. Alius autem secundum effectum, puta si aliquis secundum eundem & æqualem scientiæ habitum, primo minora aliis demonstret, & postea maiora & subtiliora. Hoc autem secundo modo manifestum est, quod Christus in scientia, & gratia profecerit, sicut & in ætate: quia, scilicet, secundum augmentum ætatis opera maiora faciebat, quæ, scilicet, maiorem scientiam & gratiam demonstrabant. Sed quantum ad ipsum habitum scientiæ, manifestandum est, quod habitus scientiæ infusæ in eo non est augmentatus, cum à principio plenarie fuerit sibi omnium scientia infusa: & multo minus scientia beata in eo augeri potuit. De scientia enim diuina, quod non possit augeri, supra in prima parte dictum est *. Si igitur præter habitum scientiæ infusum, non sit in anima Christi aliquis habitus scientiæ acquisitæ (vt quibusdam videtur, * & mihi aliquando visum est) nulla scientia in Christo augmentata fuit secundũ essentiam, sed solum per experientiam, id est, conuersionem specierum intelligibilium inditarum ad phantasmata. Et secundum hoc dicunt, quod scientia Christi profecit secundum experientiam, conuertendo scilicet, species intelligibiles inditas ad ea, quæ de nouo per sensum accepit. Sed quia inconueniẽs videtur, quod aliqua naturalis actio intelligibilis, Christo deesset, cum extrahere species intelligibiles à phantasmatibus, sit quædam naturalis actio hominis secundum intellectum agentem, conueniens videtur, hanc etiam actionem in Christo ponere. Et ex hoc sequitur, quod in anima Christi aliquis habitus scientiæ fuerit, qui per huiusmodi abstractionem specierum potuerit augmentari, ex hoc scilicet, quod intellectus agens post primas species intelligibiles abstractas à phantasmatibus, poterat etiam alias & alias abstrahere.

1. p. q. 14. art. 15. 3. Sentent. d. 14. q 3. a. 3.

Ad primum ergo dicendum, quod tam scientia infusa animæ Christi, quam scientia beata, fuit effectus agentis infinitæ virtutis, qui potest simul totum operari: & ita in neutra scientia Christus profecit, sed à principio eam perfectam habuit. Sed scientia acquisita causatur ab intellectu agente, qui non simul totum operatur, sed successiue. Et ideo secundum hanc scientiam Christus non à principio sciuit omnia, sed paulatim, & post aliquod tempus, scilicet, in perfecta ætate. Quod patet ex hoc, quod Euangelista simul dicit, eum profeciſſe scientia, & ætate.

Ad secundum dicendum, quod hæc etiam scientia in Christo semper fuit perfecta secundum tempus, licet non semper fuerit perfecta simpliciter & secundum naturam. Et ideo potuit habere augmentum.

Ad tertium dicendum, quod verbum Damascen. * intelligitur, quantum ad illos, qui dicunt simpliciter fuisse factam additionem scientiæ Christi, scilicet, secundum quamcunque eius scientiam, & præcipue secundum infusam, quæ causatur in anima Christi ex vnione ad Verbum. Non autem intelligitur de augmento scientiæ, quæ ex naturali agente causatur.

COMMENTARIVS.

QVoniam in articulo præcedenti docuit D. Tho. aliquo modo cognouisse Christum omnia per hanc scientiam, in hoc explicat, quo tempore ætatis suæ hæc omnia sciuerit. Et docet, non à principio conceptionis, sed paulatim hanc vniuersalem scientiam acquisiuisse, quia intellectus agens, cuius actione ad comparandam hanc scientiam vsus est, non simul omnia, sed paulatim in temporis successione operatur. Quod si interroges, quando incepit Christus hanc scientiam acquirere, & quo tempore ad vltimam eius perfectionem peruenit. Respondet Diuus Thom. in solutio. ad 1. & 2. in singulis ætatibus habuisse Christum hanc scientiam cum tota perfectione vnicuique ætati accommodata, vnde cum primum cœpit vti ratione, modo connaturali homini ætatum videtur incepisse, hanc scientiam acquirere (iuxta hunc dicendi modum) postmodum vero intra breue tempus illam consummauit, quam cito potuit ingenio, & industria humana fieri, & iuxta hunc sensum intelligendum censeo, quod Diuus Thomas dixit in perfecta ætate habuisse Christum hanc scientiam consummatam.

ARTI-

ARTICVLVS III.

Vtrum Christus aliquid ab homine didicerit.

80 AD tertium sic proceditur. *Videtur, quod Christus aliquid ab hominibus didicerit. Dicitur enim Luc. 2. quod inuenerunt eum in templo in medio Doctorum: interrogantem illos, & respondentem: interrogare vero, & respondere est addiscentis. Ergo Christus aliquid didicit ab hominibus.*

2. *Præterea, Acquirere scientiam ab homine docente, videtur esse nobilius, quam acquirere à rebus sensibilibus: quia in anima hominis docentis sunt species intelligibiles in actu, in rebus autem sensibilibus sunt species intelligibiles solum in potentia. Sed Christus accipiebat scientiam experimentalem ex* Arti. præced. *rebus sensibilibus, vt dictum est.* Ergo multo magis poterat accipere scientiam, addiscendo ab hominibus.*

3. *Præterea, Christus secundum scientiam experimentalem non omnia à principio sciuit, sed in ex profecit, vt dictum* Art præced *est.* Sed quilibet audiens sermonem significatiuum alicuius, potest addiscere, quod nescit. Ergo Christus potuit ab hominibus aliqua addiscere, quæ secundum hanc scientiam nesciebat.*

Sed contra est, quod dicitur Isa 55. Ecce testem populis dedi eum, ducem ac præceptorem gentibus. Præceptoris autem non est doceri, sed docere. Ergo Christus non accepit aliquam scientiam per doctrinam alicuius hominis.

Respondeo dicendum, quod in quolibet genere id, quod est primum mouens, non mouetur secundum illam speciem motus: sicut primum alterans non alteratur. Christus autem Quæst. 8. a 3. *constitutus est à Deo caput Ecclesiæ, quinimo omnium hominum (vt supra dictum est*) vt non solum omnes per ipsum gratiam acciperent, sed etiam, vt omnes ab eo doctrinam veritatis reciperẽt. Vnde ipse dicit Ioan. 18. In hoc natus sum, & ad hoc veni in mundum, vt testimonium perhibeam veritati. Et ideo non fuit conueniens eius dignitati, vt à quocunque homine doceretur.*

Homil 19. in *Ad primum ergo dicendum, quod sicut Origenes* dicit super Lucam, Dominus interrogabat, non vt aliquid addisceret,* fin. tom. 3. *sed vt interrogatus erudiret. Ex vno quippe doctrinæ fonte manat, & interrogare, & respondere sapienter. Vnde & ibidem in Euangelio sequitur, quod stupebant omnes, qui eum audiebant, super prudentia, & responsis eius.*

Ad secundum dicendum, quod ille, qui addiscit ab homine, non accipit immediate scientiam à speciebus intelligibilibus, quæ sunt in mente ipsius, sed mediantibus vocibus sensibilibus, tanquam signis intelligibilium conceptionum. Sicut autem voces ab homine formatæ, sunt signa intellectualia scientiæ ipsius, ita creaturæ à Deo conditæ, sunt signa sapientiæ eius. Vnde dicitur Eccles. 1. quod Deus effudit sapientiam super omnia opera sua. Sicut igitur dignius est doceri à Deo, quàm ab homine: ita dignius est accipere scientiam per sensibiles creaturas, quam per hominis doctrinam.

Ad tertium dicendum, quod Iesus proficiebat in scientia Arti. præced. *experimentali, sicut & in ætate, vt dictum est.* Sicut autem ætas opportuna requiritur, ad hoc quod homo accipiat scientiam per inuentionem, ita etiam ad hoc, quod accipiat scientiam per disciplinam. Dominus autem nihil fecit, quod non congrueret eius ætati: & ideo audiendis doctrinæ sermonibus non accommodauit auditum, nisi illo tempore, quo poterat, etiam per viam experientiæ, talem scientiæ gradum attigisse.*

Hom 2 parũ *Vnde Gregorius† dicit super Ezechielem: Duodecimo anno* à princ. *ætatis suæ interrogare dignatus est homines in terra, quia, iuxta rationis vsum, doctrinæ sermo non suppetit nisi in ætate perfecta.*

* * *

COMMENTARIVS.

DVplex est modus acquirendi scientiam, scilicet per inuentionem & per disciplinam, in qua magister, & doctor esse potest homo, aut Angelus: quãuis ergo D. Thomas art. 1. soluendo argumenta, obiter dixerit, Christum inuentione propria hanc scientiam acquisiuisse, in hoc & sequenti articulo exponit, an etiam per disciplinam aliquid ab homine, vel angelo didicerit, & hic negat, aliquid didicisse ab homine, quia non decuit supremum Doctorem à discipulis doceri, Christus autem est supremus Doctor hominum, Isa 55. & Ioan. 18. Sed dici posset, Christũ esse datum hominibus, vt eos doceret, & illumina- Isa 55. Ioan 18.
ß ret in doctrina, & veritatibus fidei, ad salutem animæ pertinentibus, non vero in aliis scientiis & doctrinis, nunquam enim homines docuit Physicam, aut Mathematicam, &c. Non est autem inconueniens, Doctorem in vno supremo genere scientiæ, doceri à discipulo de al quibus inferioribus rebus. Nihilominus conclusio D. Tho. recepta est ab omnibus Theologis, & eam indicant Patres omnes, vbicunque de scientia animæ Christi loquuntur, quia, quamuis illud, quod in contrarium obiicitur, non repugnanerit, hoc tamen magis decuit, præsertim propter dignitatem personæ Christi, quæ cum sit æterna Dei sapientia, non debuit ab hominibus doceri, vnde Ioan. 7. dicebant Iudæi: *Quomodo hic literas* Christus ali- quid ab homi- nibus didicit, Ioan. 7.
C *scit, cum non didicerit?* Et Marci 6. *Mirabantur in doctrina eius, dicentes: Vnde huic hæc omnia, & quæ est hæc sapientia, quæ data est illi?*

ARTICVLVS IV.

Vtrum Christus aliquid acceperit ab Angelis.

AD quartum sic proceditur. *Videtur, quod Christus ab Angelis scientiam acceperit. Dicitur enim Luc. 22. quod apparuit Christo Angelus de cœlo, confortans eum. Sed confortatio sit per verba confortatoria docentis,* S. Inf q 10. a 1. & 3. & 4. q 2. ar 2. q 1. & d. 14. q 6.
secundum illud Iob 4. Ecce docuisti plurimos, & manus lassas roborasti, vacillantes cõfirmauerunt sermones tui. Ergo Christus ab Angelis edoctus est.

D 2. *Præterea, Dionys.† dicit 4. Cœlest. hierarch. Video enim* Cap 4 non procul a fin. cap.
quod & ipse Iesus, super cœlestium substantiarum supersubstantialis substantia, ad nostram intransmutabiliter veniens, obedienter subiicitur Patris & Dei Angelos formationibus. Videtur igitur, quod ipse Christus ordinationi legis diuinæ subiici voluerit, per quam homines, mediantibus Angelis, eruduntur.

3. *Præterea, Sicut corpus humanum naturali ordine subiicitur corporibus cœlestibus: ita etiam humana mens Angelicis mentibus. Sed corpus Christi subiectum fuit impressionibus cœlestium corporum, passus est enim calorem in æstate, & in hyeme frigus, sicut & alias humanas passiones. Ergo etiam eius mens humana subiacebat illuminationibus supercœlestium spirituum.*

E *Sed contra est, quod Dionysius* dicit 7. cap. Cœlest. hier.* Cap 7 pũ mẽ illum. *quod supremi Angeli ad ipsum Iesum quæstionem faciunt, diuinique illius operis, & pro nobis assumptæ carnis scientiam discunt, & eos ipse Iesus sine medio docet. Non est autem eiusdem docere, & doceri. Ergo Christus non accepit scientiam ab Angelis.*

a *Respondeo dicendum, quod sicut anima humana media est inter spirituales substantias & res corporales, ita duobus modis nata est perfici. Vno quidem modo per scientiam acceptam ex rebus sensibilibus: alio modo per scientiam inditam siue impressam ex illuminatione spiritualium substantiarum. Vtroque autem modo anima Christi fuit perfecta: ex sensibilibus quidem secundum scientiam experimentalem, ad*

quam

quam quidem non requiritur lumen angelicum, sed sufficit lumen intellectus agentis: ex impressione vero superiori secundum scientiam infusam, quam est immediate adepta à Deo. Sicut enim supra communem modum creaturæ anima illa vnita est Verbo in vnitate personæ, ita supra communem modum hominum, immediate ab ipso Dei Verbo repleta est scientia & gratia. Non autem mediantibus angelis, qui etiam ex influentia Verbi, rerum scientiam in sui principio acceperunt, sicut in 2. super Genes. ad literam Augustinus dicit.*

Lib. 1. cap. 8. tom 3.

b *Ad primum ergo dicendum, quod illa confortatio angeli non fuit per modum instructionis, sed ad demonstrandam proprietatem humanæ naturæ. Vnde Beda dicit super Lucam*. In documento vtriusque naturæ, & angeli ei ministrasse, & eum confortasse dicuntur. Creator enim creaturæ suæ non eguit præsidio, sed homo factus, sicut propter nos tristis est, ita propter nos confortatur, vt scilicet, in nobis fides Incarnationis ipsius confirmetur.*

Lib. 6. in Luc. c. 92. secundum ordin. Bedæ, ante med. tom. 2.

Ad secundum dicendum, quod Dionys. dicit, Christum fuisse formationibus angelicis subiectum, non ratione suæ ipsius, sed ratione eorum, quæ circa eius Incarnationem agebantur, & circa ministrationem eius in infantili ætate constituti. Vnde ibidem subdit, quod per medios angelos nuntiatur Ioseph à Patre, dispensata Iesu ad Aegyptum recessio, & rursum ad Iudæam de Aegypto traductio.

Ad tertium dicendum, quod Filius Dei assumpsit corpus passibile (vt infra dicetur †) sed animam perfectam scientia & gratia. Et ideo corpus eius conuenienter fuit subiectum impressioni cælestium corporum, anima vero eius non fuit subiecta impressioni cælestium spirituum.

Quæst. 14. art. 1.

COMMENTARIVS.

NEgat Diuus Thomas, Christum ab angelis aliquid didicisse, & optima vtitur coniectura, quia neque quoad naturalem cognitionem indiguit lumine angelico, proprium enim illi sufficiebat: neque ad supernaturalem, seu infusam cognitionem, quia sicut illa anima proxime fuit Verbo coniuncta ita per illius immediatum influxum huiusmodi scientiam accepit. Adde, rationem præcedentis articuli etiam ad hanc conclusionem applicari posse, quoniam Christus non solum hominum, sed angelorum etiam Doctor existit, teste Diony. c. 6. de cœlest. hierar. vbi ait, Christum angelos illuminare; nunquam ergo ab illis illuminatus est.

b In solutione ad primum tractat D. Tho. locum illum Luc. 22. *Apparuit autem illi Angelus de cœlo confortans eum*, qui dupliciter à Patribus exponitur. Primo minus proprie, & quasi per quendam metaphoram, vt, scilicet, illud *confortare*, non significet, animare, seu ad fortiter agendum excitare, sed potius fortitudinem Christi prædicare, sicut nos dicimur magnificare Deum, cum magnitudinem eius prædicamus. Ita exponit Chrysost. tom. 5. hom. de Trinitate, Epiphan. hæres. 69. qui dicit angelum confortasse Christum quasi admirando fortitudinem eius, & laudando, & dicendo: *Tua est potentia Domine, tua est fortitudo*, &c. sequitur Theophylact. Lucæ 22. Secundo proprius, & (vt ego existimo) magis ad rem exponitur, angelum confortasse Christum proponendo rationes, quæ possent tristitiam eius lenire, & inferiorem portionem confortare: vnde non fit, angelum docuisse Christum, non enim propterea ad illum eum sermonem habuit, quia Christus eas rationes ignoraret, vel illas per se considerare nõ posset, sed quia ita per rationem superiorem illas considerabat, vt nullũ inde solatium cõmunicari permitteret inferiori parti, & vt magis cõstaret veritas passionis eius, voluit angelico ministerio rationes illas proponi, & quasi in memoriã reuocari. Et hoc modo dicitur Angelus, quantum in se erat, confortasse Christum quamquam ipse neq; illud consolationis genus acceptare visus sit, statim enim *factus in agonia prolixius orabat*. Et hanc expositionem magis indicat D. Tho. hic quam ex Beda refert, Lucæ 22. sed est etiam Hier. dialogo secundo contra Pelagionos, Hil. lib. 10. de Trinitate, Cyril. Alexand. epist. 9. Dam. lib. 3. de fid. c. 20. & Bern. serm. 1. de sancto Andræa.

Luc. 22.

Chrysost. Epiphan.

Theophyl. Angelus qualiter in horto Christum confortat.

D. Thomæ. Beda. Hieron. Hilar. Cyril. Damas. Bernard.

DISPVTATIO XXX.

In duas Sectiones distributa.

De perfectione scientiæ acquisitæ animæ Christi, & modo, quo illam obtinuit.

PRiusquam inquiramus modum, quo scientiam hanc anima Christi comparauit explicandum est, in quo perfectionis gradu illam habuerit, nam ex hoc principio, illud maxima ex parte pendet. In perfectione autem huius scientiæ explicanda, possemus eundem ordinem tenere, quem in disputationibus de scientia infusa secuti sumus, sed quia præsens materia clarior est, breuius illam expediemus. Supponimus enim, hanc scientiam esse eiusdem rationis essentialis & specificæ cum scientia connaturali animæ humanæ, vt ex ipsis terminis constat, & ex supra tractatis disp. 15. sect. 2. Vnde fit, eodem modo philosophandum esse de obiecto, actibus, speciebus, & habitibus eius scientiæ in Christo, ac in aliis hominibus, quod ad essentialem perfectionem attinet, secluſa imperfectione opinionũ, & iudiciorum incertorum, quæ in anima Christi locum non habuerunt, vt supra diximus. Solum ergo supereſt, vt inquiramus perfectionem huius scientiæ secundum extensionem ad plura, vel pauciora obiecta materialia, & secundum dependentiam à corpore corruptibili.

SECTIO I.

Vtrum Christus per hanc scientiam cognouerit omnia, quæ naturaliter cognosci possunt ab anima humana, tam coniuncta, quam separata.

QVæstio hæc procedit de Christo in statu viæ, nũc enim dubium non est, quin hæc omnia per hanc scientiam cognoscat, quia anima propter coniunctionem ad corpus glorioſum non impeditur quominus perfecte cognoscere possit omnia, quæ cognoscit separata. De statu autem viæ est clara sententia Diui Thomæ in his articulis, Christum solum cognouisse per hanc scientiam ea, quæ ex sensibilibus obiectis per abstractionem, & efficientiam intellectus agentis cognosci possunt; & loquitur cõsequenter, quia supponit, Christum solum propria inuentione hanc scientiam acquisiuisse. Et confirmari potest, quia Christus dependebat in vsu huius scientiæ à phantasmatibus; nam hic est naturalis modus operandi scientiæ naturalis seu acquisitæ; ergo solum per hanc scientiam cognoscere poterat, quæ in phantasmatibus repræsentantur, vel ex illis cognosci possunt.

Dico tamen primo, Christum per hanc scientiam cognouisse omnes res naturales, tam materiales, quam immateriales, & tam substantiæ, quam accidentia, ea perfectione, qua ab anima, tam coniuncta, quam separata, naturaliter cognosci possunt. Hanc conclusionem intelligo de iis rebus, quę proprie sub scientiam cadunt (vt omittamus singularia materialia, & contingentia, de quibus sect. sequenti dicam) quam tamen non inuenio ita distincte explicatam à Theologis loquentibus de hac scientia; sumitur tamen aperte ex illis autoribus, qui, cũ negẽt habuisse Christum scientiam per se infusam respectu rerum naturalium, affirmant tamẽ, à principio illas omnes perfe-

Christus per scientiam acquisitam nouit res omnes naturales.

perfecte cognouisse per scientiam hanc per accidens infusam. Ratione vero, primo generatim, suadetur, quia anima Christi à principio habuit omnem perfectionem sibi debitam ratione vnionis vel beatitudinis, cuius carentia necessaria, aut vtilis non fuit ad nostram redemptionem, sed tota hæc perfectio scientiæ est illi debita ratione beatitudinis, & vnionis, vt per se constat, & eius carentia redemptioni hominum nihil conferebat, neque necessario sequebatur ex eo, quod anima illa informaret corpus corruptibile, nam (vt Diuus Thomas docuit quæstione 11. articulo 1. ad secundum, & articulo 2.) anima Christi, quamuis esset in corpore corruptibili, in hoc tamen retinuit conditionem animæ beatæ, quod non fuit ita subdita suo corpori, vt ab eo penderet, sed illi omnino dominata est, ergo, etiam dum erat in illo corpore, fuit capax omnis prædictę perfectionis huius scientiæ, ergo illam habuit.

Secundo in particulari hoc declaratur & probatur tali discursu: nam primo negari non potest, quin Christus per hanc scientiam cognouerit materialem substantiam proprio, & absoluto conceptu, prout in se est, nam etiam Diuus Thomas hic articulo 1. ad secundum dicit, Christum per hanc scientiam comprehendisse virtutes corporum cœlestium, & effectus, quos habent in istis inferioribus: impossibile autem est comprehendere virtutem cœli, substantia eius non plene perspecta. Et cõfir. natur hoc, quia alias valde imperfecte cognouisset anima Christi substantias rerum materialium cognitione naturali, quam diu fuit in via, quod videtur satis absurdum: at vero propria cognitio substantiæ, etiam materialis, non potest comparari ab anima coniuncta corpori corruptibili ex vi sensibilium phantasmatum, vt ex scientia de Anima, & ex Metaphysica suppono, habuit ergo anima Christi, etiam existens in corpore corruptibili, illam cognitionem naturalem substantiæ materialis, quam anima separata, vel coniuncta corpori glorioso, habere potest. Secundo non videtur posse dubitari, quin anima Christi in statu viæ se per se ipsam cognoscere, & intueri potuerit eo modo, quo anima separata, vel angelus suam substãtiam per ipsammet naturaliter intuetur. Probatur ex eodem principio, quia anima Christi, etiam in statu viæ, non erat subiecta, nec pendens à corpore, sed naturale est animæ non impeditæ à corpore se intueri, & cognoscere hoc modo, ergo. Tertio hinc fic valde verisimile, potuisse etiam animã Christi in statu viæ intueri omnes substantias separatas, prout in se ipsis sunt, eo naturali modo, quo ab anima separata cognosci possunt. Probatur, quia est eadem ratio; anima enim, quæ est capax cognitionis suæ propriæ substantiæ spiritualis, prout in se est, est etiam capax similis cognitionis aliarum creatarum substantiarum spiritualium, anima autem Christi fuit à principio perfecta secundum totam capacitatem suam naturalem. Ex his ergo omnibus satis cõcluditur, cognouisse animam Christi in statu viæ omnia, quorum naturaliter capax est anima humana in quocunque statu constituta.

Dico secundo. Anima Christi in corpore corruptibili potuit habere naturalem cognitionem, seu scientiam intellectiuam, sine conuersione ad phantasmata. Hæc conclusio sequitur aperte ex præcedenti, non enim potuisset illa anima in eo statu cognoscere se ipsam, aut alias substantias, præsertim spirituales, prout in se sunt, si in ea cognitione omnino à phantasia penderet. Hac enim ratione animæ aliorum hominum non possunt intueri se ipsas, quia cognoscere non possunt sine conuersione ad phantasmata. Ratio vero sumenda est ex supra dictis, quia hæc dependentia oritur ex quadam subiectione, seu quasi alligatione animæ ad corpus: at vero anima Christi, tum ratione vnionis, tum ratione beatitudinis, quamuis informaret corpus corruptibile, non tamen illi fuit alligata, nec; subiecta, & ideo, etiam in eo statu, retinuit vim operandi actus intellectus & voluntatis, etiam naturales, sine corporis consortio aut dependentia. Et confirmatur, quia non repugnat, animam Christi habuisse hanc perfectionem, & alioqui illi debita erat ratione vnionis, & beatitudinis, & illius carentia non erat nobis necessaria, ergo.

Obiectio.

Dices, videri nos confundere scientiam per se infusam cum hac acquisita, nam cognoscere substantias separatas, prout in se ipsis sunt, & operari sine conuersione ad phantasmata, videtur esse proprium scientiæ per se infusæ. *Respondetur*, non confundi has scientias, quamuis in aliqua conditione aliquo modo conuenire possint: scientia enim per se infusa dicta est à nobis quædam scientia diuini & supernaturalis ordinis, per quam, non solum res supernaturales, sed etiam naturales, supernaturali modo cognoscuntur: vnde illa scientia dicitur per se infusa, non solum ratione specierum, sed etiam ratione luminis, & quia omnino est supra conditionem animę humanæ, tam coniunctæ, quam separatæ. At vero hæc scientia, de qua modo agimus, est connaturalis humanæ naturæ, & licet attingat res spirituales eo modo, quo anima humana potest illas naturaliter cognoscere, tamen, etiã quoad hoc, est inferioris rationis, quam scientia per se infusa: vnde ad hanc cognitionem non requiritur aliud lumen, præter illud, quod naturale est animæ humanæ. Requiruntur autem species per se quidem infusæ, tamen ordinis naturalis, quales infunduntur animæ separatæ, iuxta naturalem conditionem eius, quæ omnino diuersæ sunt ab speciebus alterius scientiæ, vt ex supra dictis facile constat. Et hinc etiam possunt hæ duæ scientiæ in hoc conuenire, quod Christus potuit vtraque vti sine conuersione ad phantasmata: quia hæc conditio non solum oriri potest ex propria & specifica conditione scientiæ infusæ, & supernaturalis, sed etiam ex conditione seu statu ipsius subiecti, seu animæ beatæ, perfecte dominantis corpori suo, vt ex doctrina etiam D. Thomæ satis declaratum est.

SECTIO II.

Vtrum anima Christi habuerit hanc naturalem scientiam infusam a Deo a primo instanti creationis suæ.

PRima sententia negat, habuisse animam Christi hanc scientiam à principio, seu infusam, sed discursu temporis eam propria inuentione acquisiuisse absque hominis magisterio, seu doctrina: est enim inter hos duos modos differentia, quia in inuentione obiecta solum ministrant species, quibus habitis, homo per se discurrit, & propriam virtutem exercet, & se ipsum perficit, & quasi docet, & illuminat; at vero in disciplina illuminatur homo ab alio, & quasi dirigitur in discursu, seu cognitione, quod quandam dicit imperfectionem, cum tamen illud primum ad perfectionem spectet. Hæc est sententia Diui Thomę supra quæstione 9. artic. 4. & tota hac quæstione; quibus locis, Caietanus & alij Thomistę hanc sententiam defendunt, & Capreolus in 3. dist. 14. Citantur etiam Maior in quæst. 5. Marsilius quæst. 10. sed loquuntur aperte de scientia experimentali, de qua est diuersa ratio, vt statim dicam. Fundamẽtum Diui Thomæ est, quia alias intellectus agẽs frustra fuisset in Christi anima, caruisset enim propria operatione, scilicet, abstractione specierum, si anima Christi à principio illas infusas habuisset. Et confirmari potest primo, quia perfectius est à se ipso, & per propriam actionẽ habere perfectionem propriam, quam ab alio eam recipere. Vnde Aristot. 1. Ethic. cap. 4. ex Hesiodo. ait, *Optimus ille quidem est, ex se se qui*

D. Thom. Caietan. Capreol. Maior. Marsil.

qui omnia nouit. Dicunt aliqui, potuisse à principio habere hanc scientiam, & per proprios actus. Sed hoc verisimile non est, vt supra in simili diximus de virtutibus moralibus acquisitis. Oportuisset enim statim in primo instanti conceptionis habere actus scientiarum omnium, & circa obiecta omnia, quæ ad perfectionem habitus sufficerent, hoc autem fine multis, & non necessarijs miraculis excogitari non potest. Et præterea interrogo, an habuerit Christus in eo instanti infusas species omnium illorum obiectorum, vel illas à phantasmatibus abstraxerit. Si dicatur primum, cur non dicitur idē de habitib⁹, cum sit eadem ratio? si vero secundū asseratur, quomodo id fieri potuit in ea ætate, & dispositione sensuum, & in vtero matris, & vnico momento? certe necessarium est multa confingere, sine causa probabili, non potuerunt ergo hæ scientiæ acquiri, & in primo instanti haberi. Confirmo secundo, quia alias Christus infans, non vere, sed simulate operatus esset vt infans, & vt puer, quod est contra hui⁹ mysterij veritatem. Confirmatur tertio, testimonio illo Luc. 1. vbi Christus dicitur profecisse sapientia, quod cum non potuerit vere dici ratione scientiæ beatæ, vel infusæ, necessario videtur secundum hanc scientiam intelligendum. Præsertim, cum ita videantur exponere sancti Patres, Ambr. lib. de Incarnatione Domin. sacramento, c. 7. & lib. 5. de fide, ca. 7. & Cyrillus lib. 2. de fide ad Regin. ca. 3. Theod. in epitome diuinorum decret. cap. Quod susceperit animam eum corpore. Ricardus de sancto Victore 1. libr. de Emanuel, cap. 15. & 16. & lib. 2. capite 18. Laurentius Iustinianus libro de sacro connub. Verbi & animæ, capite 10. Quod si contra hanc sententiam obiiciatur, quia ex illa sequi videtur, Christum aliquo tempore habuisse humanam ignorantiam, quatenus excludit naturalem scientiam humanam, respondēdum est, quamuis non omni tempore omnia sciuerit, quę per hanc scientiam sciri possunt, propriè tamen nullam habuisse vnquam ignorantiam, quia singulis temporibus, & ætatibus omnia sciuit, quæ pro illo tempore vel ætate scire naturaliter poterit, & debebat, vt supra circa textum Diui Thomæ explicatum est. Et hæc sententia sic expolita est probabilis. Si tamen, quæ sectione præcedenti dicta sunt, considerentur, consequenter defendi non potest, & ideo in memoriam renocandum est, quod supra, disputatione 25. sectione secunda dixi, sub hac scientia naturali comprehendi posse, & experimentalem cognitionem, & propriam scientiam ex proprijs principijs procedentem.

Ambr. Cyrl. Ricard. Theodor.

Laurentius Iustinianus.

Dico ergo primo, Christi animam à principio cōceptionis suæ habuisse perfectos omnes habitus scientiarū, & virtutum intellectualium, cum speciebus ad vsum eorum necessarijs. Hæc est communior sententia, quam etiam tenuit D. Thom. quæst. 20. de verit. articulo 2. & in distinct. 14. articulo 3. quæstiuncula tertia. Et Palud. quæst. 2. Bonauent. articulo 3. quæst. 2. Gabriel, Scotus, Durandus, & Alensis. 3. part. quæstione 13. & alij: qui in Christi anima ponunt scientiam per accidens infusam, similem illi, quam Adam habuit. Et possunt pro hac sentētia referri sancti Patres illis locis, quibus simpliciter negant, Christum humana scientia profecisse, vt Damascen. lib. 3. de fid. cap. 22. & in oratione, seu libro: *Quomodo ad imaginem Dei facti sumus*: vbi negat Christum profecisse, tam in scientia diuina, quam humana, & per scientiam diuinam videtur intelligere scientiam supernaturalem, loquitur enim de scientia creata; per humanam vero scientiam, consequenter intelligere scientiam naturalem. Et eodem modo loquitur Bernard. homil. 2. in *Missus est*, & Beda tom. 7. homil. Dominicæ primæ post Epiphaniam, Theophylactus, Euthymius, Lyranus, & alij, Luc. 2. & alios statim referam. Ratione probatur primo ex dictis in præcedenti sectione, nam in primis, si

D. Thom. Palud. Bonauent. Gabr. Scot. Durand. Alens. Damasc. Bernard. Beda. Theophyl. Euthym. Lyran.

Omnes scientia in Christo ab instanti conceptionis.

A Anima Christi in statu viæ potuit se ipsam propria cognitione naturali per propriam substantiam cognoscere, ergo à primo instanti creationis suæ hoc potuit: quia, cum in ea cognitione non penderet à corpore, ætas, aut organorum dispositio, nihil ad eam referebat, ergo ab eodem primo instanti hanc cognitionem seu scientiam habuit, nam substantia spiritualis, potens se cognoscere, & non impedita, actu se intuetur, & considerat naturali cognitione. Et simili fere argumento concludi potest, ab eodem instanti habuisse infusas species ad cognoscendas substantias angelicas eiusdem rationis cum illis, quæ veluti naturaliter infunduntur alijs animabus cum à corporibus separantur. Ostensum est enim,

B habuisse animam Christi hanc scientiam in statu viæ, sed non est maior ratio de quodam tempore illius status, quam de alio, neque cur aliquo tempore differretur infusio talium specierum, cum neque illæ, neque illarum vsus à dispositione corporis pendeat. Et hinc fit vlterius, etiam à principio habuisse proprias species aliarum etiam substantiarum materialium, propter easdem rationes, quæ simili proportione applicati possunt. Vnde tandem fit, omnium etiam aliarum rerum naturalium scientiam ab eo instanti fuisse illi datam, tum quia fere est eadem ratio, tum etiam quia cognitis substantijs propria & perfecta cognitione, facile cognoscuntur accidētia. Secundo arguitur illa ratione sæpe inculcata, quia

C licet hæc scientia non debeatur animæ, seu naturæ humanæ secundum se: tamen ratione vnionis debetur naturæ assumptæ: postulat enim personæ assumentis dignitas, vt natura assumpta sit omnino perfecta, non solum supernaturali, sed etiam naturali perfectione, & præsertim intellectus, quæ est potissima facultas talis naturæ: & carere ad temp⁹ hac perfectione, non fuit ad finem redemptionis necessariū, ergo.

Dices, fuisse necessarium propter maiorem perfectionem illius animæ, scilicet, vt per se ipsam talem scientiam acquireret. Sed hoc falsum est primo, quia melius est, nunquam carere aliqua perfectione, etiam si à Deo solo recipienda sit, quam carere illa aliquo tempore, vt per proprios actus obtineatur, quia hoc fere nihil perfectionis addit, vt in simili dixit Diuus Thomas infra, quæstione 19. articulo tertio. Præsertim, quia quacunque ratione Christus

D hanc scientiam infusam habuerit, à se illam habere dicendus est, non tanquam aduentitiam, sed tanquam proprietatem connaturalem ratione vnionis, sicut de gratia & alijs donis in superioribus dictum est. Quod secundo ita declaratur, & confirmatur, quia si Christus assumpsisset humanam naturam in statu per se debito vnioni, sine defectibus, quos propter nostram redemptionem in corpore assumpsit, sine dubio assumpsisset illam perfectam hac scientia, sicut reliquis perfectionibus: ergo & nunc de facto ita illam assumpsit cum hac perfectione, ex illo principio, quod carentia huius scientiæ, neque est necessario coniuncta cum corpore passibili, nec per se confert ad finem redemptionis. Tertio, hac ratione habuit virtutes morales naturalis

E ordinis, non acquisitas proprijs actibus, sed à principio infusas, & hoc fuit illi simpliciter meli⁹, vt supra ostēsum est, ergo similiter, &c. Vnde arguitur quarto, quia si habuit virtutes morales perfectas, ergo & prudentiam, quæ est auriga reliquarum virtutum, sed prudentia perfecta, cum constat in practica cognitione, supponit perfectam cognitionem speculatiuam, non tantum primorum principiorum, sed etiam vniuersalium conclusionum, à quibus iudicium in singulis euentibus pendet, ergo habuit moralem scientiam horum omnium: ergo & habuit cæteras scientias, nō enim ad alias erat magis impeditus, neq; vna scientia potest sine consortio aliarum esse omni ex parte perfecta, sunt enim quodammodo con-

Prudentia auriga virtutum.

do connexæ, sicut virtutes. Quinto, quia Christus à principio potuit vti ratione, nō tantum in supernaturalibus actibus, sed etiam in naturalibus, vt ex omnib⁹ dictis in hac disputatione facile intelligi potest. Et ex ijs etiam, quæ supra, quæst. 9. artic. 1. tractauimus ex Augustino 2. de peccatorum meritis, cap. 29. vbi docet, in Christo infante non fuisse illud impedimentum vsus rationis, quod est in alijs paruulis, quia est magna imperfectio, redemptioni nostræ minime necessaria, illud autem impedimentum in alijs infantibus est in vsu rationis naturalis. Fuit ergo anima Christi à principio expedita ad huiusmodi vsum, ergo oportuit, vt ad illum fuerit etiam perfecte dispositа per habitus scientiarum naturalium. Vltimo tandem, quia alias non potuisset Christus habere has scientias omni ex parte perfectas, vt omittam, non admodum decuisse, Christum inueniendis & inquirendi huiusmodi scientijs operam dedisse.

Augus.

Antecedens patet primo, quia discursus humanus in huiusmodi scientijs, quodammodo in infinitum procedit, vt in Mathematicis constat. Secundo, quia non potuit Christus breui tempore vitæ, proprio discursu inuenire omnia, quæ sub humanam scientiam cadere possunt, quia non poterāt omnia experimenta dignosci, à quibus hæc scientia realiter accipi potest. Marsilius 3. quæstio. 10. articulo tertio, non dubitauit propter hæc concedere, hanc scientiam in Christo non fuisse omni ex parte perfectam: sed non recte, tum quia Adam habuit illam perfectam, quid ni igitur Christus? tum etiam, quia hæc est perfectio simpliciter humanæ naturæ, tum denique, quia alias habuisset ānima Christi aliquam naturalem ignorantiam. Aliter ergo respondet Diuus Thomas, viso vno indiuiduo, potuisse Christum propter excellentiam ingenij sui, ex illo alia cognoscere, vel contraria, vel similia, & viso cœlo, potuisse illud comprehendere, & omnem eius virtutem. Sed hoc excedit naturales vires ingenij humani, etiam si fit sermo de visione experimentali (vt Caietanus exponit) quia tota cognitio, quæ hinc elici potest, non excedit virtutem & efficaciam earum specierum intelligibilium, quæ ex sensibilibus, & phantasmatibus erui possunt: sed per has nunquam potest deuenire ingenium humanum ad comprehēdendum totam virtutem corporis cœlestis, quia nec potest experiri omnes eius effectus, neque aliquos, in quibus alij virtute contineantur, quia fere in infinitum procedere possunt, & sunt valde dissimiles, ac denique in ipsis motibus cœlorum multa sunt, quæ humana inuentione nullus assequi potest, nisi diuturni tēporis obseruatione, quæ in Christo homine locum non habet.

A

B

C

D

Multoque minus poterant illæ species sufficere ad comprehendendas quasdam res ex alijs, vt substantias ex accidentibus, vnam substantiam ex alia simili, vel vnum contrarium ex alio, tum quia species, quæ naturaliter possunt abstrahi ex accidentibus sensibilibus, non repręsentant substantias, prout in se sunt, sed tantum per improprios & connotatiuos conceptus, qui non sufficiunt ad perfectam rei cognitionem, nedum ad comprehensionem: tum etiam quia neque angelus potest vnam substantiam perfecte cognoscere per solam similitudinem, quam habet ad aliam: alioqui non indigeret proprijs speciebus singularum, sed per speciem vnius posset alias comprehendere, quod est plane falsum. Et ratio est, quia similitudo non est in propria & specifica differentia: & ideo ex vi solius naturalis similitudinis: non potest vna substantia comprehēdi ex cognitione alteri⁹. Quocirca his & similibus rationibus conuinci videtur, non potuisse Christum acquirere perfectam scientiam earum rerum, quas nō est perfecte expertus quoad omnes earū proprietates, & effect⁹, nedum eas, quas nunquam vidit, neq; vllo modo expertus est, vt sunt stellæ varię, & influentiæ cœlorū, pisces maris, & similia.

E

Neque enim satis est, quod Capreolus addit, dist. 14. quæstione 1. ad sextum, contra 2. conclusionem, & cū eo alij, potuisse Christū iuuari scientia infusa ad perfectam scientiam connaturalem acquirendam. Hoc (inquam) non satis est, nam, licet illa scientia ad aliquam directionem iuuare posset, non tamen supplere propria ac per se principia, quales sunt species accommodatę tali sciētię: neque etiam fieri poterat ratione illius scientiæ, vt ex vno principio naturali plures conclusiones inferrentur, quam in eo essent contentę: ergo non poterat efficere, vt ex proprietatibus vnius naturæ specificę, aliæ diuersæ speciei cognoscerentur exactæ, nec vt per solas species accidentium, ad proprios cōceptus substantiarum peruenirētur.

Quapropter addit Caietanus, ministerio angelorum applicata esse sensibus Christi omnia obiecta necessaria ad perfectam harum scientiarum inuentionem & acquisitionem. Sed hoc etiam est sine fundamento excogitatum, & vix potest commode declarari. Nam, vel illa applicatio adhibenda erat sensibus externis, & sic oportebat, obiecta omnia localiter applicari Christi sensibus, & in illos, vel coram illis, omnes actiones suas exercere, quæ ad suæ virtutis manifestationem sufficerent, quod quidem simul fieri non posset sine magnis miraculis, successiue autem vix longo tempore finiretur, & indignum est Christum multum temporis huic studio & occupationi dedisse. Vt omittam, fictitium esse cogitare, reconditas cœli stellas, aues omnium regionum, pisces maris & omnium fluminum, & similia, fuisse sensibiliter ad Christum adducta, vt ab eis scientiam acciperet. Vel illa applicatio facienda erat solum interius per phantasmata talium rerum, & hæc non possunt immediate infundi ab angelis, sed per applicationem obiectorum verorum aut apparentium: oportebat ergo, aliqua supernaturali virtute fieri: facilius ergo dicitur, infusa fuisse à Deo, multoque facilius & probabilius idem dicetur de speciebus intelligibilibus, atque adeo de habitibus ipsis. Denique, quacunque ratione fingatur hæc abstractio specierum facta ab obiectis, medijs phantasmatibus, non poterant illæ species sufficere ad formandos proprios & absolutos conceptus substantiarum prout in se sunt, & consequenter nec ad exactam eorum scientiam acquirendam.

His ergo rationibus aliqui conuicti fatentur, hanc scientiam fuisse per accidens infusam, quoad ea obiecta, quæ Christus Dominus suis sensibus expertus non est, aut ex his, quæ expertus est, diiudicare non poterat virtute naturali, nihilominus tamen, quoad alia obiecta, quæ per experientiam cognituras erat, & ab eis poterat facile scientiam acquirere, non habuisse illam infusam, sed propria inuentione illam acquisiuisse. Qui autores non loquuntur de sola scientia experimentali, de qua statim dicemus, sed de propria scientia rerum naturalium, quoad proprias essentias specificas, & proprietates earum, & quoad proprios habitus intellectuales, quibus de eis iudicatur ex proprijs principijs. In hoc autē sensu non probatur mihi illa scientiarū partitio, & (vt sic dicā) dimidiata infusio, ac partialis acquisitio. Primo quidē quia illa generalis ratio semper vrget, quod ad formandos proprios conceptus substantiarum omnium, oportuit, omnium earum species infundi, quia species, quæ sensibus acquiruntur, ad hoc non sufficiunt: nec acumen ingenij potest defectum speciei supplere, nam sunt principia diuersarum rationum, & vnumquodque est per se ac simpliciter in suo genere necessarium. Quod si omnium naturarum substantialium habuit infusam scientiam: ergo & proprietatum earum & accidentium, quæ non sunt nisi propter substantias. Secundo, quia opera

Dei

Dei sunt perfecta: ergo, si infudit animæ Christi has scientias, perfectas illas tribuit, tum in intensione, tum in extensione. Præsertim, quia hæ scientiæ quandam connexionem inter se habent, & vix separari possunt secundum partes. Nam, si sit sermo de habitibus propriis scientiarum, illi, vt ego existimo, sunt indiuisibiles extensiue in entitate sua: vnde non possunt per partes infundi, aut acquiri, si vero sit sermo de speciebus, credibile est, vnicuique habitui datas esse omnes species proportionatas ad perfectum vsum suorum actuum, quia est fere eadem ratio. Rursus, inter ipsos habitus aliqui sunt subordinati ex parte obiectorum, vt Philosophia naturalis, Metaphysicæ; vnde non debuit illa sine hac infundi: & idem est de omnibus similibus scientiis, vel virtutibus intellectualibus, habentibus similem connexionem, vt supra dicebam de prudentia respectu scientiarum moralium, & idem est de his respectu naturalium; & de his respectu rationalium, & sic de aliis. Denique, cum nulla sit necessitas, nec sufficiens congruitas ad hanc partitionem confingendam, & hoc, quod asserimus, simpliciter afferat perfectionem animæ Christi, valde consentaneam vnioni, & aliunde non misceatur imperfectio vlla, neque in illo alio inuentionis modo sit aliqua perfectio alicuius momenti, non est cur in illas angustias deueniamus, vt perfectam harum scientiarum infusionem, Christo denegemus.

Dico secundo, animam Christi non habuisse à principio creationis suæ eam humanam cognitionem, quæ in experientia rerum consistit, atque adeo successione temporis in hac profeciſſe. Hæc conclusio dupliciter intelligi potest; vno modo de ipso sensuum experimento, siue inde noua cognitio in intellectu generetur, siue præexistens tantum exerceatur, & quodammodo applicetur ad operandum simul cum sensu. Et hoc modo est indubitata veritas; quia constat, discursu temporis Christum multa vidisse, & audiuisse, gustasse, &c. quæ illis sensibus antea non receperat. Et ad hunc modum intelligi potest illud ad Hebr. 5. *Didicit ex iis, quæ passus est, obedientiam.* Non quia denuo virtutem obedientiæ didicerit, aut acquisiuerit; sed quia illam nouo modo exercuit, & illius effectum expertus est. Secundo modo intelligi potest conclusio, quod etiam in intellectu acquisiuerit Christus, mediis sensibus, nouam aliquam experimentalem cognitionem, & species intelligibiles ad illã necessarias, quas à principio non habuit: & hoc modo etiam est vera conclusio, & communis Theologorum in 3. distinct. 14. & Marsil. quæstione 10. art. 2. capite 5. late illam prosequitur, & iuxta illam, interpretatur sententiam Diui Thomæ hic, & Bonauent. ibi, quos non existimat in hac parte dissentire. Vnde ipse nullam aliam scientiam acquisitam ponit in Christo, præter hanc experimentalem; nam earum rerum, quas non est expertus, negat habuisse Christum scientiam acquisitam, sed infusam tantum, quam proinde videtur ponere solum per accidens infusam, quare non recte adducit in suam sententiam Diuum Thomam, & eadem est sententia Maioris, dist. 14. quæstio. 5. Bene autem aduertit Marsil. soluendo argumenta, Christum superasse alios homines in modo acquirendi hanc experientiam. Nam in aliis hominibus experientia fit veluti inductione quadam, ex repetita memoria rerum sensu perceptarum, & quatenus perceptæ sunt, ex Arist. lib. 1. Metaphys. c. 1. & adhuc contingit in eis esse experimentum fallax, vt dixit Hippocrates in principio aphorismorum. At vero Christus ex vno singulari poterat perfectam experientiam acquirere, certamque & euidentem, tum propter ingenij acumẽ, tum propter concomitantiam, & directionem scientiæ infusæ.

Scientia experimentalis in Christo qualis.

Quod ergo potuerit Christus hanc cognitionem acquirere, si præuentus, vel impeditus non fuerit, per se notum est, quia hoc pertinet ad perfectionem naturæ; quod vero præueniri, vel non potuerit, vel non debuerit, ita declaratur. Nam ad hanc experientiam non satis est, habere species rerum; quæ sub experientiam cadere possunt, tota enim hæc repræsentatio, & cognitio potest esse sine experientia, vt fuit in Adamo in primo instanti creationis suæ: oportet ergo, loquendo de humana experientia, vt species repræsentent illas res, quatenus aliquando sub sensum ceciderunt, seu vt sint principium cognoscendi, ipsas esse sensu percepras. Vnde fit, potuisse infundi scientiam naturalium rerum sine propria experientia, quia licet experientia ex natura rei conferat ad acquirendam scientiam naturalem; tamen ab illa non omnino, ac per se pendet: quia non in illa nititur tãquam in proprio principio, sed solum est veluti quædam via, qua naturaliter proceditur ab imperfecto ad perfectum: & ita accidit in Adamo, quia in statu innocentiæ multarum rerum scientiam habuit, quas pro eo statu experiri non potuit. Secus vero est de experientia, nã potius ex dictis fieri videtur, huiusmodi experimentalem cognitionem non potuisse infundi, sed solum per ipsam experientiam acquiri: tum quia species, quæ ad experientiam deseruiunt, pertinent ad memoriam rei præteritæ seu iam cognitæ vt sic: hæ autem species, vt vere repræsentent, non possunt esse omnino infusæ, sed debent esse aliquo modo relictæ ex præcedenti cognitione, vt in superioribus ostensum est. Quod maxime verũ est in cognitione, de qua agimus, quia nullum est medium naturale, quod ostendat euidenter, rem fuisse, præter ipsam experientiam sensus, media specie ab illa relicta; tum etiam quia alias species infusa posset ducere in falsam cognitionem, repræsentando aliquid vt per sensum perceptum, quod nunquam reuera sensu cognitum sit. Vnde facile soluitur obiectio, si quis dicat, illam speciem, quæ in intellectu resultat ex cognitione ac experientia sensuum, potuisse à solo Deo infundi, quia efficacia sua potest supplere dependentiam, quam productio illius speciei naturaliter habet à phantasmatibus: neque in hoc apparet implicatio contradictionis. Respondetur tamen, si solam omnipotentiam Dei spectemus, nullam cerni in hoc repugnantiam, vt argumentum probat, si vero consideremus prouidentiam, & vtilitatem talis actionis, non esse consentaneam diuinæ prouidentiæ: quia vel talis species infunderetur animæ Christi, vt illa vteretur secundum totam repræsentationem eius, antequam res repræsentata fieret, & sub experientiam sensuum caderet, vel suspendendus & impediendus erat eius vsus, vsque ad rei euentum, & experientiam. Primum dici non potest, alias data esset talis species ad deceptionem, quia per eam repræsentaretur res vt præterita, & vt experimento cognita, antequam reuera ita esset. Si autem dicatur secundum superflua prorsus esset talis speciei infusio, cuius vsus omnino impediendus esset vsque ad rei euentum & experientiam.

Scientia experimentalis non potest esse infusa.

Atque in hoc cernitur magna differentia inter has species rerum singularium, quæ experimentali cognitioni deseruiunt, & species, quibus scientia vtitur: nam harum vsus semper fuit expeditus à principio, illarum vero minime, vsque ad sensibile experimentum earum rerum, quæ per illas repræsentantur: item species, quibus scientia vtitur, in sua repræsentatione & cognitione abstrahũt à tempore, & à præcedente aliqua cognitione, at vero species, quæ experimento deseruiunt, repræsentant cum ordine ad tempus præteritum vt tale est, & ad intuitiuam seu sensibilem cognitionem præteritam. Vnde tandem fit, vt species, quæ deseruiunt scientiæ, licet ex parte principij efficientis, vel ex parte subiecti, non petant infundi homini à principio, & ex hac parte præter naturam

Discrimen inter species quæ scientia, & eas quæ experimento deseruiunt.

turam sit, infundi à Deo à principio conceptionis, A vel creationis hominis, tamen ex parte obiecti, quod repræsentant, & ex parte actus cognitionis, ad quem ordinantur, non est id præternaturale, quia obiectum illud ex se indifferenter se habet, vt tam in actu primo, quam in actu secundo, hoc vel illo tempore repræsentetur, siue sensu perceptum sit, siue non sit. At vero species, quibus experimentum elicitur, non solum ex parte principij & subiecti, sed etiam ex parte obiecti & actus, petunt generari ex præcedentibus actibus, & repræsentare in ordine ad illos, adeo vt non possint veram cognitionem elicere donec intuitiua seu sensibilis cognitio obiecti præcesserit, & ideo non debuerunt tales species infundi, sed acquiri, etiam si species scientiarum infusæ essent. Cuius rei optimum exemplum habemus in Adamo, cui infusæ fuerunt species ad scientiam, B non vero ad experientiam, & idem de angelis existimo, eo modo, quo in eis experientia locum habere potest, de quo alias.

Ex his ergo satis aperte constat ratio conclusionis, est enim huic generi cognitionis omnino intrinsecum, & ex parte obiecti quasi essentiale, vt per sensum acquiratur, & ideo mirum non est, quod à principio infusa non fuerit. Addo, experientiam proprie versari circa singularia, & non fuisse necessarium, vt anima Christi à principio habuerit infusas species naturales omnium indiuiduorum materialium, & effectuum contingentium, qui sub sensum cadunt, quia hoc neque ad perfectionem scientiæ, nec naturalis prudentiæ, videtur necessarium: potuit ergo acquirere species aliquorum singularium, & ita eo- C rum experimentum comparare. Quæ ratio supponit, posse esse in intellectu speciem acquisitam, repræsentantem directe rem singularem. De qua re alio loco disputandum est.

Responsio ad argumenta.

Ad fundamentum contrariæ sententiæ respondetur, idem argumentum fieri posse in Adamo, qui à principio habuit omnes scientias, & virtutes naturales per se infusas, & tamen non propterea dicendus est frustra habuisse intellectum agentem, & ratio multiplex reddi potest. Primo, quia non omnino caruit intellectus agens sua operatione in Christo, vel Adamo, quia (vt dictum est) potuit efficere species aliquorum singularium, & quæ sunt principium experientiæ. Caietanus addit, habere aliam operationem, scilicet, illustrandi prima principia per D se nota. Sed (vt ego existimo) hoc non pertinet ad intellectum agentem, nisi quatenus efficit species repræsentantes terminos, seu res ipsas, nam reliqua cognitio fit ex virtute cognoscitiua ipsius intellectus possibilis. Secundo probabile est, intellectum agentem re ipsa non distingui à possibili, qui exercebat operationes suas, & ideo non potest illa potentia dici frustra, sicut potentia generandi, vel ridendi, quæ- E uis in Christo non habuerint actus proprios, vt sub his nominibus concipiuntur, & significantur (si verum est, Christum nunquam risisse, vt significauit Basilius in regulis fusius disput. in 17.) in re tamen non distinguuntur ab aliis, quæ habuerunt actus suos, vt potentia generatiua à nutritiua, & potentia risiua ab ipso appetitu, & potentia motiua secundum locum. Tertio, neutrum horum est necessarium, vt potentia aliqua non dicatur frustra esse, satis enim est, quod ex natura sua sit cõnaturalis alicui formę, & ad perfectum statum & integritatem naturæ requisita, licet ex accidenti contingat, vt nunquã exerceat operationes, quia aliunde præuenitur. Quod maxime verum est, quando talis operatio ad perfectionem simpliciter non pertinet, & effectus eius potest aliunde melius suppleri.

Intellectus agens in Christo non fuit otiosus.

Ad primam confirmationem iam responsum est, & explicatum, quomodo sit maior perfectio, habuisse semper hanc scientiam, quam propriis actibus illam acquisiisse.

Ad secundam negatur, hinc sequi simulationem in actibus Christi infantis, nam vere habuit infantilia membra, & organa sensuum eo modo disposita, quem illa ætas postulabat. Vnde, quod erat ex parte virium humanæ naturæ, vere operabatur vt infans, quãuis supernaturali virtute posset operari vt vir.

Ad tertiam confirmationem respondetur, primum illud testimonium Lucæ 2. à multis Patribus exponi eodem modo de scientia, sicut de gratia, scilicet, de augmento quoad ostensionem, & operationem, quos late citauimus supra q. 7. circa artic. 12. D. Tho. Secundo exponi potest, iuxta secundam conclusionem supra positam, iuxta quam loquuntur Patres, in eadem confirmatione citati.

QVÆSTIO XIII.

De potentia animæ Christi in quatuor articulos diuisa.

Deinde considerandum est de potentia animæ Christi.

Et circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, vtrum habuerit omnipotentiam simpliciter.

Secundo, vtrum habuerit omnipotentiam respectu immutationũ creaturarum.

Tertio, vtrum habuerit omnipotentiam respectu proprij corporis.

Quarto, vtrum habuerit omnipotentiam respectu executionis suæ voluntatis.

IN hac quæstione agit D. Tho. de potentia operatiua, vt distinguitur ab intellectu, & voluntate, & est facultas exterius operandi aliqua actione transeunti, & præsertim agit de potentia communicata Christi humanitati ad supernaturales actiones, quãuis de potentia naturali nonnihil attingat.

ARTICVLVS I.

Vtrum anima Christi habuerit omnipotentiam simpliciter.

AD primum sic proceditur. Videtur, quod anima Christi habuerit omnipotẽtiam. Dicit enim Ambr.* super Lucam. Potentiam, quam Dei Filius naturaliter habet, homo erat ex tempore accepturus. Sed hoc præcipue videtur esse secundum animam, quæ est potior pars hominis. Cum ergo Filius Dei ab æterno omnipotentiam habuerit, videtur, quod anima Christi ex tempore omnipotentiam acceperit. 81 Inf. a. huius q. 6. a. 1. 2. & 1. 4. q. 10. a. 1. ad 3. d. 14. q. 1. a. 1. q. 2. Glos. ord. ibi habetur Ambros. Luc. 1. super illud Et erit magnus.

2. Præterea, Sicut potentia Dei est infinita, ita etiam & eius scientia. Sed anima Christi habet omnium scientiam, quæ scit Deus, quodammodo, vt supra dictum est*. Ergo etiam habet omnium potentiam, & ita est omnipotens. q. 10. a. 2.

3. Præterea, Anima Christi habet omnem scientiam. Sed scientiarum quædam est practica, quædam speculatiua. Ergo habet eorũ, quæ scit, scientiam practicã, vt scilicet, sciat facere ea, quæ scit. Et sic videtur, quod omnia facere possit.

Sed contra, Illud, quod est proprium Dei, non potest alicui creaturæ conuenire. Sed proprium est Dei, esse omnipotentem, secundum illud Exodi 15. Iste est Deus meus, & glorificabo eũ. Et postea subditur, Omnipotens nomen eius. Ergo anima Christi cum sit creatura, non habet omnipotentiam.

a Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est*, in q. 2. a. 4. mysterio Incarnationis ita facta est vnio in persona, quod tamen remansit distinctio naturarum, vtraque, scilicet, natura retinente id, quod sibi est proprium. Potentia autem actiua cuiuslibet rei, sequitur formam ipsius, quæ est principium agendi. Forma autem, vel est ipsa natura rei, sicut in simplicibus: vel est constituens ipsam rei naturam, in his, scilicet,

licet, quæ sunt composita ex materia & forma. Vnde manifestum est, quod potentia actiua cuiuslibet rei, consequitur naturam ipsius. Et per hunc modum, omnipotentia consequenter se habet ad diuinam naturam. Quia enim natura diuina est ipsum esse Dei incircumscriptum (vt patet per Dion. * 5. cap. de Diu. nom.) inde est, quòd habet potentiam actiuam respectu omnium, quæ possunt habere rationem entis, quod est habere omnipotentiam. Sicut & quælibet alia res habet potentiam actiuam respectu eorum, ad quæ se extendit perfectio suæ naturæ: sicut calidum ad calefaciendum. Cum igitur anima Christi sit pars humanæ naturæ, impossibile est, quod omnipotentiam habeat.

Cap 5 ante medium.

Ad primum ergo dicendum, quod homo accepit ex tempore omnipotentiam, *quam Filius Dei habuit ab æterno, per ipsam vnionem personæ: ex qua factum est, vt, sicut homo dicitur Deus, ita dicatur omnipotens. Non quasi sit alia omnipotentia hominis, quam Filij Dei, sicut nec alia Deitas, sed eo quod est vna persona Dei & hominis.*

b *Ad secundum dicendum, quod alia ratio est de scientia, & de potentia actiua, sicut quidam dicunt. Nam potentia actiua consequitur ipsam naturam rei, eo quod actio considerat vt egrediens ab agente: Scientia autem non semper habetur per ipsam essentiam, vel formam scientis, sed potest haberi per assimilationem scientis ad res scitas, secundum similitudines susceptas. Sed hæc ratio non videtur sufficere, quia sicut aliquis potest cognoscere per similitudinem susceptam ab alio, ita etiam potest agere per formam ab alio susceptam, sicut aqua, vel ferrum calefacit per calorem susceptum ab igne. Non ergo per hoc prohibetur, quin, sicut anima Christi per similitudines omnium rerum sibi à Deo inditas potest omnia cognoscere, ita per easdem similitudines possit ea facere.*

*Est igitur vlterius considerandum, quod id, quod à superiori natura in inferiori recipitur, habetur per inferiorem modum, non enim calor in eadem perfectione & virtute recipitur ab aqua, quâ est in igne. Quia igitur anima Christi inferioris naturæ est, quam natura diuina, similitudines rerum non recipiuntur in ipsa anima Christi, secundum eandem perfectionem & virtutẽ, secundum quam sunt in natura diuina. Et inde est, quod scientia animæ Christi est inferior scientia diuina, quantum ad modum cognoscendi, quia Deus perfectius cognoscit res, quam anima Christi: & quantum etiam ad numerum scitorum, quia anima Christi non cognoscit omnia, quæ Deus potest facere, quæ tamen Deus cognoscit scientia simplicis intelligentiæ, licet cognoscat omnia præsentia, præterita, & futura, quæ Deus cognoscit scientia visionis. Et similiter similitudines rerum, animæ Christi inditæ, non adæquant virtutem diuinam in agendo, vt, scilicet, possint omnia agere, quæ Deus potest, vel etiam eo modo agere, sicut Deus agit, qui agit infinita virtute, cuius creatura non est capax. Nulla autem res est, ad cuius cognitionem aliqualiter habendam requiratur virtus infinita, licet aliquis modus cognoscendi sit virtutis infinitæ: quædam tamen sunt, quæ non possunt fieri nisi à virtute infinita, sicut creatio & alia huiusmodi: vt patet ex his, quæ in prima parte dicta sunt *. Et ideo anima Christi (quæ, cum sit creatura, est virtutis finitæ) potest quidem omnia cognoscere, sed non per omnem modum, non autem potest omnia facere, quod non pertinet ad rationem omnipotentiæ. Et inter cætera manifestum est, quod non potest creare seipsam.*

Ad tertium dicendum, quod anima Christi habuit, & scientiam practicam, & speculatiuam: non tamen oportet, quod omnium illorum habeat scientiam practicam, quorum habuit scientiam speculatiuam. Ad scientiam enim speculatiuam habendam sufficit sola conformitas, vel assimilatio scientis ad rem scitam: ad scientiam autem practicam requiritur, quod formæ rerum, quæ sunt in intellectu, sint factiuæ. Plus autem est, habere formam, & imprimere formam habitam in alterum, quam solum habere formam: sicut plus est lucere & illuminare, quam solum lucere. Et inde est, quod anima Christi habet quidem speculatiuam scientiam creandi (scit enim qualiter Deus creat) sed non habet huius rei scientiam practicam; quia non habet scientiam creationis factiuam.

COMMENTARIVS.

NEgat D. Tho. omnipotentiam potuisse humanæ naturæ communicari, quia est proprietas naturæ diuinæ, & per vnionem non est facta naturarum confusio, sed vtraque natura suas proprietates retinuit. Et tota litera & sententia D. Tho. clara est.

b Solum est notanda solutio ad secundum, in quâ D. Tho. explicat conuenientiam & differentiam inter diuinam scientiam, & omnipotentiam, ex quarum comparatione argumentum procedebat, assumendo, totam diuinam scientiam esse communitam naturæ humanæ, & inde inferendo, esse communicatam omnipotentiam. Respondet autem D. Thomas, negando assumptionem, in hoc enim scientia & potentia diuina conueniunt, quod neutra potuit communicari naturæ creatæ secundum totam perfectionem, quam in Deo habet. Addit vero differentiam inter eas, scilicet, scientiam aliquarum rerum posse communicari naturæ creatæ, ad quas efficiendas non potest communicari potentia. Exemplum ponit D. Tho. in creatione, quod saltem in creatione sui ipsius, est indubitatũ, potuit enim humanitati Christi cõmunicari scientia creationis suę, non tamen potentia. Cuius ratio redditur à D. Thoma, quia ad cognoscendum aliquo modo aliquam rem, non requiritur virtus infinita; at vero ad efficiendum aliquid, v. g. ad creandum: requiritur virtus infinita. Quæ ratio difficultatem habet; sed eam omitto, quia ad materiam de creatione pertinet; ad summum enim probat de virtute principali creandi, non de instrumentaria. De propria vero creatione sui ipsius euidentior ratio redditur, quia productio rei simpliciter, supponit necessario ipsum non esse rei tãquam terminum à quo; potestas vero creandi, quæcunq; illa sit, supponit, rem habentem talem potestatem habere etiam esse, & ideo implicationem inuoluit, alicui communicari potestatẽ creandi se ipsum: tamen scientia rei, & productionis eius, non supponit, rem illam non esse, & ideo potest aliquis scire se ipsum, aut suam creationem, non tamẽ potest illam facere. Adde, ad cognoscendã rem, satis esse participare aliquam similitudinem intentionalem, vel lumen. Nam per cognitionem quasi extrinsece attingitur obiectum cognitum; at vero ad producendam rem requiritur virtus, quæ valeat ipsum esse illi conferre: ex quo fit, vt possit creatura accipere scientiam, non solum earum rerum: quas producere non potest, sed etiam ipsius Dei.

ARTICVLVS II.

Vtrum anima Christi habuerit omnipotentiam respectu immutationis creaturarum.

AD secundum sic proceditur. *Videtur, quod anima Christi habeat omnipotentiam respectu immutationis creaturarum. Dicit enim ipse Matthæi vlt. Data est mihi omnis potestas in cœlo & in terra: sed nomine cœli & terræ intelligitur omnis creatura, vt patet, cum dicitur Genes. 1. In principio creauit Deus cœlum & terram. Ergo videtur, quod anima Christi habeat omnipotentiam respectu immutationis creaturarum.*

2. *Præterea, Anima Christi est perfectior qualibet creatura: sed qualibet creatura potest moueri ab aliqua creatura, dicit enim Augustin. * in 3. de Trinit. quod, sicut corpora crassiora & inferiora, per subtiliora & potentiora quodam*

Lib 3 cap 4. non procul à princ. tom. 8.

ordine reguntur, ita omnia corpora per spiritum vitæ, & spiritus vitæ irrationalis, per spiritum vitæ rationalem, & spiritus vitæ rationalis desertor atque peccator, per spiritum vitæ rationalem, pium & iustum. Anima autem Christi, etiam ipsos supremos spiritus mouet, illuminando eos, vt dicit Dionysius* capite 7. Cœl. hier. Ergo videtur, quod anima Christi habeat omnipotentiam respectu immutationis creaturarum.

Cap 7 post medium.

3. Præterea, anima Christi habuit plenissimè gratiam miraculorum seu virtutum, sicut & cæteræ gratias: sed omnis immutatio creaturæ potest ad gratiam miraculorum pertinere, cum etiam miraculosè cœlestia corpora à suo ordine immutata fuerint, sicut Dionysius probat in Epistola* ad Polycarpum. Ergo anima Christi habuit omnipotentiam respectu immutationis creaturarum.

Per totam epistolam.

Sed contra est, quod eiusdem est, transmutare creaturas, cuius est, eas conseruare. Sed hoc est solius Dei, secundum illud Hebræor. 1. Portans omnia verbo virtutis suæ. Ergo solius Dei est habere omnipotentiam respectu immutationis creaturarum. Non ergo hoc conuenit animæ Christi.

b Respondeo dicendum, quod hic duplici distinctione est opus. Quarum prima est ex parte transmutationis creaturarum, quæ triplex est. Vna quidem est naturalis, quæ, scilicet, fit à proprio agente, secundum ordinem naturæ. Alia vero est miraculosa, quæ fit ab agente supernaturali, supra consuetum ordinem & cursum naturæ, sicut resuscitatio mortuorũ. Tertia autem est, secundum quod omnis creatura vertibilis est in nihil. Secunda autem distinctio est accipienda ex parte animæ Christi, quæ dupliciter considerari potest. Vno modo secundum propriam naturam & virtutem, siue naturalem, siue gratuitam, alio modo, prout est instrumentum Verbi Dei, sibi personaliter vniti. Si ergo loquamur de anima Christi secundum propriam naturam & virtutem, siue naturalem siue gratuitam potentiam habuit ad illos effectus faciendos, qui sunt animæ conuenientes: puta, ad gubernandum corpus, & ad disponendos humanos actus, & etiam ad illuminandum, per gratiæ & scientiæ plenitudinem, omnes creaturas rationales ab eius perfectione deficientes, per modum, quo hoc est conueniens creaturæ rationali. Si autem loquamur de anima Christi, secundũ quod est instrumentũ Verbi sibi vniti, sic habuit instrumentalem virtutem ad omnes immutationes miraculosas faciendas, ordinabiles ad Incarnationis finem, qui est instaurare omnia, siue quæ in cœlis, siue quæ in terris sunt. Immutationes vero creaturarum, secundum quod sunt vertibiles in nihil, correspondent creationi rerum, prout, scilicet, producuntur ex nihilo. Et ideo sic solus Deus potest creaturas in nihilum redigere, qui etiam solus eas in esse conseruat, ne in nihilum decidant: sic ergo dicendum est, quod anima Christi non habet omnipotentiam respectu immutationis creaturarum.

Super illud Matth 28. Data est mihi omnis potestas, 10. 9. Act precedent. ad 1.

c Ad primum ergo dicendum, quod sicut Hier. dicit, illi potestas data est, qui paulo ante crucifixus, qui sepultus in tumulo, qui postea resurrexit, id est, Christo, secundum quod homo. Dicitur autem sibi omnis potestas data, ratione vnionis, per quam factum est, vt homo esset omnipotens, vt supra dictum est. Et quamuis hoc ante resurrectionem innotuerit angelis, post resurrectionem tamen innotuit omnibus hominibus, vt Remigius dicit. Tunc autem dicuntur res fieri, quando innotescunt, & ideo post resurrectionem dicit Dominus, sibi datam omnem potestatem in cœlo & in terra.

Ad secundum dicendum, quod licet omnis creatura sit mutabilis ab alia creatura, præter supremum angelum, qui tamen potest illuminari ab anima Christi, non tamen immutatio omnis, quæ potest fieri circa creaturam, potest fieri à creatura, sed quædam immutationes possunt fieri à solo Deo. Quæcunque tamen immutationes possunt fieri per creaturas, possunt etiam fieri per animam Christi, secundum quod est instrumentum Verbi, non autem secundum propriam naturam & virtutem: quia quædam huiusmodi immutationum non pertinent ad animam, neque quantum ad ordinem naturæ, neq; quantum ad ordinem gratiæ.

2 p quæst. art. 3.

Ad tertium dicendum, quod (sicut dictum est* in secunda parte) gratia virtutum seu miraculorum datur animæ alicuius Sancti, non vt propria virtute ei conueniat, miracula facere, sed vt per virtutem diuinam huiusmodi miracula fiant. Et hæc quidem gratia excellentissime data est animæ Christi, vt, scilicet, non solum ipse miracula faceret, sed etiam, vt hanc gratiam in alios transfunderet. Vnde dicitur Matth 10. quod conuocatis duodecim discipulis, dedit eis potestatem spirituum immundorum, vt eicerent eos, & curarent omnem languorem & omnem infirmitatem.

COMMENTARIVS

HIC articulus differt à præcedenti solum, quia in præcedenti sub omnipotentia comprehenditur ipsum opus creationis, hic vero solum agitur de immutationibus, quæ fieri possunt circa creatas res. Deinde in articulo præcedenti agitur de omnipotentia simpliciter, vt includit modum operãdi proprium Dei, independentem ab omni causa superiori: hic vero non agitur de omnipotentia hoc modo, sed solum quoad numerum, vel multitudinem effectuum, vt ex discursu Diui Thomæ constat aperte.

b Respondet ergo tribus assertionibus, suppositis duabus distinctionibus, quæ in litera claræ sunt, & ex ipsis conclusionibus satis intelligentur. Prima assertio est, animam Christi per se & secundum propriam naturam habuisse virtutem, & potentiam ad omnes effectus, qui sunt connaturales animæ humanæ, tam secundum potentiam naturalem, quam secundum gratuitam. In qua conclusione solum est aduertendum, Diuum Thomam in ea loqui de effectibus, seu actibus, quos anima humana operatur, vt principale principium, in quo ordine in primis sunt actus vitæ proprij, & connaturales, siue sint actus intellectus, & voluntatis, siue actus sensuum, siue actus, qui ad corpus transeunt, vt nutritio & motus localis, &c. de quibus hic præcipue agitur. Et de omnibus est res certa, quia (vt sæpe dictum est) Christus habuit humanam naturam integram & perfectam quoad omnes naturales facultates, & consequenter quoad actiones & effectus earum. Secundo pertinere possunt ad hunc ordinem & sub hac conclusione comprehendi, actus supernaturales intellectus & voluntatis animæ Christi, ostensum enim in superioribus est, actus scientiæ & gratiæ fuisse in anima Christi perfectos, & modo perfecto & connaturali elicitos per internam & proportionatã virtutem, hoc autem sensu dicimus, animã Christi habuisse virtutem efficiendi hos actus per modum agentis principalis, ratione habituum gratiæ & scientiæ, à quibus hi actus efficiuntur, quamquam anima per se ipsam, & suas potentias non habeat propriam & connaturalem vim ad illos efficiẽdos. Tertio ponit D. Tho. in hoc ordine potestatem illuminãdi rationales creaturas, quia hæc potestas, licet ratione vnionis data sit, non tamen est distincta à plenitudine gratiæ, & scientiæ, quæ de se est sufficiens principium huius effectus. Hæc enim illuminatio (vt ex doctrina de angelis sumo) solum fit per spiritualem quandam locutionem, per quam is, qui scientia superior est, inferiorẽ docet: hæc autem spiritualis locutio fieri potest ab anima Christi ad eum modũ, quo actus intellectus & voluntatis efficiuntur, fit enim illa locutio per voluntatẽ, qua proprij actus, vel cõceptus ad alium ordinãtur; & quãuis sit locutio illuminans, nõ tamen per eam necessario fit productio alicuius intellectus luminis in eo qui illuminatur, sed si fortasse fit productio aliquarũ specierum intelligibiliũ hæc fieri potuit ab anima Christi illuminante alios per, pprios actus suos, tanquã per obiecta actu intelligibilia, quæ propriam sui speciem possunt aliter com-

communicare. Quid si interdum anima Christi ita illuminat angelos, vt lumen aliquod illis infundat, id non facit, nisi vt instrumentum Dei, sicut de aliis supernaturalibus effectibus statim dicemus.

Potestas faciendi miracula in Christo quale.

Secunda assertio D. Thomæ est, habuisse animam Christi vt instrumentum Verbi, virtutem ad omnes immutationes miraculosas, quæ ad finem Incarnationis ordinari possunt, præter eam, qua creaturæ in nihilum redigi possunt. Conclusionem non probat D. Thom. sed vt notam relinquit ex ipso fine Incarnationis, supponendo, vt alias probatum est in 2. 2. hanc potestatem faciendi miracula esse communicabilem creaturæ. Exceptionē vero probat D. Tho. quia annihilatio respondet creationi, vnde sicut potestas creandi repugnat creaturæ, ita & annihilandi. Ex his ergo concludit D. Tho. tertiam assertionem absolute negantem, scilicet non habere Christum omnipotētiam circa immutationem creaturarum, quam ex assertione secunda probatam relinquit.

Matth. 28. c In solutione ad primum tractat D. Thomas locum illum Matthæi vlt. *Data est mihi omnis potestas in cœlo & in terra.* Et exponit, hæc verba intelligenda esse de omnipotentia simpliciter, quæ communicata dicitur homini Christo per communicationem idiomatum, sicut articulo præcedenti exposuerat *Ambros.* Ambrosium, Luc. 1. dicentem, accepisse hominem in tempore omnipotentiam, quam Filius Dei habet ab æterno, vnde consequenter ait, illam potestatem datam esse à principio, post resurrectionem vero, C dici datam esse quoad manifestationem. Quam ex- *Tertul.* positionem indicasse videtur Tertul. li. contra Praxean, cap. 16. vbi dicit, Christum ab initio, seu ab æterno, accepisse potestatem omnem in cœlo, & in *Gregor. Nyss.* terra: & Gregor. Nis. orat. 2. de Resurrect. circa finem: Quæ *naturaliter* (inquit) *habebat tanquam Deus, hæc dicitur accipere tanquam homo.* Iuxta quam expositionem, etiam si Christus in humanitate nullam specialem potestatem accepisset per ipsam humanitatem exercendam, posset dicere, sibi datam esse omnem potestatem in cœlo, & in terra: sicut dicitur Christus, seu hic homo, simpliciter omnipotens, etiam si omnipotentia simpliciter humanitati communicata non sit. Propter quod non videtur mihi hæc expositio textui consentanea, loquitur enim Christus de singulari quadam, & suprema potestate sibi vt homini, seu humanitati suæ tributa, ita vt per D ipsam esset exercenda, ratione cuius mittebat Apostolos ad prædicandum omnibus gentibus: non est ergo ibi sermo de omnipotentia simpliciter, sed de excellenti quadam potestate communicabili creaturæ: & ita intelligunt locum illum expositores *Anselmus. Theophy. Euthym. D. Thom. Raban. Seuer. Cyprian. Athana. Greg. Nyss. Vigil.* communiter, Anselmus, Theophy. Euthym. & Diuus Thomas in catena, vbi refert Remigium, Rabanum, & Seuerum. Indicat etiam Cyp. lib. 2. contra Iudæos cap. 26. & Athan. oratio. quadam contra Arianos, in hoc dictum Ex *Deo, Deus Verbum*, non longe à principio: & optime Gregor. Nis. lib. de cognitione Dei, cap. Ex Daniele, habetur tom. 1. Bibliot. sanct. & sanctus Vigilius, lib. 5. contra Eutych. colum. 7. Existimo tamen, ibi non esse præcipue sermonem de potestate faciendi miracula, de qua nunc agimus, hæc n. & antea data erat, & satis fue- E rat hominibus nota, sed potestate dominādi, & imperandi omnibus creaturis, & regendi omnes homines suprema quadam Pontificali, & Regia potestate excellentiæ: de qua infra quæst. 22. dicturi sumus, vt egregie exposuit Vigil. citato loco: ad hanc enim potestatem pertinet actus ille, quem Christus statim exercuit, dicens: *Euntes ergo, docete omnes gentes.* Dixit autem Christus, post resurrectionem datam sibi esse hanc potestatem, vel quia tunc cœpit innotescere hominibus, quod iam erat notum angelis, vt Remigius supra dicit, vel, vt addit Anselmus, quia ex tunc videtur Christus, & imperandi, & dominandi statum accepisse, antea enim fuerat in statu passibili: *Paulò ab angelis minoratus*: vel denique, quia tunc accepit plenum, & expeditum vsum huius potestatis: nam licet antea haberet illam veluti quoad proprietatem ratione vnionis, non tamen quoad plenam possessionem & vsum, ratione status viatoris.

d In solutione vero ad tertium notandū est, quod Diuus Thomas dicit, non tantum accepisse Christum potestatem faciendi miracula, vt ea vti posset, sed etiam, vt eam posset aliis communicare, iuxta illud Matth. 10. & Luc. 10. *Ecce ego mitto vos*, & infra *Matth. 10.* Curate infirmos, & infra, *Etiam dæmonia subiiciuntur* *Luc. 10.* *nobis*, & infra, *Ecce dedi vobis potestatem*, &c. & Matth. *Matth. 16.* 16. *Signa autem eos, qui crediderint, hæc sequentur*, &c. B Et huc pertinet, quod Christus dedit aliis potestatē consecrandi, remittendi peccata, &c. Tota enim hæc excellentia debetur dignitati Christi, & meritis eius, & pertinuit ad eam, quam Theologi vocant, *potestatem excellentiæ*, qua potuit instituere Sacramenta Euangelica, & ordinare perfectos sacerdotes, & creare Apostolos, & prædicatores Euangelicos conuenienti virtute & potestate instructos ad fidem cōfirmandam.

ARTICVLVS III.

Vtrum anima Christi habuerit omnipotentiam respectu proprij corporis.

84. ADtertium sic proceditur. Videtur, quod anima Christi habuit omnipotentiam respectu proprij corporis. Dicit Damascen. * in *Lib. 3. orthod. fid. cap. 20. & 23.* 3. lib quod omnia naturalia fuerunt Christo voluntaria: volens enim esuriuit, volens sitiuit, volens timuit, volens mortuus est, &c. Sed ex hoc Deus dicitur omnipotens, quia omnia quæcunque voluit, fecit. Ergo videtur, quod anima Christi habuerit omnipotentiam respectu naturalium operationum proprij corporis.

2. Præterea, in Christo fuit perfectius humana natura, quam in Adam, in quo secundum originalem iustitiam quam habuit in innocentiæ statu, corpus habebat omnino subiectum animæ, vt nihil in corpore posset accidere contra animæ voluntatem. Ergo multo magis anima Christi habuit omnipotentiam respectu sui corporis.

3. Præterea, ad imaginationem animæ, naturaliter corpus immutatur, & tanto magis, quanto magis anima fuerit fortis imaginationis, vt in prima parte habitum est. Sed anima Christi habuit virtutem perfectissimam, & quantum ad imaginationem, & quantum ad alias vires. Ergo anima Christi fuit omnipotens in respectu ad corpus proprium.

Sed contra est, quod dicitur Heb. 2. quod debuit per omnia fratribus assimilari, & præcipue in his, quæ pertinent ad conditionem naturæ humanæ. Sed ad conditionem humanæ naturæ pertinet, quod valetudo corporis, & eius nutritio, & augmentum, imperio rationis, seu voluntatis non subdantur: quia naturalia soli Deo, qui est auctor naturæ, subduntur. Ergo nec in Christo subdebantur. Non igitur anima Christi fuit omnipotens respectu proprij corporis.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, * anima *Art. præc.* Christi potest dupliciter considerari. Vno modo secundum propriam naturam, & virtutem. Et hoc modo, sicut non poterat immutare exteriora corpora à cursu & ordine naturæ, ita etiam non poterat immutare proprium corpus à naturali dispositione: quia anima Christi secundum propriam naturam, habet determinatam proportionem ad suum corpus. Alio modo potest considerari anima Christi, secundum quod est instrumentum vnitum Verbo Dei in persona. Et sic subdebatur eius potestati totaliter omnis dispositio proprij corporis. Quia tamen virtus actionis non proprie attribuitur instrumento, sed principali agenti, talis

omnipotentia magis attribuitur ipsi Verbo Dei, quam animæ Christi.

Citatum in argum. Lib 3. c. 15. à med. & cap. 14.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Damasceni est intelligendum, quantum ad voluntatem Christi diuinam: quia sicut ipse in præcedenti cap. * dicit beneplacito diuinæ voluntatis permittebatur carnipati, & operari quæ propria.

Ad secundum dicendum, quod non pertinebat hoc ad originalem iustitiam, quam Adam habuit in statu innocentiæ, quod anima hominis haberet virtutem transmutandi proprium corpus in quamcunque formam, sed quod posset ipsum conseruare absq; omni nocumento. Et hanc etiam virtutem Christus assumere potuisset, si voluisset. Sed cum sint tres status hominum, scilicet, innocentiæ, culpæ, & gloriæ, sicut de statu gloriæ assumpsit comprehensionem, & de statu innocentiæ immunitatem à peccato, ita & de statu culpæ assumpsit necessitatem subiacendi pœnalitatibus huius vitæ, vt infra Quæst. 14. art 2. *dicetur.

Ad tertium dicendum, quod imaginationi si fuerit fortis, naturaliter obedit corpus quantum ad aliqua: puta, quantum ad casum de trabe in alto posita, quia imaginatio nata Li 3. de anima, tex. 48. & sequent. tom 2. *est esse principium motus localis vt dicitur 3. de Anima.* Similiter etiam, quantum ad alterationem, quæ est secundum calorem, & frigus, & alia consequentia, eo quod ex imaginatione consequenter natæ sunt consequi animæ passiones, secundum quas mouetur cor, & sic per commotionem spirituum, totum corpus alteratur. Aliæ vero dispositiones corporales, quæ non habent naturalem ordinem ad imaginationem, non transmutantur ab imaginatione, quantumcunq; sit fortis: puta, figura manus, vel pedis, vel aliquid simile.

COMMENTARIVS.

DOctrina huius articuli eadem est cum doctrina articuli præcedentis, solum, quod ibi generatim dictum est, hic ad ipsum corpus Christi applicatur. Et hoc sensu docet D. Thom. animam Christi propria naturali virtute non habuisse omnipotentiam circa corpus proprium, tamen, vt instrumentum Verbi, habuisse in sua potestate omnium dispositionem, & proprij corporis immutationem.

ARTICVLVS IV.

Vtrum anima Christi habuerit omnipotentiam respectu executionis suæ voluntatis.

85. AD quartum sic proceditur. Videtur, quod anima Christi non habuerit omnipotentiam respectu executionis propriæ voluntatis. Dicitur enim Marci 7. quod ingressus domum, neminem voluit scire, & non potuit latere. Non ergo potuit in omnibus exequi propositum suæ voluntatis.

2. Præterea, præceptum, est signum voluntatis: vt in prima parte dictum est*. Sed Dominus quædam facienda præcepit, quorum contraria acciderunt: dicitur enim Matt. 9. quod cæcis illuminatis comminatus est Iesus, dicens; Videte, ne quis sciat, illi autem exeuntes, diffamauerunt illum per totam terram illam. Non ergo in omnibus potuit exequi propositum suæ voluntatis.

1. p. q 19. art. 12.

3. Præterea, Id quod potest aliquis facere, non petit ab alio. Sed Dominus petiuit à Patre, orando illud, quod fieri volebat: dicitur enim Luc. 9. quod exiit in montem orare, & erat pernoctans in oratione Dei. Ergo non potuit exequi in omnibus propositum suæ voluntatis,

In lib. q ex nouo Testamen qui incipit. Deus quidem perfectus est q.

Sed contra est, quod dicit Augustinus* in lib. de Quæstionibus veteris, & noui Testamenti: Impossibile est, vt Saluatoris voluntas non impleatur, nec potest velle, quod scit, fieri non debere.

Respondeo dicendum, quod anima Christi dupliciter A liquid voluit. Vno modo quasi per se implendum. Et sic dicendum est, quod quicquid voluit, potuit: non enim conueniret sapientiæ eius, vt aliquid vellet per se facere, quod suæ virtuti non subiaceret. Alio modo voluit aliquid, vt implendum virtute diuina, sicut resuscitationem proprij corporis, & alia huiusmodi miraculosa opera. Quæ quidem non poterat propria virtute, sed secundum quod erat instrumentum diuinitatis, vt dictum est*.

77. in prin. tom. 4.

Art. 1. huius quæst. Li 3. c. 10. in argum. sed contra.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in lib. de Quæstionibus veteris & noui Testamenti. Quod factum est, hoc voluisse dicendus est Christus. Aduertendum est enim, quod illud in finibus gestum est Gentilium, quibus adhuc tempus prædicandi non erat: vltro tamen venientes B ad fidem non suscipere, inuidiæ erat. A suis ergo noluit prædicari, requiri autem se voluit, & ita factum est. Vel potest dici, quod hæc voluntas Christi non fuit de eo, quod per eam fiendum erat, sed de eo, quod erat fiendum per alios, quod non subiacebat humanæ voluntati ipsius. Vnde in Epistola* Agathonis Papæ, quæ est recepta in 6. Synodo, legitur, * ergo ne ille omnium Conditor, ac Redemptor, in terris latere volens non potuit, nisi hoc ad humanam eius voluntatem, quam temporaliter est dignatus assumere, redigatur.

Quæ habitur in 6. in. gener. Constant. à medium act. 4. * Reuoque all in h. act. 6. Synod. gener & alia fuit mali. 4. † Lib. 3. cap. 18. post medium.

Ad secundum dicendum, quod sicut Gregorius dicit 19. Moralium, per hoc, quod Dominus præcepit, taceri virtutes suas, seruis suis sequentibus exemplum dedit, vt ipsi quidem virtutes suas occultare desiderent, & tamen, vt alij eorum exemplo proficiant, prodantur inuiti. Sic ergo præceptum illud designabat voluntatem ipsius, qui humanam gloriam refu- C giebat, secundum illud Ioan. 8. Ego gloriam meam non quæro: Volebat tamen absolute, præsertim secundum diuinam voluntatem, vt publicaretur miraculum factum, propter aliorum vtilitatem.

Ad tertium dicendum, quod Christus orabat, & pro his, quæ virtute diuina fienda erant, & pro his etiam, quæ humana voluntate erat facturus, quia virtus & operatio animæ Christi dependebant à Deo, qui operatur in nobis velle, & perficere, vt dicitur Philip. 2.

COMMENTARIVS.

D DOctrina huius articuli difficilis est, pendet tamen ex iis, quæ 18. quæst. de voluntate Christi, ac eius actibus, dicenda sunt.

DISPVTATIO XXXI.

In octo Sectiones distributa.

De gratia, seu potestate animæ Christi data ad miracula, vel supernaturalia opera facienda.

IN hac disputatione nihil de facultatibus naturalibus animæ Christi dicendum est, est enim res, & per se clara, & satis in superioribus tractata, agendū ergo est solum de supernaturali potestate ad supernaturales actiones: & quia de actibus vitalibus supernaturalibus, & de illuminatione, quæ per illos fieri potest, in superioribus etiam satis dictum est, nihil de eis hoc loco dicemus; sed solum de aliis miraculosis actionibus, & de virtute ad illas efficiendas, ad quam pertinent illæ duæ gratiæ gratis datæ; quarum dispositionem supra huc remittimus, scilicet, *gratia sanitatum, & operatio virtutum.* Quoniam vero actiones supernaturales, & miraculosæ complures sunt, quarum præcipua esse videtur animarū iustificatio, seu gratiæ productio, non oportebit de singulis earum dicere, sed in communi res disputāda est, & si quid in particulari dicere oportebit, id frequentius explicabimus in gratiæ productione, nisi alicubi alia occurrerit specialis difficultas.

SECTIO

SECTIO I.

Vtrum omnipotentia Dei tota sit humanitati assumptæ communicata.

HOc loco referri posset error hæreticorum huius temporis, qui dicunt, per vnionem hypostaticam factum esse, vt attributa diuinæ naturæ vere ac secundum se, humanæ fuerint communicata: ita vt non solum per communicationem idiomatũ, Christus sit omnipotens: sed etiam ipsa humanitas, & cum reduplicatione Christus in quantum homo. Sed hic error re ipsa coincidit cum errore Eutychetis, & simul cum illo satis explosus est, & iterum impugnabitur inferius, cum generatim de communicatione idiomatum agemus.

Dico ergo primo, omnipotentiam Dei simpliciter, & secundum totam perfectionẽ suam nec fuisse communicatam, nec potuisse communicari Christi humanitati, atq; adeo Christum vt hominem, non fuisse omnipotentem. Ita, præter D. Thomam hic. docent Theologi cum Magistro in 3. distin. 14 Bonauen. art. 3. Ricar. articu. 2. Durand. q. 5. Palud. q. 3. Gabr. q. 1. art. 3. dub. 1. Alens. 3. part. q. 14. Et est res omnino certa, euidẽter enim sequitur ex certis principiis fidei, definiunt enim Concilia (vt supra vidimus) naturas post vnionem mansisse inconfusas, suasq; proprietates, facultates, & operationes duplices retinuisse; vt constat ex Concil. Chalcedon. act. 5. VI. Synod. actio. 4. 11. & 17. & concil. Lateran. sub Martino, consultat. vltim. can. 9. 10. 11. & ex Leone Pap. epist. 20. & aliis, quæ supra allegata sunt. Ex quo constat, aliam esse potentiam humanitatis à potentia diuinitatis, nam potẽtia actiua est proprietas naturæ, sicut ergo mãsit duplex natura, ita duplex potentia, ergo potentia humanitatis non est ipsamet potentia diuinitatis, & consequenter nec potest esse omnipotentia simpliciter, quia hæc tantum est vna, & multiplicari non potest. Quod secundo ita explicatur, nam potẽtia humanitatis est distincta ab ipsa diuinitate: ergo est potentia creata: ergo finita: ergo non est omnipotentia. Vnde argumentor tertio, quia vel intelligitur omnipotentia cõmunicata humanitati formaliter, & per se ipsam, vel per donum creatum. Primum intelligi non potest, nisi vel per confusionem naturarum, vel quia ipsamet omnipotentia increata vnita est humanitati tãquam forma illam informans, & constituens omnipotentem, quod repugnat, & ipsi diuinæ naturæ, vt supra ostensum est, & vnioni, quia talis esset vnio in natura, quandoquidem omnipotentia, quæ est ipsamet natura Dei, informaret humanam naturam, & communicaret illi suum esse. Si vero dicatur secundum, constat, tale donum creatum, quodcunque illud sit, non posse esse omnipotentiam simpliciter; nam & perfectione, & entitate esset inferius omnipotentia Dei; ergo & in virtute, & efficacitate, quæ in perfectione fundatur. Quarto tandem hoc demonstratur, quia ad omnipotẽtiam duo necessaria sunt. Primum, vt in obiecto omnia factibilia comprehẽdat. Secundo, vt in modo agendi sit virtus principalis eminenter continens omnia, & independens à concursu superioris agentis: neutrum autem horum communicatum est, aut communicari potuit, Christi humanitati, quia nec potest esse principium producendi omnia, saltem seipsam. neque etiam potest esse causa creationis, saltem principalis, quia ad hoc requiritur virtus infinita. Vnde nec producere potest res perfectiores se, per modum principalis agentis. Denique neq; in actione sua est independens, indiget enim diuino concursu. Quæ ratio probat, circa nullum effectum habere potuisse Christi humanitatem omnipotentiam simpliciter.

D. Thom. Magist. Bonauent. Ricar. Durand. Palud. Gabr. Alens.

Conc. Chal. 6. Synod Concil. Lat. Leo Pap.

Obiectio.

Neque contra hanc veritatem aliquid obiici potest, quod difficultatem habeat. Solum videtur

A Patres interdum ita loqui, scilicet, omnipotentiam Dei esse communicatam Christo homini, vel eius humanitati, vt constat ex Damasc. lib. 3. Thesau. cap. 38. Respondetur, hæc & similia testimonia altero ex duob. modis debere exponi, prout intentio, & contextus literæ postulauerit. Primus est, quem attingit D. Thomas hic art. 1. ad 1. per hanc vnionem ita esse coniunctam humanitatem Verbo Dei, vt ratione illius possit hic homo dici omnipotens per communicationem idiomatum. Secundus est, per hanc vnionem communicatam esse Christi humanitati specialẽ vim operandi supra naturam ea opera, quę Dei sunt propria, saltem vt diuinitatis organo, & instrumento, de qua re videri potest Leo Pap. Epistol. 81. alias 83. ad Episcopos Palestinos. Aug. lib. contra Felicianum Arianum, cap. 11. & Cyril. Alex. lib. 10. Thesau. cap. 9. & li. B 12. cap. 15. & lib. 4. in Ioan. cap. 24 & lib. de Incarnat. Vnigen. c. 1. & 2. Theodoretus dialog. 2.

Damas. Nicet. Respon. Leo Papa Augus. Cyril. Theodor.

Dico secundo. Humanitas Christi ex vi solius vnionis ad Verbum, formaliter ac præcise sumptæ, non est facta potentior ad operandum, quam ex natura sua esset. Conclusio hæc intelligitur primum de potestate ad reales, & physicos effectus efficiendos, non enim agimus de effectibus moralibus meriti, & satisfactionis: nam ad hos multum confert ipsa vnio, per se ac præcise considerata, vt supra disput. 4. late dictum est. Deinde intelligitur, vt in ipsa conclusione dicitur, de vnione præcise, nam licet ipsa vnio sit ratio, ob quam humanitati supernaturalis virtus, seu potestas donatur, non est tamẽ ipsa, qua humanitas potentior efficitur: vt recte Durandus docet supra dicta dist. 14. quæstio. 5 & colligitur C satis aperte ex D. Thom. tota hac quæstio. præsertim art. 1. & 3. Et probari sufficienter potest ex dictis supra, disput. 18. sect. 4 vbi ostendemus, in actibus gratiæ vnionem nõ esse principium formale, quod humanitatem reddat potentem ad ipsos efficiendos: est autem eadem ratio de quocunque supernaturali effectu, quia in omni actione principium agendi est natura; subsistentia vero tantum est, quasi conditio requisita humanitas autem vnita retinuit eandem omnino naturam, & eandem formam; ergo de se retinuit etiam eandem virtutem, & potentiam agẽdi. Et confirmatur, quia Verbum vnitum vt sic, non habet ratione vnionis specialem influxũ physicum in actiones humanitatis, quia huiusmodi influxus ad extra, communis est tribus personis.

Durand. D. Thom.

Sed contra: nam perfectior existentia conducit ad D *Obiectio.* perfectiorem operationem: sed humanitas Christi ratione vnionis habet perfectiorẽ existentiam; ergo per vnionem formaliter potentior facta est. Propter hoc argumentum Ricar. dist. 14. artic. 2. quæst. 2. cõtra hanc conclusionem opinari videtur. Sed procedit ex falso fundamento, humanitas enim ex vi vnionis non habet perfectiorem existentiam, sed subsistentiam, quæ non confert per seipsam, ac formaliter ad perfectiorem effectum physicum, vt dictum est. Deinde, si essentia creata esset distincta entitas ab existentia, vt Ricard. videtur supponere, sic negandum esset, existentiam per se cõferre ad actionem, vt principium formale operandi, sed solum esse conditionem requisitam: & ideo, quamuis iuxta illam sententiam humanitas Christi existeret existentia in creata, non propterea dicendum esset, per ipsam vnionem formaliter, factam esse potentiorẽ ad agendum.

Ricard. Respons.

SECTIO II.

An ratione vnionis data sit animæ Christi supernaturalis gratia, seu virtus ad faciendа supernaturalia opera, seu miracula.

IN hac re fere nulla est controuersia inter Theologos, & ideo breuiter dico primo, Christum Dominum

num per humanitatem suam vera miracula fuisse operatum, vnde necessario fit, illi humanitati communicatam esse virtutem supernaturalem ad miracula facienda. Conclusio est de fide, vt ex vniuersa
Matth 9. Euangelica historia constat, & specialiter Matth. 9 inquit Christus: *Vt autem sciatis, quia filius hominis habet in terra potestatem remittendi peccata, dicit paralytico, surge &c.* vbi ex vno effectu supernaturali potestatem ad alium efficiendum confirmat: non quia effectus ille maior esset, sed quia euidentior, & ideo, vt Euangelista concludit; *Homines glorificabāt Deum, qui dedit potestatem talem hominibus.* Plura testimonia afferemus in sequentibus. Ratio vera prima, & præcipua est diuina voluntas, à qua omnis hęc gratia dimanat. Congruentia vero est: prima, dignitas ipsius personæ secunda, officium doctoris; nam, cū Christus doceret nouam & supernaturalē legem, oportuit, vt doctrinam suam diuinis signis confirmaret, & præsertim, cum se Deum, & Filium Dei esse diceret, debuit hoc operibus ostendere. Vnde Ioan. 5. inIoan 5. 10 & 15. quit Christus: *Opera, quæ dedit mihi Pater, vt faciam, ipsa sunt, quæ testimonium perhibent de me*: & cap. 10. *Si mihi non vultis credere, operibus credite*: & cap. 15. *Si opera non feciſſem in eis, quæ nemo alius fecit, peccatum non haberent*: & ideo vnum ex signis, quod dederat Deus
Isai 35 ad cognoscendum Messiam, fuit, quod mira operaMatth 11. esset facturus, vt constat Isai. 35. & Matth. 11. *Ite, & renunciate Ioanni, quæ audistis, & vidistis, cæci vident, claudi ambulant, &c.* Sed quæret aliquis, an hæc
Dubium. conclusio, non solum certa sit, sed etiam euidens, suppositis iis, quæ de Christo narrantur. Et est ratio dubij, quia ipsi Iudæi, qui ipsius Christi opera videbant, calumniabantur, non fuisse vera miracula, sed apparentia signa virtute dæmonum facta. Nec defuerunt alij, qui dicerent, illa opera fieri potuisse, vel ex virtute, & efficacitate optimi temperamenti
Ricard. Castr. Mich. Medin. corporis Christi Domini, vel virtutis imaginatiuæ animæ eius, vt Ricard. hic refert. d. 15. arti. 2. quæst 3. & latius Castro contra hæres. verbo, Miracula, & Michael Medina lib. 2. de recta in Deum fide, cap. 7. vbi latissime hunc errorem impugnat, quod superfluum duco, quia per se est incredibilis, & prorsus
Responsio. absurdus. Respondetur ergo, sermonem esse posse, aut de iis, qui opera Christi intuebantur, hominibus, aut angelicis, aut de iis, qui solum audiuerunt, ea esse facta: angeli ergo euidentissime cognouerunt, illa esse vera miracula, diuina virtute facta; & de bonis quidem angelis res est clara; de dæmonibus autem declaratur; quia euidenter experiebantur vim, & efficaciam humanitatis Christi in ipsos. Deinde intuebantur animam, v. g Lazari, vere fuisse à corpore seperatam, atque iterum eidem corpori coniunctam per veram informationem, similiter visum fuisse restitutum ei, qui illo caruerat: cum enim hi effectus, licet supernaturali modo fierent, in se tamen, seu in termino sint naturales, euidenter videntur ab angelis prout in se sunt, cognitione naturali. Est autem eisdem angelis euidens huiusmodi effectus illo modo non posse fieri naturali virtute, & ideo etiam mali angeli tergiuersari non poterant. Homines vero non potuerunt habere tam claram euidentiam, quia non possunt tam intime effectus in seipsis intueri, sed solum, quantum per externa signa apparent. Nihilominus habere potuerunt tantam euidentiam, saltem moralem, vt sine magna temeritate, & infigni malitia, repugnare non
Ioan 13. & 14. possent, vt ipse Dominus Ioan. 13. & 14. testatus est. Et breuiter declaratur, nā de ratione miraculi duo sunt. Primum, vt sit insolitum opus, & extraordinarium, vel in effectu, vel in modo. Secundum, vt opus sit tale, quod per naturales causas fieri non possit; huiusmodi autem fuisse opera, quæ Christus faciebat, per se notum est, tum ex ipsis effectibus, quales sunt suscitatio mortuorum, restitutio visus, &c. tū ex modo, quia subito sine vlla resistentia solo imperio hæc faciebat, & morbos etiam incurabiles ad quamcunque distantiam, sine impedimento interiecti corporis, & non ad modum agentium naturalium sed imperio suo sanabat:

Quod autem illa opera reuera talia essent, qualia apparebant, euidens etiam esse potuit humana quadam & naturali euidentia. Primo ex multitudine talium operum, quorum effectus erant diuturni, & perseuerantes, & in nullo eorum inuenta est fallacia, vel deceptio, cuius euidens signum est, quod, cum sæpius, & multo tempore, & inter hostes suos, qui maximo odio illum prosequebantur, hæc fuerit Christus operatus, nunquam tamen illi obiecerunt deceptionem, aut falsitatem in huiusmodi operibus, neque etiam vnquam ausi sunt negare, vel Lazarum vere fuisse suscitatum, vel cæco à natiuitate visum vere restitutum, quamquam interdum ignoranter, & impudenter calumniarentur, hæc fieri ex pacto cum dęmonibus, quasi vero ipsi dæmones talium operum autores esse possent. Secundo id constare poterat vere euidenti experientia. Quis enim dubitare posset, eum, qui triginta & octo annis in lecto iacebat, vere fuisse infirmum? aut eum, qui subito visus est lectum suum portare, vere fuisse sanatum? Similiter erat euidens, hominem cæcum à natiuitate vere caruisse visu: & similiter manifeste constare poterat, ipsum postea vere vidisse. Tertio, hanc veritatem maxime comprobabat ipsius Christi vita innocentissima, & rerum temporalium contemptus. Quarto, id coniici poterat ex fine, & effectu talium operum, ideo enim illa faciebat, vt homines ad veri Dei cognitionem, & amorem, & ad virtutem, & honestatē prosequendam traheret: quo argumento vsus est ipse Matthæi Matth. 12. 12. vt ostenderet, se nō operari ex pacto dæmonum, quia *omne regnum, inquit, in se diuisum desolabitur, &c.* His ergo modis potuit esse euidens iis, qui Christi opera viderunt, & experti sunt, illum ex supernaturali, & diuina virtute fuisse operatum. At vero iis, qui ea non viderunt, sed audierunt, non potest hoc esse tam euidens (vt per se constat) tamen est tam certum, quantum esse potest res aliqua, quæ non solum fide diuina constat, sed etiam fide humana tantæ certitudinis, vt ab homine cordato in dubium reuocari non possit; in qua non immerito dici potest inesse quoddam genus humanæ euidentiæ, vt v. g. quod à Tito & Vespaniano Hierosolyma vastata fuerit, & similia: tam certum enim & euidens humano modo est, & Christum hominem fuisse in mundo, & ea, quæ de illo narrantur, operatum esse, omnibus ergo constat, illum habuisse hoc miraculorum donum. De qua re plura dicentur in materia de Fide.

Dico secundo. Hæc virtus miraculorum fuit in Christo homine permanenter per modum habitus, in quo alios Prophetas seu homines sanctos superauit: alij enim non habent hanc potestatem quasi habitualem, vt illa, cum voluerint, vti possint; sed solum per modum cuiusdam actionis transeuntis interdum illam recipiunt, vt Gregorius tractat lib. 2. Greg. Mag. dialog. cap. 31. & latius D. Thom. 2. 2. quæst. 178. art. 1. D. Thom. at vero Christus dicitur habere hāc potestatem permanentem, & per modum habitus, quia sicut habitibus vtimur, cum volumus, ita ipse arbitrio suo, & ad nutum suæ voluntatis, poterat miracula facere, iuxta illud Matth. 8. *Domine, si vis, potes me mundare.* Matth 8 nam licet illud fuerit à leproso dictum, quod autem ex vera fide fuerit profectum, ipse Dominus ostendit, dicens: *Volo mundare.* Vnde Ioan. 11. cum ad suIoan 11. scitandum Lazarum Christus orationem præmisisset, propter eos, qui aderant, dixit, se id fecisse, non quod ipse indigeret. Ratio vero est, quia hæc virtus data est humanitati quasi proprietas consequēs vnionem; sed ipsa vnio est permanens, & perpetua: ergo. Maior constat ex dictis sect. præced. & ex

Con ci-

Concilio Ephesino, dicente, *carnem Christi esse viui-* A
ficatricem propter vnionem ad Verbum: in quibus verbis satis significatur, & vnionem ad Verbum esse radicem huius potestatis, & vtrumque esse æque permanens in Christi humanitate. Secundo, quia voluntas Christi hominis, etiam si humana sit, est tamen voluntas diuinæ personæ, ergo oportuit, vt semper esset efficax, quantum absolute vellet: atq; adeo, vt haberet potestatem operandi miracula suæ voluntati subiectam. Tertio probari potest, quia supra ostendimus, alias gratias gratis datas animæ Christi, permanenter & per modum habitus fuisse concessas.

Obiectio. Sed contra, nam D. Thom. citato loco 2. 2. indicat, fieri non posse, vt gratia miraculorum commu- B
Responsio. nicetur creaturæ per modum habitus. Respõdetur, D. Thomam solum significare, non posse hanc gratiam esse qualitatem aliquam permanentem, & habitum intrinsece inhærentem, qui sit principium omnium harum operationum, quod verum est, vt ego existimo, & infra latius dicam. Neque in hoc sensu assero, hanc gratiam esse permanẽtem, & per modum habitus in Christi humanitate, sed solum quia semper, ac perpetuo habuit paratum Dei cõcursum vel motionem necessariam ad miracula efficienda, quotiescunq; vellet, sicut nũc vere dicitur sacerdos habere potestatem consecrandi permanentẽ, & per modum habitus, quamuis necesse nõ sit, eam facultatem esse habitum aliquem in hærẽtem, qui sit proprium principium illius actionis. Et hanc cõclusionem bene docuit Vega lib. 7. in Trident. c. 14. dub. 2. C
Vega. Dub. 1 Respon.

Sed quæres primo, quando fuerit hæc virtus data humanitati Christi. Respondetur breuiter, ipsam facultatem quasi in actu primo data m esse ab instãti incarnationis, quia (vt dixi) est quasi proprietas cõsequens vnionem, & nullum fuit impedimentum, quominus à principio dari posset: & ita docuit Anselmus, lib. 2. Cur Deus homo, cap. 13. in fine, at vero quoad vsum non constat, quando hac potestate vti inceperit, quanquam enim Ioan. 2. dicatur, miraculum illud conuertendi aquam in vinum fuisse initium signorum Iesu, tamen non inde certo constat, illud fuisse omnino primum opus miraculosum, quod Christus in hac vita operatus est, sed solum fuisse primum publicũ miraculum, quo cœpit D
gloriam suam manifestare, & doctrinã suam cõfirmare, vt recte D. Thom. infra, q. 43. artic. 3. An vero ante illud tempus, aliqua miracula priuatim fecerit non constat, quidquid enim de hac re scriptũ est de infantia Salutatoris, apocryphum est, vt Gelasij Papa docet in cap. Sancta Romana. 15. dist. & Chrysost. hom. 16. in Ioan. Et Euthym. ac Theophyl. super Ioannem, absolute reijciunt, vt falsam sentẽtiam asserentẽ, Christũ in infantia mirabilia opera patrasse: quanquam Chrys. omnia mirabilia signa, quæ facta sunt in Christi natiuitate, vt de stella, quæ Magis apparuit, & similia, huic potestati & virtuti attribuat. Sed fortasse hoc intelligit de Christo vt Deo, potius, quã vt homine. Contra hoc vero referri posset hoc loco eorum sententia, qui asserunt, Christi animæ E
fuisse communicatam vim effectricem gratiæ ante creationem suam, & vnionem ad Verbum, quæ vis pertinet ad hanc potentiam operatricem supernaturalium operum, vt supra dictum est: hæc vero sentẽtia infra commodiori loco impugnabitur, est enim (vt opinor) improbabilis.

Ansel. *Ioan. 2.* *D. Thom.* *Gel. Papa. Chrysost. Euthym. Theophyl.*

Dub. 2. Respon. Quæres secundo, quamdiu duraverit hæc gratia, seu potestas in Christi humanitate. Respondetur, ex quo illam accepit, nunquam esse illa priuatam: tum quia dona Dei sunt sine pœnitentia: tum etiam, quia (vt dictum est) illa est proprietas consequens vnionem, quæ semper perseuerat: tum etiam, quia pertinet ad perfectionem illius humanitatis, & nõ includit imperfectionem statui beatitudinis repugnantem.

Obiectio. Responsio. Dices. Postquam Christus ad cœlum ascendit, nõ potest habere vsum huius potestatis. Respondetur, falsum hoc esse. Primo, quia si aliquod lumẽ supernaturale, vel simile donum pertinens ad accidentariam beatitudinem communicatur Beatis, credibile est, per Christi humanitatem fieri. Imo probabile est, omne lumen gloriæ, quod factum est, & fit in animabus beatis per Christi humanitatem fieri, vt Diuus Thomas sentit infra, quæst. 52. artic. 2. vbi de *D. Thom.* animabus sanctorum Patrum in limbo existentibus loquitur, est autem eadem ratio de omnibus alijs, quæ postea beatæ sunt, & est hoc valde consentaneum dignitati Christi. Secundo verisimile etiam est, ipsam mortuorum resurrectionem, præsertim Beatorum, efficiendam esse per Christi humanitatem tanquam per instrumentum, nam totum hoc debetur eius dignitati, & meritis. Et ad hoc non incommode applicari potest illud. Ioan. 5. *Sicut Pater suscitat mortuos, & viuificat, sic & Filius, quos vult viuificat,* *Ioan. 5.* quamuis enim hoc præcipuè intelligatur de Christo vt Deo, qui æqualem cum Patre habet potestatem: tamen satis accommodate exponi potest de potestate communicata Filio, etiam vt homini, vt per carnem suam suscitare possit mortuos, sicut statim dicitur, *Patrem omne iudicium dedisse Filio*, quod recte de Christo homine intelligitur, vt infra suo loco dicetur: & ita hoc, quod intendimus, docuit Augustinus tract. 19 & 29. & sequentibus: & D. Thom. infra quæst. *August. D. Thom.* 56. Tertio, omnes gratiæ, vel supernaturalia dona, quæ in Ecclesia conferuntur, per Christi humanitatem conferri, satis pie, & probabiliter credi potest: nam ille est, qui principaliter baptizat, qui cõsecrat, qui sanctificat: hi autem effectus ad vsum huius potestatis pertinent. Nam licet istæ actiones iam non dicantur proprie miraculosæ, quia non sunt insolitæ, & fiunt secũdum ordinariam legem gratiæ, simpliciter tamen supernaturales sunt, & ad potestatem supernaturalem efficientem pertinent. Deniq;, sicut Christus nunc retinet, & perfectissime exercet dignitatem capitis: ita & perfecto modo influit gratiam per vsum huius potestatis. Scio, Andream de Vega. lib. 6. in Trid. c. 14. in fine, probabilius existimare, Christum in cœlo nunc existentem non influere immediate in gratiam, quæ nobis confertur. Sed si intelligat, non immediate, id est, non sine alio instrumẽto propinquo, est id verum in iustificatione, quæ fit per sacramentum, non verò in alijs. Si vero intelligat (quod magis significat) humanitatem Christi per se non influere, nõ est improbabile, quod ait, verius tamen credimus esse oppositum, quia nulla est causa sufficiens ad negandam Christo hãc dignitatẽ. Quod vero quosdam asserere audio, Christum per angelos hunc effectum conferre, intellectum de propria efficientia instrumentali, improbabile est, quia nullo fundamento, sed mere gratis asseritur: intellectum autem de causa ministeriali & morali, non est ad rem, vt per sese satis constat.

Tertio quæri posset, quod sit adæquatum obiectũ huius potestatis, quod est quærere, ad quos effectus se extendat. Sed hoc explicabitur commodius post sectionem 5. quia pendet ex modo, quo hæc potestas operatur.

SECTIO III.

An hæc potestas sit vere, & physice effectiua gratiæ, & supernaturalium operum:

SVppono, per potentiam physice actiuam, nos intelligere illam, quæ per realem & veram actionẽ operatur, & à qua effectus re ipsa pendet in suo esse. Multi ergo autores negant humanitatẽ Christi potuisse hoc modo eleuari, vt esset principium efficiẽs opera supernaturalia, & præsertim gratiam de qua frequentius autores loquuntur, quanquam eorum fundamentũ generale sit, Ita tenet Alexand. Alens. 3. *Alens.* p. q. 13.

Altisiod. Bonauen. Ricard. Gabr. Durand. Scot.

p. q. 3. mem. 3. arti. 3. Altisiod. 3. p. summ. tract. 1. c. 4. q. 2. Bonau. & Ricar. in 3. d. 13. a. 2. q. 3. & ibi Gabr. dub. 3. Durand. dist. 14. q. 4. & in 4. d. 1. q. 4. & ibi Scot. q. 1. circa finem, agens de instrumento creationis, & q. 4 & 3. agens de vi effectrice sacramentorum, & ibidem Bonau. & Ric. & multi Nominales, de eadem re disputantes. Fundamentum eorum est, quia humanitas Christi, vt vere ac physice efficiat, oportet vt in se suscipiat aliquam virtutem agendi, hæc vero nulla esse potest, quia nec potest esse qualitas aliqua, neque motus, neque aliquid huiusmodi, ergo. Maior constat, quia actus secundus essentialiter supponit primum, non ergo potest aliquid agere sine virtute agendi. Secundo, nam eadem res in se immutata manens, nõ potest aliquid efficere, ad quod efficiendum de se virtutem non habeat, sed humanitas de se non habet virtutem ad hæc opera, ergo oportet, vt illam recipiat per aliquam sui mutationem, & alicuius rei receptionem; intelligi enim non potest, fieri potentiorem, manentem sicut antea. Tertio, quia intelligi non potest, vt duæ res, quæ ex natura sua non habent connexionem, nec dependentiam causæ & effectus, incipiãt illam habere eodem modo, vtraque permanente absque additione vlla, quæ conferat virtutem agendi, & sit principiũ, & ratio huius dependentiæ. Vnde infert hæc sententia, hanc potestatem efficiendi miracula, solum in hoc esse positam, quod infallibiliter ad tactum, aut verbum, seu voluntatem humanitatis Christi statim adest diuina virtus ad opus conficiendum, quod Christus, vt homo, fieri vult, & quia hoc pactum est firmum, & infallibile, ac perpetuum, ideo morali quadam ratione dicitur Christus ad perpetranda miracula habere permanentem potestatem. Nec à sensu sanctorum Patrum hæc expositio videtur aliena: Damasc. enim lib. *Quomodo ad imaginem Dei facti sumus*, circa finem, cum dixisset, vim diuinam per tactum corporis sanasse infirmos, & diuinam voluntatem per humanam effecisse miracula, explanans hunc effectionis modum, dicit, singulas naturas, diuinam & humanam, effecisse sibi propria cum consortio alterius, duabus tamen actionibus interuenientibus. Sicut, quando serra ignita, scindendo vrit: altera est actio secandi, altera vrendi, à diuersis principijs procedẽtes, Sic, inquit, *quando diuinitas tactu carnis sanabat infirmum, alia erat propria actio diuinitatis, altera humanitatis, & finis humanæ actionis in manus extensione, & tactu positus erat, diuinæ autem naturæ in excitatione puellæ, &c.* Nec dissimilia sunt verba Athanasij, serm. 4. contra Arianos; *Humano*, inquit, *more manum extendit, diuinitas autem morbum compescuit.* Et Sophronius in Epistola synodica, quæ habetur in VI. Synodo, act. 11. *Vnus*, inquit, *duarum naturarum, secundum aliam diuina signa operabatur, secundum aliam humilia recipiebat.* Et fere eodem modo Leo Papa, Epist. 10. cap. 4. *Agit*, inquit, *vtraque forma cum alterius communione, quod proprium est, Verbo, scilicet, operante, quod Verbi est, & carne exequente, quod carnis est, vnum horum coruscat miraculis, aliud succumbit iniuriis.* Denique August. 22. de Ciuit. cap. 9. quanquam dubius in hac re sit, satis tamen indicat, hunc modum efficiendi sufficere ad intelligenda ea, quæ de miraculis Christi Scriptura docet. Quod tandem ita confirmo, nam in multis operibus necesse est fateri, non interuenisse actionem physicam, ergo pari ratione in nullo opere miraculoso oportet illam concedere, quia omnia eodem modo Christo tribuuntur, & ita eodem sensu vera esse debent. Antecedens probatur: nam, quando eiiciebat dæmones, nihil physice in illis effecit, neque in anima Lazari, quãdo illam à sinu Abrahæ ad sepulchrum reuocauit: & similiter cum solidauit aquas, ambulans in eis, vt Dionysius loquitur 2. cap. de diuin. nominibus, nihil physicum in illis impressit, sed vel sustinuit corpus, ne illas diuideret, vel certe illas diffluere non permisit, & sic de aliis: ergo.

Damasc. *Athan.* *Sophron.* *Leo Pap.* *August.* *Dionys.*

Nihilominus dicendum est, Christum hominem per actiones suæ humanitatis, non solum morali modo, sed etiam reali & physico, operatum esse opera miraculosa, & iustificasse animas, conferendo gratiam, & similia. Hæc est aperta sententia D. Thomæ hic, artic. 1. & 2. ita enim concedit, Christi animam potuisse efficere miracula, sicut negat, potuisse assumi ad creandum, vel annihilandum. Constat autem, si sermo esset solum de concursu morali, vel de conditione, sine qua non, seu ad cuius præsentiam operatur Deus ex pacto certo & infallibili, potuisse animam Christi concurrere ad annihilationem, & creationem: loquitur ergo D. Thomas de vera, & physica effectione. Idem sentit infra quæst. 48. articu. 6. q. 52. artic. 1. & 2. quæst. 56. artic. 5. quæst. 62. artic. 1. & 1. 2. quæst. 112. articu. 1. ad 2. & in 3. distinct. 14. q. vnic. artic. 4. & quæst. 6. de potent. arti. 4 Caietan. hic, & infra, quæst. 62. & 1. 2. quæst. 112. articu. 1. Palud. in 4. distinct. 1. quæst. 1. num. 32. 51. & sequentibus. Soto, quæst. 3. artic. 5. Capreol. quæstio. 1. articu. 3. ad argumenta contra quartam conclusionem, & distin. 13. quæst. 1. ad argumenta contra primam conclusionem, & in 3. d. 25. q. vnica artic. 3. ad argumenta contra primam conclu. Ferrar. 3 contra Gent. c. 56. Vega lib. 7. in Trident. c. 11. Dried. tract. 2. de captiuit. & redemp. gener. hum. cap. 2. p. 3. artic. 6. quamuis eodem cap. 2. memb. 2. videatur docuisse contrarium, sed in hoc loco videtur de causa principali locutus, in alio vero de instrumentali. Probatur, quia Scriptura sacra simpliciter ita loquitur, dicens, Christum hominem habuisse potestatem, & virtutem ad miracula facienda, &, simpliciter loquendo, sanasse infirmos, &c. vt patet ex testimoniis sect. præced. citatis. Et præterea Luc. 6. *Virtus de illo exibat, & sanabat omnes.* Ex cap. 8. *Ego sensi virtutem de me exisse*: vbi ipsum miraculosum opus, *virtus* vocatur, & manasse dicitur à Christo homine. Ioan. 1. *Gratia, & veritas per Iesum Christum facta est.* Sed hæ locutiones possunt proprie intelligi de physica effectione, hoc enim non repugnare infra ostendemus, & est sensus magis consentaneus proprietati ipsorum verborum, & alias pertinet ad perfectionem, & dignitatem humanitatis maxime accommodatam personali vnioni. Deinde quadratoptime cum modo, quo Christus efficiebat hæc miracula per actiones humanitatis, tangendo, & imperando, Matth 8. *Imperauit ventis*, & infra, *Volo, mundare*: & infra, *Tetigit eos, &c.* Ioan. 11. *Lazare, veni foras*: & Isai. 51. 52. 53. & sæpe alibi, Christus dicitur *brachium Domini*, quia per eum mirà opera efficit, vt Sancti exponunt. Denique locutiones Sanctorum, quæ ex Scriptura sacra sumptæ sunt, multum huic sensui fauent. Concilium Ephes. can. 11. dicit, carnem Christi propter vnionem ad Verbum fuisse *viuificatricem*, & in VI. Synodo, act. 11. dicit Sophronius in citata epist. à Synodo recepta, Verbum per carnem suam effecisse opera, quæ erãt diuinitatis indicia. Dionys. Epist. 4. ad Caium, præter actiones humanas & diuinas, ponit in Christo alias quasi mistas, quas vocat *theandricas*, de quibus agens Damascen. lib. 3. cap. 19. duobus modis dicit aliquam operationem Christi vocari *theandricam*. Primo, quia nõ solum erat actio hominis, sed etiam Dei, & hoc modo omnis operatio Christi potest dici Deiuirilis. Secundo, quia Verbum per humanitatem, tanquam per instrumẽtum, diuinas actiones efficiebat, & hoc peculiari modo actiones miraculosæ humanitatis Christi dicuntur *theandricæ*. Præterea Cyrill. in Exegesi ad Valerian. Episcopum, quæ habetur in Concil. Ephes. tom. 6. c. 17. dicit, carnem Christi, quia viuificãtis Verbi propria effecta est, actionem eius participasse, & epist. ad Monachos AEgypti, quæ habetur tom. 1. c. 2. dicit, veniisse Christum hominem cœlesti virtute instrumentum

D. Thom. *Palud.* *Scot.* *Capreol.* *Ferrar.* *Vega.* *Dried.* *Luc. 6. & 8.* *Ioan. 1.* *Matth 8.* *Ioan 11.* *Isai 51. 52 & 53.* *Conc. Eph.* *Sophron.* *Dionys.* *Damasc.* *Cyrill.*

ctum, & perfectiori modo, quam Moysem, miracula fuisse operatum, & lib. 2. in Ioan. cap. 5. & li. 4. ca. 14. aduertit, Christum interdum tactu carnis effecisse miracula, vt ostenderet, ipsam carnem fuisse cooperatricem. Plura alia habet lib. 1. de fide ad Regin. & dialog. 6. de Trinit. Greg. Nazianz. carmine de miraculis Christi, sæpe ad eundem modum loquitur, & præsertim in miraculis ex Marco sic inquit: *Viribus eiicitur Christi cum dæmone febris.* Athanas. serm. 4. contra Arian. ante medium, sæpe dicit Christum per humanitatē effecisse miracula. Optime Chrys. homil. 26. in Matth. ponderans verba illa, *Domine, si vis, potes me mundare*, aduertit, non dixisse, si orauerit, sed, *si vis*; *omnia*, inquit, *eius arbitrio, & potestati committens*, quod Christus ipse, & assensione, & operatione confirmauit, dicens, *Volo, mundare*; & voluntatem statim sanitatis donum eō secutum est. Idem indicat homil. 31. in Ioannem, & hom. 1. in Acta. Gregor. Nis. orat. in Greg. Thaumaturg. Euthym. Luc. 7. suo cap. 19. sic inquit: *Quemadmodum ferrum, quod in igne aliquo tempore permansit, habet ignis operationes, ita quoque sancta ipsius caro diuinitati vnita, quæ diuinitatis sunt operabatur. Ideo manūs quidem mortuum ac defertum corpus coniunxit, vox autem recedentem animam reuocauit.* Ambr. serm. 90. & 91. Euseb. 4. li. de demonst. Euangel. cap. 13. hoc sensu vocat humanitatem, *organum diuinitatis*: & eodē modo loquitur Theodoret. in dialog. *Immutabilis.* Augustin. tract. 24. in Ioan. dicit, potestatem multiplicandi panes fuisse *in manibus Christi.* Lib. autem 22. de Ciuit. cap. 9. quamuis sub dubio relinquat, an hic modus faciendi miracula communicatus sit Sanctis, tamē apertè supponit, illum esse possibilem, & Psal. 138. circa illud; *Mirabilia opera tua*, in hoc magis inclinat, quod Sancti, etiam hoc modo, miracula efficiant, & super Psal. 130. dicit, hoc in maiorem gloriam Christi cedere, à quo Sancti hanc virtutem accipiunt, vnde excellentiori modo ipse illam habet. Vnde & Greg. 2. dialog. c. 30. duobus modis dicit Sanctos miracula facere, scilicet, *impetratione*, quod pertinet ad genus causæ moralis, & *potestate*, quod ad genus causæ physicæ spectat, vt D. Thom. exposuit, quæst. 6. de potentia, art. 4. & bene attigit Canisius, lib. 5. de Deipara. cap. 18.

Solum supereſt, vt probemus, hunc sensum Scripturæ & Sanctorum posse esse verum, atq; adeo non repugnare, hanc physicam efficientiam communicari humanitati. Sed hoc potissimum ostendendū est, soluendo difficultates, quæ in hac sententia occurrere possunt, & explicando modum, quo hæc effectio intelligenda est: quod sectione 5. & sequentibus, copiosè præstabimus. Nunc solum ita suadetur, quia nulla ratione asserendum est, nihil posse Deum per creaturam efficere, quod creatura per suę naturæ vires efficere non possit; ergo nō repugnat, creaturam eleuari ad efficiendum aliquid supra naturā suam; ergo nec repugnabit, humanitatem Christi eleuari ad supernaturalia opera: est enim eadem ratio, & si fundamentum contrariæ sententiæ aliquid probaret in vniuersum excluderet omnem efficientiam creaturæ supra naturam suam. Antecedens variis exemplis ostēdi solet, sed tria sunt potissima. Primū est, de actione ignis inferni, de quo alibi latius. Secundum est, de sacramentis nouæ legis, quæ physicè efficiunt gratiam, vt infrà, quæst. 62. latè tractabitur; nunc sufficiant verba Concilij Trident. sess. 6. cap. 7. vbi Baptismum vocat, *causam instrumētalem gratiæ.* Tertium est, de intellectu, & voluntate, has enim potentias Deus eleuat ad efficiendos actus, totam virtutem naturæ superantes, interdum per inhærentem habitum, interdum vero sine illo, vt ex doctrina de gratia constat.

Obiectio. Dices, ideo has potētias posse eleuari ad hos actus, quia, cum per vires suæ naturę possint efficere actus intelligēdi & amandi in genere, mirum nō est, quod eleuari possint ad perfectiores actus in eodē genere. *Responsio.* Sed hoc non eneruat argumentum factum: tū quia (vt suprà dicebam, disputatione 29.) quamuis potētiæ istæ viribus suis possint efficere rationes intellectionis & amoris, vt abstracte consideratæ possunt in qualibet specie saluari: tamē, prout in re ipsa sunt contractæ ad actus supernaturales, non possunt attingi ab his potentijs, viribus naturæ, quia in illis sunt eleuatæ ad superiorem ordinem: sicut ratio qualitatis vt sic, fieri interdum potest à calore; non tamen, prout contracta est ad esse gratiæ: tum etiam quia in hoc eadem est ratio de effectione gratiæ, vel de alio opere supernaturali. Nam cum humanitas Christi natura sua possit efficere aliquam qualitatē, atque adeo attingere rationem qualitatis vt sic, eadem ratione eleuari poterit, vt efficiat superiorem qualitatem, nempe gratiam, quamuis naturaliter illam efficere non valeat.

Respon. ad argumen. Ad fundamentum contrariæ sententiæ respondendum est ex professo in sect. 5. nunc breuiter dicitur, humanitatem eleuari per potētiam obedientialem, adhibito concursu illi proportionato. Ad illud vero, quod ibi dicitur de causalitate morali, aut de conditione, ad cuius præsentiam Deus operatur, respondetur, hoc non satis esse ad verā & propriam efficientem, quam Scriptura sacra, & sancti Patres humanitati Christi tribuere videntur. Nec testimonia Sanctorum ibi citata aliquid iuuant, nam in aliis locis satis docuerunt, quid de hac virtute, & efficientia sentirent: in illis vero locis solum intendunt docere, quid conueniat humanitati ex virtute propria, & quid ex virtute diuinitatis. Et ita distinguunt actionem quasi præuiam humanitatis, vt est tactus, vel locutio, in qua virtus humanitatis secundum se terminatur, à principali effectu, verbi gratia, suscitatione mortui, qui principaliter fit ex virtute diuinitatis; non tamen solius, sed mediō tactu, vel voce, aut alio simili actu humanitatis. Et hunc esse verum sensum, præter citata, constat ex Damasceno, tertio de fide, cap. 15. vbi dicit, aliter passiones humanitatis tribui Christo Deo, & opera diuinitatis Christo homini. Primum enim verum est, propter solam communicationem idiomatum, non quia illæ passiones ad diuinitatem transeant; secundum vero, non propter solam communicationem idiomatum, sed etiam, quia interdum illa opera per ipsam humanitatem perfecta sunt. *Damasc.*

Ad vltimam confirmationem, quæ sumebatur ex quibusdam effectibus, in quibus non videtur habere locum efficientia physica, respōdetur primum, satis esse, humanitatem Christi habuisse hanc physicam efficientiam circa illos effectus, ad quos est necessaria: nam si ad aliquos necessaria non est, non ideo in alijs est neganda; cum enim dicitur Christus efficere aliquod miraculosum opus, verè ac propriè intelligitur, illum efficere modo necessario, vel tali effectui accommodato, & ita effectus physicos efficiebat physicè morales moraliter. Sicut, cum dicitur satisfeciſſe perfectè per humanitatem, quia effectus ille moralis est, optimè intelligitur de morali perfectione seu efficacia: & cum permisit Dominus dæmonibus, vt in porcos intrarent, non est necesse interuenisse physicam efficaciam, sed tantum permissionem, & ad eundem modum dici potest in similibus. Addo vero, in omnibus effectibus in confirmatione illa numeratis posse intelligi physicam efficientiam: potuit enim, vt expelleret dæmones, effectiuè loco mouere, etiam repugnantes, vel potuit etiam necessitatem physicā illis inferre, vt ipsi consentirent, & se mouerent. Et simili modo potuit reuocare animam Lazari, quantum ad motum eius localem pertinet, nam de vnione illius ad corpus non est dubium, quin per physicam efficientiam fieri debuerit. Denique, cum ambulabat super

aquas, poterat vel effectiuè sustinere pondus corporis sui, vel continere aquas, ne loco cederent. Et sic de alijs similibus.

SECTIO IV.

Vtrum hæc virtus efficiendi miracula, seu gratiam, fuerit communicata humanitati tanquam principali agenti, vel tanquam instrumento.

NOn agimus de causa prima, quæ in actione sua à superioris influxu non pendet. Hoc enim modo, non solum gratiam, vel supernaturalia opera, verum nec naturales ipsas actiones, poterat Christus per humanitatem operari; quia (vt suprà dictum est, & per se constat) in illis operabatur vt causa secunda, indigens influxu primæ causæ. Agimus ergo de causa principali, eo modo, quo causa secunda habet in suo ordine sufficientem virtutem ad effectum producendum. Et præsertim esse potest difficultas de effectione gratiæ: nam in Scriptura sacra Christus Dominus dicitur fons & auctor gratiæ, iuxta illud Ioann. 1. *Gratia, & veritas per Iesum Christum facta est*, & ad Ephes. 1. *Gratificauit nos in dilecto Filio suo*; ergo & principalis causa gratiæ. Secundo, quia Christus est per se gratus est per essentiam, alij per participationem: ipse habet à se gratiam, alij ab ipso; ipse est exemplar, cui alij per gratiam efficiuntur similes; sed hæ sunt proprietates causæ principalis, ergo. Tertiò, quia, si humanitas Christi tantum esset instrumentum gratiæ, haberet gratiam modo minus perfecto, quam sit in effectu, quia instrumentum, nec formaliter, neque eminenter continet formam, quam effectui communicat, sed inferiori, & minus perfecto modo. Quartò, quia sacramenta, vel ministri sacramentorum, sunt instrumenta Christi ad producendã gratiam; Christus igitur altiori modo illam producit, atque adeo vt principalis causa. Propter hæc & similia argumẽta nonnulli ausi sunt dicere, Christum efficere gratiam per humanitatem, tanquam per causam principalem, quæ sententia habet speciem pietatis aliquam, veritatis autem, aut probabilitatis nullam: quin potius, loquendo de causa propriè & physicè efficiente, vt nunc loquimur, existimo esse omnino falsam, & temerariam. Nam loquendo de causa meritoria, potest in genere dici Christus causa principalis, vt loquitur D. Thom. in 4 dist. 5. q. 2. artic. 2. quæstiuncula 2. quia propria virtute, & dignitate potuit perfectissimè mereri, & meritum eius plus valuit, quam omnis gratia creata, nunc vero non de hac causa agimus, sed de causa propria efficiente.

Ioan. 1. *Ephes. 1.*

Humanitas Christi in miraculis efficiendis solum fuit instrumentum Verbi.

Dico ergo primò, humanitatem Christi Domini non fuisse principium principale proximum ad efficienda miracula, sed solum organum seu instrumentum Verbi diuini. Ita sentiunt omnes Theologi, præcedenti sectione citati pro vtraque sententia ibi tractata, qui potissimum conueniunt in parte negatiua huius conclusionis. Patres etiam ibi citati, ad summum, tribuunt humanitati Christi, quod sit Verbi instrumentum ad hos effectus efficiendos. Ratione facilè demonstrari potest: quia si humanitas posset concurrere, vt principale principium ad has actiones, vel id esset per seipsam, vel per aliquam virtutem illi superadditam: primum dici non potest, quia cum humanitas de se non habeat intrinsecam virtutem sufficientem ad hunc effectum, si nihil ei superaddatur, nullo modo operari potest vt principalis causa, de cuius ratione est, vt habeat intrinsecam virtutem, & sufficientem ad effectum, & vt possit illum producere vi sua, & ex concursu primæ causæ sibi debito: & ideo ad hoc non satis est obedientialis potentia, quæ pertinet ad rationem diuini instrumenti, vt infrà dicetur, aliàs omnia sacramenta essent causę principales, quia elevantur ad agendum per potentiam obedientialem. Secundum etiam dici non potest, quia illa virtus superaddita, non posset esse nisi aliqua qualitas inhærens humanitati. Neque enim esse potest aliqua forma substantialis, quia nec posset esse in humanitate Christi, nec per seipsam pertinere ad ordinem supernaturalem, imo nec transcendere gradum angelicum: oportet ergo, vt sit forma accidentalis, & consequenter qualitas, quæ sola est principium operandi: non potest autem fingi neque intelligi qualitas aliqua, quæ ex natura sua habeat sufficientem virtutem ad efficiẽda hæc opera cum solo Dei concursu sibi connaturali. Primò, quia talis forma non posset hoc modo esse principium creationis; nam ille modus agendi requirit, saltẽ in principali agente, infinitam virtutem, vt demonstratur in 1. Part. quæst. 45. articu. 5. neque etiam posset esse principium miraculosæ trãsmutationis rei iam existentis: quia hæc non fit iuxta naturalem capacitatem subiecti, sed iuxta obedientialem, & ideo fieri non potest ex connaturali virtute formæ creatæ, vt rectè D. Thom. sentit 1. Part. quæst. 115. articu. 2. ad quartum. Quia vnaquæque res creata in hoc genere solum respectu sui autoris & creatoris habet hanc obedientialem potentiam: tum quia hæc capacitas obedientialis habet quasi pro obiecto adæquato, quidquid non repugnat, & ideo solum dicit ordinem ad illud agens, quod efficere potest, quidquid non repugnat: quod si fit principale, necesse est, vt virtutem habeat infinitam: tum etiam quia natura non obedit ad nutum, nisi autori suo, solus enim autor naturæ potestatem habet supra totam naturam. Cum ergo in omni opere miraculoso quasi abrogentur, & rumpantur naturæ leges, nulla virtus creata potest hoc modo vt principale agens operari, sed solus ille, qui est supra omnes leges naturæ creatæ. Secundò, quia vel hæc qualitas, seu forma esset vna & eadem sufficiens ad omnes actiones miraculosas, & hoc certè incredibile est: nam illę operationes infinitis modis fieri possunt, & in diuersis generibus, & ordinibus; excedit ergo perfectionem cuiuscunque qualitatis (quam necessario finitam esse oportet) vt de se habeat sufficientem, & principalem vim ad hæc omnia efficienda. Vel ad singula miracula specie distincta oporteret singulas qualitates, aut formas ponere, & hoc etiã stare non potest. Primò, quia oporteret huiusmodi formas ferè in infinitum multiplicari. Secundò, quia si talis forma in vno opere, vel effectu posset operari præter & supra ordinem legemque naturæ, cur non in quolibet? Tertio, quia sæpe opus miraculosum non consistit in productione alicuius rei, vel formę supernaturalis, sed in modo agendi, vt patet in illuminatione cæci à natiuitate, qui modus agendi propriè oritur ex suprema potestate autoris naturę: vnde intelligi non potest forma creata, & finita, cui naturale sit illo modo operari. Quartò, quia huiusmodi miraculosa actio sæpe est substantialis mutatio, quomodo ergo qualitas erit proprium, & principale principium illius? Quintò, qualitas finita habet terminum, & modum in agendo, nam potest impediri à medio, vel ex resistentia subiecti retardari, quæ non conueniunt in hanc virtutem miraculorum operatricem. Sextò, si fingatur illa qualitas esse ordinis naturalis, non posset sua propria virtute efficere transmutationes supernaturales: si verò sit ordinis supernaturalis, vel erit principium agendi solum actione transeunti, ad modum naturalium formarum: & hic modus, cum sit valdè imperfectus, indicat imperfectam naturam, & ideo non conuenit huic gratiæ miraculorum: vel erit principium actuum immanentium, & vitalium, & ita oportet, vt sit habitus intellectus, aut voluntatis. Talis autem qualitas, & non

videtur

videtur posse esse perfectior, quam charitas, vel lumen gloriæ, quæ non habent hanc virtutem, & non posset proximè efficere nisi actum intellectus, aut voluntatis, per quos oportet facere effectum miraculosum, solum per modum imperij aut efficacis voluntatis. Producere autem formas hoc modo, vel transmutare res in qualitatib. vel substantijs earum, est proprium voluntatis diuinæ, quæ supremũ habet dominium, & potestatem in res omnes: cuius signum est quia nulla voluntas creata potest, solum volendo vel imperando, naturali virtute producere aliquam formam, etiam naturalem, neque transmutare res, nisi ad motum tantum localem.

Dico secundo. Humanitas Christi non habet virtutem producendi gratiam seu supernaturalem iustitiam tanquam principalis causa eius, sed solum vt præcipuum instrumentum, Verbo coniunctũ. Hæc etiam est communis sententia Theologorum in 4. distinct. 1. & D. Thom. 1 2. quæst. 112. art. 1. qui falso in contrarium citari solet in hac quæstione, artĩ. 2. nam hic non agit de productione gratiæ, seu gratificatione, sed tantum de illuminatione, de qua alia ratio est, vt declarabimus. Docuit etiam hanc sententiam Driedo de capt. & redempt. gent. hum. tract. 2. cap. 1. par. 2. mem. br. 2. & sumi potest ex Concilio Trident. sess. 6. cap. 7. vbi solum Deum ponit causam efficientem gratiæ, & loquitur de propria, & principali: nã inferius de instrumentali loquens, eam causalitatem Baptismo tribuit. Et similiter fauent omnes Scripturæ, quæ proprium Dei esse dicunt, gratiam & gloriam conferre. Psal. 83. & à peccato mundare, Iob. 14. Marc. 2. quod necesse est intelligi de causa principali quacunque: nam si solum esset sermo de causa prima, hoc modo etiam est propriũ Dei, quëcunq; alium effectum producere, vt suprà dicebamus. Ratione hoc ipsum probari potest, & primum applicari possunt ferè omnes factæ pro conclusione præcedenti: quia gratia & iustitia producũtur in anima, non iuxta capacitatem naturalẽ, sed obedientialem, quæ solum Deo subditur, vt principali agenti, vt ibidem probatum est.

D. Thom. — Driedo. Triden. — Psal. 83. Iob. 14. Marc. 2. — Humanitas Christi nõ est principalis causa gratiæ.

Dices. Hac ratione probaretur, non posse animam Christi efficere proprios actus supernaturales, vt supernaturaliter illuminare alios per modum principalis agentis, cuius contrarium suprà dictum est. Sequela patet, quia etiam isti actus sunt, qualitates supernaturales, & consequenter recipiuntur in subiecto, iuxta capacitatem obedientialem eius. Respondetur. Quando hi actus fiunt à potentia carente habitu supernaturali, verum est, non fieri ab illa vt à principali principio, sed vt ab instrumento moto, & eleuato diuino auxilio, quanquam sit instrumentum vitale, & liberum, motum & eleuatum modo sibi proportionato. Christi autem anima non sic operabatur vnquam, sed per habitus infusos, qui in suo ordine sunt principia principalia, & proportionata actibus eiusdem ordinis, & eleuant potentiam, vt sit non solum proportionatum principium, sed etiam quasi connaturale subiectum talium actuum, & ideo de illis est specialis ratio. Et ad eundem modum dicendum est de illuminatione, vt suprà diximus; nam vel per eam nihil verè producitur in eo, qui illuminatur (vt multi volunt) sed solum illi speciali modo proponitur veritas, circa quam illuminatur, per modum obiecti: vel, si aliquid producitur, illud est sola species, quæ supponit, potentiam habere lumen tali speciei proportionatum, per quod est quasi connaturale subiectum susceptiuum illius: vel si oportet ipsum etiam lumen produci, oportet, vt illud fiat ab humanitate Christi tanquam ab instrumento Verbi, & non vt à principali principio, vt suprà dictum est, & ratio facta probat. Vnde argumentor secundo, quia si anima Christi posset efficere, vt principale agens gratiam in alijs, vel hoc faceret per gratiam, quam in sua anima habet, tanquam per formale principium agendi, vel per aliquã aliam qualitatem. Hoc posterius dici non potest: tum quia fortasse nulla potest esse perfectior qualitas, per quã melius participetur diuina natura, quam sit gratia: tum etiam quia nulla ratio est, cur alia qualitas possit natura sua esse effectiua gratiæ, quam gratia ipsa: imo rationes, quibus ostendemus, per gratiam hoc fieri non posse, applicari fere possunt ad quamcunque qualitatem. Probatur ergo, quod nec primum dici possit, Primò, quia gratia non est qualitas actiua sui similis, vt à posteriori ostendi potest, alias vnus angelus, vel anima in gratia constituta, posset sanctificare, & producere similem gratiam in alio. Neque habitus operatiui, qui hanc gratiam comitantur, vt charitas, & aliæ virtutes infusæ, possunt per se producere sibi similes: eadem autem ratio est de gratia, & de his habitibus. Et ratio reddi potest quia hæc est communis ratio habitus operatiui, vt scilicet, non sit productiuus alterius habitus, sed solum actuum: quod si de gratia loquamur, quæ communiter non censetur habitus operatiuus, dicemus, illam esse in hoc eiusdem rationis cum alijs habitibus supernaturalibus, quibus accommodatur tanquam præcipua forma. Vel certè dici potest, gratiam esse eminentem quandam participationem diuinæ naturæ, quę propterea postulat, vt solum per influxum diuinitatis natura sua participari possit, & ideo non est qualitas actiua sui similis, sed à solo Deo, vt à principali causa, producibilis: sicut, quia natura angelica talis est, vt ex se postulet produci per creationem, inde fit, vt non sit productiua sui similis, sed à solo Deo creari possit. Et confirmatur, nam si gratia creata existens in anima Christi posset esse proprium principium producendi aliam similem, vel hoc faceret veluti actione transeunte ad modũ formæ naturalis: & hic modus agendi est imperfectus, & non conuenit gratiæ, quæ est quasi quædam natura spiritualis ordinata ad operãdum per actus vitales, & immanentes. Vel efficeret talem gratiam per aliquem actum vitalem, & immanentem, & hoc etiam dici non potest, nã isti habitus infusi non producuntur, neque augentur effectiuè per proprios actus, etiam in proprio subiecto, ergo multo minus produci poterunt in subiectis extrinsecis, seu diuersis. Deniq; nulla pura creatura potest esse principalis causa gratiæ: ergo nec Christi humanitas, quia sola vnio per se non auget, seu confert virtutem agendi, vt supra ostensum est.

Obiectio. — Respon. — Habitus operatiuus cur non sit productiuus alterius habitus.

Ad rationes vero in principio positas facile potest responderi. Ad primam dicitur Christum in genere causæ meritoriæ esse fontẽ & autorem gratiæ, non tamen propriè in ratione efficientis physicè, si in rigore loquamur: comparando enim Christi humanitatem ad alia instrumenta gratiæ, vt ad sacramenta & sacramentorum ministros, dici quodammodo potest Christus principale agẽs, vt etiam Diuus Thomas loquitur in 4. distinct. 5. quæst. 2. art. 1. 2. quæstiuncula 2. ad primum: quia omnium aliorum virtus ab ipso manat, & pendet, & ad humanitatem Christi reliqua comparãtur tanquam instrumenta separata ad coniunctum. Nihilominus tamen proprie, & in rigore, non est principalis causa physica, quia non habet virtutem propriam ad producendam gratiam, vt ostensum est. Quinimo etiam si in iustificatione peccatoris consideremus id, quod est veluti morale quid, & consistit in condonatione vel remissione peccati, quæ simul cum productione physica gratiæ coniuncta est: quoad hoc etiam remissio peccati non est à Christo homine, vt operãte per voluntatem humanam, vt à causa principali, sed à solo Deo, qui per peccatum præcipuè offensus est. Et hoc modo dixit D. Tho. infrà, quæstio. 16. artic. 11. ad secundum, potestatem dimittendi peccata esse in natura diuina *per auctoritatem*, in

Respon. ad argum. — D. Thom. — D. Thom.

humanâ autem natura Christi, *instrumentaliter & per ministerium.*

Ad secundam rationem respondetur, illa omnia, de quibus ibi fit mentio, quamuis per se non sint requisita ad causalitatem instrumentalem, tamen ad perfectâ causam meritoriam, vel necessario, &, per se requiri, vel saltem multum conferre: & etiam esse aptissima ornamenta humanitatis, quæ est instrumentum coniunctum Verbi, licet ad causalitatem instrumentalem non essent simpliciter necessaria.

Gratia hominum quomodo sit participatio gratiæ Christi.

Christus ergo dicitur per se gratus, per gratiam vnionis, ratione cuius etiam ipsam gratiam accidentalem à se habere dicitur. Alij verò sanctificantur per gratiam participatam ab alio, quæ tamen, physicè loquendo, non est propria participatio gratiæ Christi, sed diuinitatis, quæ sola est principale principium eius, atque adeo primarium etiam exemplar ex parte causæ efficientis sufficientissimum. In genere autem causæ meritoriæ dici potest nostra gratia participatio iustitiæ Christi, in quantum illa fuit principium merendi nobis iustitiam: & eodem modo gratia Christi potest dici exemplar nostræ gratiæ ex parte nostra, quia oportet, vt illi in gratia conformemur: vt in simili dixit D. Thom. infrà, q. 56. art. 1. ad tertium, quæ omnia respectu physicæ causalitatis instrumentalis quasi concomitanter se habent. Et per hæc responsum est ad alias rationes, quæ difficultatem non habent.

SECTIO V.

Quid sit in humanitate Christi hæc virtus seu potentia, per quam operatur miraculosè vt instrumentum Verbi.

IN hoc dubio explicandus est modus, quo humana natura eleuari potuit ad hos effectus miraculosè producendos, & simul expedietur difficultas, in qua hærebat illa sententia, quæ hanc physicam efficientiam negabat. Sunt autem inter Theologos varij modi explicandi hanc rem. Primus est, humanitati Christi datam esse qualitatem aliquam superioris ordinis, quæ esset virtus instrumẽtaria ad has actiones efficiendas, sicut à multis philosophis dicitur calor datus igni, vt fit illi instrumẽtum ad formã substantialem producendam. Ita opinantur Paludan.

Palud. Capreol. Ferrar.

Capreol. & Ferrar. locis suprà citatis, & D. Tho. tribuunt, qui de humanitate Christi loquens, nunquã hoc significauit: quanquam agens de sacramentis, interdùm obscurè loquatur, vt suo loco videbimus.

Scot. Ricar.

Scotus etiam in 4. distinctio. 1. quæst. 4 & 5. & distinctio. 6. quæst. 5. & Ricar. distinct. 1. articu. 4. quæst. 3. quamuis hanc efficientiam negent, tamen, si admittatur, necessarium putant, fieri media aliqua qualitate. Fundamentum est illud suprà tactum, quia humanitas non potest fieri potentior, nisi aliqua virtus ei addatur, non potest autem addi, nisi per aliquam qualitatem.

Hæc tamen opinio mihi non probatur, sicut nec Caietano, Soto & alijs discipulis D. Thomæ, quam contra illius doctrinam esse existimo: nam in 2. 2. quæst. 178. artic. 1. ad primum, impossibile existimat principium operandi miracula esse aliquam qualitatem habitualiter manentem in anima: si autem in Christo esset hęc virtus esset aliqua qualitas permanens per modum habitus, quia hoc modo communicata est illi hæc potestas faciendi miracula. Adde, si non potest dari talis qualitas permanẽs, à fortiori nec dari posse per modum transeuntis, quidquid Capreolus & alij dicant: tum quia qualitas permanens perfectior est, quam transiens, saltem in modo existendi: tam etiam, quia nulla intelligi potest huiusmodi qualitas, quæ sit transiens ad modum rei successiuæ, quia non habebit vnam partem post aliam, sed tota simul erit cum omnibus suis partibus pro aliquo instanti, aut tempore, & solum dicetur transiens, quia breui tempore duratura est: omnis autem huiusmodi qualitas, cum natura sua nõ pendeat à causa successiua, sicut conseruatur à Deo per breue tempus, ita potest per longum conseruari. Si ergo potest esse per modum transeuntis, etiam poterit esse permanens per modum habitus; est ergo eadem ratio de vtraque, & ita rationes, quas faciemus, æquè de vtraque procedent. Probatur ergo primò, hanc virtutem humanitatis Christi non esse aliquam qualitatem illi superadditã, quia vel qualitas illa potest natura sua facere hæc opera, vel non; si non, non est ergo virtus miraculorum, & sine causa ponitur, nam oportebit de eadem quærere, quomodo eleuetur ad agendum vltra terminos naturę suæ; si verò dicatur natura sua hoc posse, contra hoc procedunt fere omnes rationes factæ præcedenti sectione, quibus ostendimus, superare naturalem perfectionem qualitatis finitæ, habere naturaleu vim ad efficienda opera supra totam legem naturæ, solum quia non implicant contradictionem. Quod si dicatur, eas rationes procedere de principio principali agendi, non verò de instrumento, fateor ad hoc probandum habere maiorem vim: tamen, si proportionaliter applicentur, saltem multæ ex illis satis probabiliter ostendunt, excedere perfectionem cuiusdam accidentis, & qualitatis finitæ, habere connaturalem vim, etiam instrumentalem, ad tot effectus, tamque supernaturales, & admirabiles. Secundò, quia omnis qualitas, quæ operatur ad efficiendum perfectius opus per modum instrumenti, semper illud facit media aliqua actione magis proportionata, cuius ipsa sit veluti propriũ, & principale principium: vt, si calor est instrumentum ad faciendam formam substantialem, hoc facit, præuia calefactione, quæ est actio sibi accommodata tanquam proprio & principali principio, & idem est de reliquis. Et hoc principium docuit D. Thom. prima Parte, quæst. 45. artic. 5. & rationem eius reddidit, quia nisi hæc instrumenta connaturalia agerent aliquid proprium, quo attingerent effectum principalis agentis, nulla esset ratio assignandi determinata instrumenta ad determinatas actiones: at vero in huiusmodi qualitate non potest intelligi talis actio connaturalis, quę natura sua tendat, & quasi viam præparet ad actionem principalis agentis. Responderi potest ex Capreolo & alijs, hanc qualitatem efficere quandam præuiam dispositionem, per quam attingit effectum principalis agentis. Sed in primis nec ipsi explicant, nec facile concipi potest, quæ dispositio sit ista, quæ paret viam ad consecrationem, vel restitutionem visus, vel alias similes actiones. Et deinde interrogo, an illa dispositio sit aliqua naturalis qualitas, vel supernaturalis: si naturalis, impertinens est, neque ex natura sua disponere potest ad effectum supernaturalem: si supernaturalis, illa non poterit fieri ab alia qualitate, vt à principio principali: fiet ergo instrumentaliter: ergo oportebit fieri alia actione præuia, & sic procedemus in infinitum, vel argumentum suam vim retinebit. Et confirmatur, nam si hæc qualitas miraculorum effectrix haberet propriam aliquam operationem præuiam, cuius ipsa esset veluti proprium & principale principium, dependeret in illa à distantia loci, à dispositione, seu resistentia medij seu subiecti, quod est contra modum operandi talis virtutis. Quæ ratio etiam probat, actionem hanc instrumentalem faciendi miracula, non esse ex naturali virtute alicuius qualitatis finitæ: nam omnis huiusmodi qualitas pendet in omni actione sua naturali à suprà dictis circũstantiis. Tertio rogo, an illa qualitas sit corporea, vel spiritualis. Primũ affirmat Paludan. sed nõ videtur verisimile: quomodo enim corporea qualitas potest virtute sua naturali efficere formas spirituales, & supernaturales, & miraculosos effectũ? Secundũ affirmat Capreo. sed est difficile ad intel-

Virtus seu potentia miraculandi in Christo nõ est qualitas humanitati superaddita.

intelligendum: nam caro Christi erat effectiua miraculorum, & per vocem materialem producebat gratiã in anima: ergo oporteret illam qualitatẽ esse in ipsa carne, vel voce Christi: non potest autẽ qualitas spiritualis esse in subiecto corporeo, nam vel esset extensa, quod est contra rationem eius, vel tota esset in toto, & tota in singulis partibus, quod videtur repugnare formæ dependenti à subiecto in fieri, & in esse, qualis est omnis forma accidentalis. Et præterea, quia qualitas spiritualis non habet naturalẽ habitudinem ad corpus, nec proportionem cum illo: ergo non potest informare illud, quia forma non potest informare subiectum, nisi sit suæ naturæ proportionatũ: ergo nec potest recipi in illo, quia forma tantum recipitur in eo subiecto, quod informat: B vnde, propter similem rationem, non potest fides recipi in voluntate, nec charitas in intellectu. Quod vero Capreolus distinguit, dicens, spiritualem qualitatem non posse recipi in corpore permanenter, posse tamen transeunter, nihil ad rem pertinet, quia rationes factæ æquè de vtroque modo procedunt: & (vt iam dicebam) illa differentia solum potest cõsistere in maiori quadam duratione, quæ parum, aut nihil refert ad minuendam, vel augendam hanc repugnantiam. Quarto argumentor, quia vix concipi potest, quomodo aliqua qualitas sit ex natura sua potens ad expellendos dæmones, & curandos omnes morbos vno momento sine resistentia, & nõ per alterationem aliquam, sed per modum imperij, neque naturali necessitate, sed ad nutum humanæ voluntatis. Hæc enim, & similia, quæ suprà de virtute principali dicebamus, eodem modo procedũt C de instrumentali. Vnde formari potest vltima ratio, quia si hæc qualitas inhærebat in carne Christi, sicut ab alijs corporibus expellebat quamcunque ægritudinem, ita posset in corpore Christi impedire omnem cõtrariam alterationem seu passionem, vnde fieret, carnem Christi esse intrinsecè impassibilem.

Nec satisfaciet, si quis dicat, noluisse Christum vti illa qualitate ad hunc effectum, quia, si talis effectus est connaturalis illi qualitati, non poterat impediri per voluntatem Christi, vt operantem per suas vires naturales, sed vt instrumentum Verbi: ergo, vel hoc efficiebat per ipsammet qualitatẽ, quod D plane repugnat: vel quærenda erit alia qualitas, per quam hic effectus fiat, quod etiam improbabile est. Sic enim facile poterit procedi in infinitum, & illud inconueniens nunquam satis expeditur, quia, iuxta hunc modum, necessario videtur sequi, carnẽ Christi, iuxta intrinsecam dispositiouem suam, fuisse impassibilẽ, miraculosè autem, & quasi ex diuina virtute, pati potuisse. Vltimò tandem Christus interdũ operabatur miracula per vocem, interdum tactu, sputo, vnctione luti: quomodo ergo illa qualitas in hæc omnia diffundebatur?

Secundus modus dicendi est, hanc virtutem miraculorum nõ esse rem aliquam, vel qualitatem inhærentem humanitati, & permanentem in illa: sed E esse quendam artificiosum motum, quem Deus imprimebat actionib. illius humanitatis, per quem illas elevabat ad supernaturales effectus: & hunc motum vocant instrumentariam virtutem. Ita docet Sotus, & multi ex Thomistis, adducti verbis D. Thomæ locis citatis, qui interdum ita loqui videtur: hi vero autores non probant suam sententiam, sed explicant exemplũ instrumentorum artis, quæ ab artifice humano eleuantur per motum artificiosum ad proprium effectum perficiendum, non repugnat autem, Deum simili modo operari.

Sed hæc sententia, vel rem non explicat, vel falsa est, minusque intelligi potest, quam præcedens: rogo enim, quid sit hic motus artificiosus. Si enim nihil reale est receptum in humanitate Christi, aut verbo, vel tactu eius, quod sit veluti principium A actionis miraculosæ, sed solum sit supernaturalis efficientia, & concursus Dei, hoc modo, neque explicatur, nec soluitur posita difficultas, quia per illum motum modo explicatum intelligi potest, Deum efficere effectum, tanquam per actionem vel concursum suum, non tamen potest intelligi, quid per illum efficiat humanitas, quandoquidem neque est actio, neque aliquid aliud. Si autem per motum artificiosum intelligat hæc opinio aliquid impressum, inhærens humanitati, sic est falsa, & minus intelligi potest: quia talis motus, vel esset alteratio, & hoc non, quia oporteret per illum aliquam qualitatem produci, quod iam explosum est: vel esset motus localis, & hoc etiam dici non potest: tum quia sæpe operari potest anima Christi effectum miraculosum per voluntatem suam absque motu locali, aut per vocem absque alio artificioso motu præter illum, qui ex natura rei necessarius est ad formandam vocem, in quo nullum est artificium in ordine ad supernaturalem effectum producendum: motus ergo ille non potest esse virtus instrumentalis. Tum etiam, quia quidquid esse fingatur huiusmodi motus, est quid imperfectius, quam quælibet qualitas: ergo natura sua non potest esse virtus ad agendum supernaturalem effectum: ergo nec per illum eleuari potest humanitas ad hos effectus supernaturales efficiendos. Exemplum autem illud sumptum ex instrumentis rerum artificialium, nihil ad rem hanc explicandam iuuat: quia hæc instrumenta artis mota ab artifice reuera nihil efficiunt proprie, & per se, quod illorum formas, & virtutem superet. Quia per se primò per huiusmodi instrumenta solum fit applicatio, vel expulsio alicuius corporis ab hoc vel illo loco, & motus instrumenti directus, seu gubernatus ab arte, solum ad hoc deseruit, vt hæc introductio, vel expulsio corporis in loco ordinate fiat, vt inde resultent diuersæ figuræ, per quas res artificiosæ constituuntur. Vnde fit, vt hic motus non sit propriè ratio, & principium agendi, sed tantum applicatio, & cõditio requisita, vt possit per instrumentum, aliud corpus, hoc vel illo modo mouere: & ideo ex his instrumentis, & ex modo eorum, non potest sumi argumentum ad instrumẽta supernaturalia, nec ad virtutem eorum explicandam, in qua difficultate nunc versamur.

Tertio modo explicari solet hæc difficultas ex Caietano & Ferrar. suprà, humanitatem, & in vniuersum, omnem rem creatam eleuari ad efficiendum aliquid, vt instrumentum Dei, non per aliquam rem, vel qualitatem, vel physicum motum, qui humanitati, vel instrumento superaddatur: sed solum, quia ita subordinatur diuinæ voluntati, vt per seipsam, vel per suam actionem intimet diuinum imperium, per quod res omnis vel effectus fieri potest. Sed hæc sententia, vel rem non explicat, vel tollit veram, & propriam efficientiam istorum instrumentorum. Interrogo enim, quid sit, intimare diuinum imperium, præsertim circa res, quæ cognitione carent, vel circa effectus denuo producendos. Vel enim solum est, ad præsentiam talis rei, vel actionis naturalis, Deum imperio suo rem efficere, & hunc esse ordinem infallibilem ex Dei pacto, vel promissione, & hoc modo negatur his instrumentis vera actio, & efficientia, & incidit in opinionem asserentem esse conditiones, sine quibus non fit effectus, & ad quarum præsentiam statim fit, Deo ita disponente, & ordinante: quod tandem concessit Ferrar. 3. contra gent. cap. 102. Vel intimare imperium, est vere exequi, & efficere supernaturale opus iuxta diuinum imperium, & in hoc sensu non explicatur res, sed petitur principium per hunc dicendi modum, hoc enim est, quod inquirimus, quomodo efficiant absque superaddita virtute.

Instrumẽtalis virtus miraculorum in Christi humanitate quid sit.

Dicendum ergo videtur, hanc virtutem instrumentalem in Christi humanitate non esse rem, vel entitatem aliquam, aut intrinsecum modũ humanitati additum, illiq; inhærentem, vt bene probant, quæ contra primam sententiam, & secundam dicta sunt: sed esse potentiam obedientialem actiuam in rebus ipsis existẽtem, per quam efficere possunt supernaturalia opera, vt instrumenta Dei, ipso cõcurrẽte per auxilium vel concursum proportionatum effectui, & excedentem concursum debitum naturali virtuti creaturæ. Hunc modum dicendi indicauit D. Thom. in 4. dist. 8. quæst. 2. art. 3. ad quartum, vbi sic inquit, *Sicut creaturæ inest obedientia potentia, vt in ea fiat, quidquid creator dispoſuerit, ita etiam, vt ea mediante, fiat, quæ est ratio instrumenti.* Eandem rem docuit Caietan. infrà, quæst. 78. artic. 4. & indicauit Alexand. Alens. 4. parte, quæst. 34. memb. 5. art. 2. vbi soluens quoddam argumẽtum, inter alia sic inquit, *Cum ergo obijcitur, quod virtus creata non potest in aliquid, quod est supra communem naturam, dicendum, quod hoc forte verum est per se, habet tamen vt adiuta à virtute increata.* Hæc autem sententia non aliter probatur, nisi quia nullam repugnantiam inuoluit, & per se est verisimilis, & credibilis, & illa posita, non admodum difficile expendiuntur difficultates, quæ in hoc negotio occurrunt. Primum enim, cum Christi humanitas sit res creata, & participatio primi entis, & illi subordinata, mirum non est, quod sit in potentia obedientiali actiua ad agendum omne id, ad quod fuerit per diuinam voluntatem applicata. Et quod illud vere ac propriè efficiat adiuta seu eleuata ad agendum per concursum specialem, & supernaturalem, accommodatum huiusmodi potentiæ obediẽtiali, & hæc applicatio cum illo concursu speciali dici potest motio, seu eleuatio primi agentis. Deinde constat, in rebus creatis reperiri potentiam obediẽtialem receptiuam, vt in eis, vel ex eis, Deus faciat, quidquid non implicat contradictionem: Cur ergo non reperietur, etiam potentia obedientialis actiua, vt efficiant, vel Deus per eas efficiat, quidquid non repugnauerit ita fieri? Non enim inuoluit hoc vllam contradictionem, vt non potuerit Deus hoc modo creaturas instituere: & est maior perfectio, sic enim magis ac perfectius subiicitur omnis creatura Deo, non tantum ad recipiendum, sed etiam ad agẽdum. Tertiò, quia vnum corpus sua quantitate non potest, nisi vnum locum replere, & tamen per potentiã Dei fieri potest, vt repleat duo loca, nulla illi addita quantitate: & econtrario, cum duo corpora naturaliter simul esse non possint in eodem loco, facit Deus, vt simul esse possint, non mutatis eorum quãtitatibus, nec raritate, aut dẽsitate, vel alia eorũ dispositione. Similiter, licet anima natura sua informare nõ possit, nisi corpus tantæ quantitatis, facere potest Deus, vt det vitã corpori maiori, & similiter, vt vna albedo informet duo subiecta: si ergo ad hæc omnia est potentia obediẽtialis in rebus ipsis, cur ergo non erit, vt vltra naturæ terminos agãt? Vltimò, iuxta hanc obediẽtialem potẽtiam, eliciunt nostræ potentiæ, intellectus, scil. & voluntas, actus supernaturales quoad substantiam, & interdũ sine habitibus, cũ diuino auxilio, vt ex materia de gratia suppono. Et similiter iuxta hunc modum intelligitur, quomodo nõ sit actio sine virtute agendi, nam virtus agendi est hæc potentia obedientialis actiua, applicata ad agendum cum proportionato concursu: si enim calor, iuxta probabilem multorum philosophorum sententiam, est virtus ignis, & suo modo instrumentum ad producendam formam ignis, ex eo solum, quod est facultas eius connaturalis (quanquam hoc neq; augeat, neq; immutet caloris perfectionem) quid mirum, quod humanitas sit virtus, & instrumentum Dei ad efficienda diuina opera, quatenus illi per hanc potẽtiam obedientialem subordinata est, & per cõcursum proportionatum ad has actiones eleuatur? Intelligitur etiam iuxta hũc modum, quomodo duæ res, quæ ex natura sua non habent connexionem causæ & effectus, possint illam habere, etiam si nihil addatur causæ, seu instrumento, quia, videlicet, secundum obedientialem potentiam capaces sunt illius dependentię, & habitudinis, & per diuinam voluntatem & concursum altera eleuatur, vt fit instrumentum ad aliam efficiendam.

Dubium.

Quod si inquiratur, quid sit in rebus hæc potentia obedientialis actiua, & quod obiectum habeat, quasve actiones. Respondetur, non esse aliquid à rebus distinctum, sed in vnaquaque re creata ipsam metentitatem per seipsam esse hanc obedientialem virtutem, seu potentiam ad agendum vt instrumẽtum Dei, itaque, sicut calor per se est virtus naturalis ad calefaciendum, ita etiam per se sit virtus obediẽtialis ad agendum, v. g. in spiritum: quæ ratio obedientialis potẽtiæ nihil addit entitati rei, sed includitur in essentiali conceptu entis creati. Extenditur autem ad omne id, quod non implicat cõtradictionem. vt tali modo fiat, & hoc est quasi adæquatum obiectum eius; cum enim hæc virtus instrumentaria sit, & non agat nisi in virtute principalis agentis, pro obiecto habet ipsummet effectum agentis principalis, ex cuius virtute & perfectione mensuranda est perfectio talis effectus seu obiecti, & non ex perfectione instrumenti. Actio vero talis potentię obedientialis est ipsamet productio supernaturalis effectus, per quam pendet à tali instrumento, quæ actio eadem est cum actione principalis agentis, quatenus per tale instrumentum operatur, vt infrà explicabo.

Responsio.

Obiectio.

Sed dicet aliquis. Ergo vnaquæque res creata habet hãc potentiam innatam ad efficiendas actiones miraculosas: ergo est absolute potens ad illas agendas. Respondetur, hanc potentiam secundum se, esse quidem innatam, quia non est nisi ipsa entitas rei: tamen, quia modus agendi per illam, & concursus ad hoc necessarius; nec naturalis est, nec rei debitus, ideo illa potentia secundum se sumpta, est tãtum remota, nec constituit rem ex natura sua simpliciter potentem ad sic operandũ, sed proprie constituit capacem, vt eleuari possit à Deo ad huiusmodi operandi modũ. Et ideo, sicut potentia obedientialis passiua nõ denominat rem absolutè, sed in ordine ad Deum, non enim dicemus simpliciter, materiam cœli posse separari à sua forma, licet in ordine ad Deum sit in potentia obedientiali ad hunc effectum: sic etiam ab hac potentia obedientiali actiua non denominatur res simpliciter potens, sed in ordine ad Deum. Vnde etiam obiter intelligitur, quomodo humanitas, vel simile instrumentum, fiat potens ad miraculosè operandum sine sui mutatione, vel additione vlla, solum quia per Dei voluntatem ita ad hoc ordinatur, vt habeat paratum specialem concursum, vel auxilium, per quod eleuatur, & quasi applicatur ad agendum per hanc potentiam, quæ in re supponitur. Et quamuis nudè sumpta non denominet rem potentem ad operandum, tamen vt iam applicata à primo agente, & habens paratũ proportionatum concursum, præbet dictam denominationem, quia vt sic, iam est veluti potẽtia proxima, habens omnia necessaria ad operandum.

Responsio.

SECTIO VI.

An, & quomodo in rebus creatis sit aliqua vis actiua obedientialis, vt eleuentur in diuina instrumenta

SEntentia hæc de potentia obedientiali actiua instrumentorum Dei, quam superiori sectione probauimus, & à sufficiente enumeratione eligendam duximus, ad defendendam communiorem ac veriorem doctrinam de physica efficientia humanitatis Christi, & aliorum instrumentorum Dei circa supernatu-

pernaturalia opera, nõnullis posterioribus scriptõribus ac Theologis displicuit, eamque nonnullis argumentis impugnare conati sunt, quę hoc loco proponemus, & alia fortasse difficiliora: ante quorum solutionem, quid ipsi dicant, & quomodo rem hanc expediant, examinabimus ex quo sententiæ nostræ maiorem confirmationem & declarationem eliciemus, & tandem difficultatibus omnibus satisfaciemus, & obiter varia dubia, quæ per occasionem occurrent, expediemus, vnde non poterit sectio hæc non esse aliquantulum prolixior. Et ideò, ne legentibus fastidium pariat, eam diuersis titulis & paragraphis subdistinguemus.

Argumenta partũ negatis proponuntur.

Primò itaque obijciunt, quia potentia obedientialis non est aliquid positiuum in creatura: ergo repugnat, esse obedientialem potentiam, & esse actiuam. Patet consequentia, quia potentia actiua, vel nulla est, vel esse debet positiua: quia per illam constituitur agens in actu primo ad operandũ, & ab illa pendet realiter effectus: non potest autem intelligi, quod aliquid pẽdeat ab eo, quod nihil est positiuum, sed negatio tantum, vel priuatio. Antecedens patet, quia potentia obediẽtialis passiua, nõ est potentia positiua præhabens in sua potestate supernaturales effectus vel actus, alioqui nihil differret à naturali potentia: ergo solum est non repugnãtia creaturæ, vt in ea fiat, quod Deus voluerit: ergo multò

Argumentum primũ

minùs potest esse in creatura potentia actiua positiua, sed erit non repugnantia, vt eleuetur à Deo ad agendum, quæ, cum sit sola negatio, non potest esse potentia actiua obedientialis.

Secundum

Secundò, vel hæc potentia obedientialis actiua, & actiuitas ei⁹, est naturalis, vel supernaturalis: naturalis esse nõ potest: alioqui esset improportionata ad effectus supernaturales, & consequenter esset impertinens, & sine fundamento. Neque etiam dici potest supernaturalis: nam hæc potentia, vt dicitur; non est aliquid superadditum naturæ, sed est congenita cum entitate vniuscuiusque rei, imò re ipsa non est aliud ab ipsa entitate: fictitium autem est existimare, aliquam supernaturalem potestatem esse ex natura rei congenitam naturali entitati: nam virt⁹ congenita & intrinseca vnicuique enti, non potest excedere gradum & ordinem talis entis.

Tertium.

Tertiò certum est, creaturam non posse efficere supernaturalia opera, vt instrumentum Dei, absque speciali cõcursu & auxilio ipsius Dei: igitur, vel hoc auxilium est tota virtus agendi creaturæ, vel supponit in ea inchoatam virtutem, & complet illam: vel denique supponit totam virtutem proximam ad agendum, solumque cum illa concurrit vt causa prima cum secunda: ex his tribus membris secundum & tertium sunt improbabilia: ergo eligendum est primum, & consequenter dicendum est, talem concursum Dei nullam supponere potentiam obedientialem actiuam, sed solũ passiuam ad recipiendam actiuitatem per concursum Dei. Minor quoad vtramque partem probatur secunda ratione facta: quia illa potentia, siue inchoata, siue completa dicatur, & esse debet naturalis, & supernaturalis quod implicat: naturalis quidem, quia congenita cum natura, & à Deo vt autore naturæ: supernaturalis verò, quia est ad effectus miraculosos & supernaturales: & consequenter eiusdem ordinis supernaturalis cum illis, quod maximè vrget, si potentia illa completa dicatur, solumque requirere ad agendum, concursum Dei proportionatum: nam, si talis est, ita comparatur ad actiones suas, sicut lumẽ gloriæ ad visionem Dei, vel sicut habitus charitatis ad suum actũ. erit ergo plena virtus ac potentia supernaturalis, quam tribuere naturali creaturæ, & valde improportionatum est, nam confundit supernaturalem ordinem cum naturali, & ipsi naturæ plenam vim proximã tribuit ad supernaturalia, quod ad errorem Pelagij pertinet. Imò, etiam si potentia illa dicatur inchoata tantùm, nõ videtur tutũ, eam tribuere creaturæ in ordine ad supernaturales act⁹, affirmando, esse illi connaturalem: nam hoc etiam esset non parũ fauere errori Pelagij: quia ordo gratiæ bona ex parte reduceretur ad virtutem naturæ. Propter quod grauiores Theologi cẽsent, neq; in intellectu, neq; in voluntate nostra, esse actiuitatem aliquam, quam ex se habeant ad actus supernaturales, vt supernaturales sunt, sed totam prouenire ab habitu, vel auxilio supernaturali: reiiciuntque opinionem Caietani, qui de visione beata, & à fortiori de cæteris actibus supernaturalibus, oppositũ sensit.

Quartum.

Quartò, quia, si in creaturis est hæc potentia obedientialis actiua, sequitur, quando per illam agunt, Deo tribuente accommodatum concursum, non esse instrumenta, sed causas proximas principales, quod esse planè falsum nemo negabit. Sequela patet, quia illa potentia obedientialis non procedit à Deo, vt autore supernaturali: quia est congenita cũ natura, & non fit per aliquam actionem supernaturalem: ergo creatura, ratione illius potentię, non est instrumentum Dei autoris supernaturalis. Neq; verò est instrumentum Dei autoris naturæ: quia Deus, vt sic, non efficit supernaturales effectus: ergo nullo modo constituitur creatura in esse instrumenti diuini per hanc potentiam.

Quintum.

Quintò, vel hæc potentia obedientialis est materialis, vel spiritualis: si spiritualis est, in rebus materialibus reperiri non potest, vt suprà nos argumentabamur de qualitate superaddita: falsum ergo est, hanc potentiam obedientialem esse communem omnibus entibus. Ex quo vlteriùs consequitur, nec Christi corpus, nec sacramenta materialia, esse posse instrumenta ad efficiendam gratiam. Si autem hæc potẽtia dicatur de se esse indifferens ad immaterialem, & materialem: ergo, vbi materialis est, non potest esse effectiua rei spiritualis, neque etiam poterit attingere spirituale subiectum.

Sextum.

Sextò argumentari possumus, & fortasse difficilius, ex parte ipsius dependentiæ seu actionis, per quam gratia efficitur (& idem est de quolibet alio miraculoso opere, præsertim spirituali) omnis enim actio & dependentia, quatenus talis est, dicit ex natura sua intrinsecam, essentialem, & connaturalem habitudinem ad suum principium, seu ad potentiã, à qua fluit: sed nulla potest esse actio productiua gratiæ, quæ ex natura sua dicat intrinsecam & essentialem habitudinem sibi connaturalem ad entitatem materialem, neque ad quamcunque entitatem naturalem: ergo neque è contrario potest in huiusmodi entitatibus esse potentia actiua obedientialis respectu talis actionis. Maior euidens est ex principijs Metaphysicæ, & in superioribus sæpè hoc tactũ est, & latius in 3. tomo huius 3. partis, in materia de sacramentis in genere, & copiosius, magisque ex proprijs, in disputationibns metaphysicis, quæ, Deo iuuante, breui in lucem prodibunt, dicetur. Et patet, nam actio, vt actio, includit intrinsecè & essẽtialiter rationẽ actualis dependẽtiæ effectus à causa, loquor enim propriè & in rigore de actione, prout in creaturis reperitur, ne quis sermonem misceat de processionibus diuinis ad intra, quæ sicut verè dependentiæ non sunt, ita nec propriè actiones dici debẽt, sed origines seu processiones. Loquor item de actione formaliter ac propriè in transeunte, seu realiter procedente à suo principio, ne quis ẽt misceat quæstionem illam, an creatio, vel quælibet productio immediatè à Deo facta, sit actio formaliter transiẽs, nec ne. Deniq; vt ab omnibus opinionibus abstrahã, loquor de dependẽtia qua vnusquisq; effect⁹ seu terminus actionis pendet à sua causa efficiente: siue illa dependẽtia vocetur actio, siue passio, siue dependẽtia, passiua, siue via ad terminũ, negari nõ potest quin illa sit intrinsecè vel idẽtice in re, quæ ab alia pendet, & simul dicat essentialem habitudinẽ ad

principium, à quo pendet seu profluit. Vnde fit, vt A
talis habitudo sit prorsus immutabilis in tali depẽ-
dentia, ita vt etiam in indiuiduo nõ possit hæc nu-
mero dependentia conseruari sine tali principio,
quia aliàs oporteret vnam dependentiam manare
seu pendere à suo principio per aliam ex natura rei
à se distinctam, quod est impossibile, aliàs in infini-
tum procederetur. Atque hinc etiam fit, in vnaqua-
que dependentia, habitudinem ad suum principi-
um esse illi connaturalem, & non posse esse super-
naturalem, seu extrinsecus additam: agimus enim for-
maliter de ipsamet dependentia, & non de re, quæ
pendet, ab hac enim dependentia ex natura rei di-
stinguitur, estque modus eius: vnde fit, vt rei seu ter-
mino, qui fit, possit aliqua dependentia esse super-
naturalis, si res illa non fiat modo connaturali, sed
supernaturali: tamen dependentiæ vnicuique habi-
tudo ad suum principium necessariò esse debet cõ- B
naturalis, quia est intrinseca essentiæ eius, qualis in
huiusmodi rebus & modis esse potest. In præsenti
ergo, si gratia, verbi gratia, effectiuè fit à carne, con-
tactu, aut voce Christi, quamuis illi gratiæ præter-
naturalis sit ille modus effectionis, tamen illi actio-
ni, per quàm hic & nunc gratia fit, essentialis, atque
adeò connaturalis erit habitudo seu transcenden-
talis ordo ad potentiam obedientialem actiuam,
quæ est in voce, vel in carne Christi, ita vt omnino
repugnet, hanc numero dependentiam manere si-
ne ordine ad tale principium. Quòd autem hoc sit
impossibile (quæ erat minor subsumpta in princi-
pali argumento) probatur, quia illa actio est spiri-
tualis: ergo non potest dicere intrinsecum & con-
naturalem ordinem ad principium materiale, quia
non habet cum illo proportionem connaturalem, C
quæ necessaria est, saltem ad connaturalem habitu-
dinem. Quamquam enim gratis concedamus, rem
spiritualem posse supernaturaliter habere depen-
dentiam à principio materiali, tamen, quòd hoc fit
connaturale rei spirituali, & præsertim superioris
ordinis, non videtur intelligibile: sicut, quòd ac-
cidens spirituale supernaturaliter cõstitui possit in
subiecto materiali, est fortasse non prorsus impro-
babile: tamen, quòd ex natura sua spirituale acci-
dens habeat connaturalem habitudinem, seu de-
pendentiam à subiecto materiali, neque vllus vn-
quam dixit, nec satis intelligi potest. Sed non est mi-
nor dependentia actionis à suo principio, nec mino-
rem proportionem inter se requirunt: ergo fieri et-
iam non potest, vt actio spiritualis habeat connatu- D
ralem habitudinem ad principium materiale, à quo
pendet. Idemque proportionale argumentum fieri
potest de actione supernaturali respectu cuiuscun-
que naturalis entitatis. Hinc autem manifestè con-
cluditur prima consequentia argumenti, scilicet,
non esse possibilem talem potentiã actiuam in crea-
turis: quia, si non est possibilis actio, neque potentia
est possibilis, cum potentia non sit nisi propter ac-
tionem: sed ostensum est, esse impossibilem actio-
nem respectu talis potẽtiæ, cùm non possit esse sine
cõnaturali habitudine ad illam, nec talis habitudo
connaturalis sit possihilis: ergo etiam talis potentia
impossibilis est. E

Septimum argumentum

Septimò argumentor, quia omnis potẽtia habet
speciem aliquam à suo actu & obiecto: nam, iuxta
principia Aristotelis, potentiæ ex actibus, & actus ex
obiectis speciẽ sumunt: sed in entitate materiali,
vel merè naturali, non potest fingi aliqua species
realis sũpta ex actione spirituali, seu supernaturali:
ergo nec potest fingi talis potentia actiua, quæ in il-
la entitate intrinsecè supponatur ante omnem Dei
eleuationem. Patet consequentia, quia talis poten-
tia, si vera potentia est, debet habere aliquam speci-
em, quam consequenter accipiet à suo termino, vel
actione. Minor autem probatur, tum quia res ma-
terialis, in se & ex se sumpta, non habet intrinsecam
habitudinem ad actionem spiritualem, nec res na-
turalis ad actionem supernaturalem, vt inde ali-
quam realem speciem sumat: tum etiam, quia vel il-
la species est ex natura rei distincta ab essentiali dif-
ferentia specifica talis entitatis: vel non. Neutrum
autem dici, aut satis excogitari potest. Nam, si non
est distincta, quomodo fieri potest, vt in cõceptu es-
sentiali cuiuscunque entitatis creatæ includatur ha-
bitudo ad talem actionem? Si verò est distincta, quo
modo, vel quo fundamento fingi potest, ab omni
entitate manare talem proprietatem ab illa distin-
ctam? Maximè quia, si illa est proprietas consequens
essentiam entitatis creatæ, erit minoris perfectionis
quam sit illa: quomodo ergo dicere poterit habitu-
dinem ad actionem superioris ordinis? Addo deni-
que, nullum esse vestigium aut indicium distinctio-
nis ex natura rei inter entitatem, & huiusmodi po-
tentiam. Nam, si ex natura rei distinguũtur, vel vna
est modus alterius, vel sunt res omnino distinctæ:
non est enim alius modus distinctionis ex natura
rei, vt in Metaphysica ostenditur: sed hæc potentia
non potest esse tantum modus, quia ratio modi est
imperfecta, & nunquam constituit proprium prin-
cipium agendi, sed, ad summum, esse tollet conditio
ad agendum, vt est interdum motus localis. Neque
etiam potest esse res omnino distincta, quia neque
est vllum fundamentum ad fingendam talem enti-
tatem, neq; satis potest mente cõcipi, quæ, vel qua-
lis sit. Nec denique his modis verum erit, quod dici-
tur, omnem entitatem creatam habere hanc potẽ-
tiam obedientialem: nam, si hæc potentia est res di-
stincta, separet illam Deus: quid enim repugnabit?
aut ergo in alia entitate manet potentia obediẽtia-
lis actiua: & sic superflua est illa entitas: vel non ma-
net: & sic non in omni entitate creata datur talis po-
tentia obedientialis actiua. Quòd si per diuinam po-
tentiam potest conseruari entitas sine tali potentia,
nullum fundamentum relinquitur ad fingendã hu-
iusmodi potentiam in qualibet entitate: nam in illa
entitate sic cõseruata, sunt omnia, quæ mouere pos-
sunt ad ponendam talem potentiam in omnibus
entitatibus creatis.

Octauum argumentum.

Octauò. Omnis potentia actiua est proportiona-
ta illi, cuius est potẽtia: ergo, si in reb⁹ creatis est hæc
potentia obediẽtialis actiua, est proportionata illis,
ergo, sicut illæ finitę sunt, ita hæc potentia erit finita
in genere & ratione potentiæ: omnis autem poten-
tia finita habet determinatum ac limitatum obie-
ctum, & certam ac finitam latitudinem actionum:
ergo & hæc potentia obedientialis habebit finitum
obiectũ & actiones: hoc autem dici nõ potest, quia
non est maior ratio, cur ad hos effectus & actiones
extẽdatur potius, quàm ad alios: & ideò dicitur ex-
tendi ad omnia, quę non implicant contradictionẽ,
quod planè includit quandam infinitatem & illimi-
tationem. Atque idem argumentum fieri potest ex
parte subiectorum seu entitatum, in quibus dicitur
esse hæc potentia: nam, cum illa valde inęqualia sint
in perfectione, incredibile est, habere æqualem vim
actiuam in hoc genere seu ordine: minusque veris-
mile videtur, omnem entitatem, quãtumuis imper-
fectam si naturaliter nihil agere possit, habere to-
tam hanc vim actiuam obedientialem. Deniq; a-
liàs etiam de relationibus diuinis posset dici, quòd
licet naturaliter non sint actiuæ, secundum id, quod
eis est proprium, nihilominus habent potentiam o-
bedientialem actiuam, per quam possit vna relatio
aliquid efficere, quod non facient aliæ.

Præsens cõtrouersia solum inter eos versatur, qui
admittunt physicam & supernaturalem effectio-
nem instrumentorum Dei, nam qui negant, Christi
humanitatem & sacramenta, & cætera huiusmodi,
esse physica instrumenta, non est, cur de potentia o-
bedientiali actiua sint soliciti, imò, quia talem potẽ-
tiam nõ agnoscunt, ideò talem effectionem negant,
& con-

& consequenter loquuntur: sed de illo principio, ac fundamẽto satis à nobis dictum est. Quo supposito, antequàm satisfaciamus argumentis positis, videamus necesse est, quibus modis efficientiam physicam instrumẽtorum Dei in supernaturali gratiæ effectione, & alijs miraculosis actionibus, absque hac potentia obedientiali actiua tueantur hi Doctores, qui nobis in hoc contradicunt. Quod vt declaretur, nonnulla principia statuere oportet, in quib⁹ necesse est, vt nobiscum conueniant. Primum est, nullam rem posse efficere sine virtute actiua proportionata causalitati eius, ita vt, si sit causa principalis & integra, habeat virtutem propriam actiuam, adæquatã effectui in suo genere: si verò sit causa partialis, habeat etiam virtutem partialem: si verò sit causa instrumentalis, habeat vim actiuam instrumẽtalem: ita vt actio eo modo, quo dicitur esse ab aliquo, supponat in illo vim agendi. Quod principium omnes Theologi tãquam per se notum in hac materia supponunt, vt videre licet in Paludano Capreolo, Durando, Scoto, & alijs in 4. d. 1. & sumitur ex D. Tho. ibi, & hic, & infrà, q. 62. & 1. p. q. 45. art. 5. & Caiet. his locis, & Ferr. 4. cont. Gent. c. 65. & Alexand. Alen. 4. p. q. 8. memb. 3. art. 5. §. 6. & videtur ex terminis euidens: quia actus secundus essentialiter supponit primum. sed actio comparatur ad causam agentem, tãquam actus secundus: supponit ergo in illa actũ primum, qui est virtus vel potentia agendi. Maior constat, quia actus primus & secundus sunt per se ordinati: & ideò alter est secũdus, quia supponit priorẽ. Item, quia, si actus secundus sit per modum passionis vel informationis, necessariò supponit potentiã patiẽdi, seu capacitatẽ recipiendi talem formam, sine qua impossibile est intelligere talem actum secũdũ in aliquo subiecto: ergo similiter, si actus secundus sit per modum actionis, necessariò supponit actũ primum, seu virtutem agẽdi in eo, à quo dicitur esse actio: quia etiam actio, vt actio, dicit essentialem habitudinẽ ad talem actum primũ, seu potentiã agendi. Tertiò, nam ab actu ad potentiã (vt dialectici dicunt) necessaria est cõsecutio: ergo, si aliquid agit, potest etiam agere: non potest autem agere, nisi per vim agendi: ergo actio agẽtis in actu, supponit in eo virtutẽ agendi. Quartò, quia, teste Aristotele, causa, vt causa, est prior, saltẽ natura, effectu & actione sua, quæ ab illa realiter manat: nõ est autem prior natura causa in actu secundo, quàm sua actio, vt per se cõstat: quia per ipsam actionem formaliter cõstituitur in actu secundo, siue intrinsecè, siue per extrinsecam tantum denominationem, iuxta varias opiniones, quæ ad præsens nõ referunt: ergo causa est prior natura actione in actu primo. Quintò, quia actio vt actio, dicit transcendentalem habitudinẽ ad causam agentẽ, vt ad reale principium, à quo fluit. Vnde causa agens, licet habeat rationem principij, quatenus ab ea fluit effectus, vel actio, tamen quatenus est id, ad quod actio, vt actio, dicit immediatam habitudinem, vocari potest terminus eius: ergo supponit in causa agente entitatem, formã, vel rationem aliquã ad quam possit illa habitudo transcendentalis ipsi⁹ actionis terminari: quia nõ potest esse habitudo realis, nisi in termino supponatur id, quod necessarium est ad terminãdam illam habitudinem: in præsenti autem, quia hæc habitudo actionis, est habitudo emanationis seu dependentiæ realis à vera & propria causa reali, supponit in ea aliquid reale, quo talẽ habitudinem seu dependentiam terminet: ergo supponit in ea realem virtutem agendi, quia virtus agendi nihil aliud est, quàm id, quo causa agẽs potest terminare dependentiam effectus ad ipsam. Sextò, potest hoc idem aliter explicari, quia, effectum fieri, nihil aliud est, quàm extra causas suas educi, seu cõstitui: ego, antequam fiat, necessariò supponitur cõtentus in virtute causarum: ergo à nulla causa fieri potest, nisi quatenus in ea aliquo modo virtute continebatur. ergo, si causatur efficienter ab aliquo, continetur in virtute effectiua illius, eo modo, quo ab illo fit: ergo actiua emanatio supponit semper virtutem producendi in causa, accommodatam causalitati eius. Quod adeò constans fuit apud Theologos, vt etiã in diuinis processionibus seu emanationibus ad intra, quãuis sine imperfectionib⁹ causalitatis existant, & sine dependentia, imò sine reali emanatione ipsius originis actiuæ, sed tãtum ipsius personæ productæ: nihilominꝰ, quia illæ sunt veræ productiones reales, necessariò ad illas requirunt potẽtiam producendi: & ita in Patre dicũt esse potentiã generandi: & in Patre & Filio potentiam spirandi. Est ergo hoc principium certissimũ: & quamuis in illo, vt dixi, cõueniamus omnes, illud tamen omnibus rationibus adductis cõfirmare & declarare volui, quia ex eo pendent omnia, quæ dicenda sunt: & quia multi, qui verbis illud admittunt, postea in reipsa lõge ab illo distare videtur, vt ex dicẽdis patebit.

Proponuntur nõnulla principia recepta inter disputantes.

Actio sup. ponit in causa vim agendi.

Virtus instrumentalis in diuinis non est qualitas superaddita.

Secundum principium est, virtutem hanc instrumentalem, quæ necessaria est in instrumentis diuinis, vt talia sunt, non esse qualitatem aliquam superadditam, verbi gratia, humanitati Christi, aut voci eius, realiterque ab illis distinctã, quod in superiori sectione satis ostendi: & in tertio tomo de sacramẽtis plura ad id confirmandum adducam, pauca tamen hic dicenda sunt. Loquor igitur de instrumento Dei, vt instrumentum est, vt excludam infusionem supernaturalium habituum seu virtutum, quę ad eliciendos supernaturales actus nobis dantur: nam illæ qualitates propriè non dantur ad efficiendum instrumentaliter, sed potius ad operandum cõnaturaliter, & per modum causæ proximæ principalis, saltem quatenus ipsi habitus infusi ad suos actus concurrunt: nam quia illi actus, sunt actus secundi vitalium potentiarum, non repugnat illis, quòd possint infundi habitus eiusdem ordinis, qui ad illos comparentur vt principia cõnaturalia illorum, quod tamen repugnat respectu ipsius gratiæ & aliorum supernaturalium actionum seu miraculorum propter rationem suprà traditam, sectio. 4. vbi ostendimus, humanitatem Christi non posse esse causam principalem gratiæ aut iustificationis, & supernaturalium miraculorum, quia non potest ei infundi qualitas, quæ sit principium principale taliũ effectuum: sine qualitate autem huiusmodi seu virtute addita, clarum est, non posse constitui humanitatem in ratione principalis principij, cum certum sit, neque ex se habere talem virtutem, neque per solam vnionem hypostaticam formaliter ac præcisè sumptam, fuisse illi cõmunicatam, vt suprà probatũ est: quia sola vnio, vt sic, solũ dat humanitati, quòd sit cõiuncta Verbo vt supposito: ex quo præcisè nulla virtus physicè operatiua additur humanitati, sed solum habet, quòd in tali supposito sit principiũ operandi, iuxta naturalem, realem, ac moralem perfectionem, propriam talis naturæ, & cũ morali dignitate & valore consentaneo tali personæ.

Hic ergo non solum excludimus hanc qualitatẽ, quæ sit principale principium horum effectuum, sed etiam instrumentalem vim, scilicet, quæ ex natura sua habeat huiusmodi virtutem cõnaturalẽ ac propriam instrumentaliter efficiendi hæc opera, ita vt ex natura sua in illa influat: talem enim qualitatem impossibilem esse existimo. In quo nonnulli ex prædictis autoribus (mea sententia) non loquuntur consequenter: docent enim, hãc qualitatem instrumentariam esse possibilem, & negant, esse inditam humanitati Christi: quia licet possibilis sit, non decet tamen, creaturã, illam habere: interrogo enim, quænam sit hæc indecentia; aut enim hoc iudicatur indecẽs, quia si hęc qualitas humanitati tribueretur, aliqua imperfectio, vel defectꝰ aliquis in ea poneretur: vel è conuerso, quia nimia perfectio illa esset, & excedens dignitatem eius. Primũ nullo modo dici

potest

potest,quia illa qualitas esset in se valde perfecta, & non repugnaret cum qualibet alia perfectione, vel naturæ,vel gratiæ, vel scientiæ,vel potentiæ humanitatis Christi:non ergo posset humanitati defectum & imperfectionem afferre,sed magnam potius perfectionem & virtutem.

Secundum etiam non est consentaneum perfectioni,vel dignitati Christi,& humanitati eius:tanta enim est dignitas illi[s] humanitatis ratione vnionis,vt non possit hoc ornamentum creatum, respectu illius, nimium vel excedens existimari. In quo enim potest poni huiusmodi excessus? Nunquid in eo, quod videretur humanitas æquari diuinitati in omnipotentia? Sed hoc nullius momenti est, quia instrumentaria & accidentaria virtus non potest cũ principali ac substantiali comparari:imò, quamuis fingeretur qualitas,quæ esset principalis virtus,non posset conferri cum virtute diuinitatis,quia hæc est virtus per essentiam primaria & independens: illa verò esset participata,secundaria, & pendens ab influxu causæ primæ in omni actione sua. Et confirmatur primò, quia non excedit, imò est valde consentaneum dignitati Christi hominis,quòd ad arbitrium voluntatis suæ,non tantum diuinæ, sed etiam humanæ,possit homines sanctificare,& miracula facere:in quo non æquatur voluntas humana diuinæ: quia semper est illi subordinata, eique conformatur:ergo neque excederet dignitatem eius,quod reciperet hanc virtutem per qualitatem inditam, cui esset connaturalis talis modus agendi, si illa esset possibilis. Tandem confirmatur, quia prædicti autores concedunt, characterem sacerdotalem esse ex natura sua instrumentariam virtutem ad transubstantiationem efficiendam, & consequenter etiam ad remittenda peccata,& gratiam infundendam:& nihilominus non dedecet,hanc qualitatem infundi creaturæ, & in ea permanere habitualiter ita subditam voluntati eius, vt possit ea vti,quãdo voluerit: cur ergo non decet,qualitatem illam permanentem inditam esse humanitati Christi, si possibilis est?

Vera ergo ratio huius rei est, quia talis qualitas, quæ natura sua hoc habeat, seu (quod idem est) cui talis modus agendi, & concursus ex parte Dei necessarius ad tales effectus, ex propria natura ei debitus sit, est reuera impossibilis. Quod de qualitate permanente habitualiter docuit D.Tho. 2.2.q.178.ar.1. ad 1. est autem eadem vel maior ratio de qualitate solum transeunter data, vt suprà ostensum est. Sunt autem,qui exponant, D. Tho. ibi fuisse locutum de potentia ordinaria,non de absoluta. Sed hæc interpretatio in præsenti gratis conficta est, cum D. Tho. simpliciter dicat,esse impossibile, & non loquatur de re aliqua,quæ per naturæ leges metiẽda sit, vt respectu illarum dici possit impossibilis. Intelligit ergo,omni modo,etiam supernaturaliter, id esse impossibile.Et ratio,quam adducit,ad hoc etiam tendit scilicet,quia diuina omnipotẽtia nulli creaturæ communicari potest; de qua ratione non est hic dicendi locus:sensum tamen eius esse existimo,ea quæ sunt propria omnipotentiæ Dei, quatenus infinitæ virtutis est,& supra totum ordinem naturæ creatæ, tam in suo esse,quàm in sua virtute,dominio,& potestate,nõ posse communicari creaturæ, ita vt ex vi suæ naturæ sit effectrix talium operum, siue principaliter siue instrumentaliter.

Aliã verò huius rei causam, quæ mihi valde semper probatur suprà ego attuli ex doctrina eiusdem D.Thom.in 1.p.q.45.a.5.scilicet,quia hæc virtus seu qualitas creata, non potest habere actionem aliquã propriam & commensuratam suæ virtuti in ordine ad hos effectus:nullum autem instrumentum,quod ex natura sua institutum est & ordinatum ad aliquẽ effectum superiorem,concurrit ad illum,nisi aliqua præuia sibi accommodata & propria actione,& non excedẽte propriam perfectionem: & quoad hoc re-

A uera est demonstratiuus discursus D.Tho.in illo artic. vt iterum attingam sect. seq. Explicari autẽ amplius potest vtraq; ex his rationibus,quia instrumẽtum connaturale semper dicit habitudinem ad aliquod agens principale, quod non solum possit agere,medio tali instrumento,sed etiam vel illo indigeat ad talem effectum, vel certè magis consentaneus sit naturis rerum,vel ex parte agẽtis,vel ex parte effectus,vt inductione ostẽdi potest,& per se est maximè consentaneum rebus ipsis.Hoc autem in præsenti dici non potest,quia gratiæ,v.g. maximè connaturale est fieri à solo Deo, nullo instrumento medio:& Deo ipsi hoc est maxime proprium & connaturale, neque vllo instrumento indiget:nulla ergo excogitari potest qualitas, quæ natura sua postulet, habere huiusmodi effectum vel actionem per modum instrumentariæ virtutis connaturalis.

B Quòd si qualitas infundi non potuit humanitati Christi,quæ huiusmodi virtutem haberet, conuincitur, nullam esse ponendam huiusmodi qualitatẽ, quia, si natura sua sit improportionata ad talem actionem, impertinens est ad rationem instrumenti, cum nullam virtutẽ agendi illi possit conferre. Addo denique,fermonem esse de qualitate,quæ sit virtus instrumẽtaria per modum actus primi necessarij ex parte ipsius instrumẽti: quod dico,vt abstineam ab alia quæstione, & opinione nouè inuenta,de qualitate nescio qua, quam Deus vt prima & vniuersalis causa in omni ordine dicitur imprimere omni causæ secundæ, tam principali, quàm instrumentali ad agendum & concurrendum cum illa: nam etiam si demus licentiam fingendi hanc qualitatem(est enim reuera conficta, vt in disputationibus metaphysicis latius ostẽdo)ad præsentem quæC stionẽ nihil refert,quia illa qualitas vel entitas,quæcunq; illa sit, non ponit in causa secunda principali vel instrumentali actum primum, quo illa operatura est, sed supponit illum, præbetque illi motionem vel concursum ex parte causæ primæ necessarium,vt causa secunda agat, ad hunc enim finem ponitur illa qualitas ab his autoribus, à quibus excogitata est: & ideo non solum in operibus gratiæ & miraculosis,sed etiam in operibus naturæ,illam necessariam esse existimant:nec solum in causis instrumẽtalibus,sed etiam in principalibus, quantumuis per proprias formas & virtutes sint in actu primo plenè ac perfectè in suo ordine constitutæ: quod, quàm sit absurdum, & ex falsa intelligentia diuini D concursus profectum,prædicto loco,& in 1.p.latè ostensum est Nũc autem (quidquid de hoc sit) solum excludimus qualitatem,per quam Christi humanitas in ratione instrumenti constituatur in actu primo,cui dandus sit diuinus cõcursus,qualiscunq; ille sit: & in hac qualitate neganda,nobiscum consentiunt prædicti autores,quamuis fortasse in fundamẽto,& ratione excludendi illam, non consentiant.

Tertium principium est,diuina instrumenta formaliter & propriè non constitui in actu primo ad agendum instrumẽtaliter per motum aliquem physicum,ipsi instrumento superadditum. Dicunt quidem aliqui ex autoribus contrariæ sententiæ, regulariter loquendo,non vti Deum Christi humanitate,aut alia creatura ad supernaturalia opera,nisi prE uio aliquo motu, vel operatione creaturæ, siue ille sit motus aliquis localis, siue cõtactus, siue locutio, siue aliqua operatio immanens,iuxta doctrinam D. Thom.infrà.q.62.artic.1.& 4.& 2.2.q.178.art.1.ad 1. quam in eo sensu, quem ipsi etiam indicant, facilè admittimus: non enim putant hunc motum ipsius instrumenti esse simpliciter necessarium, vt ad physicam,& supernaturalem efficientiam eleuetur:hoc enim planè conuincunt, quæ in præcedente sectio. contra secundam sentẽtiam à nobis dicta sunt: quibus non obstat, quominus Deus frequẽtius vtatur, aut requirat huiusmodi motũ, & operationem in-

Virtus instrumentum Dei ab physico motu ibi inditur.

strumen-

strumenti, quia hic est suauior modus vtendi creatura vt instrumento, & eleuandi illam ad superiorē actionem, quando commodè fieri potest: quia est magis accommodatus ordinario modo operandi instrumētorum. Nihilominus tamen, cum hic modus instrumenti non censeatur necessarius simpliciter ad hanc instrumentariam actionem, quando ille non adhibetur, inquirendum necessariò est aliquid aliud, quo instrumentum constituatur in actu primo ad talem actionem. Imò etiam, quādo talis motus adhibetur, nō potest ille secundum proprias vires naturales consideratus cōstituere diuinum instrumentum in actu primo ad supernaturale opus efficiendum: quia imperfectior est talis motus, quā res, quæ illo afficitur, seu mouetur ergo neque ille potest esse virtus actiua naturalis ad talem actionē & effectum, neq; entitas ipsius instrumenti, vt, verbi gratia, humanitatis aut vocis Christi, vt sic mota, B seu vt affecta tali motu, potest esse virtus actiua naturalis ad talem actionem vel effectum. Probatur ac declaratur ex re ipsa, inductione facta, nam hic motus, vt Diuus Thomas apertè declarat, non est, nisi aut contactus per manus, saliuam, aut vestes Christi vel aliquid huiusmodi: vel vox Christi imperantis & loquentis: vel ad summum erit actus intellectus aut voluntatis, quo imperat seu vult, talem effectū fieri: omnia autem hæc sunt ex sese insufficientia ad hanc virtutem actiuam, quæ ex natura sua sit virtus instrumentalis ad talem effectum, quia, si fit cōtactus corporeus, ille vel nihil addit intrinsecum & reale vni corpori præter relationem, vel denominationem ab alio corpore propinquo, vel ad summum addit motum localem, & aliquod nouum vbi, & cum eo coniungi potest aliqua alteratio corpo- C ralis, quamuis hæc accidentaria sit: omnia autem hæc sunt imperfecta & ex se improportionata ad omnem supernaturalem effectum, & idem est de sono vocis corporalis, quod attinet ad realem entitatem eius: nam de significatione, quam habet ad placitum, iam satis ostensum est, non posse esse principium vel rationem physicæ efficientię, cum nihil sit præter denominationē extrinsecam aut ens rationis. Ac denique idem est de actibus immanentibus intellectus & voluntatis, quia, si sint naturales, non solùm ex se non sunt actiui talium effectuum, sed etiam sunt inferioris ordinis ac rationis: si verò sint supernaturales, saltē ex natura sua non sunt formæ actiuæ gratiæ, verbi gratia, in alio aut resurrectionis mortui, vel similium operum. Denique rationes, D quibus probamus, qualitatem superadditam non posse esse instrumentum natura sua ordinatum ad has actiones, & habens virtutem connaturalem, etiam instrumentariam ad illas, à fortiori probant, hunc motum, vel actum, qui fit circa instrumentum Dei, non esse natura sua vim actiuam instrumētariam ad tales effectus, & consequenter non constituere formaliter tale instrumentum in actu primo in ordine ad talem actionem.

Quòd si fortè dicatur, etsi formaliter non constituat instrumentum in actu primo, tamen ex diuina ordinatione esse conditionem necessariam, vt tale instrumentum per diuinam virtutē in actu primo E constituatur, facilè hoc totum concedemus seu permittemus, inquirendum tamē ac declarandum superest, quid sit illud, quo formaliter constituitur tale instrumentum in actu primo ad agendum: in hoc enim cardo totius quæstionis versatur. Nam, licet actus primus, de quo in præsenti agimus, comparetur ad effectum seu actionem in actu secundo in ratione efficientis, tamen comparatus ad ipsam causam, vel principalem, vel instrumentalem, formaliterseu per modum formæ constituentis ad illam comparatur, vel secundum rem, si fit qualitas aut forma distincta, vel secundum rationem, si sit per identitatem realem, quomodo Deus est formaliter A actiuus per omnipotentiam suam, & calor est actiuus sua naturali virtute. Vnde, etiā si dicatur, quòd ille motus diuinis instrumētis impressus, vel naturalis operatio ab eis manans, quamuis secundum se, & natura sua, non sit vis actiua & instrumentaria ad huiusmodi effectus miraculosos, tamen, vt est à Deo monente quasi artificiosè seu miraculosè, habere sufficientem rationem virtutis actiuæ instrumētariæ, quia iam non spectatur ille motus secundum se tantum, vel secundum præcisam naturam suam, sed vt eleuatur à principali agente: licet hoc (inquam) dicatur, non repugnabimus, dummodo sufficiēter explicetur, quid sit, motum illum eleuari à Deo, seu esse artificiosum, vt subest diuinæ motioni aut virtuti, quod ad eandem difficultatem reuoluitur, in qua diximus esse controuersiæ cardinem, quamque in seq[u]e[n]te puncto tractabimus. Nihil enim interest, quòd hæc eleuatio seu subordinatio ad diuinam virtutem, attribuatur rei, quæ dicitur instrumentū, mediante motu, qui in illa fit, vt cum dicitur eleuari caro Christi, medio contactu, vel aqua, per motum, quo ad abluendum mouetur, aut quod ipsimet motui, seu contactui tribuatur, vt cum dicitur ipse contactus vel ablutio, vt est motio Dei artificiosa, eleuari, vt per illam communicetur instrumento virtus agendi, vel vt fit illi virtus agendi. his enim omnibus dicendi modis, idem dicitur, quamuis diuersis rebus attribuatur, quæ est materialis differentia potius quàm formalis, quantum ad præsētem difficultatem spectat. Igitur, quod attinet ad hunc realem motum, vel contactum, vel actum, vel aliquid huiusmodi, quod regulariter solet esse præuium in his diuinis instrumentis, vel efficientiis eorū, nulla est dissensio, quæ ad rem pertineat, sed tota esse potest in hac eleuatione diuinorum instrumentorum explicāda, & in eo, quod ex parte eorum requiri potest, vt eleuabilia sint, siue cum aliquo motu physico, siue absque illo eleuentur.

Declaratur opinio, quæ sine potentia obedientiali actiua ponit efficientiam physicam, per solam extrinsecam eleuationem.

His ergo suppositis, & secluſa potentia obediētiali actiua propter rationes suprà factas, aiunt prædicti autores, hæc instrumenta diuina, etiamsi ex vi suæ entitatis nullam habeāt vim actiuam, nec naturalem, nec supernaturalem, nec obediētialem: &, quamuis etiam nō detur eis talis virtus per qualitatem, aut rem nouam illis inhærentem, fieri actiua per solam coniunctionem & actualem subordinationem ad virtutem Dei principalis agentis: quā coniunctionem aiunt ordine naturę antecedere effectionem talium instrumentorum: & non ponere aliquid reale positiuum supra entitatem instrumēti, nec modum aliquem realem in instrumento receptum, vltra materialem motum vel contactum, si fortasse circa illud fiat: sed addere solum prædictam subordinationem ipsius rei, quæ instrumentum dicitur, ad virtutem Dei. Vnde tandem concludunt, creaturam non constitui in actu primo ad agendum instrumentaliter cum Deo, per aliquid nouum, & in ea receptum, sed per diuinam virtutem increatam ineffabiliter illi coniunctam, seu per subordinationem ad increatam virtutem Dei, & ad imperium practicam eius. Quæ sententia sic expositā potissimum in eo fundatur, quod, secluſis alijs modis declarandi hanc efficientiam, & eleuationem instrumentorum Dei, nullus alius sufficiens ac possibilis excogitari posse videtur. Quòd autem hic sit sufficiens ac possibilis, non aliter probatur, ni- *Argumēta prædictæ sententiæ.* si quia nec inuoluit repugnantiam, nec afferri potest vlla ratio, ob quam prædicta subordinatio non sufficiat, vt creatura subsans increatæ virtuti Dei,

tuti Dei, & diuino imperio, instrumentaliter cum Deo efficiat, quod ipse suo imperio principaliter operatur, concurrendo cum sua creatura ad instrumentalem actionem. Secundò declaratur in hunc modum, quia imperium Dei practicum, licet formaliter sit immanens, tamen virtute est transiens, estque infinitæ suauitatis ac efficaciæ, & priori ratione sese accommodat suis creaturis inagendo: posteriori autem ratione eis vtitur, easq; eleuat ad agendum, prout vult: ergo virtus diuina, applicata creaturæ, per hoc imperium potest illam constituere in actu primo ad operandum in ratione instrumenti, absque alia re superaddita. Tertiò, quia actio, qua Deus & instrumentum eius producunt gratiam, est vna & simplex: ergo non postulat duas virtutes, sed vnam, quæ per se est in principali agente, scilicet Deo, communicatur autem creaturæ vt instrumento. Quarto, instrumentum non operatur in virtute propria, sed principalis agentis: ergo, vt constituatur in actu primo, satis est, quod habeat immediatam coniunctionem ad virtutem causæ principalis. Quintò, quia causa inferior perficitur in ratione causæ ex coniunctione & subordinatione ad superiorem absque superaddita entitate. Sextò confirmatur hoc, & declaratur exemplis. Primò. Color per coniunctionem ad lucem confortatur, & fit potens ad producendas species visibiles, ad quas producendas non erat in actu per se solus, sed tantùm in potentia: & tamen lumen, per quod fit potens, & constituitur in actu ad huiusmodi actionem, non inest illi, sed tantùm ei coniungitur. Secundum exemplum est de phantasmate, quod per coniunctionem intellectus agentis constituitur in actu primo vt instrumentum ad efficiendam speciem intelligibilem: & tamen nihil sibi inhærens recipit ab intellectu agente per quod in actu primo constituatur. Tertium exemplum est de motu cæli, qui, vt est ab intelligentia, est viuificus seu aptum instrumentum ad producēda viuentia, absque additione entitatis. Quartum est de calore, qui per coniunctionem ad animam est instrumentum productiuum carnis: per coniunctionem verò ad formam ignis, est instrumentum productiuum ignis, quamuis in se realiter non immutetur. Quintum est de intellectu & voluntate, quæ potentiæ (iuxta opinionem satis cōmunem, & à multis Theologis probatam) producūt primos actus supernaturales, absque vllo habitu vel qualitate superaddita, sed per solam subordinationem ad diuinum auxilium.

A

B

C

D

E

Impugnatur prædicta sententia.

Hic modus explicandi actiuitatem diuinorum instrumentorum, apertam (ni fallor) inuoluit contradictionem, & cum principijs positis & admissis manifestam repugnantiam. Quod si ostendero, consequenter conuincam, aut potētiam actiuam obedientialem esse admittendam: aut hanc physicam actiuitatem humanitatis Christi, & aliorum diuinorum instrumentorum, esse negandam. Prædicta autem repugnantia, & contradictio sic ostenditur, quia dictum est, causam, etiam instrumētalem, non posse in actum secundum prodire, nisi prius in actu primo constituatur. Hęc autem constitutio non potest intelligi, esse per solam extrinsecā denominationem: ergo necessariò esse debet per intrinsecam entitatem, vel per formam inhærentem: aut per vtrumque simul, aut per alterum tantum, iuxta diuersos actiuitatis gradus, ac modos: ergo in præsenti materia non possunt instrumenta diuina constitui per solam extrinsecam denominationem à virtute diuina: ergo non possunt constitui in actu primo per solam subordinationem ad diuinam virtutē: nam hoc solum est in illis extrinseca denominatio: ergo necesse est, vt supponatur ex parte illorum aliqua vis actiua intrinseca, quæ, cum non fit, addita per formam inhærentem, erit per propriam entitatem: & hanc ego voco virtutem actiuam obedientialem: quia, vt ostendam, nec naturalis simpliciter, nec supernaturalis dici potest, neque est tantum passiua.

Causa non cōstituitur in actu primo ad agendum per solam denominationē extrinsecā.

In hoc discursu primum omnium demonstranda est illa propositio subsumpta, quod instrumentum non potest constitui in actu primo per solam extrinsecam denominationem, vbi primum aduertendum est, duobus modis, in communi loquendo, posse intelligi, aliquid cōstitui in actu primo per entitatem à se distinctam. Primo, tanquam per formā vel actum dantem ei totam virtutem agendi, quomodo aqua constituitur in actu primo ad calefaciendum per calorem, ipse verò calor se ipso cōstituitur in actu primo in ratione virtutis calefactiuæ vt sic. Secūdo modo, tanquam per formam vel actum complentem vim actiuam, quæ aliquo modo in altera entitate inchoata erat, nō tamen à cōpleta: quomodo species visibilis dicitur constituere visum in actu primo ad videndum: non enim dat illi totam vim actiuam videndi, sed supponit aliquam ex parte potentiæ necessariam, & addit aliā, quæ ex parte obiecti necessaria est. Quando igitur constitutio in actu primo fit hoc posteriori modo, non repugnat, quòd aliquando fiat per formam inhærentē intrinsecam, vt in exemplo posito de visu & specie, aliquādo vero per formam tantum, seu entitatem assistētem, seu extrinsecè circumstantem, & quoad hoc extrinsecè denominantem, vt intellectus Beati dicitur constitui in actu primo ad videndum Deum per diuinam essentiam.

Duplex modus constituendi in actu primo.

Exemplum primum.

Secundum.

Ratio autem huius posterioris partis (prior enim est per se nota) est, quia, quando aliquid dicitur constitui in actu primo per aliud, solum quia complet vim actiuā eius, cunc illud sic constitutum non denominatur agens vel actiuū, præcisè ratione alterius formæ vel entitatis extrinsecè illi assistētis, sed ratione actiuitatis, quam per suam entitatē habet, saltem inchoatiuè: neque effectus, vel actio pendet per se à sola entitate, seu forma assistente, seu extrinsecus constituente aliam in actu primo, sed etiā pendet efficienter & per se ab alia re, quæ in actu primo constitui dicitur, vt in exemplo posito, visio beatifica non tantum pendet ab essentia diuina, sed etiam ab ipsomet intellectu hominis vel angeli beati, qui non dicitur principium efficiēs visionis propter efficientiam essentiæ diuinæ vt sic, sed propter efficiētiam & influxum, quem per propriam entitatem habet. Deniq; in hoc posteriori modo constitutionis in actu primo (si res attentè consideretur) non tam vnum per aliud in actu primo cōstituitur quoad rem ipsam, quàm ex vtroque consurgit vnus, integer, & completus actus primus respectu actionis vel effectus: ac si diceremus, in effectibus actionum causarum secundārū agens in actu primo completè & integrè constitui ex virtutibus causæ secundæ, & causę primę coniunctis & subordinatis in ordine ad eandē actionem: quamuis quoad denominationē, quando vna ex his causis est incompleta & insufficiens in suo ordine, ad effectum secundum propriam rationem eius efficiendum, tunc dicatur vna constituere alteram in actu primo cōpleto, & proximo, quia illi adiungitur ad eam iuuādam & eleuandam ad talem modum agendi. Non est tamen dicēdum, nec verè dici potest, tunc constitui causam in actu primo per solam denominationem extrinsecam, cū virtus, & entitas intrinseca simul concurrat ad cōplecum actum primum constituendum.

At verò, quando cōstitutio fit priori modo, id est, quod forma constituens in actu primo, confert formaliter totam virtutem agendi, tunc fieri non potest, vt aliquid constituatur in actu primo per virtutem seu entitatem tantum extrinsecus assistentem seu denominantem: sed constitui debet per

propri-

propriam entitatem vel performam inhærentem. Quod patet primo inductione in omnibus agentibus, tam naturalibus quam supernaturalibus, extra materiam, de qua disputamus. Secundo, ex illo eodē principio, quòd nihil potest esse in actu secundo, nisi præintelligatur potens in actu primo: nihil enim est potēs in actu primo, nisi in quantū est ipsamet potentia actiua, vel in quantum potentia actiua informatur: nā potentia actiua vt sic, non reddit potentē, nisi id, cui inest, vel per idētitatē, vel per informationē: nam si potentia nō sit res distincta à re, quę per illam efficitur potens, erit illi intrinseca per idētitatem: si autem sit res distincta, pertinebit ad genus qualitatis, & ideo non potest constituere rem potentem, nisi informando. Quod si talis potentia intrinsecè constituat potens id, in quo est intrinsecè per identitatem vel informationem, non poterit illa vt sic, constituere potentem rem aliam omnino distinctam, cui solum assistit, vel quam solum extrinsecè denominat. Tertiò, quia extrinseca denominatio nullum esse, nullamue perfectionem potest ponere in re denominata: esse autem actiuum, aliquid perfectionis est, & in aliquo esse fundatur: imò, vt habet commune proloquium, agere consequitur seu comitatur esse. Quartò, quia, quando forma constituit se solam rem aliam in actu primo ad agendum, inhærendo illi, seu informando illam, tunc res illa sic informata in tantum dicitur actiua vel agens, in quantum in se sustentat, vel inf à se habet formam, quæ est principium actionis. sicut aqua dicitur calefaciens seu calefactiua denominatiuè, quia in se habet calorem, quæ dominatio in tantum intrinseca est, in quantum calor intrinsecè inhæret aquæ: ergo, secluſa identitate, & secluſa etiam intrinseca informatione, non potest res vere denominari actiua à virtute totali prorsus extrinseca.

Dices, etsi non possit denominari denominatione intrinseca, tamen posse, supposita alia denominatione, seu coniunctione extrinseca. Sed contra hoc est, quia ostendimus denominationem potentis seu actiui ex propria ratione esse intrinsecam, tum quia requirit aliquod esse, & aliquam perfectionem in re sic denominata: tum etiam, quia denominatio potentis est donominatio continentis aliquo modo effectum: quia effectus non fit à causa, nisi quatenus in se recipit esse, quod in illa aliquo modo præhabebat: non potest autem effectus cōtineri in causa per solam extrinsecam denominationem, sed secundum aliquod verum esse: quia extrinseca denominatio nihil est, neque in ipsa causa vere continetur. Quintò, quia nulla potest intelligi coniunctio vel assistentia extrinseca, ex qua talis denominatio propriè ac physicè sumatur. Dico autem, propriè ac physicè, quia dicimur interdum posse, quod per amicos possumus: sed illud non propriè ac physicè sed moraliter ac metaphoricè dicitur. Item, quia dicitur aliquis potens propter diuitias, & similia, quæ ipsum non intrinsecè afficiunt. Sed illa etiam est potentia metaphorica & moralis. Tamen loquendo de potentia physica ac per se, nulla potest intelligi coniunctio solum extrinseca, quæ sufficiat, vt vna res dicatur potens solum per extrinsecam assistentiam alterius: alioqui explicetur aliquo modo talis coniunctio, & quomodo ad hanc denominationem sufficiat: quod hactenus factum non est, neque existimo fieri posse, vt parebit magis inferius, discurrendo per exempla supra adducta, & declarando eleuationem diuinorum instrumentorum, & omnem coniunctionem seu assistentiam extrinsecam virtutis diuinæ respectu eorum: & ostendendo, illam solam non posse sufficere, vt illa instrumenta dicantur constitui in actu primo ad agendum.

Ac denique declaratur ex differentia inter duos modos constitutionis in actu primo supra adductos: quia, quando res, quæ habet in se aliquam virtutem actiuam, dicitur constitui in actu primo per assistentiam alterius rei, potest illi præintelligi, aliqua coniunctio vel denominatio sufficiens, quatenus virtus illa velut inchoata, dicitur quasi cōpleri vel iuuari ex consortio alterius, quanquam, vt dixi, propria ratio vel denominatio agentis seu actiui, etiam tunc, non sumatur ab illo extrinseco denominante, sed ab intrinseca actiuitate, quæ in re ipsa supponitur. At vero, quando in re nulla omnino virtus actiua intrinseca supponitur, non potest res extrinseca illi coniungi, vel assistere, vt illam adiuuet in agendo, vel vt ex vtraque confletur vnum completum agens, & ideo nec potest ibi intercedere aliqua extrinseca denominatio, quæ ad rationem agendi sufficiat: multoque minus potest ibi interuenire aliquid, vnde sumatur propria & intrinseca denominatio agētis in actu primo, seu actiui aut potentis agere: hæc enim omnia idem sunt. Sexto explicatur hoc ipsum argumento suprà facto de termino dependentiæ: nam, si respectu vnius & eiusdem actionis duæ aliæ res ita se habeant, vt vna sit tota virtus, à qua pendet talis actio, alia verò secundum se nullam omnino vim habeat ad influendum in talem actionem, tunc tota dependentia illius actionis terminatur per se ad illam rem, in qua est tota virtus agendi: ad aliam vero nullo modo, nisi quatenus habet aliquam vnionem cum virtute agendi in ratione suppositi operantis per illam, & sustentantis illam: ergo, secluſa hac vnione nullo modo intelligi potest, quod res, quæ in se nullam habet vim agendi, constituatur in actu primo per aliam rem supposito distinctam, in qua sit tota vis agendi, & à qua solum possit extrinsecè denominari. Patet consequētia, quia tunc actio non potest intrinsecè & per se terminari secundum suam habitudinem transcendentalem & dependentiam, ad talem rem, cui extrinseca est tota virtus actiua: &, physicè loquendo, per accidens se habet ad talem actionem. Vnde, conseruata illa re, in qua est tota virtus agendi, etiā si alia de medio tolleretur, posset talis actio conseruari, quia maneret totus terminus, totaque virtus à qua pendet. Igitur, vt aliqua res sit actiua, & maxime vt sit aliquo modo principium per se actionis, necesse est, vt per propriam & intrinsecam formam seu entitatem habeat aliquam vim agēdi, & hoc est, quod ostendere proposuimus.

Ostenditur, instrumenta Dei non eleuari per solam subordinationem, si in eis nulla supponatur potentia.

EX hoc vero principio probandum superest secundo loco, ad complendum discursum factū, nullam rem posse eleuari, vt sit instrumentum Dei ad aliquam actionem, per solam subordinationem ad diuinam virtutem, seu per solam extrinsecam eleuationem, nisi in re, quæ eleuatur, supponatur aliqua vis actiua intrinseca per inhærentiā, vel identitatem. Hoc autem probatur primò, quia virtus Dei substantialis, seu quæ in Deo ipso existit, non coniungitur per se ipsam formaliter & intrinsecè instrumento suo in ordine ad operationem: ergo non potest instrumentum Dei per illam virtutem constitui in actu primo ad agendum, si in se nullam vim actiuam habet: ergo neque etiam potest constitui in actu primo per solam subordinationem. Antecedens est certissimum, quia illa virtus Dei est subsistens & essentialis Deo: non ergo intrinsecè coniungitur creaturæ, vt sit veluti forma & virtus, qua ipsa creatura agat. Deinde, hoc sensu damnant omnes Theologi sententiam Magistri dicentis, charitatem increatam ita vniri voluntati creatæ, vt sit illi loco intrinseci principij & virtutis ad amandum. Præ-

reteà, quænam vnio fingi potest inter virtutem increatam Dei, & aquam, verbi gratia, baptismalē, vt ratione talis vnionis dicatur aqua agere per solam virtutem Dei? quia nec talis vnio potest esse naturalis, vt per se constat, quia nec fingi potest, quæ sit, neque, si esset, sufficere posset actionem supernaturalem, sicut diximus de quacunq; motione physica & naturali circa aquam. Neq; etiam potest illa vnio esse supernaturalis: seclusa enim actione aliqua supernaturali Dei in aquam, quænam esse potest talis vnio? nulla autem supernaturalis actio ibi interuenit, quia, vt supponimus, nihil supernaturale imprimitur aquæ: nulla ergo ibi fingi potest vera vnio. sed hoc solum, quod Deus statuit ac voluit, gratiam, nō ab ipso solo, sed etiam ab aqua produci: quæ voluntas nullam præuiam vnionem intrinsecam facit inter Dei virtutem & aquam. B

Dices. Quamuis hæc argumenta procedant in cęteris instrumentis separatis Dei, non tamen in humanitate, quæ est instrumentum coniunctum verè ac realiter, ac suo modo intrinsecè vnitū diuinitati: per quam vnionem potest intelligi constitutum in actu primo ad efficiēdas has supernaturales actiones. Sed hoc nihil obstat, quia, vt suprà ostensum est, vnio hypostatica formaliter & per se ipsam non constituit humanitatē in actu primo ad aliquid supernaturale agendum: quia illa vnio non est formaliter ad agere, sed ad esse & subsistere. Vnde verbum vt humanitati vnitum, non est illi formalis ratio operandi aliquid, sed subsistendi, quamuis sit radix C ob quam datur humanitati virtus operundi miracula. Quod etiam patet, quia vnio creata, quæ est in humanitate ad Verbum, formaliter & natura sua nō est actiua, quia solum est modus quidam vnionis ad subsistendum: subsistentia item Verbi vt vnita humanitati, non est actiua ad extra, quia vnitur vt est propria Filij: diuinitas autem non vnitur humanitati nisi ratione subsistentię, nō verò in ratione formæ agendi.

Imo, si hac ratione vniretur, quod à tali virtute denominaretur agens, non posset dici instrumentum, sed potius agens principale, saltem denominatiuè, quia non ageret principale agens per ipsum, sed potius ipsum ageret per virtutem principalis agētis sibi vnitam: sicut aqua agens per calorem, non potest dici instrumentum caloris, sed potius denominatur agens vt quod & principale denominatiuè, D quantum ad eam actionē, quæ est à calore vt à principali principio agendi. Et, si fingeremus, illā virtutem increatam Dei, non tantum assistendo, sed etiam inhærendo, coniungi creaturæ, & esse totam rationem agendi, non intelligeremus, talem creaturam esse instrumētum, sed denominari agens principale quasi materialiter, sicut dictum est de aqua calida calefaciente: ergo multo magis, si daremus, à quacunq; vnione vel assistentia talis virtutis, posse denominari creaturam agentem, ea ratione non esset instrumentum, sed haberet aliam denominationem agentis veluti materialem, quæ inexplicabilis est, nisi in dominatione suppositali (vt sic dicam) quæ est in Christo Domino per communicationem idiomatum, quatenus ratione vnionis hypostatięq E denominatur hic homo operās virtute diuina, creans, &c. sic enim non est instrumentum, sed principale operans. Igitur diuina virtus increata non ita coniungitur instrumentis suis, prius natura, quàm per illa operatur, vt per se ipsam illa formaliter constituat in actu primo ad operandum: igitur per huiusmodi solam vnionem (quæ non potest esse, nisi extrinseca, vt ostensum est) non possunt hæc instrumenta cōstitui in actu primo, nisi in eis supponatur aliqua vis agendi intrinseca, ita vt talis cōstitutio in actu primo fit quasi ad complēdam inchoatam virtutem, non ad conferendam formaliter totam illam, iuxta ea, quæ explicata sunt.

Atque hinc tandem concluditur, solam subordinationem sine aliquā virtute intrinseca ex parte instrumenti, non posse sufficere ad hanc physicam efficientiam: imò nec posse intelligi veram subordinationem instrumenti & principalis agentis, nisi in instrumento talis virtus, vel præsupponatur, vel addatur. Probatur primò, quia talis subordinatio, præter omnem entitatem, quæ intrinsecè existit in illa re, quæ, vt instrumentum, dicitur subordinari Deo, non addit, nisi solam extrinsecam denominationē, quia inter additionē intrinsecam & denominationem extrinsecam, non potest medium excogitari: hic autem non fit additio intrinseca, vt supponitur; solum ergo relinquitur denominatio extrinseca: ergo non sufficit ad constituendum in actu primo dādo formaliter totum actum primum, seu totam virtutem agendi: sed solum complendo virtutem inchoatam: ergo hanc necesse est præsupponi ex parte instrumenti. Secundo, quia omnis actio instrumentalis, si propria sit ac per se physicè, est immediate ab instrumento: ergo præter virtutem agentis principalis, debet esse in instrumento aliqua virtus intrinseca, à qua procedat actio vt ab illo est: sed hæc non datur formaliter per hanc subordinationem, vt ostensum est: quia solum est quid extrinsecum. neque etiam effectiuè, quia nihil ponit in instrumento, vt etiam probatum est: ergo debet necessario præsupponi. Antecedens patet, quia agens principale operatur per instrumentum: & ideo necesse est, vt actio immediate fluat ab instrumento, & quodammodo immediatius, quam à principali agente: quia licet in vtroque sit immediate in suo genere, tamen virtus principalis agentis quodammodo se accommodat instrumento: & ideo dicitur per illud determinari ad talem agendi modum. Necessaria ergo est in instrumento propria instrumentalis virtus, quæ in ipso intrinsece & formaliter sit, distincta à virtute, quę est in principali agente: nam aliàs non principale agens per instrumentum, sed instrumentum per virtutem principalis agentis causaret, & ita actio solum esset à virtute agentis principalis vt à principio quo, & ab instrumento vt à principio quod, hoc autem intelligibile est, & contra omnem verā rationem instrumenti. Necessaria ergo est virtus intrinseca in illo, sic adeo, vt, si hæc virtus sit aliqua qualitas inhærens ipsi, subiectum illius qualitatis solum quasi materialiter denominetur agens, & instrumētum: sicut aqua calida denominatur calefaciens: si autem illa virtus sit ipsamet entitas instrumenti, tunc proprijssimè ac maxime per se possit talis entitas influere vt verum instrumentum.

Quod tertiò ita declaratur, quia vel actio, qua fit effectus principalis agentis, pēdet immediate ab entitate instrumenti, vel non, sed à sola virtute increata Dei. Hoc secundum dici non potest, aliàs tale instrumentum reuēra non est agens, vel actiuum, cum in se nihil habeat à quo actio pendeat. Si autem dicatur primum, necesse est, vt in ipsamet entitate instrumenti fit aliquid distinctum à tota virtute, quæ est in Deo, à quo possit talis actio fluere, & pendere: quia, vt dictum est, actus secundus supponit primum, & actio potestatem: ergo hoc, quod est in tali entitate instrumenti, cum de nouo nō fit in illa, necessario supponitur in eadem ante omnem eleuationem seu subordinationem ad Deum vt principalem agentem: hoc autem, quod in tali entitate supponitur, vocamus vim actiuam: quia vis actiua nihil aliud est, quam id, à quo potest fluere ac pendere actio vt actio.

Quarto hoc declaratur ex ipso nomine eleuationis, & explicando rationem & modum, quo in præsenti intelligi potest. Elenatio enim multa seu multiplicem respectum includit, scilicet, ad id quod eleuatur, à quo eleuatur, ad quē eleuatur, & quo eleuatur. Id enim, quod eleuatur, eleuationi supponitur: & Quidam dicunt

secun-

secundum id non est per eleuationem, sed ex se vel aliũde præhabet aliquid, quod ad eleuationem supponitur: & hac ratione non dicitur verè creatura eleuari ad esse, cum creatur, quia creatio nullum esse supponit: eleuatio autem dicit prouectionem rei ad altiorem seu meliorem statum: vnde supponit aliquod esse. Et hac ratione inter alias, id quod non est, non potest eleuari, vt sit instrumentum Dei. Rursus quod eleuat, est aliquod agens superius, superiori virtute operans, si de effectiua ac physica eleuatione loquamur: nam, si fit sermo de morali seu extrinseca eleuatione, illa non fit per propriam efficiẽtiam circa rem, quæ eleuatur, sed vel per moralem causalitatem, vel per extrinsecam aliquam voluntatem, vel coniunctionem alterius causæ, vt dicemus. Præterea, eleuatio ipsa interdum fit ad esse vt sic: & tũc, si sermo sit de intrinseca eleuatione formali & physica, hæc fit per aliquam formam additam rei, quæ eleuari dicitur, quomodo anima eleuatur per gratiam: si vero sit eleuatio tantum moralis, aut per extrinsecam denominationem, fieri potest per extrinsecam formam, seu voluntatem, quamuis hoc nunquam fiat sine habitudine ad aliquam intrinsecam formam: quomodo homo, etiam cum non habet gratiã, nec alia supernaturalia dona, dici potest aliquo modo eleuatus ad supernaturalem finem, in quantum ad illum est diuina voluntate institutus & ordinatus. Interdum vero est hæc eleuatio ad operandum aliquid supra vires eius rei, quæ eleuatur: quod vno è tribus modis fieri potest. Primo quando rei, quæ nullam habet vim agendi talem actionem, additur tota vis agendi: & tunc necessario debet fieri eleuatio per formam intrinsecam, vt ostendi, sicut aqua calida dici potest eleuari ad agendum per calorem: imo, vt notaui, in hoc genere eleuationis, id, quod eleuatur, non ad hoc eleuatur, vt ipsum per se sit vere agens, sed solum per formã, quam recipit: atq; adeo, vt solum denominetur agens quasi materialiter, quia sustentat formam, quæ est principium agendi: vnde, secluſa tali forma, nullatenus intelligi potest talis eleuationis modus. Secũdus modus eleuationis ad agendum est, quando rei non additur tota vis agẽdi, sed tantum suppletur, quod deerat, per virtutẽ intrinsecam superadditam: & hoc modo eleuantur potentiæ animæ nostræ, vt intellectus & voluntas, ad supernaturales actus eliciendos, vt certum esse existimo, quidquid aliqui dicant, vt attingam inferius. Tertius modus eleuationis ad agendum esse potest per coniunctionem extrinsecæ causæ complentis vim agendi aliquid, ad quod efficiendum id, quod eleuatur, erat ex se insufficiens & improportionatum, & talis est eleuatio instrumentorum Dei, vt ex dictis est euidens. Hæc autem eleuatio etiam supponit necessariò in eo, quod eleuatur, aliquã vim actiuam ei intrinsecam: alioqui hic modus eleuationis reduceretur ad primum, quem ostendimus non posse fieri per solam extrinsecam denominationem vel coniunctionẽ causæ agentis.

Quod præterea declaratur, quia hæc eleuatio per coniunctionem superioris causæ dicit habitudinem ad illud, cui talis superior causa cõiungitur, vt illud eleuet: ergo, vel est coniunctio vnius agentis ad aliud, habens aliquam vim actiuam, vel partialem, vel instrumentalem, & habetur intentum: vel est coniunctio rei habentis totam virtutem agẽdi ad rem, quæ nullam habet: & sic non coniungetur cum illa ad agendum. Dici potest, esse coniunctionem principalis agẽtis ad instrumentum, quod prius natura, quam coniungatur principali agenti, non habet vllam potentiam actiuam, sed tantum passiuam, vt eleuetur. Sed cum supponamus, hanc eleuationem non esse per impressionem alicuius rei in ipsum instrumentum: manifestus error est, existimare, hæc instrumenta eleuari per potentiam passiuam. Nec refert, quod, rem aliquam esse eleuabilem, vt sit instrumentum Dei, videatur per modum potentiæ passiuę significari: quia Theologus, vel Philosophus, non debet ex modo significandi vocabulorum decipi: nam etiam, esse visibile, vel intelligibile, significatur per modum passionis, & tamen non indicat potentiam passiuam, sed aptitudinẽ tantum ad terminandum extrinsecè actum: &, si aliqua potentia illa voce indicatur, potius est actiua ad imprimendam speciem visibilem, quàm passiua, cum nullo modo sit ad aliquid recipiendum. Sic ergo in præsenti, aquam esse eleuabilem ad efficiendam gratiã, non potest esse potentia passiua in aqua, cum non sit ad aliquid recipiendum, & potẽtia passiua nihil aliud sit, quam capacitas seu potentia ad aliquid patiendum: passio autem sine receptione intelligi non potest. Igitur, esse eleuabile hoc modo vt instrumẽtum, proximè dicit denominationem à principali agente, quod est Deus, qui voluntate sua, & speciali auxilio potest coniungi tali rei ad vtendum illa vt instrumento. Vnde quoad hoc, eleuatio illa in actu primo, sola denominatio extrinseca est, & ideò non requirit potentiam passiuam, vt instrumentũ eleuabile fit, sed solum aptitudinem, vt sic denominetur: hæc autem aptitudo necessario debet fundari in aliqua potentia actiua intrinseca, quæ ex parte instrumẽti supponatur, vt per illam possit simul agere cum principali agente: nam sola denominatio extrinseca non potest ad hoc esse sufficiens, vt probatum est. Quin potius, quando aliquid est eleuabile ad agendum per potentiam tantum passiuam, reuera proxime & immediate non est eleuabile ad agendum, sed ad recipiendum aliquam formam, & aliquod esse: imo neq; est eleuabile, vt per se seu per suam entitatem agat, sed vt sustentẽt formam, quæ est principium agendi: & hoc modo dicatur quasi denominatiuè agens, vt videre licet in aqua, quatenus dici potest eleuabilis ad calefaciendum: & idem est in similibus: si autem aliquid est eleuabile ad agendum per formam intrinsecam & inhærentem; ita tamen, vt non solum sustentet formam, quæ est principium agendi, sed etiam ipsum per se verè agat, & influat in effectum; quidquid huiusmodi est, non est eleuabile per solam potentiam actiuam, nec per passiuam tantum, sed per vtramq;: quia passiua requiritur ad recipiendum formam; actiua verò ad cooperandum illi: & hoc modo, sine dubio, potentiæ animæ nostræ sunt eleuabiles ad actus supernaturales, qui alio modo non possent esse vitales: multoq; minus possent esse liberi, vt statim amplius declarabitur.

Soluuntur argumenta pro sola extrinseca eleuatione proposita.

EX his ergo manifestè, vt existimo demonstratum est, sine fundamento potentiæ actiuæ, quæ in his instrumentis supponatur, non posse intelligi subordinationem seu eleuationem, quæ constituantur in actu primo ad agendum. Sed antequam vlterius progrediamur, oportet argumenta soluere, quæ contra hoc fiebant, vt nulla relinquatur dubitandi ratio. Ad primum iam ostensum est, quam repugnantiam inuoluat illa sententia, & cur sit impossibilis, & insufficiens illè eleuationis modus: quia ex illo sequitur, creaturam eleuari ad agendum sine potentia agẽdi, aut præsuppositа, aut de nouo data. Quod autẽ dicitur, sufficere imperium Dei, vt creatura illi obediat & cooperetur, est quidem verum, quia illud imperium esse non potest, nisi in creatura supponat potentiam ad obediendum, vel illam conferat: potentia autem ad obediendum in præsente est potentia ad agendum, quia id, quod præcipitur, est vt agat: vnde cum de nouo non detur vt ostensum est, necesse est vt supponatur. Dices, hoc solo, quòd Deus efficaciter velit, creaturã agere, ipsa in-

cipiet habere virtutem agendi, etiamsi antea illam non habeat, nec de nouo eam recipiat per aliquam rem superadditam: sed solum per imperiũ Dei. Sed hoc apertam inuoluit contradictionem, agendo de virtute intrinseca, quia instrumentum ex parte sua constituì debet in actu primo: quia, si voluntas Dei nõ immutat realiter creaturam, quia vult vti vt instrumento, non potest illam in se reddere potentiorem & magis actiuam, quàm antea erat: ergo, vt Deus possit habere talem voluntatem, debet necessario supponere in creatura vim aliquam, vt possit efficere accidente imperio Dei, & concursu accommodato ad agendum, qui ratione illius imperij seu voluntatis diuinæ, tribuitur.

Ad secundum. Et hinc patet responsio ad secundum: totum enim id, quod dicitur in antecedente, de efficacia diuini imperij, verissimum est, semper tamen supponitur diuinum imperium, cum sit prudentissimum, non cadere nisi in rem possibilem: & consequenter, vel supponere, vel cõferre creaturæ potentiam præstandi id, quod imperatur, ita vt, si imperium sit de recipiendo, supponat in creatura capacitatem passiuam: si vero sit de agendo, supponat virtutem aliquam agendi, & quod deest, suppleat, vel de nouo det illam: nam in altero istorum eius efficacia consistit. Vnde si in cõsequente, quod in illo argumento infertur, sermo esset de constitutione in actu primo, coadiuuando, vel eleuando potentiam inchoatam & imperfectam, optima esset illatio, & sic totum argumentum recte concluderet, affirmandam esse potius, quam negandam potentiam actiuam obedientialem instrumentorum Dei, vt, ea suppositа possint in illo modo in actu primo constitui per diuinum imperiũ efficax: sine illa verò est impossibilis talis modus cõstitutionis in actu primo, vt ostensum est.

Ad tertiũ. Tertium argumentum nullius est momenti: nam actio simplex potest à duplici virtute pendere, vt à virtute causæ secundæ & primæ. Et, quamuis actio simplex vt sic, ex se non requirat duplicem virtutem in agente, tamen, vt possit procedere à duobus propriè & per se, ex parte illorum requirit in vtroque virtutem: & ita requirit duas virtutes, vel totales diuersorum ordinum, vt, verbi gratia, causæ primæ & secundæ, vel partiales eiusdem ordinis, vt in duabus causis proximis simul concurrentibus: vel principalem & instrumentalem, vt in præsente. Quod autem dicitur, virtutem principalis agentis communicari instrumento, verba tantum sunt sine re ad præsentem materiam applicata quia virtus diuina non communicatur his instrumentis per aliquam participationem, quæ à tali virtute in ea deriuetur, neq; per se ipsam potest formaliter communicari, vt satis probatum est.

Ad quartũ. In quarto argumento, æquiuoca esse potest illa propositio assumpta: instrumentum non agit in virtute propria, sed principalis agentis: si enim sit sensus, instrumentum non habere virtutem per se sufficientem ad effectum, neque in genere causæ proximæ, neque etiam in genere causæ primæ, ideoque non posse influere in effectum principalis agentis, nisi ab eo specialiter motum & adiutum, vt virtute sua suppleat improportionem, & insufficiẽtiam instrumenti, sic est verissima illa propositio, quæ in hoc sensu cõmunissima est, præsertim in instrumentis, quæ philosophi coniuncta vocant: tamen in hoc sensu nihil ad intentionem arguẽtis cõducit: quia hoc modo omnes fatemur, hæc instrumenta diuina non agere in virtute propria, sed Dei. Alius sensus esse potest, magisque conformis intentioni arguentis, instrumentum non agere per virtutem aliquam, quam in se intrinsecè habeat, sed per solam virtutẽ extrinsecam principalis agentis: & hic sensus est plane falsus: & repugnat principijs positis, & ab omnib. admissis: quia non potest instrumentum agere, nisi in suo ordine prius sit constitutum in actu primo: constituitur autem in actu primo per virtutẽ agendi, non extrinsecam, quæ illius non est, sed intrinsecam, quæ sit in ipso, vel potius sit idem, quod ipsum: vnde, si aliqua huiusmodi virtus in eo nõ supponatur, impossibile est, quod per aliquam immediatam coniunctionem ad virtutem principalis agentis in actu primo constituatur, vt satis demonstratum est.

Ad quintũ. Ad quintum eadem fere est responsio: illa enim propositio: causa inferior perficitur in ratione causæ ex coniunctione, & subordinatione ad superiorem absq; superaddita entitate, potest quidem habere verũ sensum, si in causa inferiori supponatur aliquid, quo possit esse causa, seu (quod idem est) quo habeat aliquam vim causandi, quamuis imperfectã quæ perfici dicitur per coniunctionem ad superiorem, non formaliter & in se, sed cooperatiue, vt sic dicam, & in ordine ad actionem, & hic sensus satis indicatur in ipsis nominibus causæ inferioris & superioris. Quod autem sit causa inferior, nihil in se habens, quo possit esse causa, repugnans est: rursus quod, nihil nouum recipiens, perficiatur in ratione causæ per coniunctionem, nescio quam, ad superiorem, contradictionem apertam inuoluit: quia, si nihil in se habet, quo causare possit, quomodo causa inferior appellatur, antequam superiori coniungatur, vt per eam coniunctionem perficiatur in ratione causæ? Aut, si ante coniunctionem nullo modo est causa, etiam in actu primo remoto vel obedientiali, quomodo coniungi dicitur superiori causæ, vt perficiatur, & non potius, vt in esse causæ constituatur? aut quomodo id, quod ex se nullo modo est causa, per coniunctionem ad superiorem simul constituitur formaliter in actu primo in ratione causæ imperfectæ, & perficitur in completa ratione causæ? Adde, quod illa coniunctio, nulla suppositа actiuitate ex parte causæ imperfectæ, intelligibilis non est.

Ad 2. ex. & 1. exam. primum. In sexto argumento, & in primo eius exemplo, duo continentur falsa: primum est, lumen, quo illuminantur colores, non inhærere in ipso corpore affecto colore quoad extrinsecam superficiem eius: nulla enim philosophica ratione id negatur, cum tamen ipsa ferè experientia contrarium suadere videatur. Sed sit hoc erratũ tolerabile, seu vt cunq; probabile, illud certe intolerabile est, quod existiment, colores nullam habere virtutem actiuam propriarũ specierum sensibilium, sed totã esse in lumine, quo illuminantur, siue extrinsece, siue intrinsecè: est n. hoc contra omniũ philosophorum tententiam quia lumen non habet vim efficiendi speciem repræsentatiuam albedinis, sed ab ipsa albedine principaliter determinatur talis actio ad efficiendam talem speciem. Quod ergo colores non illuminati, dicuntur visibiles tantum in potentia, non est, quia ex se nõ habeant aliquam virtutem actiuam specierũ, sed quia illa vti non possunt, nisi illaminentur. Vnde fortasse est incompleta illa virtus, & à lumine in sua actione iuuatur, sine aliqua tamen vi actiua coloris non posset intelligi illa actio: vnde hoc exemplum potius confirmat sententiam nostram.

Secundum exemplum. Secundum exemplum de phantasmate supponit sententiam incertam, quod phantasma sit proprium instrumentum ad producendam speciem: illa vero suppositа, necessariò dicendum est, phantasma ex natura sua habere aliquã vim actiuam illius speciei, esse tamen insufficientem & improportionatã: & ideo indigere cõsortio superioris virtutis, vt possit efficere: & hoc modo potest aliquo modo intelligi, quod constituatur in actu primo ad agendum per coniunctionem ad intellectum agentẽ, etiamsi nihil sibi inhærens recipiat, modo in superioribus explicato: si autem phantasma, neq; ex se habet actiuitatem vllam, neq; aliquid recipit ab intellectu agẽte, intelligi nõ potest, vel explicari, quomodo eleuetur, aut quæ sit illa coniunctio cũ intellectu agẽte, per

per quam eleuari dicitur: hoc ergo exemplum etiam confirmat intentionem nostram.

Tertium exemplum

Tertium exemplum de motu cœli rem falsam, vt existimo, assumit, non est enim instrumentum ad agendum motus cœli, nec per illum intelligentia aliquid influit: fed, si fortasse habet aliquam influentiam, mediante cœlo, necesse est, vt in ipso cœlo sit aliqua virtus actiua & instrumentalis respectu intelligentiæ, siue illa sit per motum, aut cum motu impressa, siue innata, pendens tamen in actione sua à motu intelligentiæ.

Quartum

Ad quartum dicendum est, calorem eo modo, quo est instrumẽtum, habere ex se aliquam actiuitatem innatam & intrinsecam, vt coniunctus varijs formis possit varios effectus producere: & sine hac actiuitate cõnaturali impossibile est intelligere, calorem esse aptum & connaturale instrumentum ad varios affectus, prout varijs & distinctis formis coniungitur.

Quartum de concursu intellectus & voluntatis ad actus supernaturales.

Tandem idem conuincit quintum exemplum de intellectu & voluntate, non solum, prout eleuari possunt ad supernaturales actus efficiendos cum solo speciali concursu Dei absq; habitu, vel qualitate superaddita per modum actus primi, vt probabilius esse existimo, sed etiam, vt eleuantur ad eosdem actus connaturaliter efficiendos per habitus infusos quia in priori modo eleuationis procedunt rationes hactenus factæ, in posteriori autem modo procedit specialis ratio horum actuum. Nam dictę potentiæ eleuantur ad efficiendos illos actus vitali modo, ita vt in eorum effectionem vitaliter influant, & cõsequenter per eos vitaliter informentur: ad hunc autem modum agendi non satis est eleuatio ad agẽdũ denominatiuè tantum, neq; per subordinationem extrinsecam, quia illud reuera, non esset agere, vt sæpè dictum, & varijs modis probatum est: neq; intrinsecè per formam inhærentem, quæ sit totale principium agendi, quia hoc non satis est ad actionẽ vitalem, cum potentia, in qua inest talis forma, tantum concurrat, sistentando formam, & recipiendo actionem, quæ ab illa procedit.

Obiectio.

Dices, hinc sequi, esse in his potentijs partialem vim tutam actiuam horum actuum supernaturalium naturaliter ipsis congenitã: cõsequens autem (vt dicunt quidam) non est tutum: quia non parum in hoc fauetur errori Pelagii, cum aliquid tribuatur naturę secundum se, respectu supernaturalium actuum: ergo. Respondetur, si sit sermo de partiali virtute actiua absolute & simpliciter, abstrahendo ab hoc quod illa virtus dicatur naturalis, vel obedientialis, principalis vel instrumentalis, omnino dicendum est, quod in his potentijs ex præcisa natura sua consideratis, sit aliqua vis actiua imperfecta & inchoata ad efficiendos hos actus supernaturales, hoc autem nõ solum nihil habet periculi, aut doctrinę minus tutę, verum etiam parum erit tutum, parumq; consentaneum principijs fidei, id negare: quia sicut est de fide certum, has potentias solis naturæ viribus cum concursu generali non posse elicere hos actus, ita etiam est de fide certum, cum supernaturali auxilio (quicquid illud sit) posse illos efficere: & consequenter est etiam certum, has potentias ita esse ex natura sua institutas, ac conditas, vt natę sint eleuari per diuinam gratiam ad hos actus efficiendos. Ex hoc autem principio, adiuncto alio fere euidenti naturaliter, scilicet, actus vitales saltẽ ex natura sua postulare, vt actiue fiant à potẽtia vitali, non denominatiuè tantum, sed emanatiuè (vt sic dicam) vere ac per se profluendo ab ipsa, plane concluditur, has potentias ex natura sua posse eleuari ad hos actus hoc modo connaturali efficiendos: vnde sicut non est tutum, negare conclusionem Theologicam, quæ ex vno principio de fide, & alio naturali sequitur: ita non potest tutò negari esse in nostris potẽtijs secundum se hanc aliqualem actiuitatem inchoatam, quæcunque illa sit.

Responsio In potẽtia animæ aliqua est vis ad supernaturales actus.

Vnde, quod Augustinus dixit. 1. de Prædest. Sanct. c. 5. *Posse habere fidem, natura est hominum, habere autem, gratiæ est fidelium*, non solum est verum ratione potentiæ receptiuæ, sed etiam ratione huius potentiæ actiuæ, saltem inchoatæ & imperfectæ: quia fides (sermo est de actuali) haberi non potest recipiendo tantum, sed coagendo, & cooperando gratiæ excitanti & adiuuanti. Fundamentum autem huius cooperationis necessario esse debet in ipsa natura: quia non potest totum ab extrinseco prouenire, illud autem fundamentum nihil aliud est, quam actiuitas aliqua, cum non sit sola receptiua potentia. Denique hoc multo certius apparet in his actibus supernaturalibus, quando libere fiunt: quia, quod sint nobis liberi, non habent formaliter & præcisè ex eo, quod sint à Deo, quia vt sic non comparantur ad nos actiuè, sed passiuè: liberum autem vt liberum, nõ est in recipiendo, sed in agendo, vt non obscure significauit Concilium Tridenti. sessio. 6. can. 4. & latius traditur in prima Secundæ: neque etiam hi actus formaliter habent, quod sint liberi, ex eo quod ab habitibus procedunt: quia neque ipse habitus est liber, nisi in quantum potẽtia illo vti potest cum vult: ergo hi actus habent, quod sint liberi ex influxu libero ipsius potentiæ: necesse est ergo, vt potentia non solum per habitũ, sed etiã per se ipsam influat in hos actus: non potest autem per se influere, nisi ex se in entitate sua habeat aliquã vim actiuam ad tales actus: nam si illam ex se non haberet, non posset ei intrinsecè & intimè addi, sed solum posset adiungi actiuitas, quę est in habitu vel forma superaddita vel in aliquo extrinsecus cooperante, quod non est, sufficiens, vt ostensum est. Et propterea rectè dixit Augustinus, libro de Spiritu & litera, *liberum arbitrium naturaliter attributum à creatore animæ rationali esse vim mediam, quæ vel intendi ad fidem, vel inclinari ad infidelitatem potest.* Et de hac possibilitate loquitur in lib. 1. de gratia Christi capit. 50. cum ait, naturalem possibilitatem peccato esse vitiatam, ideoque inermem ac infirmam ab Ambrosio vocari: non enim possibilitas passiua infirmata est per peccatum: eadem enim semper manet, sed actiua eatenus infirmata est, quatenus destituta est consortio iustitiæ, & habituum gratiæ. Denique ad saluandam vitam & libertatem in actibus supernaturalibus, necessariam existimarunt hanc actiuitatem Driedo de conc. lib. arbitrij, & præd. cap. 3. Ruard. artic. 7. Bellarminus lib. de gratia & lib. arbit. capit. 15. qui etiam videndus est libro 3. capit. 10. Non ergo per hanc vim actiuam inchoatam & imperfectam nostrarum potentiarum ad actus supernaturales fauemus errori Pelagij, sed fugimus errorem Lutheri: Pelagius enim non ideo damnatus est, quia vim aliquam actiuam imperfectam nostræ naturæ attribuit, sed quia totam vim propriam & principalem in ea posuit; neque Concilia, quando illum damnant, negant nostris facultatibus naturalib. omnem vim ad hos actus, sed aliqualem potius supponunt, dum aiunt Deum nos adiuuare, & facere vt faciamus, & nos libere consentire gratiæ vocanti cum adiuuantis auxilio, & alia similia, quæ sine aliqua vi actiua intrinseca, & innata ipsis potentijs, neque intelligi possunt. An verò hæc vis actiua dicenda sit naturalis vel obedientialis, principalis vel instrumentalis, id est in Theologorum disputatione positum, quæ non est huius loci propria, de illa tamen infrà nonnihil attingemus, hoc ergo exemplum tantum abest, vt nostram sententiam impugnet, vt potius ad illam confirmandam plurimum conferat.

* * *

Necessitas potentiæ obedientialis actiuæ, ex dictis concluditur.

QVæ hactenus diximus, manifestè, vt opinor, demonstrant impossibilem esse eleuationem creaturæ, vt sic verum ac proprium instrumẽtum physicum, per se, realiter, ac immediatè influens in effectum Dei principalis agentis, non per qualitatẽ aut nouam entitatem illi inditam, sed per entitatem suam vt substantem diuinæ voluntati, & specialissimo concursui impossibilem (inquam) esse hunc eleuationis modum, nisi in entitate creaturæ, quæ hoc modo eleuanda est, supponatur aliqua actiuitas in ordine ad talem actionem. Quæ actiuitas secundum se considerata, priusquam talis res à Deo eleuetur, assumatur, vel assignetur in instrumentũ, ita vt paratũ habeat proportionatũ concursum, est remota & fundamentalis, & obedientialis à nobis vocatur propter rationes præcedent. sectione assignatas, quas in solutionibus argumentorum magis declarabimus. Igitur, quod hæc vis actiua necessaria sit, contra prædictos autores concluditur. Primò à sufficienti partium enumeratione, quia ostensum est, sine hac actiuitate impossibilem esse eleuationẽ per solam cooperationem diuinæ virtutis extrinsecæ ipsi instrumento, & principaliter operantis cum illo, & per illud: sed ipsi admittunt, hunc modum eleuationis Deo esse possibilem: ergo necèsse est, vt etiam admittant hanc actiuitatem in entitate eleuanda. Secundo, quia necesse est, terminum actionis (vt ipsi etiam dicunt) præhaberi aliquo modo in principio actionis tam principali, quam instrumentali, modo scilicet accommodato ipsi principio, id est, formaliter, aut virtualiter, vel instrumẽtaliter; quia nemo dat, quod non habet aliquo modo: sed non potest illa res, quæ in instrumentum assumitur, præhabere seu continere terminum actionis per entitatem omnino à se distinctam, quam in se nullo modo recipit, quia, si illam in se non habet, quomodo per illam dicetur habere aliud? ergo necesse est, vt per suammet entitatem præhabeat illum terminum, virtute saltem remota & obedientiali. Tertiò, quia res, non existens, neq; habens entitatem actualem, non potest eleuari, vt sit instrumẽtum, vt concedunt aliqui ex dictis autoribus, & in sequentibus sectionibus demonstrabitur: sed huius non potest alia ratio reddi, nisi quia oportet, vt instrumẽtum huiusmodi per suam entitatem influat in effectum, & vt ipsamet entitas instrumenti concurrat aliquo modo ad constituendum & complendum principium actiuum per se talis effectus: ergo totum hoc necessarium est in huiusmodi instrumẽtis: non potest autem hoc intelligi sine aliqua vi actiua intrinseca ipsi instrumento, quæ cum non sit superaddita, oportet vt sit innata; & hanc nos vocamus obedientialem.

Hę tamen rationes omnes solum procedunt contra eos, qui admittunt; possibilem esse illam eleuãtionem creaturæ ad operandum vt instrumentum physicum Dei respectu gratiæ vel aliorum effectuum omnino supernaturalium. Vereor tamen, ne aliquis coniungens has nostras rationes cũ rationibus in principio factis contra hanc potentiam obedientialem, inde potius concludat, hanc eleuationem esse impossibilem, in hunc modum concludẽdo. Intelligi non potest talis eleuatio sine prædicta obedientiali potentia actiua: sed non videtur posse etiam intelligi, quî talis potentia actiua obediẽtialis sit in rebus propter rationes superius factas: erit ergo talis eleuatio impossibilis. Propter hanc ergo causam oportet, nõ solum ex principio ab aliis concesso, sed absolute & simpliciter declarare, hanc potentiam non esse impossibilem: hoc autem præcipuè fiet soluendo rationes omnes in principio adductas: nã si in huiusmodi eleuatione & actiuitate, A nulla inuenitur repugnantia, & contradictio, quam humana mens non dissoluat, non est, cur negetur huiusmodi potentia in creatura.

Vnde formatur prima ratio, quia ad omnipotentiam Dei pertinet, vt possit vti creatura sua ad omnẽ effectum, & secundum omnẽ modum & rationem non inuoluentem contradictionem: ergo, si in hoc genere eleuationis non inuoluitur repugnantia, ad omnipotentiam Dei pertinet, vt possit vti creatura vt instrumento ad omnem supernaturalem actionem, in qua talis repugnantia vel contradictio inuenta non fuerit: ergo & è conuerso ad debitã subordinationem seu subiectionem creaturæ ad Deum spectat, vt in se habeat fundamentum sufficiens, per quod possit obedire Deo ad huiusmodi instrumentalem vsum. Maior ex terminis videtur per se nota, quia ad omnipotentiam Dei spectat, vt se extendat B ad omne possibile, & ad omnem modum operandi possibilem & non implicantem contradictionem: ergo, si hic modus operandi per creaturam vt per instrumentum, non inuoluit contradictionem, sub omnipotentia Dei continetur.

Et confirmatur, quia si Deus non potest nunc vti sua creatura hoc modo, vel est, quia nõ potuit illã talem condere, vt sibi ad hunc vsum posset deseruire; vel quia noluit. Neutrum dici potest: ergo. Prior pars minoris probatur, quia est implicatio in terminis, dicere ex parte obiecti seu creaturæ non inuolui repugnantiam in hoc, quod constituatur apta & subiecta ad hunc vsum; & tamen quod Deus non potuerit illam talem concedere: quia id prouenire C non posset, nisi ex imperfectione & limitatione potentię Dei. Quod autem in illo obiecto non inuoluatur repugnantia, constabit, vt dixi, soluẽdo difficultates omnes, & per se videtur maximè verisimile, & consentaneum diuinæ omnipotentiæ, quod potuerit creaturam condere subiectam, seu subijcibilem quoad hunc vsum operandi per illam, etiam ea, quæ sunt vltra naturales vires creaturæ, in quibus aliunde specialis repugnantia non inuoluatur. Altera vero pars minoris, scilicet creaturam non carere hac facultate, quia Deus noluerit talem illam condere, quamuis potuerit, facillimè suaderi potest: nã in primis nullo verisimili fundamento negari potest, Deum noluisse hoc efficere; nam, cum potuerit id velle, vnde constat nouisse? Deinde conuincitD iam potest, hoc ipso quod voluit Deus creaturam condere, necessariò voluisse cum prædicta subiectione illam constituere: tum quia non potuit Deus creaturam condere, quin habeat perfectissimum ac supremum illius dominium, & consequenter potestatem vtendi illa in omnem vsum non repugnantem; tum etiam, quia, vt infrà ostendam, illa potentia seu facultas, quę ex parte creaturæ supponitur, vt possit Deus illa vti prædicto modo, est in reipsa omnino indistincta ab entitate creaturæ, & ideò est inseparabilis ab illa: non ergo potuit Deus velle creare illam entitatem, quin etiam voluerit creare illã cum dicta facultate & subiectione. Quod si potuisset Deus aliquam entitatem creare, & non dare illi prædictam facultatem & subiectionem, impossibile E esset eandem entitatem condere cum tali facultate & subiectione, quia, vel non esset eadem entitas, sed alia, vel habens aliam adiunctam; vel, si esset eadem, eandem, quantum in se est, haberet vel non haberet facultatem agendi: quia idem manens idem, semper est natum facere idem. Quod si entitati creatæ vt sic non repugnat condi cum hac facultate, de nulla entitate creata affirmari potest, hoc ei repugnare, nisi vel in aliqua peculiari actione, vel in aliqua entitate specialis aliqua ratio repugnantię ostẽdatur; quod an interdum contingat, ad præsens institutum non refert; aliquid tamen attingemus in solutionibus argumentorum.

Dicunt vero aliqui, hoc discursu solum ostendi, esse

esse in creatura potẽtiam obedientialem, vt eleuari A posſit in instrumentum: non tamen probari, illam potentiam esse actiuam, sed passiuam obedientialẽ: quia proximè non est ad efficiendum, sed ad hoc, vt creatura posſit eleuari à Deo. Sed hæc responſio in superius dictis impugnata est: nam propter solam verborum figuram, seu similitudinem, huiusmodi potentia, non vt actiua, sed vt passiua, concipitur: quamuis autem *eleuari* passiuè significetur, non tamẽ illo verbo significatur propria receptio alicuius actionis, seu passionis vel formæ, ad quam potentia obedientialis passiua sit necessaria, sed significatur denominatio quædam proueniens ex cõsortio plurium agentium & subordinatione vnius ad aliud, quomodò causa secunda dici potest iuuari à prima in agendo, & natura sua esse apta vt ita iuuetur, quæ aptitudo non fundatur in potentia passiua, sed in a- B ctiua potius inferioris ordinis. Sic ergo in præsenti (seruata proportione) creatura est apta, vt eleuetur à Deo in instrumẽtum, non per potentiam passiuã, cum in ea eleuatione nihil receptura sit, sed per actiuam inchoatam & imperfectam ac obedientialem, cum ad agendum eleuanda sit, & sine illa vi actiua illa eleuatio omnino repugnet, vt ostensum est.

Secũda ratio seu potentia obedientialis passiua.

Secunda ratio seu coniectura sumi potest ex potentia obedientiali passiua, quam Theologi ponunt in creatura ad recipiendas formas supernaturales & præternaturales, vt ad gratiam, vnionem hypostaticam, visionem beatificam, & similes: cuius meminit sæpè D. Thom. præsertim in. 1. distin. 42. quæst. 2. art. 2. ad 4. vbi dicit, Deum indidisse materiæ primæ duplices rationes, scilicet, causales & obedientiales, per quas omnes res natæ sunt obedire Deo. Idem repetit in 2. dist. 18. quæst. 1. art. 2. & in 3. distin. 2. quæst. 1. art. 1. & quæst. 8. de verit. art. 4 ad 13. & idem indicat 1. p. quæst. 115. art. 2. & 4. & hac 3. p. quæst. 1. art. 3. ad 3. & q. 11. art. 1. Et eandem potentiam passiuam obedientialem agnoscunt omnes eius discipuli. Capreol. & Hisp. quæst. 1. prolog Palud. & idem Capreol. in 4. distinct. 1. quæst. 1. Caietan. 1. p. quæst. 1. art. 1. & tom. 3. opusc. tract. 3. quæst. 2. & Ferr. 1. contr. Gent. cap. 5. & 3. cont. Gent. cap. 156. ergo similiter non repugnat esse creaturis potentiam actiuam obedientialem. Hæc congruentia videtur planè esse D. Thom. quæst. 6. de potentia artic. 4. vbi, cum adduxisset sententiam Gregorij 2. Dialog. cap. D 30. & 31. dicentis, creaturas cooperari Deo in actionibus miraculosis potestatiuè, hac ratione hoc ipsum ex eodem confirmat. *Quia, si hominibus data est* (inquit) *potestas filios Dei fieri, non est mirum, si ex potestate mira facere possint.* Deinde eadem consequentia probatur: primò, quia, si aliquæ rationes sunt contra potentiam actiuam obedientialem, eãdem difficultatem ingerunt contra passiuam, & eisdem modis in vtraque soluendæ sunt, vt patebit in solutionibus argumentorum. Secundò, quia non minus pertinet ad omnipotentiam Dei, quod creaturæ illi obediant in agendo, quàm in recipiendo, sicut autem non possunt illi obedire in recipiendo, nisi habeant potentiam passiuam; ita nec in agendo, nisi habeant actiuam, cum denuo illam non recipiant, E vt supponimus: quale enim est imperium seu actus qui imperatur, talis esse debet potentia in eo, cui imperium imponitur.

Tandem probatur consequentia, quia ex parte ipsarum potentiarũ non est maior repugnantia, ob quam potentia passiua possit extendi extra naturæ terminos, & actiua non possit: imò quodammodò videtur esse minor repugnantia in actiua, quia actio *Obiectio.* quæ ab illa fluit, min⁹ intrinseca illi est, quàm susceptio potẽtiæ passiuæ, quæ intrà illam recipitur. Respondent aliqui, negando primam consequentiam huius rationis, & omnes probationes eius, quia de intrinseca ratione potentiæ obedientialis est, quòd fit intrinsecè passiua: sic enim ab omnibus debuit

solet, quòd sit aptitudo ad recipiendum aliquid ab eo, cui præter, vel supra naturam res obedire potest, vt sumi potest ex D. Tho. citatis locis: & ex ipsa voce obedientialis potentiæ videtur colligi: quia, sicut imperare est agere aut mouere, ita potentia obediendi vt sic est potentia passiua proximè enim & vt talis est, tantum respicit directionem, vel imperium alterius, ad quod non comparatur vt principium agendi, sed recipiendi directionem seu imperium. *Responsio.* Sed hæc obiectio nullius momenti est; nam, quod attinet ad definitionem illam potentiæ obedientialis, vt illis verbis significatur, non est vniuersalis, sed limitata ad potentiam receptiuam, potest autem similis proportionaliter dari de potentia actiua; vel si abstractè definiatur, non per aptitudinem recipiendi, sed per abstractiora verba describenda esset, vt, verbi gratia, quod sit principium actus, &c. quia nomen principij abstrahit à potentia actiua & passiua, & similiter nomen actus ab actione & receptione. *Copulata Conimbr. li. 1 phys. q. 12. ar. 4.*

Quod verò spectat ad rationẽ factam tota consistit in solis verbis, vel propriè interpretando, quæ metaphorica sunt, vel ex sola specie locutionis passiuæ inferendo veram passiuam potẽtiam. Vtrumque declaratur: nam hæc vox potentiæ obedientialis attributa rebus inanimatis, aliquid metaphoræ inuoluit: nam hæ res non ita possunt obedire, vt alterius imperium prius percipiant, & deinde exequantur; quomodo potentia obediendi videtur includere potentiam aliquid recipiendi, saltem notitiam imperij superioris: res autem inanimatæ nõ cum hac proprietate obedire dicuntur, sed metaphoricè, quia ad nutum diuinæ voluntatis, vel recipiunt, vel agunt, quod Deus vult. Atque hinc fit, vt, licet creatura dicatur obedire Deo, vel subordinari illi in agendo, vel dirigi ab eo, & similia, quæ passiuè significantur, nihilominus his verbis non indicetur aliqua vera passio, & consequenter nec potentia passiua creaturæ, sed solum vel dependentia, quam à Deo habet in agendo, vel concomitãtia necessaria, & subordinatio quædam inter actionem eius, & diuinam volũtatem, vt, hac posita, statim illa ponatur. Quo tandem fit, vt, licet potentia dicatur obedientialis, quasi per metaphoram, vt dixi, & per denominationem extrinsecam, vt per eam explicetur, & modus operandi talis potentiæ, & qualis sit actus eius, nihilominus sit verum principium, vel agendi, vel recipiendi. Ex illa ergo denominatione *obedientialis* colligi non potest, potentiam obedientialem vt sic, limitatam esse ad rationem potentiæ passiuæ. Exemplo declarari potest, nam potentia motiua, quæ est in membris corporis humani, quatenus subordinatur appetitui, aut voluntati, & præsertim quatenus per artem dirigi potest, sine inconueniente dici potest potentia obedientialis, quia, quantum est ex se, operatur ad nutum voluntatis humanæ, & ita nata est ab ea moneri, dirigi, &c. & nihilominus (iuxta veriorem sententiam) illa potentia physicè & realiter est tantum actiua, quamuis natura & modus operandi eius, per illam denominationem quasi passiuam explicari posit.

At verò dicunt alij, potentiam obedientialem *Obiectio.* passiuam non esse veram potentiam realem, sed solum non repugnantiam ad effectus miraculosos: & ideo non posse dari potentiam actiuam obedientialem, quæ reale esse debet, verumq; principium agẽdi. *Responsio.* Sed hoc non rectè dictum est, potentia enim passiua obedientialis formaliter & in se non est sola nõ repugnantia, quod verisimilius dici posset de potentia, quam vocant obiectiuam, quam intelliguntur habere res, quæ creari possunt, antequam fiant quia, licèt actu nihil sint, esse tamen ac fieri, eis non repugnat: in qua non repugnantia non intelligitur potentia aliqua passiua ex parte ipsarum rerum: quia illa non repugnantia solùm est quædam

negatio, potentia autem passiua intrinsecè includit positiuam entitatem cum positiua & reali capacitate alicuius actus. Potentia ergo obediẽtialis passiua non potest esse sola non repugnantia, sed necessariò esse debet positiua & realis potentia, vt patet in potentia obedientiali animæ ad recipiendam gratiã: nam, sicut positiuè & realiter illam in se recipit, ita in illa præintelligitur potẽtia & realis capacitas ei⁹: nam actus positiuus & realis supponit potentiam positiuam & realem proportionatam. Item, quia anima ratione illius potentiæ habet causalitatem physicam & realem in genere causæ materialis respectu ipsius gratiæ, quam sustentat in fieri & in esse respectu compositi : nam ex anima & gratia verè componitur vnum compositum physicum tanquã ex actu & potentia reali physica positiua, quæ non est nisi passiua obedientialis: hæc ergo potentia non tantùm est non repugnãtia, sed est positiua ac realis potentia; illa verò non repugnantia verius ac proprius assignatur ex parte obiecti talis potentiæ: est enim ad actum non repugnantem, quamuis præter & supra naturam sit: rectè igitur ex huiusmodi potentia colligimus, posse dari simile genus potentiæ intra latitudinem potentiæ actiuæ.

Tertia ratio ex via actiua potentiarum animæ ad actus supernaturales

Tertia ratio (quæ est noua confirmatio illationis factæ in ratione præcedente) sumitur ex actibus vitalibus supernaturalibus, quos anima nostra, & per intellectum, & per voluntatem, efficit. Sunt enim hi actus secundum fidem supernaturales; & iuxta veriorem, magisq; hoc tempore receptam sententiã, in substantia, specie, & entitate sua supernaturales sunt. Rursus negari non potest, quin hi actus effectiuè fiant à nostris potentijs, vt planè definit Concilium Trident. sess. 6. can. 4. quod necessario intelligendum est de his actibus, etiam quatenus supernaturales sunt; tum quia Cõcilium planè loquitur de supernaturali actu vt sic loquitur enim de hoc actu, quatenus per illum homo se ad iustificationem disponit ac præparat; tum etiã quia, si tota entitas actus essentialiter supernaturalis est, non potest entitas actus fieri à potentia, quin secũdum suam supernaturalitatem ab eadem potentia fiat. Imo, quamuis nõ tota substantia actus esset supernaturalis, dummodo supernaturalitas non ponatur in sola denominatione extrinseca ab aliquo influxu Dei, vel alicuius habitus (quod absurdissimũ est) necesse est, modum illum, quo actus supernaturalis dicitur, quidquid ille sit, esse elicitiuè à potentia, cuius est actus: quia secundum illam rationem & modũ vitalis est, & liber esse potest, ipsamq; potentiam vitaliter informat. Ad hos ergo effectus necessaria est in his potentijs aliqua vis actiua, quæ ad agendum extra naturæ limites extendatur ex motione seu auxilio Dei supernaturali: ergo datur in his viribus animæ potẽtia obedientialis actiua respectu horum actuum: ergo eadem ratione dari potest in alijs rebus.

Prima consequentia declaratur ex his, quæ paulò ante diximus, quia hi actus non possunt manare effectiuè à sola qualitate superaddita, tanquã à proximo & formali principio agendi ex parte ipsius animæ, sicut nonnulli putant, visionem beatam esse actiuè à solo lumine gloriæ, & actus fidei, spei & charitatis à solis suis habitibus: ostendimus enim paulò ante hoc repugnare his actibus, hoc ipso quod vitales sunt, multòque euidentius quòd liberi sunt, Necesse est ergo, quòd ipsæmet potentiæ animæ per suas entitates influant in hos actus; & è contrariò quòd ipsimet actus, etiam quatenus supernaturales sunt pendeant immediatè à potentijs, etiam si simul pendeant ab habitu, vel auxilio. Loquor autem in tota hac ratione de actibus quatenus supernaturales sunt specificatiuè, & designando totam rationem formalem quæ fit, & abstraho nunc à ratione formali sub qua, & ab alio modo loquendi in quo per quandam accommodationem solet esse-

B C D E

ctus secundum vnam rationem tribui vni causæ, & secundum alium alteri: quomodo dicunt aliqui actum supernaturalem, vt actum vitalem vel liberũ, esse à potentia, vt supernaturalem verò, ab habitu vel auxilio: hoc enim nihil ad præsens refert, dummodo certò constet, totam supernaturalem entitatem actus, prout in re est, physicè & effectiue manare immediate à potentijs animæ, & à proprijs entitatibus earum: nam hoc satis est ad concludendum esse in his potentijs virtutem aliquam actiuam respectu horum actuum, quę esse non potest superaddita, sed esse debet omnino intrinseca & innata, quia hęc vis actiua distincta est ab illa, quę datur per qualitatem superadditam.

Dicunt verò aliqui, hanc vim actiuam in his potentijs non esse obedientialem, sed naturalem, imò aliqui volunt esse virtutem principalem, quamuis non integram. Sed de hoc modo loquendi dicam statim, & ostendam, verius dici obedientialẽ. Nunc illud argumentum nobis sufficiat, quòd potentia actiua & passiua, teste Aristotele, proportionem inter se seruant; sed potentia receptiua, quam anima habet ad hos actus, etiam si innata sit, nõ naturalis, sed obedientialis dicitur: ergo idem dicendũ est de virtute actiua. Deniq; quomodocunq; vocetur, hinc saltem concludimus, dari in alijs rebus similem vim actiuam innatam ad cooperandum Deo imperanti & mouenti in supernaturalibus actionibus & effectibus. Probatur hæc vltima consequentia, quia non est maior repugnantia in alijs rebus, quàm sit in his, imò quodammodo maior poterat esse repugnantia in his actibus, quia vitales sunt, & maiorem quandam dependentiam habere videntur ab intrinseco & connaturali principio. Atq; hinc cõfirmatur hæc ratio cum præcedente: nam propria obedientialis potentia primum omnium, ac præcipue veluti experimento cognita est à Theologis in animabus nostris quatenus capaces sunt actuum & habituum supernaturalium, de alijs autem rebus vix potest certo aliquo effectu cõstare esse in eis potentiam ad recipiendum aliquam formam supernaturalẽ, quamuis cõstet, multa in eis fieri posse supernaturali modo; quamuis de humanitate constet ex fide habere capacitatem obedientialem ad modũ vnionis hypostaticæ cum diuina persona. Ex hac verò capacitate obedientiali, quã ex effectibus certis colligimus in quibusdam rebus, inferimus dari similem seu proportionalem in alijs rebus ad eos effectus, in quibus specialis repugnantia vel implicatio cõtradictionis inuenta nõ fuerit: ergo simili modo recte argumentamur ex effectibus quos in nobis & à nobis esse recta fide credim⁹, ad alios, qui per alias creaturas fiũt aut fieri possunt. Eò vel maxime, quod hi effectus nõ sunt inusitati Deo, per alias craturas operanti.

Quarta ratio ab exemplis.

Quartò non videtur contemnenda coniectura, quam præcedente sect. afferebamus ex naturalibus exemplis, nam calor natura sua esse dicitur instrumentum subordinatum respectu diuersorum agẽtium in ordine ad effectus se ipso perfectiores, & vt sic dicitur habere aliquam vim actiuam instrumentariam & connaturalem respectu illorum: quid ergo mirum quòd creatura respectu sui creatoris possit habere vim instrumentariam obedientialem? Et augeri potest hæc coniectura ex instrumentis artis; sicut enim materia naturalis est in quadam potẽtia obedientiali respectu humanæ facultatis & ingenij ad recipiendas formas artis; ita in ratione instrumenti subijcitur eidem arti ad efficienda mira opera, quæ vim naturalem talium instrumentorum excedere videntur: ergo credibile est posse Deum altiori modo vti sua creatura vt instrumento ad supernaturalia opera diuinæ artis & omnipotentiæ; ac consequenter, quod in eisdem rebus creatis supponatur aliqua vis actiua, qua possint Deo sic operanti cooperando obedire.

Quintò

Quinta ratio, ex illimitatione diuinæ potentiæ.

Quintò non videtur reijcienda ratio in superioribus tacta, quia sine hac virtute actiua intelligi non potest, quòd creatura eleuetur ad faciendū aliquid vltra id quod naturaliter agere potest, vt satis videtur in superioribus demonstratum, & amplius ex solutionibus argumentorum constabit: difficillimum autem creditu est, diuinam potentiam esse in hoc genere operandi adeò limitatam. Et ad hoc cōferunt illa exempla, quibus sect. præced. ostendi, in alijs rebus immutare Deum naturas, & eleuare illas ad aliquid præter vel supernaturale, nihil eis addendo, sed eis sua voluntate vtendo. Atque hic adduci possent omnia testimonia Scripturæ & Sanctorum, quibus hæc actiuitas instrumentorum Dei confirmari solet, ex quibus plura in præcedentibus sect. adducta sunt, & plura etiam afferam in 3. tomo, tractando de actiuitate sacramentorum; & videri etiam possunt Augustinus in Psal. 130. & in id Psalmi 138. *Mirabilia opera tua, & anima mea cognoscet nimis.* Chrysost. hom. 1. in Acta, Ambros. serm. 91. & optimè D. Thomas, quæst. 6. de potentia, art. 4. Et potest hoc confirmari, quia Sancti sæpenumero mirantur, quòd Deus interdum operetur aliquos effectus, adhibendo res, vel nullius virtutis, vel etiam repugnantes, vt, quod illuminet cæcum, luto vngendo oculos eius, quæ admiratio nulla certè esset, nisi huiusmodi res aliquid conferrent ad tales effectus: admiratio ergo est, quòd in huiusmodi rebus sit vis ad obediendum Deo, efficiendo etiam oppositū eius, quod earum natura postulare videbatur: imò in naturalibus existimant aliqui, interdum hoc accidere, vt quando aqua mouetur sursum ad replendum vacuum, quod putant fieri actiua vi obedientiali gravitatis ad imperium Dei, vniuersalis naturæ gubernatoris.

August. Chrysost. Ambr. D. Thom.

Sexta probatio ab auctoritate.

Sextò possumus hanc sententiam autoritate confirmare, & in primis affero Augustinum. 9. de Trin. cap. 17. vbi cum dixisset, esse in rebus naturalibus virtutes agendi, iuxta naturales leges, subdit, *Super hunc autem motum cursumq; rerum naturalium, potestas creatoris habet apud se posse de his omnibus facere aliud, quam eorum quasi seminales rationes habent*; & quamuis in his verbis videtur tantum loqui de potentia passiua, tamen mens Augustini apertè est indifferēter loqui de vi actiua & passiua, de qua paulò superius dixerat, *Elementa huius mundi corporei habent definitam vim, qualitatemq; suam, quid vnumquodq; valeat, vel non valeat, quid de quo fieri possit, vel non possit*; in quibus verbis de vtraque potentia loquitur: & infrà de vtraq; ponit exempla, vt *quod lignum aridum, repente floreat, & fructum gignat, vt asina loquatur, &c.* Docet ergo apertè illo loco Augustinus, posse Deum facere, vt creatura aliquid vltra virtutem naturalem operetur ex imperio & voluntate Dei; atq; adeò per potentiam actiuam obedientialem, vt sæpe deductum est. Præter citatos etiam autores in sectione præcedente, afferri potest Bonauent. in 4. d. 10. art. 3. quæst. 2. ad 2. vbi agens de virtute efficiente transubstantiationem, & miraculosam Christi conceptionem, significat, ad vtramq; fuisse in creatura potentiā obedientiæ, & quamuis videatur loqui de potentia ex parte materiæ, circa quam versatur vtraque actio, tamen revera præcipuè loquitur de virtute actiua, quam concedit communicari creaturæ ad vtramque actionem. Eandem sententiam significare videtur Caietanus hic, art. 2. vbi ait, Deum efficere miracula per creaturam, non dandò illi virtutem gratuitam, sed vtendo illa instrumentaliter. *Qui vsus* (inquit) *est vis actuatiua ipsius in esse instrumenti, ac per hoc in esse causæ effectiuæ instrumentaliter operis miraculosi: reducitur enim res illa de potentia obedientiali ad actum, cum de non instrumento fit instrumentum, quod fieri constat ex hoc solo, quòd Deus vtitur illa instrumentaliter ad opus miraculosum*: hæc enim verba non possunt commodè intelligi de potentia passiua

Bonauent.

Caiet.

A obedientiali, cum ipse fateatur, nullam virtutem supernaturalem addi creaturæ per huiusmodi vsum: ergo nulla potentia passiua creaturę reducitur in actum per talem vsum: ergo id verè solum dici potuit de potentia actiua.

Soluuntur argumenta in principio posita.

SVpereſt respondeamus argumentis in principio positis. Ad primum iam ferè responsum est in superioribus, falsum enim in eo assumitur, dum dicitur, omnem potentiam obedientialem esse meram non repugnantiā, quam sententiam refert Capreolus ex Aureolo in 4. d. 42. q. 1. art. 2. & 3. in principio, eamq; impugnat, vbi expresè docet, potentiam obedientialem propriè passiuam seu receptiuam, esse potentiam realem; & ad quintum dicit, secundum rem non esse aliud ab essentia subiecti, sed tamen secundum rationem addere respectum ad potentiam Dei, & in hunc modum intelligendus est idem Capreolus in Prolog. q. 1. ad 1. cont. 6. concl. vbi inquit, hanc potentiam obedientialem non esse nisi quandam relationem; intelligēdum enim est, præter entitatem rei non addere nisi relationem. Vnde ibidem hanc potentiam interdum vocat naturalem, quia est cōgenita cū natura, eiq; intrinseca, propriè tamen ait, nō esse naturalem, sed obedientialē: quia naturalis potentia est (inquit) quędam inchoatio actus, & potest reduci in actum per agens naturale.

Aureol.

Capreol.

Ad argumentum ergo in forma respondetur, potentiam obedientialem passiuam, esse positiuam & realem, & habere in potestate actum, qui ex ea educi potest, in quo ex parte conuenit cum potentia naturali; differt tamen, quia potentia naturalis est per se instituta & ordinata ad actum sibi proportionatū, & naturaliter debitum, vel saltem naturaliter possibilem virtute agētis naturalis: potentia autem obedientialis est ad actum non debitum, seu excedentem ordinem naturæ, quam potest recipere ex vi supernaturalis agentis, hoc ipso: quod aliunde non inuoluit repugnantiā, non quod ipsa potentia sit solū non repugnātia, sed quod talis entitas rei seu subiecti, comparata ad talem actum ablq; repugnātia recipiendi illum à tali agente, sufficiat ad rationem huiusmodi obedientialis potētiæ. Igitur ex hoc generali capite non excluditur potentia obedientialis à ratione potentiæ realis & positiuæ; & per consequens nec excludetur hoc titulo à ratione potentiæ actiuæ.

Circa secundum argumentum versatur quæstio, an hæc potentia naturalis sit, vel supernaturalis.

IN secundo argumento petitur, an hæc potētia naturalis vel supernaturalis dicenda sit. Quidā enim contendunt, esse naturalem potentiam; alij verò omnino esse dicēdam supernaturalem. Sed in primis quæstio hæc, & tota difficultas in illo argumento proposita, locum habet tam in potentia passiua, quam in actiua, nā etiam de potentia passiua quæri potest, quomodo supernaturalis esse valeat, cum sit cum natura ipsa congenita: aut, si naturalis est, quomodò possit ad supernaturales effectus deseruire: ergo vel neganda est etiam potentia obedientialis passiua, quod fieri nullo modo potest, vel quod de passiua dictum fuerit, dici etiam poterit de actiua.

In vtraque ergo locum habet eadem difficultas, quæ in hoc consistit, quod hæc potētia videtur quodammodò media inter naturalem & supernaturalem, vnde in quantum est cōgenita naturæ, videtur: esse naturalis. Item entitas illius naturalis est, cum nihil addat naturæ ipsius rei: nec possit vnamet entitas simul esse naturalis & supernaturalis. Præterea hæc potētia sit in re naturali ex vi causalitatis naturalis: & ab agente naturali, cōcursu naturali operāte, à quo nihil nisi naturale fieri potest. Præterea, vel hæc potentia est ex natura rei distincta ab entitate natu-

Argumenta in vtramque partem proponuntur.

naturali rei, vel non: si non est distincta, quomodò esse potest magis supernaturalis, quam illa; si verò est distincta; erit ergo res vel modus supernaturalis, talis naturæ: ergo natura secundum se considerata est in potentia passiua ad talem entitatem vel modum. Imò etiã erit in potentia actiua, à qua resultet talis entitas, vel modus, cum sit illi intrinsecè ac necessariò cõiunctus ex natura rei: ergo redit quæstio de pòtẽtia ad illum modum, an sit naturalis, an supernaturalis. Nam, si supernaturalis dicatur, redibit de illa eadem quæstio, & sic procedetur in infinitũ; si verò dicatur naturalis, etiam si actus seu terminus eius sit supernaturalis idem dici poterat, de illa potentia, de qua nunc disputamus: superfluè ergo ponitur talis potentia supernaturalis, media inter naturam & actum supernaturalem. Aliũde autem apparet nullo modo posse hanc potẽtiam naturalẽ esse aut appellari. Primò, quia ordinatur ad actus vel effectus supernaturales: omnis autem facultas accipit speciem suam ex obiecto seu actu ad quem ordinatur. Secundò, quia, teste Aristotele, cuicunq; potentiæ naturali actiuæ respondet passiua; & è contrario. 3. de anima. ca. 5. & 5. Metaph. c. 12 lib. 9. cap. 1. Sed in præsente non correspondet huic potentiæ obedientiali aliqua potẽtia naturalis: ergo neq; ipsa potest nacuralis appellari. Tertiò, quia per hanc potentiam eleuatur res ad supernaturalem ordinẽ, & quodammodo per illã inchoatur supernaturalis ordo: ergo nõ potest ipsa esse merè naturalis. Quartò, quia hæc potentia natura sua est proportionata suo actui, aliàs superfluè poneretur: ergo est supernaturalis sicut ille: patet cõsequẽtia, quia hac sola ratione dicimus, habit⁹ infusos esse supernaturales, quia habent vim actiuam proportionatam ad efficiendos actus supernaturales.

Varij dicendi modi. Scotus.

Propter has ergo rationes autores diuersimodè loquuntur agentes præsertim de potentia passiua: nam Scotus q. 1. Prologi, & in 4. d. 49. q. 9. & 10. absolutè vocat hanc potentiam naturalem; quod etiam omnes sentire videntur, qui ponunt in homine appetitum naturalem ad videndum Deum. Alij verò appellant supernaturalem, quod sentire videntur, qui negant, illam esse naturalem, vt Capreolus locis paulò ante citatis: quibus fauet Augustinus loco suprà citato, indicans, hanc potentiam esse supra leges naturæ. Alij partim naturalem, partim nõ naturalem vocant, vt Ferr. 3. cont. Gent. c. 51. circa finem. Alij deniq; nullo ex his modis, sed obedientialem appellant, & hic est frequentior modus loquendi D. Tho. vt patet ex locis paulò antea citatis in ratione secundâ; quem frequentius sequuntur Thomistæ ibidem citati, & Fonseca lib. 1. Metaph. cap. 1. q. 2 sect. 2. & 3. Et hic posterior modus loquendi verior & sanior est.

Potentia obedientialis non distinguitur ex natura rei ab entitate, in qua est.

Ne tamen res tota reuocetur ad quæstionem de modo loquendi, eo quod facilè fit ex varijs respectibus denominationes varias sumere: vt res tota explicetur, supponendum in primis est, huiusmodi potentiam obedientialem, siue actiuam, siue passiuam, in re ipsa nullo modo distingui, nec realiter, neq; ex natura rei ab illa entitate, cuius est potentia, neq; vt rem, neq; vt modum eius. Et quidem, quòd non sit res distincta omnino realiter, euidentissimum est, neq; vllus hactenus (quod ego sciam) contrarium dixit: & à fortiori constabit, excludendo etiam distinctionem ex natura rei: & rationes dubitandi pro vtraq; parte suprà positæ hoc etiam conuincunt: quia, si talis entitas est omnino eiusdẽ ordinis cum entitate naturæ, superfluè ponitur ac fingitur. Si vero est superioris & supernaturalis ordinis, non potest esse debita naturæ, & consequenter neq; cũ illa congenita. Quæ ratio rectè intellecta ostẽdit esse impossibilem talem potentiam obedientialẽ, quæ sit res distincta realiter à subiecto, in quo est; nam, si est res distincta, erit forma vel qualitas aliqua: interrogo ergo, an illa vis agendi sit connaturalis illi qualitati, vel obedientialis: hoc posterius dici nõ potest, alioqui oporteret, illam vim esse rem distinctam à tali forma: & sic vel procederetur in infinitum, vel in prima entitate nõ oportebit, hãc vim obedientialem esse rem distinctam, quod intendimus. Si vero dicatur primum, sequitur, illam actiuitatem non esse obedientialem, sed naturalem. Dicetur fortasse, illam vim esse connaturalem formæ, non autem subiecto. Sed contra, nam ipsa forma est cõnaturalis subiecto, nam est intrinsecè innata illi, nam forma extrinsecus superaddita non erit potẽtia obedientialis, de qua nunc agimus, sed erit virtus illa instrumentalis per infusionem qualitatis, quæ à nobis suprà reiecta est.

Quod verò non sit aliquis modus ex natura rei distinct⁹ ab entitate naturali, probatur primo, quia nullum est indicium talis distinctionis: hæc enim potentia obedientialis ita cõuenit entitati vnicuiq; per se ipsam, vt sit prorsus inseparabilis ab ea, & immutabilis etiam de potentia Dei absoluta: hoc autẽ est signum indistinctionis ex natura rei, vt in disputationibus Metaphysicis latius declaratum & probatum est. Quod secundo amplius declaratur, nam quæ eadem generatione per se primo generantur, sunt idem inter se, teste Aristot. 4. Metaph. sed ita est in præsenti; nam creatura præcisè considerata secũdum eam entitatem, quam habet per suam creationem seu productionem, per se ipsam est subiecta essẽtialiter suo creatori, absq; eo, quod ab illa intelligatur dimanare aliqua entitas, vel aliquis mod⁹ realis, quo habeat illã subiectionẽ, vel in recipiendo, vel in agendo: ergo potentia hæc obedientialis non est proprietas vel modus ex natura rei distinctus ab entitate creaturæ, alioqui non posset illi, vel sine aliqua noua actione, propria, & ab extrinseco proueniente, vel saltem sine aliqua intrinseca dimanatione, conuenire. Minor declaratur & probatur, nam, si præcisè consideres creaturã, secundum illud esse, quod habet ex vi creationis suæ, omnino essentialiter includit illam subiectionem ad creatorem, ita vt etiam si mentè cõcipiamus illam entitatem nudam & carentem omni modo superaddito, necessario & essentialiter includat hanc plenam subiectionem ad Deum, sicut è contrario in intrinseca ratione creatoris vt sic, includitur, quod habeat plenum & perfectum dominium suæ creaturæ.

Tertio id declaratur in vtraq; potentia, nam v. g. anima rationalis per se ipsã est capax gratiæ, & per intellectum immediatè est capax fidei, & per voluntatem charitatis & spei, ita vt si ratione separemus, etiam negatiuè, omnem realitatem, vel modum realem additum substantiæ animæ & potẽtijs eius, ex vi suæ perfectionis & substantiæ erit capax harum perfectionum supernaturalium; sicut ex vi earum est ad imaginem Dei: ergo potentia obedientialis, quæ est in anima ad recipiendos hos actus vel habitus, nõ potest esse aliquid distinctum ex natura rei ab entitate animæ, & potentiarum. Idẽque argumentum fieri potest de potẽtia obedientiali actiua, quæ ad eosdem actus supernaturales est in eisdem potentijs animę. Et confirmari potest, quia, quando fiunt hi actus, immediatè profluũt ex ipsamet entitate intellectus & voluntatis: ergo illa entitas est per se ipsam in suo ordine actiua talis actus. Et idem argumentum fieri potest de alijs diuinis instrumẽtis, quæ eleuãtur ad agendum per suasmet entitates, vt in superioribus declaratum est: hæc ergo actiuitas, quatenus intelligitur innata cum entitate creata, nullam rem, nec modum realem ex natura rei distinctum illi addit.

Quarto id probatur, declarando rationem à priori huius rei, nã huiusmodi potentia obedientialis, tam actiua, quã passiua, quam in entitate creata esse dicimus, non est res aliqua per se primò ordinata ad agen-

ad agendum vel recipiendum id, ad quod esse dicitur obedientialis potentia: vnde non est concipienda tanquam habens proprium & transcendentalẽ ordinem ad talem actum, aut aliquam speciem entis ab illo accipiens, sed solum est intelligenda talis entitas vt cõstituta absolutè in sua specie vel natura, quæcunque illa sit, & per se ipsam quasi concomitanter existens vis agendi vel recipiendi ex imperio creatoris, quidquid non repugnauerit; & idcò talis potẽtia nihil potest addere illi entitati, cui conuenire intelligitur. Hoc enim, non tantùm in hac potentia obedientiali, sed etiam in naturali potentia & virtute agendi inuenitur: nam quodcunq; non conuenit per se primò entitati ex primaria intentione eius, sed solum quasi concomitanter, non addit nouam aliquam specificationem, aut realitatem vel modum. Exemplis declarari potest, nam materia prima, quæ per se primò est potentia ad recipiendam formam substantialem, quamuis concomitanter ficetiam potentia ad recipiendam quãtitatem, inde tamen nec speciem aliquam, nec modum aliquem realem sumit. Item forma substantialis per se primò instituitur ad dandum esse composito & actuandam materiam, & inde habet suam speciem & essentiam; quod si hinc concomitanter habet vim aliquam immediatè agendi per se ipsam, vt, v.g. aliquam intrinsecam proprietatem per resultantiam naturalem, vt dicitur frigiditas manare à forma substantiali aquæ, quando se reducit ad pristinam frigiditatem; vel certè tanquam principium principale per se influens in suo ordine in aliquam actionem, quomodò multi censent, animã per suam substantiam influere in actus vitæ; vel si fortasse aliqua forma substantialis est per se ipsam actiua sui similis; in his omnibus exemplis vis actiua neque propriam specificationem habet à tali actu, neque aliquid reale addit ipsi formæ substantiali. Ad eundem modum explicare soleo, quomodò in Deo sit potentia affectiua ad extra, absque transcendentali ordine, vel specificatione propria à tali actu vel obiecto, quia, scilicet, illa potentia non est quasi per se primò relata ad agendum, sed est ipsamet entitas Dei, quæ, hoc ipso quod est, quasi cõcomitanter habet totam illam vim agendi cum summa identitate. Eodemq; modo philosophandum censeo in accidentibus; nam quantitas v. g. per se primo est ad extendendum formaliter substantiam: & hinc habet suam speciem, concomitanter verò hinc habet, vt sit ratio recipiendi qualitates corporeas: hoc autem habet per se ipsam sine vlla noua specificatione aut additione alicuius rei, vel modi realis: & calor v.g. per se primò ordinatur, vt ita disponat & formaliter afficiat suum subiectum, & inde habet propriam & specificam rationem suæ entitatis, ex vi cuius est etiam actiuus sui similis, quod (vt opinor) nõ addit ei aliquã realem speciẽ: neq; modum ex natura rei distinctũ, quod secus cõtingit in his potentijs, quę per se primò ordinantur ad aliquid agendũ circa extrinseca obiecta, nam inde habẽt suam primariam specificationem, & rationem. In præsenti ergo, cum hæc potentia obedientialis, nõ sit specialis entitas ad hunc finem per se primò instituta, sed sit veluti conditio quædã necessariò concomitans quamcunq; entitatem creatam, hoc ipso, quod in sua natura, vel ad suum peculiarem finem instituitur; non potest esse aliquid ex natura rei distinctum ab entitate rei, & sumens aliam propriam speciem ex tali actu, seu ex habitudine ad illum.

Potentia obedientialis non est aliquid supernaturale.

Atque hinc constat primò, hanc potentiam obedientialem, quæ est in naturalibus entibus, nõ posse esse facultatem aliquam supernaturalem talium entium, quia alias necessarium esset, intelligere huiusmodi facultatem vt aliquo modo distinctam ab entitate, cuius est facultas. Et hoc etiam bene confirmant rationes dubitandi supra adductę in fauorem huius partis. Posset autem excogitari alius modus, quo hæc potentia supernaturalis sit, non per additionem & distinctionem à naturali entitate, sed per coniunctionem gradus inferioris cum superiori in eadem entitate indiuisibili secundũ rem, diuisibili autem secundum rationem, per conceptus præcisos seu inadæquatos in re ipsa fundatos, sicut sensitiuũ, v. g. & rationale coniunguntur in anima humana secundum eandem indiuisibilem entitatem physicam: sic enim naturale & supernaturale sunt duo gradus entium, quos non repugnat physicè coniungi in eadẽ entitate, seu forma aut qualitate. Sed hic modus dicendi etiam est impossibilis; primò, quia sequitur, nullam esse entitatem creatam merè naturalem, sed necessariò esse per se & essentialiter eleuatam ad supernaturalem ordinem, quantum ad aliquam participationẽ perfectionis eius: consequens videtur valde falsum: ergo. Sequela patet, quia nulla est creatura, in qua non sit aliqua potentia obedientialis, vel actiua, vel passiua. Minor autem cõstat, tum ex communi sententia omnium Theologorum, tum etiam, quia gradus naturæ inferior est, & finitus, & consequenter ex se limitatus ad proprium ordinem. Secundò, quia ex illa fictione sequitur, nullam formam naturalem solum agere, vt naturalis est, sed etiam vt est supernaturalis: consequens est absurdum; ergo. Sequela declaratur, quia, si calor. v.g est naturalis, quatenus est productiuus caloris, & potentia supernaturalis, quatenus est productiuus gratiæ: ergo quando producit alium calorem, non solum producit in illo vim producendi alium calorem, sed etiam vim producendi gratiam: ergo non solum producit id, quod est naturale; sed etiam id, quod est supernaturale: ergo non solum agit, vt principium naturale, sed etiam vt principium supernaturale, quandoquidem agit communicando aliquid supernaturale. Falsitas autem consequentis videtur manifesta: nam inde sequitur nihil posse naturam agere cum solo concursu naturali sine aliquo supernaturali, quod est, confundere ordinem naturæ cum ordine gratiæ.

Tertiò, nam quando gradus seu ordo supernaturalis dicitur coniungi cum gradu naturali in eadem entitate, physicè indiuisibili, interrogo, quo modo, vel qua ratione ille gradus aut entitas illa secũdum vnam rationem supernaturalis dicatur: aut enim dicitur supernaturalis absolutè, quia nulli creaturæ est naturalis; aut respectiuè, scilicet, quia est supra naturam illius entitatis, cui inest. Hoc secũdum dici non potest, quia, quod est de essentia alicuius, nõ potest dici supernaturale illi. Item, quia, quãdo gradus inferior & superior coniunguntur in eadem entitate indiuisibili, vterq; est naturalis illi entitati, vt gradus sensitiuus & rationalis in anima humana. Et hinc à fortiori colligitur, nec primũ dici posse, quia, quod alicui creaturæ, tam accidenti, quàm substantiæ, potest esse cõnaturale, non potest dici supernaturale absolutè: illud enim dicitur absolutè supernaturale, quod non tantum respectu huius vel illius creaturæ, sed simpliciter respectu omnium, quibus inesse potest, supernaturale est. Et ideò cõtradictionem inuoluit dicere, gradum supernaturalem absolutè & in essentia sua posse contrahi, & ita coniungi cum naturali gradu, vt fit cõnaturalis, & essentialis ipsi entitati naturali. Et propter hanc causam, inter alias, repugnat dari substantiam supernaturalem creatam. Dices. In Deo coniunguntur iliæ duæ rationes, nam est autor naturalis & supernaturalis; & illud habet per vim naturalem: hoc verò per supernaturalem. Respondetur primò, fine causa sumi argumentum ex Deo, cuius essentia non potest semper imitari à creatura. Deinde, si de Deo secundum se loquamur, reuera nihil esse potest in illo supernaturale: ipsa enim vis producendi gratiam, vel faciendi miracula est illi maximè naturalis, appellatur verò

verò supernaturalis solum denominatione extrinseca, quia est productiua alicuius rei, quę est supernaturalis creaturæ, vel quia talis perfectio est omnino supra naturam entis creati, quo sensu etiá vis creandi, secundũ quam Deus dicitur naturalis autor, est maximè supernaturalis, non Deo, sed creaturæ. Nõ est ergo simile, quod de Deo affertur, quia in Deo secundum se non est distinctio naturalis & supernaturalis secundum gradus, nec secũdum comparationem intrinsecam ad ipsum Deum, in creaturis verò distinguũtur illi gradus & ordines, & ita ille qui supernaturalis dicitur, talis est per intrinsecam comparationem ad gradũ naturæ seu entitatem naturalem: & ideo fieri non potest, vt in creaturis hæc duo coniungantur tanquam essentialia eidem entitati.

Quartò, quia illæ duæ rationes seu ordines naturalis & supernaturalis gradus, non possunt in eandem entitatem coalescere & conuenire tanquam duæ rationes adæquatæ & conuertibiles inter se, neque etiam tãquam gradus superior & inferior, quomodo ergo coniungentur? Maior patet primo inductione, quia in omnibus alijs rationibus, quando gradus inferior & superior illo modo vniuntur, vnus comparatur ad alium, vt genus ad differẽtiam: vt sensibile ad rationale, & viuens ad sensibile, &c. & nunquam se habent vt duæ rationes inter se conuertibiles. Secundo, quia quando huiusmodi rationes sunt conuertibiles, semper vna comparatur ad aliam vt proprietas ad essentiam: sed hi duo gradus essentiales sunt eiusdem essentiæ: ergo non apparet, quomodo per se vniantur, quia vnus non contrahit allum, neq; è conuerso: neque ambo sunt differentiæ eiusdem generis: imo si æquè vniuersales sunt, vix potest reddi ratio cur vn⁹ naturalis, alter supernaturalis dicatur. Minor autẽ declaratur, quia in primis ratio naturalis entis nõ potest comparari vt genus ad gradum supernaturalem: quia nulla est naturalis entitas, in qua non sit aliqua potentia obedientialis actiua vel passiua: ergo si talis potẽtia est supernaturalis, nulla est entitas ita naturalis, quæ non sit aliqua ratione supernaturalis: ergo non comparatur gradus naturalis ad supernaturalem vt genus ad differentiã contrahentem & eleuantem talem gradum: quia omnis ratio generica in aliquo inferiori saluari potest sine differentia cõtrahente & eleuante illam ad superiorem ordinem, vt sensibile est in bruto absque rationali; & viuens in planta absque sensibili. Neque etiam è contrario gradus supernaturalis potest comparari ad naturalem vt generic⁹ ad specificum; tum quia est superioris ordinis, magisq; actualis, tum etiam quia pari ratione, in qualibet entitate supernaturali poterit aliqua naturalis potentia inueniri, vt in charitate v. g. poterit excogitari potentia ad producendum calorem, quo erit naturalis ratione termini, seu obiecti, sicut è contrario potentia obedientialis, quæ est in calore ad producendam gratiam, dicitur supernaturalis ratione obiecti.

Quinto argumentari possumus, quia ex contraria sententia sequitur, potentiam illam obedientialem, quasi inchoatam vel radicalem, quæ est in voluntate vel intellectu ad eliciendum actum fidei vel charitatis infusæ esse eiusdem ordinis seu supernaturalitatis cum habitu charitatis vel fidei infusæ; consequens est valde absurdum: ergo. Sequela patet, quia eodem modo dicitur hæc potentia esse supernaturalis, sicut sunt illi habitus, & ex eadem radice, scilicet, quia ex se apta est concurrere ad actus supernaturales cum concursu Dei supernaturali. Falsitas autem consequentis paret, quia hoc est confundere ordinem naturæ cum ordine gratiæ, & est attribuere naturæ humanæ secundum se & ex se aliquid verè supernaturale, quod nõ videtur sanæ doctrinæ consentaneum.

Vltimo tandem, quia alias sequitur, ordinem gratiæ habere quandam intrinsecam connexionem cũ ordine naturæ, & formam supernaturalem, nimirum gratiam recipi in subiecto omnino cõnaturali, & eiusdem ordinis: nam recipitur in anima secũdum capacitatem verè supernaturalem, quam in se habet, & è contrario ipsi animæ, prout talem capacitatẽ habet, debita erat talis forma debito quodã connaturalitatis, sicut materiæ debetur forma, & cuilibet potentiæ actus proportionatus: & consequenter potentiæ actiuę, quam intellectus habet ad credendum, vel videndum Deum, debitus esset cõcursus, & complementum necessarium ad operandum, quæ omnia falsa sunt, vt constat ex materia de gratia. Nõ potest ergo hęc potẽtia dici supernaturalis, neq; vt facultas superaddita naturæ, neq; vt grad⁹ essẽtialis illi rei, cui talis potẽtia cõuenire dicitur.

Neque rationes dubitandi superius quoad hanc partem propositę difficilem solutionem habent. Ad primam enim respondetur, facultatem per se primo ordinatam ad actum aliquem vel obiectum, accipere speciem proportionatam ab illo: hæc autem potentia obedientialis non est huiusmodi, sed concomitanter se habet ad ipsam rei entitatem: vnde tam absoluta est, quam est illa; neq; habet aliam speciem præter eam, quam entitas ipsa habet. Ad secundam respondetur, ad summum, probare, hanc potentiam non esse simpliciter naturalem, quoad rationem seu munus potentiæ, quod concedimus, & statim declarabimus. Et eadem fere est responsio ad tertiam, quanquam, quod in ea dicitur, per hanc potentiam eleuari rem, seu inchoari in illa supernaturalem ordinem, sano modo intelligendum sit: nam, si intelligatur de actuali seu formali eleuatione, etiam inchoata, falsum est; alioqui non posset creatura produci in puris naturalib⁹, absq; eo, quod esset actu eleuata aliqua ex parte ad suprenaturalem ordinem, quod falsum est. Si verò intelligatur de eleuatione in potẽtia, & de inchoatione quoad fundamentum ex parte naturæ necessarium ad actualem eleuationem, sic verum est, quod assumitur, tamen ex eo nihil contra nos inferri potest, quia ipsa naturalis entitas rei secundum propriam rationem suam est fundamentum huius eleuationis absque aliquo addito supernaturali, vt in homine, per hoc ipsum, quod est ad imaginem Dei, est fundamentũ, vt ad supetnaturalem ordinem eleuari possit. Ad quartam respõdetur, dupliciter posse dici potentiã proportionatam ad actũ; vno modo positiuè, quia est ex natura sua instituta & ordinata ad talem actũ; alio modo non repugnanter, quia, scilicet, non repugnat eleuari ad talem actum recipiendum, vel efficiendum: vel aliter, dupliciter posse potentiam dici proportionatam ad actum, vel proportione connaturali, quæ fundatur in naturali subordinatione, vel transcendentali relatione vnius ad aliud; vel proportione obedientiali, quæ fundatur in subordinatione creaturæ ad suum creatorem, suppositа non repugnantia ex parte effectus seu obiecti. Hæc ergo potentia, de qua agimus, est proportionata, tãtum posteriori modo: & ideo necesse non est, vt sit eiusdem ordinis cum actu suo. Et in hoc maximè differt vis actiua obedientialis potentiarum animæ à vi actiua, quæ est in habitibus infusis: nam hæc est proportionata priori modo, tanquam connaturalis & eiusdem ordinis: cui proinde debitus est concursus ad talem actum: illa vero solum est obedientialis: vnde neque natura sua ordinata est ad talem actum, neque ei debitus est talis concursus.

Potentia obedientialis aliquo modo est naturalis, non tamen simpliciter.

Secundo principaliter colligitur ex dictis, hanc obedientialem potentiam, tam actiuam, quàm passiuam, aliquo modo posse dici naturalem: vel naturale appellando, quidquid supernaturale propriè non est, vel quia quidquid est entitatis in illa potentia, naturale est, vel cum natura congenitũ. An verò simpliciter hæc potentia actiua sit appellanda naturalis,

ralis quamuis de nomine & de modo loquẽdi quæstio videatur, nonnulli tamen omnino ita censent sentiendum & loquendum in quodam sensu, quem falsum esse existimo, & non tantum ad modum loquendi, sed etiam ad rem pertinere. Existimant itaque, hanc potentiam actiuam, quam nos obedientialem vocamus, necessario esse debere aliquam naturalem potentiam, effectiuam naturæ suæ alicuius effectus, qui secundum rationem aliquam communem conueniat cum effectu supernaturali, vt ratione illius conuenientiæ possit talis naturalis potentia eleuari ad efficiendum supernaturalem effectum, quatenus in eo inuenitur aliqua ratio, quam potentia illa possit natura sua attingere, ratione cuius possit eleuari ad alium effectum, quem natura sua non posset efficere: atq; hoc modo potentia illa, quæ eleuatur, dicitur esse potentia naturalis. Exemplis res illustratur, nam intellectus natura sua est effectiuus intellectualis cognitionis seu visionis: & quia hæc ratio in visione Dei reperitur, quamuis eleuata ad supernaturalem ordinem, ideo intellectus per illam facultatem naturalem, quam habet ad efficiendum actum intellectionis vt sic circa Deum, eleuari potest ad eliciendum actum videndi clare Deum.

An potentia obedientialis actiua, necessario fundetur in naturali actiuitate.

Similiter aqua natura sua est effectiua alicuius qualitatis, & quia hæc ratio qualitatis in gratia reperitur, quamuis eleuata ad supernaturalem ordinem, ideo aqua per naturalem vim actiuam, quam habet ad efficiendam qualitatem, eleuari potest, vt cum superiori aliquo concursu efficiat illam supernaturalem qualitatem: sine huiusmodi autem actiuitate naturali (aiunt) intelligi non posset, quomodo sit eleuabilis creatura ad agendum aliquid extra limites naturæ suæ.

Sed hęc sententia & in re falsum dicit, & in modo loquendi non recte loquitur, nec rem declarat. Primum itaque falsum est dicere, non posse creaturam eleuari ad aliquid, nisi in ea supponatur propria naturalis potentia ad talem actum vel effectum, saltem secundum aliquam rationem communem. Nam in primis in potentia passiua susceptiua obedientiali id deesse videtur in anima rationali, quæ ex natura sua non est naturaliter receptiua immediate & per substantiam suam alicuius qualitatis ab extrinseco aduenientis, seu alicuius mutationis, & tamen supernaturaliter potest recipere immediate per substãtiam suam qualitatem aliquam supernaturalem: illa ergo capacitas animæ ad gratiam nullo modo ordinatur naturaliter ad aliquam qualitatem naturalem, sed est mere obedientialis. Nisi forte quis dicat, animam per substãtiam suam esse capacem suarum potentiarum, & ita habere aliquam capacitatem naturalem ad aliquas qualitates. Sed ad hoc excludendum dixi, nõ esse capacem alicuius mutationis, seu qualitatis extrinsecus impressæ. Et revera videtur valde impertinens, quod potentiæ animæ supponantur distinctæ ab anima, & receptæ in illa, vt ipsa intelligatur capax gratiæ, non enim ea ratione eleuari potest ad supernaturale esse gratiæ, sed quia, propter conuenientiam, quam habet cum Deo in gradu intellectuali, participare potest superiori quodam modo diuinam ipsam naturam. Vnde multo melius haberet hanc capacitatem, etiamsi intra proprium ordinem naturalem esset per se intelligens & volens absque distinctione reali potentiarum.

Deinde in via actiua, seu in eleuatione creaturæ vt agat vt instrumentum Dei, incredibile videtur, non posse Deum eleuare ad aliquid supernaturaliter agendum nisi id, quod habet aliquam naturalem vim ad aliud naturaliter agendum. Primo quidem, quia si potest eleuare aquam, vt frigida est, v. g. ad efficiẽdam gratiam, cur non potest eandem, vt quanta est, ad eundem effectum eleuare? quod enim frigiditas sit naturaliter effectiua frigiditatis, quantitas vero non sit naturaliter effectiua alterius quantitatis, val de impertinens est ad prædictum gratiæ effectum. Quod ex institutione nunc facta verisimiliter coniectare possumus: nam, vt aqua baptismi conferat gratiam, impertinens est, quod sit frigida vel calida, dummodo aqua sit, & impertinens etiam est, quod possit alterare corpus; tum quia, licet non posset, propter resistentiam vel dispositionem corporis, nil referret, tum etiam, quia non est effectura gratiam in corpore, sed in anima, in qua nullam qualitatem potest naturaliter producere. Deinde, quando Christus Dominus sanabat ægrotum, vel sanctificabat illum per contactum, omnino impertinens & per accidẽs erat ex parte carnis aut vestimentorum Christi naturalis vis actiua qualitatum, sed immediate & per se sequebatur effectus ex contactu illorum corporũ, qui præcise in quantitatibus seu per quantitates fiebat: & fortasse actio immediate procedebat, vel à carne ipsa substantiali, vel à quãtitate ipsa, vel simul etiam à qualitatibus, quibus erat affecta, siue actiua essent qualitatum sibi similium, siue non essent. Et idem est de effectu gratiæ sanctificantis, quando per manus impositionem datur. Multoque euidentius erit argumentum, si talis effectus proxime per localem motionem instrumenti fiat, ita vt immediata ratio & virtus agendi sit motus ipse. nam motus localis nullam vim actiuam naturalem habet, idemq; est de voce seu verbo, quæ eleuari possunt, vt sint instrumentum Dei ad producendam gratiam: imo & ad producendam substantiam, vel conuertendam vnam substantiam in aliam, vt in sacro Eucharistiæ mysterio fit: & Christus Dominus etiam id fecit verbo suo, quando in nuptiis aquam in vinum conuertit, saltem conuersione formali, cum tamen verba ex natura sua non habeant efficientiam vllam, præsertim ad producendam substantiam. Item interior actus voluntatis vel intellectus non habet vllam naturalem vim actiuam, & tamen, si aliqua creatura potest sumi vt instrumentum ad supernaturales effectus, maxime huiusmodi actus intellectus & voluntatis, vt D. Thom. citatis locis sæpe docet. Quod si quis dicat, in his actibus esse virtutem naturalem ad efficiendos habitus sibi proportionatos: id quidem, & impertinens videtur ad efficiendos effectus superioris ordinis, & non est vniuersaliter verum: nam actus supernaturales, vt visio beata, dilectio aut cõtritio infusa, non habent hanc naturalem vim, & tamen ex omnium sententia multo facilius possunt hi actus eleuari, vt sint instrumenta gratiæ efficiendæ, quàm alij actus mere naturales. Deinde, quis credat, posse Deum vti his accidentibus, quæ sunt qualitates actiuæ, & non aliis, si quæ fortasse sunt bene efficientia & disponentia subiectum absque naturali ordine ad agendum? aut posse Deum eleuare accidens, etiam materiale, ad supernaturaliter agendũ, non vero substantiam etiam angelicam, si fortasse immediate & per se nullam habeat actiuitatem? Denique in Eucharistia caro vel sanguis Christi Domini, prout ibi existit, nihil potest naturaliter agere, & tamen, prout ibi est, eleuatur ad efficiendam gratiam in sumente digne: ergo signum est non eleuari per naturalem potentiam, quam habeat ad aliquid aliud agendum.

Ratio vero est, quia, quamuis potentia sit naturaliter actiua, si ex natura sua est omnino limitata ad talem effectum, propter eam actiuitatem non habet actualem proportionem ad alios effectus, præsertim perfectiores & superiores, producendos, ergo: si non obstante hac naturali improportione & impotentia potest eleuari ad efficiendos illos excellentiores effectus, etiã alia res, quæ non sit potentia actiua naturalis, sed substantia vel quantitas, vel aliquid huiusmodi, potest eleuari ad efficiendũ aliquid, quod naturaliter efficere non potest. Patet consequentia, quia respectiue (vt sic dicam) eadem est formalis improportio: quia tam inepta est potentia ad ea, quæ

sunt extra suam vim actiuam, ac si prorsus nulla esset potentia, neq; actiuitatem haberet. Vnde ratio potentiæ actiuæ in tali instrumento quasi materialiter se habet in ordine ad supernaturalem actionem, vt in voluntate, v.g. vt eleuari possit ad efficiendos actus intellectus, materiale est, quod ipsa habeat naturalem actiuitatem respectu propriorum actuum: sic ergo, vt possit aqua eleuari ad gratiam efficiendam, videtur impertinens, quod sit naturaliter actiua frigiditatis vel alterius qualitatis similis. Præterea huc accedunt rationes, quibus supra probauimus esse in creaturis potentiam obedientialem, vt in diuina instrumenta assumi & eleuari possint: illęq enim non solum probant de his rebus, quæ sunt actiuæ aliquorum effectuum naturalium, sed in vniuersum de omnibus entibus creatis, respectu omnium effectuum, in quibus specialis repugnantia inuenta non fuerit.

Atq; hinc vlterius intelligitur, quando potentia naturaliter actiua aliquorum effectuum, ad supernaturales res efficiendas eleuatur, tunc, licet res, quæ eleuatur, sit naturalis potentia, tamen quatenus eleuata agit, non agere vt naturalem potentiam, id est, prout est virtus actiua natura sua ordinata ad tales effectus, sicut quando eleuatur substantia ad agendum, quamuis id, quod eleuatur, sit substãtia naturalis, tamen formaliter ac præcise loquendo non agit vt substantia naturalis, quia vt sic solum dicit ordinem ad subsistendum in suo esse, sed agit quatenus eleuata est, & quatenus in se habet fundamentalem, seu obedientialem vim, vt eleuari possit, ad quam vim quasi materialiter se habet, q̃ fit in substantia, vel in qualitate naturaliter actiua, vel nõ actiua. Et cõfirmatur hoc illatum, quia prædicta naturalis actiuitas limitata est ad tales effectus: ergo, quando vltra illos operatur, non agit vt naturalis vis actiua. Patet consequentia, quia tunc non operatur intra naturæ limites: ergo nec operatur per concursum, seu auxilium naturæ debitum aut proportionatum, neque habet connaturalem ordinem seu inclinationem ad talem effectum. Denique naturaliter est simpliciter impotens, seu sine potentia ad talem effectum: ergo non potest dici efficere illum, vt potentia naturalis est.

Dices, hinc solum sequi non efficere talem effectũ vt potentiam naturalem, naturali modo operãtem: nihilominus tamen posse illum efficere vt potentiam naturalem operantem vt eleuatam: quia non repugnat, rem imperfectiorem adiutam à perfectiori efficere aliquid superius & perfectius, quod ex se non potest. Sed hoc quidem admitti posset, si illa particula, *vt*, specificatiue sumeretur, & designaret tantum rem, quæ ad agendum eleuatur: hoc enim sensu verum est, rem inferiorem posse eleuari ad efficiendam superiorem, vt naturalem ad supernaturalem: & corpoream ad spiritualem producendam: tamen sumpta illa particula omnino formaliter ac reduplicatiue, inuoluitur repugnantia in argumento: nam, cum dicitur potentia naturalis, vt talis est, virtute sua attingere superiorem effectum, sensus est, quod ex propria vi naturalis actiuitatis influit in talem effectum, repugnat autem hoc modo influere, & solum vt virtutem eleuatam influere. Implicat itaque, effectum esse omnino supernaturalem, & tamen virtutem naturalem prædicto modo influere in illum: nam, si prædicto modo influit ex natura sua, habebit ordinem ad talem effectum, saltem per modum virtutis partialis, vel instrumentalis connaturalis: ergo comprehendet illum effectum sub adæquata latitudine seu obiecto suæ actiuitatis naturalis: non ergo talis effectus erit simpliciter supernaturalis respectu talis virtutis: sicut calor, si naturaliter est actiuus formæ substantialis ignis, & carnis, quamuis non habeat sufficientem vim ad illum effectum, nec principalem, sed instrumentalem tantum, & quamuis non possit talem effectum efficere nisi à superiori agente iuuetur, nihilominus effectus est illi connaturalis, quia ipse naturali vi, vt talis est, influit in illum. Quod si dicas, in calore hoc ideo esse, quia non solum agit virtute naturali, sed etiam vt instrumentum subordinatum alicui virtuti principali connaturali. Respondetur, licet hoc verum sit, hinc tamen sumi argumentum: quia nulla potest esse virtus naturalis, quæ, si vt naturalis operatur, nõ sit, vel principalis virtus, vel instrumentalis, subordinata alicui principali eiusdem ordinis: nam hæc debent inter se proportionem & debitam habitudinem seruare.

Nec vero satis est, quod supernaturalis effectus in aliqua generica vel cõmuni ratione conueniat cum effectu connaturali, vt naturalis virtus, quatenus talis est, dicatur influere in supernaturalem effectum sub illa communi ratione. Primo quidem, quia aliàs eadem ratione dici posset influere in illum, vt principalem virtutem partialem, si fortasse respectu effectus naturalis, in quo talis ratio reperitur, est principalis virtus. Secundo, quia virtus naturalis non semper respicit illam rationem communem per se, sed solum rationem particularem, in qua illa communis includitur, vt frigiditas aquæ non est per se virtus ad producendam qualitatem vt sic, sed ad producendam hanc qualitatem sibi similem. Vnde non habet naturalem virtutem ad producendam rationem qualitatis, nisi vt contractam ad talem speciem qualitatis: ergo, quando aqua vt instrumentum Dei producit gratiam, non potest dici producere illam per naturalem potentiam, quam habet ad producendam frigiditatem: eo quod gratia & frigiditas cõuenientiam quandam in communi ratione qualitatis habere videãtur: cum illa cõmunis ratio qualitatis non attingatur à tali virtute naturali, neq; vt adæquata ratio, quam per se primo in effectu respiciat; neque vt ratio, sub qua attingit suum naturalẽ effectum. Et hoc argumentum maxime vrget in actione transsubstantiandi, quæ attingit substantiam ipsam secundum se, seu quatenus esse potest terminus conuersionis alterius substantiæ in ipsam, qui terminus nullam habet realem cõuenientiam cum alio termino naturaliter producibili præter communem conuenientiam substantiæ aut entis, quam nulla naturalis virtus creata potest per se primo, vel tanquam rationem formalem, sub qua attingit suũ effectum, respicere.

Tertio, quia aliàs omnis potentia actiua naturalis alicuius effectus esset aliquo modo potentia actiua naturalis omnium effectuum habentium aliquam conuenientiam genericam cum altero effectu naturali; quod sine dubio est valde absurdum in philosophia, vt facta inductione facile ostendi potest. Et ratione, quia naturalis potentia non est commensurata illi effectui, nisi secundum propriam & specificam rationem eius: & ita non attingit ex natura sua rationes communes, nisi prout in illo contractas. Maxime, quia hæ rationes communes physice, & inre non distinguuntur à particularibus, & ab entitatibus physicis, in quibus reperiuntur: hęc autem commensuratio inter virtutem actiuam & effectũ physica est, & physice est consideranda inter res, prout à parte rei sunt, & non secundum rationes communes abstrahibiles à nostro intellectu.

Atq; hæ relationes eodem fere modo procedunt in potentiis animæ, quatenus ad supernaturales actus eliciendos eleuari possunt, in quibus ille modus loquendi videri posset habere maiorem probabilitatis speciem propter vitalem & liberum modum operandi harum potentiarum: nihilominus tamen, etiam in illis potentiis, ego nulla ratione concederem, influere in hos actus virtute naturali, vt naturalis est, quia non censeo, has potentias esse naturaliter commensuratas aut essentialiter ordinatas aut instituũ-

institutas ex vi suæ specificationis ad hos actus supernaturales eliciendos, etiam partialiter: neque ad attingenda illorum obiecta sub ea speciali ratione, qua ab eis attingi possunt: alioqui non video, quomodo in his potentijs non sit etiam naturalis capacitas passiua ad huiusmodi actus, cum hæc, & proxime sequatur ex illa naturali commensuratione talium potentiarum, & respondeat actiuitati naturali, quæ negari non potest in his potentijs, saltem partialis, si tales potentiæ habent essentialem habitudinem ad huiusmodi actus seu ad totam latitudinem talium actuum, prout tam supernaturales, quam naturales complectitur: quia hæ potentiæ essentialiter sunt actiuæ: vnde, quantum habent essentialis habitudinis ad hos actus, tantum habent actiuitatis: nullo enim modo in re distinguitur actiuitas naturalis ab essentia earum: solum ergo esse potest differentia inter actus naturales & supernaturales, quod ad illos erit maior virtus actiua, quam ad hos, vel quod ad illos est completa in genere potentiæ proximæ, ad hos vero est incompleta, etiam in illo genere. Quod sane non satis est, vt hi actus dicantur simpliciter supernaturales respectu harum potentiarum: quia, vt supra argumentabar, etiamsi virtus sit instrumentalis tantum, vel partialis, si ex natura sua est illo modo instituta ad talem effectum, eique commensurata, effectus est illi simpliciter connaturalis, & iuxta debitum naturæ ordinem tali virtuti, vt passiua est, debetur talis actus, & perfectio: vt autem actiua est, debetur illi actiuitatis complementum, vel intrinsecum, vel per subordinationem & concursum superioris causæ. Hac enim ratione & angelis species intelligibiles; & homini generanti debetur concursus etiam creatiuus animæ. Ac denique vix potest intelligi, quod potentia mere naturalis habeat specificationem suam & essentiam ex habitudine ad supernaturales actus, neque adæquate, neque partialiter, multoque minus intelligi potest, quod aliqua sit essentialiter potentia actiua, & naturaliter actiua aliquorum actuum, & quod id non habeat ex sua specifica & essentiali ratione.

Tertio igitur (vt huic secundo argumento tandem satisfaciam) concludo, hanc vim actiuam instrumentorum Dei secundum rem quidem talem esse qualis est entitas, cui conuenire dicitur: vnde, si illa entitas est naturalis ordinis: etiam illa potentia secundum totam suam entitatem est naturalis: si autem entitas seu forma, in qua consideratur talis actiuitas, sit ordinis supernaturalis, etiam illa potentia erit entitatiue supernaturalis, non propter habitudinem ad illum effectum, sed propter speciem & essentiam talis entitatis. Potest enim hæc potentia obedientialis etiam in supernaturalibus qualitatibus considerari: nam character, v. g. vel charitas, aut gratia eleuari possunt ad efficiendos effectus, quos naturaliter efficere non possunt, siue, quia superioris, siue, quia inferioris sunt ordinis, vt si eleuentur ad efficiendam transubstantiationem, vel ad efficiendum calorem, vel quid simile. At vero quoad vsum (vt sic dicam (seu quoad munus potentiæ, vel quoad modum agendi, non potest hæc potentia proprie dici naturalis propter ea, quæ diximus, quia non agit iuxta commensurationem, vel propriam institutionem seu specificationem suę entitatis, neque cum concursu seu auxilio sibi debito, nec denique ad effectum, vel actionem suæ naturæ proportionatam. Neque etiam dicitur supernaturalis, quia non est naturę superaddita aut infusa. Sed specialiter vocatur potentia obedientialis, quia non operatur nisi ex imperio creatoris, & cum extraordinario, & non debito concursu. Et eodem proportionali modo loquendum est de potentia receptiua actuum, vel formarum supernaturalium, sicut ex communi doctrina D. Thomæ & aliorum, superius dictum est.

A

B

C

D

E

Soluitur argumentum tertium, & declaratur, per quid instrumenta diuina in actu primo constituantur.

EX his, quæ in solutione huius argumenti latissime dicta sunt, plura ex alijs, quæ in principio fuerunt proposita, expedita fere relinquuntur: & quidem tertium eandem difficultatem attingit, quam secundum, eodemque fere nos vsi sumus contra oppositam sententiam. Ex tribus enim membris ibi propositis, scilic. an auxilium speciale Dei (quo, secundum omnes, indigent eius instrumenta, vt supernaturaliter agere possint) fit tota virtus seu ratio agendi, vel supponat in instrumento totam virtutem proximam, vel saltem supponat inchoatam, eamque compleat & eleuet ad agendum: ex his (inquam) tribus membris omnes conuenimus, non posse secundum affirmari propter rationes in argumento factas, & quia iam talia agentia non essent instrumenta, sed principalia agentia. Rursus, manifeste (vt existimo) probaui, primum membrum nullo modo affirmari posse: quia, si auxilium diuinum esset tota virtus agendi, hæc instrumenta, præsertim inanimata, nihil omnino agerent, quia hoc auxilium non est in ipsis rebus, quę dicuntur instrumenta: vnde nec constituere illa potest in actu primo ad agendum, nec ratione illius tantum, possunt denominari agentia, nec materialiter aut suppositaliter (vt sic dicam) quia non sustentant virtutem agendi, nec per se se seu formaliter, quia per suas entitates non influunt in effectum. Vnde sumi potest noua ratio, quia hoc auxilium, si sumatur in actu secundo, non est virtus agendi proprie & in rigore, sed est actualis concursus ad agendum, qui etiam auxilium nominatur, & non est in instrumento, cui conferri dicitur, sed in effectu seu subiecto, circa quod versatur actio instrumenti: nihil enim est aliud, quam ipsamet actio, vt specialiter ac principaliter à Deo fluens: non potest ergo hoc auxilium sic declaratum esse virtus agendi, quia virtus significat actum primum, non actionem ipsam: vnde, sicut actus secundus supponit primum, & concursus cum alio, supponit illud, cum quo est concurrendum, ita hoc auxilium supponit virtutem agendi. Si autem fit sermo de hoc auxilio in actu primo, quod aliqui vocant auxilium internum, sic respectu horum instrumentorum non est aliquid creatum inhærens ipsis, sed est ipsamet omnipotentia increata Dei, per voluntatem eius specialiter applicata ad concurrendum cum creatura ad talem actionem, in qua nihil præuium aut creatum ponit, vt supponimus; ipsa autem Dei omnipotentia non potest esse tota virtus agendi in his actionibus: alioqui ipsa sola agit, & ab ipsa sola pendet effectus: nullo ergo modo poterit tribui creaturæ, cum nullo vero ac reali modo habeat vel sustentet omnipotentiâ Dei. Et his quidem discursus, suppositis principijs supra tractatis, euidenter (vt existimo) concludit, in his instrumentis, quæ agunt actione transeunte, sine vlla supernaturali ac physica mutatione positiua præuia, quæ in ipsis fiat, tertium membrum esse eligendum, scilicet, supponi in his rebus inchoatam, & quasi fundamentalem vim, quæ per auxilium eleuatur ad agendum, & illam vim potentiam obedientialē actiuam appellamus, si autem quis sermonem misceat de potentijs animę, quatenus ad actus supernaturales eliciendos eleuantur, in quibus præcedere solet auxilium distinctum ab actuali cōcursu gratię, quod auxiliū vocari solet præueniēs seu excitans, & censetur esse virtus ad efficiendos tales actus supernaturales; dicendum est breuiter (quoniam hæc materia de auxilijs gratiæ amplissima est, & ab hoc loco aliena) esse quidem de fide certum, ad proprios actus supernaturales, præsertim humanos, id est, cōsentiente & cooperante libero arbitrio factos, necessarium

esse non solum supernaturalem concursum gratiæ (quem ego inter gratias adiuuantes merito numerandum censeo) sed etiam auxilium excitans seu prę ueniens, iuxta Conciliorum definitionem. Non est autem certum, quid vniuersaliter hoc auxilium prę ueniens sit. Itaq; si censeatur esse aliqua qualitas per modum actus primi non eliciti à potentia vitali; sed recepti tantum ad eliciendum actum alium secundum, in hoc sensu certum mihi est, non sufficere hoc genus gratiæ excitantis, sed vltra hoc ponendum esse aliud per modum actus secundi, vt plane Concilia docent, dum hanc excitantem gratiam vocant, *Spiritus Sancti inspirationem, vocationem, & motionem*. Et è conuerso non est mihi certum, illud genus gratiæ per modum actus primi inhærentis potentiæ essimpliciter necessarium ad prædictos actus supernaturales eliciendos: nam, licet sit certum dari habitus infusos, non tamen est certum illos concurrere ad omnes actus, sed probabilius est non concurrere ad eos actus, qui sunt dispositiones ad infusionem ipsorum habituum; sed solum ad illos, qui eliciuntur post obtentos ipsos habitus, qui fructus iustitiæ appellari solent. Est item certius ad ipsosmet actus, qui sunt gratiæ excitantes, non concurrere prædictos habitus: fingere autem alias qualitates priores habitibus & actibus, quæ per modū actus primi transeuntis (vt aiunt) infundantur ad illos actus eliciendos, neq; in Conciliis aut in Patribus fundamentum habet, neq; vlla satis verisimili ratione suaderi aut defendi potest. Rursus, quamuis actus gratiæ excitantis detur propter alium actum supernaturalem liberè eliciendum, non est tamen certum, huiusmodi gratiam excitantem phyſicè & per propriam efficientiam influere in alium actum, sed solum moraliter excitare ac eleuare potentiam, atq; ita etiam in his actibus supernaturalibus, non est in vniuersum verum, vel saltem non est certum, ad illos eliciendos dari virtutē inhærentē, & superadditam potentiis, quę sit actus primus, seu per modum actus primi ad phyſice efficiendos tales actus: nam hoc deficit tū in actibus excitantis gratiæ (si tamen illi supernaturales quoad substantiam sunt) tum in actibus supernaturalibus, qui sunt dispositiones ad primā gratiā.

Addo deniq; etiam in his actibus supernaturalib. ad quos eliciendos datur auxilium prævium, seu gratia inhærens per modum virtutis actiuæ, non esse solum tale auxilium totam virtutem ad agēdum, seu totum actum primum: quia, cum actus, qui eliciuntur per hanc virtutem, sint vitales & liberi, necesse est, vt non solum à virtute extrinsecus data, sed etiam ab intrinseca, vitali, ac libera efficiantur: atq; ita etiam fit, primum membrum partitionis propositæ in prædictis actibus locum non habere. Relinquitur ergo, vt respectu etiam talium actuum tertium membrum verum sit, scil. in his instrumentis vel potentiis supponi aliquam virtutem, incompletam quidem & de se imporportionatam, & indigentem diuina ac supernaturali eleuatione, & ideo instrumentariam tantum esse, & non principalē. Quæ doctrina tantum abest, vt inclinet in errorem Pelagij, vt potius necessaria sit ad fundandam totam doctrinam de gratia, quam fides docet contra Pelagiū. Quia sine hac vi fundamentali non posset natura nostra excitari, neq; adiuuari ad opera gratiæ facienda: vnde etiam necessaria est ad vitandum errorem Lutheri asserentis, potentias nostras solum recipere, non autem efficere hos actus diuinæ gratiæ. An vero hæc virtus à nobis explicata, naturalis, vel supernaturalis dicenda sit, iam est sufficienter tractatum. Nec vero hæc doctrina (quod in eodem argumento tangitur) quicquam fauet opinioni Caietani circa visionem beatam, quod scil. cum æquali lumine perfectior fiat à perfectiori intellectu: non enim id sequitur ex nostra sententia, nam cum hæc virtus obedientialis, quam ponimus, sit incompleta, & de se improportionata, non potest agere, nisi iuxta mēsuram supernaturalis virtutis, seu auxilij, quo eleuatur. Et hoc sensu sano modo intelligendum est, si apud autorem aliquem grauem legatur, in his actibus supernaturalibus, totam virtutem agendi esse auxilium, seu habitum infusum, quod scil. intelligatur de virtute principali, seu de virtute complente, seu quasi vltimate constituente, ac mensurante virtutem agendi.

Soluitur quartum argumentum, & declaratur, an, & quomodo hæc potentia obedientialis sit instrumentaria virtus.

QVarti etiam argumenti solutio ex proxime dictis facilis est. Petitur enim in illo, an creatura vt agens per hanc potentiam obedientialem, dicenda sit agere vt instrumentum, an vero vt principalis causa: &, si est instrumentum, cuiusnam sit instrumentum, & sub qua ratione. Et quidem, quod attinet ad actiones miraculosas & transeuntes, certum est, creaturam non esse principalem causam earum, sed solum instrumentalem, vt à fortiori constat ex his, quæ de Christi humanitate dicta sunt sect. 4. & ex eo quod de baptismo docet Concil. Trid. sess. 6. cap. 7. & quæ de aliis sacramentis 3. to. tractabimus. Ratio autem huius veritatis sumenda est ex propria definitione seu ratione causæ instrumentalis: non enim per se spectat ad rationē instrumēti, vt à causa principali, quæ per illud operatur, quoad suum esse procedat. Quamuis enim hoc in multis reperiatur, præsertim in instrumentis, quæ vocantur separata: quia hæc veluti substituuntur ab agente principali, vt vices eius suppleant in agendo: tamen in instrumentis cōiunctis non est id per se necessarium, quia potest vnum agens operari per instrumentū ab alio fabricatum, vt exemplis instrumentorum artis facile intelligi potest. Et ratio est, quia ad rationē causæ per se in vnoquoq; genere solum requiritur immediatus influxus inter ipsam & effectum: ordo vero illius effectus ad aliā remotiorem causam, à qua proxima causa processit, est per accidens, vt constat de habitudine interauum & nepotem: sic ergo, vt duæ causæ coniungantur vel subordinentur in agēdo, vt principalis & instrumentalis, per se solum requirunt debitum influxum in effectum, quod vero vna ab altera procedat, nec per se ac formaliter necessarium est, neque etiam est conditio necessaria ad primum, quod per se requiritur: nulla est enim ratio, qua huiusmodi necessitas ostendatur. Nam cum esse sit prius, saltem natura, quam causare, possunt duæ causę coniungi ad effectum causandum, si in eis supponatur esse accommodatum ad talem causandi modum, vndecunque illud habeant.

Deinde non est per se necessarium ad rationem instrumenti, vt in se recipiat aliquem motum seu influxum principalis agentis distinctum à suo esse & prævium ad actionem, vt per illum afficiat, vel applicetur ad agendum: quamuis enim hoc in instrumentis artis inueniatur, quia homo operans vt artifex nihil potest efficere, nisi per motum localem applicando actiua passiuis, vel vnum corpus in vnum locum introducendo, & expellendo aliud, in instrumentis autem naturę illud non est necessarium, quia agentia principalia non operantur illo modo, sed phyſice influendo in ipsum effectum, vel per solum instrumentum, si separatum sit, vel etiam per se ipsa si instrumentum sit coniunctum. Priori enim modo operatur generans per semen vt per instrumentum, & proiiciens mouet per impetum: posteriori autem modo concurrit intellectus agens cum phantasmate, vel forma ignis cum calore, iuxta probabiles opiniones: multo ergo minus in instrumentis gratiæ, & omnipotentiæ diuinæ est necessarius prior ille modus agendi, quia etiam Deus est principale operans per hæc instrumenta, & per se immediate influens

fluens in ipsum effectum, & potest eleuare instrumentū, speciali modo cum illo concurrēdo, quamuis in illo nihil præuium efficiat, vt ex dictis sect. præced. probatum est. Ratio ergo instrumenti proprij ac physici in hoc consistit, quod, licet vere efficiat, non tamen virtute principali, id est, ita proportionata, vt sit eiusdem vel eminētioris ordinis cum effectu in perfectione. Vnde fit, vt efficere non possit effectum, nisi vt subest superiori concursui principalis agentis, vel alterius superioris, qui defectum eius suppleat, vt latius in Metaphysicis disputationibus tractamus. In præsenti vero ratio diuini & miraculosi instrumenti vltra hoc habet, quod non ex naturali proportione, sed ex obedientiali, seu non repugnante operatur, ac deinde hinc habet, vt efficiat per concursum nullo modo suæ naturæ debitum, sed per concursum superioris ordinis. Ex quo vlterius fit, vt actio non sit mensuranda ex naturali perfectione instrumenti, sed ex virtute seu influxu principalis agentis.

Ad argumentum ergo in forma negatur sequela, scilicet, creaturam operantem per potentiam obedientialem operari vt principale agens: iam enim satis declaratum est, quomodo ratio instrumenti ei conueniat. Ad probationem autem sequelæ respondetur, creaturam tunc agere vt instrumentum Dei autoris gratiæ, & supernaturalium effectuum. Neq; ratio, quæ contra hoc fit, est vllius momenti: nam, licet creatura cum omnipotentia obedientiali, quæ in ipsa est, tam actiua, quam passiua, procedat à Deo vt autore naturæ, nihilominus vsus eius, vel in recipiendo, vel in agendo in ratione instrumenti, est respectu Dei vt autoris supernaturalis: quia necesse non est, vt idem efficiat instrumentum, qui illo vtitur, vt diximus: ergo multo minus necessarium erit, vt idem secundum eandem rationem efficiat instrumentum, & vtatur illo: sicut ergo in artificialibus inferior artifex præparat interdum instrumenta, & superior illis vtitur: ita hic dicere possumus, Deum vt autorem naturæ præparare seu creare res aptas, vt sint instrumenta; Deum vero vt autorem supernaturalem illis vti. Maxime, quia idem omnino est Deus autor naturæ & gratiæ, solumq; per habitudinem ad diuersos effectus illas denominationes à nobis recipit, quæ ita sunt subordinatæ: vt vna alteram per se supponat: ideo enim Deus potest præter vel supra naturam immutare creaturas, quia est autor & supremus illarum dominus per infinitam potentiam, qua illas creat, & eodem titulo eisdem potest vti vt instrumentis ad ea omnia, quæ non repugnant, & ideo, quod potentia obedientialis comitetur creaturam, vt ab autore naturæ procedit, nihil obstat, imo valde consentaneum & cōsequens est, vt idē autor eius ea vti possit vt instrumento supra naturam eius tāquam supremus illius dominus.

An potentiæ animæ efficiant supernaturales actus vt instrumenta.

Atque hæc quidem difficultatem non habent in actionibus supernaturalibus, seu miraculosis transeuntibus, seu non vitalibus: de actibus vero supernaturalibus immanentibus, & vitalibus intellectus & voluntatis specialis difficultas est, an dicendæ sint potentiæ animæ influere in illos vt instrumenta diuinæ gratiæ, an vero vt principia proxime principalia, saltem partialia: nam iuxta rationem instrumēti à nobis declaratam, videntur hæ potentiæ dicendæ instrumenta, non minus, quam cætera diuina instrumenta. Aliunde vero videtur repugnare, quod influxus sit vitalis & liber, & quod non sit ab operante vt ab agente principali & proximo. Propter quod aliqui negant, has potentias influere in hos actus vt instrumenta, sed vt principalia principia proxima, & operantia, non per potentiam obedientialem, sed per naturalem, quam habent ex natura sua commensuratam his actibus, quamuis non plenam. Sed hæc sententia hoc modo explicata, à nobis reiecta est in solutione primi argumenti.

Prima opinio reycitur.

Alij dicunt, has potentias influere prædicto modo in hos actus, vt sunt actus credendi, amandi, &c. non vero, vt sunt actus supernaturales.

Secunda opinio refutatur.

Sed hic etiam modus dicendi non probatur, nam vel per illam reduplicationem indicatur ratio, quæ in effectu fit, vel ratio sub qua fit. Primum dici non potest, quia cum in actu amoris supernaturalis, v.g. in re non distinguantur ratio amoris, & talis amoris nō potest actio physica attingere vnum, quin attingat aliud, maxime cum ratio amoris vt ibi contracta est, ad supernaturalem ordinem sit eleuata: vnde non potest aliqua potentia esse principium principale illius effectus secundum vnam rationem, & instrumentale secundum aliam, quia & ratio generica eleuata est ad supernaturalem ordinem per differentiam specificam, & è cōtrario actus etiam secundū differentiam specificam vitalis est & liber. Secundum autem de ratione sub qua nō recte hic accommodatur, qua ratio aliqua communis inuenta in effectibus, non attribuitur vt adæquata ratio sub qua respectu potentiæ actiuæ, & vt illi commensurata, & naturaliter proportionata, nisi illa potentia habeat naturalem vim & proportionem cum omnibus inferioribus sub tali ratione contentis, quod in præsenti dici non potest, vt ex dictis patet. Assumptum ostendi potest primo inductione, tam in omnipotentia diuina, quam in omnibus inferioribus: deinde ratione, quia potentia actiua vt sic, non attingit rationes has cōmunes vt præcisas & abstractas, sicut attinguntur interdum obiecta à potentijs cognoscentibus, & amantibus vt sic, quia effectio semper versatur circa particularem actum, seu terminum productum: ergo ratio communis non potest assignari vt adæquata ratio sub qua potentię productiuæ, nisi potentia se extēdat ad omnia sub tali ratione contenta, alioqui excedit talis ratio ipsam potentiam. Sed in præsenti voluntas vel intellectus, vt sunt naturales potētiæ, non se extendunt ad omnes actus cognitionis & amoris, vt dictum est: ergo non respiciunt illas rationes communes vt adæquatas & proportionatas rationes, sub quibus operantur.

Quod si quis contendat, rationem formalem sub qua, esse illam rationem communem, quæ sub se comprehendit omnes illas rationes particulares, ad quas extendi potest actio potentiæ, vel naturaliter, vel ex eleuatione. Contra hoc est, quia sequitur in primis, eadem ratione idem esse dicendum de proprijs & specificis rationibus, ad quas efficiendas potest eleuari potentia. Sequitur deinde, idem esse dicendum de quacunque alia virtute naturali actiua actione transeunte, quatenus eleuatur ad efficiendam gratiam vel aliam rem similem, quæ in aliquo genere conuenit cum effectu sibi connaturali. Neutrum autem horum conceditur, neque recte concedi potest. Et ratio à priori esse videtur, quia, quando illa ratio communis de se est indifferens ad res inferioris & superioris ordinis, & potentia tantum potest sua vi naturali illam attingere, vt contracta est in rebus inferioris ordinis, quibus naturaliter est commensurata, tunc non attingit per se primo illam rationem communem, etiam vt rationem sub qua, sed solum vt contractam, sibiq; accommodatam, & ideo non potest ratio illa communis dici adæquata ratio sub qua talis potentiæ, & consequenter neque attribui potest tali potentiæ, quod naturali vi attingat effectum superioris ordinis, etiam sub illa ratione communi. Maxime, quia potentia actiua non potest attingere effectum sub ratione communi, nisi attingat totam specificam rationem, quam effectus in re habet, & ideo non potest ratio communis, si vt præcisa sumatur, assignari tanquam propria ratio, sub qua potentia attingit effectum, quia ratio sub qua debet intime inueniri, & quasi transcendere totum effectum, & totam rationē eius, quod si hoc modo sumatur ratio illa communis

munis actus cognoscendi, & amandi, vt naturales actus & supernaturales in se complectitur, sic reuera non est adæquata ratio in ratione effectus respectu intellectus & voluntatis creatæ, vt ex dictis satis constat.

Tertia opinio improbatur.

Alij distinguunt aliter, nimirum, actus supernaturales quoad substantiam & entitatem suam fieri ab his potentijs vt instrumentis diuinæ gratiæ; tamen, quatenus sunt actus vitales & liberi ipsi homini, esse ab illis vt à proximis principijs principalib⁹, & à naturali etiam vi, prout ab obedientiali distinguitur, propter rationes dubitandi supra tactas. Verumtamen hęc distinctio nihil ad rem explicandam confert, vt patebit intelligenti, quid importetur per illas denominationes vitalis ac liberi actus. Ratio enim vitalis actus nihil dicit in entitate & natura eius actus, qui vitalis dicitur, nisi talem dependentiam actualem à potẽtia vitali, vel aptitudinem ad illam. Duobus enim modis dici potest actus vitalis. Vno modo, veluti aptitudine, quia de se natus est ita fieri à potentia vitali, vt eam possit informare, & in actu vltimo vitæ constituere, & hoc nihil omnino addit supra essentiam seu entitatẽ actus, quia hæc est ratio essentialiter constituens illum. Vnde, si potentia instrumentaliter efficit actum quoad totam essentiam & substantiam eius, etiam efficiet illum instrumentaliter, quatenus hoc modo vitalis est. Alio modo potest actus vitalis dici, quia actu procedit à potẽtia vitali: & hoc modo præter entitatem actus, quæ in illo tanquam in termino actionis consideratur, addit solum talem dependentiam seu actionem, quæ intrinsece ac necessario respiciat potentiam vitalem vt proximum principium, à quo manat: nihil enim aliud excogitari potest, quod per talem denominationem significatur: fingere enim in actu vitali alium modum, ex natura rei distinctum ab entitate actus, & à dependentia eius, seu ab actione & à termino actionis, neque explicari potest, quid sit, neque ad quid sit: nam, illis duobus positis, intelligitur sufficienter tota ratio actus vitalis in ratione effectus eliciti à potẽtia, quam nunc consideramus: ergo improbabile est, alium distinctum modum excogitare, quo ratio vitalis actus compleatur. Hoc autem supposito, non habet locum distinctio data, nam ibi tantum est vnica actio, qua talis actus procedit à potentia vitali; ergo vel potentia attingit illum effectum per illam actionem vt causa principalis, vel vt instrumentalis: si priori modo: ergo effectus, tam vt vitalis, quam secundum suam entitatem, procedit à potentia vt à causa principali: si autem potentia per illam actionem attingit effectum quoad entitatem eius, vt instrumentum; & nihilominus effectus est vitalis actus, &, vt est à tali potentia, denominatur vitalis: ergo etiam vt vitalis procedit à potentia vt instrumento, cum ab actione instrumentaria vitalis denominetur.

De alia vero denominatione liberi clara ratio est, quia liber actus supra vitalem nihil intrinsecum actui addit, sed solam denominationem à facultate, quæ est in potentia ad suspendendum influxum in talem actum, vel ad adhibendum contrarium, quæ facultas, quatenus est ad non agendum, vel ad efficiendum aliquem actum naturalem, repugnantem supernaturali actui, potest quidem attribui potentiæ vt principali virtuti, non tamen quatenus includit positiuam facultatem ad eliciendum actum supernaturalẽ: & quia denominatio liberi hæc omnia includit, ideo actus ille, etiam vt liber, non potest attribui potentiæ vt principali virtuti, sed solum secundum quid quoad prędictam negationem, quoad ad rem, de qua agimus, nihil refert. Si autem quoad modum loquendi quis contendat, denominationes vitalis & liberi sumi ex habitudine ad potentiam tanquam à principali forma denominante, facile id potest concedi, etiam si influxus potentiæ instrumentalis sit, in ratione actionis seu actiui principij: nam ab instrumento & ab actione eius potest aliqua denominatio principaliter sumi, vt productio gratiæ, quatenus actio sacramẽtalis denominatur, principaliter recipit hanc denominationem ex dependentia, quam habet à sacramento: & nutritio vt sic, præcipue denominatur à dependentia, quam habet à potentia nutritiua, quamuis hæc solum concurrat vt organum & instrumentum animę ad illam actionem: sic ergo in præsenti, quamuis actus vitalis vt sic, denominationem hanc recipiat ab influxu vel habitudine ad potentiam animæ, adhuc superest quæstio, an influxus ille esse debeat causæ principalis, vel sufficiat instrumenti proportionati.

Quarta opinio inspicienda.

Alij distinguunt aliter, quia vel actus supernaturalis fit à sola potentia cum auxilio extrinseco, & tunc fit à potentia vt instrumento: si vero fiat à potentia informata habitu supernaturali, fit ab ea vt à causa principali. Sed hæc etiam distinctio non explicat rem, quamuis fortasse in modo loquendi possit aliquo modo admitti. Quod ita declaro, nam in primis in hac distinctione manet integra illa difficultas, quomodo instrumentalis actio sufficiat ad actum vitalem & liberum. Deinde etiam manet integra difficultas, quomodo potẽtia, etiam informata habitu, possit influere vt causa principalis: rationes enim, quæ procedunt de potentia sine habitu, eodem modo vrgent in potẽtia affecta habitu. Probatur, quia quando potentia habet habitum, non per solum illum efficit, sed etiam per suam entitatẽ, & per illam actiuitatem radicalem quam habet innatam ante habitum, & ab illa habet actus, quod sit vitalis: ergo etiam tunc adhibet potentia proprium influxum per eandem actiuitatem obedientialem, per quam illum adhibet, quando operatur sine habitu: ergo eodem modo operatur vt instrumentum. Et confirmatur ac explicatur amplius, nam licet habitus quantum ad id, quod confert, sit causa principalis, tamen non confert totam vim agendi, sed supponit inchoatam & imperfectam, ac complet & eleuat illam: ergo semper illa virt⁹, quæ se tenet ex parte potentiæ, est eiusdem ordinis & rationis, quia virtus superaddita nõ mutat illam intrinsece, sed tantum per additionem complet: ergo si antea erat virtus instrumentalis, semper manet eiusdem rationis. Quę ratio (vt mihi quidem videtur) demonstrat, potentiam, quantum ad id, quod de se adhibet, eodem modo semper influere, quod ad rem ipsam spectat, nihilominus tamen quoad denominationem, & modum loquendi, quando informatur habitu, potest dici speciali titulo causa principalis, vel denominatiue, & quasi materialiter, quia sustentat habitum, qui est causa principalis, vel quia ratione habitus intrinsece inhærentis, debitus est tali potentiæ supernaturalis cõcursus, quo possit per talem habitum operari, & hoc modo dicitur potentia intrinsece eleuari per habitum, quia nimirum ex viroſq; cõponitur quoddam integrum principium, cui simpliciter connaturale est, tali modo, & cum tali concursu operari, quamuis hoc solum ratione vltimę & supernaturalis formæ illi conueniat, quomodo dici solet, intellectui informato lumine gloriæ connaturalem esse visionem beatam. Sed hoc, vt dixi, ad modum loquendi spectat, difficultas autem, quæ in re ipsa versatur, adhuc superest explicanda.

Quintam opinionem repugnantia diuini, affingitur.

Dicunt ergo alij non repugnare illa duo, scilicet, quod hæ potentiæ agant tantum virtute obedientiali, & quod nihilominus agant vt principalia principia. Quod si obijcias, hinc sequi, cæteras creaturas, quando eleuantur ad agendum per potentiam obedientialem, agere etiam vt principalia principia, respondent, negando consequentiam, quia potentiæ vitales eleuantur ab agendũ intra idem genus, quod attingere possunt naturali virtute, quamuis eleuentur ad agendũ in altiori specie, quã possint efficere natu-

naturali virtute, intellectus enim naturaliter potest efficere intellectionem, seu cognitionem, eleuatur autem ad eliciẽdam cognitionem supernaturalem & ideo semper retinet eundem modum agendi causæ principalis, quod nõ ita accidit in alijs rebus, qui ad supernaturaliter agendum eleuantur. Sed contra, quia licet non in omnibus alijs rebus seu instrumentis inanimatis seruetur illa proportio, tamen in multis videtur reperiri: aqua enim eleuatur ad producendam gratiam, quæ continetur in genere qualitatis vel dispositionis, sub quo genere potest aqua aliquid producere naturaliter, v.g. frigiditatem: eleuatur ergo eodem modo seu proportione, scilicet, ad quandam altiorem speciem sub illo genere cõtentam, quod sua naturali ac principali virtute potest attingere: ergo vel aqua etiam erit principalis causa gratiæ, quod est plane falsum, vel hic modus agendi non obstabit quominus intellectus instrumentaliter efficiat supernaturalem actum.

Et confirmatur primo, quia in superioribus est ostensum, hunc modum eleuationis non transcendere actiuitatem obedientialem, & eisdem rationibus ostendi potest, non transcẽdere actiuitatem instrumentalem: imo videtur aperte repugnare, aliquam rem agere vt principale principium, & non agere virtute connaturali: ergo & è contrario repugnat agere virtute tantum obedientiali, & non agere vt instrumentum. Antecedens patet, quia principalis causa dicitur, quæ agit virtute propria, & de se proportionata ad effectum, tanquam existẽte eiusdem, vel superioris ordinis cum illo, vt constat ex communi & recepta definitione causæ principalis: sed causa, quæ huiusmodi est operatur virtute maxime connaturali ac propria: ergo.

Et confirmatur secundo, quia magis est, intellectum eleuari ad efficiendam intellectionem supernaturalis essentiæ vel speciei, quam calorem vt vnũ v.g. eleuari ad efficiendum calorem vt octo, quia maior est excessus in essentia specifica intra idem genus, quam excessus in sola intensione intra eandem speciem: sed si calor vt vnus eleuetur ad efficiendũ calorem vt octo, non potest eleuari ad agendum vt principale agens, sed tantum vt instrumentale: ergo idem maiori ratione dicẽdum est de intellectu. Responderi potest, esse differentiam, quia calor (& idem est de cæteris instrumentis inanimatis) sistit in effectu producto tanquam in vltimo termino & fine suæ actionis, quatenus ab illo est vt à principali principio, actio autem intellectus tendit principaliter in obiectum, & quia intellectus semper eleuatur ad agendum circa aliquod obiectum, quod naturaliter potest aliquo modo attingere, vt v.g. circa Deum, ideo dicitur potius intellectus agere, vt principalis causa, quam calor eleuatus. Quod si obijcias, hanc differentiam non videri vniuersaliter veram: quia aliquæ res excogitari possunt, quas non possit intellectus naturaliter cognoscere, vt ad eas vel cognoscendas, vel intuendas eleuari possit, vt sunt relationes diuinæ, vnio hypostatica, gratia, & similia. Respondebitur, quamuis homo non possit hæc naturali cognitione inuenire, posse tamen per doctrinam hæc omnia naturaliter concipere vel apprehendere aliquo modo, & similiter posse circa illa aliquod naturale iudicium ferre, saltem per humanam fidem quamuis non possit propriam scientiam vel conceptionem de illis naturaliter consequi. Sed, licet hæc vera sint, parum certe conferre videntur ad rem, de qua agimus, tum quia illa cognitio per solam fidem humanam, & testimonium dicentium, plus habet de ignorantia, quam de cognitione, tum, magis ad rem, quia hæc omnia nõ sufficiunt, vt propria ratio causæ principalis conueniat intellectui operandi per virtutem obedientialem eleuatum. Ac deniq; quia obiectũ illud, licet materialiter sit idẽ, tamen vt sic non est obiectum specificans, sed est vt luti commune & genericum: & ideo eadem ratio est de illo, quæ est de generica ratione actus intelligendi: sicut ergo hæc non sufficit, vt intellectus sit causa principalis actus, neque etiam sufficiet, quod intellectus possit habere aliquem actum circa illud materiale obiectum. Et ratio sane est eadem, quia quando intellectus eleuatur ad attingendum illud obiectum supernaturale, seu per actum supernaturalem, iam tũc non agit ex vi illius actiuitatis naturalis, qua potest per alium actum imperfectum circa illud materiale obiectum versari: ergo hoc nihil potest conferre, vt illa actiuitas, quæ est per eleuationem, censeatur esse ab ipso vt à causa principali. Sed dici tandem potest, omnes res alias, quæ eleuantur ad actiones miraculosas non agere vitali actione, has autem potentias eleuari ad agendum vitali modo, & hanc differentiam satis esse, vt hæ potentiæ eleuentur ad agendum, vt principia principalia, quamuis reliquæ res sint tantum instrumenta. Sed hæc responsio, nec satisfacit argumẽtis factis, nec declarat, cur illa duo habeant necessariã connexionem, scilicet, esse principium proximum actus vitalis vt sic, & esse principium proximum principale eiusdem actionis.

Sexta & vera opinio.

Mihi vero dicendum videtur, has potentias, quãtum ad id, quod conferunt in efficiendis actibus supernaturalibus quoad substantiam, se gerere vt instrumenta diuinæ gratiæ, & non vt principia principalia, tum ob rationem factam, quia illis nullo modo cõuenire potest ratio causæ principalis, tum quia efficiunt virtute obedientiali, & non naturali: tum etiam quia solum agunt vel eleuata ab alio, in cuius virtute principaliter nituntur ad operandũ, quæ est fere definitio causæ instrumentalis, vt supra tactum est. Et confirmatur, quia hæ potentiæ in huiusmodi actione non habent limitatum terminum, sed vltra omnem gradum in infinitum possunt magis & magis perfectos actus elicere, vel secundum speciem, vel secundum intensionem: ergo signum est, non agere vt principales virtutes, neq; integras, neq; partiales: quia in omni virtute sua principali limitatæ sunt, sicut & in essentia & perfectione.

Atq; hinc consequenter est necessario dicendum, hæc duo non includere inter se repugnantiam, scilicet agere vitaliter, & instrumentaliter: quia certum est, has potentias in his actibus vitali modo operari. Quod autem illa duo non repugnent, probatur primo, quia neq; in proprijs definitionibus seu conceptibus inuoluunt inter se repugnantiam, neq; aliqua alia satis probabili ratione hactenus ostensa est. Ratio enim actus vitalis solum in hoc consistit, vt procedat à proximo & radicali principio vitæ, taliter vt ipsummet principium formare possit, & in vltimo actu constituere: sed hoc totum consistere potest cũ hoc, quod ipsummet radicale & proximum principium etiam vitæ, quamuis per suã entitatem influat in actum, non autem connaturali modo, nec secundum naturalem proportionem, nec per concursum naturæ debitum, quæ sufficiunt ad rationẽ instrumenti: ergo non repugnat actiuitas instrumẽtalis cum vitali. Vnde argumentor secundo, nam potius hoc spectat ad omnipotentiam Dei, vt vnaquæque creatura possit vti vt instrumento, modo illi accommodato, id est, rebus vita carentibus, vt inanimatis instrumentis: anima vero & potentijs eius, vt vitalibus instrumentis. Vnde Concil. Trident. sess. 6. can. 4. definit, hominem in his actibus per potentias suas non concurrere tantum recipiendo, sed agendo, quia non se habet sicut inanime quoddam nihil omnino agens: ergo Concilium nihil aliud requirit, nisi quod agat sufficiente modo ad actũ vitæ, siue vt principale, siue vt instrumentale principium operetur.

Tertio est similiter dicendum, hæc duo non repugnare scilicet agere instrumẽtaliter, & libere, quia certum de fide est, voluntatem in his actibus libere

operari, & tamen nos dicimus operari vt instrumẽtum: ergo oportet dicere, sicut potest dari instrumẽtum vitale, ita & dari posse instrumentum liberum: hoc autem eisdem rationibus cum proportione applicatis suaderi potest. Et, supposito præcedente pũcto, potest facillime in hunc modum declarari: nam instrumentum liberum supra vitale solum addit facultatem ad non eliciendum actum, vel ad eliciẽdum actum contrarium: hæc autem facultas, vt supra dixi, esse potest in potentia ex propria virtute, & connaturalis, quamuis virtus ad eliciendum actum supernaturalem, sit tantum obedientialis & instrumentalis: ergo optime intelligitur, posse voluntatẽ esse instrumentum liberum ad aliquem actum, quoniam ita potest illum elicere ex gratia Dei, & vt instrumentum eius, vt tamen possit propria virtute illum non facere, vel etiam elicere contrarium actũ, qui mere naturaliter erit: ergo ratio instrumenti liberi optime intelligitur, supposita ratione vitalis instrumenti in potentia de se libera, quæ ita recipit eleuatam virtutem ad eliciendum actum, vt non priuetur propria ad suspendendum suum influxum, vel eliciendum contrarium actum. Exemplo res declaratur, voluntas enim proposita sufficienter fide, virtute propria, & in eo genere vt principalis causa, potest non velle credere, aut etiam velle non credere: ergo, quamuis huic facultati addatur supernaturalis virtus, seu eleuatio sufficiens, vt possit velle credere, saltem vt vitale instrumentum diuinæ gratiæ non priuabitur priori facultate naturali: manebit ergo libera ad supernaturalem actum, quamuis solũ instrumentaliter possit illum elicere: non ergo hic modus agendi instrumentalis repugnat libertati: maxime cum ad illum non sit necessaria aliqua motio vel qualitas prævia circa ipsummet instrumentum, physice illud prædeterminans, vt aliis locis copiose tractatum est, & ex dictis de eleuatione instrumentorum Dei fine prævia qualitate facile intelligi potest. Atque hæc sufficiunt de quarto argumento.

Soluitur quintum argumentum, & declaratur, an potentia obedientialis sit materialis, vel spiritualis.

QVintum argumentum petit aliam difficultatem de hac obedientiali potentia, scilicet, an materialis, vel spiritualis dicenda sit: nam si potentia ex obiecto suam rationem & denominationem sumit, videtur hæc potentia spiritualis esse dicenda, cum ad spirituales effectus se extendat: si autem ex subiecto, vel quasi subiecto, sumit entitatem, potius materialis esse videtur, cum in materiali entitate reperiatur. Atque eodem modo interrogari potest, an talis potentia substantialis vel accidentalis dicenda sit: quia & in accidentibus, & in substantiis reperiri potest, & ad substantias, & accidentia producenda potest eleuari. Rursus eiusdem fere rationis est quæstio, an hæc potentia vna vel multiplex dicenda sit, vel in eodem, vel in diuersis; nam cum in variis rebus inueniatur, ex hac parte videtur esse multiplex in illis, cum vero ad multiplices effectus etiam in eadem re sufficiat, ex hoc capite videtur etiam in eadem re multiplicari. Aliunde vero propter identitatem, quam habet cum re, in qua existit, videtur manifestum, non posse in eadem re multiplicari, & consequenter cum in qualibet re ad eosdem effectus extendatur, videtur esse eadem vel eiusdem rationis in omnibus. Et quoniam hæ quæstiones & similes non videntur habere conuenientem responsionem, ideo suspectam videntur reddere hanc potentiam obedientialem. Sed, si quis recte consideret, hęc omnia comperiet ita interrogari, ac si potentia esset aliqua propria qualitas distincta aliquo modo ex natura rei ab his rebus, in quibus inuenitur, quo modo non solum suspecta, sed plane impossibilis mihi videtur talis potentia, vt supra dixi: supponendo autem non esse rem distinctam, facillime quæstiones illæ expediuntur; imo vix eis locus relinquitur, eædemq; in potentia passiua moueri possunt.

Dico igitur ad primam interrogationem; potentiam hanc ex se, nec materialem esse, nec immaterialem, sed talem, qualis est res, quæ vt instrumentum assumitur, nam si res illa spiritualis est, nemo negabit, vim eius actiuam esse spiritualem, siue ad res spirituales efficiendas eleuetur (quod per se notum est) siue ad materiales res producendas, vel etiam creãdas assumatur, tum quia res ipsa, quæ vt instrumentum assumitur, spiritualis est, tum etiam, quia res & virtus spiritualis potest esse effectrix materialium rerum, quia est ordinis superioris, vt virtus diuina, quæ maxime est spiritualis, effectrix est rerum materialium. Deinde, si res materialis eleuetur ad efficiẽdas alias res materiales nulla est difficultas, quod potentia secundum quam eleuatur, materialis sit: quia & res quæ eleuatur, & actio, & effectus ad quem eleuatur, materialia sunt. Denique etiamsi res materialis ad rem spiritualem efficiendam eleuetur, potentia, secundum quam eleuatur, formaliter (vt sic dicam) & simpliciter materialis est, licet secundum quid & virtualiter, possit dici spiritualis. Probatur, quia illa potentia nihil aliud est, quam entitas ipsius rei, nihilq; ex natura rei distinctum supra illam addit: ergo non potest non esse materialis & extensa ac partes habens, si entitas ipsius instrumenti eiusmodi est. Item non refert, quod ad effectum spiritualium efficiendum eleuetur, quia potentia hęc nullam habet speciem realem ex habitudine transcendentali ad talem effectum, vt supra ostensum est. Item non obstat improportio, quæ esse videtur inter materialem virtutem, & spiritualem actionem seu effectum, nam hæc solum impedire potest connaturalem habitudinem inter talem virtutem instrumentalem & talem actionem, non tamen potest impedire efficiẽtiam per subordinationem ad imperium primi agentis, à qua talis potẽtia obedientialis nominatur. Atq; hoc sensu dicit D. Tho. & alij Theologi, quibus sequũtur, sacramenta, licet res materiales sint, eleuari vt sint instrumenta ad efficiendam spiritualem gratiam: hæc est enim omnipotentia Dei, vt respectu illius instrumentum materiale latius pateat in agendo, quam eius natura, seu ordo rerum, in quo existit, postulare videatur. Etenim, si multi censent, phantasma materiale esse accommodatum instrumentum naturale ad producendam intelligibilem speciem, cum tamen negare non possint, quin tota vis actiua, quæ in phantasmate existit, materialis sit: quid mirum, quod res materialis per potẽtiam formaliter materialem possit esse instrumentum Dei ad spirituales actiones? Dici autem potest hæc potentia virtute esse spiritualis, quia eo modo, quo est causa, virtute continet effectum, non quidem eminenti virtute, sed instrumentali, quo modo sacramentum dicitur continere gratiam Christi, & semẽ dicitur continere rem ex illo producendam; & obiectum dici potest contineri in specie tanquam in semine.

Atq; hinc constat, eodem plane modo respondendum esse ad secundam interrogationem: nam, cum hæc potentia non sit aliquid distinctum ab instrumento quoad entitatem & realitatem suam, talis est, qualis est res, quæ in instrumentũ assumitur. Vnde, si res illa sit substantia, potentia etiam erit substãtialis, etiamsi ad efficienda accidentia assumatur, tum quia nõ accipit ab eis speciem, tum etiam quia nihil repugnat, rem substantialem esse principium rerum accidentalium, vt patet de diuina virtute, & de forma substantiali, saltem quatenus est radix suarum proprietatum. Quod, si forte esse substantia creata non potest naturaliter esse principium proximum, & in-

An potentia obedientialis sit substantia vel accidens.

& instrumentale ad proprias actiones accidentales, illud est propter naturalem improportionem, vel etiam quia substantia vt sic non subordinatur alteri vt proprium instrumentum, nisi autori suo, & ideo neutra ex his rationibus impedit, quominus in substantia possit esse potentia obedientialis ad efficiendum accidens. Si autem res, quę assumitur vt instrumentum, sit accidens, potentia hæc accidentalis in ea erit, etiamsi ad substantiam efficiendam eleuetur propter easdem rationes, quas confirmat naturale exemplum, iuxta opinionem satis probabilem & receptam, quod accidens, vt calor, verbi gratia, est instrumentum ad producēdam substantiam, cum tamē in calore quidquid est virtutis & actiuitatis, siue principalis, siue instrumentalis, non sit nisi accidentale

An hæc potentia sit vna, vel plures.

Hinc deniq; ad tertiam interrogationem facile respondetur, huiusmodi potentiam in vnaquaque re tantum esse vnam secundum rem, quamuis secūdum rationem & conceptus nostros inadæquatos, possit multiplex distingui in ordine ad varios effectus, quomodo dicere possumus, in verbis humanis esse virtutem obedientialem ad iustificandum, vel transubstantiandum, vel etiam ad creandum: quod autem hæc omnia sola ratione distinguantur in eodem instrumēto, patet ex dictis, quia nō distinguūtur ex natura rei ab entitate instrumenti, neq; addunt illi nouam speciem, aut nouum modum: ergo neque inter se distingui possunt. Possumus etiam naturali exemplo id explicare, nam idem calor, est principalis virtus ad producendum calorem, & instrumentalis ad producendam substantiam, & coniunctus cum forma ignis, est virtus ad producēdam formam ignis, & cum forma aeris, ad producēdum aerem, &c. & tamen hæc omnia in calore, non re, sed ratione tantum distinguuntur: quia non addunt illi nouum modum, aut nouam entitatem realem, sed ipsa entitas caloris ex vi suæ essentiæ, habet totam illam vim, quam nos intellectu partimur in ordine ad diuersa: idem ergo, seu simile, potest in præsenti facile intelligi. At vero in diuersis instrumentis seu creaturis, hęc potentia realiter diuersa est pro rerum diuersitate, tamen secundum rationem potest dici eadem, in quantum eodem titulo, & quasi sub eadē ratione, omnibus rebus creatis conuenit, scilicet, quatenus hoc ipso, quod entia creata sunt, plane subijciuntur autori suo in his omnibus, quæ non repugnant.

Soluitur sextum argumentum, & declaratur, qualis sit actio, à potentia obedientiali progrediens.

13. IN sexto argumento tangitur difficultas de actione, quæ progreditur ab hac potentia obedientiali, qualis sit, & quam habitudinem ad illam dicat. Vt autē melius intelligatur, loquamur de actione, qua gratia fit, medio baptismate, vel per Christi humanitatem. De qua certum esse existimo, esse distinctam ab actione, qua eadem gratia numero, vel cōseruari vel fieri posset à solo Deo absque vllo instrumento, quod mihi satis probat sextum argumētum propositum. Et quia intelligi, vt existimo, nō potest, quēadē res nunc pendeat ab vna causa, nūc vero nō pendeat ab illa, sed ab alia, quin intercedat aliqua mutatio, saltē in ipsa dependentia: quia supponimus, nec terminum actionis, nec subiectum mutari: item necesse non est, agens in se mutari, vt si Deus nunc suspenderet concursum, quo cum Sole concurrit ad conseruandum lumen in aere, simulq; adhiberet alium concursum, quo sola sua virtute illud conseruaret, tunc in sole nulla fieret mutatio, nec in Deo, vt per se constat, neque in aere quoad formam luminis in facto esse, & tamen idem lumen, quod antea pendebat actu à sole, iam non pendet: ergo necesse est, vt saltem dependentia, vel actio mutata fuerit: ergo vna desijt esse, & alia incepit: ergo distincta est dependentia eiusdem luminis à Deo, mediante sole, vel à solo Deo. Sic ergo in præsente distincta est dependentia, qua Deus effecit gratiam, medio instrumento aquæ vel humanitatis Christi, ab ea, qua efficit gratiam se solo.

Actio quæ per instrumentum à Deo miraculose fit, diuersa est ab ea, quam solus Deus facit, non tantum numero, sed etiam specie.

An vero illæ actiones in ratione actionem specifice distinctæ sint, vel tantum numero, merito dubitari potest. Nam ex vi rationis factæ solum concludi potest numerica distinctio, nam hæc sufficit ad prædictam mutationem, vt in allato exemplo de lumine videtur satis probabile. Aliunde vero, cum terminus sit idem in specie, videntur actiones esse eiusdem speciei: quia actio, sicut motus, sumit speciem à termino ad quem. Deniq;, si hoc dicatur, videtur facilius posse dissolui difficultas in sexto argumento tacta, quia nullum est inconueniens, nec res magna admiratione digna, quod modus aliquis spiritualis, qualis est illa dependentia, pendeat quoad indiuiduationem suam à principio materiali, ad eū modum, quo anima indiuiduari dicitur ex habitudine ad corpus. Atque hæc via est probabilis ad satisfaciendum proposito argumento. Nihilominus mihi probabilius videtur, illas actiones esse essentialiter diuersas, quia & nullum est indicium sufficiens vnitatis essentialis, & sunt multa, quæ diuersitatem essentialem plurimum indicant. Prior pars probatur, quia nullum est indicium vnitatis essētialis, nisi vnitas termini, seu formæ productæ: hoc autem insufficiens est, primo, quia etiam res producta per creationem & generationem potest esse eadem, & non est propterea dicendum, generationem & creationem esse actiones eiusdem speciei. Secundo, quia, vt D. Tho. 1. 2. q. 1. ar. 3. & alijs locis docet, actio sumit speciem à principio agendi, quod saltem hoc sensu verum est, quoad eius specificationem non tantum terminus, sed etiam principium agendi concurrit, quod est satis consentaneum rationi, quia actio est essentialiter dependentia: dependentia autem vt sic tam essentialem habitudinem transcēdentiam dicit ad principium, à quo fluit, quā ad rem, ad quam tendit. Ac deniq;, quia nouum non est, actiones vel actus, qui versantur circa eandem rem vel obiectū, quasi materialiter sumptum, distingui ex modo tēdendi in illud. Sic ergo distingui potuerunt hæ dependentiæ. Posterior vero pars declaratur, quia hæc dependentia seu actio, qua gratia fit per vocem vel aquam, est non solum supra naturam hominis, vel aquæ, sed etiam præter naturam ipsius gratiæ, altera vero actio, quæ fit à solo Deo, est illi connaturalis: hæc autem tāta diuersitas plus quam distinctionem numericam indicat. Deinde, quia, si actio eiusdem formæ cum concursu causæ materialis, vel sine illo est specie diuersa, cum non magis erit diuersa specie, actio eiusdem formæ spiritualis per instrumentum materiale, vel sine illo? magis enim ex modo videntur differre hæ actiones, quam illæ: vnde, si hic negatur distinctio specifica, nunquā poterit cum fundamento affirmari inter actiones, quibus eadem res producitur, vel conseruatur.

Hac ergo sententia suppositā ad difficultatem in sexto argumento positam concedendum est, huiusmodi actionem talem esse, vt ex vi suæ essentiæ, seu speciei postulet, vt fiat medio instrumento supernaturaliter eleuato, seu (quod idem est) vt essentialiter dicat transcendentalem habitudinem, non solū ad Deum vt principale agens, sed etiam ad creaturam vt operantem instrumentaliter per potentiam obedientialē. Neq; hoc est inconueniens, singulare, aut nouum in humanitate Christi, aut instrumentis eius, nam in habitibus supernaturalibus gratię, & virtutum infusarum, fatendum est, habere essentialem habitudinem ad spiritualem substantiam vel potētiam, quatenus est capax eorum per potentiam obedien-

dientialem, quia, cum sint formę accidentales, essen- A tales actus ordinatæ, & naturaliter coaptatæ quod
tialiter dicunt habitudinem ad subiectum earum non conuenit huic potẽtiæ obedientiali, vt dictũ est.
capax; & similiter actus supernaturales spiritualium Octauum argumentum aliam insinuat difficul-
potentiarum, cum natura sua immanentes sint, et- tatem, nimirum, hæc ne obedientialis potentia fini- An potentia
iam dicunt cõnaturalem habitudinem ad suas po- ta dicenda sit, vel potius infinita. Sed hæc etiam dif- obedientialis
tentias tanquam ad principia, àquibus elici debent, ficultas est facillima ex dictis, si in generali tantum si finita, vel
etiamsi illæ per potentiam obedientialem eos elici- de illa loquamur: nam in particulari multa possunt infinita.
ant. Potest autem aliquis probabiliter dicere, illam in ea inculcari, quæ sunt quidem difficillima, non
actionem, seu dependentiam gratiæ, quæ fit, medio tamen pertinent ad præsentem considerationem.
instrumento, quamuis ex vi suæ specificæ rationis Itaque in hac difficultate loqui possumus, aut de in-
dicat habitudinem ad potentiam obedientialem, finitate extensiua ex parte obiecti, aut de infinitate
non tamen determinate ad potentiam, quæ sit in in- intensiua, aut entitatiua talis potentiæ. Priori modo
strumento materiali, aut in instrumento immateri- negari non potest, quin hęc potẽtia seu actiuitas in-
ali, sed indifferenter, quantum est ex ratione specifica, quamuis in individuo aliquod horum determi- B strumentalis creaturæ in ordine ad Deum, sit aliquo
nate respiciat: illa n. diuersitas in huiusmodi princi- modo illimitata & infinita in sua ratione, scilicet, in-
pijs materialis est, quantum spectat ad rationem & strumenti. Primo quidem ex parte perfectionis in-
modum agendi, & ideo non videtur sufficere ad di- tensiuæ, quam potest producere in effectu, licet e-
uersitatem specificam actionum, sed ad individua- nim non possit infinitum producere, vt nunc sup-
lem tantum. Quod si hoc verum est, facilior reddi- pono, potest tamen in infinitum semper intensio-
tur difficultas tacta in sexto argumento de habitu- rem effectum producere, quod satis est ad infinita-
dine huius dependentię ad rem materialem: dicen- tem potẽtię in suo genere, vt est in Philosophia no-
dum est enim, ex vi suæ rationis specificæ præcise, tum, atq; hoc modo est in voluntate & in intellectu
respicere agens instrumentale per potentiam obe- fundamentum, vt eleuari possint ad efficiẽdum vi-
dientialem, quod vero illud sit corporeum, per acci- sionem vel dilectionem Dei in quauis intensione, et-
dens est ad talem specificam rationem, & non est in- iam si in infinitum procedatur, & eodem modo a-
conueniens, quod ad individuationem talis depen- qua, sicut potest esse instrumentum ad producen-
dentiæ possit requiri. dos quatuor gradus gratiæ, ita ad producendos cẽ-

Addo vero vltimo etiamsi demus actiones illas tum gradus, aut mille, & sic in infinitum. Secundo
per instrumentum materiale, & spirituale, inter se C esse potest hæc illimitatio in varietate & multitu-
specie differre, non esse inconueniens, modum ali- dine effectuum diuersarum rationum, in quibus
quem spiritualem ex specifica ratione sua dicere in- procedi etiam potest in infinitum, nã qua ratione e-
trinsecam habitudinem ad rem materialem: nam, si leuata fuerunt verba Christi ad producendam gra-
verum est, phantasma esse instrumentum ad produ- tiam, vel ad conuertendam substantiam panis in
cendam speciem intelligibilem, id necessario dicen- corpus suum, potuerũt etiam eleuari ad quoscun-
dum erit de dependentia seu actione, per quam talis que alios effectus, vbi specialis repugnantia inuenta
species fit, &, si verum est, relationem identitatis ge- non fuisset. Tertio potest hæc infinitas considerari
nericæ inter duas substantias, esse realem, in angelo in modo agendi, quia per hanc actiuitatem immu-
potest esse relatio realis spiritualis, quæ habeat pro tantur res, non tantum ad formas naturales, sed et-
termino rem materialem: & spiritualis scientia cen- iam ad supernaturales, nec solũ naturali modo, sed
setur habere realem habitudinem ad obiectum, à etiam præternaturali & supernaturali: hoc autẽ in-
quo mensuratur, etiamsi illud materiale sit. Et ratio dicat illimitatum quendam modum operandi, &
est, quia, cum hic terminus non sit forma intrinseca hæc tota illimitatio includitur in illo quasi obiecto,
alterius rei, quæ dicit habitudinem ad ipsum, non cum dicemus, hanc potentiam sese extendere ad o-
est inconueniens, quod sit diuersę rationis quoad mnem actionem instrumentalem, in qua specialis
modum essendi. Idque longe facilius & euidentius repugnantia inuenta non fuerit.
est, quãdo ille modus, qui talem dicit habitudinem D Iam vero in particulari inquirere, an hæc vel illa
supernaturalis est, & in se, & illi etiã rei, quã modi- actio inuoluat hanc repugnantiam, in infinitum es-
ficat, & suom odo afficit, qualis est hic modus depẽ- set procedere, & à nostro instituto alienum: de duo-
dentiæ, de quo nunc agimus, talis enim actio nõ po- bus autem actionibus solet esse specialis difficultas,
test nisi supernaturaliter fieri, & gratiæ etiam ipsi, & vtralꝫ potest ad Christi humanitatem pertinere. Di infra.
quæ per illam fit, præternaturalis est. Neque est mi- Vna est actio creationis, an illi specialiter repugnet: mutuo de-
rum, nec singulare, quod res spiritualis aliquam ha- dicere respectum dependentiæ ad instrumentum fium vitali.
bitudinem ad rem materialem habere possit: Deus creatum, de qua nonnihil attingemus sectione vlti-
enim infinitis, & miris modis potest creaturas suas ma huius disputationis. Altera est de actione seu a-
immutare: multo enim admirabilius est, quod ma- ctu vitali, de quo iam supra diximus, non repugna-
teriali corpori & sanguini Christi contulerit modũ re, quod fiat per principium instrumentale, etiam
vnionis ad diuinã Verbi personam: nam ille modus, quatenus vitalis est, seu talem denominationem re-
cum sit in re materiali, materialis est, & tamẽ habi- cipit à principio, à quo fluit, & in quo recipitur, dũ-
tudinem dicit ad rem maxime spiritualẽ, qualis est modo principium illud vitale, sit intrinseca facultas
diuinum Verbum, & alia exempla possunt in diuinis formæ vitalis vt sic. Hic vero vlterius quæri potest,
operibus facile considerari. an principium extrinsecum, & de se non vitale, pos-

Soluuntur septimum & octauum argumentum. E sit esse instrumentum ad eliciẽdum actum vitalem,
vt verbi gratia, an Christus per humanitatem suam
tanquam per instrumentum, possit in nobis efficere
actus seu motiones vitales. De qua re possent multa
dici, sed quia in alijs locis tangũtur, & dubitatio hęc
nimium amplificata est, dico breuiter, eo modo,
quo Deus in nobis efficit hos actus vitales, posse il-
los efficere per instrumenta creata extrinseca, ina-
nimata, ac materialia: non posse autem Deum ita ef-
ficere hos actus in nobis, vt ex vi solius influxus di-
uini actus vitales sint in nobis sine influxu nostro,
eum hæc denominatio ab hoc influxu formaliter
sumatur, vel ad illam essentialiter requiratur, vt
nunc suppono. Sed potest Deus influxu suo nobi-

14 SEPTImum argumentum postulabat aliam diffi-
cultatem de specificatione huius potentiæ, & di-
stinctione vel identitate eius cum rebus, in quibus
reperitur: sed hæc tractata sufficiẽter sunt in discur-
su huius sectionis, & omnia, quæ in illo argumento
tanguntur, conferre possunt ad confirmandam do-
ctrinam traditam. Quomodo autem intelligẽdum
sit principium illud, in quo argumentum nitebatur
scilicet, potentias specificari per actus, declaratum
iam est, nimirum, intelligendum esse de his rebus,
quæ ex primaria institutione sua facultates sunt ad

seum

scum efficere in nobis hos actus, vel etiam excitare aut facere, vt faciamus, quoad hoc ergo, quod ipse facit, potest creatura vti vt instrumento, quia secũdum eam rationem non inuoluitur repugnantia, cũ ille sit influxus agentis extrinseci, à quo non sumit actus formaliter, quod vitalis sit, sed effectiue tantum: in quo genere potest Deus per creaturam facere, quod se solo facit. Et eadem ratione potest Deus per se supplere in actu vitali cõcursum speciei intelligibilis, vel habitus, quia actus non habet inde formaliter, quod vitalis sit. Vnde potest etiam illũ concursum supplere per aliam creaturam vt per instrumentum: ergo & influxũ, quem ipse adhibet, potest communicare cum creatura, vtendo illa vt instrumento. Oportet ergo distinguere in actu vitali concursum illum præcisum, vnde habet, quod actus vitalis sit, seu (vt ita dicam) vt sit exercitium vitæ formaliter, & ad hũc non potest adhiberi extrinsecum vel inanime instrumentum, tamen ea ratione, qua actus vitalis requirit, vel admittit alios concursus extrinsecos, qui dici possunt non vitales, nihil repugnat, quod ad illum efficiendum adhibeatur extrinsecum instrumentum, etiam inanime. Et eadem ratione, supponendo, posse Deum se solo producere totam entitatem actus vitę, saltem extra subiectum, in quo actu exerceat munus formæ vitalis, etiam potest tunc talis actus fieri per quamcunque creaturã vt instrumentum Dei, quia vt sic, non pendet essentialiter à principio intrinseco, &, hoc secluso, aliunde non est repugnantia. Et hæc sint satis de priori illimitatione huius potentiæ obedientialis.

De posteriori autem res est facillima ex dictis, nam hęc potentia nihil addit supra vniuscuiusque rei entitatem: ergo nõ potest esse intensiue aut entitatiue magis infinita, imo nec magis perfecta, quam sit entitas, cui conuenire dicitur, Neq; hoc posterius repugnat illi priori illimitationi, quia illa nõ tam oritur ex perfectione entitatis, quæ hanc potentiam obedientialem habet, quam ex perfecta subiectione, quam habet ad Deum, & ex infinito dominio & potestate Dei. Eo vel maxime, quod omnis concursus, quem creatura in hoc modo efficiendi potest adhibere, est finitus & imperfectus, vnde non commensuratur perfectioni effectus, sed modo concurrendi ipsius instrumenti, qui est per eleuationem & subiectionem ad infinitam virtutem vt præcipue operantem. Et propter eandem causam non est inconueniens, quod hæc potentia omnibus creatis entibus cõueniat, siue perfecta, siue imperfecta sint: quia non commensuratur perfectioni eorum, nec conuenit illis, nisi quatenus entia creata sunt primo agẽti subordinata, neq; aliam proportionem aut habitudinẽ requirit cum effectu. Ex eadem autem radice prouenit, vt hæc potentia obedientialis, seu hic modus agendi instrumentalis, non extendatur ad diuinas & increatas relationes, quia supponit imperfectionem, quæ illis conuenire non potest, vt in 3. tomo, tractando de efficientia sacramentorum, iterum dicam. Deniq; ex eodem principio oritur, vt hæc potentiã determinetur ad agendum, iuxta concursum principalis agentis, à cuius voluntate & auxilio potissimum pendet in agendo. Neq; hoc est contra rationem potentiæ actiuæ, quę superiori agẽti subordinatur, vt patet etiam in naturalibus, nam potẽtia progressiua (verbi gratia) actiua est, & de se indifferẽs ad mouendum hac & illac, aut sursum vel deorsum, per voluntatem autem vel appetitum, ad hunc modum potius, quam ad alium determinatur, ad hunc ergo modum intelligi potest in hac potentia, quamuis non oporteat in omnib. esse similitudinem, quia concursus diuinus cum his instrumentis, alterius rationis est, & ipse se accommodat his instrumentis iuxta vniuscuiusq; rationem & exigentiam, secundũ diuinæ prouidentiæ sapientiam, infinitamq; potentiam.

SECTIO VII.

Vtrum hæc virtus miraculorum Christi se extendat ad effectus loco distantes.

EXplicuimus, quid sit hæc gratia miraculorum, & quomodo attingat effectus suos, nũc oportet nõnullas difficultates circa hoc occurrentes, & præcipue tres grauiores, sigillatim tractare, vbi obiter explicabimus, ad quos effectus se extendat hæc virtus.

Primo ergo difficultas est, an indigeat humanitas Christi contactu physico, seu propinquitate locali ad rem aliam, vt circa illam posit miraculose operari. Et ratio dubij esse potest, quia propinquitas seu contactus est in omni agente physico necessaria cõditio ad agendum, adeo vt Deus ipse illam requirat ad agendum per diuinitatem suam, operari enim *Act. 17.* non potest, nisi vbi est, vt in prima parte, qu. 8. Diuus Thomas docet, & sumitur ex Paul. Act. 17. vbi inde colligit, Deum non longe abesse ab vnoquoq; nostrum, *quia in ipso viuimus, mouemur, & sumus*: est ergo conditio omnino intrinseca, & necessaria omni agenti physico, seu omni causæ proprie efficienti. Et confirmatur, nam diuinitas operari non potest, nisi vbi est præsens, idque non propter solam immensitatem, sed propter ipsam effectionem: ergo nec potest communicare humanitati, vt operetur, vbi non est. Et confirmatur, quia non potest operari humanitas, quando non existit, seu in res tempore distantes: ergo neque vbi non existit, seu circa res loco distantes.

In hac difficultate, quidam propter rationes factas existimant, Christum per humanitatem suam tantum potuisse efficere miracula per contactum physicum, vel intra illam sphæram, per quam diffundi poterat vox eius, vel alia similis actio: vnde si interdum vltra hanc distantiam fiebat effectus, negant per veram efficientiam humanitatis fuisse factum, sed solum per moralem concursum, nisi fingamus, aliquam realẽ qualitatem diffusam esse ab humanitate, vsque ad locũ, vbi fiebat effectus, per quã instrumentaria virtus applicabatur. Quod tamen omnino gratis, & sine fundamento diceretur, & nõ difficile impugnari posset ex supra dictis contra opinionem, quæ virtutem hanc ponit in qualitate inhærente.

Contraria tamen sententia mihi videtur probabilior, nimirum, humanitatem Christi posse operari miraculose, vbi non est localiter præsens, etiamsi illud non attingat per se, nec per vllam virtutem realiter diffusam, sed solum per actionem, quia ibi effectus sit dependenter ab humanitate alibi existente. Quam sententiam tenent communiter Thomistæ hic, & Vega lib. 7. in Trident. c. 14. dub. 1. & colligitur ex S. Thoma, q. 56. art. 1. ad 3. vbi ait, contactũ virtualem sufficere ad hanc efficientiam propter infinitam virtutẽ Diuinitatis. Et probari potest, quia Christus Dominus eodem modo operabatur hæc miracula in locis distantibus, sicut in propinquis. Deinde, quia nulla ostenditur repugnantia in hoc modo operandi quia illa conditio, scilicet, vt agens & passum sint simul iuxta probabilem sententiam grauium autorum, non est simpliciter necessaria ad agendum, etiam in agentibus naturalib. Et quamuis demus, ex natura rei esse necessariam, tamen, cum non sit per se, neque intrinsece requisita in ipso principio agendi, neq; in actione, nulla est ratio, cur etiam de potentia absoluta necessaria sit. Quod ita confirmatur, nam Christus, tangendo, verbi gratia, infirmum, sanabat illum, sed ille contactus nullam virtutẽ seu efficaciã addebat humanitati Christi, ergo poterat etiam sine illo eundem effectum facere. Dicere enim, illum contactum esse conditionem de potẽtia absoluta ita necessariam, vt sine illa non

Vega. D. Thom.

Virtus miraculorum Christi ad effectus loco distantes extensa. Ioan. Gregor. Mag

non posit fieri effectus, incredibile est, cum nulla repugnantia, aut contradictio in hoc appareat, & simile est de voce Christi, quando per illam operabitur miracula: quis enim credat oportuisse, vt realiter perueniret vsque ad infernum, seu sinum Abrahæ, vt inde animam Lazari reuocaret? aut, cum dixit Ioan. 4. *Vade, filius tuus viuit*, fuisse necessarium, vt vox illa perueniret vsque ad locum, in quo erat filius Reguli, vt per illam, sanitatem ei præstare posset? Vnde Greg. hom. 28. in Euangel. notat, Regulum illum imperfectam fidem habuisse, eo quod corporalem præsentiam Domini requireret, vt filium suum sanare posset.

Ad rationem ergo dubitandi in principio positam responderi solet, ad agendum necessarium esse, vt principale principium actionis attingat effectū, vel per se ipsum, vel per instrumentum: quia ergo diuinitas Christi est principale principium harum actionum, & illa est vbique, ideo per humanitatem potest illas efficere, etiam vbi humanitas non est. Sed contra hanc responsionem vrget, quia actio, quæ fit per instrumentum, proxime ab illo pendet, alias instrumentum nihil efficeret; ergo, si contactus necessarius est, maxime in ipso instrumento, alias pari modo dici posset, causas secundas naturales non requirere hunc contactum, quia Deus, qui cum illis concurrit, & suo modo per illas operatur, vbiq; est. Respondetur tamen, hanc conditionem non esse essentialem actioni, seu virtuti agendi, sed requiri interdū, iuxta proportionem virtutis actiuæ: agentia enim naturalia, quia habent finitam virtutem, & imperfectum ac determinatum agendi modum, illam conditionem fortasse requirunt; Deus vero, non ex indigentia virtutis agēdi, sed ex immensitate sua, & ex infinita perfectione habet, vt non operetur, nisi vbi est: tum quia non potest non vbique esse: tum etiam, quia sicut in esse, ita & in operari perfectissimum modum sibi vendicat. At vero instrumenta Dei, neque agunt per potentiam naturalem, vt inde limitentur ad agendum per contactum, neq; habent tam perfectum modum existendi, vel operandi, vt ex hac parte illis repugnet operari, vbi non sunt, & ideo hoc illis communicari potest per infinitam Dei virtutem, cui obediunt, & in qua principaliter nituntur in actione sua. Et per hoc patet ad primam confirmationem: ad secundam vero dicetur sectione sequenti.

Responsio ad argum.

Simultas localis agentis & passi, quomodo necessaria sit ad actionē.

SECTIO VIII.

Vtrum hæc gratia miraculorum se extendat ad operandum effectus tempore distantes, seu ad efficiendum per instrumentum actu non existens.

HAEc est secunda difficultas huius materiæ, & oritur ex duplici capite. Primum est de effectibus gratiæ, qui tempore antecesserunt Christi humanitatem, seu Incarnationem, quos certum est manasse à Christo homine, vt à causa meritoria: difficultas vero est, an ab illo etiam manauerint, vt à causa efficiente, ita vt humanitas Christi fuerit physicum instrumentum, per quod Deus effecerit gratiam in hominibus, qui ipsum præcesserunt. Quidam enim Theologi hoc affirmare voluerunt, inter quos est Capreolus in 4. distin. 13 quæst. vnica, artic. 3. ad argumenta contra primam conclusionem circa finem & Sotus in 4. distin. 1. q. 2. art. 3. & in fine totius 4. qui nullo fundamēto nituntur. Sotus enim solum allegat quædam testimonia Pauli ad Roman. 3. & sæpe aliàs docentis, antiquos Patres fuisse iustificatos in fide Christi: ex quo non potest colligi efficientia physica, sed solum, quod propter meritā Christi prænisa, gratia antiquis Patribus collata sit, & ideo fides eius fuerit semper necessaria ad illam iustitiam cōsequendam: repugnat autem hæc sententia cum D. Thom. doctrina infra quæst. 62. artic. quinto & sexto, vbi negat, passionem Christi, antequam facta esset, potuisse efficienter operari per sacramenta veteris legis, quia causa efficiens non potest esse duratione posterior, quam effectus, & reliqui omnes discipuli Diui Thomæ in hoc illi consentiunt. Et ratio clara est, quam ipse Diuus Thomas tetigit, quia causa efficiens requirit realem existentiam, vt efficere possit: sicut enim causa finalis requirit saltem esse apprehensum, vt in suo genere causet, & implicat finem causare, nisi saltem apprehensus sit: ita causa efficiens requirit esse actualis existentiæ, vt efficere possit. Quod in primis patet ex communi omnium Philosophorum consensu, imo ex communi conceptione omnium hominum, nam cum efficere, sit dare esse reale per veram actionem, & influxum realem, nec mente concipi potest quomodo talis actio manet, & pendeat ab eo, quod nondum est. Vnde arguitur secundo, quia efficere aliquid, includit, dependentiam realem effectus à causa; dependere autem realiter, intrinsece includit, vt id, quod dependet, existere non possit sine alio; id enim, quod existere potest, etiamsi aliud non existat, non potest dici vere dependere ab illo; in quo enim consistet hæc dependentia? implicat ergo dicere, effectum dependere à causa, sine qua esse potest, & existere, aequā illa existat, loquendo de propria, & physica dependentia in genere causæ efficientis. Tertio hic habet locum argumentum illud, quod causa, vel instrumentum agere non potest sine virtute agendi, res autem, quæ non existit, nullam virtutem agendi habet, quia nihil est; vnde nec potentiam naturalem habet nec obedientialem, quia hæc fundari debet saltem in entitate rei, vnde neq; eleuari potest, neq; moueri à primo agente, nec concursum recipere: quomodo enim hæc cadere possunt in id, quod est nihil? Quarto denique ab inconuenienti, nam alias sequitur, posse creaturam assumi vt reale & physicum instrumentum ad sui creationem, vel productionem: nam si aliqua specialis repugnantia in hoc intercedit, maxime, quod supponeretur existens, antequam esset producta: sed hoc non sequitur, iuxta hanc sententiam quæ affirmat, potuisse humanitatem Christi esse physicum instrumentum antequam existeret; consequens autem est plane falsum, & contra omnes, & expresse contra Diuum Thomam in hac quæst. artic. 2.

Humanitas Christi efficienter operatur ante suam existentiam.

Capreol.

S. t.

Rom. 3.

D. Thom.

Causa efficiens requirit existentiam ex parte sui ad agendū.

Sed dicunt aliqui, Christi humanitatem non potuisse efficere gratiam antiquorum Patrum secundum suum esse reale, quia illud nondum habebat, vt bene probant argumenta facta: effeciisse tamen illam secundum esse apprehensum, quod habebat in fide credentium, sicut nōnulli Philosophi dicunt, obiectum apprehensum mouere efficienter voluntatem. Sed hæc sententia, si eius sensus tantum sit, Deum vsum fuisse fide Christi tanquam instrumento physico ad efficiendam gratiam in anima, non est quidem impossibilis, vt per se constat: non est tamen vera, neq; admodum probabilis, tum quia nullo fundamento probabili nititur, sed prorsus diuinat: tum etiam, quia nunc, quando homo iustificatur per dispositionem propriam sine sacramento, gratia non fit efficienter ab actu fidei vel charitatis, vt constat ex materia de gratia, & de charitate; & tamen etiam nunc iustificatur homo per fidem Christi, & perfectius quam antea.

Quod ergo ad hanc primam partem huius difficultatis attinet, dicēdum est, Christi humanitatem nō fuisse instrumentum physicum ad aliquod opus efficiendum prius, quam existeret & vnita esset Verbo, quia hoc implicat apertam contradictionem, vt ostensum est. Nec mirum est, quod sicut illa humanitas, antequam existeret, non habuit gratiam prophetię, nec gratiam linguarum, vel aliam quamcunque gratis datam, aut gratum facientem, ita nec habuerit gratiam sanitatum vel operationum:

eadem

eadem enim est ratio de omnibus, quia existentia est omnium fundamentum, vnde non magis pertinet ad talis humanitatis perfectionem habere talem gratiam, antequam existit, quam existere antequam existat.

Quod vero Sotus supra significat, Christi humanitatem iam existentem effecisse omnem gratiam, quæ prius data erat antiquis Patribus, licet aliquo sensu possibile sit, est tamen incertum, & ad præsentem disputationem non pertinens. Quod enim illa gratia iam semel facta, per Christi humanitatem denuo fiat illamet actione, qua primo producta fuit impossibile est: quia illa gratia, & actio, per quam fuit producta, independens fuit à Christi humanitate toto anteriori tempore. Impossibile autem est, vt res prius existens sine dependentia ab aliqua causa, incipiat ab illa dependere, sine aliqua mutatione, saltem in ipsa actione, quia, si pẽdere incipiat, mutatur secundum dependentiam, quæ est per actionem ergo necesse est saltem actionem esse diuersam. Denique, si iam res semel producta est, & existit, simpliciter impossibile est, denuo produci per aliã causam. Non est autem impossibile, vt tota gratia, antea producta sine Christi humanitate, inceperit effectiue conseruari per humanitatem iam existentem: & noua actione conseruantem qualitatem alia actione prius productam, quia in hoc nulla est repugnantia: tunc enim non causaret humanitas, antequam existeret, neque effectus, vt ab illa est, tempore antecederet, sed comitaretur tantum, & ideo dixi, huiusmodi efficientiam ad præsentem difficultatem nihil pertinere. Est tamen incerta hæc efficientia, quia, cum illa gratia iam esset producta, & sufficienter cõseruetur per eandem permanentem actionem, per quam producta est, non videtur necessarium ponere illam mutationem actionis, & nouam conseruationem, præsertim, quia etiam de tota gratia, quæ in lege noua communicatur: etiamsi per Christi humanitatem, & eius sacramenta fiat, incertum valde est, an semper in conseruari pendeat ab efficiẽtia physica humanitatis. Et fortasse non est necessarium, quia non oportet gratiam illam quasi miraculoso modo semper existere, neque habere aliam dependentiam, præter illi connaturalem.

Secundum caput huius difficultatis est de humanitate Christi iam quidem existente, operante tamen per actiones vel passiones, quæ in ea aliquando fuerunt, sed iam nõ sunt, vt fuerunt passio, mors resurrectio, ascensio, & similes. Sunt enim quidam Theologi, qui volunt non solum humanitatẽ Christi secundum se habere virtutem ad efficiendam in nobis gratiam, resurrectionem, vel similes effectus, sed etiam posse vti actionibus, vel passionibus suis iam præteritis tãquam physicis instrumẽtis ad eosdem effectus, quam sententiam defendunt Capreol. etiam in 3. distinct. 14 quæst. 1. & Sot. in 4. distinct. 1. quæstion. 5. artic. 4. quibus videtur fauere D. Thom. multis in locis, agens de passione, & alijs mysterijs Christi, infra q. 48. artic. 6. & quæst. 50. artic. 6. & quæstio. 15. articul. 1. ad 2. quæst. 52. art. 1. ad 2. q. 56. artic. 1. quæst. 57. art. 6. quibus locis ait, passionem Christi, resurrectionem, &c. efficienter causare nostram iustificationem, resurrectionem: &c. Et ad eundem modum loquitur Alex. Alens. 3. p. quæstion. 20. m. 2. art. 2. & 6. quæstion. 23. mem. 7. artic. 2. Et confirmari potest, primo, quia resurrectioni Christi in Scriptura tribuitur, quod sit causa nostræ iustificationis, ad Roman. c. 4. *Resurrexit propter iustificationem nostram.* Et quod sit causa nostræ resurrectionis ad Ephes. 2. *Conresuscitauit nos, & consedere fecit*, vbi simile quid indicatur de ascensione, & de sepultura idem significatur ad Rom. 6. *Consepulti sumus, &c.* Sed resurrectio, ascensio, & sepultura non sunt causæ meritoriæ nostræ iustitiæ, aut resurrectionis, vt infra dicetur: ergo solum potest hoc pertinere ad causalitatem efficientem. Et confirmatur, nam humanitas per vnionem ad Verbum sortita est vim efficiendi hæc diuina opera. Ergo communicauit suis actionibus, & passionibus hanc virtutem propter eandem vnionem, quod significauit Ambros. super Psalm. 36. tractans illum locum Ioan. 1. *Quod factum est, in ipso vita erat.* vbi sic inquit: *Caro facta est, in ipso vita est: mors facta est, in ipso vita est, resurrectio facta est, in ipso vita est.* Et sic de alijs. Et tandem concludit. *Vide quanta in ipso facta sunt, quibus vitæ nostræ conuersio facta est, vt, quæ perierat, redderetur.* Quomodo autem intelligenda sit hæc efficientia, nonnulli ex Thomistis dicunt esse mysterium reconditæ Theologiæ, vnde in eo explicando varij sunt, nec inter se consentiunt. Ego vero nullum fere mysterium in hac difficultate inuenio, sed clare & simpliciter existimo explicari debere, nulla fingendo mysteria, quæ nec fundari, nec intelligi possunt, si tamen ea, quæ impossibilia sunt: mysteria appellare licet.

Ambros.

Dico ergo Christum Dominum per quamcunque actionem, vel passionem suam eo tempore, quo illam patiebatur, seu, quo actio illa existebat, potuisse, vel gratiam, vel alios effectus supernaturales efficere. sicut enim per contactum carnis suæ, cum actu fiebat, vel per vocem aliquam, quando illam emittebat, faciebat miracula, ita per quamuis aliam actionem, vel passionem suam, suo tempore existentem, poterat idem efficere, quia non est maior ratio de vna, quam de alia. At vero actio, vel passio, quæ præterijt, vt reuera fuit mutatio quædã, vel quoddam fieri, quod pertransijt, non potest nunc esse instrumentum, vel actio physicavere ac proprie efficiens supernaturalem effectum, qui nunc fit. Quam sententiam bene docuit Vega libro 7. in Triden. ca. 18. cum D. Bonauentur. in 3. distinctione 19. articulo 1. quæstione. 1. & (vt existimo) est sententia Caietani, quem statim referam. Et probatur aperte ex supra dictis, quia res, quæ non existit, nõ potest esse instrumentum physicum ad aliquid efficiendum, vt satis probatum est.

Christus per actiones, & passiones suas quomodo operetur.

Vega, Bonauent. Caietan.

Respondent aliqui, hoc verum esse de re, quæ nunquam extitit, secus vero esse de re, quæ iam semel fuit, quę cum iam habuerit entitatem, per illam potest esse instrumentum. Et addunt alij, rem, quæ esse desijt, per proprietatem suæ naturæ non posse aliquid efficere, tamen per virtutem occultam, quæ in illa mansit ex merito & valore, quem habuit propter dignitatem personæ: posse vere efficere. Alij vero addunt, quando agens principale adhuc existit non necessario requiri, vt instrumentum etiam actu existat sicut supra dicebamus, Deum vbique existẽtem posse vti instrumento ad agendum, vbi ipsum instrumentum non existit. Sed hæc, neque rem explicant, neque aliquid probabilitatis afferunt: nam primum, quid refert ad efficientiam, quod res fuerit, si iam non est, neque aliquid vice sui reliquit, per quod dici possit efficere? Si hoc enim reliquisset, iam non esset instrumentum id, quod præterijt, vt sic, sed id, quod perseuerat, in quo aliud quodammodo, seu virtute manet: si autem res, quæ fuit, omnino iam non est, non magis est apta ad agendum, quam si nunquam fuisset, quia nihil prorsus entitatis habet, vnde nec est capax virtutis, vel potentiæ ad agendum: nam, illam rem fuisse, solum est relatio rationis, quæ nihil ad efficientiam realem potest deseruire, sicut etiam, rem esse futuram, est relatio, rationis, quæ non satis est, vt res futura agat, antequam existat. Quod vero additur de virtute occulta, quæ mansit ex tali actione, vel passione propter meritum eius, nihil ad rem explicandam confert, quia illa virtus, vel est aliqua res, quę vere & realiter manet in humanitate, & hoc nõ est contra id, quod intendimus: quia iam non est instrumentum, quod pertransijt, vt sic, sed quod manet, siue talis res manens, vere aut falso contingatur, quod nihil refert

Obiectio.

Nihil cõfert ad agẽdum, quod res exactoris.

ad præsentem difficultatem. Vel illa virtus occulta nihil in re ipsa præter actum, qui præteriit, qui ratione sui meriti & valoris potest dici semper manere in acceptatione diuina, & vt sic, habere virtutem ad causandam gratiam: & hoc sensu recte quidem intelligitur, quomodo actus præteritus in genere meriti possit habere rationem causæ, non tamen in ratione proprij principij efficientis: quia (vt dictum est) ad efficiendum physice requiritur existentia seu realis entitas rei, & non satis est, esse in acceptatione vel in apprehensione. Quod denique additur sufficere, vt principale agẽs existat, omnino falsum est, quia etiam instrumentum (si tamen verum, & physicum instrumentum est) vere & realiter agit, & effectus ab illo pendet, media actione reali, & ideo non solum in principali agente, sed etiam in instrumento requiritur actuale esse, & hoc probant rationes factæ in primo puncto huius sectionis, scilicet, quia aliàs etiam res, quæ neque habet, neque vnquam habuit esse, esse posset instrumentum physicum: quia satis esset, quod principale agens actu existat, & consequenter posset esse instrumentum ad productionem sui, aut certe ad productionem, si res, quæ aliquando fuit, esset in nihilum redacta, quod non minus absurdum est. Quocirca non est eadem ratio de præsentia locali, & de actuali existentia, quia existentia, vel est ipsa actualis & realis entitas rei, vel certe sine illa esse non potest; effectus autem pendet intrinsece, & essentialiter à sua causa, prout habet entitatem realem, per quam agit, & ideo, si tollitur existentia, omnino tollitur virtus seu ratio agendi: at vero præsentia localis, est accidentaria conditio rei superaddita, à qua non pendet essentialiter virt⁹ seu ratio agendi, & ideo non est similis ratio.

D. Tho. sententia.

Nec existimo, Diuum Thomam voluisse docere contrarium aliquid huic sententiæ, prout explicata est, cum enim ait, Christum per passionem, vel resurrectionem suam efficere in nobis iustitiam, vel resurrectionem &c. non loquitur (vt existimo) de passione, & resurrectione, vt fuit quidam motus, vel actio, quæ pertranſijt, sed vt aliquo modo intelliguntur hæc manere in ipsa humanitate, in qua passio, & resurrectio facta est. Et secundum quandam accommodationem humanitas, prout passioni vel morti subiecta fuit, dicitur esse instrumentum ad liberandum nos à morte peccati: vt vero resurrexit, dicitur accommodatum principium nostræ resurrectionis, & sic de alijs. Et hunc sensum indicauit satis Diuus Thomas q. 56. artic. 1. ad 3. vbi dicit, resurrectionem Christi esse efficientem causam, in quantum humanitas Christi, secũdum quam resurrexit, est quodammodo instrumentum diuinitatis, & operatur in virtute eius, *vt supra* inquit, *dictum est*, citans locum huius quæstionis, in qua versamur, vbi Caietanus ad hunc modum, hanc D. Thom. sententiam intellexit. Et eundem sensum indicauit idem D. Thom. quæst. 50 articul. 9. & quamuis Vega supra hunc etiam Diui Thomæ sensum impugnet, non est tamen, quod in eius impugnationibus immoremur quia (vt dixi) non tam in rigore metaphysico, quam secundum quandam accommodationẽ, & proportionem intelligendus est.

Mors, & resurrectio Christi quo modo sint instrumenta iustificationis & resurrectionis nostræ.

Nec ex locis Scripturæ, quæ in confirmationem primæ sententiæ citantur, aliquod aliud colligi potest, est enim resurrectio Christi causa nostræ resurrectionis, & in genere causæ exemplaris, & ratione sui termini: quia Christus resuscitatus, est causa efficiens nostram resurrectionem, & quia resurrectio nostra ita pendet à resurrectione illius, quod, si ille non resurgeret, nec nos resurgeremus. Et idem est de ascensione, & similibus, vt latius in sequentibus, agentes de his mysterijs, explicabimus. Et idem est sensus Ambrosij in citato loco, verissimum enim est, omnes Christi actiones, & passiones esse nobis salutares, & propter nostrum bonum aliquo modo factas esse: non est tamen necessarium, nec verisimile (etiamsi id nõ repugnaret) omnes illas per se, ac proprie effectiue concurrere ad productionem omnis gratiæ, quæ in nobis fit, esset enim hoc superfluum & impertinens, tam ad dignitatẽ Christi, quam ad nostram vtilitatem. Vnde ad vltimam cõfirmationem respondetur, quod, sicut humanitas Christi ratione vnionis habet, vt sit instrumentũ diuinitatis ad miracula faciẽda, ita actiones humanitatis sunt veluti media, per quæ humanitas hanc virtutem exercet: tamen, quia vsus huius potestatis seu gratiæ non est necessarius, sed voluntarius: non oportet, vt per omnem actionem suæ humanitatis Christus hãc virtutem exerceat, sed prout ipse voluerit. Et sicut illa humanitas nõ habuit hanc gratiam, antequam existeret, nec retineret illam, si esse desineret, & amitteret simul cum existentia actualem vnionem ad Verbum: ita quando iuxta hanc gratiam operatur, vtitur aliqua actione sua actu existente, & sibi vnita, nõ vero actione, vel futura, & nondum existente, vel præterita, quæ iam neque est sibi vnita, neq; existens quia illa non est capax talis efficientiæ, vt dictum est.

Statim vero occurrebat hic difficultas, quomodo Christus interdũ efficiebat miracula per verba, quæ prius finiuntur, quam operẽtur. Sed hæc difficultas proprie pertinet ad formas sacramentorum, & ideo vsque ad quæstionem 60. differenda est.

SECTIO IX.

Vtrum Christi humanitas efficere possit miracula absque præuia actione, & consequenter, an potuerit esse instrumentum creationis, aut annihilationis.

HAEC est vltima difficultas huius materiæ, quæ plures inuoluit inter se connexas. Ratio autem dubitandi in illa est, quia (vt supra dicebamus ex doctrina D. Thomæ 1. part. quæst. 45. ar. 5. & 2. lib. cont. Gent. cap. 21. ratione 6.) instrumentum non potest eleuari ad efficiendum effectum principalis agentis, nisi per aliquam actionem præuiam sibi proportionatam: sed Christi humanitas non poterat habere actionem præuiam ad effectionem miraculorum, nam licet posset, aut verbum proferre, aut tangere mortuum, aut aliam similem propriam actionem exercere, tamen hæ non possunt dici actiones præuiæ ad effectum principalis agentis, quia ad illum nihil conferunt vel disponunt: atque adeo perinde se habent ad talem effectum, ac si non fierent: si enim tactus, vel vox Christi per se, & natura sua nihil confert ad suscitandum, verbi gratia, mortuum, quid attinet ad talem effectum efficiendum? In instrumentis enim artis, vel naturæ, quæ nos experimur, & ex quibus colligimus, necessariam esse actionem præuiam, talis actio de se aliquid confert ad effectum principalis agentis, saltem disponendo, & ideo tale instrumentum habet proportionem cum tali effectu, & tali agente, & non cum alio: ergo si actio propria instrumenti nihil confert ad effectum principalis agentis, illa non est sufficiens ad actionem instrumenti: alias, si illa sufficeret, certe non esset necessaria, cur enim dicemus, eam actionem, quæ nihil ad effectum confert, necessariam esse ad illum? Et confirmatur, nam actio præuia instrumenti semper versatur circa subiectum, in quod operaturum est agens principale, vt, verbi gratia, calor ignis circa lignum, est quo ignis producendus est, & sic de alijs: at vero sæpe actio Christi, per quam faciebat miraculum, non versabatur circa subiectum susceptiuum effectus miraculosi, sed vel circa medium, vt vox, vel interdum manere poterat in ipsa anima CHRISTI, vt si per actum voluntatis faceret miraculum.

Hæc

Hæc difficultas præsertim vigere videtur in doctrina D. Thomæ, qui, etiam in diuinis instrumentis quæ tantum per obedientialem potentiam ad agendum assumuntur, existimauit necessariũ, vt per propriam actionem præuiam eleuentur ad efficiendum proprium effectum principalis agentis: & ita omnes discipuli eius conantur defendere, hanc actionem præuiam fuisse etiam necessariam in miraculis, quæ Christus Dominus per humanitatem suam operat⁹ est: fatentur tamen, non esse necessarium, hanc actionem versari, aut recipi in subiecto, in quo fit miraculosus effectus, hoc enim conuincit argumentũ factum: fatentur etiam, hanc actionem nõ esse propriam dispositionem, neque natura sua aliquid cõferre ad effectum principalis agentis: nihilominus tamẽ aiunt, esse necessariam, fortasse ne instrumentum nihil omnino agere videatur, si ex se nihil confert, & quidam eorum dicunt esse necessariam talem actionem, vt per eam intimetur diuinum imperium. Sed hæc (vt verum fatear) mihi non satisfaciunt, nõ enim intelligo, cur, sicut humanitas Christi, manu cõtingendo mortuum, potuit illum resuscitare, non etiam id posset facere sine tali contactu. Præsertim, cum supra ostensum sit, localem propinquitatem non esse necessariam in huiusmodi instrumento. Deinde, quamuis in manu v. g. Christi, non intelligatur esse actio præuia, potest recte intelligi, quod ipse effectus procedat, & pendeat, ab ipsa carne Christi: nam quando efficiebat talem effectum, tangendo, effectus reuera immediate procedebat ab ipsa carne, & tactus solum erat conditio quasi voluntarie adhibita, non tamen simpliciter necessaria, vnde interdum faciebat miraculum sine tali contactu, ergo præcise propter efficientiam non erat necessaria illa actio præuia. Tandem illud, quod dicitur de intimatione imperij, iam reiectum est: nam, si solum dicit conditionem, ad cuius præsentiam Deus operatur, hæc nihil refert ad rationem veri instrumenti, & præterea, sicut ad præsentiam actionis creaturę, ponitur diuinum imperium, ita ad præsentiam ipsius substantiæ, vel carnis creatæ sine alia actione eius, posset poni diuinum imperium. Si vero illa intimatio diuini imperij sit vera effectio, & executio ipsius supernaturalis effectus, petitur principium: nam quod inquirimus est, cur ad hoc fit omnino necessaria actio, quæ alias nihil de se confert ad effectum.

Primum genus instrumentorũ naturalium, & artificialiũ.

Vt ergo axioma illud, & tota hæc materia radicitus intelligatur, incipiendum est ab instrumẽtis naturæ, vel artis, quæ omnia ad tria genera reuocari possunt. Primum genus instrumentorum est, quæ per actionem sibi connaturalem efficiunt aliquem effectum, qui est dispositio, seu via quædam ad effectum principalis agentis: ad quem tamen in se ipsum non attingit instrumentum per nouam actionem, sed vel naturaliter resultat, posita priori actione, vel sola virtute, & actione noua principalis agentis efficitur. Exemplum dari potest in naturalibus instrumentis, iuxta multorum probabilem opinionem in calore ignis, vel viuentis, quo dispositio efficitur in materia ad introductionem formæ ignis, vel carnis, ipsa vero forma substantialis proxime, & in se non attingitur, seu introducitur per calorem. Iuxta hanc enim sententiam calor solum dicitur instrumẽtum, quia illo vtitur principale agens, vt suum tantum effectum perficiat, quamuis proximè, & immediate non attingat calor illam actionem, qua principale agens introducit vltimam, & principalem formam in effectu intentam. Aliud, & magis indubitatum exemplum horum instrumentorum est in artificialibus, nam tota actio instrumentorum artis per se terminatur in modo locali, & termino eius, ex quo resultat forma artis sine noua actione instrumenti. Quod facile intelligetur, discurrendo per singula, quædam enim ex his instrumentis deseruiunt ad

Terminus actionis instrumenti

A expellendum aliud corpus à loco suo, vt in serra videre licet: dum enim ipsa introducitur inter partes ligni, quod per eam secatur, & occupat locum illum medium, ab eo expellit partes ligni, quæ illum replebant, expellit autem non tantum in genere causæ formalis, vt putauit Scotus, sed etiam in genere causæ efficientis, & impellentis, quia per illam actionem non solum fit, vt corpus expulsum careat suo loco, sed etiam, vt ad alium locum impellatur, quod non fit sine motione efficiente.

artificialis est motus localis, & terminus eius.

Alia sunt instrumenta artis, quæ solum deseruiũt ad deferendum corpus, & quasi in varia loca distribuendum, vt calamus, vel penicillus: alia deniq; per contactum, vel collisionem corporum, motum efficiunt: vt patet in Lyra, vel cymbalo, & idem est de cęteris. Constat ergo inductione facta actionem horum instrumentorum totam consistere in motu locali, & termino eius, & inde resultare effectum intentum sine noua actione instrumenti: vt figura ex tali situ partium corporis, vel sonus ex tali naturali qualitate corporum se tangentium, & sic de reliquis. Et ratio generalis reddi potest, quia hęc instrumenta solum operantur, quatenus substant motioni humanæ virtutis, homo autem in corporibus solum potest efficere motum localem, vel imprimere impetum, qui sit principium eius, & ideo solum ad hũc effectum potest immediate mouere hæc instrumẽta, vt inde forma aliqua artificialis, seu figura resultet. Quocirca de hoc toto genere instrumentorum vere dicitur, non assumi ad efficiendum effectum à principali agente intentum, nisi per propriam actionem præuiam: quin potius verum etiam est, talia instrumenta nullam aliam habere actionem circa huiusmodi effectum, nisi hanc propriam, respectu cuius non tam sunt instrumenta, quam principales virtutes, sicut est calor ad calefaciendum, & serra ad scindendum, seu expellendum aliud corpus à suo loco. In ordine vero ad effectum principalis agentis dicuntur hæc instrumenta per quandam habitudinem, & subordinationem ad principale agens, quæ non addit nouam sufficientiã, sed relationem quandam, vel extrinsecam denominationem. Diuina autem instrumenta non possunt in hoc genere collocari, quia nullam dispositionem attingunt, ex qua resultet effectus principalis agentis ex vi talis dispositionis, vt per se manifestum est, & constat satis ex ratione dubitandi in principio huius sectionis posita, quia si talis dispositio naturalis est, non potest ex ea necessario resultare effectus supernaturalis, ex natura rei loquendo: si autem dispositio ipsa supernaturalis est, non potest fieri ab instrumento ex propria naturali virtute & efficacia. Ex hoc ergo capite in his instrumentis actio præuia, nec requiritur, nec intelligi potest.

Secundum genus instrumentorum.

Secundum genus instrumentorum est, quæ per realem actionem immediate attingunt vltimum effectum principalis agentis sine alio influxu, vel concursu proprio ipsius agentis principalis, sed solum per actionem propriam ipsius instrumẽti, quod, vel à principali agente sustẽtatur, vel quasi substituitur, vt vice illius agat. Exempla sunt in calore ignis, vel semine viuentis, vt iam explicabo, in hoc enim genere adhuc possunt hæc instrumenta distingui, vt quędam sint, quę attingunt effectum se nobiliorem, vt multi opinantur de calore ignis, quia substantialis forma ignis generantis alium ignem, per se & immediata non influit in actionem, per quam producitur forma substantialis ignis geniti, sed solum per calorem, ita vt calor per se, solus & separatus possit totam illam actionem efficere. Cuius simile exemplum, & clarius, est in semine, quod est instrumentum ad generandum animal, cum tamen sit minus perfectum, & cum operatur, nullum habeat influxum, nec concursum agentis principalis, sed tota actio sit à virtute, quam primum agens reliquit seu

impressit in ipso semine. Huiusmodi autem modus naturalium instrumentorum valde dubius est, si tamen est verus (hoc enim nunc examinandum non est, cum ad præsentem quæstionem non referat) illo, inquam, supposito, verissimum est, talia instrumenta non attingere effectum agentis principalis, nisi præmittendo actionem præuiam: assumuntur enim ad actionem agentis principalis propter naturalem connexionem, quæ est inter illam, & propriam actionem præuiam, quæ ratio in diuinis instrumentis locum non habet.

A

Alia vero sunt in hoc genere instrumenta, quæ sua quidem actione immediate attingunt effectum principalis agentis, quia ille effectus non excedit naturalem virtutem, & perfectionem talium instrumentorum, quomodo dicitur à multis calor esse instrumentum ignis ad calefaciendum, & grauitas lapidis dicitur instrumentum, quo mouetur à generante ac denique impetus impressus lapidi proiecto dicitur instrumentum proijcientis ad efficiendum illum modum. In quibus, & similibus exemplis, satis constat, illas qualitates, quæ dicuntur instrumenta, habere sufficientem vim, & perfectionem ad efficiendos illos effectus quos reuera efficiunt propria virtute sine nouo influxu, aut concursu alterius agentis. Quapropter hæc non sunt proprie instrumẽta, sed virtutes, vel potentiæ, vocantur autem interdum instrumenta, vel quia supplent locum principalis suppositi operantis: vel certe solum generali quadam ratione, quatenus omnia accidentia dici possunt instrumenta, per quæ substantia operatur. Et ideo etiam in efficientia horum instrumẽtorum nulla est proprie actio præuia quamuis habeant actionem propriam, & connaturalem, quia hæc non subordinatur alteri actioni, sed est vnica, per quam totus effectus fit. Ex quo etiam certum est, hũc modum operandi non posse conuenire diuinis instrumentis: cum enim eleuentur ad operandum supra naturam suam, non habent in se propriam, & sufficiẽtem virtutem ad talem effectum, nec possunt circa illum aliquid efficere sine proprio, & singulari influxu principalis agentis.

B

C

Tertium genus instrumentorum.

Tertium genus instrumentorum est, quæ immediate attingũt actione sua proprium effectum principalis agentis, nõ tamen sine proprio influxu ipsius principalis agentis per suam propriam formam, & virtutem concurrentis, ita vt vnica & eadem actione effectus simul fiat ab instrumento, & principali forma. Exemplum in naturalibus accommodatum (si tamẽ est verum) esse potest in phantasmate, quod esse dicitur instrumẽtum intellectus agentis ad producendam speciem intelligibilem, quæ tamen non à solo phantasmate fit, sed simul cum illo influit intellectus agens, vt virtus principalis. Aliud esse potest de intellectu operante per speciem intelligibilem influentem in actum intelligendi simul cum potẽtia, nam species quodammodo est instrumentum potentiæ, quæ per ipsam operatur, & illi præbet veluti influxum & concursum vitalem. Et de huiusmodi instrumentorum genere facile intelligitur, quomodo etiam in ordine naturali possint attingere effectum se perfectiorem, quia, videlicet, non solum instrumentum immediate efficit, sed simul influit causa seu virtus principalis, & ex vtroq; veluti conflatur vnum integrum agens perfectius effectu, vnde huiusmodi instrumentum quodammodo simile est causæ partiali, tamen, quia imperfectius est, & subordinatum principaliori virtuti, ideo instrumẽtum appellatur. Vnde etiam fit, in hoc genere instrumenti non oportere intercedere actionem præuiam propriam ipsius instrumenti, distinctam ab actione principalis agentis, quia vnus, & idem effectus per eandem indiuisibilem actionem, est simul ab instrumento, & à virtute principali, vt clare videri potest in exemplis supra positis.

Species intelligibilis quomodo sit instrumentum intellectus ad intelligẽdum.

D

Solet tamen in huiusmodi effectu, vel actione distingui duplex ratio, vt secundum alteram intelligatur actio esse accommodata instrumento, secundum alteram vero principali virtuti: vt in exemplo posito, actus intelligendi, vt est actus vitæ, dicitur esse ab intellectu, vt vero est repræsentatio talis obiecti, dicitur esse ab specie. Sed (vt supra dixi, agens de lumine scientiæ infusæ) hoc solum secundum quandam accommodationẽ intelligi potest, ad assignandas rationes, sub quibus effectus procedit à diuersis principijs, seu rationes, propter quas talia principia necessaria sunt. Nam, loquendo de effectu, prout in re ipsa fit, nihil in ipso est, quod nõ ab vtroque principio procedat, quia in re ipsa est vnus, & indiuisibilis effectus, vt in exemplo dato facile patet, & in superioribus declaratum est. Diuina igitur instrumẽta maxime similia sunt his, quæ in hoc tertio genere collocantur, immediate enim attingunt ipsum effectum principalis agentis, vt verbi gratia suscitationem mortui, productionem gratiæ, &c. Attingunt autem hos effectus, non ex vi naturalis suæ virtutis, & perfectionis, quæ inferior est, & natura sua non postulat talem agendi modum neque ad illum habet concursum debitum, sed indiget concursu, & influxu principalis agentis, qui specialiori, & superiori quodam modo exhiberi debet, & ideo merito hæc instrumenta in hoc tertio ordine collocantur.

Instrumenta maxime similia sunt his, quæ in hoc tertio genere collocantur.

Ex quo discursu tandem concluditur, in his instrumentis non esse per se, & intrinsece necessariam actionem præuiam propriam, & connaturalem ipsi instrumento, vt possit attingere effectum principalis agentis: primo quidem, quia hoc non est de ratione instrumenti vt sic, constat enim ex discursu facto, etiam in naturalibus instrumentis non semper hoc esse necessarium, & præsertim in ijs, quæ ad vltimum ordinem pertinent, quibus diuina instrumẽta similiora sunt. Deinde, quia, licet hoc esset necessarium in naturalibus instrumentis, quę naturali virtute, & iuxta naturalem ordinem operantur, nõ propterea esset eadem necessitas in instrumentis diuinis, quæ solum secundum potentiam obedientialem assumuntur, non quia ex natura rei necessaria sint ad effectum, sed quia Deus illis vti vult. Cuius signum est, quod huiusmodi instrumenta non sunt determinata ad determinatos effectus, sed simpliciter vti potest DEVS, vt instrumento, quæcunque creatura ad quoscunque effectus non implicantes contradictionem. Adde nihilominus, Christum semper operatum esse miracula per aliquam propriam actionem humanitatis, vel vt concursus ipsius humanitatis notior esset, vt supra ex Cyrillo dicebamus, vel vt humanitas perfecto modo, scilicet, humano, & libero posset ad hæc miracula facienda applicari, quod fieri oportebat per actionem voluntatis humanæ vel imperatam, vel elicitam. Illa vero actio humanitatis, per quam faciebat miraculum, non proprie erat actio præuia ad actionem principalis agentis, sed interdum erat veluti applicatio ipsius instrumenti ad passum: vt quando per contactum carnis suę viuificatricis sanabat ægrotum, vel suscitabat mortuum: nam effectꝰ ille reuera immediate erat ab ipsa carne, contactus autem solum erat, vt applicatio, & conditio, non quidem necessaria, sed voluntaria, & ad melius esse. Interdum vero ipsemet actus humanitatis erat proximum instrumentum, quo fiebat miraculum, vt verbi gratia, si per actum voluntatis vel per Verbum, aliquod faciebat miraculum, ipsamet vox nõ tam erat actio præuia, quam proximum instrumentum, à quo actio miraculosa dependebat, sicut inferius in simili dicemus latius agentes de sacramentis.

In diuinis instrumentis non est necessaria actio præuia propria principalis agentis.

Cyrill.

In mysterium 11. Christus.

Ex quo tandem fit, in huiusmodi operatione miraculosa humanitatis, vnam & eandem fuisse actionem,

dem actio diuinitatis vt principalis agentis, & humanitatis vt instrumenti.

nem, quia immediate fiebat effectus ab humanitate, vt ab instrumento, & à diuinitate, vt principali virtute, ante quam actionem, non est necessarium intelligere aliam propriam ipsius instrumenti. Quod si velimus proportionem in omnibus seruare cum instrumentis naturalibus, quamquam id necessariũ non sit, cum hæc instrumenta non habeant naturalem proportionem, & connexionem cum effectu, sicut illa: fieri tamen aliquo modo potest distinguẽdo in hac actione, & effectu duplicem rationem: quatenus enim effectus ille est, verbi gratia, participatio quædam diuinæ naturæ, scilicet gratia, vel aliquid huiusmodi, est à Deo, quatenus vero est res quædam finita, quæ ab alia finita pendere potest, sic intelligitur esse ab instrumento creato. Et ex his facile expeditur difficultas in principio huius sectionis tacta, cui magis ex dicendis satisfiet.

Obiectio.

Ex dictis enim oritur alia difficultas, nam si vera sunt, quæ dicimus, sequitur potuisse humanitati cõmunicari, vt esset instrumentum creationis. Probatur sequela, quia si non posset, maxime, quia ad operandum instrumentaliter necessaria est actio præuia quæ in creatione habere locum non potest, sed hoc principium non est necessarium in diuinis instrumentis, vt diximus, ergo.

Responsio.

Respondeo breuiter, argumentum apud me conuincere, ex illa ratione sumpta ab actione præuia, non satis probari creaturam atque adeo humanitatem non posse esse instrumentum creationis: tum, quia illa actio præuia non est simpliciter necessaria, vt supra dictum est: tum etiam quia licet esset necessaria, non tamen in extrinseca materia, ex qua effectum fieri oporteret, sed posset esse actus immanens, aut vox ipsius humanitatis per quam nõ magis repugnaret creationem fieri, quam iustificationem, vel transubstantiationem, & alia similia opera: Quia huiusmodi actus, qui manet in agente, & solum quoad efficaciam, & virtutem suam est transiens, per se non requirit, vt effectus fiat ex præsupposito subiecto, ergo ex vi talis actionis non repugnaret fieri etiam ex nihilo, nam etiam transubstantiationis effectus proprie non fit ex subiecto tanquam ex causa materiali, quæ maneat in effectu, & nihilominus fieri potest per instrumentum creatum.

Creatura potest esse instrumentum creationis.

Medina.

Quam difficultatem attingens Medina infra quæstione 48. articul. 6. in fine, respondet, creaturas habere inter se ordinem, ratione cuius fieri potest, vt mota vna, virtute diuina moueantur aliæ: at vero creaturæ non habent ordinem ad id, quod est nihil, & ideo non possunt sumi, vt instrumẽtum creationis. Sed in primo D. Thom. nunquam est hac ratione vsus, sed illa, quæ sumitur ex actione præuia, quam ipse non tuetur, nec defendit. Deinde illa ratio magis videtur in verbis, quam in re consistere, nam creaturæ non habent inter se alium ordinem necessarium, in quo possit fundari instrumentaria actio, nisi quod sunt entia participata à primo ente, & illi subordinata vt primo agẽti, & impetranti. Vnde fit, vt vna possit efficere aliam saltem per potentiam obedientialem, & alia pendere ab alia, hic autem ordo etiam intercedere potest inter vnam creaturam iam factam, & aliam creandam: non enim necesse est, vt creatura habeat dictum ordinem ad nihil, quod est terminus, à quo creationis, sed ad ipsam creaturam, ad quam creatio terminatur: nam etiam Deus ipse, qui est primum principium creationis, non habet proprie loquendo ordinem ad id, quod est nihil, vt sic, sed habet virtutem, vt faciat esse aliquid, id quod de se nihil est.

Improbatis discursum qualiter alii roborare conẽtur.

Aliter hoc alij declarãt, dicentes, naturalem modum agendi creaturæ esse operari ex subiecto, vel in subiecto, & ideo non posse creaturam assumi vt instrumentum nisi supponatur subiectum, ad quod habeat aliquam habitudinem, cuique præsentet diuinum imperium, vt ex illo aliquid efficiat: alioqui actio non poterit esse à creatura vt instrumento, sed à solo Deo. Vnde in hunc modum argumentantur. Vt creatura instrumentaliter agat respectu Dei, oportet vt virtus diuina sese illi accommodet iuxta modum eius, ita vt participet creatura virtutem diuinam, & quodammodo illam in se recipiat. & in ea determinetur, & quasi limitetur ad talem actionem, & agendi modum, sed hoc non potest intelligi, nisi per habitudinem ad aliquod subiectum, in quo actio versetur, quæ habitudo in creatione locum non habet: ergo neque talis efficientia instrumentalis habet in creatione locum. Maior constat, quia omne quod recipitur, debet accommodari modo recipiẽtis: deinde quia virtus diuina nõ potest intelligi in quo accommodetur instrumento creato, vel quam cum illo proportionem seruet, nisi ex illo huiusmodi determinationem subeat. Minor etiam constat, quia modus agendi creaturæ est per habitudinem ad subiectum: & ideo, si actio omnino abstrahatur à subiecto: non relinquitur vlla habitudo, vel proportio secundum quam possit creatura vt instrumentum assumi.

Resellitur prædicta cõfirmatio.

Sed hæc verba omnia nullam vim addunt præcedenti discursui, neque excludunt instantias & obiectiones factas. Primo enim, si ille discursus efficax esset, etiam probaret, creaturam non posse assumi in instrumẽtum transubstantiationis, quia etiam trãsubstantiatio non fit ex subiecto, neque in subiecto, vt ex sententia etiam Diui Thomæ latius in tertio tomo probamus. Nec refert, quod transubstantiatio supponat aliquam materiam, ex qua fiat vt ex termino à quo, quia habitudo non est subiectum, ex quo, vel in quo fiat actio, neque est vlla creatura, quæ habeat hunc naturalem modum agendi, ex alio vt ex puro termino à quo. Secundo, simili ratione concludi posset non posse creaturam corpoream assumi vt instrumentum ad agendum in spiritum, quia modus agendi talis creaturæ est agere ex subiecto corporeo & extenso, neque cum subiecto spirituali habet naturalem proportionem agentis & patientis. Quod si dicatur, satis esse vt habeat aliquem proportionem in ratione entis creati, pari ratione dicam, satis esse, quod habeant proportionem in ratione entis creati, vt vnum esse possit terminus actionis, & aliud principium instrumentale: nam, si illa proportio sufficit, vt comparentur, tanquam subiectum & agens, ea, quæ natura sua non habebant hanc proportionem: cur etiam nõ sufficiet, vt comparentur tanquam terminus & principium actionis? Vnde argumentor tertio, nam, vt supra ostendi, Deus non solum potest eleuare ad actiones supernaturales, eas creaturas, quæ naturaliter agere possunt, sed etiam illas, quæ nullam habent connaturalem actiuitatem: huiusmodi autem res non habent naturalem proportionem ad agendum etiam ex subiecto: eleuat ergo Deus ad agendum ex tali subiecto id quod nullam habet naturalem proportionem ad agendum ex illo. Rursus eleuat ad agendum ex subiecto, id quod cum nullo subiecto habet naturalem proportionem ad agendum ex subiecto: ergo poterit etiam eleuari ad agendum ex non subiecto, id quod ex natura sua nullam habet naturalem proportionem, ad sic agendum. Quarto denique ratio à priori est, quia ad diuinam actionem nulla alia naturalis proportio necessaria est, præter non repugnantiam seu potentiam obedientialem, ad quam satis est, quod creatura, quæ fit, habeat esse dependens, & quod creatura, quæ assumitur vt instrumentum, habeat esse, à quo possit alia res dependere. Vnde nulla alia limitatio, vel determinatio diuinæ virtutis ad hoc est necessaria, nisi quod nolit agere se sola, sed per creaturam, id quod per se solam agere posset. Et in hoc solo sese accommodat creaturæ, quam assumit vt instrumentum, nimirum quod non vult, actionem fieri sine illa, nec nisi de-

pendenter ab illa. Non vero oportet, vt ſeſe accommodet naturali modo agendi creaturæ, ſed potius vt illam eleuet, eiq; quodammodo communicet ſuũ operandi modum. Nec etiam proprie virtus diuina recipitur in creatura, vt hæc fiat inſtrumentum, ſed ſolum ſupernaturaliter adiuuat, eleuat, ac mouet creaturam modo ſuperius explicato. Vnde ad argumentum in forma conceſſa maiori in bono ſenſu declarato negatur minor, quia ſecluſa habitudine ad ſubiectũ, poteſt optime intelligi habitudo ad effectum ſeu terminum actionis, ad quam ſatis eſt proportio in ratione entis creati, quorum vnum poteſt ab alio dependere, & vtrumque ſubijcitur DEO in modo agendi, & dependendi.

Aliter dicunt alij creationem conſiſtere in eſſentiali dependentia creaturæ à Deo, quæ omnino immutabilis eſt, & inuariabilis, quia non tam eſt per actionem mediam, quam per ipſammet entitatem, & eſſentiam creaturæ, & ideo fieri non poſſe, vt hoc modo pendeat vna creatura ab alia: quia omnis dependentia ab alia creata cauſa efficiente variari poteſt, & conſeruari creatura per ſolam dependẽtiam, quam habet à DEO, & ita per hanc ſolam creari poteſt.

Dices, Si hæc ratio aliquid valeret, etiam probaret non poſſe vnam creaturam produci, vel generari ab alia, quia etiam forma, quæ educitur de potentia ſubiecti, pendet eſſentialiter à Deo, & à ſolo illo: quia per ſolam actionem illius conſeruatur, & ſola illa dependentia eſt omnino inuariabilis, & ſimpliciter neceſſaria, vt talis res exiſtat. Reſpondetur ſimpliciter negando ſequelam, concedendo tamen non poſſe vnam formam creatam ita manare ab alia etiam per generationem, quin ſimul ſufficienter fiat per ſolum influxum, quem Deus habet in tali creatura: non ſolum quatenus concurrit cum cauſa ſecunda, ſed etiam quatenus alia via, & modo ipſe ſolus eandem rem creat in eodem inſtanti, ratione dictæ eſſentialis dependentiæ creaturæ à Deo. Quinimo, licet hic influxus Dei ſimul tempore ſit cum actione cauſæ ſecundæ, tamen ordine naturæ antecedit, quia eſt maxime eſſentialis, & neceſſario ſupponitur alteri. Sed non eſt hic locus tractandi quæſtionem hanc, quæ latiſſima eſt, & poſtulabat, vt explicaremus modum, quo cauſæ ſecundæ operantur, & Deus cum illis concurrit.

Dico ergo breuiter, doctrinam, quæ in hoc modo dicendi ſupponitur, & falſam eſſe, & improbabilem, & in præſenti quæſtione non ſatisfacere. Primum patet, quia illa doctrina ſupponit omnem effectum cauſæ ſecundæ prius natura creari à ſolo Deo & deinde fieri à creatura. Quod in philoſophia abſurdum eſt: nam re ipſa hoc eſt tollere efficientiam, cauſarum ſecundarum, & ſolum verbis illam concedere: & in Theologia poteſt id eſſe periculoſum præſertim in actibus liberis, & maxime in malis, & peccatis. Secundum patet, quia, eſto concedamus hanc quaſi priorem Dei creationem, tamẽ ſicut poteſt Deus calorem vel gratiam, quam prius natura ipſe creauit ſolus, alio modo efficere per ignem vel per ſacramentum, eadem ratione poſſet efficere angelum, v. g. vel cœlum per humanitatem Chriſti, quamuis prius natura ipſe ſolus eaſdem res alio modo crearet. Patet ſequela argumentis ſupra factis, quę, pbant, eo modo, quo vna creatura poteſt pẽdere inſtrumentaliter ab alia, non minus poſſe hoc fieri in creaturis, quæ fiunt in ſubiecto, quam in ijs, quæ per ſe, & ex nihilo fiunt: ergo illa efficientia angeli per humanitatem eſſet creatio, quia eſſet productio ex nihilo, & quia angelus non poteſt alio modo produci. Quamuis fortaſſe ſecundum illam falſam doctrinam, non eſſet illa dicenda prima creatio angeli, ſed ſecunda, ſicut generatio ignis, verbi gratia, non eſt in hac ſententia prima productio ignis, ſed ſecunda: ſolumque erit differentia, quod in igne, prima productio eſt creatio, ſecunda generatio, in angelo vero vtraque eſſet creatio. Niſi forte dicatur, illam ſecundam actionem, ſeu effectionem angeli non eſſe creationem, quia non eſt omnino ex nihilo, cum ſupponatur iam angelus creatus, alio genere actionis, ſeu dependentiæ. Sed hoc non recte, neque conſequenter dicitur, quia vel illa actio eſt productio angeli, vel non: ſi non ergo neque aliæ formæ producuntur à cauſis ſecundis, quia iam ſupponuntur productæ alia via à prima cauſa, iuxta hanc ſententiam: ſi vero eſt productio angeli, illa non eſt ex præſuppoſito ſubiecto, ergo eſt creatio. Deinde, quia ſi non eſt creatio, quid aliud eſſe poteſt: cum angelus producibilis non ſit niſi per creationem? Sed totus hic diſcurſus eſt ad hominem, veritas enim eſt, formas, quæ educuntur de potentia materiæ, non fieri prius à Deo per creationem, nec per aliam actionem quam per illam, qua concurrit cum cauſa ſecunda ad talem eductionem. Vnde fit, vt licet creatura ad hunc ſenſum pendeat eſſentialiter à Deo, vt nõ poſſit exiſtere, aut conſeruari ſine actuali influxu Dei, non tamen ſit de eſſentia alicuius creaturæ, vt à ſolo Deo pendeat, neque vt habeat inuariabilem, & immutabilem dependentiam ſine vlla actione media. Sed ille Dei influxus dari poteſt nunc per vnam actionem, nunc per aliam: nunc media creatura, nũc ſine illa, aut iuxta diuerſas rerum naturas, aut pro Dei voluntate, & arbitrio in operibus ſupernaturalibus, & miraculoſis. Sic igitur non repugnat dependentiæ eſſentiali, quam creatura habet à Deo, vt per aliam creaturam creetur, quia nihilominus dependebit à Deo, quamuis nõ per eandem actionem, per quam penderet, ſi à ſolo Deo crearetur.

Ad difficultatem ergo propoſitam, quod ad poteſtatem attinet, concedo me hactenus non inueniſſe, cur ſit impoſsibile, aut quam contradictionem implicet, vt creatura aſſumatur à Deo vt ſit inſtrumentum creationis; An vero communicata fuerit hæc poteſtas humanitati Chriſti, & an illa fuerit aliquando vſus mihi non cõſtat, neq; facile affirmandum cenſeo, quia illa humanitas non eſt eleuata ad omnes actiones, & omnia opera, quæ de potentia abſoluta per illam fieri poſſunt, hoc enim à nemine aſſeritur, & immerito gratis diceretur ſine fundamento, aut ratione ſufficienti. Chryſoſtomus quidẽ homil. 86. in Ioann. & Euthymius Ioann. 21. circa illa verba. *Vt ergo deſcenderunt in terram, viderunt primatẽ poſitas*, dicunt, illa tria fuiſſe producta à Chriſto miraculoſe ex his, quæ non erant. & Chryſoſtom. addit non ex materia ſubiecta. Quorum ſententiam referens Toletus ibi, concedit, id Chriſtum facere potuiſſe, ſcilicet, ex nihilo, vel ex materia ſubiecta, licet incertum ſit, quomodo fuerit Chriſtus vſus, & probabilius exiſtimat feciſſe ex materia ſubiecta. Aſſumpta ergo eſt ad illa opera, quæ ſecundum ordinem diuinę ſapientiæ oportuit per illam humanitatem fieri, hæc autem (vt recte D. Thomas dixit) videntur eſſe illa, quę ad finem Incarnationis conferre poſſunt, quia (vt ſupra dictum eſt) hæc poteſtas non fundatur in aliqua qualitate, neque in ſola potentia obedientiali ſecundum ſe ſumpta, ſed vt habente paratum concurſum iuxta diuinam ordinationem, quæ, cum per potentiam abſolutam regulanda non ſit, non poteſt commodius ex alio principio, quam ex fine Incarnationis definiri, & aſsignari, vt recte etiam notauit Durand. in 3. diſtinctione 13. quæſt. 5. Ad hunc autem finem non videtur neceſſarium, vt aſſumpſerit potentiam creandi, quia nec per opus creationis manifeſtari commode poterat opus Incarnationis, quia nõ poteſt eſſe manifeſtum an actio fiat ex nihilo: neque oportebat nouas res in vniuerſo creari præter animas rationales, quæ modo ſibi connaturali fiunt. Solum videri poſſet probabile materiam primam, quę ponitur ſub ſpecieb' Euchariſtiæ, quando ex illis aliquid aliud generatur fieri

An fuerit in Chriſto hæc potestas.

Ad quid fit miraculoſa generatio in humanitate Chriſti aſſumpta. Durand.

D. Thom.

fieri per creationem media Christi humanitate, vt instrumento. Sed de hac speciali difficultate suo erit loco dicendum.

Et ex his constat, quid dicendum sit de annihilatione, hæc enim, cum ad non ens simpliciter terminetur, non potest fieri per positiuam actionem: quia necesse est omnem actionem huiusmodi ad aliquem terminum positiuum tendere, quod est contra rationem annihilationis, & ideo hoc modo repugnat aliquid esse instrumentum annihilationis. Quia vero annihilatio sit per subtractionem influxus, si Deus communicaret humanitati potestatem creandi rem aliquam, & conseruandi illam, posset etiam in voluntate eius ponere, vt posset suum concursum subtrahere, & hoc modo in nihilum redigere rem, quæ ab illo concursu in suo esse penderet: ideoque recte dixit D. Tho. potestatem annihilandi pendere ex potestate creandi, & per illam esse cognoscendam, seu iudicandam, sicut priuationem per habitum suum.

Instrumentum annihilationis quomodo esse possit.

Vltimo tandem ex dictis constat, quale sit obiectum huius potestatis faciendi miracula, seu ad quas res se extendat. Dicendum est enim, cum hæc potestas nō sit qualitas aliqua, vel potestatis naturalis non habere certam, & determinatam materiam, sed pendere ex diuina ordinatione, & concursu, vt dictum est, loquendo proprie de potentia proxima, & ad agendum expedita: si enim esset sermo de potentia remota, illa ad omnia quæ contradictionem non implicant, extendi potest.

Obiectū potestatis faciendi miracula, in Christo quale.

QVÆSTIO XIV.

De defectibus corporis assumptis à Filio Dei in quatuor articulos diuisa.

DEinde considerandum est de defectibus, quos Christus in humana natura assumpsit. Et primo de defectibus corporis, secundo de defectibus animæ.

Circa primum quæruntur quatuor.

Primo, vtrum Filius Dei assumere debuerit in humana natura corporis defectus.

Secundo, vtrum assumpserit necessitatem his defectibus subiacendi.

Tertiò, vtrum hos defectus contraxerit.

Quarto, vtrum omnes huiusmodi defectus assumpserit.

POstquam disseruit Diuus Thom. de perfectionibus humanitatis assumptæ, disputare aggreditur de defectibus eius, tum in corpore, quod in hac quæstione agit, tum in anima, quod expedit quæstione sequenti. Dici autem videntur hoc loco defectus corporis, non omnes, qui in corpore fiunt, seu recipiuntur: hoc enim modo omnes defectus sensibiles ad corpus pertinent, & tamen quæstione sequenti inter defectus animæ numerantur, sunt ergo defectus corporis, qui de se corpori conueniunt & non per animam, nec per proprias potētias eius, eas præsertim, quæ ad cognoscendum, & amandum deseruiunt.

ARTICVLVS I.

Vtrum filius Dei in humana natura assumere debuerit corporis defectus.

AD primum sic proceditur. Videtur, quod Filius Dei non debuerit assumere humanam naturam cum corporis defectibus. Sicut enim anima vnita est personaliter Verbo Dei, ita & corpus. Sed anima Christi habuit omnimodam perfectionem & quantum ad gratiam, & quantum ad scientiam, vt supra dictum est *. Ergo etiam corpus eius debuit esse omnibus modis perfectum, nullum in se habens defectum.

3. cap. 42. 47. q 7. art 9. q. 9. art. 2.

2. Præterea, Anima Christi videbat Verbum Dei ea visione, qua Beati vident (vt supra dictum est *) & sic anima Christi erat beata. Sed ex beatitudine animæ glorificatur corpus: dicit enim Augustin. * in Epistola ad Dioscorum. Tam potenti natura Deus fecit animam, vt ex eius plenissima beatitudine redundet etiam in inferiorem naturam, quod est corpus: non beatitudo, quæ fruentis & intelligentis est propria, sed plenitudo sanitatis, id est, incorruptionis vigor. Corpus igitur Christi fuit incorruptibile, & absque omni defectu.

& q. 9 art. 1.

Epist 56. non multum ante medium tom. 2.

3. Præterea, Pœna consequitur culpam: sed in Christo non fuit aliqua culpa: secundum illud 1. Pet. 2. *Qui peccatum non fecit.* Ergo nec defectus corporales, qui sunt pœnales, in eo esse debuerunt.

4. Præterea, Nullus sapiens assumit id, quod impedit ipsum à proprio fine. Sed per huiusmodi defectus corporales, multipliciter videtur impediri finis Incarnationis. Primo quidem quia propter huiusmodi infirmitates, homines ab eius cognitione impediebantur: secundum illud Isai. 53. *Desideravimus eum despectum, & nouissimum virorum, virum dolorum, & scientem infirmitatem, & quasi absconditus est vultus eius, & despectus eius, vnde nec reputauimus eum.* Secundo, quia sanctorum Patrum desiderium non videtur impleri: ex quorum persona dicitur Isai 51. *Consurge, consurge, induere fortitudinem, brachium Domini.* Tertio, quia congruentius per fortitudinem, quam per infirmitatem, videbatur, & potestas diaboli posse superari, & humana infirmitas posse sanari. Non ergo videtur conueniens fuisse, quod Filius Dei humanam naturam assumpserit cum corporalibus infirmitatibus, siue defectibus.

Sed contra est quod dicitur Heb. 2. In eo, in quo passus ipse est, & tentatus, potens est & eis, qui tentantur auxiliari. Sed ad hoc venit, vt nos adiuuaret: vnde & Dauid dicebat. Leuaui oculos meos in montes, vnde veniet auxilium mihi. Ergo conueniens fuit, vt Filius Dei carnem assumpserit, infirmitatibus humanis subiacentem, vt in ea posset pati, & tentari: & sic auxilium nobis ferre.

a Respondeo dicendam, conueniens fuisse, corpus assumptum a filio Dei, humanis infirmitatibus, & defectibus subiacere, & præcipue propter tria. Primo quidem quia ad hoc Filius Dei carne assumpta, venit in mundum, vt pro peccato humani generis satisfaceret. Vnus autem pro peccato alterius satisfacit, dum pœnam pro peccato alterius debitam, in se suscipit. Huiusmodi autem defectus corporales scilicet, mors, fames, sitis, & huiusmodi, sunt pœna peccati, quod est in mundum per Adam introductum secundum illud Rom. 5. Per vnum hominem peccatum intrauit in mundum, & per peccatum mors. Vnde conueniens fuit quantum ad finem Incarnationis, quod huiusmodi pœnalitates in nostra natura susciperet vice nostra secundum illud Isai. 55. Vere languores nostros ipse tulit. Secundo, propter fidem Incarnationis astruendam. Cum enim natura humana non aliter esset nota hominibus, nisi prout huiusmodi corporalibus defectibus subiacet, si sine his defectibus Filius Dei humanam naturam assumpsisset, videretur non fuisse verus homo, nec veram carnem habuisse, sed phantasticam, vt Manichæi posuerunt. Et ideo, vt dicitur Philippen. 2. Exinanuit semetipsum, formam serui accipiens, in similitudinem hominum factus, & habitu inuentus vt homo. Vnde & beatus Thomas per aspectum vulnerum est ad fidem reuocatus, vt dicitur Ioan. 20. Tertio, propter exemplum patientiæ, quod nobis exhibet, passiones, & defectus humanos fortiter tolerando: vnde dicitur Hebr. 12. Sustinuit à peccatoribus aduersus semetipsum contradictionem, vt non fatigemini, animis vestris deficientes.

Ad primum ergo dicendum, quod satisfactio pro peccatis alterius, habet quidem quasi materiam, pœnas, quas aliquis pro peccato alterius sustinet: sed pro principio habet

89. 3. dist 3. q 1. art. 1 & ad. 22. q 2 art 1. q. 1. c & 4. contr. c 55. 21 & opus.

habitum animæ, ex quo inclinatur ad volendum satisfacere pro alio, & ex quo satisfactio efficaciam habet. Non enim esset efficax satisfactio, nisi ex charitate procederet, vt infra dicetur†. Et ideo oportuit animam Christi, & perfectam esse, quantum ad habitus scientiarum & virtutum, vt haberet facultatem satisfaciendi: & quod corpus eius esset subiectum infirmitatibus, vt ei satisfactionis materia non deesset.

In materia de satisfactione id erat factum non complet.

Ad secundum dicendum, quod secundum naturalem habitudinem, quæ est inter animam & corpus, ex gloria animæ, redundat gloria ad corpus. Sed hæc naturalis habitudo in Christo subiacebat voluntati diuinitatis ipsius: ex qua factum est, quod beatitudo remaneret in anima, & non deriuaretur ad corpus, sed caro pateretur: quæ conueniunt naturæ passibili, secundum illud, quod Damascenus* dicit, quod beneplacito diuinæ voluntatis, permittebatur carni pati, & operari, quæ propria.

Lib. 3. c 15 à med & cap 14.

Ad tertium dicendum, quod pœna semper sequitur culpam actualem, vel originalem; quandoquidem eius, qui punitur: quandoque autem alterius, pro quo ille, qui pœnas patitur, satisfacit. Et ita accidit in Christo secundum illud Isa. 53. Ipse vulneratus est propter iniquitates nostras, attritus est propter scelera nostra.

Ad quartum dicendum, quod infirmitas assumpta à Christo non impediuit finem Incarnationis, sed maxime promouit, vt dictum est†. Et quamuis per huiusmodi infirmitates absconderetur eius diuinitas: manifestabatur tamen humanitas, quæ est via ad diuinitatem perueniendi: secundum illud Romanorum 5. Accessum habemus per fidem Christum ad Deum. Desiderabant autem antiqui Patres in Christo, non quidem fortitudinem corporalem sed spiritualem, per quam, & diabolum vicit, & humanam infirmitatem sanauit.

In corp. art.

COMMENTARIVS.

AFfirmat D. Thomas, assumpsisse Christum hos defectus, cuius assertionis tres rationes assignat ex fine ipsius Incarnationis desumptas. Primam, ex fine satisfaciendi pro nobis. Secundam, ex fine confirmandi, & ostendendi magis veritatem Incarnationis. Tertiam, vt nobis esset exemplum: quæ omnes claræ sunt. Solum circa primam dubitare potest aliquis, quia enim hi defectus corporis sunt in nobis pœnæ peccati, infert D. Thom. fuisse conueniens, vt Christus in se assumeret eas pœnas quæ nobis erant debitæ. Quo argumento posset etiam concludere, fuisse conueniens, vt assumeret pœnam purgatorij, vel inferni, vt quidam huius temporis hæretici blasphemant: quia etiam hæ pœnæ sunt debitæ hominibus peccatoribus, & pro illis omnibus Christus satisfecit. Respondetur tamen non esse eadem rationem: tum quia illæ pœnæ non decebant sanctissimam Christi animam, vt suo loco dicetur: tum etiam, quia illæ pœnæ non sunt proprie ordinatæ ad eum modum satisfactionis voluntariæ, qui viatorum est proprius, & exercetur per modum condignæ recompensationis, sed sunt ad propriam vindictam ipsius peccati, quæ ab ipso iudice sumitur, seu imperatur: pœnæ autem huius vitæ, quales sustinentur per defectus & infirmitates corporis, sunt accommodatissimæ ad proprium modum satisfaciendi per voluntariam recompensationem, quam Christus viator exhibere debuit. Tum denique, quia pœna inferni, vel purgatorij non est necessario subeunda peccatoribus, sed solum quasi sub conditione, scilicet, si mortalis peccati veniam non fuerint in hac vita consecuti, quoad pœnam inferni: vel si pro peccato non plene satisfecerint in hac vita, loquendo quoad pœnam purgatorij. At vero corporis defectus seu pœnalitates omnino sustinendæ sunt hominibus à Christo redemptis, neq; per aliquam satisfactionem propriam possunt illas vitare, quamuis illis vti possint ad satisfaciendum pro peccatis; & ideo maxime decuit, vt Christus in his pœnis fieret similis hominibus peccatoribus, & per eas pro illis satisfaceret.

Responsio.

Sed in hac ratione cauendum est aliud extremum; quidam enim existimant, supposito hoc fine Incarnationis, scilicet, satisfaciendi pro hominibus, non solum conueniens, sed omnino necessarium fuisse, Christum assumere hos corporis defectus. Ita indicat Bonauentur. in 3. distinctione 16. articulo 1. quæstione 3. Durand. in tertia distinctione 15. quæstione 1. numero. 6 qui in eam sententiam citant Anselmum in libris, Cur Deus homo. Sed tamen reuera hoc non sequitur necessario ex fine redemptionis. Primo quidem, quia vno solo actu amoris posset nos per modum meriti sufficienter redimere, vt constat ex supra tractatis; quæstione 1 articulo 2. potuisset autem exercere hunc actum in corpore impassibili, etiamsi corporis defectus non assumpsisset. Et simili modo potuisset pro culpa, & iniuria in Deum commissa satisfacere per actum reuerentiæ & obsequij ad Deum, & veniam hominibus deprecando, & per alios similes actus diuini cultus. Ac denique per actum doloris, vel tristitiæ in sola anima conceptæ, absque passione corporali, potuisset satisfacere pro qualibet pœna hominibus debita: quanquam præter naturalem ordinem rerum esset, habere animam passibilem in corpore impassibili: ergo simpliciter non fuerunt necessarij defectus corporis ad satisfaciendum pro nobis, fuerunt tamen aptissimi & accommodatissimi, propter rationes dictas.

Bonauent. Durand. Anselm.

Solutiones argumentorum claræ sunt, sed valde notandæ.

ARTICVLVS II.

Vtrum Christus necessitatem his defectibus subiacendi assumpserit.

Infra q. 15. art. 1. & 3. dist. 20. art. 2. q. 2. c. fin.

AD *secundum sic proceditur. Videtur, quod* Christus non ex necessitate his defectibus subiacuerit. Dicitur enim Isai. 53 Oblatus est, quia ipse voluit, & loquitur de oblatione ad passionem. Sed voluntas opponitur necessitati. Ergo Christus non ex necessitate subiacuit corporalibus defectibus.

Lib. 2. c. 12. in fine.

2 *Præterea. Damasc.* dicit in 3. libro. Nihil coactum in Christo consideratur, sed omnia voluntaria. Sed quod est voluntarium, non est necessarium. Ergo huiusmodi defectus non fuerunt ex necessitate in Christo.

3 *Præterea* Necessitas infertur ab aliquo potentiori. Sed nulla creatura est potentior: quam anima Christi, ad quam pertinebat, proprium corpus conseruare. Ergo huiusmodi defectus seu infirmitates non fuerunt in Christo ex necessitate.

Sed contra est, quod Apostolus dicit Romanor. 8. Misit Deus Filium suum in similitudinem carnis peccati. Sed conditio carnis peccati est, quod habeat necessitatem moriendi, & sustinendi alias huiusmodi passiones. Ergo talis necessitas sustinendi hos defectus fuit in carne Christi.

Respondeo dicendum, quod duplex est necessitas. Vna quidem coactionis, quæ fit ab agente extrinseco. Et hæc quidem necessitas contrariatur, & naturæ, & voluntati: quorum vtrumque est principium intrinsecum. Alia autem est necessitas naturalis, quæ consequitur principia naturalia, puta, formam, sicut necessarium est, ignem calefacere: vel materiam, sicut necessarium est, corpus ex contrarijs compositum dissolui. Secundum igitur hanc necessitatem, quæ consequitur materiam, corpus Christi subiectum fuit necessitati mortis, & aliorum huiusmodi defectuum: quia, sicut dictum est, beneplacito diuinæ voluntatis, carni Christi permittebatur agere & pati, quæ propria. Hæc autem necessitas causatur ex principijs humanæ naturæ, vt dictum est*. Si autem loquamur de ne-

Anipsal. ad 2.

In isto ar.

de necessitate coactionis, secundum quidem quod repugnat naturæ corporali: sic, iterum corpus Christi, secundum conditionem propriæ naturæ, necessitati subiacuit, & clauis perforantis, & flagelli percutientis. Secundum vero quoad necessitas talis repugnat voluntati, manifestum est, quod in Christo non fuit necessitas horum defectuum, neq; per respectum ad diuinã voluntatem, humanam Christi absolute, prout sequitur rationem deliberantem, sed solum secundum naturalem motum voluntatis, prout, scilicet, naturaliter refugit mortem, & etiam corporis nocumenta.

Ad primum ergo dicendum, quod Christus dicitur oblatus, quia voluit, & voluntate diuina, & voluntate humana deliberata: licet mors esset contra naturalem motum voluntatis humanæ, vt Damasc.* dicit.

Ad secundum patet responsio ex dictis.†

Ad tertium dicendum, quod nihil fuit potentius, quam anima Christi absolute: nihil tamen prohibet, aliquid fuisse potentius, quantum ad hunc effectum: sicut clauus ad perforandum. Et hoc dico, secundum quod anima Christi consideratur secundum propriam naturam & virtutem.

Lucæ 23. & 24. In corpore mystical.

COMMENTARIVS.

DEfectus corporis, de quibus hic agit D. Thomas considerari possunt, vel in actu primo, vt esse passibilem, mortalem, vel quasi in actu secundo, vt pati, mori. Diuus Thomas ergo in corpore articuli præcipue tractat quæstionem, de his defectibus posteriori modo consideratis, scilicet, quatenus in actuali aliqua passione positi sunt, vt ex illis explicet ipsam dispositionem, & quasi potentiam, quam in suo corpore Christus suscepit ad has passiones sustinendas. Vnde proprius sensus huius quæstionis est, an Verbum in tali dispositione assumpserit corpus, vt ex illa necessario consecuti fuerint hi defectus, qui sunt per modum actus secundi: seu passionis actualis. Et hoc sensu respondet Diuus Thomas, assumpsisse Christum necessitatem naturalem his defectibus subiacendi, quia assumpsit corpus ita dispositum, & carens superiori dono gloriæ, vt suæ naturæ relictum, non posset non subiacere his defectibus, suppõsita intrinseca compositione, & natura corporis humani, & extrinsecis agentibus: & hoc sensu dixit Damasc. lib. 3. cap. 15. corpori Christi permissum esse à diuinitate agere, & pati, quæ propria. Ex quo infert vlterius D. Thom. assumsisse Christum necessitatem coactionis, quæ naturali appetitui opponitur: multa enim contra naturalem corporis propensionem ex quadam naturali necessitate patiebatur, quæ tamen absolutę, & deliberatę voluntati coacta nõ erant. Reliqua clara sunt in textu.

Damasc.

ARTICVLVS III.

Vtrum Christus defectus corporales contraxerit.

88 9 d 15 q. 1 art 3 & d. 21. q 1. ar. 2 ca & opus 3. cap. 223.

AD tertiũ sic proceditur. Videtur, quod Christus defectus corporales contraxerit. Illud enim contrahere dicimur, quod simul cum natura ex origine trahimus. Sed Christus simul cum natura humana, defectus, & infirmitates corporales per suam originem traxit à matre, cuius caro huiusmodi defectibus subiacebat. Ergo videtur, quod hos defectus contraxerit.

2. Præterea, Id, quod ex principijs naturæ causatur, simul cum natura trahitur, & ita contrahitur. Sed huiusmodi pœnalitates causantur ex principijs naturæ humanæ Ergo eas Christus contraxit.

3. Præterea. Secundum huiusmodi defectus Christus alijs hominibus similatur: vt dicitur Hebr. 2. Sed alij homines huiusmodi defectus contraxerunt: ergo videtur quod etiam Christus huiusmodi defectus contraxerit.

Sed contra est, quod huiusmodi defectus contrahuntur ex peccato: secundum illud Rom. 5. Per vnum hominem peccatum intrauit in hunc mundum, & per peccatum mors. Sed in Christo non habuit locum peccatum. Ergo huiusmodi defectus Christus non contraxit.

a Respondeo dicendum, quod in verbo contrahendi, intelligitur ordo effectus ad causam, vt scilicet, illud dicatur contrahi, quod simul cum sua causa ex necessitate trahitur. Causa autem mortis, & horum defectuum in humana natura, est peccatum, quia per peccatum mors intrauit in hunc mundum, vt dicitur Rom. 5. Et ideo illi proprie dicuntur hos defectus contrahere, qui ex debito peccati hos defectus incurrunt. Christus autem hos defectus non habuit ex debito peccati: quia, vt Augustinus* dicit, exponens illud Ioan. 3. Qui de sursum venit, super omnes est: de sursum venit Christus, id est, de altitudine naturæ humanæ, quam habuit ante peccatum primi hominis. Accepit enim naturam humanam absq; peccato in illa puritate, in qua erat in statu innocentiæ: & simili modo potuisset assumere humanam naturam absque defectibus. Sic igitur patet, quod Christus non contraxit hos defectus, quasi ex debito peccati eos suscipiens, sed ex propria voluntate.

Ad primum ergo dicendum, quod caro Virginis concepta fuit in originali peccato: & ideo hos defectus contraxit. Sed Christus naturam ex Virgine assumsit absque culpa Et similiter potuisset naturam assumere absque pœna: sed voluit suscipere pœnam propter opus nostræ redemptionis implendum, vt dictum est† Et ideo habuit huiusmodi defectus, non contrahendo, sed voluntarie assumendo.

Refertur 3. sententiæ dist. 16. & habetur in gl. ord. din. super hunc locum.

Art 1 huius quæst.

Ad secundum dicendum, quod causa mortis, & aliorum corporalium defectuum in humana natura, est duplex Vna quidem remota, quæ accipitur ex parte principiorum materialium humani corporis, in quantum est ex contrarijs compositum, sed hæc causa impediebatur per originalem iustitiam. Et ideo proxima causa mortis, & aliorum defectuum est peccatum: per quod subtracta est originalis iustitia. Et propter hoc, quia Christus fuit sine peccato, dicitur non contraxisse huiusmodi defectus, sed voluntarie assumsisse.

Ad tertium dicendum, quod Christus in huiusmodi defectibus, assimilatus est alijs hominibus, quantum ad qualitatem defectuum, non autem quantum ad causam. Et ideo Christus non contraxit huiusmodi defectus, sicut alij.

COMMENTARIVS.

HAEc tota quęstio posita est in significatione verbi contrahendi, hi enim defectus, si nudam hominis naturam cõsideremus, necessario consequũtur ad humanam generationem, & naturalem hominis conditionem, & compositionem: & hoc modo dixit Durand. in 3. distinct. 15. quæstion. 1. num. 8. (vt illi imponi solet) Christum contraxisse hos defectus, quamuis reuera ipse non dicat contraxisse, sed ex necessitate quadam naturali illos habuisse: quãquam neque hic modus loquendi placeat, vt statim dicam, licet res, quam ipse intẽdit, vera sit. Si autem consideremus humanam naturam, prout à Deo est condita, non habuit hos defectus, neque habuisset vnquam, nisi interuenisset peccatum, propter quod dono iustitiæ priuata est, quod illam ab his defectibus immunem reddebat: & ideo in his hominibus, qui ab Adamo naturali generatione descendunt, non dicuntur absolute his defectibus esse ex naturali necessitate, sed ex peccato contracti: & hoc sensu certissimum, & de fide est non contraxisse Christum hos defectus, quia non est conceptus ex semine viri, sed Spiritus sancti opere, & ideo nec peccato originali obnoxius fuit, neque defectus ab illo manantes contraxit. Neque etiam simpliciter dicendum est, ex necessitate naturali subditum fuisse his defectibus, quia propter conditionem, & digni-

Titulus art. tis.

Durand.

dignitatē personæ, debita illi erat talis naturæ perfectio, quæ omnes hos defectus impediret: & ideo nec contracti, nec simpliciter naturales dicendi sunt sed voluntarie assumpti. Quæ tota doctrina sumpta est ex Augustino, lib. 5. contra Iulianum, capite nono versus finem, & Damasceno, libro tertio de Fid. cap. vigesimo, & Anselmo lib. primo, Cur Deus homo, cap. decimo, & lib. secundo, cap. decimo, vndecimo, & sequentibus.

August.

Damasc.
Anselm.

ARTICVLVS IIII.

Virum Christus omnes defectus corporales hominum assumere debuerit.

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod Christus omnes defectus corporales hominum assumere debuerit. Dicit enim Damascen.* Quod est inassumptibile, est incurabile. Sed Christus venerat, omnes defectus nostros curare. Ergo omnes defectus nostros assumere debuit.

2 Præterea, Dictum est, *quod ad hoc, quod Christus pro nobis satisfaceret, debuit habere habitus perfectiuos in anima, & defectus in corpore. Sed Christus ex parte animæ assumpsit plenitudinem omnis gratiæ. Ergo ex parte corporis debuit assumere omnes defectus.

3 Præterea, Inter omnes defectus corporales, præcipuum locum tenet mors. Sed Christus mortem assumpsit. Ergo multo magis omnes alios defectus assumere debuit.

a Sed contra est, quod contraria non possunt simul fieri in eodem. Sed quædam infirmitates sunt sibi ipsis contrariæ, vtpote ex contrarijs principijs causatæ. Ergo non potuit esse, quod Christus omnes infirmitates humanas assumeret.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est* Christus defectus humanos assumpsit, ad satisfaciendum pro peccato humanæ naturæ, ad quod requirebatur, quod haberet perfectionem scientiæ, & gratiæ in anima. Illos ergo defectus Christus assumere debuit, qui consequuntur ex peccato communi totius naturæ, nec tamen repugnant perfectioni scientiæ, & gratiæ. Sic igitur non fuit conueniens, vt omnes defectus seu infirmitates humanas assumeret. Sunt enim quidam defectus, qui repugnant perfectioni scientiæ & gratiæ: sicut ignorantia, pronitas ad malum, & difficultas ad bonum. Quidam autem defectus sunt, qui non consequuntur communiter totam humanam naturam, propter peccatum primi parentis, sed causantur in aliquibus hominibus ex quibusdam particularibus causis: sicut lepra, & morbus caducus, & alia huiusmodi. Qui quidem defectus, quandoq; causantur ex culpa hominis, puta, ex inordinato victu: quandoque autem ex defectu virtutis formatiuæ. Quorum neutrum conuenit Christo: quia & caro eius de Spiritu sancto concepta est, qui est infinita sapientia & virtutis, errare & deficere non potens, & ipse nihil inordinatum in regimine suæ vitæ exercuit. Sunt autem tertij defectus, qui in omnibus hominibus communiter inueniuntur, ex peccato primi parentis: sicut mors, fames, sitis, & alia huiusmodi. Et hos defectus omnes Christus suscepit, quos vocat Damascenus* naturales, & indetractibiles passiones: naturales quidem, quia consequuntur communiter totam naturam humanam: indetractibiles autem, quia defectum scientiæ & gratiæ non important.

Ad primum ergo dicendum, quod omnes particulares defectus hominum causantur ex corruptibilitate, & passibilitate corporis, superadditis quibusdam particularibus causis. Et ideo, cum Christus curauerit passibilitatem, & corruptibilitatem corporis nostri, per hoc, quod eam assumpsit, ex consequenti omnes alios defectus curauit.

Ad secundum dicendum, quod plenitudo omnis gratiæ & scientiæ, animæ Christi secundum se debebatur, ex hoc ipso, quod erat à Verbo Dei assumpta: & ideo absolute omnem plenitudinem sapientiæ & gratiæ Christus assumpsit. Sed defectus nostros dispensatiue assumpsit, vt pro peccato nostro satisfaceret, non quia ei secundum se competerent. Et ideo non oportuit, quod omnes assumeret, sed solum illos, qui sufficiebant ad satisfaciendum pro peccato totius humanæ naturæ.

Ad tertium dicendum, quod mors in omnes homines deuenit ex peccato primi parentis: non autem quidam alij defectus, licet sint morte minores. Vnde non est similis ratio.

Supr. q. 12. art. 4. 3 & inf. q. 15. 1 & q. 46. art. 4. 3 & 3 d. 1 q. 2. 1. & d. 15. q. 1. art. 1 & d. 22. q. 2 art. 1. q. 1 & 4. contra. g. 51. 11 & opusc. 3 & 238.

**Li 3. op. & 18. Artic. 1.*

Artic. 1 & 2. huius q.

Lib. 1. orth fid. c. 14 in fin & lib. 3. c. 20.

89

A B C D E

Obiectio.

Responsio.

COMMENTARIVS.

TRibus assertionibus D. Thomas respondet. Prima est, non assumpsisse Christum illos defectus qui cum scientiæ & gratiæ perfectione pugnant. Hæc satis constat ex iis, quæ supra de gratia & scientia Christi dicta sunt, & ex parte tractanda est late quæstione sequenti. Non immerito tamen percontatur Caietanus, quare D. Thomas horum defectuum mentionem hic fecerit, qui ad animam potius, quam ad corpus pertinent, vt sunt ignorantia, propensio ad malum, difficultas in bono. Responderi tamen potest, obiter tantum hęc attigisse D. Thomã vt illam generalem regulam statueret, scilicet, præter eos defectus, qui ad veritatem humanæ naturæ pertinent, illos tantum defectus Christum assumpsisse, qui ad finem Incarnationis vtiles esse poterãt: non vero, qui ad hunc finem nihil conferunt, vt sunt ignorantia, &c. Vel certe dici potest, non loqui hic D. Thomam de his defectibus, prout formaliter ad animam pertinent, sed prout ex dispositione corporis originem trahunt, vt sensus sit, non assumpsisse Christum corpus ita dispositum, vel ita prædominans animæ, Vt perfectionem scientiæ, & gratiæ posset impedire.

Secunda assertio, non assumpsisse Christum particulares defectus corporis, qui nõ sunt toti naturæ communes, vt sunt ægritudo, & deformitas. Ratio est, quia in Christo non sunt inuentæ causæ, ex quibus hi defectus oriri solent, quæ sunt, aut imperfecta virtus formans corpus, aut imperfectum regimen ipsiusmet corporis.

Tertia est, assumpsisse Christum defectus communes omnibus hominibus, quos Damascenus vocat naturales, & irreprehensibiles hominis affectiones. Circa quam conclusionem, & cæteras nihil notandum occurrit, præter ea, quæ statim disputabimus. Solum est obseruandum illud principium positum à Diuo Thoma in principio corporis articuli & in solutione ad secundum repetitum, scilicet, perfectionem omnem humanæ naturæ conuenientem per se debitam esse humanitati ratione vnionis; defectus vero tantum esse assumptos propter nos. Hoc enim principiũ, & pro qualitate materię per se notum est, & illo in superioribus sæpe vsi sumus, & in sequentibus vtemur.

DISPVTATIO XXXII.

In quatuor sectiones distributa.

De perfectionibus, & defectibus corporis Christi.

QVoniam defectus, carentiam quandam perfectionis indicat, idem enim defectus nomine, quod voce imperfectionis significari videtur: ideo ad explicandum quos defectus Christus in corpore suo assumpserit, à perfectionibus assumptis inchoãdum est, vt per habitum priuatio facilius cognoscatur. Aduertendum autem est, duplices esse posse perfectiones in corpore humano, quædam sunt connaturales, & debitæ tali corpori secundum debitũ statum eius, vt sunt pulchritudo, sanitas, & similes: aliæ sunt supra debitum naturæ, vt sunt dotes, quas cor-

corpus habebit in gloria, & ad has reuocari possunt perfectiones, quas haberet in statu innocentiæ, in quo esset aliquo modo impassibile, & immortale: quarum quidem perfectionum carentia, defectus quidam est, qui solum consideratur secundum id, quod naturæ humanæ de se debitum est, solum est veluti negatio quædam, seu negatiua imperfectio: tamen respectu naturę humanę eleuatæ ad superiorem quendam statum, & præsertim ad vnionem hypostaticam, cui omnis illa perfectio debita est, magis habet rationem priuationis, & proprij defectus, seu imperfectionis.

Præter hos vero considerari possunt in humano corpore alij defectus omnino connaturales illi, qui non priuant illud aliqua perfectione, in aliquo statu sibi debita, sed solum negant perfectionem propriam alicuius naturæ superioris, vt sunt circumscribi loco, & esse loco mutabilem, & alij similes, de quibus breuiter figillatim dicendum est.

SECTIO I.

Vtrum Verbum assumpserit in corpore humano perfectiones corporis glorioſi vel potius defectus illis repugnantes, vt esse passibile, mortale, &c.

SEnsus huius dubij est de principio temporis, de quo facta est assumptio, & de toto tempore viæ. Nam quod post Resurrectionem habuerit Christus in corpore suo omnes has perfectiones, & caruerit omnibus his defectibus, dubium non est, de qua re infra in proprio loco disputabimus. Est ergo primus error eorum, qui negarunt assumpsisse Christum corpus passibile, etiamsi non negarent assumpsisse verum corpus humanum. Autor huius fuit Iulianus Halicarnassæus, & Caietanus, vt refert Damascenus, hæres. 84. & Nicephorus libro 17. histo. cap. 29. & in eundem errorem dicitur incidisse Iustinianus Imperator: vt est apud Euagrium libro quarto hist. cap. 19. & Nicephorus supra cap. 31. qui tamen excusat imperatorem, eo quod per ignorantiam lapsus fuerit, vt non propterea sit inter hæreticos reputandus præsertim quia in VI. Synod. in præfatione eius, & alijs locis, in quibus fit mentio Iustiniani Imperatoris, inter Catholicos, & iustos numeratur. Fundamētum huius erroris solum fuit, quia non existimabāt isti hæretici, Verbum diuinum corpus passibile decuisse. In quorum fauorem adiūgi potest illud Psal. 15. & Actorum secundo *Non dabis sanctum tuum videre corruptionem.* Secundus error hic referri potest quorundam, qui negarunt assumpsisse Christum corpus graue, quod natura sua deorsum ferretur. Ita sensit Theodorus quidam, vt refert Beda libro 2. in Marc. ca. 28. & Diuus Thomas in Catena Matth. 14. Clictou. super Damascen. libro 3. cap. 15. Fundamentum fortasse fuit, quia Christus super aquas ambulabat.

Dico tamen primo, assumpsisse Verbum corpus humanum vere passibile, ac mortale, atque adeo carens dotibus, seu perfectionibus gloriæ. Est de fide, quæ satis constat ex illo Luc. 22. *Nonne oportuit pati Christum, & ita intrare in gloriam suam?* constat etiam ex toto Euangelij discursu, in quo affirmatur Christum passum fuisse famem, Matth. 4. sitim, Matth. 27. corporis defatigationem, Ioannis 4. quæ vera esse non possunt, si corpus vere passibile non habuit. Dicere autem, specie solum, & non veritate hęc passum esse, contra fidem Scripturæ est, præsertim cum Isai. 53. dicatur, *Vere languores nostros ipse tulit*: est etiam contra veritatem redemptionis, & fidei nostræ, quia si non vere mortuus est, nec vere nos redemit, nec vere resurrexit: vana esset ergo fides nostra, vt in simili argumentatur Paul. 1. ad Corinthios 15. Denique Paulus ad Hebræos 2. propter corpus passibile dicit, Christum paulo fuisse minoratum ab Angelis, & causam reddit dicens. *Quia pueri communicauerunt carni, & sanguini* (per quæ corpus passibile significatur) oportuisse Filium DEI, eisdem participasse, & fieri fratribus similem, vt misericors fieret: & cap. 12. aliam reddit rationem, quam etiam docuit Petrus prima canonica, cap. 2. dicens: *Christus passus est pro nobis, vobis relinquens exemplum, &c.* Denique contra hos hæreticos faciunt omnes Scripturæ, quæ supra contra Manichæos, & alios adductæ sunt. Illud enim inter hos hæreticos conuenit, quod solum specie, & apparentia Christum passum esse dicebant, propter quod Phantasiastæ dicti sunt, vt Nicephorus refert libro 18. cap. 45. Secundo, definita est hæc veritas in toto Concilio Ephesino, Chalced. actione 5. V. Synodo, act. 8. VI. Synodo, actione 11. 13. & 18. Lateran. sub Mart. I. & alijs: & tradit Damasus Papa in epistol. & in professione suæ fidei ad Paulinum: & Eutychianus Papa epistol. 1. Leo Papa epistol. 11. Ambrosius libro secundo de Fide, cap. 4. & libro de incarnat. Dom. sacram. cap. 6. & 7. Augustinus epistol. 146. Damascenus libro 3. cap. 28. & Tertullianus libro. de Carne Christi, & alios in sequentibus referam. Tertio, ratio potissima sumenda est ex fine redemptionis: nam licet corpus passibile non fuerit conueniens Christo secundum se, propter vnionem ad Verbum, & propter animæ gloriam: tamen supposito lapsu humanæ naturæ, & necessitate redemptionis nostræ, expediens omnino fuit, Christum huiusmodi corpus suscipere, vt exponendo textum Diui Thomæ satis declaratum est, & supra etiam quæstione prima articulo secundo, & dicetur infra quæstione 46. & 47. Vtuntur etiam Patres interdum illa ratione, quia alias corpus Christi non esset eiusdem naturę cum nostro, vt cōstat ex Damasceno, Nicephoro, & alijs supra citatis: Quæ ratio per se sumpta non videtur efficax, quia potuit esse corpus Christi Domini eiusdem naturæ specificæ cum corporibus aliorum hominum, & tamen non habere eandem conditionem, seu statum corruptionis. Solum ergo potest procedere illa ratio, supponendo ex fide Christum à principio, dotes gloriæ suo corpori non communicasse. Vnde fit, si corpus illud fuit impassibile, id non habuisse ex dono superiori, sed ex natura sua: quo pacto recte sequeretur, esse alterius naturæ à corporibus aliorum hominum.

Dico secundo, assumpsisse Verbum in corpore humano illos defectus, qui sunt veluti naturales, proprietates, comitantes conditionem corporis mortalis seu passibilis. Est certa conclusio, quæ ex Diuo Thoma his colligitur, & ex alijs Scholasticis in 3. distinctio. 15. & sequitur aperte ex præcedenti, & ex tractatis supra quæstione 5. & 6. vbi probatum est assumpsisse Christum omnes proprietates humanæ naturæ, & quidquid in illa plantauit: & in specie declaratur contra secundum errorem supra citatum: quia sicut corpus Christi caruit gloriæ immortalitate, impassibilitate, ita etiam caruit claritate, & agilitate, fuit ergo corpus eius graue, sicut sūt nostra, sequitur enim hæc proprietas naturaliter ex humani corporis compositione, nisi supernaturaliter impediatur, non est autem impedita in corpore passibili, cuius signum certissimum est, quia corpus illud ambulando fatigabatur, vt constat Ioan. 4 illa enim defatigatio ex grauitate, & corporis corruptione prouenit. Eadem autem ratio est de similibus proprietatibus.

Ad fundamentum primi erroris ex dictis patet responsio, quid enim Deum deceat non ex humano sensu, sed ex diuina sapientia, & bonitate iudicandū est: passibile ergo corpus, quamuis de se non esset conueniens Deo, tamen neq; per se fuit indecens, & ad redemptionem nostram, virtutisq; exemplum, fuit maxime decens. In verbis autem illis: *Non dabis sanctum tuum videre corruptionem*, non est sermo de passione, aut morte humani corporis, sed de corruptio-

Iulianus Halicar. Caietanus. Damas. Niceph. Euagrius. Iust. Imper. Niceph. VI. Synod.

Psal. 15. Act. 2.

Theodor. D. Thom. Clicto.

Luc. 22.

Matth. 4. Ioan. 4.

Isa 53.

1. Cor 15. Hebr. 4.

Heb 2. 1. Pet. 2.

Phantast. Niceph. Conc Ephes. Conc. Chal. V Synod. VI Synod. Conc. Late. Damasus Pap Eutych. Pap. Leo Pap. Ambros. Damas. Tertul.

D. Thom.

Ioan. 4.

ruptione corporis iam emortui, per putrefactionem vel resolutionem in elementa: hæc enim corruptio in corpore Christi locum non habuit.

Ad fundamentum secundi erroris respondetur, sicut in transfiguratione communicata fuit ad breue tempus humanitati Christi quædam claritas, vel eiusdem rationis, vel aliquo modo similis claritati corporis glorioſi, vt infra suo loco dicemus: non tamen propterea putandum est, Christum habuisse illam claritatem tota tempore vitæ suæ: ita cum aliquãdo ambulauit super aquas, communicauit corpori suo quoddam vestigium agilitatis corporis glorioſi, non tamen propterea existimandum est, toto tempore vitæ suæ illam dotem habuisse. An vero pro illo paruo tempore communicata sit illi corpori, propria agilitas corporis glorioſi, quamquam Abulens. Matth. 14. quæstio. 153. id affirmet; incertum est tamen, disputatione enim præcedenti assignauimus duos alios modos, quibus id fieri potuit absque qualitate alia, vel mutatione facta in ipso corpore Christi: qui eo probabiliores videntur, quo faciliores sunt. An vero effectus ille dicendus sit miraculosus, vel potius connaturalis illi corpori ratione vnionis, vel ratione gloriæ ipsius animæ, dicemus latius infra quæst. 45. de Transfiguratione tractantes. Nunc breuiter dicitur, suppoſita dispoſitione illius corporis, & priori miraculo, quo factum erat, vt ex gloria animæ gloria ad corpus non redundaret, illud fuisse simpliciter miraculoſum opus, & præter naturalem conditionem talis corporis, vt loquuntur Hieronym. Chryſoſt. & alij Matth. 14. & Dionys. 2. cap. de Diuin. nominib. & epistol. 4. ad Caium, & Augustinus sermon. 185. de tempore, & Hilar. 10. de Trinit.

Hieronym. Chryſoſt. Dionys. Auguſt. Hylar.

SECTIO II.

Vtrum assumpserit Verbum omnes perfectiones connaturales humano corpori, vel potius defectus aliquos illis repugnantes.

DVplex potest esse hæc perfectio, aut defectus, scilicet aut per modum actus primi, seu permanentis formæ, vel habitus, vel passibilis qualitatis, aut per modum actus secundi, seu actionis, & passionis transeuntis.

Dico ergo primo, assumpsisse Christum corpus humanum, perfectum, & bene dispoſitum iuxta cõditionem, & statum ex natura rei debitum tali corpori: vnde non assumpsit defectus huic dispoſitioni, & perfectioni repugnantes. Hæc est mens D. Thom. hic. articul. 4. & aliorum Theologorum in 3. distinct. 15. & Bonauentur. articu. 1. quæst. 1. & 2 Ricard. quæstion. 2. & 3. Durand. q. 1. Et ratio generalis reddi potest, quia hæ perfectiones, cum pertineant ad debitam compoſitionem humani corporis, per se decebant, & conueniebant corpori humano perfecto: aliunde vero defectus repugnantes huic perfectioni, cum non consistant in aliqua actione, vel passione, non conferebant ad meritum, vel satisfactionem, non ergo oportebat illos assumi. Sed in particulari hoc melius explicatur, sequitur enim ex hac conclusione, assumpsisse Christum optimum temperamentum, seu complexionem humani corporis, vt ex ratione facta constat. Et præterea, quia tale corpus debetur perfectissimæ animæ, habenti perfectã intelligẽdi vim, huiusmodi autem erat anima Christi, vt supra ostensum est: ac deniq; quia defectus huius perfectionis nihil ad redemptionem nostram deseruire poterat.

D. Thom. Bonauent. Ricard. Durand.

Secundo ex eadem conclusione colligitur, assumpsisse Christum perfectam corporis pulchritudinẽ, quam in corpore humano, ac virili esse oportebat: quod sine causa, ac temere negare ausus est Michael Medina, lib. 2. de Recta in Deum fide, capit. 7. Est enim hæc communis sententia Sanctorum, ad quam

Michael Medina.

accommodari potest illud Psalm. 44. *Speciosus forma præ filijs hominum*: nam licet Basil. ibi, & Cyrillus libro quinto sup. 53. cap. Isai. de pulchritudine diuinitatis hunc locum intelligant, Theodoretus vero, Remigius, & Arnobius ibi, & Gregorius libro 1. Regum, cap. 1. de pulchritudine gratiæ exponant: tamen de pulchritudine corporis interpretantur Augustinus & Cassiodor. ibi, & Bernardus sermone 1. de omnibus Sanctis Chryſoſtomus homilia. 18. in Matth. vbi de hac pulchritudine Christi pulchre loquens, inter alia inquit: *Sicut insignis perficiendis miraculis fuit, ita visu gratioſissimus fuisse dicitur*: inferius vero tractans illud Isai. 53. *Non erat ei species, neq; decor*, dictum esse exponit, vel quia pulchritudo diuinitatis sub mortali corpore occultabatur, vt etiam Cyrillus supra citatus exponit. Vel quia ipsa corporis pulchritudo, per eiusdem macerationem, passionem, & tormenta quasi deformata, & abolita fuit, vel potius occultata, iuxta id, quod statim subiungitur: Et *quasi absconditus vultus eius*: Quam expoſitionem probauit etiam Tertullianus libro contra Iudæos, cap. de claritate gentium, & 3. libro contra Marcion. & Vigilius libro secundo contra Eutychem. & in eundem sensum tractat vtrumque locum Hieronym. tom. 2. epistol. 160. ad Principiam, vbi inquit: *Absque passionibus corporis, vniuersis pulchrior est, virgo de Virgine, qui non ex sanguinibus, sed ex* DEO *natus est*. Et ad eundem sensum dicit Naziazen. orat. 2. Paschæ, in Resurrectione fuisse Christo Domino, pulchritudinem restitutam, non quod naturalis corporis forma, membrorum proportio, & natiuus color mutata fuerint: sed quia perfectum statum suum habuere, & per corporis gloriam quasi illustrata sunt, vt Diuus Thomas infra dicit, quæstione 54. articulo primo ad tertium. In hac denique sententia est Clemens Alexand. 3. lib. Pædag. cap. 1. & Abulens. Paradox. 1.

Basil. Cyril. Theodor. Remig. Arnob. Gregor. Auguſt. Caſſiod. Bernard. Chryſoſt. Iſai. 53. Abulens. Tertul. Vigilius. Hieron. Nazian. D. Thom. Clemens Alexand. Abulens.

Ratione ita declaratur, quia vt Diuus Thomas docet 1. q. p. 59. articul. 8 & 2. 2. quæst. 145 articul. 2. ex Dionys. cap. 4. de diuinis nominibus & Augustinus 22. de Ciuit. c. 19. pulchritudo ex tribus consurgit: primo ex omnium membrorum integritate, quam fuisse in corpore Christi Domini certissimum est, non enim accepit corpus mutilum, aut monstroſum sed in naturali sua integritate, sic enim docent Patres assumpsisse omnia, quæ in nostra natura plantauit. Secundo ex eorundem membrorum debita proportione, & hanc fuisse etiam in corpore Christi facile persuaderi potest, tum quia tale corpus debebatur perfectissimæ animæ eius: tum etiam, quia oportuit vt corpus illud esset aptissimum ad omnia opera vitæ exercenda, quæ aptitudo multum ex dicta proportione pendet: denique hoc facile colligitur ex forma eius: quam describit Nicephorus libro primo hist. cap. vltim. Tertio requiritur ad pulchritudinem conueniens color natiuus, qui oritur ex optimo temperamento, & complexione: sicut ergo hæc fuit optima in Christi corpore, ita illi erat connaturalis perfectus color, & ad pulchritudinem corporis humani maxime accommodatus. Et confirmatur primo, quia corpus Christi Domini Spiritus sancti virtute fabricatum est, sed opera quæ Deus per se ipsum facit, sunt pulcherrima & perfecta, ergo. Confirmatur secundo, quia Adam, eo quod ab ipso Deo immediate effectus est, fuit pulcherrimus & optime dispoſitus, multo ergo magis Christus. Confirmatur tertio, quia corpus Christi futurum est veluti obiectum beatitudinis corporis nostri, vt supra disputatione 5. cum Augustino, & Cypriano dicebamus: est etiam futurum exemplar pulchritudinis omnium corporum beatorum; ergo est ipsum pulcherrimum. Tandem confirmatur, quia nec per se fuit expetibile, vt Christus hac perfectione careret, nec defectus illius nostræ deseruiebat redemptioni.

D. Thom. Dionys. Auguſt. Pulchritudo ex tribus integritate, proportione, & colore conſurgit.

Dices

Obiectio. Dices, imo per se decuisse, & ad quandam reuerentiam Deo debitam pertinuisse, ne pulchritudinem affectaret, quia quamuis neque oportuerit illum esse deformem, tamē virum religiosum, & Euangelij prædicatorem nec pulchritudo decebat, sed quædam mediocris, grauisque venustas. *Responsio.* Respondetur. Naturalis & virilis pulchritudo cū summa virtute, & modestia coniuncta, maximè decet, & ornat quemcunque sanctum virum, & incitat ad reuerentiam, & dilectionem; præsertim quando propter labores, & afflictiones corporis ita est moderata, vt per se oſtēdat, solum ab ipsa naturali compositione, & formatione perfecta proficisci, non ex humana curiositate, seu affectatione.

Dico secundo, non assumsisse Christum omnes perfectiones naturales, commodas corpori humano, quæ in actione aliqua, vel passione, seu in actuali dispositione consistunt: sed potius defectus contrarios, cuiusmodi sunt fames, sitis, defatigatio corporis, & similes. Hæc conclusio hoc sensu explicata, est certa secundum fidem, & probatur satis ex testimoniis Scripturæ citatis sectione præcedenti. Et ratio est, qua D. Thom. est vsus, quia hi defectus sunt pœnæ accommodatæ ad satisfaciendum pro nobis, & prębenda exempla virtutis. Solum superest explicandum, quos ex his defectibus assumpserit: constat enim nō assumpsisse omnes possibiles humano corpori, quia neque oportuit, neque conuenienter fieri potuit. In quo breuiter dicendum est primo, suscepisse passiones illas, quæ intrinsece oriuntur ex corpore mortali, & toti naturæ communes sunt: pertinebat enim hoc ad veritatem corporis mortalis, & ad fidem eius comprobandam. Suscepit deinde aliquas passiones, vel defectus ab extrinseca causa naturali, vel violenta prouenientes, sic enim interdum passus est frigus vel calorem, flagella, & crucem. Regula autem, seu mensura harum passionum fuit æterna Dei sapientia, qua definitum fuit, quid in hoc genere expediret suscipere. Vnde tandem dicitur, non accepisse quosdam defectus, qui vel indecentiam aliquam continent, vel communes non sunt toti naturæ, sed ex aliqua speciali *D. Thom.* imperfectione oriuntur, vt hic D. Thomas, & cum illo omnes Theologi docent.

Ex quo expeditur commune dubium, an in Christo fuerit morbus aliquis vt febris, aut morbus caducus, nō enim defuerunt qui assererent, Christum assumpsisse huiusmodi ægritudines, vt in omnibus fratribus assimilaretur. Sed est sententia temeraria, & piarum aurium offensiua, eo magis, quo ægritudo Christo attributa maiorem imperfectionem, vel indecentiam continuerit. Dicendum ergo est, ne- *Nullū morbum neque ægritudinem assumpsit Christus.* que morbum, neque ægritudinem assumsisse, vt sensit Diuus Thomas hic & alij in 3. dist. 15. & 16. & docuit etiam Abul. paradox. 3. cap. 21. Caiet. 2 tom. opusc. opusculo 13. Glossæ, Lyra, & alij expositores Matth. 8. vbi citatur illud Isai. 53. *Vere languores nostros ipse tulit*, qui exponunt, id est, non in se accepit, sed à nobis abstulit, & depulit: quod multi referūt ad virtutem miraculorum, per quam morbos hominum sanabat, vt videre est in D. Hieronym. super Isai. & Augustin. tractat. 91. in Ioan. & Basilio in regulis breuioribus in 177. quamuis locus ille Isai. alium etiam literalem sensum habere possit, vt constat ex 1. epist. Petri cap. 2. iuxta prædictum vero sensum videtur dixisse Athanasius, libro de Incarnat. ante medium, non decuisse, vt is qui ad tollendas infirmitates nostras veniebat, ægritudines susciperet: vnde cum, Isaias Christum vocat virum dolorum, & scientem infirmitatem, infirmitatem vocat ipsam passionem & corporis afflictionem, vt omnes Patres exponūt, non aliquem morbum, vel corporis ægritudinem. Ratio redditur à Diuo Thoma, quia morbus vel ægritudo non oritur nisi vel ex imperfecta corporis formatione, quæ in Christo locum non habuit, vt constat, vel ex aliqua immoderatione in cibo & potu, aut ex alia simili causa, quæ quam longissime etiam à Christo abfuit. Dices interdum potest etiam *Obiectio 1.* prouenire ex causa extrinseca, vt ex inclementia aeris, vel ex influētia cœli. Respondetur, corpus optime temperatum, quale fuit corpus Christi, facile resistere & superare huiusmodi iniurias, vel intemperiem cœli præsertim quia huiusmodi causæ nimium violentæ facile poterant ab ipso Christo vitari, quod & expediens fuit, cum huiusmodi defectus, nec per se diuinam personam decerent, neque nobis essent necessarij, vel vtiles. *Responsio.*

Sed dicet aliquis, ergo si Christus non fuisset per vim interfectus, nunquam fuisset mortuus, quod repugnat conditioni corporis mortalis. Sequela vero patet, quia nunquam contraheret morbum, aut ægritudinem, ex sententia autem Medicorum, non potest homo senio confici, aut naturaliter mori, nisi in illo aliqua ægritudo intercedat. Respōdetur, nos tantum fuisse locutos de facto, nam de possibili, si Christus vsque ad senilem, & decrepitam ętatem viueret, fortasse non repugnaret, vt in aliquam ægritudinem incidere posset leuem, & ad breue tempus, qualem eam Medici describunt accidere in iis, qui naturaliter senio confecti, quasi sponte sua occidūt. Secūdo vero dici potest, esse disparem rationem de morte, & ægritudine, mors enim habet intrinsecam & sufficientem causam in ipsa naturali compositione, & conseruatione humani corporis, ex qua fit, vt naturalis calor, & humidum radicale paulatim remittantur, & debilitentur, & tandem deficiāt: morbus autem vel ægritudo non habet sufficiens principium intrinsecum in ipsa natura, si corpus ipsum bene formatum sit, & conuenienter gubernatum. Illa enim remissio vel debilitas, quæ paulatim fit in ipsa naturali virtute, non habet rationem ægritudinis, sed naturalis dispositionis, in tali ętate conuenientis humano corpori. Quocirca sententia illa Medicorum, si vera est, iuxta communem vsum vitæ humanæ interpretanda est, per se autem & intrinsece non repugnat corpori humano vsq; ad mortem peruenire per actionem mutuam caloris naturalis, & alimenti, &c. absque propria ægritudine intercedēte: nam dispositio naturalis, in qua potest humanum corpus conseruari, habet certum terminum saltem extrinsecum, & statim ac illum attingit, deficit, & vnio corporis & animæ dissoluitur. Potest autem remissio naturalis caloris vsque ad illū terminum paulatim peruenire absque ægritudine, quia in singulis ætatibus potest corpus illud in conuenienti dispositione conseruari. Nam sicut pueritiæ conueniens est talis dispositio, sic etiam senectuti, & aliis ętatibus: morbus autem proprie consistit in defectu naturalis & conuenientis dispositionis corpori humano in tali statu vel ætate debitæ. Poterat autem corpus Christi nunquam carere huiusmodi dispositione, & nihilominus naturaliter mori, vt explicatum est. *Obiectio 2.* *Responsio.* *Christus absque vlla ægritudine tandem moreretur, si per vim non esset interfectus.*

SECTIO III.

An hi defectus fuerint necessarij, vel voluntarij Christo Domino.

DVbium hoc solum habet locum proprie loquēdo in his defectibus, qui in aliqua actione, vel passione consistūt. Et ratio dubij sumi potest ex Damasc. lib. de hæresib. in 84. vbi inter hæreses Iuliani, *Damasc. Iulianus.* & aliorum ponit, quod dicerent has passiones non fuisse in Christo sicut in nobis, quia in nobis necessariæ, in Christo autem voluntariæ extiterunt. In cōtrarium vero est, quia ipse Damasc. lib. 3. de fid. c. 20. *Damasc.* dicit has passiones fuisse in Christo volūtarias, imo & supernaturales eas vocat, quia non prævenibant voluntatem: quamuis etiam appellet illas naturales, quia sunt secundum naturam.

Supponendum vero est, sermonem esse de voluntario, prout ab actu voluntatis humanæ denominatio hæc sumi potest, nam secundum voluntatem diuinam constat, hos defectus fuisse voluntarios, tum in ipsa assumptione voluntaria corporis passibilis, tum etiam in se ipsis: quia dum Christus patiebatur, hoc ipsum diuina voluntas volebat & efficiebat, loquimur enim de innoxiis & pœnalibus defectibus, vt erant omnes Christi passiones. Respectu vero voluntatis humanæ, dupliciter potest aliquid dici voluntarium, scilicet, vel vt effectus seu actus, cuius principium est voluntas, vel vt obiectum tantum, quod voluntas ipsa amat, seu acceptat, quamuis illius principium non sit. Denique voluntas humana Christi considerari potest, vel secundum naturales vires suas, vel vt instrumentum Verbi, habens vim ad efficienda opera, quæ naturam superant.

Hi defectus quomodo Christo necessarij fuerint.

Dico ergo primo. Suppositâ dispositione naturali, in qua corpus Christi passibile formatum est, & positis etiam aliis naturalib. causis, necessitate quadam naturali patiebatur Christus hos defectus, vt famem, sitim, &c. nec poterat eos per vires naturales humanæ voluntatis impedire: & hoc modo dicitur Christus assumpsisse necessitatem subiacēdi his defectibus, & eodem sensu dicuntur necessarij. His est sensus D. Thomæ hic, art. 4. & præced. quæst. ar. 3. in quo consentiunt Theologi in 3. dist. 15 & 16. Marsil q. 11. Alexand. Alens. 3. p q. 17. memb. 1. & hoc sensu videtur Damasc. contrariam sententiam vt hæreticam damnare: videntur enim illi hæretici dixisse, tale fuisse corpus Christi, taliterq; dispositum, vt etiam ab igne sibi applicato non necessario calefieret, etiam iecluso miraculo, & ideo dicebant nō paruisse naturæ legibus. Quę sententia eò hæretica est, quod in re negat, corpus Christi vere fuisse passibile, vnde ex cōtrario principio fidei, sufficienter probatur conclusio. Quæ cōfirmatur, nam corpus Christi vere & naturaliter indiguit cibo & potu: quando ergo hæc deerant, famem & sitim naturali necessitate sentiebat. Quare, quod quadraginta diebus fuerit sine cibo, in miraculis eius à Patribus numeratur. Vnde etiam confirmatur: nam augmentum, & decrementum, & diuersarum ætatum successio ex naturali necessitate inuenta est in corpore Christi: ergo alteratio ex calore naturali, vel ex alimento, & aliæ similes naturali necessitate fuerunt in ipso: ergo & naturales defectus, qui hinc sequuntur, vt fames, sitis, defatigatio, & denique mors naturaliter esset secuta, nisi per violentiam anticipata fuisset, vt Augustin. docuit lib. 2. de peccatorum merit. & remiss. c. 29. & D. Tho. in 3. d. 16 q. 1. ar. 2.

D. Tho. Marsil. Alens.

Augustin. D. Thom.

Quomodo fuerint voluntarij.

Dico secundo: Nihilominus hi defectus fuerunt Christo homini voluntarij: primo per modum obiectiuoluntarie acceptati & amati, vel in ipsamet assumptione corporis passibilis, iuxta illud: *Corpus autem adaptasti mihi, tunc dixit, ecce vnio, in capite libri scriptum est de me, vt facerem voluntatem tuam, Deus meus volui*; vel in singulis occasionibus, cum se offerebat opportunitas, vel necessitas sustinendi huiusmodi defectus. Secundo, per modum effectus, aliquo modo procedentis ab ipsamet voluntate Christi, vel quia occasiones, & causas huiusmodi defectuum voluntarie assumebat, vt cum ieiunabat, & vsque ad defatigationem ambulabat: vel quia saltem vt instrumentum Verbi poterat has passiones impedire, & nolebat: & hic est sensus Damasceni secundo loco supra citato, & Sophronij in Epistola Synodali, quę refertur VI. Synod. Act. 11. D. Thomæ hic, & aliorum. Quæ doctrina, & per se satis probata est, & cōfirmari potest, quia Christus assumpsit hos defectus, vt per eos pro nobis satisfaceret: oportuit ergo, vt essent voluntarij, aliàs non fuissent ad satisfaciendum idonei.

Sophron. VI Synod. D. Thom.

Et ex his sequitur primo, huiusmodi defectus seu passiones non fuisse Christo simpliciter coactas, quia, licet essent contra appetitum naturæ, & interdum contra naturalem aliquam displicentiam voluntatis, vt natura est: fuerunt tamen consentaneæ deliberatæ, atque absolutæ, & efficaci voluntati, à qua habet actio, vt sit voluntaria simpliciter, quamuis sit inuoluntaria aut violenta secundum quid, vt constat ex 3. Ethic. cap. 1. & 1. 2. q. 6. artic. 6. de quare plura diximus inferius, quæstione 18. Secundo ex his intelligi & conciliari possunt varia Theologorum dicta: affirmant enim aliqui, Christum Dominum non fuisse ita subiectum necessitati harum affectionum, quin fuerit in eius voluntate positum illas nō sentire, etiamsi contraria agentia essent sufficienter applicata, quomodo loquitur Abulensis supra. Alij vero omnes contrario modo loquuntur. Sed primū est verum, considerata Christi voluntate, vt Verbi instrumentum est. Secundum vero, consideratis solum naturalibus viribus humanæ voluntatis. Deinde dicunt aliqui, passiones has fuisse Christo voluntarias, solum voluntate concomitanti, vt Bonauen. Almain. & alij loquuntur, quod quidem est verum in aliquibus passionibus, &, conderata voluntate Christi, solum iuxta vires naturales: nihilominus tamen, considerata illa voluntate vt instrumento Verbi, omnes defectus possunt dici voluntarij, etiam antecedenter, & multi eorum fuerunt eodem modo voluntarij, etiam respectu voluntatis per vires suas naturales operantis, vt explicatum est.

Aristotel. D. Thom.

Abulens.

Bonauent. Almain.

SECTIO IV.

Vtrum assumpserit Christus sui corporalis localem circumscriptionem & mutationem.

Hæc quæstio in superioribus est virtute definita, & ideo fortasse à D. Thoma, & aliis antiquis Scholasticis prætermissa est, quia eo tempore nonerat in dubium reuocata: nunc vero propter nouos nostri temporis hæreticos necessario disputanda est, breuiter tamen iuxta scholasticum institutum. Dicunt ergo isti hæretici, non assumpsisse Christum Dominum corporis sui circumscriptionem, seu definitionem ad vnum locum, sed ex vi vnionis illi communicatum esse, vt sit vbique, sicut ipsa diuinitas, quamuis non in omnibus locis visibili modo apparuerit. Vnde fit, consequenter eos esse dicturos, illud corpus nunquam fuisse vere, & in re ipsa localiter motum: quâquam enim in hoc loco interdum se ostenderit, & in alia occultauerit, nunquam tamen, vel priorem locum reliquit, vel nouum occupauit. Huius erroris primus autor cēsetur fuisse Iacobus Faber Stapulensis super 1. ad Cor. 11. vbi dicit: corpus Christi replere cœlum & terram, & idem habet in c. 14 Ioan. Et ab hoc creditur hausisse hunc errorem Lutherus, quem secutus est Brentius, Kemnitius, & alij huiusmodi, vt refert Prateolus, sub eorum nominibus, Lindanus Dialog. 2 Sanderus lib. 7. de visib. Monarch. hæres. 205. & 655. & Claud. de Sainct. in lib. de Eucharist. repetitione 4 & ex nostris optime, & nuperrime Robertus Bellarminus lib. 3. de Incarnat. cap. 1. Fundamentum horum hæreticorum fuit, quia ex vnione hypostatica consequi necessario putant, vt proprietates vnius naturæ, alteri communicatæ sint, non solum in concreto, respectu personę, per communicationem idiomatum, sed etiam in abstracto, per realem communicationem proprietatū & naturarum inter se. Sed obseruā dum est, hæreticos non eodem modo, neq; cōstanter hunc errorem asseruisse: principio enim dixisse videtur, Christi humanitatē abipsa Incarnatione, & ex vi vnionis habuisse hanc, quam vbiquitatem vocāt: postea vero, quia videbatur hoc Scripturis repugnare, dixerunt, hanc vbiquitatem dupliciter haberi posse, primo quasi in radice, vel in actu primo, & hoc modo habuisse illam ab initio Incarnationis: quod nihil

Lut. Calu. Brent. Kemnit. Prateol. Lindan. Sanderus. Claudius Sainct. Rob. Bellar. Vbiquita.

nihil aliud esse videtur, quam fuisse illi debitam hãc perfectionem ratione vnionis, quamquam propter statum corporis passibilis re ipsa non statim communicata fuerit. Secundo ergo modo haberi potest hæc proprietas actu, & in se ipsa, quod vocant ipsi, illam habere in actu secũdo, non enim possunt hi termini in proposito habere alium sensum: quia in attributis, quæ non consistunt in operatione, neque in principio illius, sed in aliqua formali perfectione, vt est hoc, de quo agimus, scilicet, immensitas, vel vbiquitas, actus secundus nihil aliud esse potest, quã ipsum esse actuale, & formale talis perfectionis: hoc ergo modo dixerunt postea, vbiquitatem non esse communicatam humanitati Christi, vsque ad Resurrectionem, vel, vt alij tandem dixerunt, vsque ad Ascensionem.

Dico tamen primo, Christi humanitatem non esse nunc, neque vnquam fuisse vbique, atque adeo corpus eius loco circumscribi, sicut alia. Quæ veritas, simpliciter loquendo, de fide est, & probatur primo, nam de tempore, quo fuit viator, dicitur Ioan. 6. *Cum vidisset turba, quod Iesus non esset ibi,* & cap. 11. *Vt sciatu, quia non eram ibi.* De tempore vero post mortem, & Resurrectionem dicitur Ioan. 16. *Relinquo mundum & vado ad Patrem,* Marc. 16. *Surrexit non est hic,* & Act. 1. *Assumptus est in cœlum,* & infra. *Sic veniet, quemadmodum vidistis eum euntem in cœlum.* Quod testimonium etiam de tempore post Ascensionẽ procedit, & Act 2. dicitur, animam Christi aliquãdo fuisse in inferno, non tamen semper ibi mansisse, non ergo erat vbiq; : & eodem modo dicitur in Euangelijs, corpus depositum esse de Cruce, & positum in Sepulchro: & satis significatur, tunc alibi non fuisse. Respondent hæretici, in his locis sermonem esse de existentia visibili corporis Christi in loco, & ideo negari fuisse alicubi, quia ibi non erat localiter, seu visibiliter: & eodem modo exponunt, ascendisse, vel descendisse, &c. Sed hæc fuga primo est contra vim & proprietatẽ verborum: secundo contra communem expositionem, & traditionem Patrum: tertio contra veritatem mysterij Incarnationis Christi, sequitur enim, non vere, sed secundum apparentiam quandam fuisse factam, vt, v.g. sequitur, nõ vere fuisse inclusum Christi corpus in vtero Virginis, neq; vere ex illo per humanam Natiuitatem exiuisse, neque vere fuisse ingressum ad discipulos, ianuis clausis: & alia similia, quæ sine vera loci mutatione, & reali existentia in vno, & non in alio, proprie ac vere intelligi non possunt. Quarto est in rigore cõtra veritatem illarum locutionum, nõ enim vere dici potest, Christum non esse hic; signata hostia consecrata, solum quia ibi nõ est visibiliter, seu localiter. Sed retorquent hoc argumentum hæretici, nam Ioã. 16. dicit Christus, se relinquere mundum; & ire ad Patrem, quamuis reuera manserit in Eucharistia, ergo dicitur relinquere, solum quia visibiliter in mundo non mansit. Respondetur: illa verba proprie, & vere, & cum toto rigore intelligi, nam Christus, ascendendo in cœlum, vere reliquit mundum, illi auferens suam realem præsentiam, non solũ secundum visibilem apparentiam, sed secundum realem existentiam in mundo: reliquit autem Christus mundum, seu existentiam in mundo, quod erat ex vi illius motus, & ascensionis: quod vero aliunde, scilicet, per illud mysterium, & alio modo in mundo manserit, est accidentiarum ad illorum verborum veritatem, & fortasse, quando Christus ascendit, pro illo tempore in nullo inferiori loco mansit, quia nulla tunc erat hostia cõsecrata: quamquam etiam hoc sit per accidens. Adde, illa verba satis proprie intelligi de morte: per quã Christus proprie ita reliquit mundũ, vt in eo non manserit secundum humanitatem.

Secundò argumentor traditione Conciliorum, & Patrum, in VI. enim Synod. act. 11. expresse dicitur, assumpsisse Christum corporis circumscriptionem, & in VII. Synod. act. 6. tom. 6. vbi damnatur nonus canon Conciliabuli Constantinopolitani, & ex professo varijs testimonijs Scripturæ probatur, Christum ante & post Resurrectionem fuisse loco secundum humanitatem circumscriptum, & inferius act. 7. post fidei definitionem anathemate feriuntur, qui hoc negant: & in Concil. Lateranensi sub Matth. 1. can. 4. *Si quis non confitetur Christum circumscriptum corpore, & incircumscriptum Deitate, condemnatus sit.* Præterea ex Græcis Patribus Athanas. contra Arium, disputatione coram Probo, tomo 4. ex hac proprietate, corporis Christi veritatem confirmat, Cyril. Alexand. lib. 9. in Ioan. cap. 21. dicit, Christum corpore nobis abesse, & Diuinitate esse præsentem. Idem repetit lib. 11. cap. 21. & similia habet Cyril. Ierosol. catechesi 14. &. Theodor. dialog. 2. qui refert in eandem sententiam Gregor. Nissen. orat. contra Eunomium: & Damascenus 3. lib. de fide, ca. 7. *Carne,* inquit, *minuitur, & contrahitur, nam secundum diuinitatem, omnem refugit circumscriptionem: neque enim corpus vna cum diuinitate, qua incircumscripta est, se porrigit, & extendit.* Idem Damasc. orat. de Transfigurat. *Corpus,* inquit, *illud sane circumscriptum, & definitum erat: neque enim, cum in Thabor staret, extra montem pertingebat, at Deitas captum omnem excedebat, atque vltra omnia erat.* Ex Latinis Aug. serm. 58. de Verbis Domini, circa illud Ioan. 14. *Vado ad eum, qui misit me. Ibat,* inquit, *per id, quod in vno loco erat, manebat per id, quod vbique erat,* & tractat. 50. in Ioan. dicit, Christum nunc nobis esse absentem, & præsentem, *quia suum,* inquit, *corpus intulit in cœlum, maiestatem non abstulit mundo.* Idem epist. 57. ad Dardanum, & Ambros. lib. 2 de fide, cap. 4. in principio, Hieron. 3. to. epist. 148. ad Marcellam, quæ incipit, *Magnis nos prouocas quæstionibus,* & Gregor. hom. 28. in Euangelia, tractans illud Ioan. 4. *Erat quidam Regulus,* &c. *Corporalem,* inquit *præsentiam Domini quærebat, qui per spiritum nusquam deerat: minus ita q; in illum credidit, quem non putauit posse salutem dare, nisi præsens esset & corpore.* Idem docet Fulgen. lib. 2. ad Trasimundum cap. 17 & Vigilius lib. 1. & 4. contra Eutychetem, & alij Patres frequenter, tractantes de Ascensione Christi Domini, & descensu ad inferos, & alijs similibus mysterijs.

Vltimo arguitur ratione, quia, vel hæc proprietas communicata esset humanitati necessario ex vi vnionis, vel voluntarie: neutrum dici potest. Primum probatur primo, quia vnio hypostatica non requirit, vt proprietates vni⁹ naturæ communicentur alteri, nam hoc esset confundere naturas, & in errorem Eutychetis incidere, vt patet ex dictis quæstione secunda, disputatione septima, & in quęstione præcedenti, disputatione 31. in principio. Et probatur aperte, quia alias ex vi vnionis, humanitas etiam esset æterna, sicut dicitur esse immensa, & necessario existeret in omnibus temporibus, præteritis, & futuris, sicut dicitur esse in omnibus locis: similiter esset omnipotens, & alia quæ plane sunt impossibilia. Secundò, quia alias fatendum esset hęreticis, humanitatem à principio conceptionis esse vbiq;, non tantum aptitudine, sed actu, quod multi eorum nõ audent concedere, quia repugnat veritati mysteriorum ad humanitatem pertinentium: quomodo enim vere mortuus esset, & descendisset ad infernum secundum animam, & non secundum corpus, iacuisset vero in sepulchro secundum corpus, & non secundum animam, nisi secundum eas partes circumscriberetur, aut definiretur loco, ita vt partes illæ inter se loco distarent? Tertio declaratur exemplo naturali, nam, licet materia capitis, v.g. sit substantialiter coniuncta toti animæ, non inde necessario sequitur, illam esse, vbicunque est anima. Secundum de voluntaria communicatione, facile excluditur, primo, quia communicatio huius vbiquitatis, prout ab ipsis hæreticis intelligi videtur, & cõ

traditionem inuoluit, & ipsi mysterio Incarnationis repugnat, volunt enim, ipsammet immensitatē diuinitatis, formaliter communicari humanitati, & per se ipsam ita illam perficere, vt faciat illā vbiq; existere; quod plane intelligi non potest sine naturarum confusione, talique vnione, vt ex eis vna natura resultet. Quod si intelligant, humanitatem constitui vbiq; per quandam participationem creatam immensitatis Dei, ita tamen, vt æque sit vbiq;, ac ipse Deus, adhuc mihi videtur omnino impossibile, quod affirmant; nam Deus ita est vbique, vt substantia eius sit quasi infinitè diffusa, quod à nobis explicatur, vel in ordine ad spatia imaginaria, vel ad corpora, quæ in maiori & maiori quantitate in infinitum creari possunt, in quibus omnibus Deus esse potest sine vlla sui mutatione: hinc enim aperte cōstat, ipsam diuinam substantiam ita in se esse, vt ita dicam dispositam, seu immensam, vt sit actu veluti infinitè diffusa: hic autem modus immensitatis, & existendi vbique, cum in suo ordine sit actu infinitus, non minus repugnat corpori, quam infinita quantitas vel extensio.

Quod si tandem intelligant, humanitatem Christi ex speciali, & voluntario dono Dei esse vbique, id est in omnibus rebus creatis, quæ intra finitum spatium terminantur: non intelligo hoc esse impossibile, aut implicare contractionem, vt aperte ostendit. Eucharistiæ mysterium: sicut enim nunc Christi humanitas realiter est præsens multis locis ita potuisset toti vniuerso fieri præsens: nullam enim maiorem repugnantiam inuoluit, imo ex illius mysterij posset in vniuerso orbe existere, si in omnibus partibus vniuersi esset materia, ex qua illud mysterium conficitur, & à debito ministro: conuenienti intentione forma applicaretur. Dicere autem, de facto ita esse, non solum est temerarium, quia est contra Patrum autoritatem, & Theologorum omnium, & sine fundamento: sed etiam hæreticum, quia est contra Scripturam, & contra alia mysteria fidei, vt explicatum est, & specialiter contra mysterium Eucharistiæ, prout ab vniuersa Ecclesia intelligitur, quia, posita illa vbiquitate, non magis esset præsens corpus Christi in speciebus panis, quam in aliis rebus: neque quoad realem præsentiam magis sumeretur à nobis in Eucharistia, quam in communi cibo: vnde ad illam efficiendam, nulla esset necessaria conuersio seu transubstantiatio, quæ omnia sunt contra fidem. Vnde concludo, Christi corpus tantum esse in cœlo, & in Eucharistia; secluso que eodem Eucharistiæ mysterio, non solum non esse corpus Christi vbique, sed neque etiam esse alibi, quam in cœlo: & contrarium asserere, esset magna temeritas, sine fundamento, & contra omnes Theologos in 3. d. 22. D. Tho. infra, q. 52. artic. 3. & 4. contra Gent. c. 49.

Vbiquitatē, prout dicit esse in omnibus creaturis humanitati Christi tribuere hæreticum est.

D. Thom.

Sed contra primo, Verbum est vbique: ergo & Christus est vbiq; per communicationem idiomatum, vt Patres communiter loquuntur, Augustin. ser. 14. de Verb. Apostoli, & Chrysost. homil. 17. in ad Hebr. Ambros. lib. 7. in Luc. Hieronym. contra Vigilantium, & alij communiter: ergo & ipsa humanitas est vbique: probatur hęc consequentia vltima, quia Christus vbique est homo. Respondetur ex S. Thoma, distinct. 22. quæst. 1. artic. 2. & aliis Theologis ibi, vt Christus dicatur esse vbique per idiomatum communicationem, satis esse, vt ipsa persona sit vbique, sicut, vt dicatur æternus, satis est, vt ipsa persona æterna sit. De illa autem propositione, *Christus vbique est homo*, si illud, *vbique*, cadat supra prædicatum, *homo*, D. Thomas dicit, in rigore esse falsam, quia prædicata formaliter tenentur: & ideo illud, *vbique*, cadit supra humanitatem ipsam, & significat, illam esse vbique, seu vbique populari tali suppositō. Sicut hæc etiam est falsa propositio, *Christus ab æterno est homo*, propter eandem rationem; & hæc similiter *Anima, vbicunque est, informat manum*: & si vnus homo esset in pluribus locis, & in eis haberet proprietates diuersas, v. g. in vno albedinē, & in alio nigredinem, falsum esset dicere, illum vbique esse album: & nunc falsum est dicere, corpus Christi, vbicunq; est, esse extensum in ordine ad locum. Quæ omnia vera sunt, intellecta propositione in illo sensu, qui videtur maxime formalis, & rigorosus: si tamen aduerbium, præcise coniungatur cum subiecto, admitti potest illa locutio: sensus enim erit, hoc suppositum, quod est vbique, esse hominem, & de illo vbique existente vere dici posse esse hominem.

Obiectio.

Augustin. Chrysost. Ambr. Hieron.

Responsio D. Thom. Hæc propositio, Christus vbique est homo, *quomodo intelligenda*

Sed contra secundo, quia Matth. vlt. dicit Dominus, *Data est mihi omnis potestas in cœlo, & in terra*; ergo saltem ex tunc accepit hanc vbiquitatem, seu præsentiam in cœlo, & in terra. Respondetur. Iam supra diximus, illam potestatem humanitati Christi communicatam, non esse ipsammet omnipotentiam Dei, sed quandam potestatem excellentiæ in omnes creaturas, quæ non requirit realem præsentiam in omnibus creaturis: existens enim in cœlo potest omnibus imperare, easque immutare, vt supra declaratum est.

Obiectio. Ephes. 4. Responsio.

Sed contra tertio, nam ad Ephes. 4. dicitur Christus ascendisse in cœlum, vt adimpleret omnia; ergo saltem ex tunc cœpit esse in omnibus rebus. Respondetur, satis ineptum esse, exponere hunc locum de corporali præsentia, ita vt Christus dicatur omnia impleuisse, quia omnibus rebus cœpit esse localiter præsens. Vt quid enim Christus ascendisset in cœlum, vt inde veluti localiter se diffunderet, omniaq; repleret? vel si iam hoc modo replet omnia, non vere postea descendet ad iudicium, vt dicitur Act. 1. Ascendit ergo Christus, vt adimpleret omnia, id est, vt suam peregrinationem concluderet, ac terminaret, vt ait S. Thom. Vel, vt adimpleret omnia, quæ de illo prædicta erant, vt Chrysos. & Hieronym. exponunt, iuxta communem phrasim Scripturæ, vt Luc. 24. *Necesse est implere omnia, quæ scripta sunt de me.* Vel tertio, vt rerum omnium testimonio se dominum vniuersorum ostenderet, vt exponit Bernard. serm. 2. de Ascensione. Vel quarto, vt inde impleret Ecclesiam donis gratiæ, & Spiritus sancti, vt dicit Ambr. epist. 16. Vel denique, si velimus hoc ad localem præsentiam referre, exponi potest, vt impleret omnia non simul, sed successiue, neque existendo in omnibus indiuiduis locis, sed in omnibus partibus mundi, nunc in terra, postea in aere, ac tandem in cœlo, vt videtur Oecumenius exponere.

Act. 1. D. Thom. Chrysost. Hier. Luc. 24. Bernard. Ambr. Oecumen.

Duo quomodo Christus fuerit localiter in terra, quia fuit Verbo mutatus.

Dico secundo, Christum secundum corpus vere fuisse localiter motum. Hæc conclusio habetur in terminis in VI. Synod. Act. 11. & sequitur euidenter ex præcedenti, & eisdem testimoniis, & rationibus probanda est: solum eam distinguo, vt exponam difficultatem hic occurrentem, scilicet, quo modo potuerit Christus secundum humanitatem substantialiter vnitam Verbo mutare locū, nulla facta in Verbo mutatione. Dicetur fortasse, hoc ideo fieri potuisse, quia Verbum est vbique, non autem humanitas. Sed in hoc est difficultas, quia, cū humanitas sit substantialiter vnita Verbo existenti in hoc loco, non videtur fieri posse, vt hæc humanitas transferatur ab vno loco in alium, nisi vel simul secum quasi deferat Verbum sibi vnitum, & consequenter Verbum ipsum per accidens moueatur. vel ipsa vnio ad Verbum quasi continue dissoluatur ab ipso Verbo, prout est in illo loco: & iterum fiat in eodem Verbo, prout est in alio. Exemplo res explicatur, nam licet tota anima sit in singulis partib⁹ corporis, si tamē intelligamus, partē vnā moueri ad locū alterius per penetrationem, nihilominus intelligamus animam per accidens moueri simul cum parte mota, propter vnionem substantialē indissolutam, quamuis in alia parte tota anima existeret. Aliud exemplum est,

VI. Synod.

nam si hostia consecrata circulari motu intra suam sphæram mouetur, corpus Christi per accidens mouetur, propter vnionem eum speciebus, quamuis totus sit præsens in toto illo loco, & totus in qualibet parte. *Responsio.* Respondetur, sicut Verbum diuinum vbique est vnum & indiuisibile, ita vnionem humanitatis ad ipsum, vbicunque existat, eandem omnino esse: vnde, sicut corpus, vel humanitas mutat locum, ita secum defert illam vnionem ad Verbum, & ita, immanente prorsus eadem vnione, intelligitur fieri mutatio in humanitate, nulla facta mutatione in Verbo. Et exempla adducta potius valent ad hoc confirmandum, quam ad impugnandũ, quia anima non potest moueri ad locum in quo antea erat, cum non intelligatur in eodem loco bis esse, etiam si fortasse in eodem loco informet duas materias, se penetrantes secundum locum. Et eodem modo corpus Christi Domini, in casu posito non mouetur per accidens, quia semper retinet eãdem præsentiam secundum se totum, & secundum omnes partes suas ad species, & ad omnes partes earum, & eandem relationem distantiæ & propinquitatis ad cætera corpora.

Obiectio. Dices, ergo per communicationem idiomatum concedi posset, Verbum aut Deum esse mutatum, quando Christus mutatus est. Aliqui respondẽt, hoc posse, & debere concedi in determinatis seu specificis mutationibus: sic enim dicim⁹, Deum ambulasse, passum esse, ascendisse, &c. quia istę locutiones nihil inuoluũt, aut requirũt ad suam veritatem, quod repugnet Verbo secundum se: quia satis est, vt illa prædicata conueniant personæ ratione alicuius naturæ, & ex ipsis terminis satis indicatur, illa non dici de Verbo secũdum se, sed ratione naturæ assumptæ: *Responsio.* at vero sub generali nomine mutationis, negant illam locutionem: quia non est vsitata à Patribus, & Conciliis. Mihi tamen videtur, esse ambiguam & distinguẽdam, ne videatur significare, Deum in se ipso muratũ esse ratione huius mysterij: nã in hoc sensu falsa est, & negatur à Patribus, si tamen fit sermo de sola cõmunicatione idiomatum, propter mutationem factam in humanitate iam vnita Verbo, vera est propositio, vt argumentum probat, neque habet maius inconueniens, quam quod Deus sit mortuus, vel genitus ex virgine.

QVÆSTIO XV.

De defectibus animæ, à Christo assumptis, in decem articulos diuisa.

Deinde considerandum est de defectibus pertinentibus ad animam.
Et circa hoc queruntur decem.
Primo, vtrum in Christo fuerit peccatum.
Secundo, vtrum in eo fuerit fomes peccati.
Tertio, vtrum in eo fuerit ignorantia.
Quarto, vtrum animæ eius fuerit possibilis.
Quinto, vtrum in eo fuerit dolor sensibilis.
Sexto, vtrum in eo fuerit tristitia.
Septimo, vtrum in eo fuerit timor.
Octauo, vtrum in eo fuerit admiratio.
Nono, vtrum in eo fuerit ira.
Decimo, vtrum simul fuerit viator & comprehensor.

ARTICVLVS I.

Vtrum in Christo fuerit peccatum.

90 Infr. q. 32. a. 7 & 3. ad. 3. q. 1 ci fi & d. 12. q. 1. cap. Ego quod. 4 q. 11. a. 1.

AD primum sic proceditur. Videtur, quod in Christo fuerit peccatum. Dicitur enim in Psal. 21. Deus meus respice in me, quare me dereliquisti, longe à salute mea verba delictorum meorum. Sed hæc verba dicuntur ex persona ipsius Christi, vt patet ex hoc, quod ipse ea in cruce protulit. Ergo videtur, quod in Christo fuerint delicta.

2. Præterea, Roma. 5. dicit Apostolus, quod in Adam omnes peccauerunt: quia, scilicet, in eo originaliter fuerunt. Sed Christus etiam originaliter fuit in Adam. Ergo in eo peccauit.

3. Præterea, Apostolus dicit Heb. 2. quod in eo, in quo Christus passus est & tentatus, potens est & his, qui tentantur, auxiliari. Sed maxime indigebamus auxilio eius contra peccatum. Ergo videtur, quod in eo fuerit peccatum.

4. Præterea, Secundæ ad Cor. 15. dicitur, quod Deus eum, qui non nouerat peccatum, scilicet, Christum, pro nobis peccatum fecit. Sed illud vere est, quod à Deo factum est. Ergo in B *Christo vere fuit peccatum.*

5. Præterea, Sicut Aug. dicit in libro de Agone Christiano, in homine Christo se nobis ad exemplum vitæ præbuit Filius Dei: sed homo indiget exemplo, non solum ad rectè viuendum, sed etiam ad hoc, quod pœniteat de peccatis. Ergo videtur, quod in Christo debuerit esse peccatum, vt, de peccatis pœnitendo, pœnitentiæ nobis daret exemplum.* c. 11. in fin. tom. 3.

Sed contra est, quod ipse dicit Ioannis 8. Quis ex vobis arguet me de peccato?

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, Christus suscepit defectus nostros, vt pro nobis satisfaceret, & vt veritatem humanæ naturæ comprobaret, & vt nobis fieret exemplum virtutis. Secundum quæ tria manifestum est, quod defectum peccati assumere non debuit. Primo quidem, quia peccatum nihil operatur ad satisfactionem, quinimo virtutem* C *satisfactionis impedit: quia, vt dicitur Eccles. 34. dona iniquorum non probat Altissimus. Similiter etiam ex peccato non demonstratur veritas humanæ naturæ: quia peccatum non pertinet ad humanam naturam, cuius Deus est causa: sed magis est contra naturam, per seminationem diaboli introductum, vt Damasc.* dicit. Tertio, quia peccando exemplum virtutis probare non potuit, cum peccatum contrarietur virtuti. Et ideo Christus nullo modo assumpsit defectum peccati, nec originalis, nec actualis, secundum illud, quod dicitur 1. Pet. 2. Qui peccatum non fecit, nec inuentus est dolus in ore eius.* Art. 1. & 2. huius q. lib. 2. ca. 30. & lib. 3. 6. 20.

b Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Dam. dicit in 3. lib. dupliciter dicitur aliquid de Christo. Vno modo secundum proprietatem naturalem & hypostaticam: sicut dicitur quod Deus factus est homo, & quod passus est pro nobis. Alio* D *modo secundum proprietatem personalem & habitudinalem, prout, scilicet, aliqua dicuntur de ipso in persona nostra, quæ sibi secundum se nullo modo conueniunt. Vnde & inter septem regulas Tichonij, quas Aug.* ponit in 3. de Doctr. Christiana prima ponitur de Domino & eius corpore: cum, scilicet, Christi & Ecclesiæ vna persona æstimatur. Et secundum hoc Christus ex persona membrorum suorum loquens, dicit, Verba delictorum meorum, non quod in ipso capite delicta fuerint.* lib. 3 orth. fi. c. 25. lib. 3 c. 31. tom. 3.

Ad secundum dicendum, quod, sicut dicit Aug.† 10. super Gen. ad literam, non eodem omni modo Christus fuit in Adam & alis Patribus, quo nos ibi fuimus. Nos enim fuimus in Adam secundum seminalem rationem, & secundum corpulentam substantiam: quia, scilicet (vt ipse ibidem dicit) cum E *sit in semine, & visibilis corpulentia, & inuisibilis ratio, vtrumq; currit ex Adam. Sed Christus visibilem carnis substantiam de carne Virginis sumpsit, ratio vero conceptionis eius, non à semine virili, sed longe aliter, ac desuper venit. Vnde non fuit in Adam secundum seminalem rationẽ, sed solum secundum corpulentam substantiam. Et ideo Christus non accepit actiue ab Adam humanam naturam, sed solum materialiter: actiue vero à Spiritu sancto. Sicut & ipse Adam materialiter sumpsit corpus ex limo terræ, actiue autem à Deo. Et propter hoc Christus non peccauit in Adam, in quo fuit solum secundum materiam.* lib. 10. ca. 19. & 20. to. 3.

Ad tertium dicendum, quod Christus ex sua tentatione, & passione nobis auxiliatus est, pro nobis satisfaciendo: sed

peccatum non cooperatur ad satisfactionem, sed magis ipsam impedit, vt dictum est. * *Et ideo non oportuit, quod peccatum in se haberet, sed quod omnino esset purus à peccato: alioquin pœna, quam sustinuit, fuisset sibi debita pro proprio peccato.* In corp. art & q. 4. a. 6. ad 2.

Ad quartum dicendum, quod Deus fecit Christum peccatum: non quidem, vt in se peccatum haberet, sed qui fecit eum hostiam pro peccato. Sicut & Oseæ 4. dicitur, Peccata populi mei comedent scilicet, Sacerdotes, qui secundum legem comedebant hostias pro peccato oblatas. Et secundum hunc modum dicitur Isa. 53. quod Dominus posuit in eo iniquitatem omnium: quia, scilicet, eum tradidit, vt esset hostia pro peccatis omnium hominum, vel fecit eum peccatum, id est, habentem similitudinem carnis peccati: vt dicitur Roman. 8. & hoc propter corpus possibile & mortale, quod assumpsit.

Ad quintum dicendum, quod pœnitens laudabile exemplum dare potest, non ex eo quod peccauit: sed in hoc, quod voluntariè pœnam sustinet pro peccato. Vnde Christus dedit maximum exemplum pœnitentibus: dum non pro peccato proprio, sed pro peccatis aliorum voluit pœnam subire.

COMMENTARIVS.

Titulus articuli. HAEc quæstio simpliciter de peccato intelligenda est, vt tam originale, quam actuale mortale, & veniale comprehendat. Tractatur autem à Diuo Thom. de facto, non de possibili: quo sensu nullam *Responsio.* difficultatem habet litera articuli. Respondet enim D. Tho. in Christo nullum fuisse peccatum, quod optimis, & perspicuis rationibus confirmat.

b In solutione ad primum tractat locum illum *Psalm 21.* Psalm. 21. *Longe à salute mea verba delictorum meorum.* In quo obseruandum est, iuxta veritatem Hebraicam non legi *delictorum meorum*, sed *Verba rugitus mei*, seu *fremitus mei.* Iuxta quam lectionem sensus est apertus, scilicet, cur Deus ita me dereliquisti, vt verba, quibus ad te clamo, longe sint ab impetranda salute mea. Sed quoniam lect o vulgata, quę eadem est cum lectione Septuaginta, retinenda est, ideo communis expositio illius loci est, quam D. Tho. hic attulit, illa scilicet, verba dicta esse de Christo in persona suorum membrorum, vt sicut dixit Saulo Act 9. *Act 9.* *Cur me persequeris?* cum non illum in persona sua, sed in membris suis persequeretur: ita hic delicta suorum membrorum appellat sua, quia illa in se susceperat, vt pro illis pateretur. Ita August. epist. 120. de Gratia noui Testamenti cap. 6. & sequentibus, quem *August. Nazianz. Damas. Theodoret.* alij expositores secuti sunt. Idem August. 3 de doct. Christ. cap. 31. & Nazian. orat. 36 in principio, & Damasc. lib. 3. cap. 25. & lib. 4. cap. 19. Nec multum ab hac expositione discrepat, quod ibi notat Theodoretus, sicut dicitur Christus pro nobis factus peccatum, quia factus est hostia pro alienis peccatis, ita eundem Christum vocare delicta sua, non propter culpas, quas in se habuerit, sed propter obligationem, quam suscepit satisfaciēdi pro alienis culpis: *Isai 53.* quomodo Isai 53. dicitur Deus posuisse in illo *iniquitates omnium nostrorum.* Alia expositio esse posset, vt *Ruffin. Psalm. 68.* Christus delicta sua vocet, non quæ reuera habebat, sed quæ illi falso imponebantur, sicut exponit Ruffinus verba illa Psal. 68. *Deus tu scis insipientiam meam*, *August. Hilar.* id est, passionem meam, quæ ab hominibus insipientia reputata est, vt etiam August. & Hilar. exponunt. Et *delicta mea à te non sunt abscondita*, id est, delicta, quæ mihi homines imputant, tu scis, qualia sint, quia reuera nulla sunt. Et ad eundem modum exponi possunt verba illa Psalm. 39. *Comprehenderunt me iniquitates meæ*, si ad Christum referantur, nam de illo exponit hunc Psalmum Paul. ad Hebr. 10. Aliter vero Euthymius negatiue interpretandum putat, *Verba delictorum meorum*, id est, delicta mea longe *Psalm. 39.* *Hebr 10. Euthym.* A sunt à salute mea, id est, longe sunt à me, seu longe absunt, vt saluti meæ nocere possint, cum reuera nulla sint. Quem sensum fere secutus est Iansenius, *Iansen.* per interrogationem legens hunc locum, scilicet, nunquid verba delictorum meorum longe me faciunt à salute mea? quasi dicat, nullo modo: qui omnes sensus pij sunt, & probabiles: facilius tamen est adhærere communi lectioni, & expositioni. Aliorum argumentorum solutiones optimam doctrinam continent, non indigent tamen expositione.

ARTICVLVS II.

Vtrum in Christo fuerit fomes peccati.

AD secundum sic proceditur. *Videtur, quod in Christo fuerit fomes peccati. Ab eodem enim principio deriuatur fomes peccati & possibilitas corporis siue mortalitas, scilicet, ex subtractione originalis iustitiæ: per quam simul inferiores vires animæ subdebantur rationi, & mortalitas. Ergo etiam in illo fuit fomes peccati.* *Infra q. 97. a. 3. & 5. & 1. & d. 17. art. 3. q. 2. & 4. & sup. 2. a. 25.*

2. *Præterea, Sicut Dam.* * *dicit in 3. lib. Beneplacito diuinæ voluntatis permittebatur carni Christi pati & operari, quæ propria. Sed proprium est carni, vt concupiscat delectabilia sibi. Cum igitur nihil aliud sit fomes, quam concupiscentia, vt dicitur in Glos.* † *Rom. 7. videtur, quod in Christo fuerit fomes peccati.* *lib. 3 orth. c. 15 anni. & c. 14.* *Glos. ad Rom 7 vt obediam.*

3. *Præterea, Ratione fomitis peccati, caro concupiscit aduersus spiritum: vt dicitur Gal. 5. Sed tanto spiritus ostenditur fortior & magis dignus corona, quanto magis superat hostem, scilicet concupiscentiam carnis: secundum illud 2. ad Tim. 2. Non coronabitur nisi qui legitime certauerit. Christus autem habuit fortissimum & victoriosissimum spiritum, & maximæ dignum coronæ secund. illud Apoc 6. Data est ei corona & exiuit vincens, vt vinceret: Videtur ergo, quod in Christo maxime debuerit esse fomes peccati.*

Sed contra est, quod dicitur Matth. 1. Quod in ea natum est, de Spiritu sancto est. Sed Spiritus sanctus excludit peccatum & inclinationem peccati, quæ importatur nomine fomitis. Ergo in Christo non fuit fomes peccati.

a *Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est,* * *Christus perfectissime habuit gratiam & omnes virtutes. Virtus autem moralis, quæ est in rationali parte animæ, eam facit esse rationi subiectam: & tanto magis, quanto perfectior fuerit virtus: sicut temperantia concupiscibilem, & fortitudo & mansuetudo irascibilem: vt in Secunda parte dictum est,* *, *ad rationem autem fomitis pertinet inclinatio sensualis appetitus in id, quod est contra rationem. Sic igitur patet, quod quanto virtus in aliquo fuerit magis perfecta, tanto magis in eo debilitatur vis fomitis. Cum igitur in Christo fuerit virtus secundum perfectissimum gradum, consequens est, quod in eo fomes peccati non fuerit, cum etiam ipse defectus non sit ordinabilis ad satisfaciendum: sed potius inclinet ad contrarium satisfactioni.* *q. 7. a. 1. & 9.* *1. 2. q. 56. art. 4.*

Ad primum ergo dicendum, quod inferiores vires pertinentes ad sensibilem appetitum, naturaliter sunt obedibiles rationi: non autem vires corporales, vel humorum corporalium, vel etiam ipsius animæ vegetabilis vt patet in primo Ethi. * *Et ideo perfectio virtutis, quæ est secundum rationem rectam, non excludit passibilitatem corporis: excludit autem fomitem peccati: cuius ratio consistit in resistentia sensualis appetitus ad rationem.* *li. 1. Ethi. vlt. com. 9.*

Ad secundum dicendum, quod caro naturaliter concupiscit, quod est sibi delectabile concupiscentia appetitus sensitiui: sed caro hominis (qui est animal rationale) hoc cōcupiscit secundum modum & ordinem rationis. Et hoc modo caro Christi concupiscentia appetitus sensitiui, naturaliter appeti-

appetebat escam, & potum, & somnum, & alia, quæ secundum rectam rationem appetuntur: vt patet per Dam.* id. 3. lib. Ex hoc autem non sequitur, quod in Christo fuit fomes peccati, qui importat concupiscentiam dilectabilium, præter ordinem rationis. *Li. 3 ortho. fid. cap. 14

Ad tertium dicendum, quod fortitudo spiritus aliqualis ostenditur, ex hoc quod resistit concupiscentiæ carnis sibi contrariantis, sed maior fortitudo spiritus ostenditur, si per eius virtutem totaliter caro comprimatur, ne contra spiritum concupiscere possit. Et ideo hoc competebat Christo cui us spiritus summum fortitudinis gradum attigerat. Et licet non sustinuerit impugnationem interiorem ex parte fomitis, sustinuit tamen exteriorem impugnationem ex parte mundi & diaboli: quos superando victoriæ coronam promeruit.

COMMENTARIVS.

Titulus articuli. QVamuis peccatum proprie sit in voluntate, fomes autem in appetitu sensitiuo, quia tamẽ fomes ad peccatum inclinat, ideo D. Thom. hunc articulum præcedenti coniungit: &, quia effectus fomitis aliquo modo in voluntatem redundat, quia, quatenus appetitu coniuncta est, per illius motus, & affectiones præuenitur, & interdum trahitur, vt rationem præueniat, & contra illam insurgat. Potest autem fomes peccati vel in actu secundo, vel in actu primo considerari, & in actu secundo, significat motum aliquem appetitus, qui rationem & voluntatem liberam antecuertit, & ad peccatum inclinat: at vero in actu primo significat ipsum appetitũ, seu naturalem inclinationem eius, ita inordinatam, vt interdum possit præuenire voluntatem, & contra rationem insurgere.

Responsio. Negat ergo D. Thom. in Christo fuisse fomitem, quod duplici ratione confirmat. Prior est, quia habuit omnes virtutes morales omni ex parte perfectas: sed per has virtutes subiicitur appetitus inferior superiori, & frænatur fomes, & quo hæ virtutes sunt perfectiores, eo est maior hæc subiectio: ergo in Christo, in quo virtutes fuerũt perfectissimæ, ista subiectio integra & perfecta fuit. Quæ ratio in primis intelligenda videtur de virtutibus, non tantum per se infusis, sed etiam de iis, quæ suo genere acquisitæ sunt, quia hæ sunt maxime accommodatæ ad moderandos affectus, & subiiciendum appetitum inferiorem superiori.

Obiectio. Sed adhuc difficile est, quomodo hæc perfecta subiectio fieri possit per solos inhærentes habitus, ita vt per solos illos omnino auferatur fomes. Respondet Caietanus hic animam Christi quoad perfectionem virtutis habuisse statum, quem habebant animæ in statu innocentiæ, & ideo habitus virtutum perfectos, potuisse omnino extinguere fomitem in Christi humanitate, quamquam in Ioanne Baptista, vel in quolibet alio habente naturam vulneratam, non fuerint sufficientes ad præstandum hunc effectum. Sed hoc non sufficit ad explicandam rem, interrogo enim; quæ sit illa perfectio, in qua Christi anima, vel humanitas similis fuit homini existenti in statu innocentiæ. Nam vel est aliqua intrinseca perfectio ipsi animæ, vel potentiis eius inhærens, & sic esse non potest, nisi qualitas, & consequenter, vel actus, vel habitus virtutum, qui eiusdem rationis, & perfectionis conferri possunt cuilibet homini lapso: sed omnes illi reuera non sufficiunt ad omnino extinguendum formitem, & ita frænandum, vt nunquam rationem præueniat, quia appetitus sæpe excitatur ab obiecto non applicato per rationem, sed aliunde, antequam ratio aduertere possit, qua excitatione facta, ipse naturaliter moueri potest, antequam ratio possit aduertere: quę naturalis operatio non potest per solos habitus corrigi, vel frænari. Vnde etiam in statu innocentiæ, ad tollẽdum fomitem, præter habitus inhærentes, fuit necessaria (vt ego existimo) aliqua alia perfectio, seu specialis Dei prouidentia, qua ita custodiretur homo, vt non permitteretur appetitus eius moueri, aut excitari, antequam ratio aduerteret: vt in 1. p. latius tractaui. Vel ergo Caietanus loquitur de hac perfectione status innocentiæ, & sic potius deberet concedere, hunc effectum non fieri per solos inhærentes habitus virtutum. Et ita ego existimo, virtutes perfectas fuisse ex natura rei necessarias, & conuenientissimas ad hunc effectum, non tamen illas sufficere secundum habitualem tantum perfectionem, ad coniungendam esse, vel actualem aliquam perfectionem, per quam anima sit ita semper actualiter disposita, vt præuenire possit motiones obiectorum sensibilium: vel certe diuinum auxilium, & præuenientem gratiam, qua hoc donum conferatur, vt latius statim in disputatione explicabo. Et propterea D. Thom. non contentus hac ratione, vt concluderet virtutes habuisse in Christo hunc perfectissimum statũ, & omnia requisita ad extinguendum fomitem, addidit rationem secundam sumptã ex fine Incarnationis, ad quem fomes nihil posset conferre. Vnde cum alias non sit consentaneus personæ Christi, recte concluditur in illo non fuisse. *Responsio.*

Solutiones argumentorum claræ sunt.

DISPVTATIO XXXIII.

In duas Sectiones distributa,

De defectibus gratiæ, & virtuti contrariis, à Christo non assumptis.

DEfectus animæ, de quibus in hac quæstione agit D. Thom. intelligi possunt, vel in ipsa animæ essentia, vel in potentiis eius. Rursus pertinere possunt, vel ad malum culpæ, vel ad malum pœnæ, sub quo omnes imperfectiones, tam intellectus, quam sensus comprehendo. In essentia autem animæ potest intelligi defectus pertinens ad malum culpæ, quatenus priuatio gratiæ, quæ ad hoc genus mali reuocatur, in essentia ipsius animæ esse intelligitur, proprie vero malum culpæ in voluntate consummatur. Et ideo in hac disputatione agendum est de hoc defectu, pertinente ad animam ratione ipsius voluntatis, postea vero de aliis defectibus dicemus: ad malum autem culpæ reuocari potest omnis defectus animæ, qui vel ad peccatum inclinat, vel est quasi proprius, & intrinsecus peccati effectus: vt sunt peccati fomes & habitus vitiorum, qui peccando acquiruntur, de quibus omnibus in hac disputatione dicemus.

SECTIO I.

Vtrum in Christo fuerit peccatum vel secundum ordinariam potentiam esse potuerit.

NOn defuerunt hæretici, qui Christo Domino maculam, aut peccatum imponere ausi sunt; referunt enim Lindan. dialog. 2. Hosius lib. 1. de hæresib. nostri temporis, Prateol. verbo Antichrist. & verbo Præmõstratensis, & alij, quosdam hæreticos huius temporis asserere, Christũ in Cruce in quosdam impatientiæ, ac desperationis motus incidisse, quos significasse dicunt illis verbis, *Deus Deus meus, vt quid dereliquisti me?* Caluinus etiam asseruisse fertur Christum in horto ita fuisse turbatum, & tentationibus agitatum, vt fine spiritu orauerit, dicens: *Pater, si possibile est, transeat à me calix iste*, & propterea quasi ad se rediens, inordinatam petitionem statim correxerit, suamque voluntatem Patris voluntati subdiderit. Refertur etiam in Concil. Basilien. sess. 22. quendam Augustinum de Roma Episcopum Nazarenum dixisse (quãuis longe alio sensu) Christum quotidie peccare, quia membra eius quotidie peccant, & ipse vocat delicta sua, peccata suorum membrorum. *Lindan.* *Hosius.* *Prateol.* *Caluinus.* *Conc. Basil.* *August. de Roma.*

Dico primo, in Christo Domino nullum vnquam fuisse peccatum. Est de fide, & de originali probatur Luc. 1. *Quod ex te nascetur Sanctum, vocabitur Filius Dei.* Est enim ibi sermo de natiuitate in vtero: fuit ergo Christus ab ipsa conceptione sanctus. Ad quod confirmandum adduci possunt omnia, quibus supra probauimus Christū ab instanti suæ conceptionis gratia plenum extitisse. Et ratio est, non solum quia ab illo instanti ille homo fuit verus Deus, sed etiam, quia conceptus fuit de Spiritu sancto, neque ab Adamo per seminalem rationem descendit, vt recte D. Thom. hic ad 2. ex Augustin. lib. 10. Genes. ad literam. cap. 19. & in Enchrid. cap. 41. & lib. 5. contra Iulian. cap. 9. De actuali, quod in Christo locum non habuerit, sunt expressa testimonia, Ioan. 8. *Quis ex vobis arguet me de peccato?* & ad Hebr. 4. *Non habemus Pontificem, qui non possit compati infirmitatibus nostris, tentatum per omnia pro similitudine absque peccato*, & ca. 9. *Semetipsum obtulit immaculatum Deo*, &c. 1. Petr. 2. *Qui peccatum non fecit, nec inuentus est dolus in ore eius.* Ex quo loco colligit etiam Augustin. supra, in Christo non fuisse originale peccatum. Denique 2. ad Corinth. 5. *Eum, qui non nouerat peccatum, pro nobis peccatum fecit*, id est, *hostiam pro peccato*, vt cum Ambrosio exponit hic D. Thom. citans illud Osee 4. *Peccata populi mei comedent*, id est, oblationes pro peccatis, vel aliter, *Pro nobis peccatum fecit*, id est, induit illud Christus similitudine carnis peccati, vt de peccato damnaret peccatum, vt dicitur ad Roman. 8. exponente Augustin. 14. contra Faust. cap. 4. & 5. Secundo definitur hoc in Concil. Ephesi. canon. 10. vbi traditur Christum obtulisse sacrificium pro peccatis nostris, non pro suis, quia illa non habuit idem Concil. Lateran. sub Martino 1. can. 5. & alia Concilia quæstione præcedenti citata, sicut affirmant Christum assumpsisse naturales, & irreprehensibiles defectus corporis: ita negant assumsisse culpabiles animæ defectus. Vnde Augustin. Epist. 99. dicit, animam Christi nec mortificatam peccato, nec damnatione punitam fuisse. Alia vero testimonia Sanctorum in sequēti sectione referam. Tertio sunt rationes euidentes ex dignitate personæ, ex plenitudine gratiæ, ex statu beatitudinis, quem in anima habuit à principio conceptionis. Tandem ex fine Incarnationis, qui est destructio peccati, vnde ad Hebr. 7. dicitur, *Oportebat, vt nobis esset Pontifex sanctus, innocens, impollutus, segregatus à peccatoribus, & excelsior cœlis factus.* Deinde fuit etiam finis Incarnationis, veram & supernaturalem doctrinam, ipsique peccato contrariam tum verbo tum exemplo persuadere: & ita maxime oportuit, talis doctrinæ prædicatorem esse summa innocentia, & virtute præditum, & ideo ipsemet Christus, vt concluderet, *Si veritatem dico vobis, quare non creditis mihi?* præmisit, *Quis ex vobis arguet me de peccato?* Et Petrus cum dixisset, *vobis relinquens exemplum, vt sequamini vestigia eius*, addidit, *Qui peccatum non fecit.* Dices. Etiam debuisset dare exemplum pœnitentiæ peccatoribus. Respondet bene D. Thom. hic ad 4. Christum dedisse peccatoribus perfectissimum pœnitentiæ exemplum, voluntarie pœnam pro peccatoribus sustinendo, & pro illis satisfaciendo. Adde, etiam dolendo de alienis peccatis propter syncerum, & perfectum Dei amorem, eaque detestando, vt pote Dei iniurias, atque offensiones. Ita enim præbuit exemplum pœnitentiæ, secundum id, quod in ea perfectissimum est sine respectu ad proprium peccatum, quod pertinet ad imperfectionem.

Dico secundo, secundum legem ordinariam non potuisse in Christo esse peccatum. Est etiam certa sine controuersia inter Catholicos, & sequitur ex præcedenti: tum, quia secundum legem ordinariam non potuit Christus non esse plenus gratia, & beatus secundum animam: tum etiam, quia constat fuisse legem Dei statutam, vt in Christo nullum permitteretur peccatum, quod donum ita connaturale illi est, & debitum ratione vnionis, vt saltem secundum ordinariam potentiam illi negari non potuerit.

Ad hæreticos ergo respondetur, primum stultissimum esse impatientiam, vel desperationem colligere ex verbis illis, *Deus Deus meus vt quid dereliquisti me?* quomodo enim esset impatiens, qui summa voluntate, & charitate patiebatur? aut quo modo desperaret, qui Deo fruebatur, certus q̄ erat de sua gloria, & resurrectione, quam sæpe prædixerat, nullius-que peccati conscius erat? Duobus ergo modis verba illa à Patribus exponuntur, primo vt Christus in persona suorum membrorum locutus sit: vsurpauit enim Christus verba Psal. 21. qui incipit, *Deus Deus meus respice in me*, cuius verba supra circa textum D. Tho. in hunc modum ex Patribus exponebamus, & hunc sensum habet Damasc. lib. 3. de Fid. cap. 34. & Leo Papa serm. 16. de passione circa finem, & toto serm. 14. Augustin. dicta Epist. 120. cap. 6. Secundo recte intelligi potest, Christum quoad hęc verba in sua propria persona esse locutū, ipsum autem derelinqui à Patre, vt Leo etiam exponit, nihil aliud est, quā non fuisse exauditum, cum in horto orauerat: vel derelinqui fuit priuari omni consolatione in inferiori portione, ita vt sicut peccator derelinquitur quoad culpam, quādo priuatur auxilio ad resistendum culpæ, ita Dominus derelictus dicatur quoad pœnam, quia destitutus fuit omni ope ad illā leniendam. Ita fere Orig. homil. 35. in Matth. & Cyril. Alexand. lib. 1. de Fid. ad reginas circa princip. qui recte aduertit, verbum illud, *Vt quid* non fuisse dubitantis, sed dolentis: sicut Exod. 32. *Quare iratus est Dominе?* & Psal. 42. *Quare me repulisti?* Quo sensu facile cōstat, non fuisse verba illa dicta ex aliqua inordinata, vel indeliberata affectione, vel impatientia: sed summa potius sapientia, & virtute, qua Christus permisit naturæ inferiori, vt suum dolorem ostenderet, tū ad naturæ veritatem, tum etiam ad doloris acerbitatem demonstrandam. Addit etiam Tertul. lib. cōtra Praxe. num. 21. illa verba esse dicta ad ostendendam diuinitatem ipsam immunem, ac liberā omni pœna permānsisse. Omitto, Hilarium, & Ambrosium interdum indicare, in eo momento corpus Christi esse separatum à diuinitate, atq; ita derelictū: hoc enim intolerabilem continet errorem, quē infra suo loco confutabimus, & illos Patres pie exponemus.

Deinde non minus stulte, & impie errant hi hæretici, defectum aliquem, vel ordinationem ex oratione in horto facta colligentes: nam, vt infra q. 18. dicemus, eis verbis solum ostendit Christus naturalem affectum suum, quod per se malum nō est. Nec vero verba ipsa aliquid inordinatum præ se ferunt, cum nihil aliud contineant, quam subiectionem, & conformitatem ad Patris voluntatem: hoc enim significat verbum illud, *Si possibile est*, scilicet secundum diuinum beneplacitum, quod alius Euangelista dixit, *Pater si vis, transfer calicem hunc à me*, &c. Quapropter recte dixit Iustinus Martyr. dialog. contra Triphonem in illa oratione impletam esse prophetiam Dauid. Psal. 21. *Clamabo per diem, & non exaudies, & nocte, & non ad insipientiam mihi*, nam licet Christus ita tunc orauerit, vt exauditus non fuerit, quia non efficaciter volebat, quod orabat: nihilominus non ad insipientiam illi imputata est illa oratio, quæ ex summa potius sapientia, & perfecta ratione profecta est. Ad quod propositum optime explicat figuram de Iephte, & filia virgine ab illo immolata Prosper lib. de Promissionib. & prædictionibus Dei, part. 2. cap. 20.

Ad aliam denique locutionem illius Episcopi Nazareni, quamquam re ipsa contraria non sit veritati à nobis positæ, tamen scandalosa est, & merito damnata in dicto Concil. Basilien.: cum enim membra Christi non peccent, vt membra eius, neq; iuxta consi-

D. Thom. Augustin.
Ioann. 8. Hebr. 4. 9.
1 Pet. 2. Augustin.
2. Cor. 5.
Ambros. D. Thom. Osea 4.
Roman. Augustin. Conc. Eph.
Conc. Lat.
Augustin.
Hebr. 7.
Obiectio. Responsio. D. Thom.
Psal. 21.
Damasc. Leo Pap. Augustin.
Orig. Cyril. Alex.
Exod. 32. Psal. 42.
Tertul.
Hilar. Ambros.
Iustin. Mart.
Prosper.

consilium eius, sed potius ab illo recedendo: nō po- A
test Christus dici peccare, quia illa peccāt. Et quamuis per quandam metaphoram dicantur peccata membrorum esse Christi, quoad obligationem satisfaciendi pro illis, non tamen quoad commissionem, seu perpetrationem eorum, & ideo nullo modo potest dici Christus in membris suis peccare, sed potius expellere, & abolere peccata.

SECTIO II.

Vtrum de absoluta potentia Dei possit esse peccatum in Christo, seu in humana natura Verbo vnita.

ARius, cum errauerit asserendo, Verbum Dei esse creaturam, consequenter errare potuit, faciendo Christum capacem peccati, etiam vt est Verbum Patris, vt refert Nicephor lib. 4. hist. cap. 5. Nos B
autem supponimus esse verum Deum, in quem peccatum non cadit, & ideo non dubitamus de voluntate diuina Christi, sed de humana. Quam etiā supponimus secundum se esse capacem peccati, si Verbo nō esset vnita, vel certe si ab illo dimitteretur, & donis gratiæ, & beatitudinis priuaretur. Est ergo quæstio de illa voluntate vnita Verbo, an perseuerante vnione, ex vi illius impeccabilis sit.

In qua est quorundam Theologorum sententia, non repugnare Deum peccare per assumptam naturam, cuius præcipuus autor est Durand. in 3. dist. 12. quæst. 2. Tribuitur etiam Scoto ibidem, & distinctio. 2. q. 1. quatenus dicit, Christum ratione beatitudinis non potuisse peccare, non tamen ex vi solius vnionis: vnde cum alias sentiat posse humanam naturam assumi sine beatitudine, consequenter videtur sentire, non implicare contradictionem, naturam assumptam manere peccabilem. Et idem sentit Gab. distinct. 2. & 13. q. 1. Quamuis in modo loquendi differat, quia negat in eo casu esse concedendum, Deum peccare, quod quam constanter dictum sit, infra videbimus. Argumenta pro hac sententia solent multa congeri, sed vnum est, in quo tota difficultas consistit, scilicet quod humanitas ex vi solius formalis vnionis non redditur sapientior, nec potentior, vt supra ostensum est: posset autem illa humanitas assumi sine vllo dono superaddito præter vnionem, ergo tunc ille homo esset nō minus ignorans, quam cæteri, nec minus fragilis ad operādum ex ignorātia, vel ex inconsideratione, aut passione, D
per liberam volūtatem humanam, ergo posset peccare: nam tota radix seu potentia peccandi posita est in illis imperfectionibus.

Dico tamen primo. Impossibile est Christum Dominum, seu Deum per assumptam humanitatem, aut quamcunque aliam creaturam intellectualem Verbo hypostatice vnitam aliquod actuale peccatū committere. Hanc conclusionem adeo veram existimo, vt contraria neque sine temeritate, neque sine quadam impietatis specie defendi posse videatur. Primum enim alij omnes Theologi, tanquam fere certam, illam affirmant cum Magistro in 3. distinct. 12, vbi D. Thom. quæst. 1. artic. 2. Bonauent. & Ricar. articu. 2. quæst. 1. & 2. Palud. quæst. 2. Capreol. quæst. 1. Almay. distinctio. 1. quæst. 2. Dionys. Cisterciensis in 3. quæst. 3. artic. 2. Hugo de san. Vict. lib. 2. de Sacrament. part. 1. cap. 7. Citari etiam possunt Alens. quæst. 7. memb. 2. q. 11. & 12. membr. 1. Henri. quodlib. 6. quæst. 6. & Marsil. in 3. quæst. 3 art. 2. in 4 part. & quæst. 9. art. 3. & Picus Mirand. in Apologia quæst. 4. quatenus dicunt, de potentia absoluta non potuisse assumi humanitatē sine gratia habituali, & beatitudine animæ: quanquam enim hoc falsum sit, tamen ex illo principio consequenter in præsenti quæstione sentire tenentur, Deum hominem peccare nō posse.

Quod secundo, & præcipue probatur ex cōmuni Patrum traditione, asserentium voluntatem humanam pēr vnionem ad Verbum factam esse impeccabilem. Primo indicatur VI. Synod. act. 8. vbi refertur Athanas. serm. 2. contra Apollina. & habetur in lib. de Incarnat. satis post med. cum enim Apollinaris negaret esse in Christo animam, & volūtatem humanam, ne concedere cogeretur illum esse capacem peccati: respondet Athanas. nihil esse timendum, quia per ipsam assumptionem illa voluntas impeccabilis facta est, vnde idem Athanas. serm. 2. contra Arianos satis post med. vocat Christum, per se sanctum, & Dominum sanctificationis: & natura sua iustum, & immutabilem ad malum, & in hoc dicit superasse primum hominem, & angelos: & ad hoc accommodat verba illa Psal. 44. *Dilexisti iustitiam, & odisti iniquitatem, propterea vnxit te Deus, Deus tuus oleo lætitiæ præ consortibus tuis*; intelligens per illam vnctionem, ipsam vnionem hypostaticam: & illam particulam, *Propterea*, significare habitudinem causæ finalis, vt sensus sit; Ideo te vnxit Deus hoc singulari, & ineffabili modo, vt omninó diligeres iustitiā, & odio haberes iniquitatem, nec posses ab hac virtutis rectitudine declinare. Secundo in eadem VI. Synod. act. 17. citatur Greg. Nazi. in orat. 36. num. 46. qui dicit, voluntatem humanam Christi ita fuisse deificatam per vnionem ad Verbum, vt non posset diuinæ repugnare. Tertio Cyril. Alexan. dialog. 6. de Trinit. vocat Christum incapacem peccati, & lib. de Fide ad Theodos. non longe à princip. dicit animam Christi per vnionem ad Verbum factam esse superiorem omni peccato, & immutabilem. Quarto, Chrys. enarra. in c. 7. Isai. tractans C
verbum illud. *Antequam sciat puerulus, &c.* inquit, *qui aliorum tollit peccata, & vtique immunis est omnis peccati, nec peccare potest*, & infra dicit. Paulum tribuere Christo, τὸ ἀναμάρτητον hoc est, liberrimā immunitatem omnis peccati, seu impeccabilitatem, quam dicit esse proprietatem Dei: & Hieronymus dialog. 2. contra Pelagianos, solum Deum dicit esse ἀναμάρτητον, id est, impeccabilem, quāquam etiā hæc vox, interdum personam innocētem significare soleat, vt constat ex Damas. lib. 2. de Fid. cap. 12. Quinto, Basil. Epist. 65. dicit Christum abiecisse omnes prauas affectiones, tanquam diuina maiestate indignas. Quæ ratio de omni peccato, & in omni possibili statu procedit. Sexto, clarius Epiph. in Ancorato non longe à fine, dicit contra Apollinar. *Christum in se assumpsisse animam, & carnem, quæ ipse in se continuit non diuisa ad malitiam*, & infra dicit, *si Christus superne*, id est, secundum diuinitatem, *est perfectus, & verax, etiam inferne*, id est, in humanitate. Vnde infert, si in humanitate inuenta esset culpa, vel in diuinitatem ipsam esse refundendam, vel certe diuinitatem non perfecte in humanitate habitare. Septimo Origen. 2. Periar. cap. 6. ita veritatem hanc explicat, *Ferrum natura sua capax est caloris, & frigoris, si tamen semper intra fornacem ignis contineatur, dicit poterit incapax frigoris: sic*, inquit, *beatissima Christi anima in Deo semper existens, quidquid agit, quidquid intelligit, Deus est, & ideo inconuertibilis est, & immutabilis, quæ inconuertibilitatem ex* DEI *Verbi vnione indeficienter ignita possedit.* Octauo indicauit hoc ipsum Irenæ. lib. 3. cap. 5. dicens, Christum non potuisse E
mētiri, quia erat ipsa veritas, quæ ratio seruata proportione, in omni peccato procedit. Nono referri potest Dionys. cap. 3. de Cœlesti hierarch. par. 3. circa finem, vbi dicit, oportere nos diuinam Christi in carne vitam intueri assidue, & sanctam ipsius impeccantiam, seu impeccabilitatem imitari. Decimo, Dionys. Alexandrinus, in Epist. contra Paul. Samosat. circa finem, de Christo dicit, *Nisi esset*, DEVS, *non posset esse alienus à potestate peccandi*, sentit ergo, quia est Deus, ideo illam potestatem peccandi (quæ potius impotentia dicenda est) ab illo esse alienam: vnde infra dicit, naturā eius illiesse virtutem, & iustitiam, & non aduentitiam, sicut alijs hominibus.

Meminis

Nicephor.
Durand. Scotus.
Gab.
Magister. D. Thom. Bonau. Ricard. Palud. Capreol. Almayn. Dionys. Cisterc. Hugo. Vict. Alens. Henri. Marsil. Picus. Mirand.
VI. Synod. Athan.
Psal. 44.
VI. Synod. Greg. Nazi.
Cyril.
Chrys.
Hieron.
Damasc. Basil.
Epiph.
Orig.
Irenæ.
Dionys.
Dionys. Alexand.

Euseb. Turrian. Meminit huius Epistolæ Euseb. lib. 7. Hist. cap. 24. & eam refert Turrian. in Oplotheca, in principio. Damascenum, & Nicetam infra referam. Vndecimo ex Latinis Augustin. lib. de Corrept. & grat. cap. 11. *August.* *Neque metuendum erat*, inquit, *ne isto ineffabili modo in vnitatem personæ à Verbo Dei humana natura susceptæ, per liberum voluntatis peccaret arbitrium: cum ipsa susceptio talis esset, vt natura hominis à Deo ita suscepta, nullum in se motum malæ voluntatis admitteret.* & lib. 1. contra duas Epist. Pelagianor. *Non ob aliud factus est inter Deum, & hominem mediator, nisi quia ex hominibus non potuit esse peccator*, & lib. 2. de Peccat. merit. cap. 11. *Mente*, inquit, *conspiciens Christi iustitiam, in cuius non tantum diuinitate, sed neque in anima, neque in carne vllum potuit esse peccatum* & lib. 1. de Prædestinat. Sanct. cap. 15. *Nunquid metuendum fuit, ne accedente ætate homo ille libero peccaret arbitrio? an ideo in illo non libera voluntas erat, ac non tanto magis erat; quanto magis peccato seruire non poterat.* Et tandem in Enchirid. cap. 36. dicit, per gratiam vnionis factum esse, vt Christus homo, nullum posset habere peccatum, & cap. 40. dicit in naturæ humanæ susceptione factam esse illi homini gratiam quodammodo naturalem, quæ nullum peccatum posset admittere. Duodecimo, *Ambros.* Ambros. lib. de Incarn. Domin. Sacramen. cap. 7. Apollinari respondens, eandem sententiam habet, quam ex Athanas. supra retulimus, scilicet, non esse timendum, ne anima Christi capax esset peccati, quia per vnionem facta est impeccabilis, & principium sufficiens ad *Hieron.* aliorum tollenda peccata. Decimotertio, Hieronym. tom. 2. Epist. ad Ctesiphontem contra Pelagianos, dicit proprium esse Christi, esse impeccabilem. *Hilarius.* Decimoquarto, Hilar. lib. 10. de Trinit. multa in hanc sententiam habet, & inter alia dicit, ita repugnare Christo peccatum, sicut repugnat, Christum *Cyprian.* non esse Christum. Decimoquinto, Cyprian. lib. de Cardinalib. Christi operibus cap. de ieiunio, & tentatione Christi, sentit Christum ex vi vnionis caruisse omni sensu, & consensu peccati. Decimosexto, Greg. lib. 3. Moral. cap. 13. & homil. 16. in Euang. ait, Christi mentem diuinitati suæ ita fuisse coniunctam, vt non solum peccare non potuerit, verum neque interius concuti, aut perturbari. Decimoseptimo, *Boetius:* Boetius lib. de duabus nat. circa finem dicit, assumpsisse Christum in humanitate sua, vt nec peccaret, nec peccare posset, Decimooctauo, *Tertul.* Tertul. lib. de Carne Christi, ita sibi obiicit. *Si nostram induit carnem, peccatrix fuit caro Christi*, respondet. *Nostram induit, suam fecit, & suam faciens, non peccatricem effecit.* Decimonono, *Anselm.* Anselm. lib. 2. Cur Deus homo cap. 10. *Primus*, inquit, *Adam peccare potuit, quia purus homo: secundus Adam peccare non potuit, quia est Deus.* Vigesimo, hoc ipsum late docet Fulgent. lib. de Incarn. & grat. cap. 7 & 8.

Ratione probari potest primo hæc veritas, quia humanitas Christi per ipsam gratiam vnionis formaliter sanctificatur. Sed hæc ratio, quanquam satis probabilis sit, melius in sequenti conclusione à nobis explicabitur, habet enim inter alias illam specialem difficultatem in principio sectionis tactam: quia licet concedamus ipsam gratiam vnionis per se, & formaliter sanctificare, nihilominus non videtur per seipsam posse formaliter excludere potestatem peccandi: nam in primis hoc non est de ratione formæ, formaliter sanctificatis: quia licet gratia habitualis sit forma sanctificans, & licet daremus ita sanctificare, vt nec de potentia absoluta posset esse cum peccato, nihilominus non facit hominem impeccabilem. Deinde hoc minus videtur conuenire in gratiam vnionis: quia ipsa per se non est formaliter operatiua: non ergo potest per se solam immutare naturalem modum operandi humanarum virium, atque adeo nec reddere per seipsam animam impeccabilē. Et ideo aliquid aliud huic rationi addere oportet, videlicet, cum dicitur, voluntatem A humanam fieri impeccabilem ex vi vnionis nō excludi omne donum, seu omne diuinum auxilium, seu diuinam directionem, & protectionē, qua Deus ita gubernat voluntatem humanam sibi vnitam, vt illa stante peccare nullo modo possit: nam sine aliquo huiusmodi dono, impossibile est intelligere, quo modo per solam vnionem talis volūtas maneat in bono confirmata, vt ratio facta demonstrat: dicitur ergo volūtas humana fieri impeccabilis per vnionem, quia impossibile est, Deum non ita dirigere, & custodire voluntatem sibi vnitam, vt ad malum declinare nō possit. Hoc ergo est, quod vltimo probandum superest, quod fiet in sequenti ratione.

Secūda ergo ratio, & in hac materia præcipua est, B quia si Christus peccaret per humanitatem, Deus peccaret: consequens est impossibile, ergo. Respon- *Responsio Marsil.* det tamen primo Marsil. si humanitas Verbo vnita peccaret, solam ipsam humanitatem esse, quæ peccaret, non Christum, & consequenter neque Deum, & non reddit aliam rationem, nisi quia peccatum repugnat Deo. Sed vel Marsil. ad rem non loquitur, *Confutatur.* vel Nestorianum errorem sapit eius responsio: nam vel loquitur in eo casu, in quo humanitas illa in eodem instanti in quo peccat, iam nō est vnita Verbo, vel in quo vnita peccat: si primum, non est ad rem, quia nos loquimur de operatione humanitatis vnitæ, vt sic, quæ non est tam proprie operatio humanitatis, quam diuini suppositi per humanitatem operantis. In eo autem casu, nec sola humanitas operaretur, nec diuinum suppositum per illam, cum iam C non sit illi vnitum, sed aliud suppositum proprium, in quo necesse est, vt in tali instanti humanitas iam subsistat. Nisi fortasse dicatur, humanitatem illam prius natura peccare, & ideo in eodem instanti separari à Verbo, quod statim probabimus esse impossibile. Vel intelligit Marsil. humanitatem, conseruata vnione ad Verbum posse peccare, & nihilominus illam operationem non esse huius hominis, & Verbi, quem sensum ipse magis indicat. Sed est falsissimus, & sapit Nestorium: nam hoc est multiplicare suppositа. Deinde eadem ratione nulla passio, vel operatio humanitatis esset Deo, aut Verbo tribuenda: nam cum ipse ait, peccatum illud non tribui Deo, quia repugnat ipsi, vel intelligit, quia repugnat Deo, vt Deus est, & hac ratione nec mors esset illi tribuenda: vel quia repugnat Deo in assumD pta natura, & hoc est dicere, repugnare ipsi naturæ vnitæ Deo, & hoc intendimus.

Quapropter Durandus non censet inconueniens concedere, Deum peccare, per communicationem idiomatum, quia non minus, inquit, Deo (qui vita ipsa est) repugnat mors, quam diuinæ bonitati malitia: sed ea repugnantia non obstante, Deus dicitur mori in assumpta natura, quidni ergo dici poterit peccare? Sed hæc responsio pias omnium Theolo- *Diuus Dō peccare, quanquam propriissime dicatur, abhorret.* gorum aures offendit. Primo, quia absurdissimum putant (etiā per solam communicationem idiomatum) concedere Deum peccare: quia quod per hanc communicationem de Deo dicitur, peculiari modo ab ipso assumitur, & approbatur, & quasi deificatur: repugnat autem bonitati diuinæ, hanc tam singulaE rem dignitatem culpę conferre, quæ simpliciter mala est: in quo multum differt à malo pœnæ, quod simpliciter bonum est, & ideo potest recte amari, & assumi, sicut à Christo Domino assumptum fuit, & per assumptionem honoratum, & quasi deificatum. Secundo, non solum sequitur ex contraria sententia Deum per communicationem idiomatum peccare, sed etiam culpam, & defectum in ipsam diuinam voluntatem redundare: quia quando plures naturæ, & voluntates eandem personā componunt, *Superiori inferiorum quod insipiens peccat, si cum possit, negligit cohibere.* ad officium superioris volūtatis spectat, inferiorem appetitum, seu voluntatem, in officio continere: atque ad id, quod honestum est dirigere, si potest: hoc igitur negligere, seu prætermittere, defectus esset ipsius

ipsius superioris voluntatis. Cum ergo natura diuina, & humana vnam personam Christi componant, ad diuinam voluntatem, quæ suprema est, & potest inferiorem, scilicet, humanam ita dirigere, vt semper, & sine defectu honeste operetur, pertinet hoc munus præstare, & ad rectitudinem eius spectat ita facere: & ideo si aliquis defectus in hoc committeretur, in illam redundaret.

D. Thom. Quæ ratio indicata est à D. Thom. in 3. distinct. 12. quæst. 2. art. 1. vbi ait, Christum peccare non potuisse, quia anima, & corpus eius fuerunt quasi organum Deitatis, & Deitas regebat animam, & anima corpus. Et eandem habent ibi Capreol. ad secundū, & Paludan. q. 2. & colligitur ex multis Patribus citatis. Cyprianus enim, cum dixisset Christum esse impeccabilem, addidit, Christum exemplo suo docuisse liberum hominis arbitrium fieri posse insuperabile à peccato, si libertas eius libero moderamine dirigatur. Ambros. post quam respondit Apollinari, non esse timendum, ne anima humana in Verbo peccaret, rationem reddens, inquit, *Nam qui alios regebat, multo melius sese regere poterat.* Epiphan. cum dixisset humanitatem per vnionem factam esse incapacem peccati, rationem reddens, inquit, *Quia Verbum virtute sua frænabat inferiorem naturam ab omni inutili carnali turba, & remittebat ad decentes ipsius deitatem corporales necessitates,* & infra, *Animam*, inquit, *vere humanam, & mentem, & si quid est aliud, ipse in sese habens vniuersa continuit, Deus existens non dimissa ad malitiam.* Et eundem sensum habent illa verba, *Si superne perfectus est, etiam inferne, quod si inferne imperfectus esset, etiam superne*, quasi apertius diceret, imperfectionem, vel defectum inferioris voluntatis, redundare in imperfectionem, & defectum superioris. Huc etiam accedit, quod Damasc. lib. 3. cap. 19 & alij Patres dicunt, humanitatem esse instrumentum coniunctum Verbi, non tantum ad actiones miraculosas, sed simpliciter ad actiones humanas, sicut corpus dicitur organum animæ: ergo ad illud, tanquam ad principale operans pertinebat, humanam voluntatem in actibus suis gubernare, vt idem Damascen. late prosequitur dict. lib. 3 cap. 14. 15. & sequentibus vsque ad 22. vbi tradit, licet in Christo sint duæ voluntates, & duæ operationes, sicut & duę naturæ: tamen sicut naturæ coniunctæ sunt, ita & voluntates, & operationes esse connexas, & multa similia habet Nicetas lib. 3. Thesau. cap. 27. & lib. 2. cap. 31. Quod exemplo hominis recte declaratur, sunt enim in homine duo appetitus, inferior, & superior, & ad superiorem pertinet moderari inferiorem: vnde si aliquis defectus moralis est in inferiori appetitu, qui possit à superiori præueniri, & vitari, & non fiat, imputatur ipsi voluntati. Nec refert, quod isti appetitus in homine non tantum sint vnius suppositi, sed etiam vnius naturæ, quia non oportet esse exemplum in omnibus simile: satis est, vt similitudo teneat in ordine ad idem suppositum, quia ratio fere eadem est, quæ ita explicari potest. Quia ex hac duplici natura, diuina & humana, fit vnum ens simpliciter, tam vere ac per se vnum, sicut fit ex anima & corpore: ergo oportet, vt in illo composito sit vnum veluti primum mouens, ad quod pertineat operationes huius personæ dirigere, & gubernare: hoc enim per se postulare videtur rectæ rationis ordo, quia alias compositum illud non esset bene institutum, neque operationes huius personæ essent debito, & conuenienti modo ordinatæ.

Nicetas. *Sicut naturæ in Christo vnitæ sunt, ita & operationes inter se connexæ.*

Obiectio. Dices primo, si Angelus assumeret humanam naturam hypostatice, quamuis per humanam voluntatem peccaret, non tribueretur peccatum voluntati angelicæ, sed soli humanæ, quæ per se libera est, ergo.

Responsio. Respondetur, data hypothesi impossibili in aliqua re esse exemplum dissimile, in alia vero esse simile: Angelica enim voluntas non haberet eam vim, vt suo arbitrio posset in rebus omnibus dirigere voluntatem humanam, eamque mouere, & trahere, quo vellet: quia non habet eam efficacitatem super voluntatem humanam, quam habet diuina voluntas, & ideo posset interdum illud suppositum per voluntatem humanam peccare, sine defectu angelicæ voluntatis: & in hoc est dissimilitudo. Similitudo autem est in hoc, quia teneretur tūc Angelus facere, quod per angelicam voluntatem posset, vt in officio contineret voluntatem humanam, quæ sua iam esset ratione hypostaticæ vnionis, vnde si hoc facere negligeret, illi etiam tale peccatum imputaretur. Quod aliis exemplis explicatur, nam ex coniunctione quadam humana multo minori, qualis est inter filium & patrem, vxorē & maritum, quia in ea fit aliquo modo vnum, oritur similis obligatio, vt ad superiorem voluntatem spectet inferiorem regere, ad honestumque dirigere. Quid ergo mirum, quod ex hac substantiali, & intima vnione, qua vna vera persona componitur, oriatur in superiori voluntate prædicta obligatio, seu cura regendi inferiorem.

Minor vnitas, quam personalis induxit obligationem in superiori, inferiora gubernādi.

Dices. In diuinam voluntatem non cadit obligatio, cum non sit capax præcepti, & legis, non ergo potest teneri ad regendam dicto modo voluntatem creatam etiam sibi hypostatice vnitam: ergo quamuis illud non faciat, non imputabitur illi lapsus humanæ voluntatis, cum non teneatur illum vitare, quia nō se haberet, vt cooperans, sed tantum vt permittens. Vnde confirmatur, nam permittere peccatum etiam in assumpta natura, non est intrinsece malum, potest enim ex bono, & honesto fine permitti, vel ad ostendendam assumptæ naturæ veritatem, & humani arbitrij libertatem, vel ad diuinæ gratiæ commendationem, vel denique ad perfectiorem laudem virtutis, si videlicet cum potuerit transgredi, non fuerit transgressus. Respondetur, hanc obligationem consideratam in voluntate creata, oriri quidem ex lege, non positiua, sed naturali, orta ex intrinseca rectitudine, quam obiectum ipsum requirit, vt operatio honesta fit: in suprema autem & diuina voluntate non oportet intelligere legis obligationem, sed solam naturam ipsius voluntatis, quę per se recta est, nec potest ab eo, quod honestum est, deuiare. Sicut etiam Deus mentiri non potest, non quia lege obligetur, sed quia verum dicere, est per se & intrinsece necessarium ad honeste operandum, & ideo omnis voluntas, quæ est capax præcepti, ad hoc obligatur, diuina autem, quæ est supra omnem legem, natura sua ad hoc determinata est. Vnde ad confirmationem respondetur, quod licet permittere peccatum in alienis volūtatibus, sit de se bonum, vel indifferens, tamen illud permittere in voluntate naturæ assumptæ, quæ iam est voluntas ipsius Dei per vnionem, est ex obiecto intrinsece malum, vnde non potest ex fine honeste fieri, magis quam mentiri. Et ideo consideranda valde est differentia inter voluntatem Christi, & alias voluntates: nam respectu aliarum se gerit Deus, vt causa vniuersalis per generalem prouidentiam, ad quam pertinet permissio peccati: respectu autem voluntatis Christi habet singularem habitudinem proprij ~~sup~~ positi, & ideo peculiari modo illam gubernat, eiusq; rectitudini, & honestati consulit.

Obiect. 2.

Respon.

Deus sine obligatione legis, natura sua determinatur ad bonum.

Sed vrgebis tandem, quia voluntas diuina communis est Patri, & Spiritui sancto, quia nullo titulo, seu ratione tenentur, vt ita dicam, illo speciali modo custodire, & regere humanam voluntatem, ergo nec Verbum. Respondetur negando consequentiam, quia voluntas diuina ita est communis tribus personis, vt sit etiam propria singularum, non minus perfecte, quam si vniuscuiusque tantum esset: & ideo hæc cura regendæ voluntatis assumptæ, per se primo pertinet ad Verbum, cuius humana natura suo modo propria facta est per assumptionem,

Obiect. 3.

Responsio.

Pater

Pater autem, & Spiritus sanctus discordare nõ possunt à Filij voluntate, in quam etiam consenserunt, quando humanam naturam personæ Verbi vnire voluerunt. Manet ergo ratio facta solida, quæ fundamentalis est in hac materia. Aliam vero post sequentem conclusionem subiiciemus.

In natura à Verbo assumpta, ne per modum quidem habitus peccatum aliquod esse potest.

Dico ergo secundo. Non potest humana natura à Verbo assumpta esse peccatum aliquod per modum habitus, quale est originale, aut macula, quæ ex actuali peccato relinquitur. Hæc conclusio differt à præcedenti, & quamuis sit vera, minus tamen certa, ex conclusione enim præcedenti recte sequitur, nõ posse esse in humanitate assumpta maculam aliquam ex proprio actuali peccato post vnionem commisso relictam: posset autem intelligi, Verbum assumere naturam per seminalem generationẽ conceptam, contrahẽdo in illa originalem culpam, quæ non ex proprio actu sed ex infecta radice originem trahit. Posset etiam intelligi. Verbum assumere naturam, quæ prius tẽpore in proprio supposito substitisset, & in eo esset maculis peccatorum infecta, quibus etiam post vnionem subiacere permitteretur. Hoc enim esse impossibile, non videtur probari ratione facta pro conclusione præcedenti: nihilominus tamen dicimus, hoc esse impossibile. Et in primis, quod ad peccatum originale attinet, constat, in Christo non potuisse habere locum, supposito modo conceptionis suæ: quia non traxit originem ab infecta radice. Deinde, etiam si per seminalem propagationem cõciperetur, si supponamus factam esse vnionem à primo instanti conceptionis eius, etiam non posset ex vi talis conceptionis peccatum originale contrahere, vt bene tractat Ansel. lib. 2. Cur Deus homo, cap. 16. & lib. de Conceptu virginali, cap. 18. & 19. Et potest hoc modo ex supradictis explicari, quia anima rationalis non prius inficitur peccato originali, quam informet corpꝰ: sed potius è contrario, prius natura informat corpus, quam peccato originali maculetur, & similiter tota humana natura, prius natura intelligitur subsistere in proprio supposito, quam contrahere originale peccatum: ostensum autem in superioribus est, humanam naturam assumptam in sua conceptione, vniri Verbo veluti eodem signo naturæ, quo subsisteret in proprio supposito, atq; adeo animam prius natura vniri Verbo, quam corpori, ergo etiam in casu, in quo loquimur, prius natura esset anima assumpta, quam peccato originali maculata: ergo post illam vnionem non posset ex vi conceptionis cõtrahere originale peccatum, quia per talem vnionem intelligitur ablatum omne debitum contrahendi tale peccatum.

Ansel.

Sed iam afferamus vniuersalem, & efficacem rationem, quæ probet de omni macula peccati, etiam præexistente in tali natura, quæ ex casu supponitur prius tempore in proprio supposito subsistisse. Ratio vero est, quia necesse est, adueniẽte gratia vnionis quamcunque culpam expelli à tali natura: probatur, quia per illã vnionem talis natura perfectissime sanctificatur, & deificatur, ergo impossibile est, vt simul hæc natura peccato maneat maculata. Quod aliter explicatur: nam ex vi vnionis, hic homo est Deo gratissimus, illiq; debetur gratia, & gloria: ergo impossibile est, vt Deo simul inuisus maneat, & dignus æterna pœna.

Obiectio.

Dices, non implicare, eandem naturam simul esse dilectam à Deo vno titulo, scilicet, quatenus ab illo recipit summum beneficium vnionis hypostaticæ, & nihilominus alio titulo, scilicet, quatenus subiacet peccato, esse inuisam, & odio dignam: sicut enim non omne malum est contrarium omni bono, & ideo potest aliqua res aliquid boni, & mali simul habere: ita etiam potest diuersis rationibus amari, & odio haberi, gratia autem vnionis & culpa non videntur formaliter contraria, vel priuatiuè oppositа, & ideo non videtur contradictionem implicare vt simul sint, & habeant effectus, diuersos quidem, non tamen repugnantes. Nam licet in eo casu ille homo titulo vnionis esset dignus gloria, tamen ratione peccati posset esse indignus, sicut inter homines contigit, filium ratione filiationis esse dignum paterna hæreditate, & tamen ratione culpæ factum esse indignum. Et idem dicunt in habituali gratia, qui dicunt, non implicare contradictionem, eam conseruari in homine existente in peccato. Quocirca cum dicitur gratia vnionis per se, & formaliter naturam sanctificare, seu hunc hominem, si per verbum sancti ficandi intelligatur, facere immunem omnis peccati, videtur peti principium. id enim quærimus, an gratia vnionis id per se se habeat, aut vnde habeat. Si vero solum significet, efficere gratum, & quasi constituere obiectũ singularis dilectionis Dei, hoc verissimũ est, tamen, vt argumentabamur, hinc non videtur necessario sequi, vt natura illa omni culpa libera reddatur. Et præsertim vrget difficultas in culpa veniali, quæ non reddit hominem inimicum Deo, nec simpliciter odio dignum.

Responsio. Quomodo gratia vnionis propriè pugnet cum peccato mortali. Quomodo cum veniali.

Respondetur nihilominus rationem esse optimã, quia licet inter gratiam vnionis, & peccatum non sit propria, & formalis oppositio, immediata, & physica, qualis est inter duo contraria, vel inter priuationem, & habitum (tum quia peccatum formaliter non consistit in priuatione gratiæ vnionis: tum etiam, quia peccatum consistit in morali quadam deordinatione, seu macula, gratia vero vnionis est res suo modo physica, & substantialis) nihilominus tamen illa gratia vnionis talis ac tanta est, vt repugnãtiam habeat cum ipsa formali deformitate peccati; & ratio supra indicata est, quia hæc gratia quodammodo deificat naturam, cui fit, & quidquid in ea est, vt frequenter Patres loquuntur: Præsertim Damasc. lib. 3. cap. 17. repugnat autem malitiam ipsius peccati per vnionem, ad Verbum ita extolli, ac deificari. Deinde, quia communicatio huius gratiæ est summa dilectio Dei ad naturam creatam, & perillam intrinsece fit illa natura digna omni bono, & omni rectitudine. Ac denique ille homo est simpliciter Filius Dei naturalis, repugnat autem cum tanto Dei amore, & cum tali gratia, & dignitate permanere naturam illam, seu personam ratione illius esse propter culpam dignam odio, & Deo inimicam; per se enim statim apparet hoc indecens, & indignũ tali persona. Denique ratio in præcedenti conclusione facta, hic etiam aliquo modo potest applicari: quia ad perfectam sanctitatẽ alicuius suppositi, vel personæ spectat, non admittere in propria natura aliquam maculam culpæ, sed eam statim expellere, si potest: talis enim macula, nec per se amabilis est, nec ad honestum finem referri potest, cum sit intrinsece mala. Et hæc ratio sic expolita probat, non solum de culpa mortali, sed etiam de veniali: quam etiam repugnat deificare, & honorari à Deo: & ad infinitam sanctitatem diuinæ personæ pertinet, omnem vel minimam maculam naturæ, quam assumit, consumere, etiam si in illa antea præexitisset.

Damasc.

Et ex hac conclusione, & ratione eius, potest amplius prima conclusio confirmari, quia si natura semel assumpta peccasset, vel manerent simul vnio & peccatum: & hoc est impossibile, vt probatum est; vel per ipsum peccatum dissolueretur vnio, ita vt primum esse peccati, intelligatur esse primum non esse vnionis, sicut in habituali gratia cõtingit, in eodem instanti amitti, in quo quis peccat, quamuis simul cum illa esse non possit. Hoc enim modo finxerunt aliqui, posse in humanitate assumpta esse peccatum, quod si verum esset, non fieret humanitas ex vi vnionis impeccabilis. Sed hic modus etiã est impossibilis, primo quidẽ, quia gratia vnionis nostris operibus neque comparatur, neque augetur, ergo nec iisdem corrumpi potest: gratia enim habitualis

Cur gratia vnionis non peccatum expellat non possit.

ideo

ideo per opera potest corrumpi, quia per eadem potest comparari, saltem dispositiue, & meritorie augeri. Quæ tamen ratio ex rebus extrinsecis sumitur, & ita rem non explicat: quod enim gratia vnionis augeri non possit per opera, ideo est, quia ipsa in se indiuisibilis est, & incapax augmenti, obtineri autē per opera præcedentia in proprio supposito, simpliciter non repugnaret, quamuis repugnet obtineri per opera, vel dispositionem præcedentem ordine naturæ, in sola ipsa natura assumenda, vt supra probatum est. Et inde sumi potest proportionale argumentum, cuius proprium fundamentum statim explicabitur. Secundo ergo probatur hoc esse impossibile, quia natura assumpta, ex vi vnionis manet cōfirmata in bono, propter rationem supra factam in prima conclusione: & in hoc multum excedit gratia vnionis gratiam habitualem, quia multo altiori modo deificat naturam, cui datur. Tertio id magis proprie explicatur ex differentia inter gratiam habitualem, & vnionis: illa enim nō constituit suppositum, & ideo non omnis operatio, procedēs à supposito habente gratiam, procedit à gratia: ex quo fit, vt tale suppositum efficere possit operationem, quæ gratiam ipsam expellat, sicut in alijs formis, vel habitibus contingit: at vero gratia vnionis cōstituit ipsum suppositum operans, & ideo omnis operatio procedens à natura habente hanc gratiam, necessario procedit ab ipso supposito, quod illi vnitum est, ab illo enim præcipue est omnis operatio: & ideo fieri non potest, vt per operationem procedentem à natura, quæ prius habet hanc gratiam vnionis, vnio dissoluatur. Quod ita vlterius declaratur, & cōfirmatur: nam operatio procedit à suppositio, ergo vel proprio, vel alieno: si à proprio, ergo prius natura, quam intelligatur facta operatio, intelligatur vnio dissoluta, & natura subsistens in proprio supposito, & ideo mirum non est, quod peccare iam possit, cum vnione priuata sit, nos enim loquimur de natura vnita: si autem operatio procedit à supposito alieno, impossibile est, vt in eodem instanti, in quo ab illo procedit, desinat vnio naturæ ad tale suppositum, quia impossibile est, vt simul sit, & non sit vnio: vt autem operatio in hoc instanti procedat à diuino supposito, necesse est, vt in hoc instanti duret vnio ad tale suppositum, non ergo potest in eodem instanti definere esse, per primum non esse: sicut impossibile est, vt si opus procedit à gratia habituali, desinat in eodem instanti gratia habitualis: & idem est in calore, & alijs similibus.

Obiectiō. Neq; dici potest, tale opus peccati procedere à natura humana secundum se sine ordine ad suppositū, & per illud mereri separationem à tali supposito, in eodem instanti perficiēdam: sicut dicunt aliqui potuisse naturam humanam secundum se existentem prius natura operari, & mereri vnionē, & obtinere illam in eodem instanti. Hoc (inquam) dici non potest, primo quidem, quia supra ostendimus, illud de merito esse falsum, & impossibile: hoc autē impossibilius est, nam in via generationis, cum humanitas prius natura supponatur existēs, quam vnita, posset aliquo modo intelligi prius natura operās, quam intelligatur suppositū per illam operari. At vero postquam iam vnita est, fieri nō potest, vt aliqua operatio fit ab illa natura, quin ab eius etiam supposito fit nisi prius supponatur vnio dissoluta: quia nō alia ratione operatio est suppositi, nisi quia natura est etiā ipsius suppositi, neq; alia ratione omnes actiones, & passiones humanitatis Christi dicuntur esse suppositi diuini. Deniq; saltem hoc sensu per se notum est, actiones esse suppositorū, quorum sunt naturæ. Relinquitur ergo impossibile esse, vt per peccatum naturæ vnitę dissoluatur ipsa vnio: atq; cum etiam impossibile sit, peccatum esse simul cum vnione, sit, omnibus modis esse impossibile, vt peccatum cadat in naturam Verbo coniunctam.

Responsio.

Non repugnat, Deum assumere naturam, quæ immediate ante fuerit in peccato.

Ex dictis vero sequitur, non esse impossibile, Deū assumere naturam, quæ toto priori tempore fuerit in proprio supposito, peccato subiecta, quia in ipso instanti assumptionis potest ita illam mundare, vt nihil omnino culpę relinquatur. Quod autem prius in peccatis fuerit, licet non sit admodum decens, neque congruum ad hanc vnionem, & ideo nec factū sit, nec secundum ordinariam potentiam fieri expediat: tamen neque est ita indecens, aut à diuina bonitate alienum, vt fieri repugnet, quia neque inde fit, vt Deus sibi culpam assumat, sed potius, vt per suam vnionem illam expellat, neque in eo opere aliquid inuenitur, quod sit cōtra virtutem aliquam, seu honestatem: quin potius posset ad misericordiā pertinere, quatenus bonitatis diuinæ est hominum peccatorum misereri, eosq; à peccatis mundando, spiritualibus bonis afficere.

Obiectio. Dices. Inde fieret, verum esse dicere, Deum aliquando peccauisse, seu fuisse in peccato, quia hic homo aliquando in peccato fuit, sicut nunc verum est dicere, hunc hominem Christum creasse mundum.

Responsio. Respondetur tamen negādo sequelam, neq; exemplum est simile, quia Christus est idem suppositum, quod mundum creauit: at vero in illo casu suppositum, quod peccauit in illa natura, fuit diuersum ab illo, quod post assumptionem in illa subsistit: vnde multi etiam negarent, esse eundem hominem, quia non est idem suppositum: sed quidquid de hoc sit, certum tamen est, inter suppositā eiusdem naturæ non esse idiomatum communicationem, præsertim quoad operationem, quæ omnino requirit talis suppositi proprietatem: sicut non dicitur Filius generare, etiam si in eadem natura subsistat, & sit idem Deus cum Patre: communicatio ergo idiomatum propria, est respectu eiusdem suppositi subsistentis in pluribus naturis, vt quæst. 16. dicetur.

De reatu pœnæ. Sed inquiri obiter potest, an in eo casu posset Verbum assumere naturam, culpam quidem expellens, non tamen omnem reatū pœnæ. Respondetur, nullam in hoc esse implicationem cōtradictionis, quia reatus pœnæ non est culpa, neq; macula, sed ad malum pœnæ pertinet: quanquam ergo non potuerit Verbum per suas actiones contrahere hūc reatum, quia hoc modo essentialiter supponit actionem illam, per quam contrahitur, esse culpabilem: tamen postquam supponitur iam contractus per actiones huius naturæ in alio supposito, nulla repugnantia est, quod possit manere in eadem natura assumpta à Verbo, ablata culpa, à qua ille reatus in esse, seu conseruari non pendet: vnde fit, hoc proprie intelligēdum esse de reatu pœnæ temporalis, nā reatus pœnæ æternæ simul cum culpa remittitur, nec potest proprie sine illa manere, & præsertim in persona Verbi, in qua omnis pœna assumpta, etiam minimo tempore durans, necessario est sufficiētissima ad satisfaciendum pro quacunq; culpa, seu reatu ex illa relicto. Ex quibus vlterius infero, si reatus inuoluat respectum ad propria opera ipsius debitoris, id est, si significet debitum pœnæ resultans ex operib. ipsius debitoris, sic proprie illud debitum, quod intelligeretur manere in Christo, respectu illius nō esse reatum, sicut illud debitū, quod de facto assumpsit satisfaciendi pro hominibus, non est proprie reatus, sed debitum voluntarie assumptum: quanquam respectu naturæ assumptæ, in casu, de quo loquimur, habet illud debitum rationem reatus, quia contractum est per opera eiusdem naturę in alio supposito.

Obiectio. De habitibus vitiorum. Sed tunc nascitur aliud dubium, nam ex hoc fieri videtur, posse Deum assumere in humana natura habitq; vitiorum, vt si supponamus, illos antea fuisse in tali natura. Sequela patet, quia etiam isti habitus non habent rationem mali culpæ, ablata enim omni culpa, imo & omni reatu pœnæ, possunt manere hi habitus, vt patet in baptizatis, quibus omnis culpa, & pœna perfecta remittitur, & tamen, si habe

bant antea habitus vitiorum, non propterea per baptismum auferuntur. Quidam non putant inconueniens, totum hoc concedere, & reuera in hoc non apparet tam aperta implicatio contradictionis. Nihilominus tamen mihi non placet, non enim videtur diuinæ bonitati consentaneum, vt vitiosam naturam suam faciat, & nihilominus eam vitiosam relinquat. Item, quia hæc vitia magis detestanda sunt, & fugienda, quam omnis error, vel falsitas: ostendimus autem supra, non posse Deum assumere errorē, vel falsitatem: multo ergo minus hæc vitia. Præterea, quia quilibet prudens debet vitare hæc vitia in sua natura, quantum potest, quia nec per se amabilia sunt, nec ad honestum finem possunt per se conferre. Denique indigna sunt, quæ per vnionem hypostaticam deificentur, sicut suprà de culpa ipsa dicebamus. Negatur ergo sequela, non est enim eadem ratio de his, & reatu pœnæ, quia reatus pœnæ, quāuis in sua causa supponat deordinationem, tamen in se, postquam contractus est, nullam dicit deordinationem, nec prauam inclinationem, sed solam obligationem ad id quod bonum est, scilicet, ad satisfaciendum Deo pro culpa: at vero hæc vitia, quamuis culpæ non sint, tamen in se retinent inordinationē quandam, quatenus rectæ rationi repugnant, & inclinant ad ipsam culpam, & ideo magis huic assumptioni repugnant.

Responsio.

Aliud dubium, quod hic tractandum suprà proposui, scilicet, de fomite peccati, quod cum præcedentibus videtur cōnexum, quia ad appetitum sensitiuum propriè pertinet, in sequenti disputatione commodius tractabitur.

ARTICVLVS III.

Vtrum in Christo fuerit ignorantia.

9 2. 3. dist 17. art 1. q. 2.

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod in Christo fuerit ignorantia. Illud enim vere fuit in Christo, quod sibi competit secundum humanam naturam licet ei non competat secundum diuinam, sicut passio & mors. Sed ignorantia conuenit Christo secundum humanam naturam: dicit enim Dam.* in 3. lib. quod ignorantem & seruilem assumpsit naturam: ergo ignorantia vere fuit in Christo.

li 3 o 1 t fi. capi 21 in princ.

2. Præterea, aliquis dicitur ignorans per notitiæ defectum. Sed aliqua notitia defuit Christo: dicit enim Apost. 2. ad Corinth. 5. Eum, qui non nouit peccatum, pro nobis peccatum fecit: ergo in Christo fuit ignorantia.

3. Præterea, Isaiæ 8 dicitur Antequam sciat puer vocare patrem suum, & matrem suam, auferetur fortitudo Damasci.* Puer autem ille est Christus: ergo in Christo fuit aliquarum rerum ignorantia.

Aug ser. 4. de epip 10. 10.

Sed contra. Ignorantia per ignorantiam non tollitur. Christus autem ad hoc venit, vt ignorantias nostras auferret: venit enim, vt illuminaret hos, qui in tenebris & in vmbra mortis sedent: ergo in Christo ignorantia non fuit.

Respondeo dicendum, quod, sicut in Christo fuit plenitudo gratiæ & virtutis, ita in ipso fuit plenitudo omnis scientiæ, vt ex præmissis* patet. Sicut autem in Christo plenitudo gratiæ & virtutis excludit fomitem peccati, ita plenitudo scientiæ excludit ignorantiam, quæ scientiæ opponitur. Vnde sicut in Christo non fuit fomes peccati, ita non fuit in eo ignorantia.

q. 7. art. 9. & q 6. art. 1.

Ad primum ergo dicendum, quod natura à Christo assumpta potest dupliciter considerari. Vno modo, secundum rationem suæ speciei, & secundum hoc dicit Damas.* eam esse ignorantem & seruilem. Vnde subdit: Nam serua quidem est hominis natura eius, qui fecit ipsam, Dei scilicet, & non habet futurorum cognitionem. Alio modo potest considerari secundum id, quod habet ex vnione ad hypostasim diuinam, ex qua habet plenitudinem scientiæ & gratiæ, secundum illud

Loco citato to arg. pri.

Ioan. 1. Vidimus eum quasi vnigenitum à Patre, plenum gratiæ & veritatis. Et hoc modo natura humana in Christo ignorantiam non habuit.

Ad secundum dicendum, quod Christus dicitur non nouisse peccatum, quia nescuit per experientiam, sciuit autem per simplicem notitiam.

Ad tertium dicendum, quod loquitur ibi Propheta de scientia humana Christi. Dicit enim: Antequam sciat puer, scilicet secundum humanitatem, vocare patrem suum, scilicet, Ioseph (qui pater eius fuit putatiuus) & matrem suam, scilicet, Mariam auferetur fortitudo Damasci. Quod non est sic intelligendum, quasi aliquando fuerit homo & hoc nescierit: sed antequam sciat, id est, antequam fiat homo scientiam habens humanam, auferetur: vel ad literam, fortitudo Damasci & spolia Samariæ, per regem Assyriorum: vel spiritualiter, quia nondum natus, populum suum solā inuocatione saluabit, vt gloss.* Hieron. ibi exponit. Augustin. tamen in sermone* de Epi. dicit, hoc esse completum in adoratione Magorum. Ait enim, Antequam per humanam carnem humana verba proferret, accepit virtutem Damasci, scilicet, diuitias, in quibus Damascus præsumebat: in diuitiis autem principatus auro defertur. Spolia vero Samariæ idem ipsi erant, qui eam incolebant. Samaria namque pro idololatria ponitur, illic enim populus Israel auersus à Domino, ad idola colenda conuersus est. Hæc igitur prima spolia puer idololatriæ dominationi detraxit. Et secundum hoc intelligitur, antequam sciat, id est, antequam ostendat se scire.

Hieron. in cap. 8. Isaiæ. Augustin. in serm. 4. ad fratres in eremo. 132. tom. 10. medium.

NEgat D. Thomas, materiam vero hanc satis suprà disputauimus in quæst. 9.

ARTICVLVS IV.

Vtrum anima Christi fuerit passibilis.

9 3. dist 15. art 2. q. 1. & dist 19. art 2. q. 2. & 2 & dist 33 in Exp. c. 48. Exp. 60. cap. 5.

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod anima Christi non fuerit passibilis. Nihil enim patitur, nisi à fortiori, quia agens præstantius est patiente, vt patet per Augustinum 12. super Gen.* ad literam, & per Philos. 3. de anima. Sed nulla creatura fuit præstantior, quam anima Christi. Ergo anima Christi non potuit ab aliqua creatura pati, & ita non fuit passibilis: frustra enim in ea fuisset potentia patiendi, si à nullo pati potuisset.

Augustin. cap. 16 in medio tom. 3. Arist. 3 de anim text 36 tom. 2. li 4 anim à prin li & sequent art 2. huius quæst. Psal 87. Est glossa. ordi ex Augustino in hoc loco.

2. Præterea, Tullius in libro* de Tusculanis quæstionibus dicit, quod passiones animæ sunt quædam ægritudines. Sed in anima Christi non fuit aliqua ægritudo, nam ægritudo animæ sequitur peccatum, vt patet per illud Psal. 40. Sana animam meam, quia peccaui tibi. Ergo in Christo non fuerunt animæ passiones.

3. Præterea, passiones animæ videntur idem esse cum fomite peccati: vnde & Apostolus Rom. 7. vocat eas passiones peccatorum. Sed in Christo non fuit fomes peccati, vt suprà dictum est.* Ergo videtur, quod non fuerint in eo animæ passiones: & ita anima Christi non fuit passibilis.

Sed contra est, quod in Psal. 87. dicitur ex persona Christi. Repleta est malis anima mea, non quidem peccatis, sed humanis malis, id est, doloribus: vt Gloss. ibi exponit. Sic ergo anima Christi fuit passibilis.

Respondeo dicendum, quod animam in corpore constitutam dupliciter contingit pati. Vno modo passione corporali: alio modo passione animali. Passione quidem temporali patitur per corporis læsionem. Cum enim anima sit forma corporis, consequens est, quod vnum sit esse animæ & corporis: & ideo, corpore perturbato per aliquam corpoream passionem, necesse est, quod anima per accidens perturbetur, scilicet, quantum ad esse, quod habet in corpore.

Quia igitur corpus Christi fuit passibile & mortale (vt suprà habitum est †) necesse fuit, vt etiam eius anima hoc modo passibilis esset. Passione autem animali pati dicitur

q 14. art 2.

anima

anima secundum operationem, quæ vel est propria animæ vel principalius est animæ, quam corporis. Et quamuis, etiam secundum intelligere & sentire, dicatur hoc modo anima aliquid pati: tamen, sicut in secunda Parte dictum est,* propriissime dicuntur passiones animæ, affectiones appetitus sensitiui, quæ in Christo fuerunt, sicut & cetera, quæ ad naturam hominis pertinent. Vnde August. dicit in 14. de Ciuit. Dei,* Ipse Dominus in forma serui vitam agere dignatus humanam, adhibuit eas, vbi adhibendas esse iudicauit: neque enim in quo verum erat hominis corpus, & verus hominis animus, falsus erat humanus affectus. Sciendum tamen est, quod huiusmodi passiones aliter fuerunt in Christo, quam in nobis, quantum ad tria: primo quidem, quantum ad obiectum, quia in nobis plerunque huiusmodi passiones feruntur ad illicita, quod in Christo non fuit. Secundo, quantum ad principium, quia huiusmodi passiones frequenter in nobis præueniunt iudicium rationis: sed in Christo omnes motus sensitiui appetitus oriebantur secundum dispositionem rationis. Vnde August. dicit 14. de Ciuit Dei,* quod hos motus certa dispensationis gratia, ita, cum voluit, Christus suscepit animo humano, vt, cum voluit, factus est homo. Tertio, quantum ad effectum: quia in nobis quandoque huiusmodi motus non sistunt in appetitu sensitiuo, sed trahunt rationem, quod in Christo non fuit: quia motus naturaliter humanæ carni conuenientes, sic ex eius dispositione in appetitu sensitiuo manebant, quod ratio ex his nullo modo impediebatur facere, quæ conueniebant. Vnde Hieronym.* dicit super Matth. quod Dominus noster, vt veritatem assumpti hominis probaret, vere quidem contristatus est: sed, ne passio in animo illius dominaretur, per propassionem, dicitur, quod cœpit contristari & mœstus esse, vt passio perfecta intelligatur, quando animo, id est, rationi dominatur: propassio autem, quando est inchoata in appetitu sensitiuo, sed vlterius non se extendit.

1. 2. q. 22. ar. 2. & 3.

Li. 14 c. 9. parum ante medium. 20.

Lib. 14 c. 9. parum ante medium. 19.

cap. 16. in Matth. super illud, Cœpit contrista. 10. 9.

Ad primum ergo dicendum, quod anima Christi poterat quidem resistere passionibus, vt ei non superuenirent, præsertim virtute diuina: sed propria voluntate se passionibus subiiciebat, tam corporalibus, quam animalibus.

loco citato in arg. 2.

Ad secundum dicendum, quod Tullius ibi loquitur secundum opinionem Stoicorum, qui non vocabant passiones quoscunque motus appetitus sensitiui, sed solum inordinatos: tales autem passiones manifestum est in CHRISTO non fuisse.*

Ad tertium dicendum, quod passiones peccatorum, sunt motus appetitus sensitiui in illicita tendentes: quod nō fuit in Christo, sicut nec fomes peccati.

COMMENTARIVS.

DVobus modis potest anima dici passibilis. Vno modo secundum essentiam: alio modo secundum potentias: & quidem priori modo, naturaliter loquendo, anima non est passibilis, nisi quatenus forma corporis; & quatenus per alterationem eius separari ab eo potest, & à suo statu naturali immutari: & hanc vocauit D. Thom. passionem corporalem, de qua recte docet, animam Christi fuisse passibilem pro statu viæ, quod nihil aliud est, quam dicere, corpus passibile informasse. Posteriori autē modo scilicet, secundum potentias, dicitur anima passibilis passione animali, quatenus per affectum doloris & tristitiæ, & alios similes pati potest. Et hoc etiam modo docet D. Tho. in 2. part. articuli, animam Christi fuisse passibilem, quam denominationem magis proprie sumi dicit ab actibus appetitus sensitiui, quam voluntatis, quia illi proprie fiunt cū motione, & alteratione corporis, & ideo nomen passionum sibi proprie vendicant: quia vero huiusmodi passiones fuerunt in Christo omnino moderatæ, & rationi subiectæ, vt artic. 2. dictum est, ideo addit D. Thom. ex doctrina Hieronymi, non fuisse hos affectus in Christo per modum passionum, sed propassionum. Quam doctrinam statim in sequenti disputatione explicabimus, prior enim pars huius art. quæ ad passionē corporalē pertinet, nulla disputatione indiget, quia coincidit cū doctrina de corpore passibili Christi supra tractata: posterior ergo pars, quæ est de passione animali, fusius nobis explicanda est.

DISPVTATIO XXXIV.

In tres Sectiones distributa.

De appetitu sensitiuo, & perfectionibus, vel defectibus conuenientibus animæ Christi ratione illius.

DE intellectu animæ Christi, & perfectionibus, vel defectibus eius, dictum late est supra, quæst. 9. & sequentibus, vbi obiter etiam de sensibus diximus id, quod sufficere visum est. De voluntate autē Christi agit D. Thom. infrà, q. 18. quanquam de præcipuis eius perfectionibus supra dixit q. 7. & in art. 1. huius quæstionis ab illa excluserit primū & maximū defectum, vt visum est: sed de cæteris, quæ de voluntate supersunt, dicemus q. 18. ne D. Thomæ ordinem inuertamus. Solum ergo superest dicēdum de appetitu sensitiuo animæ Christi, eiusque actib⁹, vnde etiam constabit, quos defectus, media hac potentia, assumpserit. D. Thom.

SECTIO I.

An in Christo fuerit appetitus sensitiuus, & actus eius.

DICO primo, esse in Christo Domino verum appetitum sensitiuum. Ita supponit D. Thom. hic, & docet infra, q. 18. artic. 2. & reliqui Theologi in 3. dist. 17. & est cēsenda res certa de fide, quia, licet sub his terminis non sit in specie definita, tamen continetur in generalibus definitionibus Conciliorum, quibus assumpsisse Christum humanam naturam cum suis omnibus facultatibus traditur, quæ supra, q. 9. ostensæ sunt. Est autem vna ex his appetitus sensitiu⁹, non quidem, vt hoc nomine intelligam qualitatem aliquam ab anima distinctam (hoc enim sub opinione est) sed proximam facultatem necessariam ad actus, seu affectiones sensibiles, & animales eliciēdas: vnde etiam ex illis locis Scripturæ, in quibus hi actus tribuuntur Christo euidenter hęc veritas colligitur. Cuius ratio patet ex dictis, est enim hic appetitus de perfectione & integritate humanæ naturæ, qui etiam maxime necessarius fuit ad finem redemptionis, scilicet, vt pro nobis Christus pati posset.

Dico secundo, fuisse in Christo veros & proprios actus huius appetitus. Conclusio est æquè certa, ac præcedens: testimonia vero, quibus probanda est, afferemus infra de singulis actibus in particulari disputantes. Ratione declaratur primò, quia potentia est propter actus, secus otiosa esset, præsertim, quando actus sunt immanentes, qui per se pertinent ad connaturalem indiuidui perfectionem. Secundo, quia, vt dicebamus, isti actus fuerunt accommodatissimi ad finem redemptionis; & ad veritatem humanæ naturæ demonstrādam. Tertio, quia in Christo fuerunt actus sensuum externorum, & internorum: ergo & appetitus sensitiui. Quarto dēniq; quia voluntas Christi operabatur modo naturali, & accommodato animæ informanti corpus: est autem naturalis consensio inter huiusmodi facultates, vt voluntas excitare possit, & mouere appetitum ad similem seu proportionalem actum, & hic modus pertinet ad perfectionem humanæ operationis, & nihil habet indecens, vel Christo repugnans. ergo.

Appetitus sensitiuus in Christo

Dico tertio. Isti actus semper fuerunt in Christo ex consensione rationis, & voluntatis, quam nun-

bant antea habitus vitiorum, non propterea per baptismum auferuntur. Quidam non putant inconueniens, totum hoc concedere, & reuera in hoc non apparet tam aperta implicatio contradictionis. Nihilominus tamen mihi non placet, non enim videtur diuinæ bonitati consentaneum, vt vitiosam naturam suam faciat, & nihilominus eam vitiosam relinquat. Item, quia hæc vitia magis detestanda sunt, & fugienda, quam omnis error, vel falsitas: ostendimus autem supra, non posse Deum assumere errorē, vel falsitatem: multo ergo minus hæc vitia. Præterea, quia quilibet prudens debet vitare hæc vitia in sua natura, quantum potest, quia nec per se amabilia sunt, nec ad honestum finem possunt per se conferre. Denique indigna sunt, quæ per vnionem hypostaticam deificentur, sicut suprà de culpa ipsa dicebamus. Negatur ergo sequela, non est enim eadem ratio de his, & reatu pœnæ, quia reatus pœnæ, quāuis in sua causa supponat deordinationem, tamen in se, postquam contractus est, nullam dicit deordinationem, nec prauam inclinationem, sed solam obligationem ad id quod bonum est, scilicet, ad satisfaciendum Deo pro culpa: at vero hæc vitia, quamuis culpæ non sint, tamen in se retinent inordinationē quandam, quatenus rectæ rationi repugnant, & inclinant ad ipsam culpam, & ideo magis huic assumptioni repugnant.

Responsio.

Aliud dubium, quod hic tractandum suprà proposui, scilicet, de fomite peccati, quod cum præcedentibus videtur cōnexum, quia ad appetitum sensitiuum propriè pertinet, in sequenti disputatione commodius tractabitur.

ARTICVLVS III.

Vtrum in Christo fuerit ignorantia.

9 2. 3. dist 17. art 1. q. 2.

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod in Christo fuerit ignorantia. Illud enim vere fuit in Christo, quod sibi competit secundum humanam naturam licet ei non competat secundum diuinam, sicut passio & mors. Sed ignorantia conuenit Christo secundum humanam naturam: dicit enim Dam.* in 3. lib. quod ignorantem & seruilem assumpsit naturam: ergo ignorantia vere fuit in Christo.

li 3 o 1 t fi. capi 21 in princ.

2. Præterea, aliquis dicitur ignorans per notitiæ defectum. Sed aliqua notitia defuit Christo: dicit enim Apost. 2. ad Corinth. 5. Eum, qui non nouit peccatum, pro nobis peccatum fecit: ergo in Christo fuit ignorantia.

3. Præterea, Isaiæ 8 dicitur Antequam sciat puer vocare patrem suum, & matrem suam, auferetur fortitudo Damasci.* Puer autem ille est Christus: ergo in Christo fuit aliquarum rerum ignorantia.

Aug ser. 4. de epip 10. 10.

Sed contra. Ignorantia per ignorantiam non tollitur. Christus autem ad hoc venit, vt ignorantias nostras auferret: venit enim, vt illuminaret hos, qui in tenebris & in vmbra mortis sedent: ergo in Christo ignorantia non fuit.

Respondeo dicendum, quod, sicut in Christo fuit plenitudo gratiæ & virtutis, ita in ipso fuit plenitudo omnis scientiæ, vt ex præmissis* patet. Sicut autem in Christo plenitudo gratiæ & virtutis excludit fomitem peccati, ita plenitudo scientiæ excludit ignorantiam, quæ scientiæ opponitur. Vnde sicut in Christo non fuit fomes peccati, ita non fuit in eo ignorantia.

q. 7. art. 9. & q 6. art. 1.

Ad primum ergo dicendum, quod natura à Christo assumpta potest dupliciter considerari. Vno modo, secundum rationem suæ speciei, & secundum hoc dicit Damas.* eam esse ignorantem & seruilem. Vnde subdit: Nam serua quidem est hominis natura eius, qui fecit ipsam, Dei scilicet, & non habet futurorum cognitionem. Alio modo potest considerari secundum id, quod habet ex vnione ad hypostasim diuinam, ex qua habet plenitudinem scientiæ & gratiæ, secundum illud

Loco citato to arg. pri.

Ioan. 1. Vidimus eum quasi vnigenitum à Patre, plenum gratiæ & veritatis. Et hoc modo natura humana in Christo ignorantiam non habuit.

Ad secundum dicendum, quod Christus dicitur non nouisse peccatum, quia nescuit per experientiam, sciuit autem per simplicem notitiam.

Ad tertium dicendum, quod loquitur ibi Propheta de scientia humana Christi. Dicit enim: Antequam sciat puer, scilicet secundum humanitatem, vocare patrem suum, scilicet, Ioseph (qui pater eius fuit putatiuus) & matrem suam, scilicet, Mariam auferetur fortitudo Damasci. Quod non est sic intelligendum, quasi aliquando fuerit homo & hoc nescierit: sed antequam sciat, id est, antequam fiat homo scientiam habens humanam, auferetur: vel ad literam, fortitudo Damasci & spolia Samariæ, per regem Assyriorum: vel spiritualiter, quia nondum natus, populum suum solā inuocatione saluabit, vt gloss.* Hieron. ibi exponit. Augustin. tamen in sermone* de Epi. dicit, hoc esse completum in adoratione Magorum. Ait enim, Antequam per humanam carnem humana verba proferret, accepit virtutem Damasci, scilicet, diuitias, in quibus Damascus præsumebat: in diuitiis autem principatus auro defertur. Spolia vero Samariæ idem ipsi erant, qui eam incolebant. Samaria namque pro idololatria ponitur, illic enim populus Israel auersus à Domino, ad idola colenda conuersus est. Hæc igitur prima spolia puer idololatriæ dominationi detraxit. Et secundum hoc intelligitur, antequam sciat, id est, antequam ostendat se scire.

Hieron. in cap. 8. Isaiæ. Augustin. in serm. 4. ad fratres in eremo. 132. tom. 10. medium.

NEgat D. Thomas, materiam vero hanc satis suprà disputauimus in quæst. 9.

ARTICVLVS IV.

Vtrum anima Christi fuerit passibilis.

9 3. dist 15. art 2. q. 1. & dist 19. art 2. q. 2. & 2 & dist 33 in Exp. c. 48. Exp. 60. cap. 5.

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod anima Christi non fuerit passibilis. Nihil enim patitur, nisi à fortiori, quia agens præstantius est patiente, vt patet per Augustinum 12. super Gen.* ad literam, & per Philos. 3. de anima. Sed nulla creatura fuit præstantior, quam anima Christi. Ergo anima Christi non potuit ab aliqua creatura pati, & ita non fuit passibilis: frustra enim in ea fuisset potentia patiendi, si à nullo pati potuisset.

Augustin. cap. 16 in medio tom. 3. Arist. 3 de anim text 36 tom. 2. li 4 anim à prin li & sequent art 2. huius quæst. Psal 87. Est glossa. ordi ex Augustino in hoc loco.

2. Præterea, Tullius in libro* de Tusculanis quæstionibus dicit, quod passiones animæ sunt quædam ægritudines. Sed in anima Christi non fuit aliqua ægritudo, nam ægritudo animæ sequitur peccatum, vt patet per illud Psal. 40. Sana animam meam, quia peccaui tibi. Ergo in Christo non fuerunt animæ passiones.

3. Præterea, passiones animæ videntur idem esse cum fomite peccati: vnde & Apostolus Rom. 7. vocat eas passiones peccatorum. Sed in Christo non fuit fomes peccati, vt suprà dictum est.* Ergo videtur, quod non fuerint in eo animæ passiones: & ita anima Christi non fuit passibilis.

Sed contra est, quod in Psal. 87. dicitur ex persona Christi. Repleta est malis anima mea, non quidem peccatis, sed humanis malis, id est, doloribus: vt Gloss. ibi exponit. Sic ergo anima Christi fuit passibilis.

Respondeo dicendum, quod animam in corpore constitutam dupliciter contingit pati. Vno modo passione corporali: alio modo passione animali. Passione quidem temporali patitur per corporis læsionem. Cum enim anima sit forma corporis, consequens est, quod vnum sit esse animæ & corporis: & ideo, corpore perturbato per aliquam corpoream passionem, necesse est, quod anima per accidens perturbetur, scilicet, quantum ad esse, quod habet in corpore.

Quia igitur corpus Christi fuit passibile & mortale (vt suprà habitum est †) necesse fuit, vt etiam eius anima hoc modo passibilis esset. Passione autem animali pati dicitur

q 14. art 2.

anima

anima secundum operationem, quæ vel est propria animæ vel principalius est animæ, quam corporis. Et quamuis, etiam secundum intelligere & sentire, dicatur hoc modo anima aliquid pati: tamen, sicut in secunda Parte dictum est,* propriissime dicuntur passiones animæ, affectiones appetitus sensitiui, quæ in Christo fuerunt, sicut & cetera, quæ ad naturam hominis pertinent. Vnde August. dicit in 14. de Ciuit. Dei,* Ipse Dominus in forma serui vitam agere dignatus humanam, adhibuit eas, vbi adhibendas esse iudicauit: neque enim in quo verum erat hominis corpus, & verus hominis animus, falsus erat humanus affectus. Sciendum tamen est, quod huiusmodi passiones aliter fuerunt in Christo, quam in nobis, quantum ad tria: primo quidem, quantum ad obiectum, quia in nobis plerunque huiusmodi passiones feruntur ad illicita, quod in Christo non fuit. Secundo, quantum ad principium, quia huiusmodi passiones frequenter in nobis præueniunt iudicium rationis: sed in Christo omnes motus sensitiui appetitus oriebantur secundum dispositionem rationis. Vnde August. dicit 14. de Ciuit Dei,* quod hos motus certa dispensationis gratia, ita, cum voluit, Christus suscepit animo humano, vt, cum voluit, factus est homo. Tertio, quantum ad effectum: quia in nobis quandoque huiusmodi motus non sistunt in appetitu sensitiuo, sed trahunt rationem, quod in Christo non fuit: quia motus naturaliter humanæ carni conuenientes, sic ex eius dispositione in appetitu sensitiuo manebant, quod ratio ex his nullo modo impediebatur facere, quæ conueniebant. Vnde Hieronym.* dicit super Matth. quod Dominus noster, vt veritatem assumpti hominis probaret, vere quidem contristatus est: sed, ne passio in animo illius dominaretur, per propassionem, dicitur, quod cœpit contristari & mœstus esse, vt passio perfecta intelligatur, quando animo, id est, rationi dominatur: propassio autem, quando est inchoata in appetitu sensitiuo, sed vlterius non se extendit.

1. 2. q. 22. ar. 2. & 3.

Li. 14 c. 9. parum ante medium. 20.

Lib. 14 c. 9. parum ante medium. 19.

cap. 16. in Matth. super illud, Cœpit contrista. 10. 9.

Ad primum ergo dicendum, quod anima Christi poterat quidem resistere passionibus, vt ei non superuenirent, præsertim virtute diuina: sed propria voluntate se passionibus subiiciebat, tam corporalibus, quam animalibus.

loco citato in arg. 2.

Ad secundum dicendum, quod Tullius ibi loquitur secundum opinionem Stoicorum, qui non vocabant passiones quoscunque motus appetitus sensitiui, sed solum inordinatos: tales autem passiones manifestum est in CHRISTO non fuisse.*

Ad tertium dicendum, quod passiones peccatorum, sunt motus appetitus sensitiui in illicita tendentes: quod nō fuit in Christo, sicut nec fomes peccati.

COMMENTARIVS.

DVobus modis potest anima dici passibilis. Vno modo secundum essentiam: alio modo secundum potentias: & quidem priori modo, naturaliter loquendo, anima non est passibilis, nisi quatenus forma corporis; & quatenus per alterationem eius separari ab eo potest, & à suo statu naturali immutari: & hanc vocauit D. Thom. passionem corporalem, de qua recte docet, animam Christi fuisse passibilem pro statu viæ, quod nihil aliud est, quam dicere, corpus passibile informasse. Posteriori autē modo scilicet, secundum potentias, dicitur anima passibilis passione animali, quatenus per affectum doloris & tristitiæ, & alios similes pati potest. Et hoc etiam modo docet D. Tho. in 2. part. articuli, animam Christi fuisse passibilem, quam denominationem magis proprie sumi dicit ab actibus appetitus sensitiui, quam voluntatis, quia illi proprie fiunt cū motione, & alteratione corporis, & ideo nomen passionum sibi proprie vendicant: quia vero huiusmodi passiones fuerunt in Christo omnino moderatæ, & rationi subiectæ, vt artic. 2. dictum est, ideo addit D. Thom. ex doctrina Hieronymi, non fuisse hos affectus in Christo per modum passionum, sed propassionum. Quam doctrinam statim in sequenti disputatione explicabimus, prior enim pars huius art. quæ ad passionē corporalē pertinet, nulla disputatione indiget, quia coincidit cū doctrina de corpore passibili Christi supra tractata: posterior ergo pars, quæ est de passione animali, fusius nobis explicanda est.

DISPVTATIO XXXIV.

In tres Sectiones distributa.

De appetitu sensitiuo, & perfectionibus, vel defectibus conuenientibus animæ Christi ratione illius.

DE intellectu animæ Christi, & perfectionibus, vel defectibus eius, dictum late est supra, quæst. 9. & sequentibus, vbi obiter etiam de sensibus diximus id, quod sufficere visum est. De voluntate autē Christi agit D. Thom. infrà, q. 18. quanquam de præcipuis eius perfectionibus supra dixit q. 7. & in art. 1. huius quæstionis ab illa excluserit primū & maximū defectum, vt visum est: sed de cæteris, quæ de voluntate supersunt, dicemus q. 18. ne D. Thomæ ordinem inuertamus. Solum ergo superest dicēdum de appetitu sensitiuo animæ Christi, eiusque actib⁹, vnde etiam constabit, quos defectus, media hac potentia, assumpserit. D. Thom.

SECTIO I.

An in Christo fuerit appetitus sensitiuus, & actus eius.

DICO primo, esse in Christo Domino verum appetitum sensitiuum. Ita supponit D. Thom. hic, & docet infra, q. 18. artic. 2. & reliqui Theologi in 3. dist. 17. & est cēsenda res certa de fide, quia, licet sub his terminis non sit in specie definita, tamen continetur in generalibus definitionibus Conciliorum, quibus assumpsisse Christum humanam naturam cum suis omnibus facultatibus traditur, quæ supra, q. 9. ostensæ sunt. Est autem vna ex his appetitus sensitiu⁹, non quidem, vt hoc nomine intelligam qualitatem aliquam ab anima distinctam (hoc enim sub opinione est) sed proximam facultatem necessariam ad actus, seu affectiones sensibiles, & animales eliciēdas: vnde etiam ex illis locis Scripturæ, in quibus hi actus tribuuntur Christo euidenter hęc veritas colligitur. Cuius ratio patet ex dictis, est enim hic appetitus de perfectione & integritate humanæ naturæ, qui etiam maxime necessarius fuit ad finem redemptionis, scilicet, vt pro nobis Christus pati posset.

Dico secundo, fuisse in Christo veros & proprios actus huius appetitus. Conclusio est æquè certa, ac præcedens: testimonia vero, quibus probanda est, afferemus infra de singulis actibus in particulari disputantes. Ratione declaratur primò, quia potentia est propter actus, secus otiosa esset, præsertim, quando actus sunt immanentes, qui per se pertinent ad connaturalem indiuidui perfectionem. Secundo, quia, vt dicebamus, isti actus fuerunt accommodatissimi ad finem redemptionis; & ad veritatem humanæ naturæ demonstrādam. Tertio, quia in Christo fuerunt actus sensuum externorum, & internorum: ergo & appetitus sensitiui. Quarto dēniq; quia voluntas Christi operabatur modo naturali, & accommodato animæ informanti corpus: est autem naturalis consensio inter huiusmodi facultates, vt voluntas excitare possit, & mouere appetitum ad similem seu proportionalem actum, & hic modus pertinet ad perfectionem humanæ operationis, & nihil habet indecens, vel Christo repugnans. ergo.

Appetitus sensitiuus in Christo

Dico tertio. Isti actus semper fuerunt in Christo ex consensione rationis, & voluntatis, quam nun-

sempe ra-tioni obe-diens.

quam prævenire potuerunt. Est communis sententia, non solum Theologorum, sed etiam sanctorum Patrum. Leo Pap. Epist. 11. circa finem inquit, *Animã Christi excellere, non diuersitate generis, sed sublimitate virtutis, nihil enim carni suæ habebat aduersum, nec discordia desideriorum gignebant compugnantiam voluntatum: sensus corporei vigebant sine lege peccati & veritas affectionum, sub moderamine deitatis, & mentis.* Augustinus.

August.

August. lib. 1. contra duas epist. Pelagianorum dicit, fuisse proprium Christo non sentire repugnantiam carnis, & concupiscentiæ. Intelligendum vero est, per se, & ex vi suæ conceptionis, hoc fuisse proprium illius: alio enim modo communicatum fuit Virgini, vt infra dicemus: similiter lib. 2. de Peccator. merit. & remiss. cap. 29. & lib. de Correp. & grat. capit. 11. dicit, in Christo non fuisse illam pugnam carnis & spiritus, quam describit Apostolus ad Romanos 7. Idem lib. 4. hypognost. circa finem, vbi indicat, Peligianos

Cyprian.

contrarium sensisse. Cyprianus hoc sensu dicit in sermone de ieiunio, & tentationibus Christi, ipsum caruisse, & sensu, & consensu peccati. Probat etiam hoc late Damascen. lib. 3. de Fid. cap. 20 & 23. vbi dicit, hos affectus fuisse in Christo voluntarios,

Damasc.

V Synod. Theodor.

quia nihil in illo coactum fuit. Denique in V. Synod. collat. 8. can. 12. damnatur quidam Theodor. qui dicebat, Christum aliquo tempore vitæ suæ rebellionem huius appetitus passum esse, & virtutis exercitio illam superasse. Rationes faciles sunt: prima, quia appetitum inferiorem moueri contra vel præter superioris consensum, est quidam defectus humanæ naturæ, qui in aliis hominibus ex peccato originali contractus est: sed in Christo esse non potuit ex hac radice, nec vero oportuit, aut decuit voluntarie assumi, quia neque ad finem Incarnationis, seu nostra mvtilitatem cõducebat, nec per se erat expetibilis, aut Christo conueniens: ergo assumptus non est. Secunda, quia hic defectus, neq; fuit in statu innocentiæ, neque erit in statu gloriæ: Christus vero Dominus, vtriusq; status perfectionem assumpsit, excepto corpore impassibili. Tertia, Christus semper fuit in actuali vsu rationis, quo potuit prævenire, & considerare, quidquid appetitum suũ excitare poterat, quod per voluntatem potuit, vel admittere, vel vitare. Rursus habuit, saltem per supernaturalem virtutem, perfectum dominiũ omniũ suarum potentiarum: ergo & appetitus sui, & omnium actuum, & motionum eius.

Dubium, quomodo voluntas Christi in regendo appetit. vse habuerit.

Sed quæres, an huiusmodi actus appetitus fuerint semper in Christo profecti ex positiuo consensu, & motione voluntatis, an vero interdum fuerint prævisi, & permissi. Respondetur, sæpe fuisse Christum vsum priori modo positiuæ motionis, vt constat ex illo Ioann. 11. *Turbauit semetipsum*, vt ibi notarunt

Respons. Ioan 11. Chrysost. Cyril. August Theoph. Euthy.

Chrysost. homil. 62. Cyril. li. 7. in Ioan. c. 20. August. tract. 49. Theophyl. Euthy. &c. & fortasse fere semper hoc modo operatus est, quia, & perfectior est, & illi facillimus. Quanquam in rigore non sit necessarius, vt illi motus seu effectus dicantur voluntarij, & ex ratione profecti, absque vllo defectu virtutis, satis enim esse potuisset, vt, præeunte aduertẽtia rationis, portio superior permitteret inferiori operari, quæ illius sunt propria, vt loquitur Damasc. lib. 3. c. 15. & 20. vt enim q. 14 dicebamus, naturales Christi facultates non impeditæ, & habentes applicata obiecta, naturaliter operabantur, vt si flagellabatur, naturaliter dolebat, &c.

Damasc.

Passiones sensibiles an fuerint in Christo.

Et ex his facile definitur illa quæstio, an in Christo fuerint passiones sensibiles: si enim sit sermo de re ipsa, constat, in illo fuisse affectus, qui in nobis dicuntur passiones, quia hi affectus, seu passiones, in nobis nihil aliud sunt, quam prædicti actus appetitus sensitiui, quatenus sunt cum corporis motione, & alteratione. Constat etiam non habuisse hos actus cum illis imperfectionibus, quæ in nobis sunt, & perfecto statui virtutis repugnant: quia in nobis, & A prævenient rationem, & illam interim perturbant, & ad peccatum inclinant, quæ omnia in Christo nõ fuerunt. Si autem sermo sit de modo loquendi, an, scilicet, isti affectus in Christo simpliciter vocandi sint passiones, D. Thom. hoc art. 4. ita loqui videtur, ideo enim simpliciter cõcedit, Christum fuisse passibilem passione animali, quomodo etiam loqui videtur Cyril. lib. 10. Thesau. c. 3. & Ambros. lib. 2. de Fide. c. 3. Damasc. lib. 3. c. 20. imo etiam in VI. Synod act. 4. & 11. videtur sæpe vsurpari hæc locutio. Eratio esse potest, quia hi affectus non dicuntur passiones, eo quod prævenient rationem, aut propter aliquam imperfectionem virtutis, sed quia fiunt cum motione, & alteratione corporis, quem effectũ habẽt, etiam si maxime moderati, & rationabiles sint: & ita illum habuerunt in Christo, quia ille est naB turalis modus operandi horum affectuum, & nullam habet indecentiam, præsertim in corpore passibili, Quæ omnia sunt sine dubio vera, & inter sapientes possumus sine scrupulo ita loqui. Nihilominus tamen Hierony. Matt. 5. & 26. & tom. 1. epist. 22. ad Eustoch. de Custod. virginit. refugit in Christo admittere nomen passionum simpliciter dictum, quia nomen illud videtur frequentius in malam partem vsurpari, & effrænem quandam ac inordinatam concupiscentiam significare: & ideo ipse *propassiones* vocat, qui loquendi modus propter maiorem reuerẽtiam Christo debitam, non displicet. Obiectiones vero, quæ hic occurrere poterant, attingemus, sC ctione sequenti.

D. Thom. Cyril. Damasc. V. Synod. Hieron.

SECTIO II.

An in appetitu sensitiuo Christi fuerit fomes peccati.

RAtio dubitandi est, quia hic fomes nihil aliud est, quam naturalis inclinatio ipsius appetitus sensitiui ad obiecta sensibilia: sed in Christo non potuit esse hic appetitus sine hac inclinatione, quia est illi intrinseca, & essentialis; ergo nec sine fomite. Maior constat, quia hic fomes non est aliquis habitus, vt constat: neque actus, quia infans, cum primum concipitur, habet fomitem, antequam habeat vllum actum. Et similiter homo, dum dormit, & habet fomitem, etiam si nihil operetur: ergo non poD test esse aliud, quam ipsa inclinatio appetitus, quæ indifferenter fertur ad sensibilia, siue illa contra rationem sint, siue non. Propter hæc Durand. in 3. distinct 3. quæst. 3. negat fieri posse, vt, manente appetitu sensitiuo, non sit fomes, sed tantum, vt ligetur vel impediatur. Vnde fit, vt consequenter concedere cogatur, fomitem, & fuisse in Christo, & nunc esse, & à fortiori fuisse in Adamo in statu innocentiæ, & futurum esse in corporibus resurgentium, quanquam non audeat Durandus talem loDurand. quendi modum simpliciter concedere, est enim reuera falsus, & absurdus, ex illo enim vlterius sequitur, fomitem, non esse in nobis effectum originalis peccati, sed ipsam naturam appetitus sensitiui. Sequitur etiam, non manere in baptizatis ad agonem, sed quia nulla ratione separari ab illis potuit, maE nente appetitu: quæ omnia aliena sunt à sensu, & doctrina Conciliorum, sanctorũ Patrum, & Theologorum, vt constat ex materia de peccato originali, & ex Concil. Trindent. sess. 5. in Decreto de peccato Concil. Trid. originali. Propter quæ dixerunt aliqui, fomitem esse morbidam quandam qualitatem, additam appetitui, quæ manat ex originali peccato, & auget inclinationem appetitus ad sensibilia, & quasi fouet eius concupiscentiam: quo posito, facile intelligetur, Christum caruisse fomite, si caruit hac qualitate. Sed hæc sententia antiquata iam est, & ab omnib. Theologis, qui bene sentiunt, reiecta. Est enim improbabile, huiusmodi qualitatem fingere, quę intelligi nõ potest, quid sit, nisi fortasse aliquis vitiosus habitus, qui non

qui non potest cum anima ipsa concreari; oporteret enim ab ipso Deo iusfundi, quia aliunde originē trahere non potest, cum neque ab ipsa anima naturaliter manet, hoc enim etiam in iniuriā ipsius autoris naturæ redundaret, nec posit à peccato Adæ, quod iam diu præteriit, physice produci. De quare latius in Prima secundæ.

Aduertendum igitur est, quod supra dixi, fomitem dupliciter posse considerari, scilicet, in actu primo, vel secundo: in actu secundo est actualis motio, seu vitalis & sensibilis affectio ipsius appetitꝰ ad obiectum sensibile rationi cōtrarium, ipsam rationem præueniens, & ad peccatum trahens. In actu autem primo dicit quidem naturalem inclinationem appetitus, neque solam omnino, neque morbidæ qualitati subiectam, sed vt coniunctam priuationi illius rectitudinis, & debiti ordinis ac subiectionis, quam per originalem iustitiam in statu innocentiæ habebat ad rationem superiorem: vnde fomes significat ipsum appetitum expeditum, & quasi proxime dispositum, vt præuenire possit rationem, & contra illam moueri.

Dico ergo primo, in Christo Domino non fuisse fomitem quoad actum secundum. Hæc conclusio certa est, in qua omnes Theologi sine dubitatione conueniunt, & satis patet ex testimoniis citatis sect. præcedenti: præter quæ, videri potest Cyril. lib. 3. in Leuit. circa med. Et ratio est euidens ex dictis, quia ostensum est, nullū motum appetitus fuisse in Christo, nisi voluntarium: si ergo talis motus esset de obiecto praue, esset peccatum; sicut ergo in Christo non fuit peccatum, ita neque esse potuit motus appetitus, inclinans ad peccandum.

Cyril.

Obiectio 1.

Ex qua ratione soluitur obiectio, quæ hic fieri solet, scilicet, oportuisse Christum esse tentatū omnibus modis; vt omnib. esset exemplo: sed vnus modus tentationis, & maximus, est per huiusmodi motus concupiscentiæ, & fomitis. Cui obiectioni D. Thom. infra respondet q. 41. artic. 1. ad tertium, hoc genus tentationis nūquam esse sine peccato, saltem veniali & ideo non potuisse in Christo; quem oportuit, quidem esse *tentatum per omnia pro similitudine, absque peccato tamen*, vt dicitur ad Hebr. 4. Quæ responsio intelligenda videtur, iuxta rationem factam, non enim vniuerse in omnibus hominibus hi tentationum motus semper sunt venialia peccata, possunt enim interdum esse omnino inuoluntarij, & tantum motus, qui primo primi appellantur, in quibus, nec moralis malitia est, nec ratio culpæ: in Christo autem, qui poterat omnes hos motus præuenire, & cohibere, aliqualis culpa esset, illos in se permittere. Addo præterea, hos motus per se indecentes esse, quia turpes & ad peccatum inclinantes, vnde & modesti homines erubescunt, cum illos patiuntur: & ideo omnino alienus à Christo fuit huiusmodi tentationis modus, qui per interiorem suggestionem esse dicitur, vt recte docuit Greg. 3. Moral. cap. 20. & Abulens. Matth. 4. 20 Vnde ad obiectionē respondetur, ad exemplum nostrum non oportuisse, Christum hoc genus tentationis in se suscipere: tum quia erat indecens, & cum peccato coniunctū: tum etiam, quia, cum sit internum & occultum, nō potuit per illius victoriam conuenienter dari nobis exemplum vincendi tentationes: tum denique quia, superando tentationes externas, & patienter sustinendo iniurias, ignominias, & dolores; ac denique purissimam, ac sanctissimam vitam ducendo, perfectissimum, ac sufficientissimum exemplum nobis tribuit, ad quascunque tentationes superandas.

D. Thom.

Hebr. 4.

Greg. Abulens.

Respon.

Sed contra, nam Cyril. lib. 10. Thesauri. ca. 3 dicit, in Christo fuisse commotas passiones appetitus, nō vt illum superarent, sed vt vincerentur virtute inhabitantis Verbi. Vbi ergo necessaria fuit victoria, supponitur pugna: ergo fomes seu affectio contra rationem. Confirmatur primo, nam Christus præter visibiles dæmonis tentationes, passus est alias inuisibiles, vt Beda sentit Marc. 1. & D. Tho. infra, q. 41. art. 3. ad secundum, sed inuisibiles tentationes non sunt, nisi internæ per motionem fomitis. Confirmatur secundo, nam Christus per appetitum sensitinum appetebat non mori, quod erat contra rationem, & præceptum Dei: ergo per appetitum suum inclinabatur ad malum, & consequenter retardabatur ab honesto exequendo: ergo erat in illo pugna, quæ ad actum fomitis pertinet. R. respondetur, Cyrillum aperte loqui de naturalibus, & innoxiis affectibus, vt sunt tristitia, vel timor mortis: dicit autem, Christum vicisse has passiones, vel quoad nos, quia sicut morte sua destruxit mortem nostrā, ita timore suo, meruit nobis fortitudinem, ad mortē pro virtute obeundā, & sic de aliis: vel quoad seipsum, quia ita in se admisit hos effectus, vt summa volūtate eos superauerit, nihilque illis ab in plenda Patris voluntate retardatus sit: illos ergo vincere fuit, ita illos permittere, ac moderari, vt naturæ affectum ostenderent, & tamen neque ad malum inclinarent, neque à bono retraherent.

Beda. D. Tho. Respon.

Ad primam confirmationem respondetur, non vocari ab illis Patribus inuisibiles tentationes eas, quæ mere interius excitantur in imaginatione, vel appetitu: non enim permissum est dæmoni hoc modo Christi potentias attingere, seu excitare: dicuntur ergo tentationes inuisibiles illæ, in quibus tentator non apparet visibiliter; quamuis per externa signa terrere, aut perturbare tentet. De quibus adhuc incertum est, an in Christo fuerint; quod attingemus infra, quæst. 41.

Ad secundam confirmationem respōdetur, horrere, ac fugere mortem, quatenus malum naturæ est, per displicentiam & fugam naturalem, non esse malum: quia illud obiectum vt sic, secundum rectam rationem formidabile est, & actus ille conformis est inclinationi naturæ, quæ bona est: præsertim quia, cum ille actus non sit omnino absolutus, sed simplex affectus, cum illo simul esse potest actus appetendi, & aggrediendi mortem, obediendo superiori rationi, hoc præcipienti: quo sensu Augustin. lib. 10. confessionum, cap. 28. de pœnis loquens dixit, *Tolerare eas iubes, non amare, nemo autem, quod tolerat, amat, quamuis tolerare amat.* Deinde huiusmodi affectus non fuit in Christo inuoluntarius, sed prudenter admissus ex dictamine rationis superioris, & ita nullam habebat rationem fomitis, nec specialem, ingerebat difficultatē voluntati Christi, præter eā, quæ intrinseca erat obiecto talis virtutis. Tum quia, vt dictum est, ipsemet affectus huiusmodi ex Christi voluntate pendebat, & solum explicabat propensionem naturæ: tum etiam, quia virtus, & efficacia rationis tanta erat in Christo, vt non posset commoueri, nec retardari à quouis simplici affectu inferioris appetitus.

De fuga, & horrore mortis in appetitu Christi.

Augustin.

Dices. Ergo idemmet appetitus sensitiuus Christi, & refugiebat mortem ex impetu naturæ, & appetebat illam ex imperio voluntatis: quæ duo vidente repugnare in appetitu sensitiuo, qui non videtur capax actus conditionati, sicut voluntas: videtur enim pendere ex quadam collatione, & discursu. Respondetur reuera ita esse, & illos actus non esse repugnantes, quia vnus est tanquam appetitio efficax, mouens efficaciter ad opus, alius vero solum per modum simplicis complacentiæ, seu displicentiæ; quia non tendit in obiectum absolute, & simpliciter consideratum, vt hic & nunc exequendum vel fugiendū, pensata omni ratione boni & mali, quam habet, sed tantum cōsideratum secundum aliquam rationem boni, aut mali præcise sumptam, ac si esset sola, & ab aliis disiuncta. Et ideo dicitur ille actus conditionatus, quia virtute includit conditionem, & per eam explicatur, quamuis formaliter illam condi-

Obiect. 3.

Respons.

Obiect. 2. Cyril.

conditionalem propositionem non includat: quem modum appetendi etiam in brutis interdum videre licet, appetunt enim aliquod obiectum, & metu continentur, ne ad illud moueantur, quod est signum, illum esse appetitum simplicem, & inefficacem.

D.Thom. Dico secundo non fuisse in Christo fomitem, etiam quoad actum primum. Hic est sensus D. Thomæ hic, & aliorum Theologorum in 3. dist. 15. qui etiam in Beatissima Virgine dicunt, fuisse extinctum fomitem, saltem à tempore Incarnationis, & loquuntur de actu primo: nam actum secundum, seu motum fomitis nunquam omnino habuit. Et probari potest hæc conclusio ex supradictis inter referẽdam Durandi opinionem: & explicatur tandẽ, hoc fuisse possibile, quia fomes dicit appetitum, non vtcunq; sed proxime dispositum, & expeditum, atque adeo sibi relictum, vt possit exire in actum contra rationem, & inclinare ad peccatum: potest autem manere appetitus sensitiuus, & nõ ita dispositus, sed quasi correctus omnino, & frænatus; ergo potest in illo ratio fomitis extingui. Quod autem, si hoc est possibile, ita factum fuerit in Christo, nullus dubitare potest: tum quia in Christo non fuit origo fomitis, quæ est originale peccatum, & cum alias ad peccatum inclinet, non decuit Christum: tum etiam quia Christus venit, vt nos liberaret à lege peccati, & fomitis, ad Rom. 7. & 8. ad Galat. 3. & 4. ad hunc autem finem non fuit expediens, vt ipse subderetur legi fomitis, sed potius, vt omnino esset à peccatoribus segregatus. Quod si inquiratur, per quid fomes in Christo fuerit extinctus, iam hoc fere explicatum est circa articulum secundum Diui Thomæ. Primũ enim supponuntur perfectissimi habitus virtutum moderantium appetitum. Deinde erat ratio perpetuo vigilans, & potens præuenire obiecta omnia, quæ appetitum, aut excitare possunt, aut mouere. Præterea voluntas habebat perfectum dominium super omnes potentias suas, vel propter vnionem ad Verbum, vel propter perfectissimam gratiam, & virtutem animæ beatæ, quæ suo arbitrio potest inferiores potentias per superiores gubernare.

Rom. 7 8. Galat. 3. 4.

Fomes nullo modo potuit assumi à Christo etiã quoad actum primum.

Sed quæri tandem potest, an de potentia absoluta potuerit Christus fomitem assumere. Videtur enim, in hoc nullam esse apertam repugnantiam, sicut supra in similibus dubiis de errore & habitibus vitiorum diximus. Proprie tamen loquendo de fomite, prout dicit actum ita inordinatum, vt sine peccato voluntariè haberi non possit, probabilius existimo, non potuisse assumi talem actum, quia est per se indecens: nec potest vlla esse ratio honesta ad illum admittendum in propria natura, cum tamen, vt supra dictum est, ad suppositum naturæ pertineat, similes indecentes motus impedire in propria natura, si potest. At vero de aliis imperfectionibus seu defectibus, qui non sunt ita cum culpa cõiuncti, facilius admitti potest potuisse assumi de potentia absoluta, etiam si de facto propter maiorem assumpti non sint: vt verbi gratia, quod appetitus inferior, saltem ad obiectum bonum potuerit interdum moueri præueniendo rationem, vel aliquid huiusmodi.

SECTIO III.

An in Christo fuerint omnes actus, seu passiones appetitus sensitiui.

D.Thom. Diuus Thomas in 1.2. agens de his passionibus à quæst. 22. vsque ad 48. ad vndecim capita eas reuocat, quæ sunt amor, concupiscentia, delectatio, odium, fuga, tristitia, spes, audacia, desperatio, timor, & ira. De his ergo vndecim affectibus generatim quærimus, an omnes in Christo fuerint, non vero de omnibus speciebus, quæ sub singulis eorum contineri possunt. Constat enim, non assumpsisse Christum omnes species amoris, vel doloris sensibilis, quoniam aliquis amor potest esse malus, & aliquis dolor, verbi gratia, ex ægritudine corporis profectus, non decebat Christum: & idem est de cæteris actibus, quorum obiecta, vel erant à Christo aliena, vel nunquam illi oblata sunt, nec; enim necessarium erat, vt omnia obiecta sensibilia caderent sub sensus eius. Quæstio igitur, vt dixi, esse potest de illis vndecim affectibus, quam tractat D. Thom. ab artic. 5. vsque ad 9. in quibus tamen solum de tribus affectib⁹ disputat, scilicet, de dolore, & tristitia, quos duos actus sub eadem ratione complexus est in 1.2. quia vterque est de malo præsenti apprehenso, vel sola imaginatione, vel etiam sensu externo, vt hic docuit etiam Sanctus Thomas ex August. 14. de Ciuit. cap. 7. & 15. Secundo agit de timore, & de admiratione, quæ, vt videbimus, ad timorem, vel concupiscentiam reuocatur. Et tertio agit de ira, isti enim tres affectus potissimum includere videntur defectum aliquem: & quoniam hic D. Thom. agit de defectibus, ideo illis specialiter disputat: alios vero prætermisit, quia per se nullum defectum includere, aut præsupponere videntur. Sed ad materiæ cõplementum discurremus breuiter per singulos.

D.Thom. August.

Primo ergo certum videtur, fuisse in Christi appetitu amorem sensibilem, quia hic actus est maxime cõnaturalis huic appetitui, & per se versatur circa bonum & conueniens, & est fundamentum aliorum actuum, & per se nullam requirit imperfectionem, vnde & in statu beatitudinis reperietur. Quis enim dubitat, in sensibilibus corporibus Beatorum futurum esse nexum, & vinculum amoris sensibilis? aut quis potest cogitare, quin Christus Dominus, tum in terra, tum etiam nunc in cælo, summo affectu sensibili matrem suam dilexerit, sicut ab illa dilectus est? Et quoniam cõtrariorum eadem est ratio, hinc facile constat, etiam actum odij in appetitu Christi esse potuisse: versatur enim circa malum naturæ, aut bono amato contrarium; qui autem ad vnum terminum accedit, necesse est, vt ab alio contrario termino recedat. Et eædem rationes ad hunc actum applicari possunt, quia nullum defectum vel imperfectionem importat.

Secundo, certum est, fuisse in Christo actum desiderij, seu concupiscentiæ sanctæ & honestæ: hic enim actus versatur circa bonum amatum, quod absens est, & tendit ad illud inquirendum, & obtinendum: vnde tam honestus, & conformis rationi esse potest, sicut ipse amor. Solum supponit quandam imperfectionem, scilicet carentiam boni amati; hæc autem habere potuit locum in Christo, etiam respectu sui corporis in statu vitæ passibilis, vt per se constat: respectu vero aliorum, quibus etiam desiderare potuit sensibilia bona, facile etiam constat potuisse in eis cognoscere indigentiam seu carentiam talium bonorum. Et hinc facile etiam colligitur, fugam mali contrarij bono amato & desiderato facile in appetitu Christi esse potuisse, est enim eadem ratio.

Tertio certum est, actum delectationis seu voluptatis sensibilis interdũ in appetitu Christi esse potuisse: hæc enim interdum necessario, ac naturaliter sequitur ex aliquibus obiectis, & non est per se mala, sed sæpe est honesta, vt quando ad conseruationem corporis necessaria est, vel ex actibus honestis resultat: vnde & in statu beatitudinis erit sine dubio hic actus, & in statu viæ reperitur sæpe in rebus spiritualibus, & diuinis, iuxta illud, *Cor meum, & caro mea exultauerunt in Deum viuum.*

Quarto, de se dubitari potest, quatenus versatur circa bonum arduum consequendũ, quia Christo Domino nullius boni consecutio sibi cõuenientis videtur ardua fuisse, propter eximiam ejus potentiam.

sentiam. Sed dicendum sine dubio est, etiam hunc actum habuisse locum in Christo, quia respectu naturalium virium suæ humanitatis, sæpe potuit illi esse ardua, & difficilis consecutio alicuius boni; vt constat de ipsa gloria corporis, quam per labores & passionem obtenturus erat. Spes vero sensibilis, de qua loquimur, cum naturalis sit, tendit in bonum & cõsecutionem eius prout naturalibus viribus commensuratum. Vnde fit etiam, vt circa aliquod bonum sensibile, vel circa malum vitandum potuerit esse in appetitu Christi desperatio, quia potuit apprehendi vt insuperabile per vires naturæ, vt constat de ipsa morte vitanda; qui actus videtur quidẽ supponere aliquem defectum, sed est idem cum defectu timoris, de quo statim dicemus.

Quinto de actu audaciæ nulla est difficultas, quin potuerit esse in Christo in statu vitæ passibilis: hoc enim actu aggredimur pericula propter vitandum malum, vel consequendum bonum: Christus autẽ in maximis periculis vitæ, & honoris versatus est, & ideo, supposito illo statu, hic actus audaciæ prudenter elicitus ad perfectionem & fortitudinem eius pertinuit. De his ergo actibus nulla est difficultas, De aliis vero dicemus, sequentes articulos Diui Thomæ explicantes.

ARTICVLVS V.

Vtrum in Christo fuerit dolor sensibilis.

94 Inf. q. 46. a. 6. Et 3. d. 15 q. 2 a. 3. q. 1. Et verit. q. 26. a. 8. corp. fin. & 8. c. 2. 9 Hilar. lib. 10. in 2. fo. à princ. lib. Lib. 10. de Trin. ante med. lib.

AD quintum sic proceditur. Videtur, quod in Christo non fuerit verus dolor sensibilis. Dicit enim Hilarius in 10. de Trinit. † *Cum pro Christo mori sit vita, quid ipse in mortis sacramento doluisse existimandus est, qui pro se morientibus vitam rependit?* Et infra dicit*, *Vnigenitus Deus hominem verum, non deficiens à se Deo, sumpsit: in quem quamus, aut ictus incideret, aut vulnus descenderet, aut nodi concurrerent, aut suspensio eleuaret, afferrent quidem hæc impetum passionis, non tamen dolorem passionis inferrent, vt telum aliquod aquam perforans. Non igitur in Christo fuit verus dolor.*

2. *Præterea, Hoc proprium videtur esse carni in peccato conceptæ, quod necessitati doloris subiaceat. Sed caro Christi non est cum peccato concepta, sed ex spiritu sancto in vtero virginali. Non ergo subiacuit necessitati patiendi dolorem.*

3. *Præterea, Delectatio contemplationis diuinorum, diminuit sensum doloris: vnde & martyres in passionibus suis tolerabilius sustinuerunt, ex consideratione diuini amoris. Sed anima Christi summe delectabatur in contemplatione Dei, quem per essentiam videbat, vt supra dictum est*. Non ergo poterat sentire aliquem dolorem.*

Quæst. 9. a. 2

Sed contra est, quod Isai. 53. dicitur, Vere languores nostros ipse tulit, & dolores nostros ipse portauit.

Part. 2. q. 35. a

Respondeo dicendum, quod (sicut patet ex his, quæ in secunda Parte dicta sunt) ad veritatem doloris sensibilis requiritur læsio corporis & sensus læsionis. Corpus autem Christi læsi poterat, quia erat passibile, & mortale, vt supra habitum est*. Nec defuit ei sensus læsionis, cum anima Christi perfecte haberet omnes potentias naturales. Vnde nulli dubium debet esse, quin in Christo fuerit verus dolor.*

Quæst. 14. art. 1.

b *Ad primum ergo dicendum, quod in omnibus illis verbis & similibus, Hilarius à carne Christi non veritatem doloris, sed necessitatem excludere intendit. Vnde post præmissa verba subdit †. Neque enim tum, cum sitiuit, aut esuriuit, aut fleuit, bibisse Dominus, aut manducasse, aut doluisse monstratus est: sed ad demonstrandam corporis veritatem, corporis consuetudo suscepta est, ita vt naturæ nostræ consuetudine, consuetudini sit corporis satisfactum, vel, cum potum & cibũ accepit, non se necessitati corporis, sed consuetudini tribuit.*

Loco citato in argum.

Quia non accepit necessitatem per comparationem ad causam primam horum defectuum, quæ est peccatum, vt supra dictum est: vt. scilicet. ea ratione dicatur caro Christi non subiacuisse necessitati defectuum, quia non fuit in ea peccatũ. Vnde subdit*. Habuit enim scilicet, Christus, corpus, sed originis suæ proprium, neque ex vitiis humanæ conceptionis existens, sed in formam corporis nostri, virtutis suæ potestate subsistens. Quantum tamen ad causam propinquam horum defectuum, quæ est compositio contrariorum, caro Christi subiacuit necessitati horum defectuum, vt supra dictum est*.*

Quæst. 14. a. 2. & 3. ad 2. Lib 10. de Trinit. ante med. illius

Quæst. 14. ar 1. 2.

Ad secundum dicendum, quod caro in peccato concepta subiacet dolori, non solum ex necessitate naturalium principiorum sed etiam ex necessitate reatus peccati. Quæ quidem necessitas in Christo non fuit, sed solum necessitas naturalium principiorum.

Quæst 14. a 1. ad 2.

Ad tertium dicendum, quod sicut supra dictum est, virtute Diuinitatis Christi, dispensatiue sic beatitudo in anima continebatur, quod non deriuabatur ad corpus, ne eius passibilitas & mortalitas tolleretur. Et eadem ratione delectatio contemplationis sic retinebatur in mente, quod non deriuabatur ad vires sensibiles, ne per hoc dolor sensibilis excluderetur.*

COMMENTARIVS.

VT declaret D. Thom. in Christo fuisse dolorem sensibilem, aduertit, ad huiusmodi doloré duo requiri, scilicet, læsionem corporis, & sensum doloris: quæ duo in Christo esse potuerunt, cum & habuerit corpus passibile, & animam perfectissimè sentientem. Considerandum vero est, non asserere Diuum Thomam, in illis duobus dolorem formaliter consistere, sed requiri ad verum dolorem, ita vt, illis positis naturaliter resultet, nisi miraculose impediatur. Læsio enim corporis habet rationem obiecti respectu doloris, quia, vel ipsa læsio, vel aliqua qualitas disconueniens corpori, quæ per illam resultat, est obiectum, circa quod dolor versatur: sensus vero læsionis est veluti applicatio obiecti doloriferi, ex qua dolor in appetitu resultat, sicut in vniuersum, cognitio obiecti prosequendi, vel fugiendi per appetitum, est applicatio seu cõditio necessaria, vt appetitus moueri possit. Dolor ergo formaliter consistit in quodam actu ipsius appetitus, quo veluti contristatur, & fugit corporis læsionẽ, sensu perceptam. Sicut ergo in Christo fuit vera læsio corporis, & verus sensus læsionis, ita & verus dolor. Quæ conclusio de fide certa est, vt constat ex modo loquendi Scripturæ, & communi sensu totius Ecclesiæ. Isai. 53. *Vere dolores nostros ipse tulit.* Et Psalm. 87. *Repleta est malis anima mea.* Vbi Augustinus *Non vitiis, sed humanis malis, id est, doloribus.* Et plura alia ex Scriptura, Conciliis, & Patribus supra q. 14. adduximus, quibus ostendimus, Christum habuisse corpus vere passibile, & in eo vere pro nobis passum esse: vera autem passio talis corporis non est sine vero dolore. Vnde etiam ex fine Incarnationis hoc confirmari potest, quia hic affectus est maxime pœnalis, & ab omni culpa alienus, & ideo accommodatissimus est ad satisfaciendum pro culpis. Quin potius infra agentes de passione Christi, ostendemus cum D. Thoma, hunc dolorem in Christo fuisse maximum, seu acerbissimum.

Isai 53. Psalm. 87. August.

In argumento primo obiicit Diuus Thomas testimonium Hilarij libr. 10. de Trinit. parum à principio, & circa medium. Qui disertis fere verbis videtur negare, Christum passum esse verum sensibilem dolorem, & eodem modo loquitur Canone 31. in Matth. & super Psalm. 53. & 68. propter quæ Claudius Viennensis libro 2. de statu animę, capite 11. in 6. tom. Bibliot. Sancto. dicit, Hilarium re-

Hilar.

Claudius Vien.

Bonauent. uera in ea sententia fuisse, & Bonauentura in 3. dist. 16. art. 1. q. 1. ad primum, sentit, Hilarium in dictis locis erraſſe, poſtea vero ſententiam tractaſſe. Dicit

Guilielm. Parisien. enim, ſe audiuiſſe Guilielmum Pariſienſem referentem, ſe vidiſſe, & legiſſe librum Hilarij, in quo illam ſententiam retractauit; quamquam ipſe Bonauentura in hac ſolutione nõ perſiſtat, ſed alias aſsignet. Et mihi quidem incredibile eſt, Hilarium lapſum eſſe in hunc errorem, primo, quia à nullo antiquorum Patrum de hac re notatur, cum ad fundamenta noſtræ fidei valde pertineat. Quin potius Hieronymus tom. 1. epiſtola 7. ad Lætam, *Libros*, inquit, *Hilarii in offenſo decurrat pede: illorum tractatibus, illorum delectetur ingenio, in quorum libris pietas fidei non vacillet.*

Hieron. Et 3. tom. epiſt. 141. ad Marcellam de expoſitione Pſalm. 126. dicit, ſe non audere reprehendere tantum virum, ſuis temporibus eruditiſsimum. Secundo, quia aliis locis idem Hilarius tam vere & proprie tribuit Chriſto hos affectus, famem, ſitim, &c. ſicut crucifixionem, & mortem: vt in dicto Pſal. 53. circa medium, ſic inquiens. *Ex communi infirmitate noſtra ſalutem eſt deprecatus à Patre; vt intelligeremus, naturitatem noſtram cum ipſis infirmitatis noſtræ officiis illi ineſſe. Hinc illud eſt, quod eſuriuit, dormiuit, laſſatus fuit, mœſtus fuit, & fleuit, & paſſus, & mortuus eſt.* Et ſimilia multa ibidem ſubiungit, & fere ſimilia habet lib. 3. de Trinitat. col. 3. *Natus*, inquit, *ex Virgine à cunis, atque infantia vſque ad conſummatum virum venerat, per ſomnum, famem, ſitim, laſſitudinem, lacrymas, hominem egerat: etiamnum conſpuendus, flagellandus, crucifigendus erat.* Propterea ergo merito Diuus Thomas hic ſentit, Hilarium minime erraſſe, & ideo illius dicta interpretatur. Quod etiam faciunt alij Doctores cum Magiſtro in 3. diſtinct. 16. Alexand. Alenſ. 3. part. quæſt. 17. memb. 1. Primo ergo intendit Hilarius, Chriſtum ita paſſum eſſe, vt tamen Verbum ipſum dolores, & ſimilis affectus non ſenſerit, cuius contrarium Ariani ſentiebant, contra quos Hilarius libros de Trinitate conſcripſit. Quæ expoſitio eſt Bonauenturæ, & aliorum, & fundari poteſt in verbis eiuſdem Hilarij, lib. 10. de Trinit. vbi de Arianis ſic inquit, *Quia ex nullis Filium creatum eſſe dicunt, ideo in eo doloris anxietatem, ideo ipſius paſsionem cum corporis paſsione ponunt.* Et Pſalmo 63. circa finem, cum dixiſſet, paſsionem fuiſſe à Chriſto aſſumptam, ſubdit, *Officio quidem ipſa ſatisfactura pœnali, non tamen pœnæ ſenſu læſura patientem: non quod illa non habuerit lædendi naturam, pro ipſius paſsionis qualitate, ſed quod dolorem, diuinitatis natura non ſenſit.* Et eundem ſenſum proſequitur Pſalm. 138. in princ. & lib. de Synodis in duodecimo Canone ex Conc. Sardicenſi.

Magiſtr. Alenſ. Hilar.

Secundo hinc vlterius voluit docere Hilarius, vt hic Diuus Thomas exponit, in Chriſto non fuiſſe neceſsitatem illam ſubiacendi doloribus, contractam ex peccato: quæ in nobis eſt: ſed potius ratione vnionis illi fuiſſe debitum, & quaſi connaturale, ne dolores ſuſtineret, quamquam voluntarie illos aſsumpſerit. Vnde nunquam negat Hilarius, in Chriſto fuiſſe dolorem, ſed *naturam doloris*, id eſt, ex conditione ſua ſubiectam dolori. Quod ita eſſe conſtat ex illo lib. 10. de Trinit. à colum. 12. vſque ad 22. vbi inter alia dicit, in Chriſto fuiſſe affectiones ſitis, famis, &c. Ita tamẽ inquit, *vt paſsionum non conficeretur iniurijs.* Quod exponẽs, addit, *Quia flens, nõ ſibi flebat*, &c. Et infra. *Nõ ſe neceſsitati corporis, ſed cõſuetudini tribuit, habebat enim corpus; ſed originis ſuæ proprium, & non ex vitijs humanæ conceptionis exiſtens.* Et propterea ibidem dicit, Chriſtum habuiſſe corpus talis conditionis, vt calcare poſſet aquas, & ingredi, clauſis ianuis, & vt poſſet non dolere: quæ omnia dicuntur de illo corpore ratione vnionis, non ſecundum intrinſecam, & naturalem eius conſtitutionem. Quod clarius exponens idem Hilarius Pſalm. 68. dicit, infirmitates noſtras fuiſſe in Chriſto, non naturales, ſed aſsumptas. Et in principio Pſalm. ita loquitur:

A *Vniuerſarum humanarum paſsionum ſorte perfunctus ſecundum infirmitatem noſtram loquitur, & dolet ipſe quidem; extra neceſsitatem tamen & timoris poſitus, & doloris, ſed in tantum quæ ſuſcepit, ſe accommodans.* Et circa illa verbâ. *Super dolorem vulnerum meorum addiderunt*: iterum repetit, Chriſtum doluiſſe. Quod autẽ de vero dolore loquatur, atq; adeo, quod non neget eam neceſsitatem dolendi, quæ ex diſpoſitione corporis poſsibilis oritur, ſed eam tantum, quæ eſt ex peccato, conſtat ex principio eiuſdem Pſalm. vbi ſic ait. *Infirmitatem noſtram ſuſcipiens, portanſque peccata, ſe ſomno & latitudini ſæpe commiſit, etiam vſque ad ſitis, & eſuritionis neceſsitatem.* Præter hæc vero etiam interdum voluit docere Hilarius, Chriſtum nõ fuiſſe

B pertũ batum his paſsionibus, vt a. 7. iterum dicetur.

Iuxta hæc vero, quæ de Hilario diximus, exponenda ſunt obſcura verba Clementis Alexandrini. Clemens Alexan. lib. 6. Stromat. fol. 134 alias pag. 301. vbi inquit, ridiculum eſſe exiſtimare corpus Chriſti indiguiſſe cibo & potu, vt permaneret: *Sancta enim*, inquit, *virtute continebatur, & tantum comedebat; ne phantaſticum putaretur; ipſe autem, vt ſemel dicam, impatibilis erat, quem nullus ſubiit motus affectionis, nec voluptatis, nec doloris.* Quæ verba (ſi pie exponenda ſunt) hunc ſenſum habere debent: Chriſti corpus diuina virtute, & ratione vnionis potuiſſe conſeruari ſine cibo & potu: vſum tamen illis fuiſſe ad veritatem corporis cõprobandam. Et ſimili modo potuiſſe ratione vnionis eſſe omni paſsione liberum, voluntarie tamen illas aſsumpſiſſe: vel certe vocat impatibilẽ, eo ſenſu

C ſumpta paſsione, quo ſignificare ſolet affectionem ſenſibilem præuenientem rationem: in ſequentibus enim dicit participaſſe hanc Chriſti impatibilitatem, & nos debere illam imitari.

ARTICVLVS VI.

Virum in Chriſto fuerit triſtitia.

AD ſextum ſic proceditur. *Videtur, quod in Chriſto non fuerit triſtitia. Dicitur enim de Chriſto Iſai. 42. Non erit triſtis, nec turbulentus.* 91 Infra q. 1 a. 2 & 3 a. 2. q. 1 a. 3 c. & ad 3. Et opuſc. 2

2. *Præterea*, Prouerb. 12. dicitur, *Non*

D *contriſtabit iuſtum, quicquid ei acciderit. Et huius rationem* 23. *Stoici aſsignabant, quia nullus triſtatur, niſi de amiſsione ſuorum bonorum: iuſtis autem non reputat bona ſua, niſi iuſtitiam & virtutem, quas non poteſt amittere, alioquin ſubiiceretur iuſtus fortunæ, ſi pro amiſsione bonorum fortuna triſtaretur. Sed Chriſtus fuit maxime iuſtus, ſecundum illud Hier. 23. Hoc eſt nomen, quod vocabunt eum, Dominus iuſtus noſter. Ergo in eo non fuit triſtitia.*

3. *Præterea*, Philoſ. dicitur in 7.* *Ethic. quod omnis triſtitia eſt malum, & fugiendum. Sed nullum malum fugiendum fuit in Chriſto. Ergo in Chriſto non fuit triſtitia.* Lib. 7. Eth. cap. 13. & in tom. 3.

4. *Præterea, Sicut Auguſt.** dicit 14. de Ciuitate Dei, triſtitia eſt de his, quæ nobis nolentibus, accidunt. Sed nihil paſsus eſt Chriſtus contra ſuam voluntatem: dicitur enim Iſai. 53. Oblatus eſt, quia ipſe voluit. Non ergo in Chriſto fuit triſtitia.* Lib. 14. de ciuit. in medio tom. 3.

E *Sed contra eſt, quod dicit Dominus Matth. 26. Triſtis eſt anima mea vſque ad mortem. Et Ambr. dicit in 3. de Trinit.† Vt homo triſtitiam habuit, ſuſcepit enim triſtiam meam, confidenter triſtitiam nomino, qui crucem prædico.* † Lib. 2 de fide ad Gratian. in 2. poſt. med. tom. 2. in principio ad 3.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut dictum eſt*, delectatio diuinæ contemplationis, ita per diſpenſationem diuinæ virtutis retinebatur in mente Chriſti, quod non derivabatur ad vires ſenſitiuas, vt per hoc dolor ſenſibilis excluderetur. Sicut autem dolor ſenſibilis eſt in appetitu ſenſitiuo, ita & triſtitia. Sed eſt differentia ſecundum motiuum ſiue obiectum: nam obiectum & motiuum doloris, eſt læſio ſenſu tactus percepta: ſicut, cum aliquis vulneratur. Obiectum

autem

autem & motuum tristitiæ, est nocuum seu malum interius apprehensum, siue per rationem, siue per imaginationem (vt in secunda Parte habitum est) sicut, cum aliquis tristatur de amissione gratiæ, vel pecuniæ. Potuit autem anima Christi interius apprehendere aliquid vt nocuum, & quantum ad se, sicut passio & mors eius fuit: & quantum ad alios, sicut peccatum dispulorum, vel etiam Iudæorum occidentium ipsum. Et ideo, sicut in Christo potuit esse verus dolor, ita potuit in eo esse vera tristitia, alio tamen modo, quam in nobis secundum illa tria, quæ supra assignata sunt, cum communiter de passionibus animæ Christi loqueremur.*

Part. 3. q. 35 art. 2.

Ar. 4. huius quæst.

Ad primum ergo dicendum, quod tristitia remouetur à Christo secundum passionem perfectam fuit tamen in eo initiata secundum propassionem. Vnde dicitur Matth. 26. Cœpit contristari & mœstus esse. Aliud enim est contristari, aliud incipere contristari, vt Hieronym. ibidem dicit.*

Hieron. in Matth. 26. tom. 9.

Ad secundum dicendum, quod sicut August. dicit in 14. de Ciuitate Dei, pro tribus perturbationibus, scilicet, cupiditate, lætitia, & timore. Stoici tres eupatias, id est, bonas passiones in animo sapientis posuerunt. scilicet, pro cupiditate, voluptatem, pro lætitia gaudium, pro metu cautionem: sed pro tristitia negauerunt esse posse aliquid in animo sapientis, quia tristitia de malo est, quod iam accidit: nullum autem malum existimant posse accidere sapienti. Et hoc ideo est, quia non credebant, aliquid esse bonum nisi honestum, quod homines bonos facit: nec aliquid esse malum nisi inhonestum, per quod homines mali fiunt. Quamuis autem honestum, sit principale hominis bonum, & inhonestum principale hominis malum (quia hæc pertinent ad ipsam rationem, quæ est principalis in homine) sunt tamen quædam secundaria hominis bona quæ pertinent ad ipsum corpus, vel ad exteriores res corpori deseruientes. Et secundum hoc potest in animo sapientis esse tristitia quantum ad appetitum sensitiuum, secundum apprehensionem huiusmodi malorum: non tamen ita, quod ista tristitia perturbet rationem. Et secundum hoc etiam intelligitur, quod non contristabit iustum, quicquid ei acciderit: quia, scilicet, ex nullo accidente eius ratio perturbatur. Et secundum hoc tristitia fuit in Christo secundum propassionem, non autem secundum passionem.*

Aug lib. 14. capit. 8. in princ. tom. 5.

Ad tertium dicendum, quod omnis tristitia est malum pœnæ, non autem est semper malum culpæ, sed solum quando ex inordinato affectu procedit. Vnde Aug. dicit. 14. de Ciuit. Dei: Cum rectam rationem sequuntur istæ affectiones, & quando, & vbi oportet, adhibentur, quis eas tunc morbidas seu vitiosas passiones audeat dicere?

Lib. 14. c. 9: ante med. tom. 13.

Ad quartum dicendum, quod nihil prohibet, aliquid esse contrarium voluntati secundum se, quod tamen est volitum ratione finis, ad quem ordinatur: sicut medicina amara, non est secundum se volita, sed solum secundum quod ordinatur ad sanitatem. Et hoc modo mors Christi, & eius passio secundum se considerata fuit inuoluntaria, & tristitiam causans, licet fuerit voluntaria in ordine ad finem, qui est redemptio humani generis.

COMMENTARIVS.

Titulus articuli.

SEnsus quæstionis est de tristitia sensibili, de his enim affectibus nuncagimus, vt dictum est, & aperte Diuus Thomas explicat in corpore articuli. Qui respondet, in Christo fuisse hanc tristitiam, cuius assertio de fide certa est ex Matthæi 26. & Luc. 22. & ex dictis in art. præcedenti. Eam verò optime declarat D. Thom. ex duobus, primum, quia in Christo potuit esse obiectum huius tristitiæ, sicut est obiectum doloris: hoc enim obiectum, est malum aliquod sensibile, quod licet realiter corpus non lædat, nec ipse exteriori sensu sentiatur (hoc enim ad dolorem spectat) sensu tamen interno, seu imaginatione, vt præsens apprehenditur: in Christo autem esse potuit apprehensio huius mali, vt mortis, aut iniuriarum, vel peccatorum ipsorum hominum, &c. potuit ergo esse tristitia sensibilis, quæ ex tali obiecto naturaliter sequitur in appetitu, si modo sibi cõnaturali permittatur operari. Quia vero non satis est ad habendam tristitiam repræsentatio obiecti, nisi etiam appetitus careat dispositione contraria, & repugnante ipsi tristitiæ, qualis esse posset magna delectatio; ideo addit secũdo D. Thom. diuina dispensatione factum esse, vt talis dispositio nõ esset in appetitu Christi. Quamquam enim ex diuina cõtemplatione, quæ erat in anima Christi, redũdare posset hæc delectatio in appetitum sensitiuum, diuina tamen virtute impedita est, ne dolorem, vel tristitiam sensibilem impediret: quam doctrinam docuerat D. Tho. a. præc. ad tertium, soluens difficultatem, quomodo anima Christi beata, fuerit capax doloris, & tristitiæ. Circa quam doctrinam supererat difficultas, quia ex illa videtur sequi, in voluntate Christi nullam fuisse tristitiam, quia in illa fuit summũ gaudium ex diuina contẽplatione & visione manãs. Sequela patet, quia, si appetitus sensitiuus priuatus est delectatione, quæ in ipsum deriuari posset in fruitione beata, ne fieret incapax tristitię: ergo volũtas, in qua per se primo fuit gaudium illud beatificum, per illud effecta est omnino incapax tristitiæ. Respõdeo D. Th. hoc loco ea tantum docuisse, quæ ad præsentem difficultatem soluendam sufficiebant, & assignasse modum, quo euidentius cõstare poterat appetitum sensitiuum Christi fuisse capacẽ tristitiæ: an verò alio modo potuerit voluntas esse capax tristitiæ simul cum gaudio, D. Tho. hoc loco, nec negauit, nec afferuit, quia ad rem non spectabat. Adde, D. Th. non tantũ voluisse ostendere appetitum sensitiuum Christi fuisse capacem tristitiæ secundum quid, seu secundum aliquam rationem; sed absolute, & simpliciter ita potuisse tristitiã pati, vt omnis delectationis & voluptatis expers aliquando fuerit. Quod in voluntate locum habere non potuit, quia, licet secundum aliquã rationem potuerit tristari, tamen, quia secũdum potiorem, seu superiorem rationem semper fuit beata, non potuit omni gaudio priuari; appetitus a. sensitiuus simpliciter fuit in statu passibili, & caruit statu beatifico, & ideo fuit capax talis tristitiæ, quę omnem voluptatem excluderet. Cætera, quæ ad hanc difficultatem pertinent, tractabimus infra, q. 18.

Obiectio.

Responsio.

In solutione ad primum explicat D. Thomas illud Isai. 42. vbi de Christo dicitur: *Non erit tristis, neq; turbulentus*; Vbi Septuaginta legunt, *Splendebit & nõ tonteretur*. Quod de Christi Resurrectione dictum esse constat ex Hieronymo, Cyril. & aliis, qui eam lectionem ibi interpretantur: & ex eodem Hieronymo tom 3. epist. 151. ad Algasiam q. 2. & Aug. lib. 20. de Ciuit. c. vlt. & lib. de vnitate Eccles. c. 7. Christus enim, licet occisus fuerit, non tamen fuit contritus, & quasi in nihilum redactus, sed statim amplius per Resurrectionem splenduit. Quod verbum in Hebræo pernegationem legitur, & ad literam verti potest, *Non fumigabit*. Quo verbo intelligi potest, significatum esse, ita fuisse Christum hominem per mortem extinguendum, vt tamen fumigaturus non esset, sed statim per Resurrectionem fuisse accendendum, vt singularem splendorem emitteret. Sequendo vero vulgatam lectionem, verbum illud, *Non erit tristis*, exponendum est ex illo Prouerbiorum 12. *Iustus, quidquid ei acciderit, non contristabit eum*. Nõ enim est sensus, nullam tristitiam illum esse sensurum, hoc enim ad iustitiam non pertinet: sed quod tristitia non dominabitur ei, nec pacem, vel tranquillitatem animæ eius immutabit, vt Hieronym. ibi exponit. Et hæc sufficiunt etiam de solutionibus ad 2. & 3. Quod verò in solutione ad quartum D. Thom. attigit, quomodo aliquod malum potuerit esse Christo inno-

Isai. 42.

Hieron. Cyril. Hieron. Augus.

Prouerb. 12.

Hieron.

Responsio ad Matth. 26. Luc. 22.

inuoluntarium, vt inde tristitia oriretur, tractabitur latius, q. 18. nunc satis est, potuisse accidere Christo aliquod malum contra naturalem affectum appetitus, vt inde tristitia, de qua loquimur, nasci potuerit.

ARTICVLVS VII.

Vtrum in Christo fuerit timor.

96 Sup q. 7. a. 6 Et 3 d 15, q. 2. a 2. q 3.

AD septimum sic proceditur. Videtur, quod in Christo non fuerit timor. Dicitur enim Prouerb. 28. *Iustus quasi leo confidens, absque terrore erit. Sed Christus fuit maximè iustus. Ergo in Christo non fuit aliquis timor.*

Lib. 10 in 2. fo à prine lr.

2. Præterea, Hilarius dicit. 10. de Trinitat.* *Interrogo eos, qui hoc ita existimant, an ratione subsistat, vt mori timuerit, qui omnem ab Apostatis mortis timorem expellens, ad gloriam eos sit martyrij adhortatus. Non ergo in Christo rationabile est fuisse timorem.*

3. Præterea, Timor non videtur esse nisi de malo, quod non potest homo vitare. Sed Christus poterat vitare, & malum pœnæ, quod passus est, & malum culpæ, quod aliis accidit. Ergo in Christo non fuit aliquis timor.

Sed contra est, quod dicitur Marc. 14. Cœpit Iesus pauere & tædere.

a *Respondeo dicendum, quod sicut tristitia causatur ex apprehensione mali præsentis, ita timor causatur ex apprehensione mali futuri. Apprehensio autem mali futuri si commodam certitudinem habeat, non inducit timorem: vnde Philosophus dicit in 2. Rhetor.* quod timor non est, nisi vbi est aliqua spes euadendi. Nam, quando nulla spes est euadendi, apprehenditur malum vt præsens, & sic magis causat tristitiam, quam timorem.*

Lib. 2. Rhe. cap 5. ci. ca m. ciuium.

b *Sic ergo timor potest considerari, quantum ad duo. Vno modo, quantum ad hoc, quod appetitus sensitiuus naturaliter refugit corporis læsionem: & per tristitiam si sit præsens, & per timorem, si sit futura. Et hoc modo timor fuit in Christo, sicut & tristitia. Alio modo potest considerari secundum incertitudinem futuri euentus: sicut, quando nocte timemus ex aliquo sonitu, quasi ignorantes, quid hoc sit. Et quantum ad hoc timor non fuit in Christo, vt Damasc.† dicit in 3. lib.*

Lib. 3. Orth. fi. c 23.

Ad primum ergo dicendum, quod iustus dicitur esse absque terrore, secundum quod terror importat perfectam passionem, auertentem hominem ab eo, quod est rationis. Et sic timor non fuit in Christo, sed solum secundum propassionem. Et ideò dicitur, quod Iesus cœpit tædere & pauere, quasi secundum propassionem, vt Hier. exponit.

Hieron. in c 26. Matth. in m. 5.

Ad secundum dicendum, quod Hilarius eo modo à Christo excludit timorem, quo excludit tristitiam, scilicet, quoad necessitatem timendi. Sed tamen, ad comprobãdam veritatem humanæ naturæ, voluntarie timorem assumpsit, sicut etiam & tristitiam.

Ad tertium dicendum, quod, licet Christus potuerit vitare mala futura secundum virtutem diuinitatis, erant tamen inuitabilia, vel non de facili vitabilia, secundum infirmitatem carnis.

COMMENTARIVS.

Obiectio ex Dtho & Arist.

RESolutio Diui Thomæ subobscura est, vix enim colligi ex litera potest, quid simpliciter affirmet, vel neget: nam in principio articuli cum Aristotele docet, de ratione timoris esse incertitudinem futuri mali: deinde vero subdit, in Christo non fuisse timorem secundum incertitudinem futuri euentus, ex quo videtur absolute sequi, in Christo non fuisse timorem. Addit verò nihilominus, in Christo fuisse timorem quoad fugam mali futuri, quam fugam à tristitia distinguit, quæ est de malo præsenti: in quo significat, illam esse verum timorem, quamuis hoc videatur principio articuli repugnare.

A

b Dicendum tamen est, simpliciter & absolute in Christo fuisse verum & proprium sensibilem timorem: & hanc existimo esse mentem D. Thomæ hic, & communem sententiam Theologorum in 3. dist. 15. quæ satis conuincitur ex illo Marc. 14. *Cœpit pauere, & tædere.* Quod cum proprietate intelligendum est, & maxime potest esse verum de timore sensibili præsertim, cum statim addatur, *Spiritus quidem promptus est, caro autem infirma.* Quod vero cum proprietate hoc sit intelligendum, constat ex generali regula exponendi Scripturam propriè, & præsertim in historiæ narratione, vbi maxime seruari solet verborum proprietas, cum hoc sine incommodo fieri possit: alias nihil firmum aut certum esse posset in his, quæ de passionibus Christi narrantur, vt recte dixit Augustinus circa illud Psalm. 93 *Quoadusque iustitia conuertatur in iudicium.* Et ideo sancti Patres ita de hoc timore Christi senserunt, vt constat ex Cyril. lib. 4. in Ioan. cap. 1. cum enim dixisset, Verbum nihil timere, subdit: *Caro autem factum permittit carni suæ, vt propria patiatur: & ideo tanquam verus homo, mortem imminentem existentem pertimescit.* Idem fere Chrysost. hom. 24. in Matth. & Damasc. lib. 3. de fide, ca. 23. referens Athanasium, qui hoc habet lib. de Incarnatione, idem Leo Pap. ser. 7. de passione Domini, & Cypr. ser. de passio. Ambr. lib. 2. de fide, ca. 3. Ratio vero est, quia hic affectus est naturalis homini passibili, cui imminet aliquod malum, & est innoxius, & pœnalis, & accommodatus ad varietatem naturæ, & pœnæ demonstrandam: non est ergo, cur assumi non potuerit, & debuerit.

B August. Cyril. Chrysost. Damasc. Athanas. Leo Pap. Cypr. Ambr.

C

Ad obiectionem autem factam ex corpore articuli Diui Thomæ, respondet Caietanus, aliud esse loqui de Christo simpliciter, aliud vero secundum quid, id est, secundũ inferiorem portionẽ; in Christo enim simpliciter non potuit esse incertitudo futuri euentus, quia saltem per rationem superiorem, omnia sciebat: tamen in parte inferiori, seu cogitatiua potuit esse apprehensio mali futuri, abstrahendo ab hac certitudine, quia potuit ratio superior nõ communicare illam inferiori. & ita, licet in Christo simpliciter & absolute non potuerit esse timor, quo ad incertitudinem euentus: tamen in portione inferiori Christi potuit esse huiusmodi timor, quod satis est, vt in eo fuerit verus timor sensibilis: quam sententiam videtur prius docuisse Ricard. in 3. distinctione 15. articulo tertio, quæstione 4. ad quartum. Sed hæc responsio in primis aliena est à sensu Diui Thomæ, aperte enim hic loquitur de appetitu sensitiuo, vt patet, tum ex art. 4. & sequentibus, tum quia expresse in litera ita dicit. *Timor potest considerari quantum ad duo, vno modo quantum ad hoc, quod appetitus sensitiuus naturaliter refugit corporis læsionem, &c.* Vnde in vtroq; membro suæ distinctionis, euidenter loquitur de Christo secundum eandem rationem, & potentiam. Deinde hi autores videntur supponere, in Christi voluntate non esse timorem, sed tantum in appetitu sensitiuo, quod falsum esse ostendam infra, quæstione 18. Quod si fortasse in ipsa voluntate distinguant portionem superiorem, & inferiorem: & in hac dicant fuisse timorem, non

Responsio Caiet.

D

Richard Cisfratum.

E in illa, redit eadem difficultas, quia voluntas non mouetur nisi à iudicio intellectus, in intellectu autem Christi nullum fuit iudicium nisi certum, & infallibile, vt supra ostendi: cum ergo iudicabat, mortem sibi imminere, iudicium illud erat omnino certum, præsertim, quia ex scientia infusa procedebat. Vnde fit tertio, etiam in cogitatiua facultate animæ Christi non satis intelligi illam apprehensionem mali futuri, cum abstractione à certitudine, quia cogitatiua non apprehendebat, vel iudicabat de futuro malo, nisi ex communicatione & consortio intellectus: sed, vt ex dictis patet, illa cognitio existens in cogitatiua oriri non poterat, nisi ex certo iudicio intellectus; ergo nõ poterat esse nisi certa eo modo,

quo

quo hęc inferior potentia participare potest certitudinem, seu apprehendere obiectum vt certum & infallibile. Et confirmatur, nam, sicut Aristot. dixit secundo Rhetoric. c. 5. timorem esse de malo incerto, ita dixit, non posse esse timorem, nisi vbi potest esse euadendi spes: sed nō potuit Christus, etiam per appetitum sensitiuum, habere spem euadendi mortē, ergo nec potuit habere illum timorem, qui cum incertitudine futuri euentus coniunctus est.

Aristot.

Vera responsio, quid sit deratione timoris.

Respondetur ergo aliter, negando, hanc incertitudinem mali futuri, seu spem euadendi, esse de ratione omnis timoris veri: fuga enim mali absentis, seu nondum in re ipsa existentis, aliquando tamen futuri, est verus timor, etiam si illud malum euitari non possit: hoc enim non minuit rationem mali, sed potius auget: vnde ex hac parte non impedit timorem, sed constituit potius quendam specialem gradum eius, quem videntur vocasse stuporem Dama. lib. 2. de Fide, c. 15. & Gregor. Nissen. li. 4. Philosoph. cap. 4. Neque obstat, quod tale malum propter suam certitudinem existimetur vt præsens, & iam ingerat tristitiam: quia, cum re ipsa sit absens, adhuc relinquit locum aliquem timori, cum quo illa tristitia coniuncta esse potest, imo quodammodo in illa fundari. Quod videtur satis posse suaderi argumento à contrario sumpto, contrariorum enim est eadem proportionalis ratio: constat autem, bonum futurum, etiam si omnino certum seu inamissibile apprehendatur, non ideo excludere spem, vt aperte constat in animabus Purgatorij, in quibus vera est spes consequendi beatitudinem, quia nōdum illam consecutæ sunt, quamuis certissime cognoscant, se illam consecuturas, absque vllo impedimento. Ex qua certitudine & spe consequitur in illis magna consolatio, & gaudium, & excluditur omnis timor amittendi illam beatitudinem: ergo idem proportionaliter dicēdum est de timore, nam sicut se habet spes ad futurum bonum arduum, ita timor ad malum.

Damasc. Greg. Niss.

Duplex actus timoris.

Ad explicandam vero sententiam Aristotelis, quem D. Thomas est secutus, distinguere possumus actum timoris, sicut alios actus appetitus. Dupliciter enim haberi potest. Primo per modum actus absoluti, & efficacis. Secundo per modum cuiusdam actus imperfecti seu simplicis displicentiæ, quę nolleitas dici solet. Quando priori modo fit, requirit, vt malum futurum apprehendatur vt euitabile & consequenter, vt aliquam spem euadendi relinquat: quia talis actus efficax versatur circa obiectū, quod, pēsatis omnibus, simpliciter existimatur possibile. De hoc ergo timoris modo locutus est Aristoteles, vt colligi potest ex ratione, quam subiungit, dicens, *Timor enim ad consolendum inducit, nemo autem de re consulit, de qua nulla est spes.* Et quia hic timor supponit ignorantiam mali futuri, ideo vocat illum Damascen. *à ratione auersum*, & negat, illum in Christo fuisse: & eundem vocat D. Thomas timorē secundum incertitudinem futuri euentus. At vero alter timor per modum actus simplicis & imperfecti, potest esse circa malum, iudicatum ineuitabile: quia huiusmodi actus imperfectus, versari potest circa rem impossibilem: sicut enim potest quis desiderare vitam actu imperfecto, etiam si alias iudicet, non posse hic, & nunc fugere mortem: ita potest fugere, vel formidare mortem, etiam si illam vt ineuitabilem apprehendat. Et hic timor fuit in Christo, quem Damasc. li. 3. c. 23. dicit esse naturalem, quia est quasi coarctans, & retrahens animum à naturali incommodo, & oritur ex concupiscentia commodi naturalis: hunc etiam vocauit D. Thomas *simplicem fugam mali futuri*, quam sentit esse verum, ac proprium timorem, & affectionem ab odio: & tristitia distinctam.

Damasc.

Primum argumentum D. Tho. facile est. De testimonio vero Hieronymi ibi citato dicemus statim.

Secundum argumentum sumptum est ex testimonio Hilarij 10. de Trinit. col. 6. cuius verba Diuus Thomas refert, & similia habet Canone 31. in Matth. quem imitatus Hieronymus Matth. 26. negare videtur, Christum habuisse timorem patiendi. *Ad hoc enim*, inquit, *venerat, & Petrum timiditatis arguerat.* Et similiter Augustinus enarrat. 2. in Psalm. 21. indicat, verba illa, *Transeat à me calix iste*, non fuisse indicium timoris, *quia non est*, inquit, *fortior miles, quam dux.* Denique Epiphan. in Ancorato, significat, Christum non verè timuisse, sed dissimulasse fortitudinem ad prouocandum aduersarium. Respōdetur primum, Hilarium eo sensu locutum esse de timore Christi, sicut de tristitia. Ita respondet D. Thomas. Addo tamen, Hieronymum & Hilarium aperte posuisse timorem in Christo, sed de obiecto illius timoris videntur illis locis disputare, & singulari modo sentire: indicant enim, illum timorem non fuisse de malo, seu incommodo naturæ, quod est in morte atque adeo non fuisse naturalem affectum timoris, sed potius fuisse profectum ex charitate ad populum Iudaicum, & obiectum illius fuisse ruinam, & destructionem illius populi, futuram ex occasione mortis Christi: & eodem fere modo loquitur Hieronym. de tristitia Christi, & ponderat, non dixisse Euangelistam, Christum fuisse contristatum propter mortem, sed *vsque ad mortem*. Quam sententiam indicat etiam Basil. li. 4. contra Eunomium, sub finem. Sed, vt verum sit, potuisse Christum etiam hoc malum formidare, negandum tamen non est, quin etiam permiserit naturæ suæ, explicare suum bonum affectum, atque adeo timere mortem, vt erat malum naturæ, & naturali inclinationi contrarium, quod satis indicant illa verba Christi, *Transeat à me calix iste.* Illud enim verbum, *à me*, satis ostendit, eum formidasse, bibere illud calicem, vt erat malum suum. Quod enim Hilarius exponit, Christum non orasse, vt à se transiret calix, ita vt ipse non biberet: sed etiam, vt post illum alij sectatores eius illum biberent, scilicet, martyres: hoc (inquam) mysticum potius est, quam literale, vt satis constat ex verbis à Christo subiunctis: *Si fieri non potest, nisi bibam illum, fiat voluntas tua.* Nec dissimile est, quod Hieronym. ait, Christum non orasse simpliciter, vt calix transiret, sed *calix iste*, id est, propinandus à Iudæis: quod enim simpliciter formidauerit mortem, satis constat ex verbo illo, *Spiritus promptus est, caro autem infirma*, & ex Marco dicente, absolute orasse Christum, vt transiret ab illo hora: timuit ergo Christus mortem, non quidem ex absoluta voluntate, & desiderio nō moriendi, voluntarie enim passus est, atq; in ea voluntate fortior fuit omnibus martyribus: sed ex rationabili voluntate, qua permittebat naturæ suæ, vt affectum suum ostenderet, ad naturæ veritatem, & passionis acerbitatem demonstrandam: & hoc vocauit Epiphanius, *dissimulare fortitudinem*, nō fingendo falsum, sed occultando dæmoni veram fortitudinem, & diuinitatem, sub vera humanitate latentem, & ideo dixit Augustinus citato loco, portasse tunc Christum infirmitatem nostram: & ideo super Psal. 93. dicit, tunc dedisse Christum futuris Sanctis exemplum patientiæ, cum orant, & petunt liberari à malis, & tribulationibus suis, & non exaudiuntur. Addit præterea Cyril. lib. 10. Thesau. ca. 3. Christum illo suo timore fortitudinem martyribus meruisse. De qua re optime loquitur Damascen. lib. 3. de Fide, cap. 18. Bernard. serm. 1. de S. Andrea.

Hilar. *Hieron.* *Epiphan.* *Basilius.* *Cyril.* *Damasc.* *Bernard.* *Hilar.*

Tertium argumentum D. Thomæ est, quia timor est de malo, quod facile vitari non potest; Christus autem facile poterat omne malum suæ naturæ superare, ad quam rationem alludens supra Hilarius inquit; *Quem dolorem mortis suæ timeret, potestatis suæ libertate moriturus?* Respondet optime D. Thomas, Christum per inferiores vires naturæ suæ non potuisse facile vitare futura mala, & hoc satis fuisse, vt per

3 argum.

Malum facile, sed non honeste vitabile, obiectum timore esse potest.

vt per appetitum sensitiuum timere posset. Secundo addi potest, non satis esse, posse vitari malum, nisi honeste id fieri possit: & conuenienti ratione: propter quod martyres poterant quidem vitare mortem consentiendo tyrannis, non tamen sancte & honeste: vnde etiam fit, nihil referre illam potestatem ad excludendum timorem, si quis habeat firmum propositum non vtendi tali potestate: & ideo fieri recte potest, vt quis voluntarie assumat aliquod malum, vel dolorem, & tamen, quod per appetitum sensitiuum illud fugiat, & timeat, vt ipsa experientia satis compertum est. Notauit hoc Ricardus in 3. distinct. 15. articulo 4. quæstione tertia, ad quartum.

Ricard.

ARTICVLVS VIII.

Vtrum in Christo fuerit admiratio.

90 43. conc. 33 fin & Mat. 7 col. 5 fin. Lib. 1. Met. c. 2. in med. tom. 3. Art 3. huius quæst Lib 2 c. 15.

AD octauum sic proceditur. Videtur, quod in Christo non fuerit admiratio. Dicit enim Philosophus in primo Metaphysic.* quod admiratio causatur ex hoc, quod aliquis videt effectum, & ignorat causam. Et sic admirari non est, nisi ignorantis. Sed in Christo non fuit ignorantia, vt dictum est. † Ergo in Christo non fuit admiratio.

Lib 4 Eth. 3. decis. ad fin. tom. 3.

2. Præterea, Damasc. dicit in 2. lib.* quod admiratio est timor ex magna imaginatione: & ideo Philosophus dicit in 4. Ethic.* quod magnanimus non est admiratiuus. Sed Christus fuit maxime magnanimus. Ergo in Christo non fuit admiratio.

3. Præterea, Nullus admiratur de eo, quod ipse facere potest. Sed Christus facere poterat quidquid magnum erat in rebus. Ergo videtur, quod de nullo admirabatur.

Sed contra est, quod dicitur Matth. 8. Audiens Iesus (scilicet verba Centurionis) miratus est.

Respondeo dicendum, quod admiratio proprie est de aliquo nouo, & insolito. In Christo autem non poterat esse aliquid nouum, & insolitum, quantum ad scientiam diuinam, qua cognoscebat res in Verbo: neq; etiam quantum ad scientiam humanã, qua cognoscebat res per species inditas: potuit tamen aliquid esse sibi nouum, & insolitum secundum scientiam experimentalem, secundum quam, sibi poterant quotidie aliqua noua concurrere.

Et ideo, si loquamur de ipso, quantum ad scientiam diuinam, & scientiam beatam, vel etiam infusam, non fuit in Christo admiratio. Si autem loquamur de eo, quantum ad scientiam experimentalẽ, sic admiratio in eo esse potuit. Et assumpsit hunc defectum ad nostram instructionem, vt, scilicet doceat esse mirandum, quod etiam ipse mirabatur. Vnde dicit Augustinus in primo super Genes. contra Manichæos. Quod mirabatur Dominus, nobis mirandum esse significat: quibus ad hoc opus est sic moueri. Omnes ergo tales motus eius non perturbati animi signa sunt, sed docentis magistri.*

Lib. 1. cap. 8. non procul a fin. tom. 1.

Ad primum ergo dicendum, quod, licet Christus nihil ignoraret, poterat tamen aliquid de nouo occurrere experimentali eius scientiæ, ex quo admiratio causaretur.

Ad secundum dicendum, quod Christus non admirabatur de fide Centurionis, ea ratione, quod esset magna quantum ad ipsum, sed quia erat magna quantum ad alios.

*Ad tertium dicendum, quod ipse poterat facere omnia secundum virtutem diuinam: secundum quam in eo admiratio non erat, sed solum secundum humanam scientiam experimentalem, vt dictum est.**

In corp. art.

* * *

COMMENTARIVS.

DVo sunt in hoc articulo difficilia. Primum est, an propria, & vera admiratio sit in Christo ponenda. Secundo, esto illa fuerit in Christo, an illa pertineat ad appetitum sentiẽtem, de cuius actibus nunc disputamus. Ratio prioris difficultatis est, quã hic tetigit D. Thom. argumento 1. quia admiratio ex ignorãtia procedit: est enim admiratio, vt idem Diuus Thom. dicit 1. quæstione 32. arti. 8. desiderium sciendi, ortum ex visione effectus, & ignoratione causæ, quod ex Arist. etiam colligitur 1. Metaphy. ca. 2. sed in Christo non habuit locum ignorantia: ergo nec admiratio. Et augetur difficultas, quia nulla est ratio, seu fundamentum sufficiens, vt affectum hũc Christo tribuamus: quia, licet semel in Euãgelio dicatur Matth. 8. & Lucæ 7. Et *miratus est Iesus*, non constat autem, an id dictum sit, quia in se passus est aliquem admirationis affectum, an vero, quia signis ostendit, fidem illam Centurionis fuisse hominibus admirandam: in hunc enim sensum videtur interpretari locum illum August. lib. 1. de Genes. contra Manich. cap. 8. & lib. 1. contra aduersar. legis & Prophet. ca. 7. & lib. 22. contra Faust. ca. 13. quem imitati sunt Ansel. Matth. 8. & Bed. libro 2. in Matth. cap. 8. & lib. 2. in Luc. cap. 15. Alij vero Patres nihil fere dicunt, nam Chrysostom. homil. 27. in Matth. & Hilar. can. 7. tantum simpliciter dicunt, Christum fuisse miratum.

D. Thom. Arist. Matth. 8. Luc. 7. Aug. Ansel. Beda. Chrysost. Hilar.

Nihilominus respondeo D. Thom. est, in Christo fuisse propriè admirationem, quia secundum scientiam experimentalem potuit illi occurrere aliquid nouum, & insolitum, ex quo propria admiratio nascitur. Quod confirmat, quia hic affectus Christi potuit ad nostram instructionem deseruire: & ita explicat Augustinum supra citatum. Nam licet dicat, Christum fuisse admiratum propter nostram instructionem, non tamen dicit fuisse admiratum, solum secundum speciem, & signa externa, sed vere: ita enim se gessit exterius, sicut interius erat dispositus per veram admirationem: *quæ fuit*, inquit Aug. *motus animi Christi, non perturbati, sed voluntarie operantis propter nos.* Et confirmatur tandem ex illa generali regula, quia Verba Euangelij, si commode possunt, propriè sunt intelligenda, & facta Christi, non ficte, sed vere interpretanda. Et hanc sententiam ita expositam sectantur discipuli D. Tho. & recentiores Euangelij expositores, vt Caiet. Iansen. & alij. Et mihi vera esse videtur.

Caiet. Iansen.

Vt vero explicemus, & rationem D. Thom. & modum huius admirationis, & in quo ipsa consistat: aduertendum est, admirationem aliquid in cognitione requirere, & aliquid in appetitu ponere. Sed quoniam varij sunt admirationis modi, vt Augustinus tractat epist. 101. non omnis admiratio eandem cognitionem supponit, neque eundem affectum importat. Primo ergo admiratio oritur interdum ex ignorantia causæ, viso effectu, & consistit in desiderio sciendi, vt supra obiiciebam: & hæc admiratio non videtur posse tribui Christo, etiam secundum naturalem scientiam, quia, viso effectu, etiam per hanc scientiam cognoscebat omnes causas eius, quantum per hanc scientiam cognosci possunt. Cum autem desiderium eius ordinatum esset, non appetebat scire per hanc scientiam, nisi quod sub illam cadere potest. Dicere tamen forte quis potest, habere posse locum hanc admirationem respectu cognitionis experimentalis, potuit enim Christus interdum experiri effectum, & non causam, & desiderare experimento cognoscere causam ipsam. Sed hoc mihi non satis placet: tum quia causæ non cognoscuntur experimento distincto ab experientia effectuum, qui ab illis procedunt, sed ex hoc experimento ad scientiam proceditur: tum etiam quia admiratio Christi, præsertim illa, quam in Euangelio legimus, erat de effectu, cuius causa sub sensum

Aug. Obiectio. Respon.

sensuum experimento cadere non poterat, scilicet, A de fide Centurionis. Secundo ergo admiratio oritur ex apprehensione rei magnæ, & singularis, etiam si alias cognita sit, vt Aug. suprà dicit, & hæc requirit in intellectu iudicium de rei magnitudine, vel simpliciter, vel in ordine ad aliquem: vt, cum admiramur scientiam pueri, quæ, licet in se magna nõ sit, est tamen magna, & insolita respectu illius ætatis. Præter hoc tamen necessarium est, vt res huiusmodi nouo aliquo modo cognoscatur, alias non excitat admirationem, & propterea in Deo non habet locum admiratio: tum quia illi nihil est magnum, etiam in ordine ad alios, quia quidquid ab alijs fit, ab illo fit & facile illi est, etiam per alios, magna operari: tum etiam, quia nihil nouo modo cognoscit. In B appetitu autem oritur ex hac cognitione affectus, qui admiratio dicitur: qui tamen non semper est eiusdem modi, sed accommodatur obiecto. Nam si res illa, quæ magna æstimatur, sit bona & conueniens, oritur in appetitu complacentia quædam, & desiderium landandi illam. Et de hoc genere admirationis dixit Arist. 4. Ethic. c. 3. magnanimum non esse procliuem ad admirationem, nec esse nimium in laudando, quia non facilè æstimat aliquid esse magnum. Si vero res illa, quæ magna æstimatur, sit incommoda, & malum aliquod afferat, quod difficilè vitari possit, infert genus quoddam timoris, quem Damasc. & Nissen. supra terrorem, vel stuporem vocarunt, & in eo consistit tunc admiratio, vt notauit D. Tho. 1. 2. q. 41. art. 4 & omnes hi modi admirationis potuerunt esse in Christo. Nam in illo esse potuit nouus modus cognoscẽdi rem aliquam, quæ & magna æstimari potuit, vel simpliciter, vel sub aliquo respectu. Potuit etiam esse affectus consequens hanc cognitionem, & accommodatus rei cognitæ, vt patet ex ijs, quæ de alijs actibus appetitus Christi dicta sunt, ergo. Tertiò, addi potest alius modus admirationis ex D. Tho. 1. 2. q. 41. ar. 4 ad quartum, & quintum. Fieri enim potest, vt, licet effectus & causa cognoscantur, non tamen comprehendantur, nec perfectè videri possit modus emanationis à tali causa: & ex hac cognitione oriri potest, aut complacẽtia in re cognita, si iucunda sit, aut timor quidam ferendi iudicium, aut amplius perserutandi rem illam. Et hic modus, cum non supponat ignorantiam, sed solum quandam cognitionem inferioris ordinis, seu minus perfectam, constat etiam potuisse habere locum in anima Christi, secundum aliquã rationem, seu inferiorem scientiam. Et ex his satis expedita est prima difficultas proposita.

Ad secundam etiam ex dictis facilè respondetur, hunc affectum admirationis posse quidem ad voluntatem pertinere, tamen circa obiectum proportionatum etiam posse in appetitu sensitiuo reperiri, quia formaliter non consistit, nisi in aliquo affectu timoris, vel desiderij vt explicatum est. Supponit autem cognitionem, quæ non excedit ordinem cognitionis sensibilis, nam etiam potest cogitatiua aliquem sensibilem effectum denuo apprehendere tanquam magnum & insolitum, in qua cognitione affectus admirationis fundatur.

ARTICVLVS IX.

Vtrum in Christo fuerit ira.

98. 3. d. 15. q. 2. ar. 2. q. 2.

Ad nonum sic proceditur. Videtur, quod in Christo non fuerit ira. Dicitur enim Iacob. 1. Ira viri, iustitiam Dei non operatur. Sed quicquid fuit in Christo, ad iustitiam Dei pertinuit: ipse enim factus est nobis iustitia à Deo, vt dicitur 1. Corin. 1. Ergo videtur, quod in Christo non fuerit ira.

2. *Præterea, Ira masuetudini opponitur, vt patet in 4. Ethic. * Sed Christus fuit maxime mansuetus. Ergo in eo non fuit ira.* Li 4. Eth. c. 5 tom. 5.

3. *Præterea, Gregor. dicit in 4. Moral. * quod ira per vitium, excæcat oculum mentis: ira verò per zelum, ipsum turbat. Sed in Christo mentis oculus non fuit excæcatus nec turbatus. Ergo in Christo non fuit, nec ira per vitium, nec ira per zelum.* Lib. 5. mor. ca. 33. non procul à princ.

Sed contra est, quod Ioan 2 de eo dicitur esse impletum, quod in Psalm. 68. legitur, Zelus domus tuæ comedit me.

*Respondeo dicendum, quod sicut in secunda parte dictum est: * ira est effectus tristitiæ. Ex tristitia enim alicui illata consequitur in eo circa sensitiuam partem, appetitus repellendi illatam iniuriam, vel sibi, vel alijs. Et sic ira est passio composita ex tristitia & appetitu vindictæ. Dictum est autem, * quod in Christo tristitia esse potuit. Appetitus etiam vindictæ, quandoque est cum peccato, quando, scilicet, aliquis vindictam quærit sibi absque ordine rationis, & sic ira in Christo esse non potuit, huiusmodi enim dicitur ira per vitium. Quandoque vero talis appetitus est sine peccato, imò est laudabilis: puta, cum aliquis appetit vindictam secundum ordinem iustitiæ, & hæc vocatur ira per zelum. Dicit enim Augustin. super Ioannem, * quod zelo domus Dei comeditur, qui omnia, quæ ibi peruersa videt, satagit emendare, & si emendare non potest, tolerat & gemit. Et talis ira fuit in Christo.* I. 2 q. 46. ar. 3. ad 3. Et 2. 2. q. 157. ar. 1 2. & 3 Et Mal q 12. ar. 1. & 2. 1. 2 q. 46. ar. 1. & ar. 3. ad 3 Arist. 6. huius quæst. Tract 10. in Ioan. super illud: Zelus domus tuæ comedit me, tom. 9. Lib 5. mor. cap 33.

*Ad primum ergo dicendum, quod sicut Gregor. dicit. 5. Moral. * ira dupliciter se habet in homine. Quandoque enim præuenit rationem, & trahit eam secum ad operandum, & tunc propriè ira dicitur operari, nam operatio attribuitur principali agenti. Et secundum hoc intelligitur, quod ira viri iustitiam Dei non operatur. Quandoque vero ira sequitur ipsam rationem, & est quasi instrumentum ipsius, & tunc operatio, quæ est iustitiæ, non attribuitur iræ, sed rationi.*

Ad secundum dicendum, quod ira, quæ transgreditur ordinem rationis, opponitur mansuetudini, non autem ira, quæ est moderata, & ad medium reducta per rationem: nam mansuetudo medium tenet in ira.

Ad tertium dicendum, quod, in nobis secundum naturalem ordinem, potentiæ animæ mutuò se impediunt, ita, scilicet, quod, cum vnius potentiæ operatio fuerit intensa alterius operatio debilitetur. Et ex hoc procedit, quod motus iræ, etiam si sit secundum rationem moderatus, vtcunq; impedit oculum animæ contemplantis. Sed in Christo per moderationem diuinæ virtutis, vnicuique potentiæ permittebatur agere, quod erat ei proprium, ita quod vna potentia ex alia non impediebatur. Et ideo, sicut delectatio mentis contemplantis non impediebat tristitiam vel dolorem inferioris partis, ita etiam è conuerso passiones inferioris partis, in nullo impediebant actum rationis.

COMMENTARIVS.

E IN hoc articulo nulla est difficultas, certum est enim, quod D. Thomas affirmat potuisse in Christo esse iustum iræ affectum, nam hic actus honestus esse potest, si fit, seruato ordine iustitiæ & charitatis, & nõ excedit vires appetitus sensitiui: neq; Christus aliqua alia ratione fuit incapax eius, imò vt recte D. Tho. ait, si Christus fuit capax tristitiæ, fuit etiam iræ, quæ est effectus tristitiæ. Et in hac doctrina consentiunt reliqui Theologi in 3. dist. 15. Bonauent. artic. 2. quæst. 3. Ricard. artic. 3. quæst. 4. Durand. quæst. 2. & alij, & est omnino certa, quam etiam Sancti colligunt ex Ioan. 2. vbi Christo accommodatur illud Psalm. 68. *Zelus domus tuæ comedit me.* Zelus enim propriè quandam speciem iræ significat. Vnde Chrysostomus homil. 22. in Ioan. dicit, Christum Bonauen. Ric. ad. Duran. Ioan. 2. Psalm. 98. Chryf.

Cyril. Augus. fuisse indignatum. Cyril. vero lib.2.c.28. dicit fuisse commotum, & non tantum verbis, sed etiam signis ostendisse, se indigne ferre. Aug. etiam enarrat. 2. in Psalm. 68. ita exponit: *Id est, non patienter tuli, quos sic corripui.* Verum est, hæc omnia potius intelligi de hoc affectu, prout esse potest in voluntate: concomitanter verò etiã de passione appetitus intelligi possunt, nam Christus operabatur modo humano in ijs, quæ nec indecentiam, neq; peccatum includunt, cuiusmodi, vt dixi, est hic affectus iræ. De quo Psalm. 4. dicitur: *Irascimini, & nolite peccare*, vbi Basil. inquit, iram esse vtilem cõtra eos, qui iniustè agunt. Neq; hic occurrit alia difficultas. A

Psalm 4. Basil.

ARTICVLVS X.

Vtrum Christus simul fuerit viator, & comprehensor. B

99 3.dist 14 ar.2 & d 18.ar 2. Et Ver q 26 ar 10 & q. 29 art. 6. Et quodli 11 q 2. ar 1 Et opus. 3 c. 238 & opus. 18 c 7.

AD decimum sic proceditur. *Videtur, quod Christus non fuerit simul viator & comprehensor. Viatori enim competit moueri ad finem beatitudinis, comprehensori autem competit in fine quiescere. Sed non potest eidem simul conuenire, quod moueatur ad finem, & quod quiescat in fine. Ergo non potuit simul esse, quod Christus esset viator & comprehensor.*

Epist 56. ante med. tom. 2.

2. *Præterea, Moueri ad beatitudinem, aut eam obtinere, non competit homini secundum corpus, sed secundum animam: vnde Augustinus dicit in epistola * ad Dioscorum, quod ad inferiorem naturam, quæ est corpus, redundat ab anima, non beatitudo, quæ propria est fruentis, & intelligentis, sed plenitudo sanitatis, id est, incorruptionis vigor. Sed Christus, licet haberet corpus passibile, tamen secundum mentem plene Deo fruebatur. Non igitur Christus fuit viator, sed purus comprehensor.* C

3. *Præterea, Sancti quorum animæ sunt in cœlo, & corpora in sepulchris, fruuntur quidem beatitudine secundum animam, quamuis eorum corpora morti subiaceant: tamen non dicuntur viatores, sed solum comprehensores. Ergo pari ratione, licet corpus Christi fuerit mortale, quia tamen mens eius Deo fruebatur, videtur, quod fuerit purus comprehensor, & nullo modo viator.* D

Sed contrà est, quod dicitur Hierem. 14. Quare colonus futurus es in terra, & quasi viator declinans ad manendum.

*Respondeo dicendum, quod aliquis dicitur viator, ex eo quod tendit in beatitudinem: comprehensor autem dicitur ex hoc, quod tam beatitudinem obtinet, secundum illud 1. Corinth. 9. Sic currite, vt comprehendatis, & Phil. 3. Sequor autem, si quomodo comprehendam. Hominis autem beatitudo perfecta consistit in anima, & corpore, vt in secunda Parte habitum est * In anima quidem, quantum ad id quod est ei proprium secundum quod mens videt, & fruitur Deo. In corpore vero secundum quod corpus resurget spirituale, & in virtute, & gloria, & in incorruptione: vt dicitur 1. Cor. 15. Christus autem ante passionem secundum mentem plene videbat Deum: & sic habebat beatitudinem, quantum ad id, quod est proprium animæ, sed quantum ad alia deerat ei beatitudo: quia & anima eius erat passibilis & corpus passibile, & mortale: vt ex suprà dictis patet. * Et ideo simul erat comprehensor, in quantum habebat beatitudinem propriam animæ: & simul viator, in quantum tendebat in beatitudinem, secundum id quod ei deerat.* E

2 2.q 4. ar. 6

Art. 4 huius q & q. 14 art 4.

Ad primum ergo dicendum, impossibile est moueri ad finem, & quiescere in finem secundum idem. Sed secundum diuersa nihil hoc prohibet: sicut aliquis homo simul est sciens, quantum ad ea, quæ iam nouit: & addiscens, quantum ad ea, quæ nondum nouit.

*Ad secundum dicendum, quod beatitudo principaliter, & propriè consistit in anima, & secundum mentem: secundariò tamen, & quasi instrumentaliter requiruntur ad beatitudinem corpus bona: sicut etiam Philosophus dicit in 1. Ethic. * quod exteriora bona organice deseruiunt beatitudini.*

Lib. Ethic. c 8. circa fin. tom. 3.

Ad tertium dicendum, quod non est eadem ratio de animabus Sanctorum, & de Christo, propter duo. Primò quidem, quia animæ Sanctorum non sunt passibiles, sicut fuit anima Christi. Secundo, quia corpora non agunt aliquid per quod in beatitudinem tendant, sicut Christus secundum corpus passiones, in beatitudinem tendebat, quantum ad beatitudinem corporis.

COMMENTARIVS.

QVanquam D. Thomas duo in hoc articulo complectatur, quorum alterum, scilicet, esse cõprehensorem, ad perfectionem pertinet; alterum verò, scilicet, esse viatorem, potius videtur supponere defectum, vel imperfectionem: tamen hoc posterius solum est, quod ad præsentem quæstionem attinet, vbi de defectibus agimus. Vtramq; vero conditionem coniunxit D. Thom. quia alterius difficultas ex altera nascitur.

Respondet ergo, Christum fuisse comprehensorem secundum animam; viatorem verò in quantum illi deerat corporis beatitudo. Circa quam veritatem nihil nobis disputandum supereſt. Quod enim Christi anima viderit Deũ à principio suę creationis, suprà latè ostẽdimus. q. 10. quod autem Christi corpus fuerit passibile, & dotibus gloriæ caruerit, in q. 14. demonstratum est. Et ex his duobus constat fuisse comprehensorem, & viatorem. Infrà etiam ostendemus, fuisse in statu merendi sibi, & alijs, quod est proprium munus viatoris. Cætera leguntur in D. Tho: nam litera eius expositione non indiget. Solum in argumento sed contra, notetur testi monium Ieremiæ 14. *Quare colonus factus es in terra, & quasi viator declinans ad manendum?* In sensu enim omnino proprio, & literali non satis probat conclusionem: quia vel non est sermo de Christo Domino, sed de Deo, vt sic, qui per metaphoram colonus, vel viator dicitur, quatenus suum populum deserebat: vel certè, si de Christo intelligatur, vt Hieron. indicat, non est ibi sermo de viatore eo modo, quo Theologi loquuntur, sed in propria & communi significatione. Significat enim, vt dicit Hieron. Christum futurum fuisse peregrinum in terra, & paruo tempore terrę vsurum hospitio. Ex hoc vero sensu sumpserunt Theologi probabile argumentum, ille enim est viator in ordine ad meritum, qui hoc modo peregrinatur super terram, vt ad Hebr. 11. Paulus indicauit.

Ierem 14

Hieron.

Hebr 11

QVÆSTIO XVI.

De consequentibus vnionem, quantum ad ea quæ conueniunt Christo secundum esse & fieri, in duodecim articulos diuisa.

DEinde considerandum est de his, quæ consequuntur vnionem. Et primo, quantum ad ea, quæ conueniunt Christo secundum se. Secundo, de his quæ conueniunt Christo per comparationem ad Deum Patrem. Tertiò, de his, quæ conueninut Christo per comparationem ad nos.

Circa

Circa primum, duplex consideratio occurrit. Prima quidem de his, quæ conueniunt Christo secundum esse, & fieri. Secunda de his, quæ conueniunt Christo secundum rationem vnitatis.

Circa primum quæruntur duodecim.

Primò, vtrùm hæc sit vera, Deus est homo.

Secundò, vtrùm hæc sit vera, Homo est Deus.

Tertiò, vtrùm Christus possit dici homo Dominicus.

Quartò, vtrum ea, quæ conueniunt filio hominis, possint prædicari de Filio Dei, & è contrario.

Sextò, vtrum hæc sit vera, Filius Dei factus est homo.

Septimò, vtrùm hæc sit vera, Homo factus est Deus.

Octauo, vtrùm hæc sit vera, Christus est creatura.

Nonò, vtrùm hæc sit vera, Iste homo, demonstrato Christo, incepit esse vel fuerit semper.

Decimò, vtrùm hæc sit vera, Christus, secundum quod homo, est creatura.

Vndecimò, vtrùm hæc sit vera, Christus secundum quod homo, est Deus.

Duodecimò, vtrùm hæc sit vera, Christus secundum quod homo, est hypostasis, vel persona.

TRactat D. Tho. in hac quæstione de modo verè & propriè, ac sine periculo erroris loquendi in hac materia, quod per duodecim articulos prosequitur, in quibus de varijs locutionibus, seu propositionibus in particulari disputat. Vt autem, & doctrina eius facilius intelligatur, & tota hæc doctrina ad certa aliqua principia seu capita redigatur, expediens visum est, disputationem quandam præmittere, in qua de communicatione idiomatum, & de generalibus regulis in ea seruandis, differamus. Illis enim cognitis, facilè erit de singulis propositionibus iudicare.

DISPVTATIO XXXV

In tres sectiones distributa.

De communicatione idiomatum.

COmmunicatio idiomatum vox est à Græcis Patribus desumpta, quæ Latinè idem significat, quod proprietatũ seu attributorum diuinorum, & humanorum, inter Deum, & hominem mutua prædicatio: quia enim in hoc mysterio natura diuina & humana in vnam conuenêre personam, inde consequenter effectum est, vt diuina de homine, & humana de Deo prædicentur. De hac igitur idiomatum communicatione primò videndum est, quæ, & qualis sit. Deinde, quomodo sit exercenda.

SECTIO. I.

Quæ & qualis idiomatum communicatio ex mysterio Incarnationis consecuta sit.

HAEretici sicut infundamẽto, id est, in ipso mysterio explicando, errarunt, ita consequenter in communicatione idiomatum exponenda decepti sunt. Nestoriani enim negantes, veram & substantialem vnionem inter Deum & humanam naturam factam esse, consequenter negarunt, veram & propriam communicationem idiomatũ ex illa esse secutam: & ideo, vel illam omninò reijciebãt, vel certè impropriè, & abusiuè illam explicabant: à quibus non longè distant nõnulli scholastici, qui (vt Bonau. in 3. d. 7. art. 1. q. 1. & Scot. q. 1. referunt) dixerunt, Deum non propriè dici hominem in recto, sed in obliquo, vt ipsi aiebant, id est, non est homo, sed habet hominem: quod est, re ipsa negare veram communicationem idiomatum, quia inde euidenter fit, nõ posse verè dici, *Deus est homo*, sicut non potest dici, *Deus est humanitas*, licet habeat humanitatem neque homo potest dici vestis, licet habeat vestem. Si autẽ illud non verè dicitur, ruit tota communicatio idiomatum, quia in illa veritate fundatur. In quo malè etiam audit Durand. sed quia ille, nec veritatem, nec proprietatem negat, commodius illius sententiam tractabimus, explicantes primũm articulum D. Th. Secundo Eutyches, & alij omnes, qui confundunt naturas, varijs modis in hoc errare potuerunt, iuxta diuersos modos sentiendi in illo errore, vt facilè ex ijs, quæ suprà, q. 2. relata sunt, intelligi potest: & ideo inutile censeo in illis referẽdis immorari. Error verò hæreticorum huius temporis prætermitti hoc loco non potest. Illi enim ita exponunt hanc communicationem idiomatum, vt consistere dicant in reali communicatione attributorum naturæ diuinæ, factæ humanæ naturæ: imò in hac dicunt consistere totum incarnationis mysterium. Vnde inferunt per hanc communicationem, non solum prædicari diuina attributa de homine, sed etiam de ipsa humanitate, quam vocant omnipotentem, omniscientẽ, omnipræsentem, vt suprà etiam q. 14. indicauimus. Non explicant autem hi hæretici, an hæc communicatio mutua sit, id est, an similiter proprietates humanitatis communicentur realiter naturæ diuinæ, quanquam ex ijs, quæ dicunt, potius hoc negare, quam affirmare videantur. Neq; etiam satis explicant, qualis esse possit illa realis communicatio attributorum Dei ad humanam naturam.

Nestoriani. *Bonau. Scot.* *Durand.* *Eutyches.* *Hæretici huius temporis.*

Illis ergo omissis, dico primò. Ex mysterio Incarnationis cõsecuta est vera, ac propria communicatio idiomatum inter Deum, & hominem. Hæc conclusio simpliciter loquendo, est de fide, vt docent omnes Theologi in 3. d. 4. & 7. & constat ex suprà dictis de hoc mysterio, ostendimus enim, verè ac propriè Deum esse hominẽ factum, & vnum & eundem esse Deum & hominem: & ex dicendis statim in cõclusione tertia hoc amplius constabit.

Dico secundò. Hæc communicatio idiomatum non consistit in reali communicatione attributorũ Diuinitatis facta humanitati: vnde multo minus mysterium ipsum Incarnationis potest in illa communicatione consistere. Hanc conclusionem etiam censeo esse de fide. Primò, quia vel hæc communicatio attributorũ intelligitur esse per aliqua dona accidẽtalia, vel quia ipsamet substãtialia attributa Dei, per se formaliter communicantur humanitati. Si primum dicatur, primo inciditur in errorem Nestorij, quia iam nõ ponitur substantialis, sed accidẽtalis vnio. Secundò falsum est dicere ipsamet attributa Dei verè prædicari de humanitate, quia non prædicabũtur, nisi participationes quædam illorum attributorum: nam per creatam participationẽ omnipotentiæ, non potest verè dici humanitas omnipotens eo modo, quo Deus ipse omnipotens est, vt apertè cõstat, quia neq; ab æquali perfectione sumpta erit illa denominatio. Et simile est de alijs attributis. Quocirca, quamuis secundum veram & Catholicã doctrinam ex vnione substantiali humanitatis ad Deum, in qua hoc mysterium consistit, secuta sint in humanitate eximia dona, per quę diuinas perfectiones participat: tamen communicatio idiomatum propria ac vera, quam fides docet, non consistit in his donis, neq; in prædicationibus ab illis desũptis, quia illa sunt dona creata, & nõ sunt ipsa essentialia & increata attributa Dei, quæ tamen prædicari debent de homine in vera idiomatum communicatione, aliàs homo non esset verus Deus, sed tantum per participationem.

Si autem dicatur secundum, scilicet, communicationem hanc esse diuinorum attributorum, prout in se sunt increata, & per essentiam, hoc etiam potest duobus modis explicari. Primo, vt solum dicantur cõmunicari humanitati, quia illi vniuntur tanquã instrumento, per quod diuinitas omnia operatur, & in quo eius sapientia, iustitia, & alia attributa singulari modo relucent. Et hoc totum, nec transcendit errorẽ Nestorij, qui damnatus est, eo quòd diceret,

hanc vnionem factam esse per energiam, seu dignitatem: nec sufficit, vt verè ac propriè dici possit humanitas omnipotens, & similia. Quia licet principale agẽs vtatur instrumento, non propterea propria perfectio principalis agentis potest verè ac propriè de ipso instrumento prædicari. Secundo modo posset hoc ita intelligi, vt ipsa essentialia attributa diuinitatis ita vniantur humanitati, vt illam constituãt formaliter sapientem, omnipotentem, &c. Et hoc in primis est incidere in errorem Eutychetis, quia esset vnio in natura, cum diuinitas vniretur humanitati per modum formæ. Deinde est planè impossibile: tum quia generaliter impossibile est, diuinam perfectionem, prout in se est, informare naturã creatam: tum etiã, quia quibusdam diuinis attributis specialiter repugnat, hoc modo formaliter communicari, aut prædicari de humanitate: quomodo enim dici potest humanitas actus purus, aut æterna sine principio? Corpus etiam Christi mortuũ, manfit hypostaticè vnitum, & tamen tunc non erat capax sapientiæ, iustitiæ, aut similium attributorũ: & tempore vitæ mortalis non fuit illi communicata impassibilitas, immortalitas, & similia: non ergo requirit vnio hypostatica hãc communicationem omnium attributorum Dei: ergo neq; aliquorum, vel vnius tantum. Cum enim Diuina attributa in re idẽ sint, & vnum sit de essentia alterius, fieri non potest, vt vnum formaliter communicetur sine alijs, dicto genere communicationis: sicut non potest humanitas esse omnipotẽs, nisi etiam sit infinitè perfecta; infinitè sapiens, &c. Et confirmatur primò, quia, si vnio hypostatica consisteret in hac communicatione attributorum, potius facta esset vnio in natura, quã in persona, quia hæc attributa diuina ad naturam & essentiam Dei pertinent. Vnde fit vlterius, non magis vnam personam esse incarnatam, quam aliam: fit etiam, omnes tres personas diuinas inter se hypostaticè vniri, quia omnia attributa diuina illis tribus personis, formaliter communicantur, quę omnia sunt absurda, & hæretica. Confirmatur secundo, quia cum hæc vnio naturarum, & communicatio idiomatum mutua sit, sequitur, etiam naturam humanam formaliter communicare suas proprietates naturę diuinę, atq; adeo Diuinitatem per hanc vnionem factam esse mutabilem, mortalẽ, finitam, &c. Quæ etiam hæretica sunt, vnde Augustinus ser. 195. de tempore, dicit, nullam vnquam hæresim ausam esse dicere, omnia, quæ erant Diuinitatis, in humanitatem, & quæ huminitatis erant, in Diuinitatem esse transfusa: nam hoc modo exinanita esset vtraq; substantia, & in aliud esse mutata. Quod si fortasse dicant, Diuinitatem esse formam humanitatis, non vero è contrario, & ideo attributa diuina denominare humanitatem, non verò è cotrario, iam planè concedunt compositionem vnius naturæ ex vtraq;. Sequitur etiam ex illa euasione, Deum non esse hominem, neq; mortuum, quandoquidem dicunt, naturam humanam non communicare Deo sua attributa: vel necesse est, vt fateantur alium modum cõmunicationis idiomatum, quinõ sit ipsarum naturarum inter se se, sed respectu eiusdem personæ, quod verissimum est.

Dico ergo tertio. Vera communicatio idiomatum, quæ ex mysterio Incarnationis secuta est, tantum in hoc consistit, vt ratione illius vnionis diuina & humana prædicata de eadem persona verè prædicentur. Conclusio hæc in re est de fide certa, duas vero habet partes: altera est affirmans, hunc modũ communicationis idiomatum consecutum esse ex hoc mysterio. Et hæc pars constat ex doctrina Conciliorum omnium, & Sanctorum, quos in superioribus præsertim disputat. 7. & 8. explicando ipsum mysterium, latè retulimus: & in Concilio præsertim Ephesino frequenter docetur, & à Cyrillo multis opusculis, & epistolis, quæ de hac materia in eodem Concilio referuntur: præsertim in anathematismis & in defensionibus eorum, & lib. 10. Thesau. cap. 11. Leo Pap. Leone Pap. dict. epist. 10. & serm. de Natiu. & Passione, frequenter. Augu. 1. de Trinit. c. 13. & sæpe alias. Ambr. 2. lib. de Fid. c. 4. & lib. 5. c. 8. Damasc. lib. 3. de Fide. ca. 4 6. & 11. & constat ex illis Scripturis, quibus supra ostendimus, eundem esse verum Deum, & verum hominem: & alia testimonia in sequentib. afferemus. Ratio verò est, quia, quando duæ formæ vel naturę in eodem supposito realiter vniuntur de eodem possunt verè prædicari. Vnde fit, vt in ordine ad idem suppositum, seu sub nominibus connotantibus idem suppositum, possint proprietates vnius naturæ de indiuiduo, seu supposito alterius naturæ prędicari. Vt in formis accidentalibus constat, calor enim & albedo, si eidem supposito, v.g. Petro, insint, de eodem prædicantur: vnde fit, vt hoc album dicatur calidum, & è conuerso. Sed in hoc mysterio duæ naturæ vniuntur subsstantialiter eidem suppositi: ergo nomina significantia illas naturas in ordine ad suppositum, vt sunt, *homo*, & *Deus*, verè prædicabũtur de illo suppositi, cui naturas ipsas applicãt, ipsũquè in illis subsistere significant: vnde etiam fit, vt vnum de altero inter se verè prædicetur. Quod per syllogismum expositorium facilè colligi potest, nã si Christus est homo, & Christus est Deus: ergo homo est Deus.

Sed duo obijci possunt contra hanc rationẽ, quia licet nomen significans formam accidentalem, verè prædicetur de supposito seu subiecto talis formæ, quia prædicatur denominatiuè, tamen nomen substantiale, vt est, *homo*, non prædicatur nisi de supposito, quod intrinsece & essentialiter constituitur per illam naturam: quomodo prædicatur *homo*, de Petro: Verbum autem non ita constituitur per humanitatem vt constat.

Secunda obiectio est, quia in hac materia collectio syllogismi expositorij non est formalis, vt patet in simili: *Hic Deus est homo, hic Deus est Pater: ergo Pater est homo.* Quæ illatio nulla est, quia syllogismus non est re vera expositorius, quia medium non est perfecte singulare, ex parte enim suppositorũ, pro quib. supponit, est commune multis. Idem autem defectus videtur esse in proposito, nam, sicut hic Deus dicit hanc naturam in multis suppositis, ita Christus dicit idem suppositum sub multis naturis.

Ad primam respondetur, antecedens esse verum in suppositio connaturali, & proprio naturæ substãtialis, quod non supponitur naturę, sed ex illa & subsistentia cõstituitur tale suppositum: at verò in hoc mysterio, suppositum ipsum est per se perfectum, & supponitur humanæ naturæ, per quam non constituitur in esse simplicitur, sed tãtum in esse hominis, & hoc satis est, vt possit homo de illo suppositio verè prædicari, quia ratio hominis in hoc consistit, vt per humanitatem subsstantialiter constituatur, illa verò differentia non variat hominis rationem. Exemplũ esse potest, quia & subsstantia corporea & quantitas eius, verè dicitur quanta, quamuis quantitas per se ipsam, subsstantia vero per quantitatem, illam denominationem susciat.

Ad secundam respondetur, factã argumentationem expositoriam, esse optimã & formalem, & exemplum adductũ non esse similis formæ: quia, licet Christus sit suppositũ multarum naturarũ, non tamen supponit pro illis, sed pro eodẽ indiuisibili supposito, quod in vtraq; natura subsistit, & de illo verè prædicantur termini vtriusq; naturæ, & propterea etiã prædicantur inter se: at verò hic Deus, licet vnã naturã significet, tamen supponit pro distinctis suppositis illius naturæ, de quibus distincta prædicata dici possunt, quæ inter se prædicari non possint.

Secunda pars conclusionis excludit & negat alium modum communicationis idiomatum: & hæc satis probata est ex ijs, quæ contra hæreticos dicta sunt,

sunt, quæ amplius in sequentibus sectionibus confirmabuntur, & explicabuntur. Adde, in sanctis Scripturis & Patribus non doceri alium modum communicationis idiomatum: quia ex ipso mysterio, vt fides illud docet, non potest aliud genus communicationis idiomatum colligi. Sed obijciunt hæretici, Sanctos interdum dicere, maiestatem & gloriã Diuinitatis, aut efficaciam, vel similia attributa communicata esse humanitati. Ita loquitur Leo Papa ser. 1. de Natiu. Augustin. lib. contra Felician. ca. 11. Ruffin. in expositione Symboli, Cyril. li. de Incarnat. Vnig. c. 1. & 2. & lib. 10. Thesau. c. 9 Basil. Psalm. 21. Gregor. Nissen. lib. de Anima. Athanas. in Euangelio, seu cõcione de Sanctissima Deipara, & alij frequenter. Et confirmatur, quia alias hæc communicatio idiomatum non esset vera & realis, sed solum in quadam verborum denominatione consisteret. Respondetur, tria velle docere Sanctos in illis locis, nõ omnia in singulis sed modo vnum, modo aliud, pro locorum varietate. Primum est, humanitatem per hanc vnionem esse eleuatam ad tale consortium diuinitatis in eadem persona, vt ratione illius vere dicatur de homine, quidquid ad Dei gloriam & maiestatem spectat: & hæc est vera communicatio idiomatum, quæ à nobis explicata est. Secundum est, illam humanitatem ratione huius vnionis esse dignam summa gloria & honore, & diuina quadam adoratione. Tertium est, ratione huius vnionis communicatas esse humanitati diuinas perfectiones, per eximia quædam dona. Et hunc esse sensum sanctorum Patrum facilè constare potest ex citatis testimonijs, & ex Leone Papa, epist. 83. ad Episcopos Palestinos, & Cyril. 12. Thesau. c. 15. & lib. 4. in Ioan. ca. 24. Damasc. lib. 2. cap. 22. & Theod. dialog. vbi refert Gregorium Nissenum, & alios. Ad confirmationem negatur sequela, quia, cum per illas locutiones significetur, vtramq; naturam verè & realiter esse coniunctam eidem suppposito, & vnam ac eandem esse personam, quæ per vtramq; naturam operatur, non potest hæc communicatio dici in solis verbis consistere, sed indicare potius veram & realem vnionem, in qua mysterium ipsum positum est.

Leo Pap. August. Ruffinus. Cyril. Greg. Niss. Athan.

Respon:

Leo Pap. Damas. Theod. Greg. Niss.

SECTIO II.

An hæc communicatio idiomatum possit interdum fieri inter abstracta, vel tantum inter concreta.

EX dictis in sectione præcedenti colligitur primò, vnam naturam non posse de alia verè prædicari in abstracto, quod est de fide certũ, quia alias sequeretur confusio naturarũ: si enim confusæ non sunt, manent duæ: ergo vna non est alia: ergo, cum per terminos abstractos significentur duæ vt distinctæ, & non quatenus vniuntur in eodem supposito, non potest vna prædicari de alia.

Et hinc sequitur secundò, proprietates seu attributa diuinitatis, siue in concreto, siue in abstracto, non posse de humanitate prædicari. Est de fide, & sumitur ex illis Concilijs, in quibus definitur, proprietates vtriusq; naturæ mansisse distinctas & incõfusas, & incommunicabiles alteri naturæ: quæ suprà suis locis latè adducta sunt ex Concil. Chalcedon. act. 5. & Ephesino in canonibus seu anathematismis Cyrilli, & ex VI. Syn. act. 4. 11. & 17. & ex Concilio Lateran. sub Mart. I. canone 9. & sequentib. Leone epist. 10 & alijs. Et ratio colligitur aperte ex dictis, quia humanitas, nec est diuinitas, nec Deus: ergo neque est omnipotentia Dei, neq; immensitas, neq; etiam omnipotens, neq; immensa: quia, cum hæc sint propria & essentialia Dei, & Deitatis, nõ possunt verè dici, nisi de re, quæ sit Deus, & Diuinitas. Intelligitur autem hoc de prædicatione propriorum attributorum Dei, prout sunt in ipso, nam si loquamur de participationibus illorum attributorũ communicatis humanitati per dona creata, ab illis rectè potest humanitas denominari, & interdũ hęc dominatio fit eisdem nominibus, quæ Deo tribuuntur. Quo modo aliquãdo dicitur anima Christi omnipotens vel sciẽs omnia, seu infinita, vt videre licet apud Nicetam lib. 3. Thesau. cap 38. quæ omnia intelligenda sunt secundum analogiam quandam & singularem excellentiam.

Conc. Chal. Conc. Eph. Cyril. VI. Synod. Conc. Lat. Leo Papa.

Nicet.

Sed contrà, nam Christi humanitas dicitur esse deificata: ergo etiã potest dici Deus: sicut aqua, quæ calefacta dicitur, etiam dominatur calida. Antecedens constat ex modo loquendi Sanctorũ, Sophronij in illa epist. quę habetur in VI. Syno. act. 11. Nazian. ora. 42. vbi dicit, *Christum esse perfectum, non modo propter diuinitatem, sed etiam propter humanitatem diuinitate delibutam, idemque effectam, quod id, à quo vncta est, &, vt audacter dicam, ὁμόθεον*, id est, simul Deum: & oratione 51. dicit, imaginem Dei, quæ est in homine, fuisse deificatam in Christo Idem Damas. lib. 3. c. 29. & lib. 4. c. 19. *Ob personalem vnionem* (ait) *& caro deificata, ac Deus facta est, diuinitatisq; cum Verbo socia dicitur.* Respondecur ex D. Tho. infra art. 5. & ex Damas. lib. 3. c. 27. & lib. 4. cap. 19. per illam locutionem non significari mutationem humanitatis in Deum, seu humanitatem factam esse Deum, sed solum esse Deitati vnitam in persona Verbi, & ideo, cõcesso in hoc sensu antecedenti negatur consequentia. Nequeat simile, quod affertur, quia non eodem sensu dicitur humanitas deificata, quo aqua dicitur calefacta: aqua enim formaliter afficitur calore, à quo denominatur calida, humanitas verò non formaliter afficitur deitate, sed solum ratione *dispensationis*, vt ait Damas. id est, vnionis personalis, deificata dicitur. Illa verò locutio Nazian. quia inquit, humanitatem esse factã id à quo vncta est, sano modo interpretanda est in sensu causali: quia scilicet, ita est vnita diuinitati, vt idem, qui est Deus, sit etiam homo ratione illius vnionis: & idem est sensus Damasceni.

Obiectio.

Sophron. in Syned. Nazian.

Damas. Responsio. D. Thom. Damasc.

Tertiò colligitur ex dictis in eadem sectione præcedenti, proprietates humanitatis, neq; in abstracto, neq; in concreto, posse propriè prædicari de diuinitate in abstracto sumpta. Est cõclusio eodem modo certa, & ex eisdem principijs & testimonijs probanda quibus præcedens: nam hæc duo mutuo se consequuntur, & ita simul traduntur semper à Patribus. Et ratio est eadẽ, quia diuinitas non est humanitas: ergo, licet humanitas sit passibilis, creata & finita, &c. nõ propterea potest diuinitas, passibilis, creata, finita, &c. denominari: similiter diuinitas non est homo: ergo proprietates, quæ conueniunt homini in concreto, non possunt de diuinitate ipsa prædicari: antecedens est communis Theologorum sententia in 3. dist. 8. vbi specialiter Bonau. & Ricard. art. 1. q. 3. & colligitur etiam ex D. Tho. infrà arti. 5. & expressius ex Damas. lib. 3. c. 11. & Nicet. lib. 3. Thes. cap. 38. Et ratio est, quia diuinitas in abstracto significata ex vi modi significandi non supponit pro persona: ergo in illa propositione, *Diuinitas est homo*, ex modo significandi non indicatur coniunctio naturarum in vna persona, sed potius confusio illarum inter se: præsertim, quia prædicatum, *homo*, applicat suum formale significatum ad ipsam diuinitatem secundum se: consequentia verò per se clara est, quia proprietates hominis, solum possunt de illa re verè & propriè dici, quę verè & propriè est & dicitur homo. Et confirmatur inductione, nam omnes istæ locutiones falsæ sunt, *Diuinitas est risibilis*, seu *est mortalis*, vel *passa est*, aut *mortua*, vt apertè docent Damasc. suprà, & cap. 4. 6. & 10. & Nicet. suprà & cap. 33. D. Thom. & alij Theologi citatis locis: in his enim omnibus in proprio sensu significatur, ipsi Diuinitati secundùm se, & ratione sui, illa omnia conuenire, quod tamen hæreticum est. Antecedens constat ex modo significan-

Bonauen. Damasc. Ricard. Damas. Nicet.

Damas. Nicet D. Thom.

ficandi, & supponendi termini abstracti, & præsertim, quando ex parte prædicati ponitur terminus connotatiuus. Propter quam rationem hęc est falsa, & hæretica, *Deitas generat*, quia generatio tribuitur ipsi diuinitati secundum se.

Obiectio. Sed contra, quia verè dicitur, *Deitas est incarnata*, ergo vere dicitur: *est homo*, ideo enim Verbum est homo, quia est incarnatum. Antecedens vero latè tractatū est supra, disputatione 7. sectione 2. in fine, ex varijs Patribus, & Concilijs, & eandem locutionem habet Sophron. sæpè citata epistola, & Fulgen. quæstione 2. ad Ferrandum Diaconum, & Petrus Diaconus lib. de Incarna. cap. 2. Simile argumentum sumitur ex hac locutione. *Diuinitas assumpsit humanitatem*, ideo enim Verbum est homo, quia humanitatem assumpsit: illam vero locutionem admittit D. Thomas supra quæstion. 3. artic. 2. ad primum, & alij Theologi cum Magistro in 3. distinct. 5. & super dictum articulum Diu. Thom. citauimus plura loca Sanctorum ita loquentium. Confirmatur primo, quia Fulgent. dicta responsio. 2. ad Ferrandum ex professo defendit hanc locutionem, *Deitas est passa, quia Deitas*, inquit, *est Deus*, & Ecclesia etiam canit, *Mors mortua tunc est in ligno, quando mortua vita fuit.* Confirmatur secundo, ratione insinuata à Fulgentio, quia Deus est mortuus, & Deus est deitas, ergo deitas est mortua. Similiter, Verbum est homo, & Verbum est diuinitas, ergo diuinitas est homo. Sicuti enim syllogismo expositorio supra concludebamus vere dici Deum esse hominem, & fuisse mortuum. Respondetur ad principale argumentum, illas propositiones, diuinitas est incarnata, vel assumpsit humanitatem, iam supra à nobis expositas, solum significare diuinitatem substantialiter esse cōiunctam humanitati, non tanquam suppositum, seu proprium terminum illius, sed tanquam naturam eiusdem suppositi: & ideo negatur consequentia: non enim, quidquid vnitur humanitati, fit homo, sed quod vnitur per modum suppositi illius & ideo non sunt similes consequentiæ, quæ illi afferuntur, quia nō eodem sensu dicitur incarnari, vel assumere de Verbo, & de diuinitate, vt explicatum est. Ad primam confirmationem respondetur, illam locutionem Fulgentij in rigore non esse veram, ipse vero locutus est in sensu identico, & semper addit aliquā determinationem, scilicet diuinitas secundum carnem passa est. Illa vero locutio, *Mors mortua tunc est in ligno, quando mortua vita fuit*, metaphorica etiam est: nomine enim vitæ significatum est Verbum ipsum seu Deus. Ad secundam confirmationem negantur illę illationes, nam licet Deus dicatur sua deitas propter summam identitatem, tamen in ratione & modo significandi, & supponendi distinguuntur: & hoc satis est, vt in illis argumētis varietur sensus identicus in formalem, & mutetur appellatio, vt dialectici dicunt: & ideo neganda est vtraque consequentia, sicut in simili forma manifestè patet, non enim sequitur, Pater, vel Deus generat, Pater, vel Deus est deitas, ergo deitas generat, propter eundem defectum.

Quartò sequitur diuinitatem in abstracto non prædicari propriè, & formaliter de homine, atque adeo nec proprietates eius, etiam in abstracto, seu formaliter sumptas: quanquam in sensu identico, illa propositio, *Christus, vel hic homo est Deitas*, admitti possit. Ratio prioris partis constat ex præcedētibus, quia, cum abstracta ex modo suæ significationis non supponant pro supposito, neque etiam propriè significent coniunctionem naturarum in eodem supposito, quæ est fundamentum huius communicationis idiomatum, ideo, &c. posterior vero pars ita colligi potest: nam Verbum est deitas: & Verbum est Christus, seu hic homo: ergo Christus, seu hic homo est deitas. Hoc enim consequens potest optimè in sensu identico verificari, sicut antecedens: cuius ratio est, quia subiecta solēt stare materialiter, & ideo Christus, seu hic homo ex parte subiecti, sumitur pro ipso supposito Verbi, de quo verè dicitur, quod sit sua deitas: & propter hanc causam magis concedi potest hęc, *homo est Deitas*, quam, *Deitas est homo*: Vetumtamen, quia hæc locutio non est propria, nec formalis, non est extendenda, neque assumenda ad concludendas alias propositiones, quæ sensum formalē faciunt, & ideo falsæ sunt, vt in simili dictū est.

Vltimo tandem sequitur humanitatem & eius proprietates in abstracto sumptas, non posse verè prædicari de Deo. Hoc constat ex dictis, quia neque in sensu formali, neque in identico, Deus, aut Christus est humanitas: vnde fit etiam in rigore has locutiones esse falsas, *Christus est anima* vel *est caro*, vel *est anima & caro*, etiam simul sumptæ, propter eandē rationem. Quod si aliquando huiusmodi locutiones inueniuntur apud Patres, vt, verbi gratia, apud Augustin. tractat. 47. in Ioan. & alios, sunt locutiones figuratæ, & per Synecdochen pars sumitur pro toto, iuxta illud Ioan. 1. *Verbum caro factum est*, vt notat idem Auguſt. 2. de Trinit. cap. 6. Fit etiam ex eodem principio, nec partes integrales posse prædicari de Deo, aut Christo, vt si dicas *Est caput, est manus*, &c. Tum quia hæ significant in rigore per modum abstractorum: tum etiam, quia huiusmodi partes non solent vere prædicari de toto supposito, nisi denominatiuè. In quo errauit VVicleph, introducēs in hoc mysterio absurdas locutiones, vt tractat Vvaldens. libro 1. Doctrinalis fidei antiquæ. cap. 40. & 41.

Solet verò hic peculiariter dubitari: an hæc locutio in rigore vera sit, *Christus est diuinitas & humanitas simul sumptæ*. nam sigillatim, seu diuisim, iam ex dictis satis constat, non posse vtramq; naturam vere prædicari de Christo: & in hoc sensu refertur illa propositio inter errores Vicleph, & Ioan. Hus, in Concilio Constantiensi, sess. 12. & 15. in hoc enim sensu illi asserebant illam propositionem, vt VValdens. supra refert cap. 42. Malè ergo nonnulli propter huius Concilij testimonium damnant illam propositionem, vt erroneam, etiam in sensu coniuncto, seu complexiuè, vt aiunt, quia Concilium nihil de hoc dixit, & à Catholicis illa propositio admittitur, vt à Gre. in 1. d. 28. q. 2. ad 18 & VVald. supra, & in Patribus reperiuntur locutiones non ad modum dissimiles. Et in Concil. Arelatensi IIII. can. 1. habetur hæc locutio, *Duæ naturæ in Christo sunt Deus & homo*. Leo Papa epist. 11. dicit. *Verbum, caro, & anima, sunt vnus Christus*: & Auguſt. in enchirid. cap. 38. *Vtraq; substantia, diuina, scilicet, & humana sunt vnicus Filius Dei*. Et eodem modo loquitur. Damasc. lib. 3. cap. 19. & Bernard. lib. 5. de Considerat. ad Eugen. imo & VI. Synod. act. 18.

Obiectio. Dices hos Sanctos debere explicari in sensu causali scilicet, Christus est duæ naturæ, id est, constat duabus naturis. Sed contra primo, quia eadem ratione posset Christus dici sua humanitas, in sensu causali quia constituitur humanitate. Secundo, quia si illa admittitur in sensu causali, cur non etiam in identico? quia de quolibet homine vere dici potest in sensu identico, quod sit sua humanitas, & subsistentia simul sumptæ: & vniuersè constat, nullum compositum distingui à componentibus simul sumptis. Christus autem est compositum quoddam ex diuinitate, & humanitate. Dicendum est ergo, si Christus sumatur pro solo supposito, illam propositionem non esse verā, sed omnino falsam, vt per se constat, quia illud suppositum est distinctum ab humanitate, quam in se, & per se non includit: si autem Christus sumatur pro toto composito ex natura diuina & humana, sic, licet locutio illa sit impropria, tamen in sensu identico non est falsa. Nec enim ex illa inferri possunt propositiones, quas aliqui inferunt, scilicet quod Christus non sit diuinitas, & similes: scilicet hoc modo argumentando, Diuinitas non

Sophron. Fulg. Petr. Diacon. *D Thom. Magist.* *Fulgen.* *Responsio.* *Auguſt. Ioan.* *Auguſt.* *VVicleph. Vvalden.* *VVicleph. Ioan. Hus. Conc. Con. stant. VValden.* *Grego. VValden. Conc. Arelat.* *Leo Pap. Auguſt. Damas. Bernard. VI. Synod.* *Obiectio.* *Responsio.*

non est Diuinitas, & humanitas, Christus est Diuinitas & humanitas: ergo Christus non est diuinitas. Huiusmodi enim argumētationes nihil valēt, quia variatur acceptatio, & suppositio illius termini, *Christus*, & patet defectus in simili forma, Diuinitas non est persona composita, Christus est persona cōposita: ergo Christus non est Diuinitas, quæ consecutio nulla est, cuius ratio latius patebit ex dicendis sect. 4. Nihilominus tamen illa locutio, etiam in hoc sensu, non est simpliciter vsurpanda: non solū, quia impropria est, sed etiam, quia est valde ambigua, & in aliquo sensu potest errorem generare. vel ergo vitetur, vel nō sine sufficiēti explicatione proferatur.

SECTIO III.

Quomodo diuina attributa in concreto prædicanda sint de Christo, seu de homine.

HAEc quæstio expediri facile potest ex principio, & fundamento posito in sectione prima, ex quo colligēdæ sunt regulæ vniuersales, quæ in huiusmodi locutionibus seruandæ sunt.

1. Regula communicationis idiomatum

Dico ergo primò, Deum & attributa eius simpliciter prædicari de Christo, & de homine, absoluta seu substantiali prædicatione, vera ac propria. Hæc conclusio in re ipsa est de fide, quia de fide est, hunc hominem Christum, esse Deum, & consequenter esse omnipotentem, æternum, &c. Videantur dicta sectione prima, & ibi citata, & circa articulum secūdum D. Thomæ, nonnulla addemus de proprietate & qualitate harum locutionum.

2. Regula.

Et hinc colligitur secūda vniuersalis regula. Quidquid essentialiter dicitur de Deo, & quidquid essentialiter, vel personaliter dicitur de Filio, seu Verbo Dei, simpliciter & absolute prædicatur verè de hoc homine Christo. Est etiam in re ipsa de fide: nam continetur in præcedenti, & in illis locis Scripturæ, in quibus Christo tribuuntur, quæ sunt Filij Dei naturalis propria, vt patet ad Heb. 1. & 2. & Ioan. 8. vbi Christus dicit, *Antequam Abraham fieret, ego sum*: & in alijs, quæ latè citauimus supra, agentes de Christi Diuinitate, & tradunt Patres omnes supra citati, Concil. Ephes. can. 4. VI. Synodus act. 11. & 18. Lateran. sub. Mart. I. consultatione. 5. can. 4. Leo Papa epistol. 10. 11. & 83. August. lib. 1. de Trinit. cap. 7. & seq. Fulg. de Fide ad Petrum. cap. 2. Nazian. orat. 51. & 52. Cyril. lib. 12. Thesau. ca. 15. Damasc. lib. 3. cap. 4. 6. & 11. Et ratio est supra tacta, quia Christus est Deus: ergo necesse est, vt quidquid essentialiter dicitur de Deo, dicatur etiam de Christo, & eadem ratio est de personalibus Verbi Dei, quia Christus est Verbum Dei, secus verò est de proprijs prædicatis personalibus Patris, vel Spiritus sancti, quia, cum verbum non sit Pater, nec Spiritus Sanctus, etiam Christus, seu hic homo, non est Pater, nec Spiritus sanctus: & consequenter neque illa notionalia prædicata, quæ ita sunt propria Patris vel Spiritus sancti vt non cōueniant Verbo possunt verè de Christo, aut homine prædicari.

Heb. 1. & 2. Ioan. 8. Con. Ephe. VI. Synod. Con. Lat. Leo Pap. August. Fulgent. Nazian. Cyrillus. Damasc.

3. Regula.

Dico tertiò. Diuinitas, seu attributa eius non possunt prædicari de Christo, seu homine denominatiuè, propria denominatione accidentali. Hanc etiam regulam quoad rem ipsam existimo certam, & de fide, directè enim excludit errorem Nestorij, qui solum ponebat vnionem accidentalem. Et explicatur in particularibus locutionibus, in Concilio enim Ephesino damnatur hæc vox θεοφόρος, id est, *Deifer*, tanquā propria Nestorianorū, quia per illam denominatiuè tantum prædicatur Deus de homine: & significatur, supponi hominem constitutum & subsistentem, qui in se ferat Deum, vnde indicat distinctionem suppositorum, & vnionem accidentalem, & ideo Damasc. lib. 3. cap. 12. & Athanas. in serm. de sanctis. Deip. circa finem, *Non vocamus*, inquit, *hominem Deiferum, sed Deum carniferum*, quia verè Deus carnem assumpsit, & illam in se sustentat: homo autem non posset in se sustentare, aut substantialiter terminare diuinam naturam, & ideo non potest dici homo *Deifer*, nisi ratione accidentalis vnionis. Verum est, Basil. in Psal. 59. sic loqui, *Diuinitatis calceamentum est caro Deum ferens, quia habet Deum in se substantialiter inhabitantem*: magis verò propriè diceretur ferri ab ipso Deo, vbi obiter etiam obseruandum ex Naz. orat. 52. Apollinaristas abusos fuisse illa voce, *carniferum*, ad significādum Verbum assumpsisse carnem, & non animam: & hoc sensu dicit ipse, potius dicendum esse Verbum ferens humanitatem, quàm carnem: in vero autē sensu vtrumq; dici potest, quia caro non excludit animam, sed pars pro toto sumitur. Præterea propter hanc regulam non potest dici Christus, *homo Deificatus*, vt rectè docuit Cyril. Alexand. lib. de Incarn. ca. 11. vbi sentit, illam locutionem esse Nestorianā, quia significat, supponi hominem: & illum sibi vnire Diuinitatem, quod non posset esse verum, nisi de vnione accidentali. Idem docet Damasc. li. 3. de Fid. c. 2. vnde, si illa locutio interdū reperitur in Patribus, vt apud Sophronium sæpè citata epist. & Nicet. lib. 3. Thes. ca. 29. qui citat Greg. Naz. piè explicāda est: vel enim est sermo de humanitate, quæ deificata dici potest per subsistātialem vnionē, cui ipsa supponitur: vel, si est sermo de homine, intelligitur, formaliter ac simpliciter abstrahendo à determinato supposito, iuxta ea, quæ circa ar. 7. in simili dicemus. Tertio propter hanc etiam regulā non dicitur propriè Christus homo dominicus, vt latius circa art. 3. dicetur.

Basilius. Naz. cōtrà Apollinaristas. Cyr. Alexā. Damasc. Sophro. Nisen. Nazian.

Sed contra, nam Christus dici potest homo diuinus, vt art. 3. ad 3. D. Thomas concedit ex Dionys. c. 4. de Eccles. hierar. part. 3. circa finem, vbi iuxta trās. lationē Perionij vocat *diuinissimum Iesum*: Ambrosius enim Florentinus non ita vertit, sed *summum Deum*, quod magis vox Græca significat, θεαρχικώτατον, id est, supremum numen, ita verò appellat Aug. lib. 83. quæst. in 57. Respondetur, hanc denominationem non esse accidentalem, sed substantialem & essentialem: nam & natura Dei, essentia diuina dicitur, & secunda persona dicitur Verbum diuinum. Hæc enim denominatio sumi potest ab ipsa Dei natura, concepta per modum formæ vel differentiæ essentialis, sicut dicitur natura humana: sed in hac ipsa denominatione canenda est æquiuocatio, nam illa denominatio, *Diuinus*, addita diuinis rebus habet dictā significationem iuxta communem vsum: addita verò rebus creatis, significare solet accidētalem participationem diuinæ perfectionis, vt cū dicitur homo diuinus, & ideò non videtur ita simpliciter appellandus Christus Dominus, sine sufficienti explicatione & determinatione.

Obiect. 1. D. Thom. Dionys. Perion. Ambros. Florent. Augustā. Respons.

Sed vrgebit aliquis: nam Christus Dominus dicitur sanctificatus à Patre, cum vere sit sanctus per essentiam. Respondetur, iuxta Augustini expositionem, Christum vt Deum dici sanctificatum à Patre per æternam generationem, & hoc sensu: illa denominatio non est accidentalis, seu per participationē sed est essentialis, coniuncta cum notionali: sumpta est enim ab ipsa sanctitate per essentiam, vt communicata Filio per æternam generationem: in alio verò sensu dicitur Christus vt homo sanctificatus, vel per ipsam vnionem, vel per accidentalem sanctitatem. In quo obseruandum est, quædam esse prædicata, quæ licet Christo vt Deo per essentiam conueniāt, eidem tamen vt homini insunt per quandam participationem accidentalem: vt esse bonum, sapientē, sanctū, &c. & hæc vtroq; modo dici possunt de Christo per communicationem idiomatum, quamquam simpliciter illi semper tribuenda est maxima perfectio, quæ imperfectionem non includat.

Obiect. 2. Respon. Augustā.

4. Regula.

Dico quartò. Diuina attributa licet absolute & simpliciter dicantur de Christo homine, non tamen cum reduplicatione humanitatis. Itaq; hæ propo-

fitiones, & similes non sunt veræ: *Christus, in quantũ homo, est Deus, est æternus, immensus, &c.* Hæc est certa doctrina, quam hæretici huius temporis satis ignoranter negant: si tamen, vel ipsa significatio terminorum intelligatur, constat negari nõ posse, nisi incidendo in errorem Eutychetis: nam, si naturæ manent distinctæ post vnionem, vt verè manent, non possunt attributa diuina & increata conuenire homini ratione naturę: hoc autem per illam locutionẽ significatur, vt etiam ex dialectica constat: sunt ergo illæ locutiones falsæ in proprio sensu: an verò in aliquo improprio possint ad verum sensum reuocari, dicemus circa articulum 11. D. Thomæ.

Hæretici huius temporis.

Eutyches

SECTIO IV.

Quomodo proprietates humanæ seu creatæ dicantur de Deo, seu Filio Dei in concreto.

SOlum hic modus loquendi nobis superest explicandus quod breuiter fieri potest, colligendo generales regulas ex principio posito in sectione prima, sicut in alijs fecimus.

1. Regula.

Dico ergo primò. Homo, & quidquid essentialiter de homine dicitur absoluta & substantiali prędicatione verè & propriè dici potest de Deo, & Filio Dei: & idem intelligendum est de omnibus prædicatis, quæ simpliciter dici possunt de hoc homine Christo, ratione humanæ naturæ. Tota cõclusio est certa, & in re ipsa cõtinet doctrinã fidei: nam, quod Deus seu Verbum verè sit & dicatur homo, articulus est fidei, sæpe in superioribus probatus, de quo plura statim dicemus in artic. 1. & hinc euidenter sequitur, essentialia prædicata hominis eodem modo dici posse de Deo, quia, cui conuenit esse hominem, necesse est, vt etiam conueniant omnia, quæ sunt de essentia hominis: & hinc etiam fit, vt actiones & passiones talis hominis de Deo verè prædicentur: quomodo dicitur Actor. 20. Deus redemisse Ecclesiam sanguine suo, & 1. ad Corinth. 2. Dominus gloriæ dicitur crucifixus, & Psal. 67. dicitur Deus ascendisse in altum, quod ad Ephes. 4. de Christo explicatur, & Baruch. 3. *Posthæc in terris visus est, & cum hominibus cõuersatus est.* Concilia, & Patres satis in superioribus citati sunt. Et ratio est eadem, quia, cum sit idem suppositum subsistens in vtraq; natura, de illo absolutè dici possũt, quæ ratione vtriusq; naturę illi cõueniunt, etiam si nominibus ab vtraq; natura sumptis significetur. Solum est in hac regula obseruandum, sermonem in ea esse tãtum de illis prædicatis, quæ præcisè conueniunt homini ratione humanæ naturæ, ita vt non inuoluant imperfectionẽ suppositi creati, nam de his alia ratio est, vt statim dicetur.

Actor. 20. 1. Cor. 2. Psal. 67. Ephes. 4. Baruch 3.

Obiect.

Sed contrà, nam sequitur, simul dici de Christo prædicata opposita, vt esse corporeum & incorporeum, mortalem & immortalem: consequens videtur falsum, nam inde facilè possunt inferri contradictoria, si enim est incorporeus: ergo non est corporeus. Propter hoc dicunt quidam, hæc prædicata, quæ videntur priuationem inuoluere, non esse simpliciter dicenda de Christo, sed cum additione, scilicet, Christus est incorporeus secundum diuinitatem. Ita significat D. Thomas art. 8. ad secundum. Sed intelligendum est, illud esse prudens consilium ad tollendam ambiguitatem: alioqui enim constat, locutiones illas simpliciter esse in Concilijs vsitatas, vt in Chalced. act. 1. vbi Nazianz. citatur, & VI. Syn. Act. 11. & 18. & in Leone Pap. & alijs Patribus suprà citatis, qui frequenter Christo tribuunt hæc opposita prædicata, & in ipsorum cõiunctione satis explicant verum sensum, scilicet, secundum diuersas naturas Christo tribui, & ideò nec verè esse opposita, neque ex illis contradictionem inferri: tum quia illi termini, qui videtur priuatiui, vsurpantur à nobis ad significandas positiuas perfectiones diuinitatis; tum etiam, quia, licet secundum vnam naturam affirmetur priuatio, non potest inde inferri negatio simpliciter, quia omnia destruit, atque adeò significat, secundum nullam naturam tale prædicatum huic supposito conuenire.

D. Thom. Respons.

Con. Chal. Nazian VI. Synod. Leo Pap.

Dico secundò. Hæc prædicata dicuntur de Deo absolutè, non cum reduplicatione diuinitatis, quia non, in quantum Deus, est homo. Hæc est certa, vt in sectione præcedẽti in simili propositione satis dictũ est. Et in præsenti est hoc euidentius, quia nec ratione diuinæ naturæ, nec ratione ipsius suppositi diuini, vt sic, conuenit Deo, vt sit homo, & consequẽter neque aliæ proprietates, vel actiones hominis. Sed contrà, nam verè dicitur Christus, in quantũ Deus, mereri, & satisfacere pro nobis, quanquã hæc prædicata, & similia, non conueniant Christo, nisi, mediante humana natura. Circa hanc obiectionem aduertendum est, quædam esse prædicata, quæ non possunt quidem conuenire Deo secundum se, quia requirunt naturam finitam, & quæ superiorem aliquam voluntatem recognoscat, vt sunt orare, mereri, satisfacere possunt tamẽ illi conuenire, vt sub sistẽti in natura humana: & ideò absolutè & simpliciter non possunt talia prædicata dici de Deo cum reduplicatione solius diuinitatis, vt nõ verè dicitur Christus orare, in quantum Deus, sed in quantum homo: habent tamen interdum huiusmodi prædicata perfectionem aliquã Christo, ratione diuini suppositi, quam sine illo habere non possunt in supposito creato, vt, quòd meritum sit infinitum, & satisfactio de rigore iustitiæ: & hæc prædicata propriè dicuntur de Christo cum reduplicatione diuinitatis, nõ solius, sed cum coniunctione humanitatis. Et hoc modo verè dicitur Christus meruisse, & satisfecisse, vt Deꝰ homo, quia operatio meritoria erat humanitatis, valor autem & iustitia potissimũ erat ex diuino supposito, vt latè superiꝰ disputatione 4. diximus, quæ doctrina consentanea est Cyrillo, epist. ad Acacium, quæ refertur in Concil. Ephes. tom. 5. cap. 7. vbi triplicia attributa Christi distinguit: quædam, quæ illi conueniũt ratione diuinitatis, alia ratione humanitatis, alia ratione vtriusq; Exemplum est de attributo seu prædicato *mediatoris*, quod perfectè conuenit Christo, in quantum est Deus homo, quia neq; sola humanitas in persona creata, nec sola persona diuina sine humanitate sufficeret ad cõstituendum nobis perfectum mediatorem, & redemptorem, vt ex dictis in eadem 4. disputatione constat: & ex August. in Enchirid. cap. 108. & homil. de centum ouibus cap. 12. Fulgen. de Fide ad Petrum cap 2. Basil. in Psal. 48. & Cyril. lib. 12. Thesaur. ca. 10. & plura afferemus infrà, qu. 26.

a Regula

Obiectit.

Respon.

Quædam conueniũt Christo ratione cõiunctæ naturæ.

Cyril. Epist. Conc. Ephes.

August. Fulgen. Basil. Cyril.

Dico tertiò. Prædicata concreta, ab humanitate sumpta, non solum dicuntur de Deo absolute, sed etiam denominatiue. Est certa conclusio, quia non solum dicitur Deus homo, sed humanatus, sicut dicitur incarnatus. Et ratio est, quia in Christo suppositum, quod est homo, non constituitur simpliciter in suo esse per humanitatem, sed supponitur constitutum, & per humanitatem sibi vnitam constituitur in esse hominis: suppositum autem, quod supponitur alicui formæ vel naturæ, quæ illi postea vnitur, non solum absolute, sed etiam denominatiue potest à tali forma denominari: sed hæc conclusio latius explicabitur art. 1. dubitat. 3. pendet enim ex ibi dicendis.

3. Regula.

Dico ergo quartò. Quædam sunt prædicata, quæ ita conueniunt homini, vt requirant suppositum creatum, & hæc nec Christo, nec Verbo, aut Deo possunt vere attribui. Hæc regula est de fide, cum fides doceat, tale suppositum creatum, non esse in Christo. Exemplum est, v. g. si dicatur purus homo, ibi enim excluditur diuinum suppositum. Sic dixit Cyrillus, lib. cont. Theod. relatus in V. Synod. collat. 5. *Neque enim erat homo simpliciter, sed in specie humana, qui est ex Deo Patre, Deus Verbum.* Non enim est sensus

4. Regula.

sensus, Christum non posse absolutè & simpliciter hominem appellari, sed non posse dici, hominem simpliciter, ita vt illud *simpliciter*, sit pars prædicati, & idem significet, quod purus vel nudus homo. Simile est hoc prædicatum, esse *peccabilem*, de quo suprà dictum est, item hoc, esse *Filium adoptiuum*, esse *alium à Deo*, & similia, de quibus in sequentibus dicemus: nam interdum difficile est discernere huiusmodi prædicata. Illud verò in vniuersum obseruãdum est, quando q̃p significatio est ambigua, & in vno sensu potest prædicatum habere dictam significationem, & inducere errorem, quamuis in alio possit efficere verum sensum, non esse simpliciter asserendum sine sufficienti explicatione, vt vitetur scãdalum, & erroris periculum. Et ex hac regula intelligitur alia, quæ à multis assignari solet, scilicet, ea prædicata, quæ conueniunt homini, & repugnant personæ diuinæ, non posse de Deo, aut Christo affirmari: huiusmodi enim prædicata non sunt talia, nisi quæ inuoluũt suppositum creatum, quæ dicuntur repugnare personæ diuinæ, non solum, quia non possunt illi conuenire secundum propriam naturam suam, hoc enim modo omnia prædicata creata repugnant personæ diuinæ: sed quia non possunt illi conuenire, etiam in assumpta natura, quia non potest persona diuina fieri persona creata, etiam si in natura creata subsistat. Et hinc vlterius colligo, hæc prædicata, quæ hanc imperfectionẽ inuoluunt, non posse dici de Christo, etiam cum reduplicatione humanitatis, quia neq̃p, in quantum homo, est persona creata, nec purus homo, nec Filius adoptiuus, vt infrà dicetur. Quod tamen limitandum est, nisi, addẽdo talem determinationem, ita limitetur significatio aut suppositio terminorũm, vt iam nõ requiratur suppositum creatum ad talem propositionem verificandam, vt contingit in hac, *Christus, in quantum homo, incepit esse*, & in alijs similibus, vt circa articulos D. Thomæ magis explicabimus, & soluemus nonnullas difficultates occurrentes.

Vnum solum superest hic dubium necessariò expediendum, quia multa ex suprà dictis ab illo pendẽt, scilicet, an, quidquid simpliciter dicitur de Christo, possit etiam simpliciter dici de Verbo, aut Filio Dei. Et ratio dubij est, quia in omnibus suprà dictis semper hoc supponi videtur, quia est idem suppositum. In contrarium verò est, quia Christus significat totum compositum ex duabus naturis, vt passim ex Damasc. & Cyril. constat, & sæpe in superioribus diximus: Verbum autem, vel Deus, non dicit huiusmodi compositum, sed tantum personam Verbi secundum se, aliquid ergo dici poterit de Christo ratione suæ compositionis, quod non possit dici de Verbo: vt hoc ipsum, esse personam compositam, constare ex diuinitate & humanitate, esse terminũ resultantem ex vnione duarum naturarũ in vna persona, & similia. Respondetur, hoc dubium ex regulis dialecticorum definiendum esse. Dicunt enim illi, subiecta frequentius stare materialiter, interdum verò definiri à prædicatis, vt stent formaliter, quia ipsa ratio prædicati hoc ex propria significatione requirit, vt, cum dicitur calidum esse dulce, materialiter stat subiectum. Si verò dicas, calidum esse terminum alterationis, stabit formaliter, neq̃ enim suppositum ipsum est terminus alterationis, neque illi materialiter sumpto, hoc verè tribui potest, sed tantum vt subest calori, seu potius composito ex subiecto & calore. Sic ergo dicendum est, regulariter loquendo, prædicata, quæ simpliciter dicuntur de Christo, dici etiam de Verbo, quia subiectum illud stat materialiter pro supposito: interdum verò ratione prædicati determinari, vt stet pro toto composito, vt sic: & tunc prædicatum non communicatur Verbo, quia variatur suppositio, & appellatio terminorũ, & huiusmodi sunt illa prædicata, quę in ratione dubitãdi sunt adducta, & si quæ fortasse sunt similia. Et hæc notanda sunt pro his, quæ circa articulos D. Thomæ dicemus, ad quorum explicationẽ iam accedere oportet, & ex generalibus regulis assignatis, de singulis propositionibus ferre iudiciũ.

An quidquid simpliciter dicitur de Christo, dicatur de Verbo. Damasc. Cyril.

ARTICVLVS I.

Vtrum hæc sit vera, Deus est homo.

AD primum sic proceditur. Videtur, quòd hæc sit falsa, Deus est homo. Omnis enim propositio affirmatiua in materia remota est falsa. Sed hæc propositio, Deus est homo, est in materia remota, quia formæ significatæ per subiectum & prædicatum, sunt maximè distantes. Cum ergo propositio prædicta sit affirmatiua, videtur, quòd sit falsa. *3. dist. 7 q. 1 ar. 1. & vnic. n. 4. o. sim.*

2. Præterea, Magis conueniunt tres personæ diuinæ ad inuicem, quàm humana natura & diuina. Sed in mysterio Trinitatis vna persona non prædicatur de alia: non enim dicimus, quòd pater est Filius, vel è contrario. Ergo videtur, quòd nec humana natura possit prædicari de Deo, vt dicatur, quòd Deus est homo.

3. Præterea, Athanasius dicit* quod sicut anima & caro vnus est homo, ita Deus & homo, vnus est Christus. Sed hæc est falsa, anima est corpus: ergo etiam hæc est falsa, Deus est homo. *In symbolo fidei.*

4. Præterea, Sicut in prima parte habitum est, † quod prædicatur de Deo non relatiuè, sed absolutè, conuenit toti Trinitati & singulis personis. Sed hoc nomen, homo, non est relatiuum, sed absolutum. Si ergo verè prædicatur de Deo, sequeretur, quod tota Trinitas & qualibet persona sit homo, quod patet esse falsum. *1. p. q. 39. art. 5.*

Sed contra est, quòd dicitur Philip. 2. Qui, cum in forma Dei esset, exinaniuit semetipsum, formam serui accipiens, in similitudinem hominum factus, & habitu inuentus vt homo. Et sic ille, qui est in forma Dei est homo: sed ille, qui est in forma Dei, est Deus. Ergo Deus est homo.

Respondeo dicendum, quòd ista propositio, Deus est homo, ab omnibus Christianis conceditur, non tamen ab omnibus secundum eandem rationem. Quidam enim hanc propositionem concedunt, non secundum propriam acceptionem horum terminorum. Nam Manichæi Verbum Dei dicunt esse hominem, non quidem verum, sed similitudinarium, in quãtum dicunt Filium Dei corpus phantasticum assumpsisse: vt sic dicatur Deus homo, sicut cuprum figuratum dicitur homo, quia habet similitudinem hominis. Similiter etiam illi, qui posuerunt, quòd in Christo anima & corpus non fuerunt vnita, non possunt dicere, quòd Deus sit verus homo, sed quòd dicatur homo figuratiuè ratione partium. Sed vtraque harum opinionum suprà improbata est. * Alij verò è conuerso ponunt veritatem ex parte hominis, sed negant veritatem ex parte Dei. Dicunt enim Christum, qui est Deus & homo, esse Deum, non naturaliter, sed participatiuè, scilicet, per gratiam, sicut & omnes sancti viri dicuntur Dij, excellentius tamen Christus præ aliis, propter gratiam abundantiorem. Et secundum hoc, cum dicitur, Deus est homo, ly Deus, non supponit verum & naturalem Deum. Et hæc est hæresis Photini, quæ suprà improbata est. * Alij verò concedunt hanc propositionem cum veritate vtriusque termini, ponentes Christum & verum Deum esse, & verum hominem, sed tamen veritatem prædicationis non saluant. Dicunt enim, quòd homo prædicatur de Deo per quandam coniunctionem, vel dignitatis, vel autoritatis, vel etiã affectionis aut inhabitationis. Et sic posuit Nestorius, Deum hominẽ esse, vt per hæc nihil aliud significetur, quam quòd Deus est homini coniunctus tali coniunctione, quòd homo inhabitetur à Deo, & vniatur ei secundum affectum, & secundum participationem autoritatis *q. 5. a. 1. & 2. q. 2. a. 6.*

autoritatis & honoris diuini. Et in similem errorem incidunt, quicunq; ponunt duas hypostases vel duo suppositа in Christo: quia non est possibile intelligi, quòd duorum, quæ sunt secundum suppositum vel hypostasim distincta, vnum propriè prædicetur de alio, sed solum secundum quandam figuratiuam locutionem, in quantum in aliquo coniunguntur: puta, si dicamus, Petrum esse Ioannem, quia habent aliquam coniunctionem ad inuicem. Et hæ opiniones suprà improbatæ sunt. * *Vnde, supponendo secundum veritatem Catholicæ fidei, quòd vera natura diuina, vnita est cum vera natura humana, non solum in persona, sed etiam in supposito vel hypostasi, dicimus, hanc propositionem esse veram & propriam, Deus est homo, non solum propter veritatem terminorum (quia, scilicet, Christus est verus Deus, & verus homo) sed etiam propter veritatem prædicationis. Nomen enim significans naturam communem in concreto, potest supponere pro quolibet contentorum sub natura communi: sicut hoc nomen homo, potest supponere pro quolibet homine singulari. Et ita hoc nomen, Deus, ex ipso modo suæ significationis potest supponere pro persona Filij Dei, vt etiam in prima parte habitum est.* * *De quolibet autem supposito alicuius naturæ, potest verè & propriè prædicari nomen significans illam naturam in concreto, sicut de Socrate & Platone propriè & verè prædicatur homo. Quia ergo persona Filij Dei (pro qua supponit hoc nomen, Deus) est suppositum naturæ humanæ, verè & propriè hoc nomen, homo, potest prædicari de hoc nomine, Deus, secundum quod supponit pro persona Filij Dei.*

9.2 art.6.

1.p.q.39.a.4.ad3.

b *Ad primum ergo dicendum, quòd, quando formæ diuersæ non possunt conuenire in vnum suppositum, tunc oportet, quòd propositio sit in materia remota, cuius subiectum significat vnam illarum formarum, & prædicatum, aliam. Sed quando duæ formæ possunt conuenire in vnum suppositum, non est materia remota, sed naturalis, vel contingens: sicut, cum dico, album esse musicum. Natura autem diuina & humana, quamuis sint maximè distantes, tamen conueniunt per Incarnationis mysterium in vno supposito, cui neutra illarum inest per accidens, sed per se. Et ideò hæc propositio, Deus est homo, non est neq; in materia remota, neq; in materia contingenti, sed in materia naturali. Et prædicatur homo de Deo, non per accidens, sed per se, sicut species de sua hypostasi, non quidem ratione formæ significatæ per hoc nomen, Deus, sed ratione suppositi, quod est hypostasis humanæ naturæ.*

Ad secundum dicendum, quòd tres personæ diuinæ conueniunt in natura, distinguuntur tamen in supposito, & ideò non prædicantur de se inuicem. In mysterio autem Incarnationis, naturæ quidem, quia distinctæ sunt, de se inuicem non prædicantur, secundum quòd significantur in abstracto (non enim natura diuina est humana) sed, quia conueniunt in supposito, prædicantur de se inuicem in concreto.

Ad tertium dicendum, quòd anima & caro significantur vt in abstracto, sicut diuinitas & humanitas. In concreto verò dicuntur animatum, & carneum siue corporeum, sicut & ex alia parte Deus & homo. Vnde vtrobiq; abstractum non prædicatur de abstracto, sed solum concretum de concreto.

c *Ad quartum dicendum, quòd hoc nomen, homo, prædicatur de Deo, ratione vnionis in persona, quæ quidem vnio relationem importat. Et ideò non sequitur regulam eorum nominum, qua absolutè prædicantur de Deo ab æterno.*

COMMENTARIVS.

AFfirmat D. Thomas, illam propositionem esse veram & propriam, tam ex parte extremorum, quàm ex parte copulæ seu prædicationis, quod satis clarè explicat, refellendo contrarios errores, & cõfirmando doctrinam fidei, de qua nullus relinquitur dubitandi locus: neq; est, quòd in illius confirmationem plura hoc loco afferamus, cum & suprà, q. 2. & disputatione præcedenti, satis multa allata sint. Nonnulla verò leuiora dubia breuiter expedire oportet, vt litera D. Thomæ clarior sit.

Primum dubium est, an in ea propositione, *Deus, supponat indefinitè pro hoc Deo, & quolibet eius supposito, vel tantum pro persona Verbi.* Et ratio dubij est, quia nomen, *Deus*, ex se habet illam indefinitam suppositionem: ergo non est, cur dicamus, in ea propositione mutari, cum ad veritatem propositionis hoc necessarium non sit: quia ad veritatem propositionis indefinitæ satis est, vt prædicatũ verè conueniat vni supposito subiecti, quamuis subiectum pro alijs multis supponat, vt constat in hac propositione, *homo est albus*, vel *homo est Deus*. In contrarium verò est, quia Diuus Thomas hic, & in fine 1. articul sequent. ad secundum, & 1. part. quæstion. 39. articu. 4. indicat, illud subiectum determinari à prædicato, vt tantum supponat pro persona Verbi, quod etiam indicat Damasc. lib. 3. cap. 4. & Nicet. lib. 3. Thesaur. cap. 16. Et, quamuis parum referat, hoc vel illo modo loqui, quia in vtroque dicendi modo constat de veritate & proprietate propositionis, nihilominus posterior modus loquendi videtur magis vsurpandus, quia, si in illa propositione subiectum quasi indefinitè supponeret, pari ratione etiã in hac propositione negatiua, *Deus non est homo*, haberet eundem modum suppositionis, quia sola negatio adiuncta verbo, non variat suppositionem extremorum. Esset ergo illa propositio negatiua, vera, quia prædicatum verè negatur de aliquo supposito, pro quo subiectum supponit; scilicet, de Patre, quod satis est ad propositionis indefinitæ veritatem: consequens autem est falsum, & contra communem modum concipiendi & sentiendi, non solum Theologorum, sed etiam Christianorum omnium: ex quo colligimus, in huiusmodi locutionibus & propositionibus, communem sensum esse, loqui de Deo ratione illius personæ, in quam potest prædicatum conuenire, & hac ratione determinari prædicatum à subiecto, vt pro illa tãtum supponat, sicut etiam dicimus in hac propositione, *Deus generat* Deum supponere pro Patre, & ideò negatiuam, *Deus non generat*, falsam esse. Et ratio addi potest, quia, cùm Deus sit terminus singularis, semper supponit pro determinato supposito, iuxta exigentiam prædicati, & nunquam habet indefinitam suppositionem, sed determinatam, siue illa sit pro vna tantum persona, vt in dicta propositione: siue pro pluribus, quatenus in eadem singulari forma per prædicatum formaliter significata conueniunt, vt in hac, *Deus est sapiens* & similibus.

De subiecto huius propositionis, Deus est homo.

D. Tho.

Damasc. Nicet.

Secundum dubium est circa prædicatum illius propositionis, an homo dicatur vniuocè de Christo seu Deo, & nobis: nonnulli enim Theologi, præsertim Nominales, in 3. distinct. 4. aut si sunt hoc negare, quibus consentire videtur Marsil. q. 6. & Scot. distinct. 7. quæst. 1. dicit, aliud esse prædicatum vniuocum, aliud prædicari vniuoce: hoc ergo prædicatũ, *homo*, dictum de Deo, & de nobis, dicit esse vniuocum, quia est in se vnum in specie, & in conceptu & ratione sua, negat verò prædicari vniuoce, quia de Deo prædicatur denominatiue, cum supponat suppositum, cui potest conuenire, & non conuenire esse hominem: de alijs verò hominibus dicitur intrinsece & essentialiter, qua ratione vtuntur etiam Nominales. Sed ex ea vltertus concludunt, etiã ipsum prædicatum non esse vniuocum, quia homo nõ tantum significat naturam, sed etiam suppositum: at verò Christus, & alij homines non conueniunt vniuoce in ratione suppositi & personæ.

Declaratio.

Marsil. Scot.

Dicendum verò est primò, hominem dictum de Christo

Christo seu Deo, & alijs hominibus, esse quid vniuocum. Ita docuit D. Thomas suprà qu. 2. art. 5. & non videtur posse cadere in dubium apud Catholicos, in Symbolo enim Athanasij dicitur Christus perfectus Deus, & perfectus homo, & in Concilijs sæpe suprà citatis, vel eisdem, vel æquiualentibus verbis, sæpe id docetur, vt patet ex V. Synod. can. 8. vbi Christus dicitur consubstantialis Patri secundum Diuinitatē, & consubstantialis nobis secundum humanitatem, & in Concil. Latera. sub Martin. I. can. 4. dicitur verus Deus, & verus homo consubstantialis nobis. Idem in VI. Synod. act. 11. & in alijs Sanctis suprà citatis. Ratio verò est, quia homo significat subsistens in humana natura ex corpore & anima rationali composita: ergo ratio huius nominis dicti de Deo, & nobis, vna est, quia natura humana in Christo, & in nobis, eiusdem rationis est, propter quod dicitur à Paulo ad Philip. 2. *In similitudinem hominum factus*, in similitudinem, scilicet, specificam, atq; adeò vniuocam. Et confirmatur, nam Christus tam verè, propriè, & vniuoce est filius Virginis, sicut quilibet homo est filius matris suæ: ergo est tam vere & simpliciter homo, sicut alij homines, quia de ratione filij est, vt sit eiusdem rationis vniuoce cum eo, à quo procedit. Et hinc vlterius infero, hoc prædicatum non solum in se esse vniuocum, sed etiam vniuoce dici de Christo & de nobis: tum, quia ratio prædicati vniuoci consistit in habitudine ad multa, de quibus eadem ratione dicitur: tum etiam, quia rationes factæ, non solum probant, prædicatum in se esse quid vniuocum, sed etiam vniuoce conuenire Christo, quia sub eadem omnino ratione dicitur homo, scilicet, quia est verum animal rationale, & verum indiuiduum humanæ naturæ. Neq; contra hoc obstat argumentum Nominalium: nam homo non significat formaliter subsistentiam, sed constitutum per humanam naturam, & ideò, si natura est eiusdem speciei & rationis, etiam homo erit eiusdem speciei & rationis, atq; adeò vniuoce homo. Ad rationem verò Scoti respondetur, in primis non procedere de hoc prædicato, vt dicitur formaliter de hoc homine, prout significatur hoc nomine, *Iesus*: nam ille tam per se & essentialiter est homo, sicut Petrus, & quilibet alius, & idem est de hoc homine, prout significatur hac voce *Christus*, quia etiam Christus significat constitutum per humananam naturam, vt constat ex Damasc. lib. 3. c. 3. Cyril. de Incarn. c. 1. & ex communi vsu: ergo, vt sic, per se & essentialiter est homo. Nec refert, quòd sub nomine Christi vtraq; natura includatur, quia hoc non impedit, quin simul sit perfecte & essentialiter Deus, vt in natura diuina subsistit, & homo, vt subsistit in humana: ad rationē. n. vniuocæ prædicationis satis est, quod sub eadem ratione & habitudine dicatur prædicatum de subiecto, quamuis in subiecto plura includantur, quam per prædicatum significentur. At verò, si comparetur hoc prædicatum, *homo*, ad Christum, vt significatur nominibus diuinis: id est, ad Verbum Filium Dei, seu Deum, sic nōnullam dubitationem ingerit argumentum Scoti, supponit tamen ea, quæ in dubio quarto tractanda sunt, & ibi commode expedientur.

D. Thom. *Symbolum Athanas.* *V. Synod.* *Conc. Lat.* *VI. Synod.* *Philip. 2.* *Homo vni nocè dicitur de Christo, & de nobis.* *Damasc. Cyril.*

De proprietate huius propositionis, Deus est homo Durand.

Tertium dubium est circa totam ipsam prædicationem, *Deus est homo*, an sit omnino propria. In quo nō est nobis disputandum cum hæreticis, cum quibus iam satis actum est, sed solum proponitur dubium propter Durandum, qui distinct. 4. quæst. 2. nonnulla dicit correctione digna. Primum enim inquit, si quis credat mysterium Incarnationis, non referre, etiam si hunc modum loquendi neget, *Deus est homo*, quia, cum rem non neget, sed locutionem, non errabit in fide. In quo valde ipse errat, nam ex verbis inordinate prolatis hæresis incurritur, & si quis vno modo neget veritatem fidei, licet alia via rem fidei confiteatur, in hæresim nihilominus labi tur: nam, licet per ignorantiam sibi ipsi contradicat, tamen à ratione formali fidei discedit, cum aliquid reuelatum à Deo falsum esse dicat, vt, si quis confitens tres personas vnius essentiæ, neget, illas esse vnum Deum, hæreticus est: ita ergo dicendum est in præsenti, & ideo Durandus non negat, hanc propositionem esse veram & propriam, *Deus est homo*. Dicit tamen secundo, non esse tam propriam, sicut hanc, *Petrus est homo*, vnde addit, etiam non esse omnino propriam. De quo etiam à cæteris Theologis grauiter reprehenditur, & meritò, quia Scriptura docet, & Concilia definiunt, & sancti Patres tradunt, Deum vel Christum esse hominem cum omni veritate & proprietate, & Beatam Virginem proprijssime & verissime esse matrem Dei & hominis: cum enim veritas propositionis ex illius significatione pendeat, sicut illa propositio omnino vera est, ita etiam in significatione terminorū omnino propria, veritatem habet. Rursus in modo prædicationis nullam habet improprietatem, nam, postquam Deus assumpsit humanam naturam, illud prædicatum formaliter significat id, quo est veluti forma subiecti: ergo omnino proprie prædicatur de illo. Denique, cum dicimus, Petrum esse hominem, significamus, Petrum esse suppositum naturæ humanæ: sed hoc idem significamus in illa, *Deus est homo*, scilicet, Deum esse suppositū naturæ humanæ, quod æque verum est.

Sed objicit Durandus, nam de Petro dicitur, *homo*, per se & essentialiter, de Deo autem quasi denominatiue; ergo nō tam proprie. Respondetur (quid quid sit de antecedenti, de quo statim) negando cōsequentiam, potest enim propositio esse omnino propria in quacunq; materia, & in quacunque qualitate propositionis, si tamen seruet propriam significationem terminorum, & debitam habitudinem eorum. Sicut tam propria est hęc, *homo est albus*, sicut hæc, *homo est animal*, quamuis altera sit denominatiua & in materia contingenti, altera essentialis & in materia naturali. Sed vrget Durandus, quia in terminis subsantialibus significantibus diuersas naturas, non potest fieri propria prædicatio vni⁹ de alio, præsertim, si sint termini absoluti, & non connotatiui, & significent naturas perfectas & specificas, vt sunt Deus, & homo. Respondetur, negatiuas propositiones fieri omnino proprias ex huiusmodi terminis, vt cum dicitur, *homo non est equus*, quia proprijssime significatur, suppositum vnius naturæ, non esse suppositum alterius. Et propterea, naturaliter loquendo, affirmatiuæ propositiones ex similibus terminis compositæ, non possunt esse veræ, quia non potest esse idem suppositum vtriusque naturæ, tamen, si veritatem propositionis à significatione propria distinguamus, etiam hæc propositio affirmatiua, *homo est equus*, proprie significat, idem esse suppositum naturæ humanæ & equinæ, quanquam hoc falsum sit. Ac propterea, supposito mysterio Incarnationis, absq; mutatione vlla facta in significationibus terminorum, illa propositio, *Deus est homo*, & propria est, & vera, quia per illam proprie significatur, idem esse suppositum vtriusq; naturæ, quod verum est.

Obiectio. *Respon.* *Obiect. 2.* *Respon.*

Sed vrget tandem Durandus, quia Deus dicitur proprie humanatus; ergo nō ita proprie dicetur homo, quia idem terminus subsantialis, non potest vtroque modo, & æque proprie prædicari de eodem subiecto. Respondetur, negando consequentiam, & probationē eius: quia, licet illa procedat in subiecto vel suppositō, quod per formam simpliciter constituitur in suo esse, non tamen in subiecto seu supposito, quod in suo ēe simpliciter supponitur formæ seu naturæ formaliter significatæ per prædicatū, & per illam solum constituitur in tali esse specifico. Nam tunc, licet natura & vnio sint subsantiales, modus prædicationis & denominationis est tāquā à forma aduentitia

Obiectio 3. *Responsio.*

aduētitia & extranea, & ideò, sicut aqua non solum dicitur calida, sed etiam calefacta, ita Verbum non tantum dicitur homo, sed etiam humanatum. Adde, hanc denominationem non propriè sumi ab ipsa humanitate vt sic, sed ab vnione, à qua optimè denominatur suppositū, cui humanitas vnitur, non verò quod per ipsam simpliciter in esse cōstituitur: & ideo Petrus non dicitur humanatus, quod tamen propriè dicitur de Filio Dei: ab ipsa verò humanitate vtrumque suppositum propriè denominatur homo. Proprium verò prædicatum denominatiuum ab humanitate sumptum, esset humanum: & hoc est ambiguum, nam interdum non sumitur hæc denominatio à substantiali natura, sed ab accidētali perfectione & idem significat, quod benignus, &c. interdum verò significat essentialem differentiam, vt cum dicitur natura humana: interdum verò significat substantialem denominationem personæ constitutæ per naturam, vt cum dicitur persona humana; quæ etiam denominatio æquiuoca esse potest, significare enim potest personam propriam & connaturalem humanitatis, sicut persona angelica, & hoc modo non potest hæc denominatio Christo tribui. Alio modo significare potest personam subsistentem in humanitate, & hoc modo interdum appellatur Christus persona humana, sicut Ambros. epist. 40. dicit, in Christo esse personam hominis, & Damasc. li. 3. cap. 11. dicit, esse hypostasim carnis, & Deū & hominem esse eundem propter personæ vnitatem, sic enim ex Græco vertendum est, & non propter personarum vnionem, vt malè vertit Billius: & ita loquuntur interdum Theologi, vt patet ex Caietano suprà quæst. 2. art. 5. & Marsil. in 3. qu. 6. art. 3. dub. 3. & alijs, quos infrà referam art. 12. & hæc circa corpus artic.

Ambr. Damasc. *Billius. Caiet. Marsil.*

De qualitate eiusdem propositionis D. Tho. Caiet Ferr Ricard.

b Circa primum argumentum D. Thomæ occurrit quartum dubium de qualitate & materia huius propositionis, *Deus est homo*, an, scilicet, sit per se vel per accidens, necessaria vel cōtingens, nam D. Thomas hic docet, esse in materia naturali & per se. Idē in 3. d. 7. qu. 1. ar. 1. Idem Caiet. hic latissimè, & Ferr. 4. lib. contra Gent. cap. 45. Ricard. in 3. d. 7. art. 1. qu. 1. ad 3 Fundamentum D. Thom. est, quia homo dicitur de Deo tanquam de supposito humanæ naturæ; ergo dicitur sicut species de individuo: ergo per se & quidditatiuè: est ergo propositio in materia naturali. Et confirmatur, quia illa propositio est vera, ratione vnionis duarum naturarum in eodem supposito; sed neutra coniungitur illi per accidens, sed per se. Addit verò D. Thomas, illam propositionem esse per se, nō ratione formæ significatæ per hoc nomen *Deus*, sed ratione suppositi, quod est hypostasis humanæ naturæ, subintelligendum autem est, subiectum illud, *Deus*, per prædicatum determinari, vt supponat pro illo supposito, non vtcumq;, sed vt cōiuncto humanæ naturæ, quod vt sic sub specie humana constituitur.

Bonau. Scot. Gabr. Durand. Capreol. Marsil.

Contrariam sententiam sequuntur communius Theologi in 3. d. 4. & 7. Bonau. d. 7 ar. 1. quæst. 1. Scot. quæst. 1. Gabr. dub. 3. Durand. quæst. 1. ad 2. & in d. 4. quæst. 2. vbi idem sentit Capreol. ad argumenta Scoti contra 2. conclus. Marsil. in 3. quæst. 6. ad 5. qui multas congerunt rationes, & sane difficiles. Prima, quia propositio affirmativa in materia naturali ita est vera vt non possit esse falsa, hæc autem, *Deus est homo*, potest esse falsa: est ergo in materia contingenti, seu libera in ordine ad diuinam potentiam, nam in ordine ad naturalem potentiam est in materia remota. Secundò, quia propositio per se est vera formaliter, etiam cum reduplicatione, illa autem, de qua est quæstio, non est huiusmodi: nam si dicas, *Deus in quantum Deus, est homo*, est falsa. Alias rationes omitto, quia dissensio est parui momenti, pendens ex vsu, vel acceptione vocum, res enim ipsa constat. Dubitari enim non potest, quin sumptis, illis terminis in propria significatione & suppositione, propositio illa per se non sit, neque in materia naturali vt rationes factæ probant: quia prædicatum non est de ratione subiecti, neque ex natura sua cum illo connexum, non solum formaliter, sed neq; etiam materialiter: humanitas enim, nec Deo, nec supposito diuino est necessariò & ex natura rei vnita; sed hoc pendet ex vnione libere facta à Deo. Sicut ergo in hoc sensu potest illa vnio dici libera, & suo modo contingens: ita in eodem sensu posset illa propositio dici esse in materia contingenti, seu libera.

Vlterius verò addendum est, etiam considerata illa propositione in hoc sensu, non esse dicendā prædicationem accidentalem, sed substantialem: tum ad vitandos errores, tum quia, quod prædicatur, est substantia, & veritas prædicationis in substantiali vnione fundata est. Et fere eodem sensu post factum mysterium potest dici aliquo modo per se, quia prædicatum est vnum per se cum subiecto, & non per accidens, & similiter dici potest necessaria, quia eius veritas fundatur in vnione ex natura sua indissolubili, & immutabili. Quæ omnia sunt vera, loquendo in rigorosa & propria suppositione terminorum: at verò, si ex communi vsu intelligatur subiectum illud, *Deus*, trahi à prædicato ad supponendum pro persona Filij compositā, & coniunctā humanæ naturæ, sic concedi potest, propositionem illam esse per se, & in materia naturali, & ita locut⁹ est D. Thomas, magis pie exponendo. & Theologicè, quàm in rigore dialectico, vnde fit, hanc propositionem, *Iesus est homo*, esse proprijssime in materia naturali, & per se, quia per illud nomen formaliter significatur individuum humanæ naturæ. & idem est censendū de hac, *Christus est homo*. quidquid Scotus & Gabr. dicant, quia etiam hoc nomen formaliter dicit humanitatem. Et, licet etiam dicat diuinitatem, inde solum fit, Christum per se & essentialiter dici Deum, & hominem, quia nomen illud formaliter dicit individuum, & suppositum vtrinsque naturæ. Et ex his facile expeditur difficultas ex dub. 2. huc remissa, scilicet, quomodò *homo* dicatur vniuoce de Deo & de nobis, cum de nobis dicatur per se & formaliter, non tamen de Deo, sequendo enim modum loquendi D. Thomæ, facile respondetur, negando assumptum: considerando autem præcisam & rigorosam significationem & suppositionem terminorū, dicendum est, id non esse contra rationem termini vniuoci, quia forma, quæ prædicatur seu applicatur subiecto, eiusdem rationis est, quamuis modus prædicationis sit diuersus. Et si in hoc sensu dicatur prædicatio non esse vniuoca, quia modus seu qualitas prædicationis non est eadem, non est multū in verbis immorandum, quamuis caute, & sine offensione loqui oporteat.

Homo minoratum Deo.

c Quartum argumentum D. Thomæ (omissis 1. & 3. quæ expositione non indigent) est hoc. Absolutum prædicatum conueniens Deo, est commune toti Trinitati; sed homo est absolutum prædicatum; ergo, si dicitur de Deo, dicetur de tota Trinitate, quod omnino falsum est. Respondet D. Thomas obscurissime, hoc nomen, *homo*, non sequi regulam absoluti, sed relatiui prædicati respectu Dei, quia dicitur de Deo ratione vnionis in persona, quæ est relatio. Quæ responsio Caietano & alijs Thomistis negotium facessit. Sed res est clara, solutio enim argumēti facilis esse posset, prędicata, absoluta, quæ conueniunt Deo ab æterno, & sunt illi intrinseca & connaturalia, esse communia toti Trinitati, non verò prædicatum absolutum, quod conuenit Deo ex tempore, ratione assumptæ naturæ. Et hoc ipsum explicauit D. Thomas illis verbis, quibus simul declarare voluit, quomodò potuerit aliquod prædicatum absolutum conuenire vni personæ ex tempore, & non alijs: quia vnio, quæ est fundamentum huius

huius prædicationis, est vnio in persona, & consequenter relationem dicit ad illam personam, & non ad alias; nam licet per hanc propositionem, *Deus est homo*, non prædicetur illa relatio, sed substantia absoluta, tamen per relationem optime explicatur, cum prædicatum illud alijs personis incommunicabile sit.

ARTICVLVS II.

Vtrum hæc sit vera, Homo est Deus.

101. Locis sup. art. 1. indubiis.

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod hæc sit falsa, homo est Deus. Deus enim est nomen incommunicabile: secundum quòd Sapient. 13. reprehenduntur idololatræ, de hoc q̃ hoc nomen, Deus, quod est incommunicabile, lignis & lapidibus imposuerunt. Ergo pari ratione videtur esse inconueniens, quod hoc nomen, Deus, prædicetur de homine.

2. Præterea, *Quicquid prædicatur de prædicato, prædicatur de subiecto. Sed hæc est vera, Deus est Pater, vel Deus est Trinitas. Si ergo hæc sit vera, homo est Deus, videtur, quod hæc etiam sit vera, homo est Pater, vel homo est Trinitas, quas quidem patet esse falsas: ergo & primam.*

3. Præterea, In Psal. 80. dicitur: *Non erit in te Deus recẽs. Sed homo est quiddam recens: non enim Christus semper fuit homo: Ergo hæc est falsa, Homo est Deus.*

Sed contrà est, quod dicitur Roman. 6. Ex quibus est Christus secundum carnem, qui est super omnia Deus benedictus in secula. Sed Christus secundum carnem est homo. Ergo hæc est vera, Homo est Deus.

a *Respondeo dicendum, quòd, suppositâ veritate vtriusque naturæ, diuinæ, scilicet, & humanæ, & vnione in persona & hypostasi, hæc est vera & propria, Homo est Deus, sicut & ista, Deus est homo. Hoc enim nomen, homo, potest supponere pro qualibet hypostasi humanæ naturæ, & ita potest supponere, p̃ persona Filij Dei, quã dicimus esse hypostasim humanæ naturæ. Manifestum est autem, quod de persona Filij Dei verè & propriè prædicatur hoc nomen, Deus, vt in prima parte habitum est.* * *Vnde relinquitur, quòd hæc sit vera & propria, Homo est Deus.*

1. q. 39. ar. 3. & 4.

Ad primum ergo dicendum, quòd idololatræ attribuebant nomen Deitatis lapidibus & lignis, secundum quod in sua natura considerantur: quia putabant in illis aliquid numinis esse. Nos autem non attribuimus nomen Deitatis Christo homini secundum humanam naturam, sed secundum suppositum æternum, quod est etiam per vnionem suppositum humanæ naturæ, vt dictum est. †

In tert. art.

Ad secundum dicendum, quòd hoc nomen, Pater, prædicatur de hoc nomine, Deus, secundum quod hoc nomen, Deus, supponit pro persona Patris: sic autem non prædicatur de persona Filij, quia persona Filij non est persona Patris. Et per consequens non oportet, quòd hoc nomen, Pater, prædicetur de hoc nomine, homo, de quo prædicatur hoc nomen, Deus, in quantum ly, homo, supponit pro persona Filij.

Ad tertium dicendum, quòd, licet humana natura in Christo sit quiddam recens, tamen suppositum humanæ naturæ non est recens, sed æternum. Et quia hoc nomen, Deus, non prædicatur de homine, ratione humanæ naturæ, sed ratione suppositi, non sequitur, quòd ponamus Deum recentem. Sequeretur autem, si poneremus, quod homo supponit suppositum creatum, secundum quòd oportet dicere eos, qui in Christo ponunt duo supposita.

COMMENTARIVS.

AFfirmat D. Thomas, & est res certa, & satis in superioribus confirmata. Et tota litera articuli est perspicua. Possunt tamen hic moueri fere eadem dubia, quæ in præcedẽti articulo tractata sunt. Sed hic minorem habent controuersiam, nam de suppositione illius subiecti, *homo*, parum refert, siue dicatur supponere indefinite, siue trahi à prædicato ad supponendum pro tali supposito, vt Caietanus hic docet: vtroque enim modo propositio est æque vera, & prior modus videtur magis consentaneus communi vsui talium terminorum. De illo autem prædicato, *Deus*, non est dubium apud Catholicos, quin omnino proprie de homine Christo dicatur, & facilius de hac propositione concedi potest esse per se, saltem ratione suppositi, quia illud suppositum humanæ naturæ, ratione cuius verum est dicere, hominem esse Deum, per se & essentialiter est Deus, naturæ enim diuinæ est illi intrinseca & connaturalis, & non aduentitia, & assumpta, sicut humana.

ARTICVLVS III.

Vtrum Christus possit dici homo dominicus.

102. 3 d. 7 q. 1. art 2 q 3 6. circa medium to 4.

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod Christus possit dici homo dominicus. Dicit enim Augustin. * in lib. 83. quæst. Monendum est, vt illa bona expectentur, quæ fuerunt: in illo homine dominico. Loquitur autem de Christo. Ergo videtur, quod Christus sit homo dominicus.

2. Præterea, *Sicut dominium conuenit Christo, ratione diuinæ naturæ, ita etiam humanitas pertinet ad humanam naturam. Sed Deus dicitur humanatus, vt patet per Damasc. in 3. lib.* * *vbi dicit, quod humanatio eam, quæ ad hominem est, copulationem demonstrat. Ergo pari ratione potest dici denominatiuè, quod homo ille sit Dominicus.*

li. 3. ort. fid. ca. 11.

3. Præterea, *Sicut dominicus denominatiuè dicitur à Domino, ita diuinus denominatiuè dicitur à Deo. Sed Dion.* * *Christum nominat, diuinissimum Iesum. Ergo pari ratione potest dici, quod Christus sit homo dominicus.*

cap. 4. Eccl. hier. p. 3 in tit. Cons. in princ.

Sed contrà est, quòd August. dicit in lib. Retract. * *Non video, vtrum rectè dicatur homo dominicus Iesus Christus, cum sit vtique Dominus.*

l. lib 1. retr. c. 19. non procul à fi. to. 1 art pr. ad 3.

a *Respondeo dicendum, quòd, sicut suprà dictum est,* * *cum dicitur homo Christus Iesus, designatur suppositum æternum, quod est persona Filij Dei, propter hoc, quod est vnum suppositum vtriusque naturæ. De persona autem Filij Dei prædicatur Deus, & Dominus essentialiter, & ideò non debet prædicari denominatiuè, quia hoc derogat veritati vnionis. Vnde, cum Dominicus dicatur denominatiuè à Domino, non potest verè & propriè dici, quod homo ille sit dominicus, sed magis, quod sit Dominus. Si autem per hoc, quod dicitur homo Christus Iesus, designaretur suppositum aliquod creatum, secundum illos, qui ponunt in Christo duo supposita, posset dici homo ille dominicus, in quantum assumitur ad participationem honoris diuini, sicut Nestoriani posuerunt. Et hoc etiam modo humana natura non dicitur essentialiter Dea, sed deificata: non quidem per conuersionem ipsius in diuinam naturam, sed per coniunctionem ad diuinam naturam in vna hypostasi, vt patet per Damascenum in lib. 3.*

Ad primum ergo dicendum, quòd Augustinus verba illa, & similia retractat in lib. Retractat. Vnde post verba præmissa in lib. Retract. * *subdit, Vbicunque hoc dixi, scilicet, quod Christus Iesus sit homo dominicus, dixisse me nollem, posteà quippe vidi non esse dicendum. Quamuis nonnulla posset ratione defendi, quia, scilicet, posset aliquis dicere, quod dicitur homo dominicus ratione humanæ naturæ, quam significat hoc nomen, homo, non autem ratione suppositi.*

li. 3 ort. fi c. 4. 13. & 17. li. 1. retr. c. 19 decl. ad fi tom. 1.

Ad secundum dicendum, quòd illud vnum suppositum, quod est humanæ & diuinæ naturæ, primò quidem fuit diuinæ naturæ, scilicet, ab æterno: postea autem ex tempore per incarnationem factum est suppositum humanæ naturæ. Et hac ratione dicitur humanatum, non quia assumpserit hominem, sed quia assumpsit humanam naturam. Non autem sic est è conuerso, quod suppositum humanæ naturæ assumpserit diuinam naturam, vnde non potest dici homo deificatus vel dominicus.

Ad tertium dicendum quod hoc nomen, diuinum, consueuit prædicari, etiam de his, de quibus prædicatur essentialiter hoc nomẽ Deus. Dicimus enim, quod diuina essentia est Deus, ratione identitatis: & quod essentia est Dei siue diuina, propter diuersum modũ significandi, & Verbum diuinũ, cum tamen Verbum sit Deus. Et similiter dicimus personam diuinam, sicut & personam Platonis, propter diuersum modum significandi. Sed dominicus non dicitur de his, de quibus Dominus prædicatur: non enim consueuit dici, quod aliquis homo, qui est Dominus, sit Dominicus. Sed illud, quod qualitercũq; est domini, dominicum dicitur: sicut dominica voluntas, vel dominica manus, vel dominica passio. Et ideo ipse homo Christus, qui est Dominus, non potest dici dominicus: sed potest caro eius dici caro dominica, & passio eius potest dici passio dominica.

COMMENTARIVS.

DIuus Thomas videtur mouisse quæstionem hanc propter Augustinum, qui interdum hac locutione vsus est, & postea illam retractauit, vt D. Thomas refert in articulo, & constat etiam ex lib. 2. de sermone Domini in monte, cap. 10. Sed non solus Augustinus ea locutione interdum vsus est, sed etiam Athanas. in expositione fidei, quæ habetur in tom. 1. & Chrys. homil. de Cruce Domini in tom. 3. & Epiphan. hæres. 69. & in libro Ancorato post medium, & Dydimus lib. 3. de Spiritu sancto, col. 4. in 6. tom. Biblioth. sanctæ. Nihilominus D. Thomas, sequens retractationem Augustini, negat simpliciter hanc locutionem, quia Dominicus dicitur denominatiuè à Domino: vnde, cum Christus sit ipse Dominus, non potest verè dici Dominicus, quia per hoc importatur solum quædam habitudo ad Dominum. Circa quam rationem & sentẽtiam obseruanda est regula suprà posita de prædicationibus denominatiuis, non enim omnis prædicatio denominatiua repugnat huic mysterio, sed illa, quæ indicat distinctionem suppositorum, atq; adeò vnionem accidentalem; hoc verò prædicatum, *Dominicus*, significat sine vllo dubio habitudinem ad Dominum, & consequenter importat distinctionem rei sic denominatæ ab ipso Domino, vnde fit, vt humanitas Christi verè possit denominari Dominica, quia est distincta à supposito. Et hoc fortasse modo locuti sunt Patres Græci, & Augustinus in prioribus locis, frequens enim apud illos est, humanitatem hominem appellare. Et idem est de passione & alijs similibus: at verò homo Christus, cum non distinguatur à supposito, quod est Dominus, non potest Dominicus appellari, quia indicatur Nestorianus error, & distinctio suppositorum. Vnde etiam Nazianz. orat. 51. refert, etiam Apollinarem illa voce vsum esse, ipse verò subdit, *Nos vero rectius Deum, & Dominum nostrum apellamus non enim hominem à Domino separamus.* Addi verò potest, hæc omnia esse vera, si intelligamus, hoc nomen, *Dominicus*, dicere habitudinem ad ipsummet Verbum, vt reuera contingit in illa propositione iuxta communem vsum terminorum: intelligi tamen posset, hanc denominationem etiam sumi per habitudinem ad Patrem: sicut enim dicitur Christus Filius Dei propter habitudinem ad Patrem, ita etiam potest dici Filius, seu Verbum Domini, quomodò in Scriptura interdũ appellatur: ergo ratione huius habitudinis potest dici Verbum Dominicum, & Filius Dominicus, & per communicationem idiomatum homo Dominicus. Sed quia vocibus vtendum est iuxta communem vsum, cui sensus hic non est consentaneus, ideò hæc locutio introducenda non est. Posset verò hic haberi locum quæstio, an, saltem cũ hac determinatione, *in quantum homo*, possit hoc prædicatum dici de Christo, sed hæc quæstio coincidit cũ illa, an Christus, in quantũ homo, possit dici seruus, quæ infrà, q. 20. tractanda est.

August. Athanas. Chrys. Epiphan. Dydimus.

Naz.

Solutio ad primum simul cum articulo explicata est. Solutiones verò ad 2. & 3. in disputatione præcedenti sect. 3. tractatæ sunt.

ARTICVLVS IV.

Vtrum ea, quæ conueniunt Filio hominis, possint prædicari de Filio Dei, & è conuerso.

AD quartum sic proceditur. *Videtur, quod ea, quæ sunt humanæ naturæ, non possint dici de Deo. Impossibile enim est, opposita de eodem prædicari. Sed ea, quæ sunt humanæ naturæ, sunt contraria his, quæ sunt propria Dei: Deus enim est increatus, immutabilis, & æternus: ad humanam autem naturam, pertinet, vt sit creata, temporalis, & mutabilis. Ergo ea, quæ sunt humanæ naturæ, non possunt dici de Deo.*

2. *Præterea, Attribuere Deo ea, quæ ad defectum pertinent, videtur derogare diuino honori, & ad blasphemiam pertinere. Sed ea, quæ sunt humanæ naturæ, defectum quendam continent, sicut pati, mori, & alia huiusmodi. Ergo videtur, quòd nullo modo ea, quæ sunt humanæ naturæ, possint dici de Deo.*

3. *Præterea, Assumi conuenit humanæ naturæ. Non autem hoc conuenit Deo. Non ergo ea, quæ sunt humanæ naturæ, de Deo dici possunt.*

Sed contra est, quod Damascen. dicit in 3. lib. quod Deus susceperit ea, quæ sunt carnis idiomata, id est, proprietates, dum Deus passibilis nominatur, & Deus gloriæ crucifixus est.*

Respondeo dicendum, quòd circa hanc quæstionem diuersitas fuit inter Nestorianos & Catholicos. Nestoriani enim voces, quæ dicuntur de Christo, diuidere volebant hoc modo, vt ea, quæ pertinent ad humanam naturam, non dicerentur de Deo: nec ea, quæ pertinent ad diuinam naturam dicerentur de homine. Vnde Nestorius dixit: Si quis Dei Verbo tentat passiones tribuere, anathema sit. Si quæ verò nomina sunt, quæ pertinere possunt ad vtramq; naturam, de talibus prædicabant ea, quæ sunt vtriusque naturæ: sicut hoc nomen, Christus, vel Dominus. Vnde concedebant Christum esse natũ de Virgine, & fuisse ab æterno, non tamẽ dicebant, vel Deum natum de Virgine, vel hominem ab æterno fuisse. Catholici verò posuerunt, huiusmodi, quæ dicuntur de Christo (siue secundum diuinam naturam, siue secundum humanã) dici posse tam de Deo, quàm de homine. Vnde Cyrillus dixit: * *Si quis duabus personis seu substantijs, id est, hypostasibus, eas quæ in Euangelijs, & Apostolicis conscriptionibus sunt, diuidit voces, vel ea, quæ de Christo à Sanctis dicuntur, vel ipso Christo de semetipso, & aliquas quidem ex his homini applicandas crediderit, aliquas verò soli Verbo deputauerit, anathema sit. Et huius ratio est, quia, cum sit eadem hypostasis vtriusque naturæ, eadem hypostasis supponitur nomine vtriusque naturæ: siue ergo dicatur homo, siue Deus, supponitur hypostasis diuinæ & humanæ naturæ. Et ideò de homine possunt dici ea, quæ sunt diuinæ naturæ, tanquam de hypostasi diuinæ naturæ: & de Deo possunt dici ea, quæ sunt humanæ naturæ, tanquã de hypostasi humanæ naturæ. Secundum tamen, quòd*

* Ii. 3. cap. 6. in medio.

* In Concil. Ephes. 1. tom. Concil. Op. cap. 10. tom.

quod in propositione, in qua aliquid de aliquo prædicatur, non solum attenditur, quid sit illud, de quo prædicatur prædicatum: sed etiam secundum quid de illo prædicetur. Quamuis ergo non distinguantur ea, quæ prædicantur de Christo, distinguuntur tamen secundum id, secundum quod vtrumq; prædicatur. Nam ea, quæ sunt diuinæ naturæ, prædicantur de Christo secundum diuinam naturam: ea autem, quæ sunt humanæ naturæ, prædicantur de eo secundum humanam naturam. Vnde Augustinus dicit in primo de Trinit. * Distinguamus, quid in Scripturis sonet, secundum formam Dei, in qua æqualis est Patri, & quid, secundum formam serui, quam accepit, in qua minor est Patre. Et infra, quid, & propter quid, & quid secundum quid dicatur, prudens, & diligens, & pius lector intelliget.

Aug. l. 1. c. 11. in prin. to. 3

*Ad primum ergo dicendum, quod, opposita prædicari de eodem secundum idem, est impossibile, sed secundum diuersa, nihil prohibet. Et hoc modo opposita prædicantur de Christo, non secundum idem, sed secundum diuersas naturas.

*Ad secundum dicendum, quòd si ea, quæ ad defectum pertinent, Deo attribuerentur secundum diuinam naturam, esset blasphemia, quasi pertinēs ad diminutionem honoris ipsius: non autem pertinet ad Dei iniuriam, si attribuantur ei secundum naturam assumptam. Vnde in quodam sermone Ephesini Concilij dicitur. Nihil putat Deus iniuriam, quod est occasio salutis hominibus, nihil enim abiectorum, quæ elegit propter nos, iniuriam facit illi naturæ, quæ non potest esse subiecta iniurijs, propria vero facit inferiora, vt saluet naturam nostram. Quando ergo abiecta & vilia sunt, diuinam naturam non iniuriantur, sed salutem hominibus operantur. Quomodo dicis ea, quæ causa nostræ salutis sunt, iniuriæ occasionem Deo fuisse.

*Ad tertium dicendum, quod assumi conuenit humanæ naturæ, non ratione suppositi, sed ratione sui ipsius, & ideo non conuenit Deo.

AFfirmat D. Thomas, & litera & doctrina eius est satis clara. Nihil verò addendum occurrit ijs, quæ in disputatione præcedenti, sect. 3. & 4. dicta sunt.

ARTICVLVS V.

Vtrum ea, quæ conueniunt filio hominis, possint prædicari de diuina natura: & de humana, ea, quæ conueniunt Filio Dei.

AD quintum sic proceditur. Videtur, quod, quæ sunt humanæ naturæ, possint dici de natura diuina. Ea enim, quæ sunt humanæ naturæ; prædicantur de Filio Dei, & de Deo. Sed Deus est sua natura. Ergo ea, quæ sunt naturæ humanæ, possunt prædicari de diuina natura.

2. Præterea, Caro pertinet ad naturam humanam. Sed, sicut dicit Damasc.* in 3. lib. dicimus, naturam Verbi incarnatam esse, secundum Beatos Athanasium & Cyrillum. Ergo videtur, quod pari ratione ea, quæ sunt humanæ naturæ, possint dici de diuina natura.

Li 3. or. fid. c. 6. circa fi. & c. 7 à medio.

3. Præterea, Ea, quæ sunt diuinæ naturæ, conueniunt humanæ naturæ in Christo: sicut cognoscere futura, & habere salutiferam virtutem. Ergo videtur, quòd pari ratione ea, quæ sunt humanæ naturæ, possint dici de diuina natura.

Sed contrà est, quòd Damasc.* dicit in 3. libro: Deitatem quidem dicētes, non nominamus de ea, quæ humanitatis idiomata sunt, id est, proprietates: non enim dicimus Deitatem passibilem, vel creabilem. Deitas autem est diuina natura. Ergo ea, quæ sunt humanæ naturæ propria, non possunt dici de diuina natura.

Li. 3. c. 4.

*Respondeo dicendum, quòd ea, quæ sunt propria vnius, non possunt verè de alio prædicari, nisi de eo, quod est idem illi: sicut risibile non conuenit nisi ei, quod est homo. In mysterio autem Incarnationis non est eadem natura diuina & humana, sed eadem est hypostasis vtriusque naturæ, & ideò ea, quæ sunt vnius naturæ, non possunt de alia prædicari, secundum quod in abstracto significantur. Nomina verò concreta supponunt hypostasim naturæ, & ideò indifferenter prædicari possunt ea, quæ ad vtramque naturam pertinent, de nominibus concretis, siue illud nomen de quo dicuntur, det intelligere vtramque naturam, sicut hoc nomen, Christus in quo intelligitur, & Diuinitas vngens, & humanitas vncta: siue solum diuinam naturam, sicut hoc nomen, Deus, vel Filius Dei: siue solum naturam humanam, sicut hoc nomen, homo, vel Iesus. Vnde Leo Papa dicit in Epistola ad Palestinos.

B * Non interest, ex qua Christus substantia nominetur, cum, inseparabiliter manente vnitate personæ idem sit & totus hominis filius, propter carnem & totus Dei Filius, propter vnam cum Patre Deitatem.

Est Epi. 82. inter med. & fin illius

*Ad primum ergo dicendum, quòd in diuinis realiter est idem persona cum natura, & ratione huius identitatis diuina natura prædicatur de Filio Dei. Non tamen est idem modus significandi, & ideò quædam dicuntur de Filio Dei, quæ non dicuntur de diuina natura: sicut dicimus, quòd Filius Dei est genitus, non tamē dicimus quod natura diuina sit genita, vt in prima parte habitum est. * Et similiter in mysterio Incarnationis dicimus, quod Filius Dei passus est, non autem dicimus, quòd diuina natura sit passa.

1. p. q. 39. a. 5

*Ad secundum dicendum, quòd Incarnatio magis importat vnionem ad carnem, quam carnis proprietatem. Vtraq; autē

C natura in Christo, est vnita alteri in persona, ratione cuius vnionis, & diuina natura dicitur incarnata, & humana natura deificata, vt supra dictum est. †

q. 3. ar. 2.

*Ad tertium dicendum, quòd ea, quæ sunt diuinæ naturæ, dicuntur de humana natura, non secundum quod essentialiter competunt diuinæ naturæ: sed secundum quod participatiuè deriuantur ad humanam naturam. Vnde ea, quæ participari non possunt à natura humana (sicut esse increatum, aut omnipotentem) nullo modo de humana natura dicuntur: Diuina autem natura nihil participatiuè recipit ab humana natura, & ideò ea, quæ sunt humanæ naturæ, nullo modo possunt dici de diuina natura.

HIc articulus etiam expositus est in disputatione præcedenti, sectione secunda.

D

ARTICVLVS VI.

Vtrum hæc sit vera, Deus factus est homo.

AD sextum sic proceditur. Videtur, quod hæc sit falsa, Deus factus est homo. Cum enim homo significet substantiam, fieri hominem, est fieri simpliciter. Sed hæc est falsa, Deus factus est simpliciter. Ergo hæc est falsa, Deus factus est homo.

105. Infra q. 33. ar. 3. & Et 3. dist. 3. q. 5. ar. 3. co. & di. 7. q. 2. Et op. 1. c. 18. & op. 2. c. 6. & Ro. 1. l. 2. c. 3.

2. Præterea, Fieri hominem est mutari. Sed Deus non potest esse subiectum mutationis, secundum illud Malach. 3. Ego Dominus, & non mutor. Ergo videtur, quòd hæc sit falsa, Deus factus est homo.

3. Præterea, Homo secundum quod de Christo dicitur,

E supponit personam filij Dei. Sed hæc est falsa, Deus factus est persona filij Dei. Ergo hæc est falsa, Deus factus est homo.

Sed contrà est, quòd dicitur. Ioan. 1. Verbum caro factum est. Et sicut Athanasius dicit in Epistola ad Epictetum. Quod dixit, Verbum caro factum est, simile est, ac si diceretur, quod Deus homo factus est.

a Respondeo dicendum, quòd vnumquodq; dicitur esse factum illud, quod de nouo incipit prædicari de ipso. Esse autem

Arti 1. huius qu.

autem hominem verè prædicatur de Deo (sicut dictum est*) ita tamen, quòd non conuenit Deo esse hominem ab æterno, sed ex tempore per assumptionem humanæ naturæ. Et ideò hæc est vera, Deus factus est homo. Diuersimodè tamen intelligitur à diuersis sicut & hæc, Deus est homo, vt suprà dictum est*.

Arti 1. huius qu.

Ad primum ergo dicendum, quòd fieri hominem, est fieri simpliciter in omnibus his, in quibus humana natura incipit esse in supposito de nouo creato. Deus autem dicitur factus homo, eò quòd humana natura incepit esse in supposito diuina naturæ, ab æterno præexistente. Et ideò, Deum fieri hominem, non est, Deum fieri simpliciter.

Ad secundum dicendum, quòd, sicut dictum est, fieri importat, quod aliquid prædicetur de nouo de altero. Vnde quandocunque aliquid de nouo prædicatur de altero cum mutatione eius, de quo dicitur, tunc fieri est mutari. Et hoc contingit in omnibus, quæ absolutè dicuntur: non enim potest albedo aut nigredo de nouo aduenire alicui, nisi per hoc, quod de nouo mutatur ad albedinem vel nigredinem. Ea verò, quæ relatiuè dicuntur, possunt de nouo prædicari de aliquo absq; eius mutatione: sicut homo de nouo fit dexter absq; sui mutatione, per motum illius, qui fit ei sinister. Vnde in talibus non oportet omne, quod dicitur fieri, esse mutatum, quia hoc potest accidere per mutationem alterius. Et per hunc modum ad Deum dicimus, Domine refugium factus es nobis. Esse autem hominem, conuenit Deo ratione vnionis, quæ est relatio quædam, & ideò esse hominem prædicatur de nouo de Deo absque eius mutatione per mutationem humanæ naturæ, quæ assumitur in diuinam personam. Et ideò, cum dicitur, Deus factus est homo, non intelligitur aliqua mutatio ex parte Dei, sed solum ex parte humanæ naturæ.

Ad tertium dicendum, quòd homo supponit personam Filij Dei, non nudam, sed prout subsistit in humana natura. Et ideò, quamuis hæc sit falsa, Deus factus est persona Filij Dei, est tamen hæc vera, Deus factus est homo, ex eo quod est vnitus humanæ naturæ.

COMMENTARIVS.

Resp. onsio

REspondet Diuus Thomas simpliciter & sine distinctione vlla, illam propositionem esse veram. Quanquam enim in aliquo sensu, scilicet, si participium, *factus*, sit pars subiecti, & non prædicati, sit falsa, quia Christus non est Deus factus, sed Deus verus, iuxta ea, quæ in simili docet Diuus Thomas, art. sequenti: tamen, quia ille sensus impropriissimus est, & in eâ propositione nunquam vsitatus, ideò meritò Diuus Thomas distinctionem illam prætermisit, & simpliciter affirmauit, quod in proprio sensu de fide Catholica certum est, iuxta illud Ioan. 1. *Verbum caro factum est*, & ad Rom. 1. *Qui factus est ei ex semine Dauid, secundum carnem*, & ad Galat. 4. *Factum ex muliere*, ad Philip. 2. *In similitudinem hominum factus*, ac denique in Symbolo, *Et homo factus est*, & reliqua Concilia, & Patres omnes loquentes de hoc mysterio his fere, vel similibus verbis illud explicant. Ratio verò est, quia suppositum, quod prius simpliciter subsistit, & non est homo, vel aliquid huiusmodi, si posteà est homo, vel aliquid tale, necesse est, vt factum sit tale: sed ita est in præsenti, nam suppositum Verbi antea erat, & non erat homo, & nunc est homo; ergo necesse est, vt factum sit homo, & ita ratione illius verum erit dicere, Deum factum esse hominem. Et confirmatur, quia Deus nunc est homo, & antea non erat homo; ergo vel homo factus est Deus, vel Deus homo: non primum, vt statim dicetur; ergo secundum.

Ioan. 1. Rom 1. Galat. 4. Philip. 2.

Bonau.

Sed quæres primò, an illa locutio sit omnino propria. Diuus enim Bonauent. in 3. distinct. 7. artic. 1. quæst. 2. negat esse propriam, quia ille modus locutionis in rigore sermonis indicat subiectum illud, quod dicitur factum esse tale, mutatum esse, vt patet inductione in omnibus similibus; sed Deus non est mutatus, cùm est incarnatus; ergo non propriè dicitur factus homo. Dicendum tamen est, illam propositionem tam propriâ esse, quàm veram; sicut enim Deus nunc est proprijssime homo, licet antea non fuisset; ità proprijssime dicitur factus homo; quia per hanc locutionem in tota eius proprietate nihil aliud significatur, quàm acquisiuisse, esse hominem, quod antea non habebat, per aliquam veram actionem seu effectionem, siue per illam fiat mutatio in subiecto, quod dicitur fieri tale, siue in alio, ex cuius mutatione resultet, vt tale subiectum denuo fit tale. Quanquam enim in creaturis, ferè semper fiat priori modo, in hoc tamen mysterio posteriori modo, scilicet, per mutationem solius humanitatis, Deus factus est homo, vt suprà disput. 8. fusè tractatum est, & hic Diuus Thomas in solut. ad secundum explicat exemplo relatiuorum, in quibus dicitur aliquis factus dexter, aut similis, sine mutatione sui, per alterius extremi mutationem. Quod exemplum optimum est ad explicandam propriam vim, & significationem illius verbi, *factum*, quod ex vi sua non importat mutationem in subiecto, cui attribuitur. Tenet etiam illud exemplum in hoc, quòd per hoc mysterium nihil additū est Deo inhærens ipsi, per quod mutari potuerit, quia relatio vnionis in eo tantùm est rationis. Quoad alia verò non oportet exemplum in omnibus esse simile, vt in suprà citata disputatione latius tractatum est.

Obiectio.

Dices, saltem per communicationem idiomatum necesse est fateri, Deum mutari, si fit homo, quia illa mutatio, quæ fit in humanitate, per communicationem idiomatum tribui poterit Verbo & Deo. Respondent aliqui, negando sequelam, quia ex vi illius propositionis significatur, Deum esse mutatum. Sed nulla ratio redditur, cur hoc magis per illam propositionem significetur, quàm per hanc, *Deus est mortuus*, vel similes. Alij ergo existimant, in rigore illam propositionem esse veram in dicto sensu Catholico, quamuis propter ambiguitatem distinguenda sit, quod in alijs motibus factis in Christo homine, ego suprà dixi in fine disputationis 32. Tamen de hac mutatione, per quam humanitas iuncta est Verbo, existimo, id non esse verum in propria & rigorosa communicatione idiomatū; quia per illam mutationē non mutatur homo, sed sola humanitas, communicatio autem idiomatum non sumitur à proprietatibus, vel actionibus humanitatis vt sic. Et ratio huius est, quia hæc mutatio non supponit vnionem, sed est via ad vnionem, & ideò, sicut humanitas dicitur vniri, & non homo, ita & mutari, & propterea à ratione huius mutationis non potest dici Verbum mutari, etiam per communicationem idiomatum. Dices, ergo nec poterit dici Deus genitus ex Virgine per communicationem idiomatum, quia generatio, à qua illa denominatio sumitur, fit in humanitate prius natura, quàm vniatur Verbo, tanquam in subiecto. Respondetur, negando consequentiam, primò quidem, quia generatio substantialis non denominat subiectum, sed terminum, qui est suppositum ipsum. Deinde, quia hæc generatio nihil aliud est, quā vnio formæ cum materia naturali modo facta, & hæc ordine naturæ supponit vnionem ipsius animæ, & corporis ad Verbum, vt in superioribus dictum est, & inferius latè dicemus, agentes de Beata Virgine.

Obiectio. Respons.

Secundò dubitari potest, an hæc propositio etiam vera sit, *Deus factus est hic homo*. Respondetur breuiter, affirmando, sequitur enim ex præcedenti, Deus enim non fit homo in communi, sed in particulari, nec assumpsit humanitatem in communi, sed hanc humanitatem, vnde ideò factus est homo,

quia

quia factus est hic homo. Et confirmatur, quia Deus factus est Filius Virginis: ergo factus est Iesus, & hic homo, illa enim tria nomina idem individuum significant, quamuis diuerso modo. Præterea, quia, fieri hominem, significat actionem, quæ non versatur nisi circa singulare, & ratione illius dicitur de vniuersali: ergo fit Deus homo, quia fit hic homo. Denique cum dicitur Deus factus homo, ibi, *homo*, non supponit simpliciter aut immobiliter, vt sophistæ dicũt, ergo licet sub illo prædicato descẽdere, & designare hũc vel illum hominem, ratione cuius vera sit propositio. Sed contrà. Hic homo designat suppositum, sed Deus non est factus hoc suppositum; ergo non est factus hic homo. Respondetur primũ, negando maiorẽ, sed hic homo formaliter designat hanc humanitatem vt subsistentem, seu subsistens in hac humanitate: quia de ratione huius hominis nõ est hoc suppositum, sed tantum subsistens in hac humanitate, & ita hic homo ex vi suæ significationis hoc tantum designat, præsertim positus à parte prædicati, quod sumi solet formaliter. Deinde, quamuis hic homo diceret hoc suppositum, non tamen vtcumque, sed vt compositum ex humanitate, & ita potest Deus dici fieri hic homo, non quia ipsum suppositum fiat, sed quia ex supposito diuino, & humanitate fit hic homo.

Obiect. 2a

Respon:

Obiectio 3.

Sed contrà secundò, nam sequitur per communicationem idiomatum, posse dici, *Verbum caro factum est Deus*, nam hic homo est Deus, & Verbum factum est hic homo: ergo Verbum factum est Deus; videtur enim hic syllogismus expositorius. Consequens autem est omnino falsum, significat enim, Verbum per aliquam effectionem acquisiuisse diuinitatem, quod nullo sensu potest esse verum. Respondetur, negando consequentiam; rationem reddit Scot. in. 3. distinct. 7. quæst. 2. ad tertium, quia communicatio idiomatum non fit in ijs, quæ significant vnionem: sed hoc, vt dixi dubio præcedenti, verum est in terminis significantibus mutationem naturæ vnitæ, non verò in ijs, quæ significant productionem ipsius termini, & ipsum denominant, vt sunt *generari, nasci, & fieri hominem*. Ratio ergo facilius redditur, quia in illo syllogismo variatur appellatio, & procedit in quatuor terminis: aliud est enim, fieri hominem, quod in antecedenti sumitur, aliud fieri Deum, quod in conclusione concluditur, in qua aliquid additur maiori extremitati, quod in minori non erat positum. Sed contrà, nam saltem sequitur, Christum factum esse hominem, quod videtur falsum, quia Christus potius est terminus huius effectionis, terminus autem vt sic, non potest dici fieri talis per actionem, propter quod non dicimꝰ proprie, Petrum factum esse hominem, sed factum esse simpliciter. Cuius ratio est, quia, quod dicitur fieri tale, supponitur actioni, vt articulo sequenti dicetur. Sequela verò probatur, expositoriè arguendo, *Verbum factum est homo*, & *Christus est Verbum: ergo Christus factus est homo*. Respondetur, concedendo sequelam, est enim illa conclusio vera ratione suppositi, pro quo Christus in subiecto illius propositionis supponit: & ideò, quamuis totum compositum, quod est Christus, non supponatur actioni, tamen ipsum suppositum Christi illi supponitur. Et hoc satis est, vt illa propositio sit vera, & ex his sufficienter est expolita litera D. Thomæ cum solutionibus argumentorum.

Resp. ad 1.

Obiectio. 4

Resp.

ARTICVLVS VII.

Vtrum hæc sit vera, Homo factus est Deus.

Tert. Loci sup. 46. citi.

AD septimum sic proceditur. Videtur, quod hæc sit vera, *Homo factus est Deus*. Dicitur enim Rom. 1. *Quod ante promiserat per Prophetas suos in Scripturis sanctis de Filio suo, qui factus est ei ex semine Dauid secundum carnem. Sed Christus, secundum quod homo, est ex semine Dauid secundum carnem. Ergo homo factus est Filius Dei.*

2. *Præterea, Augustinus dicit in primo de Trinit.* * *Talis erat illa susceptio, quæ Deum hominem faceret, & hominem Deum. Sed ratione illius susceptionis hæc est vera, Deus factus est homo. Ergo similiter hæc est vera, Homo factus est Deus.*

Lib. 1. c. 13. circa prin. tom. 3.

3. *Præterea, Gregor. Nazianzenus dicit in epistola ad Clidonium,* * *Deus quidem humanatus est, homo autem Deificatus, vel quomodolibet aliter nominauerit. Sed Deus ea ratione dicitur humanatus, qua est homo factus. Ergo homo ea ratione dicitur Deificatus, qua est factus Deus. Et ita hæc est vera, Homo factus est Deus.*

In epist. ad Clidonium inter princ. & med.

B

4. *Præterea, Cum dicitur, Deus factus est homo, subiectum factionis vel mutationis non est Deus: sed humana natura, quam significat hoc nomen, homo. Sed illud videtur esse subiectum factionis, cui factio attribuitur. Ergo hæc magis est vera, Homo factus est Deus, quàm ista, Deus factus est homo.*

Sed contra est, quòd Damascen. dicit in 3. lib. * *Non hominem Deificatum dicimus, sed Deum humanatum. Idem autem est fieri Deum, quod Deificari. Ergo hæc est falsa, homo factus est Deus.*

Lib. 3. c. 2. non longe à fine.

a *Respondeo dicendum, quòd ista propositio, Homo factus est Deus, tripliciter potest intelligi. Vno modo, ita quòd participium, factus, determinet absolutè, vel subiectum, vel prædicatum. Et in hoc sensu est falsa, quia neque homo ille, de quo Deus prædicatur, est factus, neq; Deus est factus, vt infrà dicetur* *. *Et sub eodem sensu hæc est falsa, Deus factus est homo. Sed sub hoc sensu non quæritur hic de istis suppositionibus. Alio modo potest intelligi, vt ly, factus, determinet compositionem, vt sit sensus, Homo factus est Deus, id est, factum est, vt homo sit Deus. Et sub hoc sensu vtraq; est vera. Et homo factus est Deus, & Deus factus est homo. Sed hic non est proprius sensus harum locutionum, nisi forte intelligatur secundum quod ly, homo, non habet personalem suppositionem, sed simplicem. Licet enim hic homo non sit factus Deus, quia hoc suppositum, scilicet, persona Filij Dei, ab æterno fuit Deus: tamen homo, communiter loquendo, non semper fuit Deus. Tertio modo propriè intelligitur, secundum quod hoc participium, factus, ponit fieri circa hominem in respectu ad Deum, sicut ad terminum factionis. Et in hoc sensu, supposito quòd in Christo sit eadem persona, & hypostasis, & suppositum Dei, & hominis (vt suprà ostensum est *) ista propositio est falsa: quia, cùm dicitur, Homo factus est Deus, ly, homo, habet personalẽ suppositionẽ. Non enim, esse Deũ verificatur de homine ratione humanæ naturæ, sed ratione suppositi sui: suppositũ a. illud humanæ naturæ, de quo verificatur esse Deum, est idem, quod hypostasis, seu persona Filij Dei, quæ semper fuit Deus. Vnde non potest dici, quod iste homo incepit esse Deus, vel quòd fiat Deus, aut quòd factus sit Deus. Si verò esset alia persona, vel hypostasis Dei, & hominis, ita quòd esse Deum, prædicaretur de homine, & è conuerso, per quandam coniunctionem suppositorum, vel dignitatis personalis, vel affectionis, vel inhabitationis (vt Nestoriani dixerunt) tunc pari ratione posset dici, quòd homo factus est Deus, id est, coniunctus Deo, sicut & quòd Deus factus est homo, id est, coniunctus homini.*

Art. 8. & 9. huius q.

C

Qua. 2. a. 3.

D

E

Ad primum ergo dicendum, quòd in verbis illis Apostoli hoc relatiuum, qui, quod refert personã Filij Dei, non debet intelligi ex parte prædicati: quasi aliquis existens ex semine Dauid secundũ carnẽ sit factus Filius Dei, in quo sensu obiectio procedebat. Sed debet intelligi ex parte subiecti, vt sit sẽsus, quod Filius Dei factus est, scilicet, homo, ad honorẽ Patris (vt Gl. exponit) existens ex semine Dauid secundũ carnẽ. Ac si diceret, Filius

Glos. inter sup. illa verba Rom. 1.

Filius Dei factus est, habens carnem ex semine Dauid, ad honorem Dei.

Ad secundum dicendum, quòd illud verbum Augustini est intelligendum in illo sensu, secundum quod ex illa susceptione Incarnationis factum est, vt homo esset Deus, & Deus esset homo. In quo sensu ambæ locutiones sunt veræ, vt dictum est. 3. corp. art.

Et similiter dicendum est ad tertium: nam Deificari idem est, quod fieri Deum.

Ad quartum dicendum, quòd terminus in subiecto positus tenetur materialiter, id est, pro supposito: positus verò in prædicato, tenetur formaliter, id est, pro natura significata. Et ideò, cum dicitur, Homo factus est Deus, ipsum fieri, non attribuitur humanæ naturæ, sed supposito humanæ naturæ, quod est ab æterno Deus, & ideò non conuenit ei fieri Deum. Cum autem dicitur, Deus factus est homo, factio intelligitur terminari ad ipsam humanam naturam. Et ideò, propriè loquendo, hæc est vera, Deus factus est homo: sed hæc est falsa, Homo factus est Deus. Sicut si Sortes, cum fuerit homo, postea factus est albus, demonstrato Sorte, hæc est vera, Hic homo hodie factus est albus: hæc tamen est falsa, Hoc album hodie factum est homo. Si tamen ex parte subiecti poneretur aliquod nomen significans naturam humanam in abstracto, posset hoc modo significari vt subiectum factionis: putà, si dicatur, quod natura humana facta est Filij Dei.

COMMENTARIVS.

DIstinguit Diuus Thomas tres sensus huius propositionis. Primus est, vt participium illud, *factus*, sit pars subiecti, vel prædicati: quo sensu dicit esse propositionem inusitatam, impropriam & falsam. Quod est certissimum, præcipue, si, *factus*, sit pars prædicati, absolute illud determinans, nam tunc sensus est, Christum esse Deum, seu per participationem: si verò sit pars subiecti, significat, Christum esse hominem factum simpliciter, quod in rigore non est verum, vt infrà dicetur. Posset tamen sumi subiectum illud in alio sensu, scilicet, vt significet non factum simpliciter, sed factum hominem, ita vt sensus sit, quia factus est homo, est Deus. Et hoc modo esset vera propositio, sed in re est eadem, quæ articulo præcedenti tractata est, aut cum hac: *Verbum incarnatum est Deus.*

Secundus sensus est, vt participium, *factus*, cadat in totam propositionem, quæ, sicut in tempore cœpit esse vera, ita dici potest facta vera, seu factum esse, vt vere dici possit. *Homo est Deus.* Et hoc sensu ait Diuus Thomas, propositionem esse veram, quia non significat, aliquem hominem per actionem aliquam acquisiuisse Deitatem, sed solum simpliciter factum esse hoc totum, *hominem esse Deum*: & ideò dixit D. Thomas iuxta hũc sensum subiectum illud, *homo*, supponere simpliciter seu immobiliter, ita vt nullum suppositum sub illo liceat designare. Propter quod meritò dicit, hunc etiam sensum esse improprium, & præter vsitatam suppositionem terminorum, maxime, vt notarunt idem D. Thomas & Bonauent. in 3. distinct. 7. cum vox illa, *factus*, masculini generis sit, sic enim non potest proprie cadere in totam propositionem. Dixi autem subiectum illud, *homo*, in hoc sensu, ita supponere immobiliter, vt non liceat sub illo designare certum suppositum, quia, vt statim dicam, nullum suppositum est, quod factum sit Deus: licebit tamen formaliter designare hunc hominem, quia in eodem sensu etiam factum est, vt verum sit dicere, hunc hominem esse Deum: hoc enim non semper fuit verum, & aliquando incepit esse verum: imò ideò indefinite cæpit hoc vere dici de homine, quia cœpit vere dici de hoc homine. D. Thom. Bonau.

Tertius sensus, & proprijssimus illius propositionis est, quem ipsa præ se fert, scilicet, aliquem hominem acquisiuisse diuinum esse, seu diuinam naturam, per aliquam effectionem, hoc enim est, quod Diuus Thomas ait, participium, *factus*, in hoc sensu applicare effectionem homini, tanquam subiecto actionis, respicere verò Deum, tanquam terminum illius. Et hoc sensu, atque adeò simpliciter & propriè loquendo, ait Diuus Thomas, propositionem illam falsam esse: quæ est sententia communis Theologorum in 3. distinct. 7. Bonauent. Ricard. Durand. Palud. & Marsil. quæst. 6. art. 3. dub. 8. & eius propositionis fallitas ferè ex ipsa explicatione satis cõstat, quam Diuus Thomas ita declarat: quia, *homo*, in illa propositione supponit personaliter, de nulla autem persona subsistente in humanitate verè dici potest, factam esse Deum verum, de quo loquimur, maximè enim de persona Christi, illa autem non est facta Deus, sed per se & essentialiter est Deus. Vnde si diceretur, *homo genitus est Deus*, verè diceretur, quia hic homo per generationem habet, vt sit Deus, non per affectionem. Vnde confirmatur primò, nam per illam propositionem significatur Deum vt sic, esse terminum effectionis, ad quem ipsa terminatur, quod repugnat Deitati. Confirmatur secundò, quia per illam propositionem significatur, hunc hominem supponi illi actioni, per quam talis homo fit Deus, quod etiam repugnat veritati huius mysterij. Antecedens patet ex communi modo significandi illius participij, *factus*: supponit enim suppositum, cui applicatur, vnde rectè dicimus, Petrum factum esse calidum, non verò calidum factũ esse Petrum. Confirmatur tertiò, quia aliàs sequitur, Christum factum esse Deum: quia, vt suprà dicebam, si hoc verè dici potest de homine, est ratione huius hominis: consequens autem falsum est, alias etiam vlterius sequitur, expositorie concludendo, Verbum factum esse Deum. Tandem confirmatur, quia illa propositio, neque est vera ratione humanæ naturæ, quia neque illa est homo, neque fit Deus, neque ratione illius homo est Deus: neque etiam potest esse vera ratione suppositi, seu personæ, quia illa non fit Deus: neque etiam ratione huius hominis, abstrahendo à suppositò, quia, cum effectio sit actio realis, versatur circa singulare, & determinatum suppositum, & ideò non potest applicari huic homini, abstrahendo à suppositò: in quo differt hoc participium, *factus*, à participio, *prædestinatus*, de quo dicetur infrà, quæst. 24. Potest denique hæc sententia confirmari ex his, quæ suprà diximus disput. præced. sect. 3. hominem non posse dici deificatum, sed verum Deum, ratione huius mysterij, vbi & Patres pro hac sententia citauimus, & exposuimus aliquos, qui interdum videntur aliter locuti. Sic etiam Fulgent. lib. de Incarnat. & grat. cap. 10. inquit. *Non ipsa caro*, id est, ipse homo, *in se formam diuinitatis accepit, sed Deus formam serui*: & Petrus Diacon. lib. de Incarnatio. cap. 5. *Deum dicimus factum esse Christum, non Christum factus esse Deum.* Idem Nicet. lib. 3. Thesaur. cap. 32. & Elias Cretensis orat. 1. Nazianzeni. §. *Hæc assumpta caro est, &c.* Fulgen. Pet. Diac. Nicet. Elias Cret.

Contra hanc verò sententiam sentit Scotus in distinct. 7. quæst. 2. Cuius fundamentum solum est, quia per aliquam actionem factum est, vt homo sit Deus, sed hoc solum significatur per illam propositionem, ergo. Facile tamen respondetur, negando minorem, quia etiam significatur, illam actionem terminatam esse ad Diuinitatem, & supposuisse hominem: & vtrumque falsum est. Sed obijcitur, quia per conuersionem simplicem rectè videtur sequi, *Deus factus est homo: ergo homo factus est Deus*: quod argumentum eò magis vrget, quo sancti Patres interdum ita loquuntur, August. lib. 1. de Trinit. cap. decimo tertio. *Talis*, inquit, *erat illa susceptio, vt Deum hominem faceret, & hominem Deum*, & ideo in Enchirid. Scot. Oliuius. Rubio. Oliuius 2. August.

rid.cap.40.& 41.& de prædestinat. Sanct. cap.15.dicit,hunc hominem fuisse cõiunctum in vnitate personæ Filio Dei,quanquam ibi hominem pro humanitate sumpsisse videatur. Simili tamẽ modo Damascen.lib.3.cap.11.*Verbum*, inquit,*caro factum est*, & *caro Verbum*,*Deus homo*,& *homo Deus*: sic etiam Nazian. orat.35.num 86.*Hic homo*,inquit,*Deus effectus est, postquam cum Deo coaluit*: & orat.51.circa principium dicit,Deum & hominem connexione vnum esse,Deo nimirum,humanitatem,& homine diuinitatem suscipiente.

Damasc. Nazian. Respons.

Respondetur ad argumentum, illam non esse legitimam conuersionem, quia mutatur suppositio, seu appellatio terminorum, vt per se satis constat: fieri ergo debet conuersio hoc modo, *Deus factus est homo: ergo is, qui factus est homo, est Deus*: Patres vero citati, quando ex adiunctis, & ex contextu sermonis constat eorum sensus, non tam dialecticum rigorem, quam sermonis elegantiam, & ipsius rei veram expositionem obseruant. Vnde in citatis locis loquuntur in secundo sensu à Diuo Thoma explicato, scilicet, per hoc mysterium factum esse, vt homo fit Deus, & vt eadem sit persona hominis & Dei. Sed quæres, si humanitas Christi præextitisset prius tẽpore in alio supposito, quam assumeretur à Verbo, an posset vere tunc dici homo factus Deus, iam enim illi actioni supponeretur homo, & hic homo.

Dub. Respons.

Respondetur, etiam in eo casu non posse id propriè dici, quia etiam tunc nullum esset suppositum, de quo verè dici posset factum esse Deum: nam si præexsisset in alia natura suppositum creatum, illud non solum non fieret Deus, sed potius desineret esse in suæ naturæ assumptione: & ita propriè non supponitur actioni, nisi vt terminus à quo. Quod si supponatur, suppositum illud esse increatum, scilicet, aliam diuinam personam, illa per se esset Deus, vnde nec fieret Deus, nec Filius Dei, quia vnum suppositum non fit aliud.

Rom.1. Adamus. Laur.Val. Augus. Galat.4. Chrys. Ansel. Augus.

b In solutione ad primum tractat Diuus Thomas locum illum Paul. ad Romanos 1. vbi loquens de Filio Dei subdit: *Qui factus est ex semine Dauid secundum carnem*, vbi videtur dicere Paulus, Christum, qui est ex semine Dauid secundum carnẽ, factum esse Filium Dei. Circa quem locum Adamus secutus Laurentium Vallam, putat vertendum potius fuisse *genitum*, quam *factum*, quia vox Græca γενόμενος vtrumque sensum patitur. Diuus tamen Augustinus quæstione 44. noui testamenti, quanquam fateatur potuisse generationis nomẽ eo loco poni, vel intelligi, mysterium tamen in hoc inuenit, quod Apostolus nomine *facti*, potius quam *geniti*, vsus est, sicut ad Galat. 4. cum dixit: *Factum ex muliere. Quoniam enim*, inquit Augustinus, *sine humano semine concreta caro Domini est in vtero Virginis, & corpus effecta, sed effectu, & virtute sancti spiritus, ideo sic locutus est Apostolus: aliud est enim semine admisto, sanguinem cogulare & generare, & aliud, non permistione, sed virtute procreare, ideo* factum *potius, dicit, quam* genitum. Vt autem recte Diuus Thomas exposuit, non Christus dicit factus Filius Dei, sed potius Filius Dei, illum enim refert participium, *qui factus est*, non simpliciter, sed secundum carnem, vt rectè ibi notauit Chrysostomus. *Nam de homine*, inquit, *est sermo propterea adiecit iuxta carnem, & ex semine Dauid, id est ex Virgine à Dauid descendente*. Vnde sensus planus est, Filium Dei factum esse hominem ex Maria Virgine, vt rectè ibi Anselmus & alij ferè omnes exponunt, & Augustinus sermon. 193. de tempore.

***

ARTICVLVS VIII.

Vtrum hæc sit vera, Christus est creatura:

AD octauum sic proceditur: *Videtur, quod hæc sit vera, Christus est creatura.* Dicit enim Leo Papa. *Noua & inaudita conuentio: Deus qui est & erat, fit creatura.* Sed illud potest prædicari de Christo, quod Filius Dei factus est per Incarnationem. Ergo hæc est vera, *Christus est creatura* 107. Infr.q.10. ar.1.ad 1. Et 1.q.41. art.3.c. & 4 & 3.d.4. q.2.art 2. ad 4.& d. 11.q.1.ar.2.

B 2. Præterea, *Proprietates vtriusque naturæ, possunt prædicari de hypostasi communi vtriusque naturæ, quocunque nomine significetur, vt suprà dictum est.* * *Sed proprietas humanæ naturæ est esse creaturam, sicut & proprietas diuinæ naturæ est esse creatorem. Ergo vtrumque potest dici de Christo, scilicet, quod sit creatura, & quod sit increatus, & creator.* 2 & d.11.q.1.ar.3.ad 2. & 4.cõclu. c.48.& ver.c.19. ar.1. ad 1. & opusc.3. c.223. Et 1. Corp.15.l. 2.col.1. fin.

3. Præterea, *principalior pars hominis est anima, quam corpus. Sed Christus ratione corporis, quod de Virgine huius traxit, dicitur esse simpliciter natus de Virgine. Ergo ratione animæ, quæ creata est à Deo, debet simpliciter dici, quod Christus sit creatura.* * Art.c.5. q.

C *Sed contrà est, quod Ambrosius dicit in lib. de Trinit.* * *Nunquid dicto factus est Christus? nunquid mandato creatus est Christus? quasi dicat, non. Vnde subdit, Quomodo autem creatura in Deo esse potest? etenim Deus naturæ simplicis est, non coniunctæ. Ergo hæc non est concedenda, Christus est creatura.* In lib.1. de fide.c.7.circa med. to 2.

D *a Respondeo dicendum, quod, sicut Hieronymus* * *dicit, ex verbis inordinate prolatis incurritur hæresis. Vnde cum hæreticis nec nomina debemus habere communia, ne eorum errori fauere videamur. Ariani autem hæretici Christum dixerunt esse creaturam, & minorem Patre, non solum ratione humanæ naturæ, sed etiam ratione diuinæ personæ. Et ideo non est absolute dicendum, quod Christus sit creatura, vel minor Patre, sed cum determinatione, scilicet, secundum humanam naturam? Ea vero, de quibus suspicari non potest, quod diuinæ personæ conueniant secundum se ipsam, possunt simpliciter dici de Christo ratione humanæ naturæ, sicut simpliciter dicimus, Christum esse passum mortuum & sepultum. Sicut etiam in rebus corporalibus, & humanis, ea quæ in dubitationem venire possunt, an conueniant toti vel parti, si insunt alicui parti, non attribuimus toti simpliciter id est, sine determinatione: non enim dicimus, quod Æthiops est albus, sed quòd est albus secundum dentes. Dicimus autem absque determinatione, quod est crispus, quia hoc non potest conuenire, nisi secundum capillos.* Refert in 4. sent. dist. 13. in fin.

E *Ad primum ergo dicendum, quod aliquando sancti doctores causa breuitatis, determinatione omissa, nomine creaturæ vtuntur circa Christum: est tamen in eorum dictis subintelligenda determinatio, in quantum homo.*

Ad secundum dicendum, quod omnes proprietates humanæ naturæ, sicut & diuinæ, possunt aliqualiter dici de Christo. Vnde Damascenus * *dicit in 3. libro, quod Christus, qui Deus est & homo, dicitur, & creatus & increatus, passibilis & impassibilis. Sed tamen illa, quæ dubitationem habent circa alterutram naturam, non sunt dicenda absque determinatione: Vnde ipse posteà alibi subdit.* Lib 3 c.4. fin & c.3. à medio.

Lib. 4. c. 5. à medio.

* *Ipsa vna hypostasis, scilicet, Christi, & increata est deitate, & creata est humanitate. Sicut & è conuerso non esset dicendum sine determinatione, Christus est incorporeus, vel impassibilis ad euitandum errorem Manichæi, qui posuit, Christum verum corpus non habuisse, nec vere passum esse, sed dicendum est cum determinatione, quòd Christus secundum deitatem est incorporeus, & impassibilis.*

Ad tertium dicendum, quod de natiuitate ex Virgine, nulla dubitatio potest esse, quod conueniat personæ Filij Dei, sicut potest esse de creatione. Et ideo non est similis ratio vtrobique.

COMMENTARIVS.

QVanquam D. Thomas negat, simpliciter Christum appellandum esse creaturam, an vero id consulat propter vitandum periculum erroris, an vero id doceat, quia in proprietate sermonis falsa est propositio; obscurum & incertum est. Quo factum est, vt non solum de re ipsa, sed etiam de sententia & mente D. Thomæ, variæ sint opiniones. Prima ergo est, eam propositionem in rigore & proprietate sermonis verum habere sensum: tamen, quia est ambigua, & potest ad Arianum sensum facilè trahi, simpliciter asserendam non esse, sed cum aliqua determinatione & explicatione. Ita exponit Diuum Thomam Caietanus hic, & habet fundamentum in principio corporis articuli, vbi solum dicit, non esse ità absolutè loquendum, ne Arianorum errori fauere videamur. Deindè expressius in solutione ad secundum, idē iudicium facit de hac propositione, *Christus est creatura*, quod de hac, *Christus est impassibilis, & incorporeus*: quod negat, simpliciter esse dicendum, ne errori Manichæorum fauere videamur. Constat autē, illas locutiones, & in proprietate sermonis, & rigore veras esse. Deinde infrà qu. 20. artic. 1. ad primum, similiter iudicat de hac, *Christus est creatura*, ac de hac, *Christus est subiectus Patri*, & solum ait, conuenientius esse, addere determinationem. Et eandem sententiam tenet Bonauent. in 3. distinct. 11. artic. 2. quæst. 1. præsertim in solutionibus argumentorum, quanquam malè in contrarium citari soleat. Et Scotus idem probabile hoc censet. Tenet etiam Vvaldens. lib. 1. doctrinalis fidei, vbi ca. 40. & 41 latè probat, Christum secundum se non esse creaturam tamē c. 42. tandem concludit, per communicationem idiomatum posse ita appellari. Et huic sententiæ fauet vsitatus modus loquendi Sanctorum: Sophronius in enim illa epistola, quæ habetur in VI. Synod. act. 11. sæpe vocat Christum, creatum & increatum. Leo Pap. sermon. 3. Pentecost. *Si homo*, inquit, *ad imaginem Dei factus, legem Dei seruasset, creator hominū creatura non fieret.* Nazian. orat. 34. *O nouam mistionem, & admirandam temperationem, qui est, fit, & qui non est creatus, creatur.* Augustin. de Fid. & Symb. ca. 4. *Quando Verbum caro factum est, eadem sapientia, quæ de Deo genita est, dignata est in hominibus creari*, & in Enchir. ca. 38. *Illam creaturam, quam Virgo concepit*, &c. & epist. 57. *Quod ad Verbum attinet, creator est Christus, quod vero ad hominem creatura est Christus*: libr. 4. de Trinit. c. 19. ita inquit: *Factum quippe creaturam, per quem facta est omnis creatura, omnem creaturam testem habere oportebat*, & sermo. 16. de tempore: *Propter nos creatus est creator*, & ser. 25. *Creatur ex Matre, quam creauit*, & ser. 27. *Creator cœli creatus sub cœlo.* Similia habet Fulgent. de Fide ad Petrum, cap. 2. & 45. & lib. de Incarnat. cap. 2. quamuis hic determinationem addat. Damascen. lib. 3. cap. 4. & lib. 4. cap. 5. & 19. *Verbum caro factum, creatura & nouissimus appellatur.* Ambros. lib. 3. de Fid. cap. 4. *eundem dicit creatum esse ex Virgine creatum ex homine, creatum ad causam, qui est generatus ante secula.* Nec dissimiliter Gregor. lib. 5. Moral. cap. 25. *Redemptor noster, quia diuinitatis eius status capi ab humana mente non potuit, hunc se nobis ad nos veniens, creatus natus, mortuus, &c. quasi transeundo monstrauit.*

Caietan. Bonauen. Scot. Vvalden. Sophro. VI. Synod. Leo Papa Nazian. Augustin. Fulgent. Damasc. Ambros. Gregor.

Sed quoniam ad hos Patres responderi potest, vel latè vsos esse nomine creationis, pro nomine conceptionis, vel generationis, aut subintellexisse determinationem illam, *in quantum homo*, & ferè semper aliquid illi æquiualens addidisse, coniungendo creatorem cum creatura, vel aliquid simile: affero Hieronymum, qui non videtur hanc expositionem pati posse, tractans enim hanc quæstionem ferè in terminis super epistolam ad Ephes. capit. 2. circa illa verba: *Ipsius enim factura sumus*, & lib. 3. in Isaiam in principio, circa illa verba capitis. 45. *Ego Dominus creaui eum*, & referens, quosdam dubitasse, Christum vocare creaturam, *Nos*, inquit, *libere proclamamus, non esse periculum, illum dicere creaturam.* *Nam creari in Scriptura*, inquit, *interdum significat, fieri, quod non erat, interdum, id quod erat, transferri in aliud esse*, vt Psal. 50. *Cor mundum crea in me Deus*, & ad Ephes. 2. *Creati in operibus bonis*: quam doctrinam videtur sumpsisse ex Hilario lib. 12. de Trinit. vbi circa finem dicit, Christum esse facturam, vel creaturam, de Christo intelligens illud ad Ephes. 4. *Induite nouum hominem, qui secundum Deum creatus est*, id est, Christum, de quo dicitur etiam ad Rom. 13. *Induimini Dominum Iesum Christum*: & eandem fere doctrinam habet Cyrill. Alexand. lib. 5. Thesau. c. 4. de Christo exponens illud Prou. 8. *Dominus possedit me*: & in epistola ad Anastasium circa finem, quæ habetur in Concil. Ephe. 2. to c. vlt.

Hieron. Ephes. 2. Isai. 45. Psal. 50. Ephes. 4. Hilar. Ephes. 4. Rom. 13. Cyrill. Alexand. Prouerb. Cit. Epist.

Rationes adduci solent multæ: tres videntur potissimæ. Prima, quia non videtur maius incommodum, vocare Christum creaturam, quam tribuere illi proprietates creaturæ, quę eandem imperfectionem includere videntur, vt esse *mutabilem, finitum, passibilem*, &c. sed hæc tribuuntur Christo; ergo. Secunda, quia esse creaturam est de essentia hominis, sed omnia, quæ sunt de essentia hominis, dicuntur de Christo, vt supra dictum est: ergo. Tertia quia in humanitate Christi est relatio creaturæ ad Deum, nam humanitas sine controuersia creatura est, sed relationes, quę sunt in humanitate, tribuuntur Christo in concreto: sic enim dicitur Christus *similis, æqualis*, &c. ergo.

Secunda opinio negat, illam propositionem esse veram in rigore, & proprietate sermonis. Hæc videtur esse sententia Magistri in 3. distinct. 11. quam ibi Diuus Thomas, quæst. 1. artic. 2. secutus est, & Durandus Paludanus, & Capreolus, quæst. 1. Ricardus artic. 1. quæst. 2. idem S. Thomas. lib. 4. contra Gent. capit. 48. vbi Ferrar. idem etiam Diuus Thomas, quæst. 29. de verit. art. 1. ad tertium & kit in fine corporis articuli, non videtur ab hac sententia alienus: tam falsum enim existimat vocare Christum simpliciter creaturam, sicut nigrum hominem appellare simpliciter album, solum quia habet dentes albos. Et hanc opinionem sequuntur ferè moderni Thomistæ, vt Cano lib. 12. de locis, cap. 11. & alij. Et pro illa referuntur Sancti. Basilius, lib. 2. contra Eunom. vbi ex professo probat, Christum non posse dici creaturam: Ambros. lib 1. de Fid. cap. 6. & 7. Chrysost. homil. 3. in Ioan. & tom. 5. hom. *Quod Christus est Deus.* August. lib. 83 quæst. in 67. Sed hi Sancti, & alij, qui sæpè hoc confirmant, apertè loquuntur de Christo secundum diuinitatem, & contra Arianos, & ideò nihil ad præsentem causam ex eis afferri potest. Rationes pro hac sententia affert quatuor Medina, quas euidentes vocat. Prima, quia omnis creatura aliquando non fuit, sed Christus semper fuit; ergo. Secunda, quæ eadem est, Omnis creatura incipit esse, Christus non incepit esse: ergo. Tertia, similiter eadem, creatura includit negationem præcedentis esse, quæ Christo repugnat. Quarta, quia sequitur, Verbum esse creaturā, quod est hæreticum. Sequela patet, expositoriè arguendo, Chri-

Magist. D. Thom. Durand. Paludan. Capreol. Ricard. D. Thom. Ferrar. Cano. Basil. Ambros. Chrys. August. Medina.

Christus est creatura, & Christus est Verbum; ergo Verbum est creatura.

Hæc controuersia pendet ex illa regula suprà posita disputatione præcedenti, sectione vltima, scilicet prædicata, quæ inuoluunt suppositum creatum, non posse simpliciter prædicari de Christo, & difficultas est an hoc prædicatum, *creatura*, inuoluat huiusmodi suppositum, quod magis pendet ex vsu & acceptione vocis, quam aliunde. Aduertendum ergo est, hanc vocem proprie & in rigore sumptam, significare posse rem ex nihilo productam; creatio enim significat productionem ex nihilo, & creatura proprie significat terminum creationis. Alio modo sumitur hæc vox ad significandam quamcunque rem in tempore productam per aliquam actionem vel effectionem; omne enim quod increatum non est, creatura dici potest, vt supra tractatum etiam est

Obiectio. disput. 7. sect. 5.

B Dico ergo primo, Christum non posse dici creaturam, si hæc vox in priori, & rigoroso sensu sumatur. Hæc conclusio certa est, quia Christus non est ex nihilo productus, ineludit enim suppositum diuinum, quod non est ex nihilo productum. Dices. Hoc sensu etiam Petrus non poterit dici creatura, quia non est productus ex nihilo, nulla ergo est in hoc differentia inter Christum, & alios homines.

Responsio. Respondetur, esse maximam. Primo quidem, quia Petrus, licet immediatè non sit productus ex nihilo, sed per generationem, tamen mediatè est productus ex nihilo, quia tota materia, ex qua productus est, facta est ex nihilo: at verò Christus includit rem aliquam, scilicet, personam, quæ non est facta ex nihilo, & ideo totus Christus nec proxime, nec remote factus est ex nihilo. Vnde fit secundo, vt Petrus, vel alius similis homo, licet actu non sit productus ex nihilo, tamen producibilis sit, & hoc est, quod per se pertinet ad rationem creaturæ, quæ magis consistit in intrinseca aptitudine, quam in actuali denominatione extrinseca: at verò Christus, neq; est productus, neque produci potuit ex nihilo. Componitur enim Christus ex natura humana & persona diuina, hoc autem compositum, non est productibile per creationem, sed solam assumptionem humanitatis, quia necessario supponit personam, quæ ex nihilo produci non potest, quod à contrario manifeste patet, nam Petrus, qui est creatura dicto modo, annihilari potest à Deo, Christus autem annihilari non potest, cum enim necessariò semper mensura sit persona, non potest totus Christus in nihilum redigi.

Dico secundo. Si creatura sumatur posteriori modo, vt idem significet, quod factura, seu quid factum, illa locutio potest habere sensum proprium, & verum: tamen, quia est ambigua, & suspicionem erroris ingerere potest, vsurpanda non est, sine sufficienti expositione seu determinatione. Hæc conclusio videtur esse iuxta mentem D. Thomæ hic, & tota sumitur ex Patribus citatis, ita enim approbant illam locutionem, vt satis semper explicent, sermonem esse de Christo, vt ex humanitate componitur. Ratio verò est, quia Christus significat compositum ex diuinitate & humanitate; sed hoc compositum E est quid creatum in dicto sensu, vt suprà dicta sectione 5. disputat. 7. late ostensum est; ergo Christus eadem ratione poterit dici quid creatum, atq; adeo creatura.

Obiectio. Dices. Christus positus ex parte subiecti, simpliciter & sine determinatione, non stat seu supponit pro toto cõposito vt sic, sed pro supposito tantum; subiecta enim stant materialiter, vt dicunt Dialectici; at vero de supposito nõ potest vere dici, esse quid creatum, seu esse creaturam.

Solut. Respondetur primò, suprà dictum esse, subiecta interdum determinari à prædicatis, vt stent formaliter, vt constat in his locutionibus, album est quale, calidum est terminus calefactionis: sic ergo dici poterit Christus terminus effectionis cuiusdam, & fuit, stabit formaliter ratione prædicati: ergo eadem ratione dici poterit factura, atq; adeo creatura, quia his vocibus idem terminus effectionis significatur. Quandocunque enim prædicatum accommodatur subiecto formaliter sumpto, & per se illi conuenit, potest illud determinare, vt ita accipiatur: ita vero est in præsenti. Non est ergo, cur negetur, hunc sensum esse proprium & verum supposita illa propria, & vsitata significatione terminorum. Nihilominus reliquæ partes conclusionis per se notæ sunt, vitanda est enim omnis suspicio erroris, & ideo cum hæreticis nec in vocibus conuenire debemus, quando sensus est ambiguus, sed Catholicus sensus sufficienter explicari debet.

Argumenta primæ opinionis probant hanc secundam conclusionem. Si verò contra primam fiant, respondetur omnia illa Sanctorum testimonia iuxta secundam conclusionem intelligenda esse.

Ad primam verò rationem respondetur primo, attributa creaturarum conuenire Christo ratione naturæ creatæ, quando illa non includunt suppositum creatum, & simpliciter ex nihilo productum, & ideò ex illis solum inferri potest, Christus posse dici creaturam posteriori modo dicto, non vero priori. Secundo dicitur, quædam esse prædicata creaturarum, quæ per se statim indicant dici de Christo ratione humanæ naturæ de quibus inter nos, & hæreticos nulla est controuersia, vt esse *mortalem passibilem*, &c. Alia vero sunt prædicata, de quibus dubium esse potest, antribuantur Christo ratione naturę humanæ, vel etiam ratione suppositi, de quibus est C controuersia inter nos & hæreticos, vt esse *mutabilem*, esse *finitum*, esse *minorem Patre*. Et hæc licet in proprietate, & rigore dici possent de Christo ratione humanæ naturæ, simpliciter tamen asserenda nõ sunt sine sufficienti determinatione, propter rationes factas.

Prædicata creaturarum, duplicia, respectu Christi.

Ad secundam rationem respondetur, esse creaturam priori modo, non esse de essentia hominis, sed tantum posteriori modo, quia non est de essentia hominis, vt sit persona creata, sed tantum, vt per naturam creatam constituatur.

Ad tertiam respondetur, quod licet humanitas sit facta ex nihilo mediatè, vel immediatè, vt suprà dictum est, & sub hac ratione sit in illa relatio creaturæ ad Deum, inde non sit, vt totus Christus per se D primò, seu ratione totius compositi referatur ad Deum illa relatione, sed solum, vt in se habeat naturam, in qua est illa relatio, totum verò compositum vt sic, non refertur ad Deum illa relatione fundata in creatione, sed alia fundata in actione vnitiua, à qua Christus denominatur creatura, secundo modo suprà explicato.

Argumenta secundæ opinionis probant primam conclusionem. Si verò contra secundam fiant, nihil vrgent; ad Patres enim ibi responsum est. Ad tres vero rationes primas, quæ vna sunt, respondetur, *creaturam* in hac significatione, non includere negationem totius esse simpliciter, sed solum illius esse, sub quo denominatur creatura. Vnde, vt Christus sit creatura, non oportet, vt aliquando non fuerit, sed vt aliquando non fuerit Christus; neque vt inceperit esse simpliciter, sed vt inceperit esse Christus. Ad vltimam primo negatur sequela, scilicet, Verbum posse dici creaturam. Et ad probationem negatur consequentia, quia mutatur suppositio, & appellatio terminorum: quia, cum Christus dicitur creatura, subiectum non stat materialiter pro supposito, sed formaliter pro toto composito. Cum vero CHRISTVS dicitur esse Verbum, aut Verbum creatura, subiectum sumitur pro solo supposito. Secundo respondetur, in Catholico sensu posse dici Verbum creaturam, eo modo, quo dicitur

An Verbũ possit dici creatura.

homo

homo: est enim homo, quia terminat humanitatem; dicetur ergo creatura, quia terminat naturam creatam. Sicut enim per humanitatem constituitur in esse hominis, ita per naturam creatã in esse creaturæ: sic enim dixit Leo Pap. creatorem fieri creaturam in hoc mysterio. Et Hieronymus dixit, *creare*, in quodam sensu in Scriptura vsitato non significare fieri simpliciter, quod non erat, sed quod erat, fieri tale. Quomodo dixit Augustinus de Fide, & Symbolo, c. 4. *Quando Verbum caro factum est, eadem sapientia, quæ à Deo genita est, dignata est in hominibus creari.* Sed quanquam hoc verum sit, istæ locutiones multò magis sunt vitandæ, quia est maior æquiuocatio, & maius periculum erroris; Verbum enim simpliciter est persona increata, & ideò absolutè nullo modo dici debet creatura.

ARTICVLVS IX.

Vtrum hæc sit vera, Iste homo, demonstrato Christo, incepit esse.

108. 3. dist. 12 q 1. art. 3. in c. Tract. 105. à med. to 9.

ADnonum sic proceditur. Videtur, quod ille homo, demonstrato Christo, inceperit esse. Dicit enim Augustinus super Ioan.* *Priusquam mundus esset, nec nos eramus, nec ipse mediator Dei & hominum homo Iesus Christus. Sed illud, quod non semper fuit, incepit esse. Ergo ille homo, demonstrato Christo, incepit esse.*

2. Præterea, Christus incepit esse homo. Sed esse hominem, est esse simpliciter. Ergo ille homo incepit esse simpliciter.

3. Præterea, Homo importat suppositum humanæ naturæ. Sed Christus non semper fuit suppositum humanæ naturæ. Ergo ille homo incepit esse.

Sed contra est, quod dicitur Hebr. vltimo, Iesus Christus heri & hodie, ipse & in secula.

a Respondeo dicendum, quod non est dicendum, quod ille homo, demonstrato Christo, inceperit esse, si nihil addatur, & hoc duplici ratione. Primo quidem, quia hæc locutio est simpliciter falsa secundum sententiam Catholicæ fidei, qua ponimus in Christo vnum suppositum & vnam hypostasim: sicut & vnam personam. Secundum hoc enim oportet quod in hoc, quod dicitur, iste homo, demonstrato Christo, designetur suppositum æternum, cuius æternitati repugnat incipere esse. Vnde hæc est falsa, hic homo incepit esse. Nec obstat, quod incipere esse conuenit humanæ naturæ, quæ significatur per hoc nomen, homo, quia terminus in subiecto positus non tenetur formaliter pro natura, sed magis materialiter pro supposito, vt suprà dictum est. Art 7. huius q. ad 3 *Secundo, quia etiamsi esset vera, non tamen esset ea vrendum absq; determinatione, ad euitandam hæresim Arij: quia sicut personæ Filij Dei attribuit, quod esset creatura, & quod esset minor Patre, ita attribuit ei, quod esse inceperit, dicens, quod erat, quando non erat.*

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas ista est intelligenda cum determinatione: vt, scilicet, dicamus, quod homo Iesus Christus non fuit antequam mundus esset, secundum humanam atem.

Ad secundum dicendum, quod cum hoc verbo, Incipit, non sequitur argumentum ab inferiori ad superius: non enim sequitur, hoc incipit esse album; ergo incipit esse coloratum. Et hoc ideo quia incipere, importat nunc esse & non prius; non autem sequitur, hoc non erat prius album; ergo non erat prius coloratum. Esse autem simpliciter, est superius ad esse hominem: vnde non sequitur, Christus incepit esse homo: ergo incepit esse.

Ad tertium dicendum, quod hoc nomen homo, secundum quod accipitur pro Christo, licet significet humanam naturam, quæ incepit esse, tamen supponit suppositum æternum, quod esse non incepit. Et ideò, quia secundum quod ponitur in subiecto, tenetur pro supposito, secundum autem quod ponitur in prædicato, refertur ad naturam, ideo hæc est falsa; homo Christus esse incepit: sed hæc est vera: Christus incepit esse homo.

COMMENTARIVS.

DIuus Thomas aliter huic quæstioni respondet, quàm præcedẽti, hanc enim locutionem, *Christus incepit esse*, dicit esse falsam in proprietate, & rigore sermonis. Et ratio eius est, quia significat, personam Christi simpliciter incepisse, quod illius æternitati repugnat. Antecedens probat quia subiecta tenentur materialiter pro suppositis, vnde cum dicitur, *Christus incepit esse*. inceptio tribuitur ipsi supposito. Quæ ratio, atq; adeo tota hæc doctrina, magnam patitur difficultatẽ, præsertim suppositis ijs, quæ articulo præcedenti dicta sunt.

Primò quidem, quia subiecta interdum etiãstant formaliter, si determinentur à prædicatis, vt ibi dictum est: ergo hoc subiectum, *Christus*, potest determinari ab illo prædicato, *incepit*, vt stet formaliter pro toto composito, quod est Christus: sed illud cõpositum verè dicitur incepisse; ergo. Confirmatur ad hominem, nam in hac propositione, *Deus est homo*, dicunt Thomistæ, subiectum determinari à prædicato, vt stet pro supposito, quatenus substat humanitati, vt illa propositio sit per se: cum tamen illa suppositio multo magis sit aliena à significatione illius termini, *Deus*, qui nullo modo humanitatem significat. Vnde illa sententia probabilior est, si propositio fiat sub nomine Christi scilicet, *Christus est homo*, illa enim est per se, & formalis prædicatio, quia prædicatum determinat subiectum: ergo idem dici poterit de hac, *Christus incepit esse*. Confirmatur secundo, ex communi modo concipiendi, cum enim dicimus, *hoc album incepit hodie*, non significamus, ipsum subiectum incepisse simpliciter, sed incepisse esse album.

Propter hæc & similia argumenta, Scotus in 3. dist. 11. q. 3. dicit, illam propositionem in rigore sermonis esse veram. A qua sententia parum discrepat Bonauentura art. 2. q. 2. quamuis varijs distinctionibus vtatur. Et Durand. dist. 11. q. 1. qui dicit, illam esse æquiuocam & distinguendam. Hi tamen omnes simpliciter negant hanc, *Verbum incepit esse*, quia hæc repugnat æternitati Verbi: nec sequitur per communicationem idiomatum, ex illa, *Christus incepit esse*, quia mutatur formalis suppositio in materialẽ, atq; adeò variatur appellatio, nam in vna tribuitur inceptio Christo vt sic, in alia autem Verbo. Nec modus loquendi Sanctorum videtur ab hac sententia alienus. Augustinus enim tractat. 105. in Ioan. ait: *Antequam mundus fieret, nec nos eramus, nec ipse mediator Christus*, si ergo non erat, incepit esse. Deinde Nazianzenus orat. 35. numer. 72. dicit Christum esse factum, quod perinde est. Denique Leo Papa in dicto ser. 3. Pentecost. c. 2. dicit, Christum esse *temporalem*, quod est dicere, incepisse.

Nihilominus sententia D. Thomæ est communior Doctorum, cum Magistro in 3. dist. 11. & 12. vbi Palud. Heruæus, Capreolus, & alij. Marsil. q. 9. in fine, Caietanus late hic, qui refert varia argumenta Scoti & Durandi, & illa soluit. Ratio vero D. Thom. quæ est fundamentum huius sententiæ, ita explicãda est. Nam, licet illa propositio, *Christus incepit esse*, affirmatiua videatur, tamen includit hanc negatiuam, *Christus aliquando non fuit*: hæc verò est falsa, quia eius contradictoria est de fide, quia Christus semper fuit, est enim æternus, iuxta illud Ioan. 8. *Antequam Abraham fieret, ego sum.* Et ad Heb. 13. *Iesus Christus heri, & hodie ipse & in secula*: non possunt autem de Christo verificari contradictoria, etiam per com-

Ioan. 1. Hebr. 13. Nazian. Leo Pap. Aug. Mag. Palu. Heruæ. Capre. Marsil. Cait.

communicationem idiomatum, quia negatio simpliciter omnia negat, vt nos etiam suprà dicebamus

Vnde licet Christus possit vocari spiritualis, & materialis, nõ potest negari, quod sit spiritualis vel omnipotens; vnde sicut hæc simpliciter est falsa, *Christus non est omnipotens*, ita & hæc, *Christus non est æternus*; ergo & illa, Christus incepit esse, quæ hanc includit. Confirmatur primò, quia hæc simpliciter est falsa, Christus habuit ex matre suum esse simpliciter, sed hoc significatur per illam propositionem, nam esse absolute dictum seu secundum adiacens, vt Dialectici dicunt, significat esse simpliciter illius rei cui tribuitur. Vnde confirmatur secundo, nam in illa propositione simpliciter prolata *Christus incepit esse*, inceptio attribuitur esse diuino, quod est esse simpliciter Christi; secus verò erit, si addatur determinatio, *in quantum homo*, quia iam tunc ratione illius inceptio attribuitur esse humano.

Fulgens. Inter has sentẽtias, quod ad rem attinet, nulla esse potest differentia, quam Fulgentius lib. de Incarnat. cap. 10. optimè his verbis complexus est. *Verbum incepit esse Christus, Verbum tamen mansit æternum, & caro in ipso sumpsit initium.* Quod ad modum verò loquendi attinet, quanquam prior sentẽtia sit probabilis, quia ille vsus vocum, & sensus illius locutionis non est omnino alienus à significatione terminorum, neq; à communi modo loquẽdi hominum, nihilominus tamen simpliciter & in rigore sententia D. Thoma verior est & securior, quia non dicitur aliquis simpliciter & absolutè incipere esse, nisi denuo acquirat præcipuum ac principale esse suum: Christus autẽ non acquisiuit denuo illud esse, quod in ipso est primarium, atq; adeo esse simpliciter, & ideò huic prædicato non potest conuenire, vt determinet subiectum illo modo, quo prima sententia asserebat, quia prędicatum significans inceptionem, cadit super esse absolute dictum, atque adeo super esse simpliciter: non ergo potest determinare subiectum in ordine ad esse secũdum quid, respectu suppositi, pro quo supponit. Tum etiam, quia prædicatum negatiuum non determinat subiectum, sed simpliciter negat: propter quod hæc est falsa, Christus non est omnipotens, quia reuera non significat, non esse omnipotentem, secundum humanam naturam, sed simpliciter & absolutè: propter quod etiam hæc est falsa, Christus non fuit ab æterno. Illa vero propositio, Incepit esse, includit hanc negationem, & per illam exponitur, vt dictum est, & constat ex Dialectica. Et per hoc satisfactum est argumentis primæ sententiæ.

Vnde à fortiori constat hanc esse falsam, Christus incepit esse Deus, tum quia includit illam negatiuã, aliquando non fuit Deus: tum quia quod incipit esse tale, supponitur actioni, per quã incipit esse tale; quod hic dici non potest, vt articul. 7. tractatum est. De hac vero propositione, Christus est factus, idem indicat D. Thom. quod de hac, Christus incipit esse, quia fieri simpliciter dictum, refertur ad esse simpliciter illius subiecti, cui tribuitur, vnde includit eandem negationem, quam verbum, *incipit*. Non est autem idem de his prædicatis, *natus ex virgine*, seu *mortuus*, quia hæc ex vi suæ negationis solum referuntur ad esse humanum, secundum quod natus est Christus, vel mortuus.

ARTICVLVS X.

Vtrum hæc sit vera, Christus, secundum quod homo, est creatura.

Not. 3. d. 1. q. 4. ar. 2. q. 1. c. & q. 2. ad 2. Et 3. d. 10. q. 1 art. 1 q. 2 & d. 11. q. 3.

AD decimum sic proceditur. *Videtur, quod hæc sit falsa: Christus, secundum quod homo, est creatura, vel, incepit esse. Nihil enim in Christo est creatum nisi humana natura. Sed hæc est falsa, Christus, secundum quod homo, est humana natura. Ergo hæc etiam est falsa, Christus, secundum quod homo, est creatura.*

2. *Præterea, prædicatum magis prædicatur de termino in reduplicatione posito, quam de ipso subiecto propositionis: sicut si dicam, corpus, secundum quod coloratum, est visibile, sequitur quod coloratum sit visibile. Sed hæc non est absolutè (sicut dictum est *) concedenda, homo Christus est creatura. Ergo neque hæc, Christus secundum quod homo, est creatura.* *Art. præc.*

3. *Præterea, Quicquid prædicatur de quocunque homine, secundum quod homo, prædicatur de eo per se & simpliciter, idem enim est per se, & secundum quod ipsum, vt dicitur 5. Metap.* Sed hæc est falsa, Christus est per se, & simpliciter creatura. Ergo etiam hæc est falsa, Christus secundum quod homo, est creatura.* *Lib 5. Metaphy. tex. 28, tom. 3.*

Sed contrà, omne quod est, vel est creator, vel creatura. Sed hæc est falsa, Christus secundum quod homo est creator. Ergo hæc est vera, Christus secundum quod homo est creatura.

a Respondeo dicendum, quod cum dicitur, Christus secundum quod homo, hoc nomen, homo, potest resumi in reduplicatione, vel ratione suppositi, vel ratione naturæ. Si quidem resumatur ratione suppositi, cum suppositum humanæ naturæ in Christo sit æternum & creatum, hæc erit falsa, Christus secundum quod homo, est creatura. Si verò resumatur ratione humanæ naturæ, sic est vera: quia ratione humanæ naturæ, siue secundum humanam naturam conuenit sibi esse creaturam, vt suprà dictum est. Sciendum tamen, quod nomen sic resumptum in reduplicatione magis propriè tenetur pro natura, quam pro supposito: resumitur enim in vi prædicati, quod tenetur formaliter. Idem enim est dictu, Christus secundum quod homo, ac si diceretur, Christus secundum quod est homo. Et ideò hæc magis est concedenda, quam neganda, Christus, secundum quod homo, est creatura. Si tamen adderetur aliquid, per quod traheretur ad suppositum, esset propositio magis neganda, quam concedenda: puta, si diceretur, Christus, secundum quod hic homo, est creatura.* ** Art. 8. huius quæst.*

Ad primum ergo dicendum, quod, licet Christus non sit humana natura, est tantum habens humanam naturam. Nomen autem creaturæ, natum est prædicari non solum de abstractis, sed etiam de concretis: dicimus enim, quod humanitas est creatura, & quod homo est creatura.

Ad secundum dicendum, quod ly, homo, secundum quod ponitur in subiecto, magis respicit suppositum: secundum autem quod ponitur in reduplicatione, magis respicit naturam, vt dictum est. Et quia natura est creata, suppositum vero increatum: ideo licet non concedatur ista simpliciter, Homo Christus est creatura: conceditur tamen ista, Christus secundum quod homo, est creatura.* ** In corp. articuli.*

Ad tertium dicendum, quod cuilibet homini, qui est suppositum solius naturæ humanæ, competit quod non habeat esse, nisi secundum humanam naturam: & ideo de quolibet tali supposito sequitur, si secundum quod homo est creatura, quod si creatura simpliciter. Sed Christus non solum est suppositum humanæ naturæ, sed etiam diuinæ, secundum quam habet esse increatum: & ideo non sequitur, si secundum quod homo est creatura, quod sit simpliciter creatura.

COMMENTARIVS.

QVamuis D. Thomas distinctionem præmittat, tamẽ absolutè docet, illam propositionem debere concedi, quia per illam determinationem positam à parte subiecti, si propriè vsurpetur, determinatur subiectum, vt non accipiatur pro supposito absolutè & secundũ se, sed prout subsistat humanitati, con-

Obiectio. Scot. constat autem ex dictis, Christum hoc modo verè posse dici creaturam. Et ex hoc facilè soluitur obiectio, quam hic refert Caietanus ex Scoto in 2. dist. 11. q. 2. qui primum dicit, non magis hanc propositionem esse veram, *Christus, in quantum homo, est creatura*, quam illam, *Christus est creatura*, quia cum illud, *in quantum*, non sit conditio diminuens illa propo-
Responsio. sitio reduplicata includit propositionem de inesse, seu præiacentem: vnde Gabriel. 3. dist. 11. quæst. 1. art. 3 putat, quidquid de Christo absolutè negatur, vel conceditur, etiam cum illa determinatione negandum esse, vel concedendum, quod etiam Maior, Almain, & alij ibi insinuant. Sed hęc regula absolutè sumpta nobis non placet, quia ex vi formæ locutionis non semper est eadem ratio vtriusque propositionis, vt ex dictis facilè patet, quia, quando subiectum est sine determinatione, solet supponere pro supposito, quasi materialiter, per determinationem autem fit, vt stet formaliter: illa enim determinatio in hac propositione, non sumitur reduplicatiuè, sed specificatiue, & ideo non oportet, vt posit simpliciter resolui in suâ de inesse, quia poterit facile mutari suppositio & acceptio terminorum. Et hoc modo dici potest illa particula, *in quantum*, aliquo modo, non quidem diminuens significationem aut proprietatem terminorum, sed quasi limitans & determinans suppositionem subiecti. Et hac etiam ratione, vt D. Tho. hic indicauit, & Caietan. explicuit, quamuis hæc non sit vera simpliciter, *Christus incepit esse*, cum prædicta vero limitatione, *in quantum homo*, est vera, quia Christus in quantum homo, non est æternus, sicut neq; in quantum homo est Deus: ergo in quantum homo, est creatura, & incepit esse.

Obiectio 2. Secundo vero addit Scotus, etiamsi huiusmodi modus loquendi verus sit, tamen esse improprium, quia huiusmodi determinatio specificans, deberet potius poni in subiecto, quam in prædicato, vt si dicamus Christum incepisse secundum esse humanũ. Et confirmatur hoc, quia aliàs in rigore est falsa hæc propositio, *Christus in quantum homo, incepit esse*, quia illud prædicatum significat esse simpliciter ipsius Christi, vt supra dictum est: Christus autem non incepit in suo esse simpliciter, etiam in quãtum homo.
Responsio. Respondetur tamen, proprietatem sermonis ex cõmuni vsu esse accipiendam: at verò iuxta communem & proprium modum loquendi, non solum in prædicato, sed etiam in subiecto, poni solet determinatio: & meritò, quia per illam indicatur propria ratio, secundum quam conuenit subiecto tale prædicatum. Vnde fit, vt consequenter etiam prædicatum accommodetur tali subiecto, vt cum dicitur, *Christus in quantum homo, incepit esse*, hoc ipso quod limitatur subiectum, vt stet pro supposito humano vt sic, limitatur etiam prædicatũ, vt solum tribuat illi subiecto vt sic inceptionem essendi, scilicet, in esse humano. Et ita soluitur confirmatio, nam licet, *esse*, absolutè dictum, & applicatum subiecto, simpliciter etiam sumpto, & sine addito, significet esse simpliciter illius suppositi: tamen, quando applicatur subiecto sub determinatione aliqua tantum significat esse, quod suppositio sub tali determinatione cõuenit. Et ita facile concordat hæc doctrina cum ijs, quæ dicta sunt disputatione præcedenti, sectione 4. regula 4. nam hoc prædicatum significans inceptionem absolutè dictum de supposito, requirit suppositum creatum; non verò, si dicatur de subiecto cum prædicta determinatione. Vnde etiam intelligitur, cum Christus, in quantum homo dicitur creatura, ibi, *creaturam*, non significare aliquod omnino ex nihilo productum, sed aliquid effectum & productum per actionem aliquam, quia Christus, in quantum homo, nõ est ex nihilo productus, quia illud, *in quantum*, non designat solam humanitatem, sed totum compositum vt sic, quod non est factum ex nihilo, vt constat. Vnde ad hoc magis explicandum obser-

A uare oportet, non omnino esse idem dicere, *secũdum humanitatem, & in quantum homo*, nam prior particula videtur solam designare humanitatem, quæ omnino est creatura producibilis ex nihilo: posterior vero particula, *in quantum homo*, totum compositum designat, vt dictum est.

Et ex his tandem facilè intelligitur, quod vltimo loco addidit D. Tho. si addatur ex parte subiecti articulus demonstratiuus, vt dicendo, *Christus, in quãtum hic homo, est creatura*, propositionem esse magis ambiguam: erit enim falsa, demonstretur ipsum suppositum. Tamen in rigore & ex proprietate ser-
B monis etiam potest admittere sensum verum: quia hic homo, & formaliter non designat suppositum, sed subsistẽtem in hac humanitate, vt sic, & licet designet illud, non tamen absolute & secundum se sed vt cum hac humanitate componit hunc hominem, qui sub hac ratione dici potest creatura, vt explicatum est.

ARTICVLVS XI.

Vtrum hæc sit vera, Christus, secundum quod homo, est Deus.

AD vndecimum sic proceditur. *Videtur, quod Christus, secundum quod homo, sit Deus. Christus enim est Deus per gratiam vnionis. Sed Christus, secundum quod homo habet gratiam vnionis. Ergo Christus, secundum quod*
C *homo, est Deus.*

2. *Præterea, Dimittere peccata, est proprium Dei, secundum illud Isaiæ. 43. Ergo sum ipse, qui deleo iniquitates tuas propter me. Sed Christus, secundum quod homo, dimittit peccata, secundum illud Matth. 16. Vt autem sciatis, quia filius hominis habet potestatem in terra dimittendi peccata, &c. Ergo Christus, secundum quod homo, est Deus.*

3. *Præterea, Christus non est homo communis, sed est homo iste particularis. Sed Christus, secundum quod est iste homo, est Deus, quia in isto homine designatur suppositum*
D *æternum, quod naturaliter est Deus. Ergo Christus, secundum quod homo, est Deus.*

Sed contra, Illud, quod conuenit Christo secundum quod homo, conuenit cuilibet homini. Si ergo Christus, secundum quod homo, est Deus, sequitur, quod omnis homo sit Deus, quod patet esse falsum.

a Respondeo dicendum, quòd iste terminus, quod homo, in reduplicatione positus, potest dupliciter accipi. Vno modo quantum ad naturam, & sic non est verum, quod Christus, secundum quod homo, sit Deus, quia humana natura est distincta à diuina secundum differentiam naturæ. Alio modo potest accipi ratione suppositi: & sic, cum suppositum naturæ humanæ in Christo, sit persona Filij Dei, cui per se
E *conuenit esse Deum, verum est, quod Christus, secundum quod homo, sit Deus. Qui tamen terminus in reduplicatione positus magis propriè tenetur pro natura, quam pro supposito (vt suprà dictum est*) ideo magis est ista negan-* In præcedenti conf. per Gaiet.
da, Christus, secundum quod homo, est Deus, quam sit affirmanda.*

Ad primum ergo dicendum, quod non secundum idem conuenit alicui, moueri ad aliquid, & esse illud: nam moueri conuenit alicui ratione materiæ vel subiecti, esse autem in actu ratione formæ. Et similiter non secundum idem conuenit Christo ordinari ad hoc, quod sit Deus per gratiam vnionis, & esse Deum. Sed primum conuenit sibi secundum humanam naturam, secundum verò secundum diuinam. Et ideo hæc est vera, Christus, secundum quod homo, habet gratiam vnionis: non tamen ista, Christus, secundum quod homo, est Deus.

Ad

Ad secundum dicendum, quod filius hominis habet in terra potestatem dimittendi peccata, non virtute humanæ naturæ sed virtute naturæ diuinæ. In qua quidem natura diuina consistit potestas dimittendi peccata per autoritatem, in humana autem natura consistit instrumentaliter & per ministerium. Vnde Chrysostomus super Matthæum, hoc exponens, dicit: *Signantur dixit, In terra dimittendi peccata, vt ostenderet, quod humanæ naturæ potestatem diuinitatis vniuit indiuisibili vnione, quia etsi factus est homo, tamen Dei Verbum permansit.*

Homil. 30. in Matth. circa me. to 2.

Ad tertium dicendum, quod, cum dicitur, iste homo, pronomen demonstratiuum, hoc nomen, homo, trahit ad suppositum. Et ideo magis est hæc vera, Christus, secundum quod iste homo, est Deus: quam ista, Christus, secundum quod homo, est Deus.

COMMENTARIVS.

DIu⁹ Thomas hic eadem distinctione vnitur, qua in articulo præcedenti, scilicet, si dictio, *in quantum*, reduplicet suppositum, propositionem esse veram, si autem naturam, esse falsam. Quia vero prior sensus est valde improprius, & contra vim illius reduplicationis, quæ in illo sensu superflue & sine fructu fieret, sequitur, propositionem illam simpliciter & in rigore falsam esse, quia significat, esse Deum, conuenire Christo formaliter, vt subsistenti in humanitate, quod falsum est. Addit vero D. Thomas, hanc propositionem magis posse concedi, *Christus, in quantum hic homo, est Deus*, quia ille articulus facit, vt prior sensus melius hic applicari possit, designando suppositum per dictionem illam, *in quantum*: quam sententiam non probat Durand. in 3, distinct. 10. quæst. 1. num. 12. & Bonauent. artic. 1. quæst. 1. & 2. in eandem sententiam inclinare videtur. Et est probabilis sententia propter ea, quæ dixi in simili, circa articulum præcedentem: sed res est parui momenti: & reuera videtur etiam hoc modo impropria propositio, atque adeo ambigua & distinguenda. Hinc vero fit, hanc esse magis falsam, *Christus, in quantum Deus, est homo*, quia nec ratione naturæ, nec ratione suppositi potest habere vnum verũ sensum. Videãtur generales regulæ supra positæ disp. præced. sect. 3. & 4.

ARTICVLVS XII.

Vtrum hæc sit vera, Christus, secundum quod homo, est hypostasis vel persona.

tri. 3. d. 10 q. 1. art 2. Et Ro. 1. le 3 col.

AD duodecimum sic proceditur. Videtur, quod Christus, secundum quod homo, sit hypostasis vel persona. Illud enim, quod conuenit cuilibet homini, conuenit Christo, secundum quod est homo: est enim aliis hominibus similis, secundum illud Phili 2. *In similitudinem hominum factus*, sed omnis homo est persona. Ergo Christus, secundum quod homo, est persona.

2. Præterea, Christus, secundum quod homo, est substantia rationalis naturæ, non autem substantia vniuersalis: ergo substantia individua. Sed nihil aliud est persona quam rationalis naturæ individua substantia, vt Boetius dicit in libro de duabus naturis.* Ergo Christus, secundum quod homo, est persona.

Aliquantulum à prin sim. 3 pag.

3. Præterea, Christus, secundum quod homo, est res humanæ naturæ, & suppositum & hypostasis eiusdem naturæ. Sed omnis hypostasis & suppositum & res humanæ naturæ, est persona. Ergo Christus, secundum quod homo, est persona.

Sed contra, Christus, secundum quod homo, nõ est persona æterna. Si ergo Christus, secundum quod homo, sit persona, sequeretur, quod in Christo sint duæ personæ, vna temporalis & alia æterna. Quod est erroneum, vt supra dictum est.*

q. 2. art. 2. & 6.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut supra dictum est, iste terminus homo, in reduplicatione positus, potest accipi vel ratione suppositi, vel ratione naturæ. Cum ergo dicitur: *Christus secundum quod homo: est persona*, si accipiatur ratione suppositi, manifestum est, quod Christus, secundum quod homo, est persona, quia suppositũ humanæ naturæ nihil aliud est, quam persona Filij Dei. Si autem accipiatur ratione naturæ, sic potest intelligi dupliciter. Vno modo, vt intelligatur, quod humanæ competat esse in aliqua persona. Et hoc etiam modo verum est: omne enim, quod subsistit in humana natura, est persona. Alio modo potest intelligi, vt naturæ humanæ in Christo propria personalitas debeatur, causata ex principijs humanæ naturæ. Et sic Christus, secundum quod homo, non est persona, quia humana natura non est per se seorsum subsistens à diuina natura, quod requirit ratio personæ.

art. 10 huius q.

Ad secundum dicendum, quod substantia individua, quæ ponitur in definitione personæ, importat substantiam completam per se subsistentem separatim ab alijs: alioquin manus hominis posset dici persona, cum sit substantia quædam individua, quia tamen est substantia individua, sicut in alio existens, non potest dici persona. Et eadem ratione, nec humana natura in Christo, quæ tamen potest dici individuum, vel singulare quoddam.

In corpor. articul.

Ad tertium dicendum, quod, sicut persona significat quid completum, & per se subsistens in natura rationali, ita hypostasis, suppositum, & res naturæ, in genere substantiæ significant quiddam per se subsistens. Vnde, sicut humana natura non est per se persona seorsum à persona Filij Dei: ita enim non est per se hypostasis, vel suppositum, vel res naturæ. Et ideo in sensu, in quo negatur ista, Christus secundum quod homo, est persona, oportet etiam negari omnes alias.

COMMENTARIVS.

DIuus Thom. fere sub eadem distinctione respõdet, & in summa sentit, illam propositionem esse ambiguam & distinguendam. Aduertendum autem videtur ex Altisiod. lib. 3. Summæ. tract. 1. cap. 1. quæst. 8. distinctionem illam, *in quantum*, non debere applicari homini, vel humanitati in communi, quia vt sic abstrahit à personis: debet ergo applicari homini seu humanitati vt subsistenti in re ipsa: & hoc modo fere idem est dicere, Christum, in quantum hominem, vel in quantum hunc hominem, esse personam. Hoc autem modo duplex videtur esse posse sensus non improprius huius propositionis. Primus est, Christum ab humanitate habere, quod sit persona, quomodo sumitur, *in quantum*, reduplicatiue: & sic est plane falsa propositio, quia significat, Christum esse personam creatam, cuius veluti causa & radix est humanitas. Secundus sensus est, Christũ etiam vt subsistentem in humana natura esse personam, quomodo sumitur, *in quantum*, specificatiue: & ita est propositio verissima, vt per se constat, & hic est sensus D. Tho. in hoc articulo, & aliorum Theologorum in 3. d. 10. Bonauent. Ricard. Durand. & Alens. 3. parte quæstione 6. mem. 2. articulo quarto. Neque in hoc occurrit difficultas explicatione digna.

Altisiod. Bonau. Ricard. Durand. Alens.

Solum quæri potest, an saltem concedi possit, Christum in quantum hominem, esse personam humanam, eo sensu, quo supra articul. 1. dictum est, esse personam humanam. Respondetur, illam propositionem

tionem concedi posse & debere in vtroque sensu supra posito, vt colligitur ex S. Thoma 4. contra gent. cap. 49. ad 6. 7. & 10. & Caietan. supra quæst. 2. articu. 5. & Ricard. d. 10. arti. 1. quæst. 1. ad vltim. Et ratio est, quia Christus, vt est sub humanitate, est persona cōposita, vt patres loquuntur: ergo est persona humana. Item, licet ab humanitate non habeat, vt persona sit, habet tamen, quod humana sit. Et cum hoc optime consonat, quod definit Alexander III. cap. Cum Christus, de hæreticis, Christum, vt hominem esse aliquid, id est, primam substantiam humanam. Nec sequitur, *Christus, in quantum homo, est persona humana: ergo, in quantum homo, est persona in sensu causali*: quia respectu Christi est argumentum à secundum quid, ad simpliciter. Et hactenus de ista quæstione.

D. Thom. Caiet. Ricard.

Alexand. III.

QVÆSTIO XVII.

De pertinentibus ad vnitatem in Christo, quantum ad esse, in duos articulos diuisa.

quæst. 8. quæst. 35.

*Deinde considerandum est de his, quæ pertinent ad vnitatem in Christo in communi. Nam de his quæ pertinent ad vnitatem vel pluralitatem in specials, suis locis determinandum est, sicut supra * determinatum est quod in Christo non est vna tantum scientia, & infra * determinabitur, quod in Christo non est vna tantum natiuitas.*

Considerandum est ergo primo de vnitate Christi, quantum ad esse. Secundo, quantum ad velle. Tertio, quantum ad operari.

Circa primum quæruntur duo.

Primo, vtrum Christus sit vnum vel duo.

Secundo, vtrum in Christo sit tantum vnum esse,

ARTICVLVS I.

Vtrum Christus sit vnum vel duo.

112 3. d. 6. q. 2. art 1 & di. 21. q. 1 art 1. q. 2 ad 6. Et 4. cont c 38. fin. Et vnio art. 1. 2. & 7. & art 3. & 4. per totum, & arti 5. ad 14.

*Ad primum sic proceditur. Videtur, quod Christus non sit vnum, sed duo. Dicit enim August. in primo de Trinitate * quia forma Dei accepit formam serui, vtrumque Deus, propter accipientem Deum: vtrumq; autem homo, propter acceptum hominem. Sed vtrumque dici non potest, nisi vbi sunt duo. Ergo Christus est duo.*

Libro 1. de Trinit. c. 7. in fin. tom. 3.

*2. Præterea, Vbicunque est aliud, & aliud, ibi sunt duo. Sed Christus est aliud & aliud: dicit enim Augustinus. * in Enchirid. Cum in forma Dei esset, formam serui accepit, vtrumq; vnus, sed est aliud propter Verbum, aliud propter hominem. Ergo Christus est duo.*

Enchi cap. 35. à med. tom 3.

3. Præterea, Christus non est tantum homo, quia sic purus homo esset. Ergo est aliquid aliud, quam homo: & ita in Christo est aliud & aliud. Ergo Christus est duo.

4. Præterea, Christus est aliquid, quod est Pater, & est aliquid, quod non est Pater. Ergo Christus est aliquid & aliquid. Ergo Christus est duo.

5. Præterea, Sicut in mysterio Trinitatis sunt tres personæ in vna natura, ita in mysterio Incarnationis sunt duæ naturæ in vna persona. Sed propter vnitatem naturæ, non obstante distinctione personæ, Pater, & Filius sunt vnum secundum illud Ioann. 10. Ego & Pater vnum sumus. Ergo non obstante vnitate personæ, propter dualitatem naturarum, Christus est duo.

Lib. 3 tex. 18 tom. 2.

*6. Præterea, Philosophus dicit in 2. Physi. * quod vnum & duo denominatiue dicuntur. Sed Christus habet dualitatem naturarum. Ergo Christus est duo.*

*7. Præterea, Sicut forma accidentalis facit alterum, ita forma substantialis aliud, vt Porphyrius dicit, * Sed in Christo sunt duæ naturæ substantiales, humana, scilicet, & diuina. Ergo Christus est aliud & aliud. Ergo Christus est duo.*

In prædic. in c. de diffi. 2. inter vpr. Arist.

*Sed contra est, quod Boetius dicit in libro de duab naturis. * Omne, quod est, in quantum est, vnum est. Sed Christum esse confitemur. Ergo Christus est vnum.*

In lib. de natu. bonum. ps.

*Respondeo dicendum, quod natura secundum se considerata, prout in abstracto significatur, non potest vere prædicari de supposito seu persona, nisi in Deo, in quo non differt, quod est, & quo est, vt in prima parte habitum est. * In Christo autem cum sint duæ naturæ diuina, scilicet, & humana, altera earum, scilicet, diuina, potest de eo prædicari, & in abstracto, & in concreto: dicimus enim, quod Filius Dei, qui supponitur in hoc nomine, Christus, & est diuina natura, & est Deus. Sed humana natura non potest prædicari de Christo secundum se in abstracto, sed solum in concreto, prout, scilicet, significatur in supposito. Non enim vere potest dici, quod Christus sit humana natura quia natura humana non est nata prædicari de suo supposito, Dicitur autem, quod Christus est homo, sicut & quod Christus est Deus, Deus autem significat habentem deitatem: & homo significat habentem humanitatem. Aliter tamen habens humanitatem significatur per hoc nomen, homo, & aliter per hoc nomen, Iesus, vel Petrus. Nam hoc nomen, homo, importat habentem humanitatem indistincte, sicut & hoc nomen, Deus, indistincte importat habentem deitatem, hoc autem nomen, Petrus vel Iesus, importat distincte habentem humanitatem, scilicet, sub determinatis individualibus proprietatibus: sicut & hoc nomen, Filius Dei importat habentem Deitatem sub determinata proprietate personali. Numerus autem dualitatis in Christo ponitur circa ipsas naturas, & ideo, si amba natura in abstracto prædicarentur de Christo, sequeretur, quod Christus esset duo. Sed quia duæ naturæ non prædicantur de Christo, nisi prout significantur in supposito, oportet secundum rationem suppositi prædicari de Christo vnum vel duo. Quidam autem posuerunt in Christo duo supposita, sed vnam personam, quæ quidem videtur se habere secundum eorum opinionem tanquam suppositum completum vltima completione. Et ideo, quia ponebant in Christo duo supposita dicebant, Christum esse duo neutraliter, sed quia ponebant vnam personam, dicebant Christum vnum masculine: nam neutrum genus designat quiddam informe, & imperfectum: genus autem masculinum designat quiddam formatum & perfectum. Nestoriani autem ponentes in Christo duas personas, dicebant: Christum non solum esse duo neutraliter, sed etiam duo masculine. Quia vero nos ponimus in Christo vnam personam & vnum suppositum (vt ex supra dictis patet *) sequitur, quod dicamus, quod non solum Christus est vnus masculine, sed etiam, quod est vnum neutraliter.*

1. par q. 29. arti 3.

2. artic. 5. & 6.

*c Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud Augustini. * non est sic intelligendum, quod ly, vtrumque, teneatur ex parte prædicati, quasi dicat, quod Christus sit vtrumque, sed tenetur ex parte subiecti. Et tunc ly, vtrumque, ponitur non quasi pro duobus suppositis, sed pro duobus nominibus significatibus duas naturas in concreto. Possum enim dicere, quod vtrumque scilicet, Deus & homo, est Deus, propter accipientem Deum: & vtrumque scilicet, Deus & homo, est homo, propter acceptum hominem.*

ticatum in argum.

d Ad secundum dicendum, quod, cum dicitur, Christus est aliud & aliud, locutio est exponenda, vt sit sensus, habens aliā & aliam naturā. Et hoc modo exponit Augustin. † in libro cōtra Felicianum. Vbi cum dixisset, In mediatore Dei & hominum, aliud Dei Filius, aliud hominis Filius, subdit. Aliud (inquam) pro discretione substantiæ, nō alius pro vnitate personæ. Vnde Gregorius Nazianzenus in Epistola ad Clidonium dicit. † Si oportet compendiose dicere, aliud quidē & aliud, ea, ex quibus Sal-

cap. 11. in fi. tom. 6.

Ad Clidon. epist. vnic. prim. Emdum circa Honorat. dissim.

Saluator est: si quidem non idem est inuisibile visibili, & quod absq; tempore, et, quod sub tempore, non autem alius & alius, absit, hæc enim ambo vnum.

e Ad tertium dicendum, quod hæc est falsa, Christus est tantum homo: quia non excludit aliud suppositum, sed aliam naturam: eo quod termini in prædicato positi, formaliter tenentur. Si vero adderetur aliquid, per quod traheretur ad suppositum, esset vera locutio: puta, Christus est tantum id, quod est homo. Non tamen sequitur, quod sit aliquid aliud, quam homo: quia ly, aliud, cum sit relatiuum diuersitatis substantiæ, proprie refertur ad suppositum (sicut & omnia relatiua facientia personalem relationem) sequitur autem, ergo habet aliam naturam.

Ad quartum dicendum, quod cum dicitur, Christus est aliquid, quod est Pater, ly, aliquid, tenetur pro natura diuina, B quæ etiam in abstracto, prædicatur de Patre & Filio. Sed cum dicitur, Christus est aliquid, quod non est Pater, ly, aliquid, tenetur, non pro ipsa natura humana, secundum quod significatur in abstracto, sed secundum quod significatur in concreto: non quidem secundum suppositum distinctum: sed secundum suppositum indistinctum, prout, scilicet, substat naturæ, non autem proprietatibus indiuiduantibus. Et ideo non sequitur, quod Christus sit aliud & aliud, vel quod sit duo: quia suppositum humanæ naturæ in Christo, quod est persona Filii Dei, non ponit in numerum cum natura diuina, quæ prædicatur de Patre & Filio.

Ad quintum dicendum, quod in mysterio diuinæ Trinitatis natura diuina prædicatur etiam in abstracto de tribus per- C sonis, & ideo simpliciter potest dici, quod tres personæ sint vnum. Sed in mysterio Incarnationis non prædicantur ambæ naturæ in abstracto de Christo, & ideo non potest simpliciter dici, quod Christus sit duo.

Ad sextum dicendum, quod duo dicitur, quasi habens dualitatem, non quidem in aliquo alio, sed in ipso, de quo duo prædicantur. Fit autem prædicatio de supposito, quod importatur per hoc nomen, Christus. Quamuis igitur Christus habeat dualitatem naturarum, quia tamen non habet dualitatem suppositorum, non potest dici Christus esse duo.

Ad septimum dicendum, quod alterum, importat diuersitatem accidentis, & ideo diuersitas accidentis sufficit ad hoc quod aliquis simpliciter dicatur alterum. Sed, aliud importat D diuersitatem substantiæ: substantia autem dicitur, non solum natura, sed etiam suppositum: vt dicitur in 5. Metaph. & ideo diuersitas naturæ non sufficit ad hoc, quod aliquid simpliciter dicatur aliud, nisi adsit diuersitas secundum suppositum. Sed diuersitas naturæ facit aliud secundum quid, scilicet, secundum naturam, si non adsit diuersitas suppositi.*

Lib 5 metaph tex. 15. tom. 3.

COMMENTARIVS.

VIdetur magis D. Thomas tractare hoc loco modum loquendi in hac quæstione, quam rem ipsam; res enim ipsa satis in quæstione secunda tractata & explicata videtur: ibi enim ostensum est, Christum E esse vnam personam ex duabus naturis compositam non accidentaliter, sed per se ac substantialiter. Hic ergo inquiritur, an hoc satis sit, vt Christus simpliciter dicatur vnus, vel vnum: nam licet D. Thomas in titulo tãtum proponat, an Christus sit vnum, vel duo in neutro genere, vt Caietanus aduertit, tamen in articulo, tam in neutro genere, quam in masculino satisfacit quæstioni.

Scotus.

b Respondet ergo D. Thomas duplici assertione. Prima est, *Christus est vnus*, etiamsi hoc prædicatum masculine sumatur. In qua conueniunt cum D. Th. Scholastici in 3. distinction. 6. vbi bene Scotus quæstion. 1. & res est certa de fide. Quæ probari potest primo, omnibus Scripturę testimoniis, quibus in superioribus ostensum est, vnum & eũdem esse Deum & hominem, ad Timot. 2. *Vnus Mediator Dei, & hominum, homo Christus Iesus.* Secundo ita docent Concilia omnia; quæ de hoc mysterio loquuntur. Ephesinum in confessione fidei, & canon. 2. & 3. vbi damnantur, qui Christum in duo diuidunt, Chalcedon. actio 1. V. Synodo, actio. 8. VI. Synod. action. 11. & 18. Concil. Lateranen. sub Martin. I. Et denique, vbi cunque agitur contra Nestorium, definitur, Christum esse vnam personam compositam: & in Symbolo Athanasij, *Non duo tamen, sed vnus est Christus*, & infra, *Nam sicut anima rationalis & caro vnus est homo, ita Deus & homo vnus est Christus*, & infra, *vnus omnino, non confusione substantiæ, sed vnitate personæ*, & in Symbolo Niceno, *Et in vnum Dominum Iesum Christum*, & Eutych. Pap. de Christo loquens, inquit, *Vtrinque vnus existens, dum ipse ex vnitis in id ipsum naturis, natura vtriusque res eadem est*: & Leo Papa epistola 95. alias 97. ad Leonem Augustum cap. 2. *Cum ergo*, inquit, *vnus sit Dominus Iesus Christus, & veræ Deitatis, veræque humanitatis in ipso vna prorsus eademque persona sit, &c.* & infra, *Inseparabiliter vnus; atque idem est, & totus hominis filius propter carnem, & totus Dei Filius, propter vnam cum Patre Deitatem*: & ibidem multa congerit Patrum testimonia in huius veritatis cõfirmationem. Idem Ambros. libro 2. de Fide cap. 4. Augustin. in Enchirid. cap. 38. & tractat. 78. in Ioan. dicit, *Vtrumque simul, scilicet, Deus, & homo, non duo, sed vnus Christus.* Fulgent. libr. de Incarnat. cap. 11. in huius cõfirmationem, adducit illud Matthæi 28. *Baptizantes eos in nomine Patris, & Filii, & Spiritus sancti*, adinngẽs, quod Actorum 2. & ad Romanos 6. dicitur Baptismus dari in nomine Christi. *Nam, quia omnino vnus*, inquit, *est Filius & Christus Deus homo, quod datur in nomine Filii, dari dicitur in nomine Christi*, similia habet Petr. Diaconus libro de Incarnation. cap. 3. & ex professo probat Damascenus libro tertio de Fide capite 5. 7. & 11. & Cyrillus Alexandrin. libro de fide ad Theodosi. dicit, post vnionem non posse intelligi Christum esse duo. *Quia licet mens in eo intelligat duas naturas, hæc tamen contemplatio*, inquit, *vtriusque in vnitatem concursum non excludit, vnus itaque ad numerum est Christus.* Ratio vero est, quia, *vnus*, masculine & simpliciter dictus, indicat vnitatem suppositi seu personæ, vt ex communi modo loquendi constat: vnde in Trinitate tres personæ, licet dicantur vnum in neutro, & vnus Deus, non tamen vnus simpliciter, ne significetur vnitas personæ. *Vnus*, enim hoc modo sumptus, adiectiuus terminus est, & ideo simpliciter positus à parte prædicati, suum significatum applicat supra suppositum subiecti. Tandem Christus est vnus homo, & vnus Deus, & vnus Deus homo, ergo.

1. Tim. 2. Conc. Ephesin. Chalcedon. V. Synod. VI. Synod. Conc. Lateran. Symbol. Athanas. Symbol. Nicen. Eutychia. Pap Leo Pap. Ambros. Augustin. Fulgen. Matth. 28. Act. 2. Rom. 6. Petr. Diac. Damasc. Cyril. Alexand.

Secunda assertio Diui Thomæ est, Christum etiam esse vnum simpliciter, & absolute, quamuis illud prædicatum in neutro genere sumatur. Consentiunt etiam Theologi supra citati. Marsil. quæstione 6. articulo 3. dub. 1. ad quartum, dicit, in Christo esse plura individua, licet ipse non sit plura, sed illud primum dixit propter plures naturas. Et hæc conclusio etiam sumitur ex omnibus testimonijs citatis, nam hoc etiam intendunt, vt bene notauit Nicetas libro 3. Thesaur. cap. 38. & constat, quia hoc sensu definiunt in Christo esse veram vnitatem per propriam compositionem, & vnitionem sine imperfectione. Et hinc sumitur ratio conclusionis, quia, *vnum*, cum substantiue dicatur, significat, vel vnum suppositũ vel vnum indiuiduum, vel vnum ens: sed Christus est vnum suppositum, & vnum indiuiduum vtriusque naturæ, & vnum ens, non simplex, sed compositum: quia compositio ex multis rebus, præsertim si substantialis sit, & ex eis resultet vnum per se, non tollit vnitatem simpliciter: at vero licet in Christo sint plures naturæ tamen illæ substantialiter cõiunguntur ad constituendum per se vnum. Alia ratione hoc

Marsil. Nicet.

hoc probat Diuus Thomas, quia in Christo non sunt aliqua duo, quæ de ipso prædicari possint, quia licet in illo sint duæ naturæ humanitas & diuinitas, tamẽ illæ in abstracto: & vt duæ sunt, non possunt prædicari de Christo: ergo Christus simpliciter non est duo: ergo est vnum, sicut humanitas licet ex anima & corpore constet, quæ duo sunt, tamen, quia anima & corpus nõ prædicantur de humanitate, sed compositum ex illis, ideo simpliciter nõ est duo sed vnũ.

Durand. Contra hanc D.Tho. doctrinam sentit Durand. in 3. distinct. 6. q. 1. art. 2. qui dicit, Christum simpliciter non esse dicendum vnum, neque plura, sed cum addito, esse vnum suppositum, & habere duas naturas. Sed multum errat in modo loquẽdi, neq; affert probabile fundamentum, cui oportet satisfacere.

Solet vero hic disputari circa rationem D. Thom. quamuis Christus non sit duæ naturæ diuisiue, an complexiue possit dici, quod sit duæ naturæ, siue humanitas, & diuinitas. Sed de hoc dubio satis dictum est disputatione præcedenti sect. 2. in fine.

D. Thom. 1. Argum. Augusti. 6 Argumentum primum D. Thomæ. fundatur in testimonia August. lib. 1. de Trinit. ca. 7. circa finem, vbi sic inquit. *Quia forma Dei accepit formam serui, vtrumq; Deus, & vtrumq; homo: sed vtrumq; Deus propter accipientem Deum, vtrumq; autem homo propter acceptum hominem*: vbi verbum illud, *vtrumq;* videtur indicare Christum esse plura: exponit autem D. Thom. Augustinum posuisse nomen illud, *vtrumq;* non pro duobus suppositis, sed pro duobus nominibus significantibus idem suppositum sub diuersis naturis, scilicet, *Deus & homo*. Aliter exponi posset mens Augustini ex alio eius loco supra citato tract. 78. in Ioan. vt scilicet, nomen illud, *vtrumq;* propter duas naturas positum sit, ita vt sensus sit, vtramque simul vnũ esse, seu componere Christum, qui sensus ex verbis eius colligi videtur, sic enim inquit, *Agnoscamus geminam substantiam Christi, diuinam, (scilicet, qua æqualis est Patri, humanam, qua maior est Pater, vtrumq; autem simul, non duo, sed vnus est Christus, ne sit quaternitas, non trinitas, Deus: sicut enim vnus est homo, anima rationalis & caro, sic vnus est Christus, Deus & homo, ac per hoc Christus est Deus, anima rationalis, & caro.* Vbi ex contextu constat illud verbum, *vtrumque*, ad vtramque naturam referri: & eundem esse sensum alterius loci, patet ex verbis sequentibus, cum enim dixisset. *Vtrumque Deus & homo*, subdit, *Neq; enim illa susceptione alterum eorum in alterum conuersum est, nec diuinitas in creaturam, nec creatura in diuinitatem.* In hoc autem sensu explicari potest hæc propositio in sensu causali, iuxta supra dicta, disput. præceden. sect. 2.

Augusti.

d In secundo, tertio, & septimo argumento, insinuat D. Thomas dubium, an Christus possit dici aliud & aliud, & quidem D. Thomas hic simpliciter videtur negare hanc locutionem, & rationem reddit ad 3. quia, cum, *aliud*, sit relatiuum diuersitatis substantiæ, proprie refertur ad suppositum, & hanc sententiam sequitur Scotus distinct. 6. At vero idem D. Thomas supra qu. 2. articu. 3. ad 1. expresse docuit contrariam sententiam, dicens: *Sicut alterum & alterum in creaturis non significant diuersitatem suppositorum, sed formarum accidentalium: ita aliud & aliud in Christo, non significare distincta supposita, sed diuersas naturas substantiales*: quam sententiam sequũtur Palud. & Ricard. dicta distinct. 6. & VValdens. lib. 1. Doctrin. fid. antiq. cap. 22. & videtur esse expressa sententia Damasc. lib. 3. de Fid. cap. 7. dicentis. Aliud, *personam indicat*, aliud, *naturam*: vnde August. lib. contra Felician. cap. 11. *In homine*, inquit, *non alius homo anima, alius homo corpus, sed aliud anima, aliud corpus, sic in Mediatore, aliud Dei Filius, aliud hominis filius, sed non alius, & alius, sed vnus & idem.* Idem fere in enchirid cap. 35. & 36. Et confirmari potest, nam, si *aliud & aliud* diceret diuersitatem suppositorum, in Trinitate Pater & Filius possent dici aliud & aliud, quod est contra omnes Sanctos, Aug. & Damas. supra Nazian. &

Scot. D. Thom.

Palud. Ricard. VValden. Damasc. August.

Nazian.

sios, quos statim referam. Quod si respondeatur relatiuum, *aliud*, dicere diuersitatem suppositi & naturæ, & ex secundo capite illam locutionem in Trinitate esse falsã. Contra hoc est ratio, quæ ex D. Thom. supra desumitur, quia, *alterum & alterum* non dicunt diuersitatem suppositi, nam idem dicitur alter à se ipso, si accidentaliter mutatus sit: ergo neq; *aliud & aliud* necessario dicit diuersitatẽ suppositorum: nam licet sit relatiuum substantiæ, solũ dicit diuersitatem essentialem in natura substantiali.

Christus est posse aliud & aliud.

In hac re primo certum est, Christum non posse dici alium & alium. Ita docẽt Patres citati quia, sicut *vnus masculine*, proprie refertur ad vnitatem personæ, ita, *alius*, ad eiusdem distinctionẽ, & ideo in Trinitate Pater dicitur alius à Filio. Secũdo est certũ, in Christo esse aliud & aliud, quia natura diuina est aliud ab humana, & è cõuerso, quomodo Nazian. *Aliud* inquit, *& aliud sunt, ex quibus est Saluator, non tamen alius atq; alius, ambo enim hæc connexione vnã sunt*: cuius contrarium dicit esse in Trinitate, vbi Pater est alius à Filio, non aliud. Quæ doctrina Nazian: refertur, & probatur in Concil. Chalced. actio. 4. & similem habet Athanas. epist. ad Epist. sub fin. Cyril. lib. de Incarna. c. 36. vbi dicit, Christum esse Deum & hominem, secundum aliud & aliud. Leo Pap. epist. 10. c. 4. *Quamuis in Domino Iesu Christo Dei & hominis vna persona sit, aliud tamen est, vnde contumelia in vtroq; communis, aliud, vnde communis est gloria.* Tertio illa propositio, *Christus est aliud & aliud*, negãda potius est, quam concedenda, quia iuxta cõmunem significationem & sensum eius, significando diuersitatem in natura substantiali, significat etiã diuersitatem in supposito, quia significat diuersitatem simpliciter, quæ includit vtramq; distinctionem, in quo differt ab illo relatiuo, *alterum*, quod tãtum dicit diuersitatem secũdum quid. Et licet fortasse contrarium probabiliter defendi posset, tamen cum propositio sit ambigua, & possit facere erroneum sensum, simpliciter admittenda non est: dicatur ergo Christus habere aliud & aliud, & esse Deum & hominem secundum aliud & aliud, & componi ex his, quæ sunt aliud & aliud: non vero simpliciter esse aliud, & aliud.

Aug. lib. contra Felic. cap. 11.

Aug. in enchirid.

Nazian. Athan. Cyril. Leo Pap.

In solutione ad 3. docet D. Tho. hanc propositionem esse falsam, *Christus est tantum homo*, quia illa dictio exclusiua posita in prædicato cadit supra formale eius, vnde excludit aliam naturam, non aliud suppositũ, vnde eadem ratione hæc etiam est falsa, *Christus est tantum Deus*, & constat, quia est vtrumq;: ergo non est tantum alterum illorum.

Obiect. Quod si obijciatur, quia illa dictio exclusiua ita resoluẽda est, quia Christus est homo, & nõ est aliud, quã homo: sed vtraq; est vera, quia iuxta dicta, Christus non est aliud, & aliud. *Respondet* D. Tho. illam propositionem exclusiuam nõ ita esse exponendam: sed hoc modo *Christus est homo, & non habet aliud esse, quam hominis*, & hæc posterior falsa est. Quam doctrinam admittunt Scotus, & fere alij Theologi in 3. dist. 6. & est cõsentanea Damasc. lib. 3. de Fid. c. 7. qui addit hanc locutionem posse admitti. *Totus Christus est homo, & totus Christus est Deus, & Christus est totus homo, & Christus est totus Deus.* Et quidem in his posterioribus locutionibus, cum particula, *totus*, est pars prædicati, nulla est difficultas, quia, vt bene Damascenus inquit, in eis solum significatur, Christum esse perfectum Deum, & perfectum hominem, & habere in se totam Dei naturã, & totã hominis naturã: at vero in prioribus locutionib. vbi particula, *totus*, est pars subiecti, & coniungitur cũ Christo, cauenda est ambiguitas: significari enim per illas potest, totã personã Christi esse Deũ, & totam esse hominẽ, & ita sunt veræ, vt recte Damasc. explicauit: significari etiam potest. Christum totaliter, vt ita dicam, cõstitui humanitate vel Diuinitate, atq; adeo, vel Diuinitatẽ solã, vel humanitatẽ esse totã formã, qua Christus cõstituitur: & hic Iesus esset falsus, & ideo nõ videtur esse

Obiect. Respons.

Damasc.

loquen-

loquendum sine sufficienti expositione. Sic enim dixit Augustinus, sermon. 30. de verbi Apostoli. *Qui Iesum Christum plusquam hominem non nouerunt Iesum Christum vtiq; non nouerunt: si enim tantummodo homo est, & nihil amplius, non est ipse Iesus Christus.* A

August.

Reliqua argumenta D. Tho. alia expositione non indigent.

ARTICVLVS II.

Vtrum in Christo sit tantum vnum esse.

118. 3. d. q 1. arti. 2 q 1 col. fin. & dist. 6. q. 2. ar. 2 & vsio. artic. 4 & quodl. 9. q 2. art 2 & 9. vid. 3 c. 216. & 219 lib 3. cap. 13.

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod in Christo non sit tantum vnum esse, sed duo. Dicit enim Damasc.*. in 3. lib. quod ea, quæ consequuntur naturam, in Christo duplicantur. Sed esse consequitur naturam, esse enim est à forma. Ergo in Christo sunt duo esse. B

2. Præterea, Esse Filii Dei est ipsa natura diuina, & est æternum. Esse autem hominis Christi non est diuina natura: sed est esse temporale. Ergo in Christo non est tantum vnum esse.

3. Præterea, In Trinitate quamuis sint tres personæ, est tamen vnum esse propter vnitatem naturæ. Sed in Christo sunt duæ naturæ, quamuis sit vna persona. Ergo in Christo non est tantum vnum esse, sed duo.

4. Præterea, In Christo anima dat aliquod esse corpori, cum sit forma eius. Sed non dat sibi esse diuinum, cum sit increatum: Ergo in Christo est aliud esse, præter esse diuinum, & sic in Christo non est tantum esse. C

Sed contra, Vnumquodq; secundum hoc dicitur ens, secundum quod dicitur vnum: quia vnum & ens conuertuntur. Si ergo in Christo essent duo esse, & non tantum vnum, Christus esset duo, & non vnum.

Respondeo dicendum, quod quia in Christo sunt duæ naturæ & vna hypostasis, necesse est, quod ea, quæ ad naturam pertinent in Christo, sint duo, quæ autem pertinent ad hypostasim in Christo, sint vnum tantum. Esse autem pertinet & ad naturam & ad hypostasim. Ad hypostasim quidem, sicut ad id, quod habet esse: ad naturam autem, sicut ad id, quo aliquid habet esse. Natura enim significatur per modum formæ, quæ dicitur ens ex eo, quod ea aliquid est, sicut albedine est aliquid album, & humanitate est aliquis homo. Est autem considerandum, quod si est aliqua forma vel natura, quæ non pertineat ad esse personale hypostasis subsistentis, illud esse non dicitur esse illius personæ simpliciter, sed secundum quid, sicut esse album, est esse Sortis, non in quantum est Sortes, sed in quantum est albus. Et huiusmodi esse nihil prohibet multiplicari in vna hypostasi vel persona: aliud enim est esse, quo Sortes est albus. & quo Sortes est musicus. Sed illud esse, quod pertinet ad ipsam hypostasim vel personam, secundum se impossibile est in vna hypostasi vel persona multiplicari: quia impossibile est, quod vnius rei non sit vnum esse. Si igitur humana natura adueniret Filio Dei, non hypostatice vel personaliter, sed accidentaliter (sicut quidam posuerunt) oporteret in Christo duo esse: vnum quidem, secundum quod est Deus, aliud autem secundum quod est homo. Sicut in Sorte ponitur aliud esse secundum quod est albus, & aliud secundum quod est homo, quia esse album, non pertinet ad ipsum esse personale Sortis. Esse autem capitatum, & esse corporeum, & esse animatum, totum pertinet ad vnam personam Sortis: & ideo ex omnibus his non fit nisi vnum esse in Sorte. Et si contingeret, quod post constitutionem personæ Sortis, aduenirent Sorti manus, vel pedes, vel oculi (sicut accidit in cæco nato) ex his non accresceret Sorti aliud esse, sed solum relatio quædam ad huiusmodi, quia, scilicet, diceretur esse, non solum secundum ea, quæ prius habebat, sed etiam secundum ea, quæ sibi postmodum aduenerunt. Sic igitur, cum humana natura coniungatur Filio Dei hypostatice vel personaliter (vt supra dictum est*) & non accidentaliter, consequens est, quod secundum humanam naturam non D E

q. 2 art 6.

adueniat sibi nouum esse personale, sed solum noua habitudo esse personalis præexistentis ad naturam humanam, vt scilicet, persona illa iam dicatur subsistere, non solum secundum diuinam naturam, sed etiam secundum humanam.

Ad primum ergo dicendum, quod esse consequitur naturam: non sicut habentem esse, sed sicut qua aliquid est: personam autem siue hypostasim consequitur, sicut habentem esse. Et ideo magis retinet vnitatem secundum vnitatem hypostasis, quam habeat dualitatem secundum dualitatem naturæ.

Ad secundum dicendum, quod illud esse æternum Filij Dei, quod est diuina natura, fit esse hominis, in quantum humana natura assumitur à Filio Dei in vnitatem personæ.

Ad tertium dicendum, quod sicut in prima parte dictum est*, quia persona diuina est idem cum natura, in personis diuinis non est aliud esse personæ præter esse naturæ: & ideo tres personæ non habent nisi vnum esse. Haberent autem triplex esse, si in eis esset aliud esse personæ, & aliud esse naturæ. 1. p. q. 3. art. 3. & 4.

Ad quartum dicendum, quod anima in Christo dat esse corpori, in quantum facit ipsum actu animatum: quod est dare ei complementum naturæ & speciei. Sed si intelligatur corpus perfectum per animam absq; hypostasi habente vtrumq;, hoc totum compositum ex anima & corpore (prout significatur nomine humanitatis) non significatur, vt quod est, sed vt quo aliquid est. Et ideo ipsum esse est personæ subsistentis, secundum quod habet habitudinem ad talem naturam: cuius habitudinis causa est anima, in quantum perficit humanam naturam, informando corpus.

COMMENTARIVS.

IN hoc articulo, non solum est quæstio de modo loquēdi, sed etiam de re ipsa. Et quoniam mens D. Thomæ in toto articulo obscura est, prius res ipsa disputanda videtur, & deinde sensus D. Tho. & vera eius mens ac sententia explicanda: ipse enim simpliciter docet, in Christo esse tantum vnum esse personale. Quid autem intelligat nomine esse personalis, quomodo etiam illud affirmet esse vnum, nō satis declarat, neque etiam exponit, quomodo per illud esse humanitas ipsa existat, omnia ergo hęc ex sequenti disputatione constabunt.

DISPVTATIO XXXVI.
In duas Sectiones distributa,

De esse existentiæ Christi, & humanitatis eius.

DVO breuiter in hac disputatione tractanda sunt. Primum est, per quam existentiam humanitas Christi in rerum natura existat, alterum vero est, an & quomodo esse existentiæ Christi vnū sit, quæ disputatio, quod ad rē ipsam attinet, & præsertim quoad primam eius partem, ad quæstionem secundam Diui Thomæ pertinebat, vbi mysterium ipsum & vnio Incarnationis explicata est. Ibi enim videndum erat, an hæc vnio sit in ipsa existentia increata nec ne: tamen in hunc locum remissa est, vt hoc consuetudini daremus, & quia maxime videtur hæc disputatio necessaria ad ea intelligenda, quæ Diuus Thomas in hoc articulo tradit.

SECTIO I.

An humanitas Christi formaliter, & intrinsece existat in rerum natura per existentiam increatam vel per propriam & creatam.

PRima sententia negat, in Christi humanitate esse aliquam existentiam creatam, sed per vnionem assumptam esse ad existendum per ipsam existentiā increatam Verbi diuini. Hæc est sententia communis Thomistarum: Caietani hic, Capreol. in 3. distin. 6. Ferrar. 4. contra Gent. cap. 35. & 41. tenet etiam Henr. Caietan. Capreol. Ferrar.

Henric. quodlib. 3.quæst.2.& communiter censetur esse D. Thom. Quæ sententia supponit vnum metaphysicum fundamentum, scilicet existentiam & essentiam in rebus creatis realiter, seu ex natura rei, ita distingui, vt possit natura creata in essentia sua cõseruari & priuari sua existentia, & per alienam terminari. Nam ex hoc fundamento sequitur, possibile esse humanitatem CHRISTI, esse priuatam propria existentia creata, & per existentiam Verbi ita esse terminatam, vt per eam formaliter existat. Sicut enim supra dicemus, Verbum potuisse assumere naturam ad suam subsistentiam, quia ex parte naturæ est distinctio sufficiens, & ex parte Verbi nulla est imperfectio, seu defectus perfectionis, vnde hoc possit impediri: ita, supposita distinctione existentiæ creatæ ab essentia, est ex parte naturæ sufficiens fundamentum, vt possit priuari propria existẽtia, & assumi ad existendum existentia aliena, ex parte autẽ Verbi est sufficiens perfectio, vt possit supplere existentiam alienam, quia est suum esse perfectissimũ, & infinitum, eminenter continens omne esse creaturę, & sine imperfectione hoc facere potest post mutationem creaturæ, sine mutatione sui. Quod si hoc fieri potest, nõ est negandum, quin factum sit in hoc mysterio: primo quidem, quia ita insinuant sancti Patres, Sophronius, Damasc. & D. Thom. Et deinde, quia hoc modo melius intelligitur substãtialis vnio ac per se, quæ alia ratione vix potest intelligi. Quæ omnia commodius proponemus infra, cum illis satisfaciendum erit, nunc solum insinuata sunt ad explicandum fundamentum huius sententiæ.

Impossibile est humanitatem existere existentia increata. Altisiod. Albert. Scotus. Durand. Gabr. Almain. Bonauent. Henricus, Palud.

Dico primo, Impossibile est humanitatem existere in rerum natura per existentiam increatam Dei, seu diuini Verbi, vnde necesse est, vt existat per existentiam propriam & creatam. Hæc est communior sententia Theologorum, Altisiod. lib.3.summ.tract. 1. cap. 1. quæstion. 8. Albert. in 3. distinct. 6. quæstion. 2. artic. 4 & ibi Scot. Durand. Gabr. Almay. Bonauent. distinct. 5 articu. 2. quæst. 1. ad argumenta: & ex Thomistis, Heruæ. distinct. 9. quæstion. 1. artic. 3. Paludan. quæst. 3. qui late defendit, hanc sententiam nõ esse contrariam D. Thom. sed potius illius doctrinæ consentaneam. In Cõcilijs vel sanctis Patribus pauca reperientur, quibus satis possit hæc conclusio cõfirmari, in hoc vero fauent huic assertioni, quod loquentes de hoc mysterio semper supponunt humanitatem Christi habere in se intrinsecam entitatem actualem creatam, distinctam ab entitate & actualitate Verbi, & prærequisitam ad ipsam vnionem. Ex quo principio potissimum confirmanda nobis est

VI. Synod.

hæc conclusio. Deinde in VII. Synod. actio. 6. tom. 3. col. 8. quidam Epiphanius Episcopus, ita distinguit naturam ab hypostasi, quod natura dicit tãtum humanitatem existentem, hypostasis vero addit subsistentiam. Præterea Damasc libro 3. cap. 3. dicit, Verbum assumpsisse humanitatem, *Nec substantiam nec existentia priuatam.* Sic enim vertit Faber, aliter enim vertit Billius, scilicet, *Assumpsit humanitatem redactam in nihilum*, id est, non priuatam existentia. Hoc enim ad literam significat vox Græca, ac si idem sit, priuari existentia, quod redigi in nihilum, Et cap. 11. & 12. dicit Damasc. humanitatẽ habuisse existentiã in Verbo, non per Verbum: & ibidem distinguit existentiam humanitatis ab assumptione.

Damasc.

Faber. Billius.

Existentia quid sit.

Vt ratione probemus hanc conclusionem, oportet, vt inæquiuoco non laboremus, & inter autores vtriusque opinionis conueniat, quid nomine existentiæ significetur. Ego enim per existentiam intelligo id, quo vnaquæque res formaliter habet vt sit actualis entitas in rerum natura, & extra nihil, seu extra causas suas: vt verbi gratia anima Christi, vel humanitas prius quam crearetur, actu nihil erat, sed solum in potentia, cum primum ergo intelligitur exire ex illa potentia in actum, & definere esse nihil, intelligitur actu existens: & existentia illius erit ille modus vel illa actualitas, quo intrinsece, & formaliter constituitur extra nihil. Quod autem iste sit prorius & præcisus conceptus existentiæ, late ostensum est in propria disputatione metaphysica de hac re. Nunc breuiter declaratur primo, quia res, quæ actu est extra nihil, & extra causas, hoc ipso intelligitur actu existens, quid enim aliud significare potest hoc verbum existendi? Sed existentia est id quo res existit formaliter, ergo. Secundo omnis res cum primum intelligitur producta à sua causa, & esse extra nihil intelligitur habere aliquod esse, quod ab æterno non habuit, ergo illud esse est esse existentiæ. Antecedens per se notum est, quia habet, aliquod esse quod est terminus actionis nouæ, quæ ab æterno nõ fuit. Consequentia vero probatur, quia illud esse nõ est esse essentiæ, vt sic, quia esse essentiæ, quod à Diu. Thom. aliquando distinguitur ab esse existentiæ in creaturis, dicitur esse æternum, & immutabile, & inseparabile ab essentia; & propterea distingui dicitur ab ipsa existentia: at vero hoc esse nouum, quod habet res, cum primo producitur, seu per ipsam productionem, est temporale & separabile ab essentia: potest enim res amittere hoc esse, quamuis rei essentia semper eadem maneat, non est ergo hoc esse essentiæ, sed existentiæ. Tertio quia si ex hoc quod res intelligitur actu esse in rerũ natura extra causas suas, non intelligitur actu existens, quæro, quid illi addat existentia postea adueniens? Certe non potest illi tribuere, vt actu sit, hoc enim aperte supponitur ex vi prioris conceptus: tribuet ergo, quod hoc vel illo modo sit: at vero hoc iam non pertinet ad rationem existendi absolute, sed ad determinationem quandam & modificationem ipsius existentiæ, vnde hoc potius pertinet ad rationem subsistentiæ vel inhærentiæ. Quod si quis contendat, hunc modum determinantem, vt ita dicam, entitatem actualem, vt sic, vel aliter sit, vocari existentiam, & non illud ipsũ esse quo constituitur res in esse entitatis actualis de significatione vocis potius quam de re contendit, & contra communem modum concipiendi, non solum sapientum, sed etiam omnium hominum, vtitur nominibus: quamuis enim quantitas, v.g. in Sacramento Eucharistię mutet modum existẽdi, nullus tamen dicet mutare ipsam existentiam, quæ eadem est in quantitate, siue inhæreat, siue à subiecto separetur.

Existentia est de formali conceptu entitatis.

Ex ratione vero existentiæ sic explicata colligitur primo, fieri nõ posse, vt aliquid sit ens in actu, seu vt concipiatur tanquam actualis entitas, quin in suo conceptu formaliter & intrinsece includat existentiam, ita vt nec per abstractionem præcisiuam intellectus, possit vnum ab altero separari, manente vero conceptu vtriusque. Quod patet ex dictis, addito generali principio, impossibile esse concipere effectum aliquem formaliter constitutum per aliquam formam, aut per actum intrinsecum similem formæ, quin in illo includatur talis forma. Exemplis res fit manifesta, non enim potest concipi album constitutum in ratione albi, quin in illo conceptu intrinsece includatur albedo: & in hoc mysterio impossibile est concipere Christum constitutum hominem, quin ibi includatur humanitas, quæ est forma constituens hominem. Et pari ratione impossibile est concipere eundem Christum constitutum in ratione huius personæ compositæ, quin ibi includatur subsistentia Verbi, tanquam intrinsecus terminus quasi formaliter constituens Christum in esse personæ. Et ratio generalis est, quia causa formalis vel actus quasi formalis concurrit ad suum effectum vel quasi effectum, intrinsece, & per se ipsum illum constituendo, & ideo intime includitur in conceptu constituti: constat autem ex dictis, entitatem actualem vt sic, intrinsece, & quasi formaliter constitui in esse entitatis actualis per existentiam, ergo impossibile est concipere entitatem actualem vt sic, quin in

illa

illâ intrinsece includatur existentia. Vnde mea sententia valde decipiuntur, qui dicũt essentiam creatam intrinsece constitui in esse entitatis actualis, nõ per existentiam ipsam, sed per habitudinem ad existentiam, seu per capacitatem existentiæ, ita vt rem esse entitatem actualem, sit esse proxime capacem existentiæ, ipsa vero existentia sit quædam conditio, seu quidam vltimus terminus & actus illius entitatis, seu capacitatis. Est enim hoc repugnans veræ ac propriæ rationi existentiæ à nobis explicatæ: & improbatur facile, quia essentia secundum se, vt dicitur esse æterna in potentia suæ causæ, est capax existentiæ secundum potentiam obiectiuam, seu per extrinsecam denominationem à potentia suę causæ, entitas ergo actualis non consistit in hac capacitate, vt sic.

Obiectio. B Dicetur fortasse, hanc esse capacitatem remotam, rationem vero entitatis actualis consistere in capacitate proxima. Sed contra, nam vel hæc capacitas proxima est obiectiua tantum, & sic non est extra latitudinem entis in potentia, neque est realitas actu producta: vel est capacitas subiectiua fundata in aliqua actuali entitate iam producta, & sic necesse est vt illa entitas, in qua fundatur, habeat aliquod esse intrinsecum nouum & productum, quod necesse est, vt sit esse existentiæ, vt probatum est: ergo talis entitas non constituitur per capacitatem existẽtiæ, sed intrinsece per existentiam ipsam. Quinpotius, vt supra dicebam, si res iam habet hoc esse actualis entitatis, non intelligitur: quomodo sit in potentia, vel capacitate, vt vlterius terminetur per existentiam: sed recte intelligitur esse in potentia, vt terminetur per inhærentiam, vel per subsistentiam: nam, vt recte dixit Damascenus libro quinto, capite tertio. *Subsistentia est modus existentiæ.* Vnde etiam obiter intelligitur, essentiam non vere neque proprie comparari ad existentiam per modum subiecti, vel potentiæ receptiuæ: quia in subiecto, vel receptiua potentia necesse est præintelligi actualitatem aliquam, vt possit alium actum suscipere, ipsi vero existentiæ nulla actualitas seu actualis entitas supponitur, sed per illam intime & formaliter constituitur. Et eadem ratione obiter colligitur, essentiam non comparari ad existentiam per modum principij effectiui, neq; per propriam actionem, neque per naturalem resultantiam: quia in omni principio effectiuo supponi debet aliquod actuale esse, vt ab illo possit aliquid fieri vel manere. Quod enim actualiter nihil est, nullo modo potest aliquid efficere: at vero essentia, vt præintelligitur existentiæ, non est actualis entitas, sed in potentia tantum: nihil ergo potest efficere, nisi prius per ipsam existentiam constituatur in esse actualis entitatis, ergo impossibile est, vt sit principiũ efficiens ipsam existentiam.

Damasc. C D

Humanitas Christi, vt condistincta à Verbo, est actualis entitas.

Ex his principijs metaphysicis demonstratur Theologica conclusio à nobis posita, quia humanitas Christi, vt condistincta à Verbo, intelligitur esse quædam actualis entitas, quam ipsa secum affert, & illam à Verbo formaliter non recipit: ergo intelligitur esse existens per existentiam propriam, & creatam, omnino à Verbo distinctam. Consequentia patet ex dictis, quia idem est, esse entitatem existẽtem, E quod entitatem actualem, & quia in intrinseco conceptu entitatis actualis includitur existentia, in intrinseco autem conceptu humanitatis, vt est entitas actualis, non includitur Verbum. Quod simul cum antecedenti probatur, primum ex modo, quo Concilia & Sancti explicant hoc mysterium, dicunt enim, factum esse per ineffabilem compositionem vnius personæ ex duabus naturis realibus, & actualibus, & vt sic inter se distinctis: vnde plane significant, sicut Diuinitas seu Verbum habet suam actualem entitatem, in cuius intrinseco conceptu non includitur humanitas: ita & è conuerso, humanitatem habere etiam suam entitatem actualem, in qua A intrinsece non includitur Verbum, neque aliquid increatum: necesse est ergo, vt vbi includatur existentia creata. Et renera per se incredibile est, humanitatem, quæ, vt est actualis entitas, tota est creata, formaliter constitui in esse talis entitati per diuinitatem, seu Verbum increatum, quod argumentum infra amplius vrgebimus.

Secundo hoc declaratur, nam Angelus bonus vel malus virtute naturali intuitiue videt humanitatẽ Christi, & totam actualem entitatem eius: ergo videt id, quo illa humanitas intrinsece & formaliter constituitur in esse talis entitatis actualis. Fieri enim nõ potest neque intelligi: vt aliquis intuitiue videat album vt album, & non videat albedinem ipsam: sed Angelus virtute naturali non poterat intueri Verbum, vel diuinitatem vnitam humanitati, ergo signum euidens est, humanitatem nõ constitui in esse actualis entitatis per hanc vnionem, nec per rem increatam, sed per existentiam propriam, & creatam, quam Angelus intueri potest. Quod ex eodem mysterio ita confirmatur, nam quia humanitas CHRISTI in ratione subsistentis constituitur per ipsam subsistentiam increatam, quam dæmon intueri non potest, fit, vt ipse non possit illam intueri & clare videre in ratione subsistentis: ergo, si per existentiam diuinam constitueretur in esse actualis entitatis, non posset illam sub hac ratione clare intueri, non visa ipsa existentia diuina quod est euidẽter falsum.

Tertio, Humanitas vt actualis entitas, ordine naturę supponitur assumptioni, ergo non constituitur in esse actualis entitatis per ipsam assumptionem, & consequenter nec per existentiam increatam, nam terminus assumptionis non potest illi supponi. Antecedens, primum est D. Thom. supra quæstion. 4. artic. 2. & 3. vbi inquit, quod assumitur, non esse terminum assumptionis, sed præintelligi assumptioni: vult autem præintelligi, secundum esse existentiæ actualis, nam secundum esse in potentia, etiam quod creatur, præintelligitur creationi, & terminus resultans per assumptionem, præintelligitur vt possibilis: & ideo apertius quæstione 6. artic. 4. ad 3. dicit, carnem Christi non prius natura esse ens, quam sit à Verbo effecta, prius autem natura esse ens, quam sit Verbo personaliter vnita. Ratione vero probatur primo, quia, quod assumitur, oportet, vt sit aliquod ens in actu, quia Verbum non assumit essentiam humanitatis, prout intelligitur esse in potẽtia obiectiua, sed prout intelligitur esse in actu. Secundo, quia esse, ordine naturæ prius est, quam vniri, quia, quod assumitur in hac vnione, est subiectum vnionis, & ideo supponitur illi, vt actuale ens.

D. Thom.

Obiectio. Dices, interdum aliquid non prius natura fit, quã vniatur, quia, si fit in alio, vt accidens, simul fit, & vnitur, quia in ipso subiecto fit, vnde accidens nõ prius natura est, quam insit: idem ergo dici poterit de humanitate Christi, scilicet, fieri in ipso supposito Verbi, & ideo non prius natura existere, quam vniri.

Responsio. Respondetur, non esse simile exemplum, quod affertur, nam quando forma fit in subiecto per mutationem ipsius subiecti, & per actionem in ipso susceptam, & cum concursu materiali ipsius subiecti, ex quo educitur forma, tunc recte intelligitur, illamet actione & concursu formam fieri, & vniri subiecto. At vero, cum in præsenti mysterio actio vnitiua & mutatio non recipiatur in supposito Verbi tãquam in subiecto, sed in ipsa humanitate, necesse est, vt humanitas ipsa supponatur vnioni, sicut subiectum eius, non potest autem supponi vt subiectum, nisi supponatur in ratione actualis entis iã producti. Quod ita cõfirmatur, nam modus rei, præsertim extraneus, supponit ordine naturæ rẽ, cuius est modº, vnio autem vel assumptio est modus ipsius humanitatis extra naturã eius, ergo ordine naturæ supponit illam in ratione entis actualis, & consequenter

non habet humanitas per hanc vnionem, ipsam ratione actualis entis, atq; adeo neq; existẽtiam ipsam

Vnde arguitur quarto, nam creatio animæ Christi, & vnio illius ad Verbum, sunt actiones distinctæ, quarum prima secundæ suponitur, sicut creatio eiusdem animæ distincta est ab vnione ad corpus, & illi supponitur: sed per creationem recipit anima aliquod esse: ergo existentiam creatam: maior supra probata est disputatione. 1. sectio. 9. tum rationibus, tum autoritate D. Thom. & aliorum Theologorum. Nunc breuiter declaratur, tum quia creatio animæ est productio ex nihilo, vnio vero est mutatio vel actio ex præsuppositio subiecto: tum etiam, quia creatio animæ Christi est actio naturalis eiusdem ordinis & rationis cum creatione alterius animę at vero vnitio est actio supernaturalis distinctæ rationis & ordinis. Tum etiam, quia, vt supra dicebam, nõ potest intelligi, Verbum terminare animam, vt erat ab æterno in potentia, sed vt est aliquid iam factum, ergo alia est actio, per quam anima fit, & alia, per quam vnitur, vt terminetur à Verbo, & idem proportionaliter est de tota humanitate. Prima vero & secunda consequentia probantur, quia per illam creationem fit aliquod esse in ipsa anima, & nõ fit esse essentiæ, vt condistinguitur ab esse existentiæ, quia vt sic non est esse nouum, sed æternum, quia reuera tantum est esse in potentia: est ergo esse existentiæ creatum, cum per creationem fiat, quod manet in ipsa anima Verbo vnita, non enim potest perdere per assumptionem illud esse, quod per creationem habuit: alias non possent creatio & assumptio simul esse in eodem instanti.

Ad hanc, & præcedentem rationem, respondet quidam modernus autor, verum quidem esse, creationem & assumptionem animæ & humanitatis esse actiones seu mutationes diuersas, & creationem in via seu in fieri, præsuppositam fuisse ordine naturæ assumptioni; nihilominus tamen in termino seu in facto esse, assumptionem fuisse priorem productione, ita vt licet hæc propositio vera sit, *humanitas prius natura producitur, quam sit assumpta*, hæc tamen sit falsa, *humanitas prius natura est producta, quam assumpta*; sed è contario verum sit, humanitatem prius natura fuisse assumptã, quam productam; atq; hinc defendit, per illam creationem in fieri non fuisse cõmunicatum animæ Christi aliquod esse existentiæ, quia per assumptionem fuit præuenta, ne ad suum terminum deueniret: nam ex vi creationis in fieri tendebat anima Christi ad existendum, non tamen, obtinuit existentiam, quia per vnionem impedita est, seu præuenta.

Verumtamen hæc responsio, & doctrina tot includit falsa, & inintelligibilia, vt ad cõfirmandã doctrinam nostram sufficiat. Nam in primis manifestam inuoluit repugnantiam, quod aliquid intelligatur prius assumptum, quam productum, vel creatum: quamuis enim defendi possit, aliquid non prius produci, quam vniri, tamen, quod vniatur, priusquam producatur, aperta est repugnantia, cum esse vnitum essentialiter supponat vel includat esse, & consequenter vnio in rerum natura existens supponat vel includat productionem vel existentiam vnibilium cum proportione debita, id est, si vnio fit in fieri, supponat vel includat productionem in fieri, si vero in facto esse, similiter. Et declaratur in præsenti, nam hæc vnio, vel suponit existentiam, & est ad subsistendum; & sic necessario supponit rem productam quoad existentiam, vt nos dicimus: vel est ad existendum simul & subsistendum, vt alij aiunt; & sic necesse est, vt, in quocunque signo intelligitur humanitas assumpta & vnita in facto esse, intelligatur etiam existens: & consequenter producta: non ergo potest esse prius natura assumpta, quã, producta in facto esse. Quod vero neq; in præsẽti materia illa duo fiat omnino simul, late, patũ est, citata dis. 8. sect. 1.

Deinde ex his, quæ in illa responsione concedũtur, demõstratur aperte, nam cum dicitur creatio in fieri esse prius natura, quã assumptio, interrogo, an in re ipsa talis creatio existat, vt est fieri passiuum humanitatis: an non. Hoc posterius consequenter dici non potest, quia alioqui non interuenient ibi duæ mutationes, vt conceditur, si vtraque in re ipsa non existit. Item, quomodo est prior creatio in fieri, si secundum illud fieri in rerum natura non est? Admittenda ergo est iuxta illam responsionem vera & realis creatio in fieri in re ipsa existens. Hoc autem posito, impossibile est, talem creationem seu quasi mutationem impediri, ne in re ipsa suum habeat terminum, quod in vniuersum in omni mutatione vel actione, seu in omni fieri, verum est, quia actio seu fieri dicit essentialem habitudinem ad terminum, nõ aptitudinalem, vt sic dicam, sed actualem, vt est, quatenus actu fit: ergo implicat contractionem, quod ipsum fieri in rerum natura ponatur, & quod impediatur terminus iuxta gradum & latitudinem talis fieri; vnde, si fieri est momentaneum & simul totum, necessario habet integrum terminum. Et declaratur in præsenti, nam, si ordine naturę antecessit creatio animę in fieri, quidnam factum est, aut quidnam consecuta est illa anima per tale fieri? Respondent, nihil in re esse consecutam, nisi quod tendebat ad existendum, nisi impediretur. Sed quidnam, quæso, est tendere ad existendum? Aut quid esse potest talis tẽdentia, nisi ipsa existentia, prout in fieri? tendere enim ad calorem nihil aliud est, quam habere calorem in fieri: & idem est in omnibus alijs tendentijs: sicut ergo impossibile est, esse actualem calefactionem, seu tendentiam ad calorem, quin resultet aliquis calor: ita impossibile est intelligere tendentiam ad existendum per veram creationem in fieri, quin per tale fieri aliqua existentia facta intelligatur: si ergo creatio in fieri ordine naturæ antecedit, & illa non potuit impediri per assumptionem à suo intrinseco termino, necesse est, vt secundum eundem naturæ ordinem in facto esse antecesserit. Quod si quis tandem respondeat, verum esse, creationem illam in fieri non impediri à suo intrinseco termino; hunc autem terminum non esse rem secundum esse existentiæ, sed secundum esse essentiæ, hoc in primis nihil confert ad prædictam responsionem defendẽdam, concedendum enim consequenter est, animã Christi non solum prius natura creari, quam assumi, sed etiam prius natura esse creatam, quam assumptã, quia illa creatio non fuit impedita quoad suum intrinsecum terminum; & quia anima secundum illud esse essentiæ, quod dicitur habere per creationẽ, supponitur assumptioni. Deinde satis ostensum est in superioribus, illud esse, cum sit nouum & temporale, necessario esse debere esse existentiæ.

Quinto, eadem numero entitas actualis humanitatis, quæ nunc est vnita Verbo, posset in rerum natura conseruari separata à Verbo; ergo in vtroque statu cõstitueretur in esse actualis entis per eundem numero actum, atque adeo per eandem numero existentiam; sed separata constituitur in esse entis per existentiam creatam, vt per se notum est, ergo & vnita. Antecedens euidens est ex ijs, quæ supra diximus de hac vnione, vnde à nemine in dubium reuocatur. Prima vero consequentia probatur, quia impossibile est, effectum formalem, seu rem constitutam per aliquem intrinsecũ actum seu formam, esse eandem numero, quin actus seu forma, qua constituitur, eadem numero sit, vt in hoc eodẽ mysterio separata humanitãte, non maneret eadem numero persona, quia non constitueretur in esse personæ per eandem numero personalitatem increatam. Si ergo humanitas vnita constitueretur in esse entis actualis per ipsam existentiam increatam, dissoluta vnione non posset conseruari eadem numero entitas actualis: vnde etiam fit, dissoluta vnione, humanitatem cor-

corrumpi, quia amitteret suum esse existentiæ, & A hoc est corrumpi, & eadem ratione si maneret sub alia existētia, produceretur de nouo, quia acquireret nouum esse existentiæ, quod est proprius terminus productionis, vt ostensum est: esset ergo entitas numero distincta, vel maneret eadē numero entitas in eodem instanti producta & corrupta, quod inintelligibile est.

Sexto. In Christo Domino sunt duæ naturæ habētes distinctas entitates actuales creatā & increatā: ergo cōstituuntur in suis entitatib. per existētias distinctas, creatā & increata, patet cōsequētia, tū ex ratione facta, ꝙ non possunt effectus, seu res cōstitutæ per aliquem actum esse distinctę, vt cōstituuntur per illū, & tamen actus, quo constituuntur, esse omnino idem: tum etiā, quia si existentiā est, qua formaliter constituitur actualis entitas, intelligi nou potest, per B existentiam increatam cōstitui entitatem aliquā in esse entitatis creatæ: sicut, quia personalitas est formale constitutiuum personæ, intelligi nō potest per increatā personalitatē cōstitui personā creatā, formalis enim effectus, vel quasi effectus, debet esse proportionatus actui intrinseco seu formæ, per quā cōstituitur. Scio, multa ex his argumentis posse iuxta contrariam sententiam nonnullis exemplis metaphysicis eneruari, vt v.g. de materia, quæ iuxta multorum opinionem nullam habet propriam existentiam, & sub diuersis formis per diuersas existentias eadem numero existit. Sed hæc & similia non solum nō impediunt rationes factas, verum eisdem, aut similibus conuincuntur illa exempla esse falsa.

Vltimo tandē arguitur ex propriis principiis theologicis, quia, si humanitas Christi existit per increatā existentiā, sequitur, vnionē Incarnationis factam esse in aliquo essentiali, ꝙ est omnino falsum, vt supra contra Durand. visum est ex sententia etiā D. Tho. & totius scholæ eius. Sequela patet, quia esse existentiæ in Deo est esse absolutū & essentiale, vt supra visū est, & hic ad 3. docet S. Thom. Ex quo vlterius sequitur, hāc vnionē factā esse in natura, quia cōpositio in esse & essentia, est cōpositio vnius naturæ existētis: vel certe sequitur, hic esse duas vniones, saltem ratione distinctas, alteram essentię humanitatis ad existentiam Dei, alterā humanitatis existentis ad suppositū, & illā terminari ad absolutū, hanc vero ad relatiuū, atq; adeo illam per hanc determinari ad vnam tantum personam, quæ tamen omnia seu similia grauiter in Durando reprehenduntur. Ad hanc vero rationem respondetur esse, quam personalitatem eius, & ideo vnica assumptione & vnione assumptam esse humanitatē ad existentiā & personalitatē alienā. Sed hæc responsio in primis fundatur in opinione Capreoli, quā pauciores Thomistæ sequūtur, scilicet, subsistentiā seu personalitatē naturæ creatæ esse illi⁹ existentiā, quæ opinio falsa est, vt in diſp. metaph. de hac re latius tractaui, & ex dictis suprà circa q. 2. D. Tho. & hic nō obscure intelligi potest. quia, naturam substantialē existere, nihil aliud est, quā esse actu ens, extra nihil, & extra causas suas: subsistere vero aut personari pertinet ad modū per se, & complete existendi. Deinde, suppositis ijs, q̄ supra disp. 11. dixim⁹, negari non potest quin existētia absoluta in Deo E à personalitate Verbi, saltē ratione, distinguatur. Sed respōderi potest secundo, in Trinitate dari in singulis personis existētias relatiuas ratione distinctas ab absoluta, quę in singulis personis nō distinguuntur à propriis relationibus, & ita vnica vnione humanitas terminata ad proprietatē Verbi assumi potuisse humanitatē, tam ad existendum, quam ad subsistendum, quia illa proprietas, & subsistentia est, & existentia relatiua. Sed quāquam hæc videri possit apparens fuga vel euasio, tamen non sibi constat, neq; consequenter loquitur: nam ex eodē fundamento ex quo cogimur ponere in Trinitate existentiā absolutam & relatiuā, cogimur ponere in duabus Christi naturis existentiam creatam & increatam, & ideo vel vtrumq; affirmandū esset, vel vtrūq; negandum. Quod ita declaratur, quia, si in Deo est existentia absoluta & relatiua, ideo est, quia existentia nihil aliud intrinsece est, quam ipsa actualis entitas rei, & ideo quot sunt modi entitatū, tot necesse est esse modos existentiarum: & hinc concluditur, quia in Deo est entitas absoluta & relatiua ratione distinctæ, esse etiam proportionalem existentiam: ergo pari ratione, quia in Christo sunt duæ naturæ, quæ sunt duæ entitates actuales, altera creata altera increata, proportionaliter erunt existentia creata & increata. Vel è contrario confirmatur, quia si in persona creata existentia est vnicus actus indiuisibilis, per quē & persona, & natura existit, multo magis in personis diuinis ipsum esse absolutū naturæ, erit etiam existentia omnium relationum, & existentia erit tantū absoluta, & in ea facta erit vnio, & procedet ratio facta. Si autem in Deo, sicut persona & natura ratione distinguuntur, ita etiam esse naturæ & esse personæ: ergo multo magis in natura & persona creata distinguetur esse naturæ ab esse personæ, & in Christo homine distinguetur esse naturæ creatæ, quod creatū est, ab esse personæ increato. Et confirmatur tandē, quia humanitas Christi est res absoluta: ergo constituitur vt sic, per aliquod esse absolutum, & non per relatiuum: sicut è contrario, persona Christi non est absoluta, sed relatiua, quia in ratione personæ non cōstituitur per terminū absolutū, sed per relatiuū.

Dico secundo. Creata existētia humanitatis Chri- C sti, non est omnino perfecta & completa in genere substantiæ, & ideo habet potius rationem inexistentiæ, quam existentiæ simpliciter. Hæc conclusio colligitur ex autoribus supra citatis, & ipso mysterio; nam per hanc existentiā non habet humanitas Christi, vt in se existat, seu per se, & independēter ab alio, existit enim in Verbo, à quo pendet: vnde caret vltimo termino & complemento suo, & habet modum existendi in alio, sicut supra disput. 9. explicatum est, habet ergo rationem inexistentiæ.

Quale sit existentia creata animæ Christi.

D. Thom.

Dices. Hinc solum colligitur, deesse illi humani- *Obiectio.* tati & existentiæ eius, vltimum & connaturalē terminum, qui est propria subsistentia seu personalitas, quæ ex natura rei distinguitur ab existētia naturę nō tamen inde fit, ipsam existentiā naturæ esse in se minus perfectam & completam, quam in quacunq; alia D humana natura. Respondetur ex principiis potius, quidquid actu est, eo modo, quo est, habere aliquid existentiæ: vnde fit, vt personalitas creata eo modo, quo est aliquid distinctū à natura, ita suo modo habeat propriam existentiam, qua coniuncta cum existentia naturę ex vtraq; cōflatur vna absoluta, & cōpleta substantialis existentia. Existentia igitur solius naturæ comparata cum hac completa existentia, dicitur imperfecta & incompleta: nam sicut ipsa natura seu humanitas præcisa à persona, est incompleta substantia, ita eius existentia præcise sumpta incompleta est, & hoc modo dicimus existentiam humanitatis Christi esse incompletam, & capacem modi inexistendi in Verbo: quia, licet nihil illi desit de existentia naturę, tamen hoc totum est de se incompletum præcise sumptū, & carens vltimo suo termino, vt explicatum est. Fundamentum contrariæ sententiæ fere ex dictis euersum est. Ostēsum est enim, existentiam non ita distingui ab essentia, vt possit res aliqua existere per existentiam alterius, sicut nō potest esse entitas per entitatem alterius: quia, sicut nihil est magis intrinsecum, & (vt ita dicā) magis idem cum vnaquaq; re, quam ipsa eius entitas, ita nullus quasi effectus formalis requirit actum magis intrinsecum & proprium ipsius rei, quam ipsum existere: & propterea illa compositio ex essentia creata & existentia increata, & in vniuersum ex essentia propria, & existentia aliena, impossibilis est.

Responsio.

Sed

Sed ne videamur difficultatem subterfugere, oportet in particulari dissoluere, quæ in contrarium obijci solent.

Obiectio. Sophron. VI. Synod. Damasc. Medina. Obijcitur enim primo autoritas Sophronij VI. Synod. act. 11. vbi de Christi humanitate loquens, inquit, *in ipso*, id est in Verbo, *& non in se: habuit existentiam vnam cum Verbo.* Secundo obijcitur autoritas Damasc. lib. 3. cap. 22. vbi dicit, humanitatem Christi existere per existentiam Verbi. Hæc duo testimonia affert Medina hic, his eisdem verbis, idcirco ita illa proposui. Addunt etiam autoritatem D. Thom. quam nũc omitto, quia de illius mente latius sectione sequenti dicturus sum. Adiungi vero potest testimonium Leonis Papæ epistola 11. dicentis, humanitatem Christi ipsa assumptione fuisse creatam, & *Leo Papa. Fulgent.* Fulgent. lib. de Incarnat. cap. 3. vbi sic ait, *Ipsa acceptatio carnis fuit conceptio Virginalis.* Ad Sophronium respondetur primum, illam particulam vltimam, scilicet, *cum Verbo*, additam esse ab arguente, non enim ita habetur in textu: qua sublata, reliqua verba simpliciter intellecta, vt sonant, nostram sententiam potius confirmant, quia non est sermo de Christo, sed de humanitate, vt patet aperte ex verbis antecedentibus, *Simul*, inquit, *caro, simul Dei Verbi caro, simul caro animata rationalis, simul Dei Verbi caro animata rationalis, in illo itaque & non in semetipsa, habuit existentiam vnam*; de humanitate autem verisime dicitur habere tantum vnicam existentiam, eamq; non in se sed in Verbo. Verus tamen sensus Sophronij, eiusque intentio est, docere contra hæreticos, humanitatem in eodem instanti temporis, in quo incepit esse in rerum natura, fuisse Verbo vnitã; & hoc modo dicit. semper habuisse vnã existentiam inuariatã, & eiusdem modi, quia non prius per se extitit, postea in Verbo, sed semper in Verbo. Qui sensus facile patet ex verbis citatis, & ex omnibus, quæ antecedunt ab illo loco. *Incarnatur ergo Verbum Deus, quod nostrum est, non præfractæ carni copulatus, præformatiue atque in se præsubsistenti aliquando corpori coninitus, vel animæ præexistenti coniunctus: sed tunc his ad subsistendum venientibus, quando eis ipsum verbum & Deus naturaliter copulatus est, contemporalem habens vnitionem atque subsistentiam, & non ante verisimum ipsius Verbi conuentum in se ipsis vnquam extiterunt, vel cuiuspiam secundum nos alterius hominis penitus extiterunt, sed cum Verbi ipsius naturali conuentu, subsistentiam habitura concurrerunt, & nec quantum in ictu occuli, hanc quam illam priorem habentia, sicut Paulus Samosatenus perstrepit, atq; Nestorius: simul quippe, &c.* vt supra: & postea subiungit rationem, quia id ipsum declarat, dicẽs, *Cum conceptu quippe Verbi hæc ad subsistendum prolata sunt, &c.* Difficiliora videri possunt verba, quæ post tres fere columnas subiunxit, dicens, *Quæ enim extat persona composita ex inconfuso constans temperamento, partitionem conuenientiũ nescit, sed esse vnum, & permanere vnum indiuisum sortitur*: & infra, *Est vnum & duo, vnum secundum subsistentiam atque personam, duo vero secundum ipsas naturas, atque earum proprietates; ex quibus esse vnum sortitur natura duplex, & vnum permanere seruauit.* Respondetur tamen, eundem sensum per hæc omnia verba intẽdere, scilicet, illas naturas semper fuisse vnitas & hoc modo habuisse semper vnum esse personale, in quo semper permanserunt indiuisæ & indissolutæ, componendo semper vnam personam Christi. Possunt etiam hæc verba vltima explicari iuxta doctrinam statim sectione sequenti tradendam, quæ illis poterit confirmari.

Testimonium Damasceni falso confictum est, quia nec illa verba, nec alia similia, vel in citato capite, vel in toto 3. libro de Fide reperiuntur, sed in illo cap. 22. dicit; *carnem ab vltimo ortu Deo Verbo vnitam esse, imo potius in ipso extitisse, ac personalem cum eo identitatem habuisse.* Quæ verba aliter vertit Faber, *Faber.* dicens, *Verbum fuisse vnitum carni extremæ existentiæ*: Ex quo verbo aliqui nituntur nostram sententiam confirmare, quia indicat, Verbum fuisse vnitum carni existenti *extrema*, id est, imperfecta existentia. Sed melius vertit Billius in citatis verbis, quorum verus sensus est, *carnem ab vltimo ortu*, id est, à sui initio & primo ortu, seu conceptione, *fuisse Verbo vnitam, & in eo extitisse.* vbi non dicit, *per illud*, sed *in illo extitisse*, quia Verbum non est ipsa existentia humanitatis, sed terminus existentiæ eius. *Billius.*

Ad Leonem Papam & Fulgent. respondetur, sensum eorum esse eundem, qui Sophronij, scilicet, in eodem instanti fuisse animam seu humanitatem creatam & assumptam. Sic enim ait Leo. *Natura nostra non sic assumpta est, vt prius creata, postea assumeretur, sed vt ipsa*, id est, in ipsa *assumptione crearetur*, vbi illud *prius, & posterius*, ad temporis successionem manifeste referuntur. Fulgentius vero ita rem exposuit; *Hanc carnem tunc ex se natura Virginis concipientis exhibuit, cum in eadem Deus concipiendus aduenit: non est igitur aliquod interuallem existimandum inter initium carnis, & aduentum maiestatis.* Addi potest, per creationem ex natura sua produci rem subsistentem, & ideo quodammodo dici potest creatio non esse cõsummata, donec res ad subsistendum perducta sit. Quia ergo productio animæ vel humanitatis Christi non fuit terminata ad subsistentiam, nisi ratione assumptionis, ideo quodammodo dici potest, ipsa assumptione fuisse creatam.

Secundo obijciuntur rationes metaphysicæ. Prima, quæ supra insinuata est, quia esse existentiæ in creaturis distinguitur ex natura rei ab essentia, ergo potest Deus separare essentiam ab existentia, & per propriam existentiam increatam illam supplere, sicut de subsistentia dicimus, ergo ita factum est. Secunda, quia vel existentia substantiæ nihil est aliud, quam subsistentia ipsa, quia est existentia per se, vel si aliquo modo distinguuntur subsistentia & existentia substantialis, sunt ita per se ordinatæ, vt existentia propria necessario supponat propriam subsistentiam: quia existẽtia est proprius actus suppositi. nam id, quod est, & quod fit, est suppositum: ergo neutro modo poni potest in Christi humanitate existentia creata. Nam si prior dicendi modus asseratur, sicut in illa humanitate non potest poni secundum fidem subsistentia creata: ita nec creata existentia substantialis, quia ponuntur esse omnino idem: si autem affirmetur posterior modus, constat in his quę sunt per se subordinata ablato priori consequẽter tolli id, quod posterius est, atque adeo, ablato proprio susceptiuo existentiæ, quod est suppositum, auferri existentiam. Neque enim potest existentia creata recipi in persona increata, vel esse actus eius: alias Verbum existeret per existentiam increatam; & existentia creata esset perfectio personalitatis Verbi, quæ impassibilia sunt. *Obiectio 1.*

Ad primam rationem respondetur, essentiam creaturæ vt abstrahit ab actuali existentia solum significare rem possibilem, quæ vt sic nihil actu est, neque habet entitatem actualem, sed in potentia tãtum obiectiua, vnde vt sic distinguitur ab actuali existentia seu entitate, ficut res in potentia à re in actu: at vero essentia creaturæ vt iam facta, seu vt actualis entitas, vel formaliter est ipsamet actualis existentia, vel ita illam includit, vt nulla ratione possit ab illa præscindi vel separari. Et ideo impossibile est, vt essentia creata sua propria existentia priuata assumptibilis maneat, quia non assumitur ens in potentia, sed ens in actu, vnde non est eadem ratio de subsistentia seu personalitate, quia persona creata nõ constituit naturam in ratione actualis entitatis, sed supponit in illa entitatem, & terminat illam tanquam modus illius: & ideo, separata personalitate, intelligitur natura manere assumptibilis, & terminabilis personalitate aliena, at vero, ablata existentia, nihil manet in re q̃ assumi possit. Dices, esse verum, si res priuaretur omni existentia, non vero, si ab- *Essentia ab existentia in creatura quomodo distinguatur. Obiectio 2.*

si ablata propria assumatur ad alienam, sic enim id, quod assumitur, erit aliquid in actu saltem per alienam existentiam. Sed hoc iam reiectum est, ostensum est enim, id, quod assumitur debere esse aliquid in actu vt supponitur assumptioni, ostensum est etiam, nullam entitatem actualem posse constitui in esse talis entitatis per existentiam, aut entitatem alienam.

Responsio.

Existentia à subsistentia quomodo distinguatur.

Ad secundam rationem respondetur ad priorem partem, subsistentiam ex natura rei distingui ab existentia substantiali naturæ creatæ, nam licet illa existentia dicatur esse per se, vt distinguitur contra esse in alio per modum accidentis, quia ex natura sua est apta, vt terminetur per subsistentiam: tamen in suo formali conceptu non includit actualem modum per se essendi, in quo subsistentia cõsistit. Et hoc sensu subsistentia est modus existentiæ, vt recte Damascenus dixit, sicut in accidentibus, existentia accidẽtalis potest dici esse in alio, non quia actualis inhærentia sit de conceptu eius, sed quia natura sua apta est per illam terminari, ipsa vero actualis inhærentia modus est ab illa distinctus, & de potentia absoluta ab illa separabilis: sic igitur ab humanitate Christi separabilis fuit subsistentia creata, seruata existẽtia ipsius humanitatis. Ad alteram vero partem respondetur, existentiam substantialem completam & integram ex omni parte in creaturis tantum reperiri in supposito seu persona, & ideo dixi supra, existentiam creatam humanitatis Christi, non esse hoc modo completam: at vero, generatim & absolute loquendo, existentia non est actus suppositi, sed est actus cuiuscunque entis, seu potius est ipsa actualis entitas cuiuscunque rei. Et hoc modo existentia naturæ est actus vel entitas ipsiusmet naturæ, quæ in omni natura creata prior natura est, quam subsistẽtia, vnde potius natura per suam existentiam cõstituitur capax personalitatis, quam è contrario, quãuis totũ suppositum compleatur in suo esse per personalitatem, & ideo illud dicatur simpliciter esse & fieri. Quocirca ablata personalitate creata ab humanitate Christi, licet non permanserit esse completum personale & creatum, potuit tamen manere esse ipsius naturę, quod non est posterius, sed prius, quam personalitas. Et ideo non sequitur, Verbum simpliciter existere per existentiam creatam, quia, vt supra quæst. 16. artic. 9. dicebamus, existere absolute dictũ & secundum adiacens, significat esse simpliciter eius, cui tribuitur, at vero esse simpliciter Verbi non est creatum, vere autem dici potest, quod Verbum existit homo per existentiam creatam & humanam, non quia illa existentia sit actus suppositi secundum se, sed vt est homo, seu quia est actus humanitatis in eo existentis.

Tertio obijciunt rationes Theologicas. Prima & præcipua est, quia sequitur, vnionẽ humanitatis ad Verbum esse accidentalem, non enim potest intelligi inter aliqua duo substantialis vnio, nisi in quantum vnum trahitur ad esse alterius; vnde si anima & corpus haberent proprias existentias, non posset intelligi inter ea substantialis vnio, præsertim quia existentia humanitatis est completa, & existentia Verbi similiter: ergo non potest vna alteri aduenire niſi accidentaliter. Secunda, quia alias sequitur, humanitatem Christi habere existentiam à matre per generationem, terminus ergo illius generationis erit hoc esse creatum humanitatis, erit ergo Beata Virgo mater humanitatis, & non Dei. Tertio addi potest, quia id, quod est simpliciter vnum, tantum habet vnum esse. Sed de hoc dicemus sectione sequenti. Ad primam ergo rationem respondetur, negando sequelam, quia vnio naturæ cum supposito substantialis est, & huiusmodi est hæc vnio, vt Concilia tradunt, quæ nunquam dixerunt hanc vnionem esse essentiæ cum existentia, sed naturæ realis cum supposito increato: cui vnioni tãtum abest, vt repugnet existentia creata ipsius naturæ, vt sine illa potius nec intelligi possit: quia sine illa nõ esset natura realis in actu, & consequenter neque assumptibilis. Neque est verum, vnionem substantialem duarum rerum in hoc consistere, quod vna trahat aliam ad suum esse existentiæ: nam etiam anima & corpus reuera habẽt partiales existẽtias suas, incompletas quidem in suo genere substantialiter tamen vniuntur per modum actus & potentiæ ad constituendam vnam completam naturam eiusdem generis substantiæ: tota vero humanitas licet in ratione naturæ completa sit, tamen in ratione substantiæ adhuc est incompleta & caret vltimo termino, & ideo substantialiter vniri potest subsistentiæ Verbi, vt cum illa componat vnum suppositum ac personam humanam. Ad secũdum concedo primam sequelam, imo non video, qua ratione id negari possit, quia si Christus non habuit à matre existentiam humanitatis, nihil ab illa habuit, quia ab illa non habuit existentiam increatam, neque vnionem ad Verbum, essentiam autem nudam ab illa habere non potuit, quia illa nihil est, niſi tantum quædam res in potentia. Negatur vero vltima consequentia, quia licet formalis terminus illius generationis sit humanitas cum sua existentia, tamẽ vltimus terminus, quia generatur, non est humanitas, sed hic homo: quia illa humanitas & existẽtia eius non in se fit, sed in Verbo, & ideo Verbum vere dicitur generari & nasci ex Virgine. Sicut interfectores Christi vere priuarunt humanitatem existẽtia sua, nõ enim extitit humanitas in illo triduo: tamen, quia humanitas non est passa, nec priuata existentia secundum se, sed vt in hoc supposito existẽs, ideo vere dicitur hic homo interfectus, & Deus mortuus. Vnde hoc argumentum multo magis retorqueri potest contra Thomistas, quia si humanitas Christi non habet existentiam creatam, vix intelligi potest, quid habuerit Christus à matre, vt sit filius eius. Et quamuis ipsi dicant, habuisse esse essentiæ ipsius humanitatis, hoc præterquam quod repugnãtiam inuoluit in ipsis terminis, vt ostensum est, quia esse essentiæ non fit niſi ratione existentiæ, euidenter ostendit, quam sit inualidum dictum argumentum, nam si hoc illis satis esse videtur, vt Beata Virgo sit mater Dei & hominis, multo magis videri debet sufficiens quod nos dicimus, habuisse, scilicet, Verbum & Christum à matre non solum essentiam, sed existentiam humanitatis.

Christus per generationẽ habuit à matre existentiam humanitatis.

SECTIO II.

Vtrum simpliciter dicendum sit, Christum habere vnum esse, vel plura.

IN hoc dubio fere iam non relinquitur quæstio in re ipsa, sed in modo loquendi, & enunciandi propositiones: nam in re constat, suppositis quæ diximus, sicut natura humana & diuina in Christo distinctæ res sunt, ita etiam habere existentias distinctas prout ad naturas pertinent. Constat autẽ ex fide illas naturas ita esse distinctas, vt tamen substantialiter vnitæ sint & coniunctæ in vno Christo. Solũ ergo videtur relinqui quæstio de propositionibus ipſis, an simpliciter loquendo, Christus dicendus sit habere plura esse propter naturas, vel vnum esse propter suppositum, & hunc existimo esse sensum quæstionis à Diuo Thoma hic proposito, quidquid Caietanus dicat, quod ex sequentibus constabit.

Scotus ergo Durand. & fere alij autores citati sect. præced. pro nostra sententia simpliciter ita loquuntur: sicut in Christo sunt plures naturæ, & plures formæ, ita etiam esse plures existentias, sicut etiam dicuntur esse in illo plures voluntates, seu plures operationes, quarum formalia principia sunt ipsæ naturæ, quamuis suppositum volens, & operans sit vnum

Scot. Durand.

D. Thom. vnum & idem. At vero D. Thom. hic expresse docet in Christo tantum esse vnum esse. Cuius sententiam sequuntur omnes eius discipuli, qui modus loquendi mihi magis probatur.

Vnde breuiter dico primo. Simpliciter dicēdum est, esse in Christo tantum vnum esse substantiale, completum, & perfectum. Hanc existimo esse mentem D. Thomæ hic, & potest confirmari verbis Sophronij supra citatis. Et optime probatur ratione D. Thomæ, nam ens in actu constituitur per ipsum esse, vt ostensum est, ergo quod est simpliciter vnum ens, simpliciter habet vnum esse quo constituatur: sed Christus est simpliciter vnum ens, vt dictum est articulo primo, ergo & habet vnum esse. Et confirmatur rationibus Thomistarum sectione præcedēti allatis, quæ in bono sensu ad hanc conclusionem confirmandam accommodari possunt hoc modo: quia omnis substantialis vnio, sicut terminatur ad vnam substantiam, ita & ad vnum ens per se, ergo & ad vnum esse simpliciter. Et hoc sensu necesse est, ea, quæ substantialiter vniuntur, conuenire aliquo modo in vno esse totius, cum ergo in Christo sit substātialis vnio, necesse est, vt in Christo sit tantum vnum esse.

D. Tho. Sophron.

Esse vnum in Christo, sed non omnino simplex.

Dico secundo. Hoc esse Christi Domini, quatenus Deus & homo est, non est vnum per omnimodam simplicitatem, sed per admirabilem compositionē & substantialem vnionem naturæ humanæ cum persona Verbi, & naturalis existentiæ humanitatis cum personali existentia seu subsistentia Verbi Dei. Hæc conclusio sequitur euidenter ex dictis, constat enim esse existentiæ Verbi Dei secundum se, esse vnum omnino simplex: diximus autem, præter hoc esse increatum, esse in humanitate Christi suum esse existentiæ creatum, non omnino perfectum, sed quale esse potest esse solius naturæ, & rursus addidimus in Christo Deo homine simpliciter dari vnum esse: ergo necesse est esse vnum compositione, non simplicitate. Et ratio etiam hoc suadet, omne enim ens ita habet vnum esse, sicut ipsum est vnum, sicut ergo Christus Deus homo, non est vnus simplicitate, sed compositione: ita proportionali modo habebit vnum esse. Quod exemplo substantiæ corporeæ explicari, & confirmari potest: sicut enim homo constat ex anima rationali & corpore, ita habet vnum esse, non quidem omnino simplex, quia aliud est esse partiale animæ, & aliud corporis, sed per cōpositionem ex vtroque: & idem est in tota substantia, quatenus ex partibus integrantibus constat. Et ex hac conclusione intelligitur ratio, propter quam in Christo Deo & homine, sicut fatemur duas naturas, ita & duas voluntates, & operationes, & nō simpliciter vnam, & tamen simpliciter fatemur vnum esse, & non duo, nisi cum addito & secundum quid. Ratio enim est, quia duæ naturæ non vniuntur in vnam naturam, sed tantum in vnam personam, & ita in ratione naturarum semper manent duæ & distinctæ: & similiter duæ voluntates non vniuntur in vnam voluntatem, nec duæ operationes in vnam operationem, sed omnino distinctæ manent istæ proprietates, sicut ipsæ naturæ, quibus mediantibus solum vniuntur in vna persona. At vero natura & persona simpliciter vniuntur in vno esse, quia (vt sæpe dixi) existentia est ipsa actualis entitas rei, vel intrinsecus actus eius: vnde non potest fieri vnio inter ipsas entitates vt sic, quin fiat inter ipsa esse, & ideo ficut ex vnione substantiali resultat simpliciter vnum ens, ita vnum esse, non simplex, sed compositum.

Quid sentiat D. Tho. de existentia humanitatis Christi.

Iuxta doctrinam hanc existimo posse conuenienter explicari sententiam D. Thomæ in hoc articulo. Primo quidem, quia nunquam ipse docuit, humanitatem Christi existere per existentiam increatam Verbi, sed solum esse in Christo vnum esse personale, quod iuxta doctrinam positam optime intelligi potest. Secundo, quia ex principijs ab eodem Diuo Thom. positis alijs locis aperte intulimus nostram, sententiam de existentia creata humanitatis. Tertio quia D. Thomas quæst. de vnione Verbi incarnati art. 4. hoc diserte docuit, & nunquam aperte retractauit. Quarto, quia supra quæstio. 2. arti. 6 ad 2 dicit humanitatem esse assumptam ad vnum esse, non vt est esse naturæ sicut corpus assumitur ad esse animæ, sed prout est hypostasis vel persona: vbi aperte loquitur de esse existentiæ naturæ, sic enim dicitur ab eodem corpus assumi ad esse animæ 1. part. quæst. 76. artic. 1. Quinto, quia quoties D. Thom. loquitur de hoc vno esse Christi, addit aliquid, quo suam sententiam limitet, & explicet: vt hic semper addit illam particulam, *esse personale*; & similem addit quodlibeto. 9 art. 3 in 3 distin. 6. quæst. 2. art. 2. & supra hac 3. part. quæst. 9. art. 1. ad 3. dicit vnionem factam esse ad hoc vnum esse personale. Et infra quæst. 19. arti. 1. ad 4. dicit, esse pertinere ad cōstitutionem personę, & ideo vnitatem personæ requirere vnitatem ipsius esse completi, & personalis: non ergo sine causa D. Tho. tam caute semper loquitur, sed vt indicet hoc vnum esse personale, non excludere existentiam ipsius naturæ, quæ ad componendum ipsum esse tōtius personæ concurrit, quia ita vnitur suppositō, vt ex illa vnione resultet vnum esse simpliciter totius personę compositę. In quo differt humanitas ab accidentibus, quia accidentia nullo modo pertinent ad constitutionem personæ, sed aduenium illiam plene constitutæ, vnde in dicto quodlibeto sic loquitur D. Thom. *Rei substantiali duplex esse tribuitur: vnum resultās ex iis, ex quibus eius vnitas integratur, quod est esse suppositi substantiale: aliud superadditum per accidens: quia ergo in Christo ponimus vnam rem subsistentem tantum, ad cuius integritatem concurrit etiam humanitas, ideo est vnum esse substantiale Christi, habens vnitatem ex parte suppositi, non ex natura.* Sentit ergo, hoc vnum esse coalescere aliquo modo ex esse ipsius naturæ quamuis vnitatem simpliciter habeat ex coniunctione ad suppositum. Sexto ex discursu huius articuli hoc colligi potest: tum, quia in principio dicit, esse pertinere ad naturam, & ad hypostasim: ad hypostasim vt ad habentem esse, ad naturam vero vt ad id, quo aliquid habet esse, habet ergo natura aliquo modo suum esse, quo concurrit ad esse totius suppositi. Neque enim verisimile est, quod Caietan. hic & alij Thomistæ dicunt, naturam esse, quo aliquid est, quia est principium ipsi⁹ esse: quia, vt supra ostensum est, non potest natura esse principium ipsius esse, nisi ipsa existat. Vnde minus credibile est quod Caiet. ait, & indicat Capreol. in 3. dist. 5. quæst. 2. art. 3. ad 4. & 5. principale, vt natura existat, non oportere ipsam actuari per existentiam, sed sufficere, quod ipsa sit, qua aliquis existit, quamuis enim natura non sit ens completum, tamen est verum ens intrinsece includens propriam entitatem suam actualem: quæ sine intrinseca existentia veluti actuāte seu constituente ipsam entitatem: nec mente cōcipi potest: tum etiam, quia aperte D. Thom. explicat vnitatem huius esse personalis per coniunctionem, seu constitutionem vnius ex multis, vnde in exemplo, quo vtitur, sic inquit, *Esse autem capitatum, & esse corporeum, & esse animatum, totum pertinet ad vnam personam Sortis: & ideo ex omnibus his non fit nisi vnum esse in Sorte*, & postea adhibet exemplum de parte integrante, quę aduenit suppositō iam constituto: quam dicit non afferre nouum esse, sed trahi ad vnum esse suppositi, cum tamē euidentissimum videatur, partem integrantem habere suam existentiā partialem, licet ex omnibus his partibus vnitis resultet vnum esse totius, non simplex sed compositū. Tum deniq; quia discursus, & ratio D. Thom. non concludit esse in Christo vnum esse, nisi prædicto modo, non est ergo cur asseramus D. Thom. plus intendisse, quam probat.

Caiet.

Capreol.

Pos-

Obiectio 1. Possunt verò contra hanc expositionem D. Tho. nonnulla obiici. Primum est, quia constat in doctrina D. Tho. existentiam realiter distingui ab essentia, ex quo fundamento videtur in hoc articulo procedere. Sed hæc obiectio in præsenti non vrget: tum, Responsio. quia sensus D. Thom. in illa quæstione metaphysica variis modis exponitur, etiam à discipulis D. Thom. tum etiam quia præsens quæstio Theologica non omnino ab illa pendet, vt constat ex rationibus sect. Obiectio 2. præced. factis. Secundo verò obiicitur, quia D. Tho. nullo alio loco disputauit de propria existentia humanitatis, de vnitate autem personæ Christi, satis in superioribus dixerat, ergo hic non intendit agere de hoc secundo, sed de primo. Respondetur forte D. Tho. non mouisse specialem quæstionem de creata B existentia humanitatis, quia vt euidens supposuit hanc esse actualem & realem entitatem creatam, quæ sine creata existentia nec̃ mente concipi potest. Ideo verò mouit quæstionem de vnitate ipsius esse Christi, quia hæc consequens erat ad quæstionem de vnitate ipsius Christi. Vnde sicut ex superioribus constare poterat, Christum esse vnum, quia ostensum fuerat, esse vnam personam compositam, & hanc vnionem esse substantialem: & nihilominus quia vnitas est veluti quid cõsequens ipsum ens, ideo hic D. Thom. specialiter disseruit, quomodo sentiendum sit de vnitate Christi: ita licet ex dictis de vnitate personæ, & substantiali vnione Incarnationis constare posset, esse in Christo vnum esse, nihilominus C hoc diserte explicandum fuit, propter eandem rationem. Concedo ergo, hic esse sermonem de esse existentiæ vt sic, & de vnitate illius, non tamen de vnitate simplici, sed composita, nec de existentia solius humanitatis, sed totius Christi Dei & hominis, de quo in præcedenti articulo quæsitum fuerat, an sit vnum vel duo. Et quod hic fuerit sensus huius quæstionis D. Thom. inde etiam confirmari potest, quia hoc modo explicata proprie pertinebat ad hũc locum: si autẽ quæstio esset de vnione essentiæ creatæ cum existentia increata, potius pertineret hæc quæstio ad explicationem ipsius mysterij, quæ supra quæstione 2. tradita est, vt ex ibi etiam dictis facile constare potest. Quam difficultatem vidit Caietanus. Caietanus hic in explicatione tituli, eamque expediuit, dicens, omnia, quæ antea tractata sunt, pertinere ad esse vel fieri Incarnationis in se, vel in enunciationibus: nunc verò agi de vnitate, quæ sequitur ens. Sed reuera non ita est, nam, quæ supra de scientia, & gratia, & similibus dicta sunt, non pertinent ad esse vel fieri Incarnationis, quoad substantiam eius: vnio autem in existentia ipsius naturæ maxime pertineret ad substantiam mysterij, si reuera intercessisset.

Obiectio 3. Tertio obiici potest, quia D. Thomas aperte hic dicit, secundum humanam naturam non aduenire Filio Dei nouum esse, sed solum habitudinem esse Responsio. præexistentis ad humanam naturam. Respondetur tamen facile ex dictis, non negare simpliciter nouũ esse, sed nouum esse personale. aduenit enim humanitas Verbo, tanquam natura suppposito, & ideo non E affert esse simpliciter, & completum, tanquam id, quod est, sed solum esse naturæ, quod est esse secundum quid, & potius habet rationem inexistentiæ in Verbo. Vnde licet respectu Verbi secundum se, nullum esse illi addatur per vnionem humanitatis, sed solum quædam habitudo ad ipsam: tamen respectu Verbi vt hominis, reuera additur esse naturale ipsius humanitatis. Et ad eundem modum facile intelliguntur omnia, quæ D. Tho. dicit in solutionibus argumentorum.

Obiectio 4. Vnum solum, quod in solutione ad tertium dicit, scilicet tres personas diuinas non habere nisi vnum esse, quia in eis idem est esse naturæ & personæ, difficile est. Ostendimus enim in superioribus, esse in Trinitate non tantum vnum esse absolutum, sed etiam tria relatiua. Sed hæc difficultas soluenda est etiam à discipulis D. Thomæ, qui admittunt tres existentias relatiuas. Vnde dicendum est, D. Thomam Responsio. loqui de esse perfectissimo, quod est esse simpliciter Dei, & omnium personarum, quod secundum se & ex proprio conceptu est, non solum existentia, sed etiam subsistentia: & ideo ratione illius tres personæ sunt vnum absolutè, & habent simpliciter vnum esse, quamuis personaliter distinguantur, & vt sic habeant distincta esse relatiua, & secundum quid.

QVÆSTIO XVIII.

De pertinentibus ad vnitatem in Christo, quantum ad voluntatem, in sex articulos diuisa.

Deinde considerandum est de vnitate, quantum ad voluntatem.
Et circa hoc quæruntur sex.
Primò, vtrum in Christo sit alia voluntas diuina, & alia humana.
Secundò, vtrum in humana natura Christi sit alia voluntas sensualitatis & alia rationis.
Tertiò, vtrum ex parte rationis fuerint in Christo plures voluntates.
Quartò, vtrum in Christo fuerit liberum arbitrium.
Quintò, vtrum voluntas humana Christi fuerit omnino conformis diuinæ voluntati in volito.
Sextò, vtrum in Christo fuerit aliqua contrarietas voluntatum.

ARTICVLVS I.

Vtrum in Christo sint duæ voluntates.

AD primum sic proceditur. *Videtur, quod in Christo non sint duæ voluntates, vna diuina, & alia humana, Voluntas enim est primum mouens & imperans in vnoquoque volente. Sed in Christo primum mouens & imperans fuit voluntas diuina, quia omnia humana in Christo mouebantur secundum voluntatem diuinam. Ergo videtur, quod in Christo non fuerit nisi vna voluntas, scil. diuina.* 3 d 14. art. 1 q. 1. cor. & d 17 a 1 q. 1. & 4 con. c. 36. Et po q. 10 a 4, 13. & opus 3. c. 218 & Io 6. l. 4. & 3. fi.

2. *Præterea, Instrumentum non mouetur propria voluntate, sed voluntate mouentis. Sed natura humana fuit in Christo, sicut instrumentum diuinitatis eius. Ergo natura humana in Christo non mouebatur propria voluntate, sed diuina.*

3. *Præterea, Illud solum multiplicatur in Christo, quod pertinet ad naturam. Voluntas autem non videtur ad naturam pertinere, quia ea quæ sunt naturalia, sunt exnecessitate. Quod autem est voluntarium, non est necessarium. Ergo voluntas est vna tantum in Christo.*

4. *Præterea, Damas.* dicit in 3. lib. quod aliqualiter velle non est naturæ, sed nostræ intelligentiæ, scilicet, personalis. Sed omnis voluntas est aliqualis voluntas, quia nihil est in genere, quod non sit in aliqua eius specie. Ergo omnis voluntas ad personam pertinet: sed in Christo fuit, & est vna tantum persona. Ergo in Christo est vna tantum voluntas.* li 3 ortho. fi. cap. 14.

*Sed contra est, quod Dominus dicit Luc. 22. Pater, si vis, transfer calicem istum à me, veruntamen non mea voluntas, sed tua fiat. Quod inducens Ambrosius ad Gratianum Imperatorem dicit, * Sicut susceperat voluntatem meam, suscepit tristitiam meam. Et super Lucam dicit, * Voluntatem suam ad hominem retulit, Patris ad diuinitatem: voluntas enim hominis est temporalis, voluntas diuinitatis æterna.* li. 2 de fid. ad Gratia. c. 3. à med. tom. 2. Super illud Luc. Non mea voluntas, sed tua fiat. li. 10. in Luc. tom. 5.

b *Respondeo dicendum, quod quidam posuerunt, in Christo esse vnam solam voluntatem: sed ad hoc ponendum diuersimode*

simode moti esse videntur. Apollinaris enim non posuit animam intellectualem in Christo: sed quod Verbum esset loco animæ, vel etiam loco intellectus. Vnde, cum voluntas sit in ratione (vt Philosophus dicit in 3 de Animæ *) sequebatur, quod in Christo non esset voluntas humana, & ita in eo non esset nisi vna voluntas. Et similiter Eutyches, & omnes, qui posuerunt vnam naturam compositam in Christo, cogebantur ponere vnam voluntatem in eo. Nestorius etiam, quia posuit, vnionem Dei & hominis esse faciam solum secundum affectū & voluntatem, posuit vnam voluntatem in Christo. Postmodum verò Macharius Antiochenus Patriarcha, & * Cyrus Alexandrinus, & Sergius Constantinopolitanus, & quidam eorum sequaces, posuerunt in Christo vnam voluntatem, quamuis ponerent duas naturas in Christo secundum hypostasim vnitas: quia opinabantur, quod humana natura in Christo nunquam moueba tur proprio motu, sed solum secundum quod erat mota à diuinitate: vt patet ex epistola synodica Agathonis Papæ. * Et ideo in VI. Synodo apud Constantinopolim celebrata, determinatum est, oportere dici, quod in Christo sint duæ voluntates, vbi sic legitur. * Iuxta quod olim Prophetæ de Christo, & ipse nos erudiuit, & sanctorum Patrum nobis tradidit Symbolum, duas naturales voluntates in eo, & duas naturales operationes prædicamus. Et hoc necessarium fuit dici. Manifestum est enim, quod Filius Dei assumpsit humanam naturam perfectam, sicut supra ostensum est. * Ad perfectionem autem humanæ naturæ pertinet voluntas, quæ est naturalis eius potentia, sicut & intellectus: vt patet ex his, quæ in prima parte dicta sunt. * Vnde necesse est dicere, quod Filius Dei humanam voluntatem assumpserit in humana natura. Per assumptionem autem humanæ naturæ, nullam diminutionem passus est Filius Dei in his, quæ pertinent ad diuinam naturam, cui competit, voluntatem habere, vt in prima parte habitum est. * Vnde necesse est dicere, quod in Christo sint duæ voluntates, vna, scilicet, diuina, & alia humana.

c Ad primum ergo dicendum, quod quicquid fuit in humana natura Christi, mouebatur nutu voluntatis diuinæ non tamen sequitur, quod in Christo non fuerit motus voluntatis proprius naturæ humanæ: quia etiam aliorum Sanctorum piæ voluntates mouentur secundum voluntatem Dei, qui operatur in eis velle & perficere, vt dicitur Philipp. 2. Licet enim voluntas non possit interius moueri ab aliqua creatura, interius tamen mouetur à Deo, vt in prima parte dictum est. * Et sic etiam Christus secundum voluntatem humanam sequebatur voluntatem diuinam, secundum illud Psalm trigesimino ni: Vt facerem voluntatem tuam, Deus meus volui. Vnde Augustinus dicit contra Maximum * Vbi dixit Filius Patri, Non quod ego volo, sed quod tu vis, quid te adiuuat, quod tua verba subiungis & dicis? Ostendit vere suam voluntatem, subiectam suo genitori: quasi nos negemus hominis voluntatem, voluntati Dei debere esse subiectam.

Ad secundum dicendum, quod proprium est instrumenti, quod moueatur à principali agente, diuersimode tamen secundum proprietatem naturæ ipsius. Nam instrumentum inanimatum, sicut securis aut serra, mouetur ab artifice per solum motum corporalem. Instrumentum verò animatum anima sensibili, mouetur per appetitum sensitiuū: sicut equus à sessore. Instrumentū vero animatū anima rationali, mouetur per voluntatem eius, sicut per imperium domini mouetur seruus ad aliquid agendum: qui quidem seruus est, sicut instrumentum animatum, vt Philosophus dicit in primo Politicorum. * Sic ergo humana natura in Christo fuit instrumentum diuinitatis, vt moueretur per propriam voluntatem.

Ad tertium dicendum, quod ipsa potentia voluntatis est naturalis, & consequitur naturam ex necessitate. Sed motus vel actus huius potentiæ (qui etiam voluntas dicitur) quādoque quidem est naturalis & necessarius, puta respectu felicitatis: quandoque autem ex libero arbitrio rationis proueniens, & non necessarius neq; naturalis (sicut patet ex his, quæ in prima parte dicta sunt) * & tamen etiam ipsa ratio, quæ est principium huius motus, est naturalis. Et ideo prater voluntatem diuinam, oportet in Christo ponere voluntatem humanam, non solum, prout est potentia naturalis, aut prout est motus naturalis, sed etiam, prout est motus rationalis.

Ad quartum dicendum, quod per hoc, quod dicitur aliqualiter velle, designatur determinatus modus volendi: determinatus autem modus ponitur circa ipsam rem, cuius est modus. Vnde, cum voluntas pertineat ad naturam, ipsum etiam, quod est aliqualiter velle, pertinet ad naturam, non secundum quod est absolute considerata, sed secundum quod est in tali hypostasi. Vnde etiam voluntas humana Christi habuit quendam determinatum modum, ex eo, quod fuit in hypostasi diuina, vt scilicet, moueretur semper secundum nutum diuinæ voluntatis.

Lib 3. de anima tex. 42. com. 2.

aliàs Cipus seu Typus.

Hæc epist. missa fuit ad Synod lecta in actione 4. & recepta in 8.

In epist. Agathonis quæ fuit lecta in act. 4.

Synod. VI. gener.

q 2 ar. 5.

1 p. q. 79 & 80.

1 p. q. 80.

1 p. q. 105. ar. 1.

Lib. 3. c. 20. ante med. com. 6.

Lib. 1 polit. c. 3 & 4. & li. 8. ethic. c. 11. tom. 5.

COMMENTARIVS.

QVæstio hæc, tam de facultate ipsa, quam de actu voluntatis, intelligi potest. D. Tho. autem proprie videtur illam tractare de ipsa potentia, vt patet ex ratione articuli: quamuis in solutionibus argumentorum præsertim ad 3. ad motum seu actum voluntatis, responsionem extendat, directe vero de operatione ipsa in sequenti quæstione disputat.

b Antea verò quam D. Tho. quæstionem definiat, refert, hæreticos, qui vnam tantum voluntatem in Christo posuerunt, inter quos numerat Apollinarem, Eutychetem, Nestorium, & Macharium Antiochenum cum illius sectatoribus: ex quibus solum hi postremi, qui Monothelitæ dicti sunt, hunc errorem directe asseruerunt, de quorum sensu infra nonnihil dicemus. Apollinaris vero, negādo habuisse Christum animam rationalem, consequens est, vt etiam negauerit habuisse voluntatem creatam, & eodem modo videtur D. Thom. argumentari de Eutyche, sicut posuit in Christo vnam naturam, ita etiam posuisse vnam voluntatem, & est optima collectio, si ille posuit vnam naturam per conuersionem, seu transmutationem vnius naturæ in alteram, vel vtriusque in vnam tertiam. Si autem posuisset vnam naturam solum per compositionem, non est necesse, vt posuerit vnam voluntatem, nisi solum vnitate ordinis seu conformitatis: sicut, licet natura hominis vna sit, duplex in ea potest esse appetitus, itatamen vt vnus alteri subordinatus sit. De Nestorio autem, cum ille posuerit in Christo duas personas & duas naturas, mirum videri potest, quomodo D. Thomas illi tribuat, quod vnam tantum posuerit in Christo voluntatem. Sed considerandum est, aliud esse loqui in sententia Nestorij de Deo, & homine, aliud de Christo: ille enim in vero Deo ac vero homine ponebat duas personas, & duas naturas, & cōsequenter etiam duas voluntates: at verò in Christo quem à vero Deo ipse distinguebat, vnam tantum voluntatem creatam esse credidit, & hic est sensus D. Tho. vt bene Caiet. indicauit. Vnde hic error Nestorij non est directe contra veritatem, quam hoc loco D. Thom. docere intendit, scilicet esse in Christo homine voluntatem creatam: supponit enim, ipsum esse verum Deum, & consequenter habere voluntatem diuinam, & inde concludit habere duas voluntates, quia necesse est, vt etiam habeat voluntatē creatā: nam, cum hæc pertineat ad perfectionē humanæ naturæ, eamq; necessario consequatur, necesse est fateri, illam assumptam esse à Verbo in humana natura. Denique de Machario sciendū est, non fuisse ipsum primum huius erroris autorem, nam in VI. Synodo act. 10. versus finem, & act. 16. in fine refe-

Nestor.

referuntur Themistius, Theodosius, & alij antiquiores huius hæresis patroni, quamuis fere omnes illi vnam tantum naturam in Christo ponerent. Damascenus etiam, qui Machario antiquior fuit contra hanc hæresim disputauit lib. 3. de fide, c. 14.

In solutione ad primum & secundum declarat D. Tho. optime, quomodo humana voluntas Christi posit esse instrumentum voluntatis diuinæ, & ad nutũ illius gubernari, & nihilominus libero & perfecto modo ac connaturali operari. Et significat D. Tho. ita fuisse motam Christi voluntatem à verbo Diuino, sicut solent volũtates iustæ, & sanctæ ad nutum diuinæ gratiæ moueri. Quod valde notandum est pro ijs, quæ sequenti disput. trademus. Aliæ solutiones claræ sunt.

ARTICVLVS II.

Vtrum in Christo fuerit aliqua voluntas sensualitatis, præter rationis voluntatem.

115 Infra ar. 5. co. Et 3. d. 17. ar. 1. q. 2. & opu. 3. c. 239. li. 3. de anima, tex. 42. to. 2.

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod in Christo non fuerit aliqua voluntas sensualitatis præter rationis voluntatem. Dicit enim Philosophus in 3. de Anima, * quod voluntas in ratione est; in sensitiuo autem appetitu est irascibilis & concupiscibilis. Sed sensualitas significat appetitum sensitiuum. Ergo non fuit in Christo voluntas sensualitatis.

li. 12. c. 13. paulo post prin. to. 2. ex trac. 11. à medio potest vsq; to. 9.

2. Præterea. Secundum August. 12. de Tri. * sensualitas significatur per serpentem. Sed nihil serpentinum fuit in Christo, habuit enim similitudinem animalis venenosi sine veneno, vt August. dicit * super illud Ioan. 3. Sicut exaltauit Moyses serpentem in deserto. Ergo in Christo non fuit voluntas sensualitatis.

Ar. prec.

3. Præterea, Voluntas sequitur naturam, vt dictum est. * Sed in Christo non fuit nisi vna natura præter diuinam. Ergo in Christo non fuit, nisi vna voluntas humana.

Sed contra est, quod Ambr. dicit in 2. ad Gratianum Imp. * Mea est voluntas, quam suam dicit, quia vt homo suscepit tristitiam meam. Ex quo datur intelligi, quod tristitia pertineat ad humanam voluntatem in Christo. Sed tristitia pertinet ad sensualitatem, vt in secunda parte habitum est. * Ergo videtur, quod in Christo sit voluntas sensualitatis, præter voluntatem rationis.

lib. 2. de fide ad Gra. c. 3. à medio to 2.

1. 2. q. 23. ar. 2. & 3.

Ar prec.

Respondeo dicendum, quod sicut prædictum est, Filius Dei humanam naturam assumpsit cum omnibus, quæ pertinent ad perfectionem ipsius naturæ humanæ. In humana autem natura includitur etiam natura animalis, sicut in specie includitur genus. Vnde oportet quod Filius Dei assumpserit cum humana natura, etiam ea, quæ pertinent ad perfectionem naturæ animalis, inter quæ est appetitus sensitiuus, qui sensualitas dicitur: & ideo oportet dicere, quod in Christo fuerit sensualis appetitus siue sensualitas. Sciendum est etiam, quod sensualitas, siue sensualis appetitus, in quantũ est natus obedire rationi, dicitur rationalis per participationem, vt patet per Philos. in 1. Ethicorum. * Et quia voluntas est in ratione (vt dictum est *) pari ratione potest dici, quod sensualitas sit voluntas per participationem.

li. 1. Eth. c. vlt. cum. 5. Ar prec.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de voluntate essentialiter dicta, quæ non est nisi in parte intellectiua. Sed voluntas participatiue dicta, potest esse in parte sensitiua in quantum obedit rationi.

Ad secundum dicendum, quod sensualitas signatur per serpentem non quantum ad naturam sensualitatis, quam Christus assumpsit; sed quantum ad corruptionem fomitis, quæ in Christo non fuit.

Ad tertium dicendum, quod, vbi est vnum propter alterum, ibi vnum tantum esse videtur. sicut superficies, quæ est visibilis per colorem, est vnum visibile cum colore. Et similiter, quia sensualitas non dicitur voluntas, nisi quia participat voluntatem rationis: sicut est vna natura humana in Christo, ita etiam ponitur vna voluntas humana in Christo.

COMMENTARIVS.

SVpra hic articulus expositus est à nobis q. 15. vbi de appetitu sensitiuo Christi Domini egimus, quia necessarium nobis visum est, ad explicandum motus & actus eius, de quibus D. Thomas ibi disseruit. Hic vero propter coniunctionem, quam appetitus cum voluntate habet, sermonem de illo miscuit. Est autem litera eius satis clara. De re vero ipsa nihil aliud à nobis dicendum occurrit.

ARTICVLVS III.

Vtrum in Christo fuerint duæ voluntates quantum ad rationem.

116 Supr. eod. q. art. 2. Et inf. art. 4. & 5 cor. Et 3. d. 17. 3. Et opu. 3. c. 239. lib. 2. c. 22. & lib. 3 c. 14. & 18.

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod in Christo fuerint duæ voluntates, quantum ad rationem. Dicit enim Damascenus * in 2. lib. quod duplex est hominis voluntas, scilicet, naturalis, quæ vocatur thelisis: & voluntas rationalis, quæ vocatur bulisis. Sed Christus in humana natura habuit, quicquid ad perfectionem humanæ naturæ pertinet. Ergo vtraq; prædictarum voluntatum fuit in Christo.

2. Præterea, Vis appetitiua diuersificatur in homine secundum diuersitatem virtutis apprehensiuæ: & ideo secundum differentiam sensus & intellectus diuersificatur in homine appetitus sensitiuus & intellectiuus. Et similiter in quantum ad apprehensionem hominis ponitur differentia rationis & intellectus, quorum vtrumq; fuit in Christo. Ergo fuit in eo duplex voluntas, intellectualis, & alia rationalis.

3. Præterea, A quibusdam ponitur in Christo voluntas pietatis, quæ non potest poni nisi ex parte rationis. Ergo in Christo ex parte rationis sunt plures voluntates.

Sed contra est, quod in quolibet ordine est vnum primum mouens; sed voluntas est primum mouens in genere humanorum actuum. Ergo in vno homine non est, nisi vna voluntas proprie dicta, quæ est voluntas rationis: Christus autem est vnus homo. Ergo in Christo est vna tantum voluntas humana.

Ar 1. huius q. ad 3.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, * voluntas quandoque accipitur pro potentia & quandoque pro actu. Si ergo voluntas accipiatur pro actu, sic oportet in Christo ex parte rationis ponere duas voluntates, id est, duas species actuum voluntatis. Voluntas enim, vt in secunda Parte dictum est, * & est finis, & est eorum, quæ sunt ad finem, & alio modo fertur in vtrumque. Nam in finem fertur simpliciter & absolute, sicut in id, quod est secundum se bonum. In id autem, quod est ad finem, fertur cum quadam comparatione, secundum quod habet bonitatem ex ordine ad aliud. Et ideo alterius rationis est actus voluntatis, secundum quod fertur in aliquid, quod est secundum se volitum, vt sanitas (quod à Damasc. * vocatur thelisis, id est, simplex voluntas: & à Magistris vocatur voluntas vt natura) & alterius rationis est actus voluntatis, secundum quod fertur in aliquid, quod est volitum solum ex ordine ad alterum, sicut est sumptio medicinæ: quem quidem voluntatis actum Damasc. * vocat bulisim, id est, consiliatiuam voluntatem, à Magistris autem vocatur voluntas vt ratio. Hæc autem diuersitas actus non diuersificat potentiam, quia vterque actus attenditur ad vnam communem rationem obiecti, quod est bonum. Et ideo dicendum est, quod, si loquamur de potentia voluntatis, in Christo est v-

1. 2. q. 8. ar. 2. & 3.

Loco citato in arg.

Loco citato in arg. 2.

est vna sola voluntas humana, essentialiter, & non participatiue dicta. Si vero loquamur de voluntate, quæ est actus, sic distinguitur in Christo voluntas, quæ est vt natura, quæ dicitur thelisis, & voluntas, quæ est vt ratio, quæ dicitur bulisis.

In corp. art. P.p. q. 79. art. 8.

Ad primum ergo dicendum, quod illæ duæ voluntates non diuersificantur secundum potentiam, sed solum secundum differentiam actus, vt dictum est.*

Ad secundum dicendum, quod etiam intellectus & ratio non sunt diuersæ potentiæ, vt in prima parte dictum est.*

Ad tertium dicendum, quod voluntas pietatis non videtur esse aliud, quam voluntas, quæ consideratur vt natura, in quantum, scilicet, resurgit alienum malum absolute consideratum.

COMMENTARIVS.

ARticulus hic solum est positus ad explicandum varios modos operandi eiusdē voluntatis Christi, & diuersa nomina, quæ ab illis sortitur. Et litera est satis clara, docet enim D. Tho. vnam esse voluntatem humanam Christi, quæ interdum operatur vt ratio, interdum vt natura. Quæ doctrina ex 1. p. & 1. 2. constare etiam potest, nam in hoc eadem est ratio de Christo, & de aliis hominibus. In sequentibus etiam disputationibus nonnulla addemus.

ARTICVLVS IV.

Vtrum in Christo fuerit liberum arbitrium.

117 3. d. 14. art. 3. q. 1. cor. & dis. 17. art. 1. q. 3. 5 Et dist. 18. art. 2. 5. lib. 3 c. 14. non procul à fine.

AD quartum sic proceditur. *Videtur, quod in Christo non fuerit liberum arbitrium. Dicit enim Damas.* in 3. lib. Gnomen autem, id est, sententia, vel mentem, vel excogitationem; & proharesim, id est, electionem, in Domino dicere impossibile est, si proprie loqui volumus. Maxime autem in his, quæ sunt fidei, est proprie loquendum. Ergo in Christo non fuit electio & per consequens nec liberum arbitrium, cuius actus est electio.*

lib. 3 Ethi. 3. circa fi. to 5

2 Præterea Philosoph. dicit in 3. Ethi.* quod electio est appetitus præconciliati. Sed consilium non videtur fuisse in Christo, quia non consiliamur, de quibus certi sumus: Christus autem de omnibus certitudinem habuit. Ergo in Christo non fuit electio, & sic nec liberum arbitrium.

q 15. art 1. & 2.

3. Præterea, Liberum arbitrium se habet ad vtrumque. Sed voluntas Christi fuit determinata ad bonum, quia non potuit peccare, sicut supra dictum est. Ergo in Christo non fuit liberum arbitrium.

Sed contra est, quod dicitur Isai. 7. Butyrum & mel comedet, vt sciat reprobare malum, & eligere bonum, quod est actus liberi arbitrij. Ergo in Christo fuit liberum arbitrium.

art. 1. huius q ad 3.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum, in Christo fuit duplex actus voluntatis. Vnus quidem, quo eius voluntas ferebatur in aliquid, sicut secundum se volitum, quod pertinet ad rationem finis. Alius autem, secundum quem eius voluntas ferebatur in aliquid per ordinem ad aliud, quod pertinet ad rationem eius, quod est ad finem. Differt autem, vt Philosophus dicit in 3. Eth. † electio à voluntate in hoc, quod voluntas, per se loquendo, est ipsius finis: electio autem eorum quæ sunt ad finem. Et sic simpliciter voluntas est idem, quod voluntas vt natura. Electio autem est idem, quod voluntas vt ratio, & est proprius actus liberi arbitrij, vt in prima Parte dictum est.† Et ideo, cum in Christo ponatur voluntas vt ratio, necesse est etiam ponere electionem, & per consequens liberum arbitrium, cuius actus est electio, vt in prima parte habitum est.†

li. 3 Ethi c. 2. in fi to 5.

P.p. q. 83. art 4. P. p. q 8 art. 3 & p. 2. q. 13. art. 1.

Ad primum ergo dicendum, quod Damasc. excludit à Christo electionem, secundum quod intelligit in nomine electionis importari dubitationem. Hæc tamen dubitatio non est de necessitate electionis, quia etiam Deo convenit eligere, secundum illud Ephes. 1. Elegit nos in ipso, &c. cum tamen in Deo nulla sit dubitatio. Accidit tamen dubitatio electioni, in quantum est in natura ignorante. Et idem dicendum est de aliis, de quibus fit mentio in autoritate prædicta.

Cirillus arg.

Ad secundum dicendum, quod electio præsupponit consilium non tamen sequitur ex consilio, nisi iam determinato per iudicium. Illud enim, quod iudicamus agendum post inquisitionem consilij, eligimus, vt in 3. Ethicorum dicitur.† Et ideo, si aliquid iudicetur vt agendum absque dubitatione & inquisitione precedente, hoc sufficit ad electionem. Et sic patet, quod dubitatio siue inquisitio, non per se pertinet ad electionem, sed solum secundum quod est in natura ignorante.

† lib. 3. Eth. c. 2. & 3 init.

Ad tertium dicendum, quod voluntas Christi, licet sit determinata ad bonum, non tamen est determinata ad hoc vel ad illud bonum. Et ideo pertinet ad Christum, eligere per liberum arbitrium confirmatum in bono, sicut ad Beatos.

DISPVTATIO XXXVII.

In quinque Sectiones distributa.

De voluntate humana Christi, eiusque libertate.

DE hac sola facultate animæ Christi superest nobis disputare, quam disputationem in hunc locum distulimus, ne à D. Tho. ordine recederemus, nam alioqui disputanda fuisset statim post tractatum de intellectu, prius quam de appetitu sensitiuo diceremus. De hac autem potentia duo disputanda videntur. Primo de ipsa potentia & modo operandi, quem in Christo habuit; deinde de actibus & efficacia eius, nam cætera, quæ de eius virtutibus desiderari possunt, supra quæstione septima, satis disputata sunt.

SECTIO I.

Vtrum in Christo fuerit voluntas humana.

ERrores, qui circa quæstionem hanc olim fuerunt, satis in expositione textus D. Tho. explicati sunt, ex quibus, qui processerunt ex aliis erroribus, scilicet, quia vel negarūt duas naturas, vel vnā personā Christi, satis in superioribus refutati sunt. *Monothelitæ* Monothelitæ vero proprie sunt hoc loco refutandi, *14.* eorum tamen sensus ambiguus est, quia vt refert Agat. Pap. in epist. quæ refertur VI. Synod. act. 4. tam varie tamque confuse locuti sunt, vt vix satis constet, quo sensu errorem suum asseruerint. In primis vero certum est, illos non negasse habere Christum diuinam voluntatem: cum ergo dicebant, Christum tantum habere vnam voluntatem, constat in eum errorem incidisse, quia putabant, Christum carere humana voluntate. Sed hoc quatuor modis asserere potuerunt. Primo, negando duas naturas Christi, & ita refert hunc errorem Prateol. verbo, Monophysitæ. Secundo, non negando duas substantiales naturas, sed tantum ipsam potentiam voluntatis humanę, & hoc sub dubitatione indicat Castro, verbo, Christus, hæres. 6. Tertio non negando potentiam, sed omnem eius actum, vt Caiet. hicinterpretari videtur. Quarto, nec potentiam, nec omnem actum simpliciter negando, sed solum propriam determinationē, vel deliberationē volūtatis humanæ, ita vt dixerint, voluntatē Christi esse vnā, veritate motionis liberæ, vt sicut actio eleemosynæ dicitur vna moraliter, quia vnica motione liberali fit, licet

Caiet.

licet physice plures actiones vel facultates requirat, ita isti intellexerint, voluntatem Christi humanam non potuisse operari, se mouendo, & applicando libere ad actus suos, sed solum ex determinatione voluntatis diuinæ, & ideo vnam Christi voluntatem vel operationem affirmarint. Quomodo videtur D. Tho. exponere hunc errorem 4. lib. contra Gent. ca. 36. & q. sequenti ar. 1. & sumitur ex Agath. Pap. supra. Sed hic postremus sensus pertinet ad sectionem sequentem: nunc contra secundum & tertium breuiter dicendum est, nam de primo in superioribus fuse satis dictum est, quid autem Monothelitæ senserint, incertum est, vt dixi, Quantum vero ex VI. Synodo, act. 4. in ep. Agathonis, & act. 8. 10. & 11. colligi potest, verisimilius est, tam secundo, quam tertio modo negasse in Christo humanã voluntatem, potentiam, scilicet, & operationem: & hoc significat D. Tho. hic, & citatis locis.

D. Thom. Agath. Pap.

A

B

Dico primo, in Christo Domino fuisse humanam seu creatam voluntatem. Conclusio est de fide, definita in VI. Synod. act. 4. 8. 11. & 18. vbi traditur esse in Christo duas voluntates. Idem in VII. Synod. act. 7. in definitione fidei: & in Lateran. sub Mar. I. can. 11. quibus locis multa ex sacra Scriptura & Patribus referuntur in confirmationem hui⁹ veritatis, præsertim illa, in quibus Christus Dominus suam voluntatem à Patris voluntate distinguit, vt Matth. 26. Nõ *sicut ego volo sed sicut tu*, & Luc. 22. *Non mea voluntas, sed tua fiat*, & Ioan. 5. *Non quæro voluntatem meam, sed voluntatem eius, qui misit me*, & cap. 6. *Descendi de cœlo, non vt faciam voluntatem meam, sed voluntatem eius, qui misit me.* Et illa, in quibus Christo tribuitur obedientia, quę cadere non potest nisi in voluntatem creatã: ad Phil. 2. *Factus obediens vsque ad mortem*, Ioan. 4. *Cibus meus est, vt faciam voluntatẽ eius, qui misit me.* Et similia multa congerit Leo Pap. epist. 19. & 83. Caius Pap. epist. ad Felicem, Agap. Pap. epist. ad Ant. Rationes etiam sunt euidentes. Prima est Agat. Papæ supra dicta epistola, qua etiam sępe vtitur Damascenus lib. 3. ca. 14. *Quia voluntas*, inquit, *est naturalis non personalis*, id est, sequitur naturam, nõ personam. Vnde in Deo est vna voluntas omnium personarum propter vnitatem naturæ, non triplex propter distinctionem suppositorum: ergo è contrario in Christo Domino sunt duæ voluntates propter duas naturas non vna propter personam vnam: ergo præter voluntatem diuinam est in eo voluntas humana. Secũda est D. Tho. hîc, & explicat præcedentem, quia voluntas est naturalis proprietas, necessario cõsequens humanam naturam, & pertinet ad magnam perfectionem eius, sed omnia naturalia fuerunt in Christo integra & perfecta, ergo. Tertia sumi potest ex fine Incarnationis, qui fuit mereri & satisfacere pro hominibus, sine voluntate autem creata nullo modo esse potest meritum vel satisfactio, ergo fuit in Christo voluntas creata.

VI Synod. VII Synod. Conc. Lat.

Matth. 26. Luc. 22. Ioan 5. 6.

C

Phil. 2. Ioan 4. Leo Papa. Caius Pap. Agapit. Pap. Aga. Papa. Damasc.

D. Thom.

D

Dico secundo, in Christo non solum fuisse hanc voluntatem, quoad ipsam facultatem seu actũ primum, sed etiam fuisse expeditam ad operandum & eliciendum proprios actus secundos distinctos ab actu increato diuinæ voluntatis. Quod etiam de fide est, ex eisdem definitionibus, testimonijs, & rationibus. Sacra enim Scriptura potissimum de actibus loquitur, & Concilia eodem modo de potentia & actibus loquuntur: & merito, quia potentia est propter operationem, & præsertim in præsenti materia, quia meritum, & satisfactio non consistit in ipsa potentia, sed in actibus ab illa elicitis. Neque hic occurrit specialis difficultas. Legantur, quæ afferuntur de hac re in VI. Synodo act. 4. & 10. & Damascenus libro 3. cap. 15.

E

SECTIO II.

Vtrum voluntas Christi humana fuerit libera ad operandum.

HÆRETici, qui vniuersaliter negant liberum arbitrium in humana natura, consequenter illud in Christo negabunt. Sed non est huius loci generaliter errorem illum refutare, sed potius supponendum est, voluntatem humanam ex sua natura esse liberam: & inquirendum, an in Christo Domino hac libertate priuata fuerit propter aliquam singularem causam, vel perfectionem. In qua re nihil inuenio specialiter ab hæreticis dictum esse, præterea, quæ de Monothelitis sect. præced. explicaui. Inter Scholasticos vero, quamuis omnes consentiant, & simpliciter affirment, voluntatem Christi fuisse liberam, vt videre licet in D. Thom. hic, Alens. 3. p. qu. 16. & alijs cum Magist. d. 18. Bonauentura, art. 1. q. 1. & quæst. 2. ad secundum Ricardo articulo 1. quæst. 1. Scoto quæst. 1. Durando quæst. 1. Palud. quæst. 2. art. 2. Gabriele ar. 3. dub. 1. Marsilio q. 12. art. 1. concluſ. 1. tamen in modo explicandi hanc libertatem est nõnulla diuersitas. Dupliciter enim potest voluntas dici libera, scilicet, vel tantum à coactione, quia voluntarie operatur & non coacte: vel etiam à necessitate, quia, scilicet, aliquo modo habet in sua potestate operari, & non operari. Quidam ergo volũtatem Christi faciunt liberam priori tantum modo, & non posteriori, vt euitẽt difficultates, quę sunt in saluãda Christi libertate, quoad indifferentiã, & carentiam necessitatis. A qua sententia non multum discrepat Gabriel supra, vide ibi Marsil. q. 12. ad 1. principale. quam nonnulli moderni amplectũtur. Quin potius etiam D. Tho. in 3. d. 18. q. 1. art. 2. ad quintum in secunda solutione illius, hanc sententiam vt probabilem relinquit. Sed nunquam D. Tho. in Patrib⁹ hoc docuit, sed sępe contrarium, est enim illa sententia omnino falsa & improbabilis.

D. Thom. Alens. Magist. Bonau. Ricard. Scot. Durand. Palud. Gabr. Marsil.

D. Thom.

Dico primo, voluntatem humanam Christi fuisse proprie ac perfecte liberam in actibus suis. Conclusio est de fide, quam hic articulo quarto probat D. Thom. in argumento. Sed contra, ex illo Isai. 7. *Butyrum & mel comedet, vt sciat reprobare malum, & eligere bonum*, quia electio actus est facultatis liberę. Et ita exponit illum locum Basil. ibi, vbi comparat libertatem, quam habuit Christus, etiam in infantia; cum libertate, quam habuit Adam in statu innocentiæ. Et eodem sensu Cyril. lib. 1. in Isai. orat. 4. sub finem, dicit eam facultatem libere eligendi, quę alijs hominibus discursu ætatis aduenit in Christo Domino ab infantia fuisse. Et idem optime declarat ibi Hieronymus: & ex hoc loco colligit etiam August. lib. 8. Genes. ad liter. cap. 14. sciuisse Christum *reprobare malum*, per electionem & prudentiam, non per experientiam, scilicet, mali culpę. Secundo hoc probari potest ex illo Isa. 53. *Oblatus est, quia ipse voluit.* Illo enim dicendi modo, actio vel passio libera significari solet in Scriptura. Vnde Hieronymus ibi illam voluntatem necessitati opposuit, dicens. *Non necessitate, sed voluntate crucem subiit.* Et infra probat, verba illa non esse intelligenda de Christo, solum ratione voluntatis diuinæ, sed ratione humanæ: quia Christus vt homo prægnouit & prædixit passionem suam, & tempus eius, illiq; summa ac libera voluntate se obtulit. Quod etiam confirmant verba illa ipsius Christi, Ioan. 10. *Ego pono animam meam: nemo tollit eam à me, sed ego pono eã à me ipso*, &c. vbi Cyril. li. 7. c. 7. hæc verba confert cum citato loco Isaiæ, late agens de hac Christi libertate, quamuis liber ille non sit Cyrilli, Chrysost. vero homil. 59. in Ioan. inde colligit Christum habuisse liberam facultatem vitandi mortem. Tertio in huius veritatis confirmationem afferri possunt omnia testimonia Euangelij, in qui-

D. Thom. Isai. 7. Basil. Cyrillus. Isa. 53. Hieron. Ioan. 10. Cyril. Chrysost.

bus Christo homini tribuitur electio, Luc.6.Ioa.6. A 13.& 15.nã electio actus libertatis est, Vnde Ioa.7.de illo dicitur, *Ambulabat Iesus in Galilæam, non enim volebat in Iudæam ambulare, quia volebant eum Iudæi interficere.* Hæc enim verba & similia, satis significant liberam voluntatem. Idemq; est de illis testimonijs, quæ sunt de Christi obedientia & præcepto illi à Patre impositio, de quibus quęstione vigesima agemus. Non est enim voluntas capax præcepti, & obedientiæ, nisi sit libera. Quis enim præcipiat alicui necessarium actum quem non possit non operari? Vnde S.Patres de nostra libertate disputantes ex hoc potissimum principio illam colligunt, quod sumus capaces præcepti, & obedientiæ, præmij, & meriti, vt videre licet in Irenæo, lib.4.cap.71. vbi Franciscus Feuardentius multa alia congerit. Quarto. Concilia citata sectione præcedenti reuera hanc etiam veritatem definire intendunt. Primum quidem, quia generaliter definiunt, in Christo fuisse omnes proprietates naturales, & propriam operationem humanæ naturæ: vna autem ex his proprietatibus est liberum arbitrium, & operatio maxime propria hominis est operatio libera. Deinde, quia omnino damnant hæresim Monothelitarũ, qui hoc potissimũ sensu negabant esse in Christo duas operationes: nõ enim negare poterant operationes humanas quasi materialiter, & quoad substantiam earum, sed quoad modum actionis liberæ. Quia existimabant, humanam naturam Christi nunquam operari, ab intrinseco se mouendo, sed necessario motam, & determinatam à diuina voluntate. Concilia vero in contrario sensu definiunt duas operationes, vt præsertim explicat clarissime Agatho Papa in citata epistola. Quinto ex Patribus bene hoc tractat & confirmat Anselmus libro, *Cur Deus homo*, à capite octauo, & libero secundo, à capite decimo sexto. Et Gregorius libro 24. Moralium cap. 2. *Omni*, inquit, *necessitate calcata, cum voluit, mortem sponte suscepit.* Et Augustinus libro de prædestinatione Sanctorum, ca.15. inquit: *An ideo non in illo libera voluntas erat, & non tanto magis erat, quanto magis peccato seruire non poterat?* Idem libro quarto de Trinitate capite 13 Basil.lib. de Spirit.sancto c.8. Origen.lib.2.Periar. cap. 6. Damascenus libro 3.de Fide, cap.13.14.& 15. Vbi distinguit in Christo libertatem diuinam & humanam, sicut voluntatem, & scientiam, & alias duplices proprietates, quę duas consequuntur naturas. Idem Nicet.lib. 3.thesau.cap 27. Sexto, rationes iam indicatæ sunt, prima, quia libertas arbitrij est magna perfectio connaturalis homini. Secunda, quia est maxime necessaria ad meritum & satisfactionem. Tertia quam indicauit hic D.Thomas, artic.4.ad tertium, & art.1.ad primum, quia hæc perfectio manet in beatis, licet omnino viatores non sint: manet etiam in puris viatoribus quantumuis iustis & sanctis, & diuina gratia confirmatis, & gubernatis. Cur ergo non manebit in Christo viatore simul & beato?

Irenæus. Francisc. Feuard. B

Monothelitæ. C

Agatho Pap. Anſel. Gregor. *Auguſt.* *Damaſc.* D

D. Thom.

Ex quibus infero, & dico secundo, hanc libertatem voluntatis humanæ Christi, non solum intelligendam esse oppositam coactioni, sed etiam necessitati, atque adeo includere indifferentiam aliquam, seu potestatem operandi, & non operandi. Non est sensus, Christum in omnibus actibus suæ voluntatis habuisse hanc indifferentiam: non est enim hoc necessarium nam Deum clare visum necessario amabat, & necessario illo fruebatur, sicut alij beati: sed sensus est, habuisse Christum hanc libertatem in aliquibus actibus: & hoc sensu existimo certam hanc secundam conclusionem.

Voluntas humana Chriſti libertate, etiam oppoſita neceſſitati, libera fuit. E

Quæ primo in genere probari potest ex testimonijs adductis, tum sacræ Scripturæ, tum etiam Patrum illam exponentium, & Conciliorum, quæ veram libertatem Christo tribuunt, eamq; non à coactione tantum, sed etiam à necessitate distinguunt. Secundo, quoniam in Christo Domino vsus libertatis maxime videtur impediri potuisse in eo actu voluntatis, in quo mortem acceptauit sibi à Patre præceptam, propter difficultates infra tractandas, ideo in particulari de hoc actu probatur hæc veritas ex illo Ioan.10. *Ego pono animam meam, vt iterum sumam eam. Nemo tollit eam à me, sed ego pono eam à me ipso. Et potestatem habeo ponendi eam, & potestatem habeo iterum sumendi eam. Hoc mandatum accepi à Patre meo.* Quibus verbis diserte satis significatur fuisse in voluntaria & libera Christi potestate, non solum acceptare passionem & lethalia vulnera, sed etiã ipsam mortem, prout dicit ipsam separationem animæ à corpore. Et hoc ipsum ait Christus esse in sua potestate, non solum ratione voluntatis diuinę, sed etiam humanæ, secundum quam mandatum à Patre acceperat. Et de hac potestate indifferente ac libera intelliguntur illa verba à Chrysost. Theophyl. & D. Tho. Rupertus etiam lib.6.in Ioan.in fine addit, *Potestatem habeo ponendi, & non ponendi*, & quærit, *Quare ergo ponis pro omnibus animam tuam, cum potestatem habeas etiam non ponendi?* Idem significat Greg. 24. Moral. ca. 2. vbi ex hoc loco probat, Christum absque vlla necessitate passum esse, & optime August. lib.4.de Trini.cap 13.ex hoc loco sic colligit, *Qui potuit non mori, si noluit, procul dubio, quia voluit, mortuus est.* Idem elegantissime tract.119.in Ioan.in fine, *Quis ita dormit, quando voluerit, sicut Iesus mortuus est, quando voluit? Quis ita vestem deponit, quando voluerit, sicut Iesus mortuus est, quando voluit? Quis ita, cum voluerit, obbit, sicut, cum voluit, obiit?* Habuit ergo Christus potestatem faciendi aliquid in defensionem vitæ suæ, quod tamen volens non fecit, vt ibi considerant Origen. tra. 35. Chrysost. homil 85. qui ait, illis verbis ostendisse Christum, *quod sponte sua hæc sufferebat.* Et Lyra ibi notat, illis verbis significasse Christum, quod alia via posset euadere, si vellet. Idem fere Hugo Cardin. & D. Thom. Habuit ergo Christus libertatem cum indifferentia ad oppositа: sicut ergo libere noluit se defendere, sed permittere, se capi & ligari, ita & crucifigi. Hinc etiam est illud Pauli ad Heb. 12. *Qui, propositо sibi gaudio, sustinuit crucem, confusione contempta.* Vbi Chryso. hom. 28. *Hoc est (ait) licebat illi nihil pati, si voluisset,* & infra, *Erat igitur arbitrii illius, non venire ad crucem, si voluisset.* Et statim affert citata verba Christi, *Potestatem habeo ponendi animam meam, &c.* & concludit, *Si igitur nullam necessitatem habuit, vt crucifigeretur, crucifixus est propter nos.* Similia habuit Theophylactus, Hugo, D. Thomas. Denique ad Rom.15.de Christo ait Paulus, *Etenim non sibi placuit, sed, sicut scriptum est, improperia exprobrantium tibi ceciderunt super me.* Vbi Crysost. eleganter homil.57.interrogat, *Quid est autem, Non placuit sibi ipsi?* & respondet, *Poterat nulla ferre opprobria: poterat, quæ passus est, non pati, si quidem, quæ sua erant, spectare voluisset, verum noluit, sed quod nostrum erat, respiciens, quod suum erat, neglexit.* Quibus verbis aperte describit Chrysostomus libertatem indifferentiæ cum potestate ad vtrumlibet, quem Theophylactus, Theodoretus, & alij expositores imitantur: præcipue vero legendus est D.Thom. qui dicit, Christum elegisse mortem præ commodo suo, quod eandem libertatem indifferentiæ denotat. Et reuera, si Christus ex necessitate, & non cum prædicta libertate, non sibi placuisset, non esset, cur nobis in exemplum proponeretur, vt nos nobis nõ placeamus, sed proximorũ vtilitates quæramus. Fuit igitur Christus in illo negotio perfecte liber. Vnde Cypr. ser. de Passione Domini in initio sic ad Christũ loquitur, *Voluntarie obedisti Patri, & non te, vt pateretis coegit necessitas.*

Tertio probatur ex ipsa ratione liberi arbitrij: est enim hæc indifferentia de ratione liberi arbitrij veri, ac proprij, vt D.Thomas tradit 1.p.q.19.artic.10, 88. artic. 1. ad primum. Estque communis sententia Scholasticorum in 2. d. 24. & 25. vbi late Capreol Mai. & alij. Alens. 2. par. q. 73. memb. 2. & 3. & q. 74 memb. D. Thom.

memb. 4. Henric. quodlib. 1. q. 16 & quodlib. 14. q. 5. Idemque fuit sensus antiquorum Patrum, vt patet ex superius citat. & ex August. lib. 3. de lib. arbit. c. 2. & 3. Hieronym. Dialog. 1. & 3. contra Pelag. & epist. 147. Greg. Nissen. lib. 7. Philosoph. cap. 1. & 3. Damasc. lib. 2. de fid. cap. 7. 25. & 26. & alij passim. Imo & Scriptura ita declarat arbitrij libertatem, Ecclesiastici 15. 1. Corinth. 7. denique etiam Aristoteles id docuit 3. Ethic. cap. 5. lib. 9. Metaphys. text. 10. Et D. Thom. 1. p. q. 41. artic. 2. vbi Caietan. latissime hoc tradit, & quæst. 82. artic. 1. ad primum. Et à posteriori explicatur, quia, si vera libertas arbitrij stare posset cum necessitate, possent omnia ex necessitate, & sine contingentia euenire, salua libertate arbitrij, quod est contra sententiã omnium, qui de libero arbitrio loquũtur. Vnde merito damnatur V Vicleph, eo quod dixerit, Christum mortuum necessitate, vt videri potest in V Vuald. in doctrina articul. 1. c. 25. & Calu. damnatur vt hæreticus, quia libertatem arbitrij negat, quamuis ille solum neget libertatem necessitati oppositam, non coactioni. Fatetur enim, hominem voluntariè & libenter operari, quamuis non possit aliter operari. Et Pius quintus, & Gregorius decimus tertius in proprijs Bullis contra Michaelem Baium inter alias illius propositiones hanc damnarunt, quæ numero erat trigesima octaua: *Quod voluntarie sit, libere sit, quamuis necessario fiat.*

Pius V. *Greg. XIII.* *Mich. Baius*

Denique rationes in fine præcedentis conclusionis adductæ, si quid valent, hanc eodem modo conuincunt. Quia hæc libertas seu indifferentia, & dominium propriarum actionum, est naturalis proprietas hominis, & magnam dicit perfectionem, & ad meritum maxime necessaria est. Nam, vt recte dicit Iustinus Apol. 1. pro Christian. ad medium, *Nulla laude esset homo dignus, nisi esset ad vtrumque flexibilis:* & Hilarius lib. 1. de Trinit. tractans illud Ioan. 1. *Dedit eis potestatem filios Dei fieri. Non necessitatem* (ait) *sed potestatem, vt voluntas præmium assequatur.* Et Diuus Hieronymus, libro secundo contra Iouinianũ: *Vbi necessitas, ibi nec corona, ideo liberi arbitrii nos condidit Deus.* Quod in materia de gratia latius demonstratur. Solum supereſt, vt ostendamus, nihil fuisse in voluntate Christi, quod ei necessitatem imponeret: nam, cum hęc necessitas non sit naturalis homini, si aliũde non est illata, euidens est, in illo esse non potuisse. Id autem præstabimus, soluendo difficultates circa hanc libertatem Christi occurrentes, quę grauissimæ & difficillimæ sunt.

Hieron.

SECTIO III.

Quomodo voluntas Christi existens impeccabilis ex vnione, potuerit esse libera.

PRima difficultas sumitur præcise ex ipsa vnione, per quam Christi voluntas intrinsece facta est impeccabilis, vt supra ostensum est: vnde fit, voluntatem Christi ex vi vnionis esse determinatam ad vnum, scilicet, ad bonum, & consequenter non esse liberam. Respondet D. Thomas hic ad 3. inde solum fieri, Christi voluntatem esse determinatam ad bonum in communi, non tamen ad hoc vel illud bonum, & ideo, ad summum, sequi, habuisse necessitatem quoad specificationem honesti vt sic, non vero quoad exercitium, nec quoad hoc vel illud honestum, quod satis omnino est ad libertatem, vt in Beatis & in Deo ipso constat: indifferentia enim, seu potestas ad malum, non est perfectio, sed imperfectio libertatis, vt recte Augustin. supra dixit. Quæ solutio optime satisfacit, quoad hoc, vt ex hoc solo capite impeccabilitatis Christi, non satis probetur, Christum caruisse libertate in omnibus actibus suis: si tamen argumentum vrgeatur de speciali actu voluntatis moriendi pro hominibus, non videtur satisfacere responsio: quia voluntas Christi ex vi suæ impeccabilitatis fuit omnino determinata ad hunc

Respons. D. Thom. *August.* *Obiectio.*

A actum: ergo saltem in eo actu non fuit libera, quod est omnino falsum, quia eo actu maxime nobis meruit. Antecedens patet, quia ille actus fuit præceptus Christo: ergo non potuit illud præceptum transgredi, quia hoc intrinsece sequitur ex impeccabilitate, imo in re videtur esse idem, non posse peccare, & non posse transgredi præceptum. Ergo non potuit non habere actum illum præceptum, cum non posset aliter non transgredi illud præceptum: ergo erat omnino determinatus ad illum actum.

Hæc difficultas vulgaris est, nunquam tamen satis expedita, vnde varijs modis illi responderi solet.

Prima responsio est, negando, Christum habuisse huiusmodi præceptum. Sed hoc & falsum est, vt ostendam quæstione vigesima, & non soluit difficultatem, quæ vrgeri eodem modo potest in præceptis naturalibus, quibus nullus negare potest, Christum vt hominem fuisse ligatum, seu obligatum. *Responsio.* *Confutatur.*

B

Secunda & valde trita responsio est, verum esse, supposito præcepto, Christi voluntatem non potuisse non efficere illum actum, atque adeo manusse omnino determinatam ad illum, ac denique in sensu composito necessario habuisse illum: & nihilominus simpliciter fuisse liberam, quia simpliciter, seu ablato præcepto, potuisset illum non habere, necessitas enim, quæ est ex suppositione, vel tantum in sensu composito, non tollit libertatem. *Responsio 2.*

Sed hęc responsio ita generatim sumpta, neque solvit, neque explicat difficulcatem: quia vel hęc solutio assumit vt generale principium, nullam suppositionem factam, qua posita, in voluntate necessario sequitur actus in sensu composito, efficere, vt talis actus simpliciter sit necessarius, & nõ liber: vel solum indefinite sumit, non omnem suppositionem seu sensum compositum inferre necessitatem simpliciter, vel tollere libertatem. Primum est omnino falsum, primo, quia alias voluntas nunquam posset necessario, & sine libertate elicere aliquem actum, etiam de potentia absoluta. Patet sequela, quia nullus est actus, quem voluntas necessario efficiat, non facta aliqua suppositione, præsertim loquendo de actibus, ad quos voluntas natura sua non est determinata: in his enim, cum voluntas de se sit libera, si necessitatem pati debet, oportet vt aliquid circa illam fiat vel supponatur, quo posito, sequatur illa necessitas, & ita non posset Deus necessitare voluntatem ad huiusmodi actum, quia non potest illam determinare, nisi addendo vel efficiendo aliquid, ex quo necessario efficiatur talis actus. Consequens autem est contra omnes Theologos docentes, licet Deus non possit cogere voluntatem, posse tamen illi necessitatem inferre. Et ratione patet, quia, licet naturalis modus operandi voluntatis sit liber, si tamen per suppositionem vel motionem extrinsecam fit (sicut fieri potest) vt non permittatur operari illo modo, sed omnino ab alio determinetur ad eliciendum actum, quid refert naturalis libertas voluntatis, qui solum est veluti in actu primo, vt talis actus non sit simpliciter necessarius? *Confutatur.*

C

D

Et confirmatur, quia alias neque amor Dei in Beatis esset necessarius necessitate oppositа libertati simpliciter, quia solum est necessarius ex suppositione visionis, atque adeo in sensu tantum composito. Si vero dicatur secundum, scilicet, non omnem suppositionem tollere libertatem, primum relinquitur explicandum, quæ suppositio tollat illam, & quæ sit ratio differentiæ, & cur suppositio, de qua nunc agimus, illam non tollat. Quæ omnia in dicta solutione omittuntur. Deinde videtur suppositio præcepti, de qua nunc est sermo, esse ex illis, quæ tollunt libertatem simpliciter: nam, quãdo suppositio habet has duas cõditiones, scilicet, vt, illa posita, necessario sequatur actus, & illam poni, non pendeat ex libertate voluntatis, sed omnino antecedat liberum consensum illius, talis suppositio videtur tollere libertatẽ,

E

& inducere necessitatem simpliciter: quia tunc nec̃ A
suppositio est libera, neque dimanatio actus est tali
suppositione, seu ex voluntate sic affecta, est libera.
& ita nullibi relinquitur libertas circa talem actũ.
Sicut; si intentio finis non est libera, & electio talis
medij vnici necessario sequitur ex intentione, non
potest electio esse libera: huiusmodi autem est in
præsenti impositio præcepti, quæ non pendet ex vo-
luntate humana Christi, nam ante [illegible]em actum,
& liberum consensum eius, impositum est illi tale
præceptum, &, facta tali suppositione, non potest
non sequi actus: ergo.

Reſpon 3. Propter hæc est tertia responsio, præceptum il-
lud dependisse ex ipsa humana Christi voluntate,
quia Pater æternus non imposuit Christo tale præ- B
ceptum, nisi quia Christus ita voluit, & petijt. Sed
hæc responsio probari nullo modo potest, & primo
non generaliter satisfacit, quia non procedit in præ-
Confutatio. ceptis, quæ sunt de lege naturæ. Secundo etiam de
hoc positiuo præcepto redimendi homines, illud
dicitur omnino sine fundamento. Imo est parum
consentaneum, tum diuinæ prouidentiæ, tum Scri-
pturis, quæ de hoc negotio loquuntur. Primum cõ-
stat, quia illa responsio ponit, totum negotium no-
stræ redemptionis primo, & per se dependisse ab hu-
mana Christi voluntate, & ab illa esse definitum. Est
autem per se incredibile, supremum opus diuinæ
prouidentię, & prædestinationis, quasi primam ori-
ginem habuisse ab humana Christi voluntate. Non
ergo diuina voluntas decreuit, & præcepit, vt Chri- C
stus nos, moriendo, redimeret, quia ipse Christus
hoc voluit & petijt: sed potius ideo ipse hoc voluit,
quia de hac re mandatum accepit à Patre, vt dicit
Ioan 10. ipse, Ioan. 10. & 14. & infra latius trademus: vnde
& 14. Diuus Paulus ad Hebræos 10. exponens Psalmũ 39.
Hebr 10. indicat, Christi animam statim in sua creatione co-
Psalm. 39. gnouisse voluntatem, & Præceptum Patris de mor-
te obeunda pro hominum redemptione; cui vo-
luntati, & præcepto diuino statim ipse obedit, assen-
sum præbens per humanam voluntatem, *in qua vo-
luntate* (inquit Paulus) *sanctificati sumus.* Non ergo
antecessit in hoc negotio humana Christi voluntas,
diuinam, sed subsecuta est. Nec vero fingi potest,
ideo Deum in æternitate sua prædefiniuisse impo-
nere Christo hoc præceptum, quia præsciuit, ipsum
amaturum & petiturum illud, tum quia hoc etiam
sine fundamento dicitur: tum præterea, quia Deus D
non præsciuit, nisi quod reuera futurum fuit, Chri-
stus autem nunquam petijt, aut voluit hoc præce-
ptum, quasi vt obtineret à Patre tale præceptum, sed
solum vt consentiret præcepto impositio, quia in re
ipsa semper præceptum & cognitio eius, saltem or-
dine naturæ antecesit. Denique hæc solutio solum
ponit libertatem in ipsa volũtate vel petitione præ-
cepti, non in ipsa obedientia, quæ, posito præcepto,
non erit in se & formaliter libera, nisi dicatur, ipsum
præceptum semper dependisse à Christi voluntate,
quia semper auferretur, si Christus voluisset: quod
& gratis diceretur, & præterea, quæ Christus ipse in
Euangelio significauit, præsertim Ioan. 12. *Qui misit
me Pater, ipse mihi mandatum dedit, quid dicam, & quid
loquar, & scio, quia mandatum eius vita æterna est: quæ* E
ergo ego loquor, sicut dixit mihi Pater, sic loquor. Non ergo
reliquit Pater hoc mandatum dependens quoad
obligationem ab humana Christi voluntate. Adde,
si vere loquamur id esset, tollere præceptum. Quale
enim præceptum est, quod positum est in voluntate
eius: cui imponitur, vt sit, vel non sit, & consequen-
ter vt obliget, vel vt obligatio tollatur.

Euasio. Respondent aliqui, ad sustinendam, explican-
damq̃ melius hanc solutionem, præceptum Patris
simpliciter obligasse Christum, & non fuisse in ab-
soluta eius volũtate, tollere vel ponere præceptum:
nihilominus tamen fuisse semper liberum Christo
illius dispensationem petere, quam si petijsset, pro
sua reuerentia exauditus fuisset: quia ergo dispen-
sationẽ petere noluit ex sua libertate sola (nec enim
aliud præceptum habuit non petendi dispensatio-
nem) ideo absolutè liber fuit ad præceptum impleu-
dum, sicut Matth. 26. dixit ipse Christus, *An non pos-
sum rogare Patrem meum, & ipse exhibebit mihi, plus-
quam duodecim legiones angelorum?* Sic enim dicere
potuisset, An non possum rogare Patrem meum, & *Confutatio.*
ipse auferet mandatum? Sed hæc responsio fere in
eandem redit. Et præterea vniuersalius non est: non
enim habet locum in præceptis naturalibus, in quæ
non cadit dispensatio. Deinde non procedit, si sup-
ponamus, Christo esse præceptum impositum, ea et-
iam conditione, vt illius dispensationem nõ peteret,
quod fieri potuit: atq̃ ita non saluatur, quod, si præ-
ceptum, ponatur cum omnibus circumstantijs, non
auferat libertatem. Vlterius, iuxta illam responsio-
nem voluntas moriendi non est in se libera, sed in
alia priori voluntate non petendi dispensationem.
Deinde, vnde constat, quod, si Christus petijsset di-
spensationem, obtinuisset illam? Dices, id constare
ex concordia voluntatum Christi & Patris. At hinc
potius colligitur ex suppositione talis præcepti, pro-
ut impositum fuit, Christum non potuisse petere di-
spensationem, oratione profecta ex efficaci & abso-
luta voluntate obtinendi illam, quia nouerat, Pa-
trem imposuisse præceptum ex voluntate efficaci,
vt perduceretur ad effectum, & consequenter cum
deliberatione seu decreto absoluto non dispensan-
di, nec auferendi præceptum: ergo ob concordiam
voluntatum potius debuit Christus vt homo non
petere talem dispensationem, quam Pater illam cõ-
cedere, si Christus illam postularet. Vel certe, si, non
obstante præcepto ex tali Patris voluntate profecto,
potuit Christus dispensationẽ petere potentia qua-
dam, quæ nunquam fuit in actum reducenda in
sensu composito, ita etiam, non obstante illo præ-
cepto, potuit Christus non habere illum actum præ-
ceptum, ita tamen, vt infallibile esset, illam poten-
tiam non fuisse in actum reducendam, facta illa sup-
positione: vel, si hæc potestas non est vera potestas,
facta illa suppositione, neque illa erit: & ita eadem
manet in vtraq̃ difficultas. Illa ergo responsio, ne-
que in vniuersum in omni præcepto vel casu posi-
bili, neque etiam de facto satisfacit.

Respondetur ergo quarto, generaliter loquendo, *Reſpon. 4.*
de præceptis, quibus obligari potuit voluntas Chri- *Ponunt li-*
sti, ea, quæ negatiua sunt, non inferre necessitatem *bertatem in*
voluntati ad aliquem actum eliciendum, quia ad *circum ſtan-*
obseruationem præcepti negatiui, nullus actus ne- *tijs.*
cessarius est, sed potius carentia actus. Et, licet ad-
mittamus, Christum habuisse necessitatem carendi
actu malo nullum esset incommodum, quia neces-
saria carentia talis actus ad perfectionem spectat, &
imperfectionem nullam inuoluit: nam, vt August.
disputat. 22. de Ciuit. cap. vlt. & in Enchirid. cap. 104.
& 105. posse peccare, non pertinet ad perfectionem
libertatis, quod etiam docuit Anselm. Dialog. de
lib. arbit. c. 2. Rursus in ea negatione non est meri-
tum, vnde nec oportet illam esse liberam quando-
cunque vero obseruatio talis præcepti fit per actum
positiuum voluntatis, facile intelligitur, illum esse
liberum, cum non sit simpliciter necessarius ad talis
præcepti obseruationem. Præceptum autem affir-
matiuum, licet obliget ad actus positiuos, non ta-
men pro singulis instantibus, nec cum omnibus cir-
cumstantijs, id est, cum tali intensione, ex hoc vel il-
lo motiuo, &c. ideo semper voluntas manet aliquo
modo indifferens ad executionem talis actus, quia
in omni instanti, in quo illum elicit, posset non eli-
cere, aut non tali vel tali modo. Dices, tunc actum *Obiectio.*
non esse liberum simpliciter, & quoad substantiam
suam, sed solum quoad modum vel circumstantias.
Respondetur, non ita esse, quia licet hæc indifferen- *Reſponſio.*
tia oriatur quodammodo ex circumstantijs, redun-
dat ta-

dat tamen in ipsam substantiam actus, nam reuera hic & nunc ita fit actus, vt posset simpliciter non fieri, etiam quoad substantiam suam: vel ita fit ex hoc motiuo, vt posset fieri ex alio, quo mutato, mutatur tota substantia interioris actus voluntatis. Et iuxta hanc solutionem respondetur in forma ad argumentum, etiam per præceptum non determinari voluntatem Christi ad hunc actum numero, licet forte determinetur ad hoc obiectū materialis, quale est, verbi gratia, mors. Et hoc sensu habet hæc responsio fundamētum in dicta solutione ad tertium D. Thomæ. Quia eadem est ratio de voluntate determinata ad bonum, non tamen ad hoc bonum, & de voluntate determinata ad actum, non tamen ad hunc actum: nam, sicut illa indifferentia sufficit ad libertatem simpliciter ipsius actus, non tantum secundum rationem particularem, sed etiam secundum communem rationem, ita & hæc. Et eandem doctrinam indicat D. Thomas in 3. dist. 18. q. 1. art. 2. ad 5. in 1. solutione, & q. 29. de verit. artic. 6. ad primum Alex. Alens. 3. p. q. 16. memb. 2. art 2. Infinuat etiam Soto lib. 3. de natu. & grat. cap. 7.

D. Thom. *Alens.* *Soto.*

Confutatur. Hęc responsio, quamuis satis impugnari non possit, non tamen omnino satisfacit, quia ex illa sequitur, saltem hanc conditionalem esse admittendam, si præceptum volendi mortem impositum est Christo determinate cum omnibus circumstantijs, verbi gratia, vt statim in primo instanti suæ conceptionis, cum toto affectu, & intensione sibi possibili, per virtutem intrinsecam, ex charitate vel obedientia mori pro hominibus vellet, tunc actum illum non posse esse liberum, sed necessarium & consequenter nec meritorium. Sequela patet, quia, posita illa hypothesi, tollitur omnis ratio indifferentiæ, in qua dicta solutio fundabatur. Quod si hoc concedatur, vlterius interrogo, vnde constet non fuisse Christo impositum præceptum hoc modo, & cum hac determinatione. Certe nulla vel probabili ratione, vel autoritate probari potest. Tota ergo illa responsio diuinat, & sine fundamento procedit. Nisi forte quis dicat, à posteriori colligi, præceptum non fuisse illo modo impositum, & cum illa determinatione, vt salua maneret libertas. Et ita multi viri docti non formidant conditionalem illam concedere. In qua ego nihil erroris, aut temeritatis inuenio, neq; improbabilem esse censeo: quia & in D. Thomæ doctrina habet fundamentum, & in re obscurissima, verisimili coniectura ducitur. Quanquā non desint moderni quidam scriptores, qui nō tam rationibus vel autoritatibus illam impugnent, quam exaggerationibus & conuitijs exagitent.

Obiectio. Alij vero, ne illam concedant, dicunt, facta illa hypothesi, adhuc manere voluntatem indifferentem ad eliciendū potius hunc actum numero, quam illum, & hoc satis esse ad libertatem. Sed hoc mihi non placet, nec satisfacit, tum quia illa indifferentia videtur valde materialis, & nihil referre ad libertatem studiosam & meritoriam: tum etiam quia alias eodem modo posset actus amoris Beatorum esse liber, quia licet obiectum illud inducat necessitatem amandi, non tamen amandi hoc actu in indiuiduo, præsertim, iuxta hanc sententiā, tum præterea, quia iuxta veriora principia Philsophiæ, hoc ipso, quod potentia creata determinatur ad operandum cum his circumstantijs determinatur ad istam actionem in indiuiduo, & ad hunc actum vel effectum, potius quam ad alium, quia non potest fingi aliud principium huius determinationis. Vnde repugnantia est dicere, voluntatem Christi fuisse determinatam ad operandum hic & nunc circa hoc obiectum, ex hoc motiuo, & cum alijs circumstantijs, & non fuisse determinatam ad hunc actum in indiuiduo, nisi fortasse nouo miraculo, & supernaturali potestati hoc tribuatur. Deniq; quia vrgeri potest argumentum, vt etiam actus ipse in indiuiduo per præceptum fuerit præscriptus: potest enim Deus (vt est probabilior sententia) absoluta & efficaci voluntate sua prædefinire actum liberum voluntatis creatæ in particulari, & cum omnibus circumstantijs, & verisimilius est ita prædefiniuisse, & præordinasse, vel omnes actus voluntatis Christi, vel saltem illum, quo statim in primo instanti conceptionis suæ se obtulit morti pro hominibus. Nam hic est prouidentiæ modus altior & perfectior, & illum magis Scripturæ indicant & est magis consentaneus nostræ redemptioni, quæ supremum opus est diuinæ prouidentiæ, vt supra argumentabar. Si ergo Deus prædefiniuit hoc modo talem actum, potuit etiam præcipere, quia non magis vnum repugnat libertati, quam aliud. Quæ ratio etiam probat, conditionalem supra positam nō esse veram, neque admittendam, saltem quantum est ex vi huius difficultatis, in qua nunc versamur, sumpta ex impeccabilitate Christi.

Responsio.

Responsio vltima. Vltimo ergo respondeo, concedendo post præceptum impositum voluntati Christi, infallibile esse, voluntatem illam efficere quod præceptum est, & impossibile esse, suppositionem illam præcepti componi, seu simul poni cum omissione talis actus. Et nihilominus nego, ex illa suppositione sequi, voluntatem Christi necessario efficere talem actum, hoc solo, quod impeccabilis est. Et ratio est, quia, vt tollatur libertas ex aliqua suppositione, non satis est vt ipsa suppositio antecedat voluntatis consensum: & ab illo non pendeat, etiam si, tali suppositione posita, infallibiliter sequatur talis actus: sed propterea necessarium est, vt id, quod per talem suppositionē ponitur, aliquo efficaci & veluti physico modo determinet voluntatem ad talem actum, nam hoc est proprie necessitatem inferre. Quoniam si id, quod supponitur, non habeat huiusmodi vim & efficacitatem, non potest mutare connaturalem modum operandi voluntatis: ergo nec tollet libertatem eius, nam in ea consistit connaturalis modus operandi illius. Præceptum autem, quod in præsenti difficultate supponitur, quamuis sit talis suppositio, vt à voluntate non pendeat, & illa posita, infallibiliter sequatur obedientia: non tamen est talis, quæ habeat in ipsam Christi volūtatem efficaciam, vt physice determinet illam: nam præceptum est quid extrinsecum, & potius mouet ex parte obiecti, quam ex parte ipsius potentiæ: per se autem non ponit in obiecto aliquid, quo possit necessitatem inferre voluntati. Et idem dicendum est de prædefinitione, seu decreto diuinæ voluntatis, quod humanam voluntatem antecedit, & illo posito infallibile est humanam voluntatem esse consensuram, vel operaturam: nam huiusmodi decretum solum præintelligitur in Deo per modum intentionis, nō per modum executionis, & ideo non intelligitur Deus per illud, vt sic, agere in voluntatem, nec physice determinare illam ad operandum, & ideo recte intelligitur non tollere libertatem. Dices. Quando suppositio erit huiusmodi, quæ hoc modo physico determinet voluntatem, & libertatem tollat? Respondetur, duobus tantum modis accidere posse. Primus est, quando proposito sufficienter obiecto, ex vi illius & ex intrinseca propensione ipsius voluntatis oritur necessitas talis actus, quomodo est necessarius amor Dei in beatitudine. Secundus modus est ab extrinseco, quem solus Deus efficere potest, mouendo voluntatem ipsam & tam efficaciter prædeterminando illam per actionem, & influxum physicum, & concursum ita determinatum ad vnum actum, vt nec voluntas possit resistere, neque aliud operari: hoc enim modo, & non alio, potest Deus inferre necessitatem voluntati. Quando autem voluntas altero ex his duobus modis non mouetur, necessitatem non patitur, vt ostensum est.

Vt suppositio tollat libertatem, quid requiratur.

Duobus tantum modis potest voluntas necessitari.

Supereſt tamen in responsione explicandū, quomodo fieri possit, vt actus voluntatis infallibiliter sequa-

Obiectio.

sequatur aliqua suppositione posita, & tamen quod sine necessitate sequatur, & sine physica determinatione ad vnum facta ex vi talis suppositionis. Nam, si facta suppositione voluntas non manet determinata, ergo manet indifferens, ergo potest operari, & non operari: quomodo ergo erit infallibile, voluntatem esse operaturam? vel, si talis actus habet infallibilem connexionem cum tali suppositione, ratione illius erit voluntas determinata ad vnum.

Responsio. Respondetur, hæc duo coniungenda esse & conciliandа, suppositа infinita præscientia diuini intellectus, qua de omnibus creatis voluntatibus cognoscit, non solum, quid possint operari aut quid de facto operaturæ sint, sed etiam, quid essent facturæ in omnibus euentis, & opportunitatibus, si hoc vel illo modo applicarentur, vel excitarentur ad operandum. Hac enim scientia suppositа, facile intelligitur, posse Deum aliquam voluntatem semper ita regere & excitare, vt infallibiliter consentiat, quamuis libere: quia potest illam motionem, vel operandi occasionem illi præstare, cum qua infallibiliter præscijt esse operaturam: & ita intelligendum est factum esse cum voluntate Christi, cuius singularem curam, & regimen diuina persona assumpsit, quando illam sibi secundum hypostasim vniuit, vt supra quæst. 15. tractatum est. Et ideo, si Christi voluntas habebat præceptum hic & nunc operandi talem actum, per diuinam gratiam, & prouidentiam applicabatur, & mouebatur ad illum actum, eo modo quo præscijt Deus fore infallibile, vt ipsa consentiret. Et ita hæc infallibilis connexio non fundatur in necessitate, seu physica determinatione ipsius potentiæ, sed in sapientissima, & efficacissima Dei prouidentia, qua nouit regere voluntatem creatam modo illi accommodato, vt quamuis libere, infallibiliter tamen consentiat. Et ita facile soluitur obiectio facta, & omnes similes, præsertim illa communis: quia si suppositio, seu antecedens non est in potestate liberi arbitrij, neq; etiam potest esse consequens, quod bene sequitur ex tali antecedenti. Hoc enim procederet, si consequens sequeretur absoluta necessitate ex tali antecedenti, non vero procedit, quando solum sequitur ex suppositione præscientiæ diuinæ: quia tunc illa connexio non est infallibilis ex intrinseca vi extremorum, sed ab extrinseco ex præscientia, & prouidentia Dei. Vnde etiam dici potest, eo modo, quo consequens sequitur ex antecedenti nõ esse in potestate liberi arbitrij facere, vt non sequatur, quamuis simpliciter, & secundum se sit in potestate liberi arbitrij. Et iuxta hanc doctrinam expedienda est similis difficultas, quæ de confirmatis in gratia versari solet, & in vniuersum de gratia præuenienti, & efficaci: nam quoad hoc eadem est ratio de Christo, & de alijs, vt recte D. Thom. supra docuit art. 1. ad. 1.

Posita scientia conditionalium in Deo, optime conciliatur indifferentia cum infallibilitate.

D. Thom.

Contra hanc vero responsionem obijci potest, nam sequitur, manere in Christo potentiam physicam ad peccandum: & consequenter, Christum, absolute loquendo, posse transgredi præceptum sibi impositum, & peccare, quod esse omnino falsum supra q. 15. ostensum est. Sequela patet, quia Christus libere implenit præceptũ obligans hic & nunc: ergo potuit implere & non implere: sed posse non implere præceptum, est posse peccare: ergo simpliciter potuit peccare. Neque locum hic habet distinctio de potentia in sensu diuiso, & non in sensu compositio: nam vel sensus diuisus est, quod, ablato præcepto, posset non facere actum præceptum, seu quod habet potentiam, vt, si auferatur præceptum non faciat, & hic sensus nihil refert, nec satis est ad vsum libertatis circa actum præceptum, suppositа præcepti impositione, quia illa conditio, videlicet, quod auferatur præceptum, nec ponitur in esse, nec est in potestate humanæ voluntatis Christi vt ponatur: & ideo, si illa requiritur ad vsum libertatis, illa ablata, impeditur talis vsus. Quapropter ille sensus diuisus, sic explicatus, solum reddit hũc sensum, quod in Christo habente præceptum, manet potentia, quæ ex se libera est ad non faciendum actum præceptum: &, ablato præcepto, esset expedita ad vtendum illa potestate: nunc autem, posito præcepto, impedita est. Vnde fit, vt, licet in se sit remote (vt sic dicam) & ex parte sua, libera: tamen hic & nunc, suppositis omnibus: quæ illam circumstant, in ordine ad hanc actionem non habeat vsum liberum. Vel ille sensus diuisus est, quod stante adhuc præcepto, reuera potest non facere actum præceptum, de facto tamen nunquam componet, vel simul ponet hoc non facere cum ipso præcepto: ita vt illud posse in sensu diuiso non excludat suppositionem præcepti, sed excludat tantum coniunctionem & compositionem præcepti cum vsu talis potestatis. Et in hoc sensu nihil aliud est posse in sensu diuiso, nisi quod aliter dici solet, ita posse, quod infallibiliter non faciet. Et hoc modo explicatus sensus diuisus, in communi loquendo nõ inuoluit repugnantiam, vt constat in confirmatis in gratia, & in gratia seu vocatione efficaci, vt hic breuiter tactum est, & alibi latius est declarandum. At vero in hoc sensu vrget valde difficultas, nam sequitur, simpliciter dicendum esse, Christum posse peccare, licet infallibile sit ex præscientia & prouidentia Dei, illum non peccaturum: consequens est valde absurdum: ergo. Sequela constat, nam facta suppositione præcepti, adhuc potest non facere actum, qui præceptus est: sed non facere actum præceptum, est peccare: ergo posse non facere actum præceptum, est posse peccare: ergo potest peccare. Item, potest transgredi præceptum: ergo peccare. Item confirmatus in gratia etiam infallibiliter non peccabit, suppositа confirmatione, & tamẽ absolute potest peccare, quia manet in eo potestas non faciendi actum: præceptum ergo simile erit in Christo. Falsitas autem consequentis constat ex dictis supra, nam talis potestas Christo attributa reuideretur in Deum ipsum: Deo autem ita repugnat peccatum, vt non solum ipsum peccare, sed etiam posse peccare, & physica etiã potentia peccandi imperfectionem includat, maxime repugnantem Deo.

Valida ac per difficilis obiectio.

Excluditur eundi modus.

Hæc ratio maxime mouet illos autores, qui affirmant, ex suppositione præcepti præscribentis actum cum omnibus circumstantijs loci, temporis, intensionis, & quibusliber alijs, quæ excogitari possunt, & posita Christi voluntate in eo articulo, in quo præceptum sic obligat, tale præceptum tollere indifferentiam libertatis, quia tollit potestatem non faciendi etiam physicam, alias relinqueret in Christo potentiã physicam peccandi, quæ Deo repugnat. Quæ sententia declaratur ex efficacia præceptine gatiui prohibentis Christo aliquem actum: nam, posita in Christo tali prohibitione, non solum est infallibile, Christum nunquam effecturum, aut volituram actum prohibitum, sed etiã non habet Christus, absolute loquendo, completam potestatem physicam ad eliciendum talem actum, quia non habet paratum Dei concursum necessarium ad talem actum præstandum, sed illi potius denegatur ex decreto Dei absoluto & efficaci, quia concursus ad talem actum non spectat ad Christi perfectionem, sed potius ad impeccabilitatem eius pertinet, vt ei denegetur concursus ad talem actum, quo negato, reuera non manet potestas simpliciter, & consequenter nec libertas circa eundem actum: ergo pari ratione præceptum affirmatiuum precipiens actum hic & nunc cum omnibus circumstantijs, determinat omnino voluntatẽ Christi ad illum actum, ita vt non relinquat potestatem omittẽdi illũ: quia impeccabilitati ita repugnat omissio actus ꝑcepti, sicut effectio actus prohibiti. vnde videtur esse eadẽ ratio & proportio.

Sed hæc sententia probandã non est, nec propter vnius argumenti difficultatem statim cedẽdum est, & in

& in alterum extremum inclinandum. Præsertim, A quia hæc responsio reuocat veritatem certam de Christi libertate ad principium incertum de præcepto, an fuerit impositum cum omnibus circumstãtiis nec ne: nam licet non constet, tamen non est improbabile, fuisse impositum præceptũ determinando tempus, instans, modum, & cætera omnia, iuxta illud Ioan. 14. *Sicut mandatum dedit mihi Pater, sic facio.* Qui locus, licet possit de sola substantia actus exponi, nam particula, *sicut*, in Scriptura non dicit semper perfectam similitudinem, vt p se notum est, nihil tamen vetat, quin interdum illam dicat: & in illo loco est probabile ex ipsa materia, de qua agitur: quia, cum præceptum sit regula operationis, tunc perfectissimè proponitur, quãdo totus actus, prout re ipsa exequendus est, per illud regulatur atq; præscribitur. Est optimum exemplum illud Exod. 25. *Inspice & fac secundum exemplar, quod tibi in monte monstratum est:* in quibus verbis particula *secundum*, quæ æquiualet particulæ *sicut*, non significat tantum imitationem operis quoad substantiam, sed etiam quoad modũ, & omnes circumstantias eius, qa exemplar erat perfectissimũ, & exacta illius imitatio exigebatur, quoad fieri posset. Sic ergo, quod Christus ait, *Sicut mandatum dedit mihi Pater*, recte intelligi potest de mandato perfectissimo, & comprehendente omnes circumstantias operis, vt esset veluti exemplar perfectum, & ipsius expletio cõsummata. Præterea, quidquid sit de præcepto proprie sumpto, de quo res est magis dubia, de voluntate tamẽ diuina prędefiniente & efficaci verisimilimum certe est, æternum Patrem prædefiniuisse voluntariam Christi passionem & mortem, nõ solum quoad substantiam operis, sed etiam quoad omnes circumstantias eius, quia sacra Scriptura hoc valde indicat, Act. 4. *Quæ manus tua & consiliũ tuum decreuerunt fieri*, & Luc. 22. *Filius hominis vadit secundum quod definitũ est de illo*, & Ioan. 13. *Sciens Iesus, quia venit hora eius*, id est, tempus & hora sua æterna prouidentia & voluntate dispositа: hac enim ratione horam suam & tempus suum appellat, Ioa. 2. & 7. & ob eandem causam tempus Incarnationis à Paulo ad Heb. 1. appellatũ est *plenitudo temporis*. Item hanc temporis prædefinitionẽ significauit Christus, cum Matt. 26. Petro dixit, *An putas, quia non possum rogare Patrem meum &c. Quomodo ergo implebuntur Scripturæ, quia sic oportet fieri?* Secundo, quia hoc est magis consentaneum perfectioni prouidentiæ diuinæ ergà Christum, tam ex parte voluntatis diuinæ, quia D non statuit, nec disponit res faciendas confuse & abstracte, sed distincte & in particulari, atq; adeo cum omnibus circũstantiis, quibus executioni mandandæ sunt, quam ex parte voluntatis humanæ Christi, vt specialius & proximius à diuina regatur, maxime in re omnium grauissima, hominũ videlicet redemptione. Adde, verisimile esse prędefiniuisse Deum actus omnes supernaturales, præsertim electorũ hominum, in particulari & cum omnibus circumstantiis: multo ergo magis actus Christi. Posita igitur hac prædefinitione, infallibile est, Christum operaturũ sicut est prædefinitum: & tamen non propterea priuatus fuit potestate, aut sufficienti concursu ad operandum aliter, quam prædefinitum est: iuxta illud E Matt. 26. An putas, quia non possum rogare Patrem meum, &c. ergo, nec posito præcepto dicto modo cum omnibus circumstantiis, nõ est necesse tolli potestatem aliter operandi, vel saltem non operandi.

Responderi potest, nõ esse omnino idem de præcepto & prędefinitione, quia potentia agendi contra præceptum, est potentia peccandi, quæ omnino repugnat Verbo: potentia vero agendi contra præfinitionem non est potentia peccandi, quia præfinitio ex se non inducit obligationem, quam inducit præceptum. Sed quanquam hæc vltima differentia, per se loquendo, vera sit, vt sequenti sect. dicã, loquendo de propria obligatione præcepti, tamen præfinitio cognita secum affert quasi ex consequenti necessitatem non resistendi positiue efficaci voluntati Dei, quia talis resistentia non solum esset stulta & vana, sed etiam esset mala ex generali ratione, qua malum est optare, aut conari, vt voluntas Dei efficax & præfiniens non obtineat effectum, nam perinde est hoc velle, ac desiderare vt Deus non sit omnipotens: ergo sicut, posito præcepto, etiam posita præfinitione cognita, necessarium fuit, necessitate saltem consequentiæ, vt Christus non haberet actum, quo dissentiret ab illa voluntate Dei: ita etiam potentia ad talem actum fuisset potentia ad actum otiosum, & prauum: ergo eadem fere est in vtroque ratio: ergo, vel in vtroq; casu negandum est habuisse Christum potentiam ad talem actum: vel si in præfinitione separatur potentia ad actum à potentia ad malum vel B stultum actum, ita etiam in præcepto.

Tertio argumentor in hunc modum, nam præceptum duplex est, affirmatiuum & negatiuum, seu præcipiens & prohibens: & similiter duplex est peccatum, omissionis contra præceptum affirmatiuũ, & commissionis cõtra negatiuum. Quod ergo spectat ad præcepta negatiua, probabile quidem est, nõ habuisse Christum potentiam etiam physicam ad faciendos actus contrarios talibus præceptis, non quia voluntas eius humana priuata fuerit potestate illa physica, quam habebat ad efficiendos tales actus id enim impossibile est, cum illa actiuitas ab ipsa voluntate nõ distinguatur, sed quod priuata fuerit diuino concursu ad tales actus efficiendos, sine quo concursu non potest voluntas illos elicere. Quamuis enim hic concursus debitus sit humanæ voluntati secundum se consideratæ, tamen voluntati Deo vnitæ non est debitus: imo potius debita illi esse videtur carentia talis concursus, quia non pertinet ad perfectionem eius simpliciter, sed potius tendit ad imperfectionem repugnantem vnioni, scilicet, ad peccatum, à quo volũtas illa, libera omnino esse debuit, quod non minuit, sed perficit libertatem eius, vt dixit Augustinus locis parum antea citatis, & lib. 1. de Prædest. Sanct. c. 15. & supra tractatum est. dis. 34. sect. 2. Et confirmatur, nam hic concursus non est aliquid intrinsecum voluntati ante actum, sed consideratus in actu primo est ipsa Dei potentia, & voluntas expositа, & quasi voluntarie applicata ad cõcurrendum, in actu vero secundo est ipsemet actus voluntatis creatæ vt à Deo pendens: sed Christi voluntas non potuit habere talem actum malũ & prohibitum: ergo neq; concursum ad illum in actu secundo: ergo neq; in actu primo habere debuit quasi præparatum ex voluntate diuina: nam præbere suũ concursum in actu primo pertinet ad prouidentiam & regimen tali voluntati debitũ: ostendimus autem supra q. 15. ex vi vnionis deberi tale regimen voluntati humanæ Christi, quo peccare non posset: ergo ex vi talis regiminis debebatur potius illi carentia talis concursus, quam cõcursus ipse. Sic ergo probabile est non fuisse in Christi voluntate Potentiã physicam ad actus prohibitos, & cõsequenter nec libertatem ad illos faciendos: ac deniq; carentiam illorũ non fuisse liberam, sed necessariã, sicut & carentiam peccati, in quo nullum est inconueniens, nec simpliciter, nec in ordine ad meritum, vt supra tactum est.

At vero de præceptis affirmatiuis, in quibus maxime procedit difficultas præsens, non videtur esse eadem ratio, quia, licet concedamus, voluntatẽ Christi non habuisse paratũ Dei concursum ad efficiendum aliquem actũ volũtatis positiuum, quo vellet transgredi tale præceptum, seu quo nollet efficere actum præceptum: & cõsequenter etiam concedendum sit nõ habuisse Christum potestatem physicam, nec libertatem: &, licet cõsequenter etiam concedamus, non habuisse Christũ potestatem physicã, nec libertatem ad efficiendum actum nolitionis, stante præcepto, adhuc nõ sequitur, voluntatem Christi fuisse priua-

priuatam potestate illa connaturali, quam habebat ad suspendendum, seu non eliciendũ talem actum, quia ad propriũ vsum eius potestatis nõ indiget positiuo Dei cõcursu, quia vsus ille est mere negatiuus, qui non in agendo, sed in non agendo cõsistit, & ideo non requirit positiuum Dei influxum, sed solum hunc negatiuum, quod Deus nõ imprimat voluntati motionem aliquam præuiam, qua physice illam prædeterminet ad exercitium actus, & necessitatem illi inferat. Quamuis autem Christi voluntas priuata fuerit positiuo concursu ad malum actum efficiẽdum, non tamen fuit affecta motione aliqua physicè prædeterminante illam ad efficiendum actũ præceptum, quia talis motio, neq; est connaturalis voluntati liberæ, vt suppono, aliàs esset connaturale illi priuari vsu libertatis, quod repugnat, neq; est debita illi volũtati ratione vnionis: quia neq; est ei debitum vt priuetur suo connaturali operandi modo, neq; est id necessarium ad Christi impeccabilitatem, nam suauiori modo potest Deus illam voluntatem regere, vt infallibiliter non peccet, vt expositum est, quod est satis ad impeccabilitatem Christi, vt iam declarabo: igitur non est, vnde illa voluntas fuerit priuata intrinseca facultate, quã habet exnatura sua ad suspendendum, vel non faciẽdum talem actum: ergo, non obstante præcepto, manfit libera saltem quoad exercitiũ actus. Confirmatur quia aliàs præceptum ipsum redderet subiectum incapax præcepti & obedientiæ, quod repugnat: consequentia patet, quia, vbi non est vsus libertatis, neq; est etiã vera obedientia, nec propria ratio aut obseruatio præcepti, si ergo præceptũ tollit libertatis vsum, destruit quodãmodo seipsum, suumq; subiectum & actum.

Aliter ergo satisfaciendum est argumento, concedendo, stante affirmatiuo præcepto, quantumuis determinato, mansisse in Christi voluntate veram libertatem faciendi, & non faciendi talem actum, & nihilominus simpliciter loquendo, non fuisse in eo potestatem peccandi.

Qualiter aliqui enodare conentur difficultatẽ positam.

Quomodo autem hæc duo cohæreant, ita à quibusdam exponitur, quia præceptum Christo impositum tale fuit, vt illum sub peccato non obligauerit. Quo fit, vt licet per impossibile illud non implesset, non peccasset, sed ad summum, imperfecte operaretur: atq; ita, licet habuerit potentiam non faciendi opus præceptum, non inde fit habuisse potẽtiam peccãdi. Sed hæc responsio falso principio fundatur. Supponimus ergo ex dicendis infra quæst. 20. Christum habuisse verum ac proprium præceptum: ex quo necessario fit, illam conditionalem esse verã, si voluntarie omitteret actum præceptum, eo tempore, quo præceptum obligabat, peccaret, quia ageret contra præceptum: & peccatum nihil aliud est, quam dictum vel factum contra legem Dei. Item, quia præceptum inducit obligationem: ergo qui voluntarie caret actu bono, seu bonitate actus præcepta, caret bonitate, quam debet habere: ergo habet non tantum negationem, sed etiam priuationem moralis bonitatis moraliter debitæ: ergo contrahit defectum & malitiam moralem contra legem: ergo peccat: ergo ex hoc capite non satis excluditur potestas peccandi. Eo vel maxime, quod non solum repugnat Christo peccatum, verum etiam ille imperfectionis modus, qui est dissentire à diuina voluntate sibi proposita vt regula suæ operationis.

Rei citur horum sententia.

Aliorum solutio.

Alij respondent, Christum potuisse omittere actũ præceptum per puram omissionem, non verò per actum positiuum, quo formaliter vel virtualiter vellet non facere actum præceptum, quia talis actus esset positiuus & malus: ad huiusmodi verò actum nõ habuit cõcursum ex parte Dei oblatum: & ideo simpliciter non potuit talem actum efficere. Ad vlum autem libertatis quoad exercitium sufficit potestas omittendi actum per puram omissionem, quę tamẽ non sufficit ad potestatem peccãdi, quia pura omissio, etiamsi fieri contingat, non est peccatum, quia peccatum nõ est nisi voluntarium, illa autem omissio, licet sit aliquo modo libera, nõ tamen est voluntaria, quia voluntarium dicit denominationem positiuam ab aliquo actu, & ideo nõ potest esse purum voluntariũ, etiam indirectum, sine aliquo actu, per solam suspensionem actus. Hęc responsio supponit principia ex 1. 2. q. 6. & 71. quæ licet aliquibus probabilia videantur, mihi tamen probari nunquam potuerunt, & doctrinæ D. Thom. contraria esse videntur, videlicet quod possit dari pura omissio moraliter libera, & non voluntaria, nec peccaminosa, etiãsi sit contra præceptum. Quomodo enim intelligi potest, quod aliquis sciens & videns nõ faciat quod sibi præceptum est, cum possit, & nihilominus non peccet? Quod enim Aug. dixit, peccatum esse dictum vel factum contra legem, Theologi omnes interpretantur ita, vt sub positiuo carentiam intelligant, vt scilicet tam sit peccatum, non factum contra legem, quam factum, si vtrumq; sit humanum & liberum. Item, qui liberè omittit, non ex impotentia omittit: ergo ex voluntate: ergo est voluntaria illa omissio, si est libera. Aut ergo negetur pura omissio libera, aut si hæc admittitur, censenda est voluntaria, & peccaminosa, si sit contra præceptum. Deinde assumitur aliud in ea responsione, nimirum Christum non habuisse paratum concursum ad actum incomposibilem actui præcepto pro eo tempore, quo præceptũ obligabat: quod, licet sit probabile, vt dixi, est tamẽ satis dubium: cur enim fingemus potuisse Christum suspendere actum, & non potuisse alium actum operari? cum potestas suspendendi vnum actum non tam sit propter se, quam propter capacitatem habẽdi alium actum. Cumq; moraliter perindesit, quod sciens & prudens voluntate non facias cum possis, ac quod facere nolis. Vnde, quamuis faciliùs intelligi & credi possit negatio concursus ad actum malũ, quàm motio physice prędeterminans ad bonum, vt bene supra declaratum est, tamen quod ad impeccabilitatem attinet, non magis est necessaria vna, quã altera. Quia sicut cum concursu, ad bonum ex se nõ determinante potentiam, stat infallibiliter operari tale bonum, & consequenter stat etiam impotentia quædam moralis non operandi tale bonum, quæ ad impeccabilitatem sufficiet: ita cum oblatione concursus ad actum contrarium, stat impossibilitas quædam vtendi tali concursu, quæ ad impeccabilitatem sufficiet: ergo quoad hoc eadem fere est ratio.

Improbatur.

Dicendum ergo censeo, Christum ratione libertatis habere aliquo modo potentiam physicam non faciendi, vel etiã faciendi aliud, & nihilominus simpliciter loquendo non posse peccare, nec habere potentiam peccandi. Quæ res, suppositis, quę diximus, potest quidem ad modum loquendi pertinere, si tamen caste & propriè loqui velimus, ita sentiendum, & dicendũ est, cum ex dictis constet, omnibus pensatis, quæ ad Christi operationem concurrunt, non potuisse in Christo esse peccatum, non ex defectu libertatis, sed ex diuina, protectione & regimine ita sibi debito ratione vnionis, vt nullo modo potuerit illo carere. Quocirca notanda est distinctio in hac materia maximè necessaria, dupliciter, scil. aliquid dici possibile, vno modo sola denominatione à potẽtia proxima ex se sufficienti ad illud producendum: alio modo nõ ex sola denominatione à tali potentia sed simul excludendo omne id, cum quo fit impossibilis talis effectus, ita vt possibile dicatur, quia simul est potentia faciendi illud, & carendi omni alia reilli incõpossibili. Priori modo fuit possibilis in Christo carentia actus, vel oppositum actus non obstante præcepto, & hoc fuit satis ad libertatem. Posteriori autem modo non fuit possibilis talis actus, vel carẽtia, quia impossibile erat, in reipsa componi talem actum vel carentiam cum vnione & regimine, quod

Notandum.

quod ratione vnionis tali volũtati tribuebatur, nec poterat illo carere, & huiusmodi possibilitas, necessariaerat ad potentiam peccandi: nam posse peccare non solum dicit potentiam physicam proximam ad faciendum actum vel ad omissionem actus, sed etiam includit proximam deficiendi potentiam, ita vt accidere possit, nihil interuenire, quod talẽ potentiam in officio eõtineat, ita vt nunquam deficiat, quod in Christo locum non habuit. Atq; hæc distinctio non solum in præcepto, sed etiam in præfinitione Dei interna, & per modum intentionis, admittenda est: illa enim iuxta veriorem doctrinam non tollit libertatem, nec potestatem proximam faciendi oppositum: tollitur tamen potestas componendi actum oppositum cũ illa præfinitione, & ita omnibus pensatis, est quædam impossibilitas ab extrinseco ad omne id, quod repugnat tali præfinitioni, vel quod inuoluit illam compositionem, quamuis non sit impossibilitas ad actum simpliciter ac nudè consideratum in ordine ad suam potentiã proximam.

Responsio ad difficultatem in forma ex autoris mẽte.

Ad difficultatem ergo in forma negatur sequela, absolute loquendo, propter rationem dictam: solum enim sequitur, Christum non esse impeccabilem ex vi modi intrinseci & proprij operandi suæ voluntatis: cum quo tamen stat, vt ex conditione personæ, & ex modo regendi illam voluntatem sit impeccabilis. Et quia Christus simpliciter dictus, includit illam personam, & illud regimen, ideo simpliciter dicendus est impeccabilis. Quapropter non est simile de Christo, & alijs confirmatis, illi enim ab extrinseco habent hanc gratiam, & absolutè loquẽdo possunt illa carere, & ideo absolutè semper sunt peccabiles, quanquam in sensu composito, id est, suppositã tali gratia, non possint peccare, quia non possunt componere peccatum cum illa gratia, seu prouidentia Dei: Christus vero absolutè dictus, habet illud infallibile regimen, quasi connaturale, & ab intrinseco, & nullo modo potest illo carere, & ideo in ipso nomine Christi includitur sensus compositus, & ideo simpliciter est impeccabilis. Atque in hunc modum, suppositã explicatione iam data, hic applicatur optimè distinctio illa de sensu composito & diuiso. Nam licèt simpliciter loquendo, Christus ita liberè operaretur, vt considerato intrinseco modo operandi suæ voluntatis posset operari, & non operari: tamen ex suppositione diuinæ præscientiæ, & motionis infallibile erat, talem actum esse operaturum, & ita in sensu composito non poterat aliud fieri, quia non poterat diuina præscientia falli, neque alius actus componi cum tali motione diuina.

Ex quo fit, vt loquendo de Christi libertate simpliciter concedi possit quidquid indicat proprium modum operandi ipsius Christi, & non inuoluit aliquid contrarium dictæ suppositioni: & ita simpliciter verum est Christum libere perfecisse actum, quo implebat præceptum, quia ita illum faciebat, vt per facultatem propriam suę voluntatis, quę intrinsecè impedita non erat, posset illum non facere. Simpliciter autem falsum est dicere, Christum potuisse peccare, aut non implere præceptum, quia iam includitur sensus compositus, & indicatur potuisse Christi voluntatem carere illa diuina custodia, cum qua non potuit componi peccatum. Et similiter voluntas Christi secundum se potest dici potentia peccandi, seu capax peccati, non tamen vt est voluntas Christi, quia iam componitur cum illa voluntate coniunctio cum diuina persona, à qua ita gubernatur, & regitur, vt cum illo prouidentiæ genere non possit simul esse peccatum. Sic igitur expositus sensus diuisus, & compositus, sufficienter soluit difficultatem hanc. Et intelligentur melius & facilius omnia dicta, si fingamus Christum Deum hominẽ, & non habentem scientiam beatam, neq; infusam, imò nec cognitionem suæ vnionis hypostaticæ, sed per fidem, vel rationem operantem: tunc enim non minus esset impeccabilis ex vi vnionis, quam modo est, & nihilominus nõ magis necessitaretur ad operandum, vel seruandum præceptum, quam nunc necessitetur homo per gratiam, vel motionẽ diuinam: quia nec ex parte intellectus, neq; ex parte voluntatis aliter moueretur: quia hoc necessarium nõ esset, vt infallibiliter nunquam peccaret, neq; in sensu composito peccare posset.

SECTIO IV.

Quomodo voluntas Christi ex necessitate diligens Deum, in reliquis actibus potuerit esse libera.

EXpedita superiori difficultate, occurrit alia fortasse non minor, orta ex beatifico amore animæ Christi, qui erat simpliciter necessarius, tam respectu Dei, quam respectu propriæ beatitudinis. Ex quo sic argumentor. Voluntas Christi necessario amabat Deum: ergo actu necessario volebat, quidquid ad hunc amorem necessarium erat: ergo in nullo actu habuit libertatem. Prima consequentia constat, tum ex 1.2.q.13. & 1.p.q. 82. vbi ostenditur, voluntatem efficacem finis necessario inferre voluntatem medij necessarij ad finem, vnde si talis intentio est simpliciter necessaria, erit etiam electio: tum etiam, quia si amor Dei est efficax & perfectus, includit formalem, vel virtualem voluntatem placendi Deo in omnibus, & faciendi quidquid ad retinendam, & conseruandam Dei amicitiam fuerit necessarium. Et hinc probatur secunda consequentia, quæ in primis euidentius vrget in actibus præcepti, quia præceptum efficit vt actus præceptus habeat necessariam connexionem cum amore diuino, quia non potest esse talis amor sine obseruatione mandatorum: & ideo posito amore & præcepto, videtur esse in illo obiecto & potentia intrinseca vis inducens necessitatem ad talem actum. Deinde generaliter extendi hoc potest ad omnes actus voluntatis Christi, nam ille amor diuinus, qui necessariò erat in tali voluntate, erat perfectissimus: ergo includebat voluntatem volendi, quidquid esset gratius Deo: nam hoc est de intrinseca ratione perfectissimi amoris: sed in singulis actibus, & obiectis cognoscebat Christus, quid esset gratius Deo: ergo tam necessariò illud volebat, quam necessario amabat Deum.

Responsio.

Propter hanc difficultatem negari in primis posset, actum amoris beatifici esse simpliciter necessarium, vt Scot. Gabr. & alij Nominales docuerunt, partim in 3.d.18 partim in 1.d.2. & 10. partim in 4. d.49. quibus non videtur repugnare D. Thom. in dicta d. 18. art. 2. ad. 2. & 5. Sed hæc responsio altero è tribus modis potest intelligi. Primo, vt ille amor dicatur liber, solum quia est perfectissimo modo spõtaneus, & voluntarius, atq; adeò libertate oppositæ coactioni, non necessitati: quo sensu videtur loqui Scot. & alij Nominales. Sed est iam à nobis reiectus in principio huius sectionis, & ideò satis non est ad præsentem difficultatem soluendam. Secundo ergo modo existimari potest ille actus liber, quia revera de se, & natura sua est indifferens, ita vt in omnibus beatis sit potestas ad sustinendum illum: & hoc existimo falsum, sed quia non est huius loci illud disputare, id suppono ex 1. 2. q. 4. & 10. & 1. p. q. 82. & in hoc fundatur difficultas posita. Tertio ergo modo potest singulariter tribui Christo hæc libertas in illum actum propter supernaturalem potestatem faciendi miracula. Vnum enim ex his miraculis esse poterat sustinere illum actum, sicut nonnulli dixerunt sustinuisse aliquando actum fruitionis, quanquam natura sua nõ sit minus necessarius: & hæc potestas, quamuis miraculosa, satis est vt ille actus sit liber. Sed neq; hoc mihi placet, quia non o-

Scot. Gabr. D. Thomã Confutatur.

mnis potestas ad omnia miracula possibilia de potentia absoluta communicata est animæ Christi, sed tantum illa, qua, vel interdum Christus vsurus erat, vel certè qua poterat conuenienter vti in ordine ad finem Incarnationis: at verò Christus Dominus nũquam vsurus erat potestate priuandi se, seu carendi actuali amore Dei, neq; vnquam poterat conuenienter, imò neq; prudenter vti tali potestate. Non ergo assumpsit illam, neq; talis potestas digna videtur, vt ab illo assumeretur.

Respons. 2.

Bãnes 1. p. q. 19 artic. 10.

Zumel q 22 art. 4. ad fin.

Responderi ergo secundo potest, amorem finis inferre necessario voluntatem medij, quando illud medium per se & simpliciter, atq; ab intrinseco est necessarium ad talem finem: at vero quando medium solum ab extrinseco, & ex aliqua suppositione facta habet necessitatem, non oportet, vt simpliciter necessario ametur ex amore finis. Huiusmodi autem est actus, qui solum propter extrinsecum præceptum est necessarius, vt fuit mors Christi. Sed hæc responsio minus probabilis est, quacunq; enim ratione medium sit necessarium, eius voluntas, seu amor habet necessariam connexionem cum amore finis: quia hæc connexio inter actus sequitur ex necessaria connexione inter obiecta; vnde si re vera in obiecto sit illa necessitas, impertinens est, vt oriatur ex causa intrinseca, vel extrinseca, ex præcepto, vel aliunde. Vt exemplis facilè patet, nam si quis efficaciter vult conseruare vitam, & hic & nunc non habet nisi hoc medium, v.g. vti hoc cibo, aut fugere inuasorem: necesse est, vt velit tale medium, vel tollat priorem voluntatem, quamuis fortasse necessitas illius medij per accidens, & ab extrinseco orta sit. Et similiter qui nunc efficaciter vult saluari, necesse est, vt velit baptizari, quanquam hoc medium, solum ex præcepto necessarium sit, seu ex institutione extrinseca. Deniq; propter hanc causam efficax amor Dei includit voluntatem obseruandi omnia præcepta, siue naturalia, siue positiua, siue diuina, siue humana, quia omnium obseruatio ad diuinum amorem necessaria est; præceptum enim habet hãc efficaciam, vt efficiat actum necessarium ad honestatem morum, & consequenter ad debitam coniunctionem cum vltimo fine. Et ratio etiam hoc conuincit, quia si voluntas finis hic & nunc est absoluta, virtute includit omne medium, quod hic & nunc est necessarium, vndecunque necessitas illa oriatur, quia tunc discedere à medio, virtute esset recedere ab ipso fine.

Confutatur.

Respons 3.

Tertia responsio colligi potest ex dictis in priori difficultate in solutione quarta, non esse necessarium actus voluntatis Christi illi esse propositos, vt habentes in individuo, & in particulari illam necessariam connexionem cum amore Dei. Nam in primis multi actus non erant illi præcepti, nec offerebatur semper, & in quolibet instanti aliquis actus maxime bonus, seu maxime placens Deo, sed poterant varij actus offerri moraliter æquales; poterat etiam esse æque indifferens in ordine ad diuinum amorem, vel in hoc instanti, vel in alio talem actum exercere. Et idem ferè dici posset de actibus præceptis, si non determinant obligationem suam cum omnibus circumstantijs temporis, & modi, &c. Hæc vero responsio eadem fere difficultates habet, quæ suprà tactæ sunt, & præsertim si supponatur, quod suprà diximus, Deum absoluta voluntate prædefiniuisse omnes actus voluntatis Christi, quos habitura erat omnibus temporibus, & momentis: quod possibile esse dubitari non potest, ita vero factum esse, quanquam non sit certum, longe tamen verisimilius est, vt ostendi: Hoc autem supposito, vrget maxime difficultas proposita, quia Christus Dominus euidenter intuebatur, & cognoscebat hanc prædefinitionem diuinæ voluntatis, quia hæc cognitio pertinet ad scientiam visionis, Christi autem anima intuebatur omnia, quæ sub scientiam visionis cadunt. Ergo in singulis momentis & occasionibus videbat, quid esset consentaneum diuinæ voluntati, seu quid vellet Deus ipsum tunc operari: ergo videbat quid esset gratius Deo, & magis consentaneum charitati diuinæ: ergo necessariò illud volebat ex argumento facto. Imò simpliciter videtur hæc ratio concludere, quia Christus videbat se non posse resistere efficaci voluntati Dei: ergo necessario volebat quidquid sciebat esse à diuina voluntate prædefinitum, vt ipse illud vellet.

Et hæc obiectio videtur etiam confutare responsionem aliam, quæ mihi satisfacere solita est, quantum ad necessariam connexionem quę ratione præcepti oriri potest inter actum præceptum & amorem Dei, in qua hæc difficultas fundatur.

Respons 4.

Quartò enim responderi potest, actum præceptum dupliciter considerari posse. Primo sub ratione electionis, seu voluntatis medij necessarij ad obtinendum finem, seu conseruandum amorem diuinum. Secundò, prout est actus habens ex obiecto suo intrinseca aliquam bonitatem, sub ratione obedientiæ, aut misericordiæ, aut alia simili, sub qua ille actus est per se amabilis, & non habet rationem medij, sed cuiusdam, finis proximi: quamuis ergo actus præceptus, habeat sub priori ratione necessariam connexionem cum amore, non tamen sub posteriori. vnde fit, potuisse Christum considerare singula obiecta proxima secundum proprias & intrinsecas honestates, & vt sic, libere illa velle. Nihil est enim quod ad actus eliciendos necessitatem illi inferat; quia in illis actibus non intelligitur operari ex necessaria intentione alterius finis; sed solum, quia illi secundum se honesti sunt & cõuenientes, quamuis non sint necessarij. Ex quo vlterius fieri videtur, neque ipsam obseruationem præcepti esse simpliciter necessariam quoad exercitium, & specificationem ex vi amoris diuini, quia illud præceptum satis obseruari potest, vel eligendo illud tanquam medium necessarium ad amorem, vel per se se illud volendo propter varia motiua, quæ in ipso reperiri possunt. Ex qua indifferentia nascitur, vt habeat locum libera operario, quia ex vi ipsius amoris non determinatur ad certum modum operandi, amor enim finis non inducit necessitatem electionis, vt electio est, nisi quando ipsa formalis electio proponitur vt necessaria ad consecutionem talis finis: nam si alius actus sufficiat, nulla est sufficiens causa necessitatis ita verè est in præsenti, vt explicatum est.

Confutatur.

Contra hanc vero responsionem videtur vrgere obiectio facta. Primò quidem, quia, si verum est, Deum prædefiniuisse omnes actus voluntatis Christi: ergo siue actus fiant per modum electionis, siue per modum intentionis, siue ex hoc motiuo, siue ex illo, deniq; quomodocunq; fiant, ita fuerunt prædefiniti à Deo, & Christo Domino erat patens hæc diuina voluntas: ergo ex vi amoris diuini necessario se illi conformabat. Et augetur secundo difficultas, quia voluntas Dei absoluta & efficax, qua vult me aliquid velle, si fit mihi nota, & sufficienter proposita, videtur habere vim, & efficaciam præcepti, quia tenetur homo parere diuinæ voluntati: ergo maximè parere tenetur voluntati efficaci, & illi præsertim, qua Deus vult hominem velle. Si ergo Deus absoluta voluntate prędefiniunt omnes actus voluntatis Christi, & circumstantias eorũ, & hanc voluntatem Christo manifestauit, hoc ipso intimauit illi præceptum de omnibus agendis in particulari hic & nunc, & ex tali motiuo, &c. ergo supposito amore, nulla relinquitur indifferẽtia, vel libertas. Et tertio vrgetur amplius, quia non repugnat, præceptum fuisse hoc modo impositum de omnibus actibus, cum omnibus circumstãtijs & motiuis eorum: erit ergo illa conditionalis vera, quod si Christo amanti Deum perfectissimo modo ex necessitate simpliciter

pliciter sine vlla libertate, impositum est hoc modo præceptum, necessariò obediuit sine libertate. Redeunt ergo difficultates suprà tactæ, scilicet, vnde constet, non ita esse propositum præceptum, &c.

Responsio. Propter hæc potest excogitari quintus respondēdi modus: ad quem suppono, Christum nō habuisse præceptum proprium charitatis amandi Deum: tū quia cum voluntas eius esset necessario determinata ad hunc amorem, non indigebat tali præcepto: tum etiam, quia hac ratione alij Beati non habent huiusmodi præceptum: quia de necessarijs non dātur præcepta. Vnde fit, præceptum amoris Dei, quod per actum liberum charitatis in via impletur, pro statu beatitudinis non obligare, quia neq; obligat ad actum necessarium, vt dictum est, neq; ad distinctum actum, quia charitas ex natura sua vno actu contenta est, & ille sufficit ad operandum semper honestissime propter Deum. Neq; hoc videri potest nouum aut singulare, quia cum hæc præcepta, affirmatiua sint, non obligant pro semper, sed pro articulo necessitatis, quæ durante statu beatitudinis, nulla est, cum illa necessitas quasi præuenta sit ab amore necessario. Exemplum esse potest in præcepto naturali diligendi Deum amore naturali, nam, quia est affirmatiuum, & non obligat pro semper, ideò, quandiu aliquis actu diligit Deum amore supernaturali, non obligatur pro illo tempore ad diligendum ipsum per naturalem actum, etiamsi posset, quia tunc nulla est necessitas. Et hoc ipsum in alijs actibus virtutum videre licet, quia obligatio vnius cessat, seu non viget pro eo tempore, quia ab alia virtute suum actum operante præuenitur, vt patet in obedientia & charitate, iustitia misericordia, & similibus.

Nihilominus suppono secundo, præter amorem Dei beatificum esse potuisse in anima Christi alium amorem Dei, nam, sicut anima Christi duplici supernaturali scientia cognoscebat Deum, beata & infusa, ita potuit duplici actu amoris illum amare, vt infra q. 19. latius dicam. Tertio suppono, Christum fuisse simul comprehensorem & viatorem, ex qua mirabili coniunctione consequenter effectum est miraculosè, vt proprij actus beatifici ita cōtinerentur in suprema parte animæ, vt non redundarent in inferiorem, neq; perfectionem suam cum illa communicarent. Ad hunc ergo modum intelligi potest, ita animā illam amasse Deum necessario, vt amor ille fisteret in sola formali coniunctione, & vnione ad Deum, suo modo ad formalem beatitudinem pertinente, & non se extenderet, nec communicaret (vt ita dicam) alijs operibus & actibus, qui in Christum, vt viatorem conueniebant. Cum enim hæc extensio, vel communicatio sit per modum cuiusdam efficiētiæ, poterat facilè impediri, sicut fruitio beata impedita est, ne omnem tristitiam expelleret, nec inferiori portioni se communicaret. Hoc ergo supposito facilè intelligitur illum Dei amorē, quem anima Christi habuit veluti consequentem scientiam infusam, & non beatam, fuisse liberum, quia neq; ab intrinseco habuit necessitatē, cum non versaretur circa Deum clarè visum vt sic, nec ex præcepto, quia ostensum est, Christum non habuisse speciale præceptum amandi Deum. Et vlterius probari potest, quia nec tale præceptum est veluti connaturale & intrinsecum ipsi charitati, quia illi satis est vnico actu diligere Deum: vnde si habeat vnum actum necessarium dilectionis Dei, ex natura sua non obligat ad alium actum: nec vero est cur fingamus datum esse Christo speciale præceptum de huiusmodi actu, quia ad hoc asserendum nullum est fundamentum, & positiua præcepta sine fundamēto multiplicanda non sunt, erat ergo ille amor liber. Ex quo vlterius facilè intelligitur ab illo amore libero liberè etiam processisse actus obedientiæ, charitatis proximi & aliarum virtutum, quos Christus Dominus vt viator exercuit: tum quia ille amor est sufficiens principium & causa illorum, tum etiam, quia amor beatificus, vt dictum est, veluti continebatur ne influeret in huiusmodi actus, sed relinqueret voluntatem operari modo accommodato viatori. Et ita videtur fieri sats omnibus difficultatibus positis.

Sed adhuc non quiescit animus. Primo quidem, quia ea, quæ supponuntur in hac responsione, non videntur satis probata, nec satis firma, præsertim illud tertium, quod scilicet, amor beatificus veluti frænatus & impeditus fuerit, ne influeret, & moueret ad actus obedientiæ & similes. Deinde, quia ex hac responsione sequi videtur, Christum nunc in patria non habere libertatem, quia ibi amor beatificus non impeditur, sed operatur quantum potest: consequēs autem videtur absurdum, & contra D. Tho. hic art. 4. ad 3. vbi aperte docet, eandem esse in hoc rationē de Christo, & alijs Beatis, absurdum autem esset dicere omnes Beatos carere arbitrij libertate, aut vsu illius. Deniq; difficultas tacta de prædefinitione diuinæ voluntatis non videtur satis expediri iuxta hanc responsionem: quia etiam ille amor consequens scientiam infusam, si fuit in Christo, fuit prædefinitus à Deo. Quanquam hæc obiectio non concludat, quia si ille amor non oritur necessario ex alio priori actu eiusdem voluntatis, sola prædefinitio diuinę voluntatis nō imponit illi necessitatem, quia neq; ex parte ipsius potentiæ, vt patet ex dictis in prima difficultate, neq; ex parte obiecti, vt magis patebit ex dicendis in tertia. Aliæ etiam obiectiones possent fortasse dissolui, sed vt tota hæc difficultas melius dissoluatur, & intelligatur.

Confutatur. *D. Thom.*

Responsio vltima.

Aduertendum primò est, & si concedamus Deum absoluta voluntate prædefiniuisse in particulari, & cum omnibus circumstantijs omnes actus voluntatis Christi: est enim hoc verisimilius, & sententijs D. Thom. magis consentaneum, dicit enim lib. 4. cont. Gent. c. 36. Christum voluntate humana nihil voluisse, nisi secundum quod eum velle voluntas diuina disposuit, secundum illud Ioan. 8. *Quæ placita sunt ei, facio semper*, & infrà q. 21. art. 4. dicit, Christum secundum voluntatem rationis nihil voluisse, nisi quod sciuit Deum velle: licet hoc, inquam, concedamus, non inde fieri Christum habuisse præceptum de omnibus actibus in indiuiduo, & particulari, quia voluntas, qua superior vult, & veluti intrà se disponit, vt inferior aliquid velit, ex hoc præcisè non habet vim legis & præcepti, etiam si aliunde ipsi inferiori nota sit, vt constat ex doctrina D. Thom. in 1. 2. q. 90. sed ad obligationem præcepti necesse est, vt superior velit & statuat obligare inferiorem ad aliquid faciendum, eamq; voluntatem practicè & imperādo intimet inferiori. Quanquam autem superior, aut Deus velit & statuat, vt ego aliquid velim, nō ideò vult vt ex obligatione id velim, sed potest velle, vt merè libere, & sine obligatione id velim; aliud ergo est Deum prædefinire meum actum voluntatis, aliud velle me obligare ad illum actum. Quanquam ergo Christus Dominus clarè videret voluntatem Dei prædefinientem omnes actus suos, non ideò videbat se teneri ex præcepto ad illos faciendos: quin potius videbat eadem diuina voluntate prædefinitum esse, vt quosdam faceret ex obligatione, quosdam, vt ita dicam, faceret ex consilio.

Ioan. 8.

D. Thom.

Aduertendum secundo est, quanquam verum sit, Beatum in patria amare Deum necessariò quoad specificationem & exercitium, eo amore, qui est (vt ita dicam) de substantia & necessitate charitatis perfectæ, quæ excludit omne peccatum, & omne malum beatitudini repugnans: non tamen videtur necessarium, vt actualiter, & quoad exercitium amet Deum necessario quoad omnem modum, & perfectionem obiectiuam possibilē ipsi charitati: vt v. g.

non est necesse, vt semper actu Beatus velit honorē Dei, vel gloriam extrinsecam, quam habet ex conuersione hominum, & alia similia, quæ secundaria sunt. Quanquam enim quando Beatus operatur circa hęc obiecta, semper operetur ex perfecta charitate: tamen non est necesse, vt circa illa semper actu operetur. Et eadem ratione nō est necesse, vt eo actu, quo necessariò amat Deum, formaliter, explicitè, & actualiter semper velit implere diuinam voluntatem, etiam in ijs, quæ præcepta non sunt, neque sub aliquam obligationem cadunt: quia hoc etiam est secundarium, & non est de absoluta necessitate charitatis, seu beatitudinis, & ideo non est vnde oriatur necessitas quoad exercitium in tali actu, seu in tali actus extensione, seu perfectione. Et ex hac duplici animaduersione, cessant omnes difficultates, quæ sunt de actibus non præceptis, quia licèt sint à Deo prædefiniti, & ideo consentanei diuinæ voluntati, non ideò sunt sub obligatione & necessarij simpliciter, neq; in amore beatifico est aliquid, quod ad huiusmodi actus eliciendos necessitatem inferat, vt explicatum est.

Tertiò, de actibus præceptis nihil ferè addendum occurrit ijs, quæ in quarto, & quinto modo respondendi dicta sunt. Nam si concedamus præceptum determinare, & actum, & modum & motiuum, & omnes deniq; circunstantias: non video quo modo supposita necessitate actus amoris relinquatur indifferentia aliqua in obseruatione talis præcepti, nisi quinta vtamur responsione, & dicamus amorem beatificum non influxisse in huiusmodi actus, qui pertinebant ad statum viatoris, quia alias ipse amor est efficax causa necessario inducens obedientiam præcepti. Vnde si aliàs in ipso præcepto, vel obedientia nulla relinquitur indifferentia, non est, in quo possit manere libertas. Potest tamen facilè negari, præceptum esse hoc modo impositum cum tota hac determinatione. Et ratio ex dictis reddi potest, quia cum hic modus præcipiendi, neque ex natura ipsius præcepti neque ex Scriptura sacra, aut aliqua ratione colligatur, & alias extraordinarius sit, & minimè vsitatus, non est cur sine fundamento asseratur. Quod maximè declarari potest in præcepto illo moriendi pro hominibus, de quo solet præcipuè hæc difficultas versari, nam illud præceptum directè cadit in ipsum actum exteriorem qui est obiectum interioris actus voluntatis, qui etiam consequenter præcipitur, quatenus cum exteriori componit vnum actum moralem, & liberum. Quia vero ille actus exterior potest liberè fieri per varios actus interiores diuersarum virtutum, & propter diuersa motiua, etiam si præceptum determinaret circumstantias temporis, vel loci, vel alias similes, non est necesse neque consentaneum naturæ talis præcepti, vt omnino determinet interiorem actum, vel motiuum, vt in alijs præceptis, quæ dantur hominibus, videre licet. Et hoc satis est, vt in executione talis præcepti maneat indifferētia, & libertas. Addo tamen vlterius, si præceptum esset impositum determinando aliquem interiorem actum, quoad motiuum, & omnes circumstantias, illum quidem fore necessarium, supposita efficacia amoris: nihilominus tamen posse voluntatem habere alios actus liberos ex alijs motiuis circa illud idem obiectum, & exteriorem actum. Imo in ipsomet actu sic præcepto, potest ex sua libertate, quasi supra ipsum obiectum reflecti, & præcisè velle illud propter suam honestatem, quasi sub hac conditione, vel affectu, scilicet, etiam si cum illo nō esset coniuncta necessitas præcepti, vel etiam si simpliciter non esset necessarius ad diuinum amorem. Et hic vltimus modus exercendi libertatem, tam intrinsecus est voluntati, tamq; honestus, vt non possit rationabili præcepto impediri: quia nec fingi potest, vt per præceptum cogatur voluntas ad efficiendam omnem huiusmodi reflexionem liberam, quam circa actus suos efficere potest: quia in huiusmodi modo operandi habet voluntas infinitatem quandam, vt post quodcunque præceptum sibi impositum possit supra ipsum reflecti, & præscindere in obiecto honestatem à necessitate, & alterā sine altera propter se amare. Non potest autem præcipi voluntati, vt quasi exhauriat hāc totam potentiam suam, est enim quasi infinita, & in ea non datur vltimus actus, sed quocunque dato potest dari alius. Nec vero fingi potest, vt per præceptum impediatur voluntas, ne huiusmodi liberum affectum habeat, est enim intrinsecè honestus, & bonus, & obseruationem aliorum præceptorum minimè impediens, vnde non est cur prudenter prohibeatur. Et hæc videntur sufficere de præsenti difficultate, quæ licèt legentium studio satis multa, & prolixa videri possint, mihi tamen, pro rei difficultate & dignitate, pauca esse videntur: quæ generatim etiam conferre possent ad intelligendum, quomodo liberum arbitrium maneat in Beatis, non obstante diuina visione, & Dei amore, quo redduntur intrinsecè impeccabiles.

SECTIO V.

Quomodo Christus videns semper in Verbo omnes actus suos, eos libere exercere potuerit.

SVpereſt tertia difficultas orta ex beatifica Christi visione, per quam actu semper videbat, quid & quomodo in omnibus momentis esset operaturus. Ex hac ergo visione apparet, voluntatem eius fuisse omnino determinatam ad operandum eo modo, quo videbat se operaturam, quia videbat se non posse resistere illi cognitioni: ergo nulla relicta fuit indifferentia in illa voluntate. Neq; enim hic habet locum vlla indifferentia sumpta ex circumstantijs, vel ex motiuis obiectorum, vel ex reflexione actuum, quia, quidquid in hoc genere futurum erat, totum erat determinatum in illa visione. Et augeri potest hæc difficultas ex supra dictis, quia non solum videbat Christi anima, quid singulis momentis actura erat, sed etiam videbat, hoc esse à Deo prædefinitum, & se minimè posse, aut tali decreto Dei repugnare, aut non consentire. Dices, hanc difficultatem coincidere cum illa vulgari de scientia Dei respectu nostrorum actuum. Sed non ita est, scientia enim Dei est nobis extrinseca; vnde licèt Deus sciat, quid ego sim acturus, talis scientia non determinat meam voluntatem ad illud agendum. Scientia verò animæ Christi erat intrinseca dispositio ipsius operantis, dispositio autem, vel iudicium existens in alicuius intellectu habet vim mouendi, & applicandi voluntatem: vnde, si tale est, vt voluntas non possit illi repugnare, videtur omnino illam determinare ad vnum, atque adeo tollere libertatem.

Hæc tamen difficultas breuius, quam aliæ, expediri potest. Dico enim, illam scientiam visionis animæ Christi prout terminatur ad actus, quos Christi voluntas effectura est, præsupponere, illos actus esse futuros: non enim ideò futuri sunt, quia videntur, sed ideò videntur, quia futuri sunt. Ex quo sequitur primo, eam scientiam vt sic non esse ex ijs suppositionibus, quæ omnino antecedunt libertatem, vel vsum eius. sed potius ex ijs, quæ inuoluunt, vel supponunt liberam determinationem potentiæ, vel vt actu existentem, vel vt futuram. Præsupponit enim illa visio, voluntatem Christi forè determinandam ad tales actus, & ideo illos intuetur, & quoad hoc eadem est ratio de illa, & de scientia Dei. Ex quo efficitur secundo, illam scientiam non posse destruere se ipsam, vel suum obiectū, & consequenter nō posse tollere libertatem actuum: quia ipsa scientia, vt esse possit, supponit in obiecto hāc libertatem;

tem. Quod ita declaro, nam ideo illi actus videntur, quia futuri sunt: ergo secundum rationem prius intelliguntur futuri, quam visi: ergo secundum eandem rationē prius intelliguntur futuri liberi, quam visi: quia vt sic futuri, antecedunt visionem, & ideò ab illa non possunt habere necessitatem. Sunt ergo futuri liberi, quia, vt supponimus, ex alio capite necessitatem non habent, vt iam tractatum est: ergo ideo videntur, quia futuri sunt liberi: illa igitur scientia non potest destruere libertatem talium actuū, alias destrueret obiectum suum. Vnde concludo tertiò, eam scientiam, vt est quædam inititio futurorum non influere, neq; habere efficaciam vllam in voluntate, atq; adeò neq; determinare illam, nec mutare modum operandi eius, saltem quoad modum exercendi actus, quanquam in specificatione actus semper voluntas sit conformis illi scientiæ: ac propterea illa scientia nō tollit libertatem, quia solum est veluti quædam speculatiua contemplatio, & non est ex ijs suppositionibus, quæ habent physicam efficaciam ad determinandam voluntatem. Et ita quoad hoc eadem est ratio de illa scientia, & de diuina, quia licèt, vtraque suppositа infallibile sit, actum esse futurum, hoc non ideo est, quia scientia determinet voluntatem, sed potius quia supponit, talem esse futuram volūtatis determinationem. Et idem dicendum est de illa scientia, quatenus repræsentat diuinæ voluntatis prædefinitionem, quia simul etiam repræsentat, eodem diuinæ voluntatis decreto esse definitum, vt illi actus libere fiant. Repræsentat etiam, illud decretum diuinæ voluntatis non immutare proprium modum operandi ipsius voluntatis: quapropter neq; ipsa scientia illum immutat, quanquam illa omnia contempletur.

ARTICVLVS V.

Vtrum voluntas humana Christi, fuerit omnino conformis diuinæ voluntati in volito.

118. Infrà q. 21. art 3 & 4. Et 3. d. 17. art. 2. q. 1 Et 4. cont. cap. 36. fin.

AD quintum sic proceditur. Videtur, quod voluntas humana in Christo non voluerit aliud, quam Deus vult. Dicitur enim in Psal. 39 ex persona Christi, *Vt facerem voluntatem tuam, Deus meus, volui.* Sed ille, qui vult voluntatem alicuius facere, vult quod ille vult. Ergo videtur, quod voluntas humana Christi nihil aliud voluerit, quam voluntas diuina ipsius.

2. Præterea, Anima Christi habuit perfectissimam charitatem, quæ etiam comprehensionem nostræ scientiæ excedit: secundum illud Ephes. 3 *Supereminentem scientiæ charitatem Christi.* Sed charitatis est facere, quod homo idem velit, quod Deus. Vnde & Philosophus in 3. Ethic. *dicit quod vnum de amicabilibus est eadem velle & eligere. Ergo voluntas humana in Christo nihil aliud voluit, quam diuina.

Lib. 9. c 4. tom. 5.

3. Præterea, Christus fuit verus comprehensor. Sed Sancti, qui sunt comprehensores in patria, nihil aliud volunt, quam quod Deus vult: aliquin non essent Beati, quia non haberent quicquid vellent: Beatus enim est, qui habet, quæcunque vult, & nihil male vult: vt Augustl. dicit in lib. de Trinit. * Ergo Christus nihil aliud voluit secundum voluntatem humanam, quam voluit voluntas diuina.

Lib. 83 c. 5 in fin & c. 6 tom 3.

Sed contrà est, quod Augustl. dicit contra Maximum.* In hoc, quod Christus ait, Non quod ego volo, sed quod tu, aliud se ostendit voluisse, quam Pater: quod nisi humano corde non posset, cum infirmitatem nostram in suum, non diuinum, sed humanum transfiguraret affectum.

Lib 3. cont. Maxim. c. 20 in med tom. 6.

Artic. 1. 2. & 3. huius quæst.

a Respondeo dicendum, quod sicut dictum est *, in Christo secundum humanam naturam ponitur duplex voluntas, scilicet, voluntas sensualitatis, quæ participatiuè voluntas dicitur: & voluntas rationalis, siue consideretur per modum naturæ, siue per modum rationis. Dictum est autem suprà *, quod ex quadam dispensatione Filius Dei ante suam passionem permittebat carni agere & pati, quæ sunt ei propria. Et similiter etiam permittebat omnibus viribus animæ agere & pati, quæ propria. Manifestum est autem, quod voluntas sensualitatis, refugit naturaliter dolores sensibiles, & corporis lesionem. Similiter etiam voluntas, vt natura repudiat ea, quæ sunt naturæ contraria, & quæ sunt secundum se mala: puta, mortem, & alia huiusmodi. Sed hæc tamen voluntas, quandoque per modum rationis eligere potest ex ordine ad finem. Sicut etiam in aliquo puro homine sensualitas eius, & etiam voluntas absolutè considerata refugit vlsionem, quam tamen voluntas secundum rationem eligit propter finem sanitatis. Voluntas autem Dei erat, vt Christus dolores, & passiones, & mortem pateretur: non quod ista essent à Deo volita secundum se, sed ex ordine ad finem humanæ salutis. Vnde patet, quod Christus secundum voluntatem sensualitatis, & secundum voluntatem rationis, quæ consideratur per modum naturæ, aliud poterat velle, quam Deus. Sed secundum voluntatem, quæ est per modum rationis, semper idem volebat, quod Deus. Quod patet ex hoc ipso, quod dicit, Non sicut ergo volo, sed sicut tu. Volebat enim secundum rationem voluntatem diuinam impleri: quamuis aliud dicat se velle secundum quandam aliam eius voluntatem.

Quæst. 14. art 1. ad 2.

b Ad primum ergo dicendum, quod Christus per voluntatem rationalem voluit vt diuina voluntas impleretur: non autem per voluntatem sensualitatis, cuius motus non se extendit vsque ad voluntatem Dei: neque per voluntatem, quæ consideratur per modum naturæ, quæ fertur in aliqua obiecta absolutè considerata, & non in ordine ad diuinam voluntatem.

Ad secundum dicendum, quod conformitas voluntatis humanæ ad voluntatem diuinam attenditur secundum voluntatem rationis, secundum quam etiam voluntates amicorum concordant, in quantum, scilicet, ratio considerat aliquod volitum in ordine ad voluntatem amici.

Ad tertium dicendum, quod Christus fuit simul comprehensor & viator, in quantum, scilicet, per mentem fruebatur Deo, & habebat carnem passibilem. Et ideò ex parte carnis passibilis poterat in eo aliquid accidere, quod repugnaret naturali voluntati ipsius, & etiam appetitui sensitiuo.

COMMENTARIVS.

VOluntatem aliquam esse conformem alteri, variis modis accidit, vt constat ex 1.2. quæst. 19. quod vero ad præsentem quæstionem pertinet, duo sunt potissimi. Primus est, quando aliquis vult id, quod alius vult ipsum velle, quæ conformitas dici solet in genere efficientis, vel in ratione regulæ, seu in ipso actu, quia scilicet, habet actum, quem alius vult ipsum habere: vt loquitur Durand. 3. distinct. 17. quæst. 1. vbi Gabriel etiam addit conformitatem in modo actus, vt quando aliquis eo modo vult aliquid, quo alius vult ipsum velle. Secundus est, quando aliquis vult id, quod alius vult: & de hoc posteriori modo mouet D. Thom. quæstionem, vt patet ex titulo, qui est de cōformatione in obiecto volito. De priori autem modo supponit D. Thom. vt manifestum, voluntatem humanam Christi semper fuisse conformem diuinæ illo modo: pertinet enim & ad efficaciam diuinæ voluntatis, & ad summam perfectionem humanæ Christi voluntatis, vt in articulo etiam sequenti declaratur. Posterior autem modus distingui potest in conformitatem materialem, seu in obiecto materiali, quæ inuenitur, quando duæ voluntates eandem rem volunt: & formalem, seu in obiecto formali, vt quando non solum volunt eandem rem, sed etiam propter eandem rationem, seu causam.

De posteriori ergo modo conformitatis respondet D. Thom. voluntatem Christi operantis per modum naturæ, per actus simplices, quibus fugiebat malum naturæ per se consideratum, non semper fuisse conformem in materiali obiecto diuinæ voluntati: at verò eandem voluntatem, vt deliberatè operantem, seu per modum rationis semper fuisse conformem diuinæ voluntati, & vtrumq; rectè colligit ex illis verbis: *Non sicut ego volo, sed sicut tu*: quæ omnia satis in litera sunt clara, neque indigent noua expositione.

b In solutione ad primũ animaduersione dignum est, quod D. Thom. loquens de conformitate cum voluntate diuina circa obiecta naturę repugnantia, in voluntate rationali Christi distinguit, dicens, voluntatem illam vt rationem fuisse conformem diuinæ voluntati circa hæc obiecta, non tamen vt naturam: de appetitu autem sensitiuo non distinguit, sed simpliciter negat. Vnde videtur significare, appetitum sensitiuum nullo modo circa hæc obiecta idem voluisse, quod voluntatem diuinam. Nihilominus tamen dicendum censeo, etiam appetitum sensitiuum fuisse in hoc aliquo modo conformem diuinæ voluntati, consentiendo & appetendo labores & passiones corporis, & ipsam mortem, ex motione portionis superioris. Sicut enim interdum caro ipsa ex superioris partis redundantia *exultat in Deum viuum*: ita ex eadem redundantia, & motione potest appetere corporis incommoda propter eundem Deum viuum. Quando enim homo aggreditur pericula, vel se ipsum castigat propter Deum, non solum per volũtatem, sed etiam per appetitum consentit, & mouet membra, vt se affligat, vel periculis obijciat, &c. multò ergo perfectius fuit huiusmodi consensus, & concordia in appetitu Christi. Diuus Thomas autem exponendus, & intelligendus videtur de appetitu & voluntate, quasi ex proprijs operantibus, & se mouentibus: voluntas enim, quanquam ex impetu naturæ fugiat eiusdem naturæ incommoda, tamen ex propria perfectione & libertate potest contrarium velle, & naturæ impetũ moderari & vincere: at vero appetitus sensitiuus sua sola virtute hoc non potest, quamuis ex motione superioris rationis possit in huiusmodi affectum inclinari. Et hoc probat ratio Diui Thomæ, scilicet, quia motus huius appetitus non se extendit vsq; ad voluntatem Dei: est enim hoc verum de ipso appetitu sua tantum virtute se mouente, motus enim à voluntate & ratione potest fieri in obiectum corporis disconueniens quoad sensum, apprehensum sub ratione conuenientis confuse existimata, seu apprehensa ex vi superioris motionis: quanquam ipsa ratio conuenientiæ, & modus eius per sensum distinctè non apprehendatur, vt latius alijs locis explicatur, tractando de motu charitatis, pœnitentiæ, & similibus.

Etiam appetitus sensitiuus Christi erat conformis diuinæ voluntati, circa obiecta naturæ repugnantia.

Solutio ad secundum non indiget expositione. De solutione verò ad tertium dicemus disputat. sequenti.

ARTICVLVS VI.

Vtrum in Christo fuerit contrarietas voluntatum.

119. 3. distin 17 ar. 2 q. 2. & 3. Et opusc. 3. c. 2. 239.

AD sextum sic proceditur. *Videtur, quod in Christo fuerit contrarietas volũtatum. Contrarietas namque voluntatum attenditur secundum contrarietatem obiectorum: sicut etiam contrarietas motum attenditur secundum contrarietatem terminorum: vt patet per Philos. in 5. Phys.** *Sed Christus secundum diuersas voluntates contraria volebat: nam secundum voluntatem diuinam, volebat mortem, quam refugiebat, secundum voluntatem humanam. Vnde Athanasius dicit in lib. aduersus Apollinarem,* Quando Christus dicit, Pater, si possibile est, transeat à me calix iste: & tamen non mea, sed tua voluntas fiat & iterum, spiritus promptus est, caro autem infirma, duas voluntates hic ostendit: humanam, quæ propter infirmitatem carnis refugiebat passionem, & diuinam eius, promptam ad passionem. Ergo in Christo fuit contrarietas voluntatum.

Lib. 5. Physic text. 49 vsque ad 52. tom. 2.

2. Præterea, Ad Gal. 5. dicitur, quod caro concupiscit aduersus spiritum, & spiritus aduersus carnem. Est igitur contrarietas voluntatum, quando spiritus vnum concupiscit, & caro aliud. Sed hoc fuit in Christo, nam per voluntatem charitatis, quam Spiritus sanctus in eius mente faciebat, volebat passionem, secundum illud Isai. 53. Oblatus est, quia voluit: secundum autem carnem, passionem refugiebat. Ergo erat in eo contrarietas voluntatum.

3. Præterea, Luc. 22. dicitur, quod factus in agonia prolixius orabat. Sed agonia videtur importare quandam compugnationem animi in contraria tendentis. Ergo videtur, quod in Christo fuerit contrarietas voluntatis.

Sed contrà est, quod in determinatione sextæ Synodi dicitur, Prædicamus duas naturales voluntates, non contrarias (iuxta quod impij asserunt hæretici) sed sequentem eius humanam voluntatem, & non resistentem vel reluctantem, sed potius subiectam diuinæ eius atque omnipotenti voluntati.

Habetur in Epist. Agathonis VI. Synod. generali. & legitur actione 4. circa principio circa idem.

a *Respondeo dicendum, quod contrarietas non potest esse, nisi oppositio attendatur in eodem, & secundum idem. Si autem secundum diuersa, & in diuersis existat attenditur diuersitas, non sufficit hoc ad rationem contrarietatis, sicut nec ad rationem contradictionis, putà, quòd homo sit pulcher, aut sanus secundum manum, & non secundum pedem. Ad hoc ergo, quod si contrarietas voluntatum in aliquo, requiritur primò quidem, quod secundum idem attendatur diuersitas voluntatum. Si enim vnius voluntas sit de aliquo fiendo secundum quandam rationem vniuersalem, & alterius voluntas sit de eodem non fiendo secundum quandam rationem particularem, non est omnino contrarietas voluntatum. Putà, si Rex vult suspendi latronem propter bonum publicum, & aliquis eius consanguineus nolit eum suspendi propter amorem priuatum, non erit contrarietas voluntatis, nisi fortè in tantum se extendat voluntas hominis priuati, vt bonum publicum velit impedire, vt conseruetur bonum priuatum: tunc enim circa idem attenditur repugnantia voluntatum. Secundo autem requiritur ad contrarietatem voluntatis, quod sit circa eandem voluntatem. Si enim homo vult vnum secundùm appetitum rationis, & vult aliud secundum appetitum sensitiuum, non est hic aliqua contrarietas: nisi fortè appetitus sensitiuus in tantum præualeat, quod vel immutet vel retardet appetitum rationis: sic enim iam ad ipsam voluntatem rationis peruenret aliquid de motu contrario appetitus sensitiui. Sic igitur dicendum est, quod, licet voluntas naturalis & voluntas sensualitatis in Christo aliquid aliud voluerit, quam voluntas diuina & voluntas rationis ipsius: non tamen fuit aliqua contrarietas voluntatum. Primò quidem, quianeque voluntas naturalis, neque voluntas sensualitatis repudiabat illam rationem, scilicet, qua diuinæ voluntas, & voluntas rationis humanæ in Christo passionem volebat. Volebat enim etiam voluntas absoluta in Christo salutem humani generis: sed eius non erat velle hoc in ordine ad aliud. Motus autem sensualitatis ad hoc se extendere non valebat. Secundo, quia neque voluntas diuina, neque voluntas rationis in Christo impediebatur aut retardabatur per voluntatem naturalem, aut per appetitum sensualitatis. Similiter etiam nec è contrario voluntas diuina vel voluntas rationis in Christo, refugiebat aut retardabat motum voluntatis naturalis humanæ, & motum sensualitatis*

sualitatis in Christo. Placebat enim Christo secundum voluntatem diuinam, & etiam secundum voluntatem rationis, vt voluntas naturalis in ipso & voluntas sensualitatis, secundū ordinem suæ naturæ mouerentur. Vnde patet, quod in Christo nulla fuit repugnantia vel contrarietas voluntatum.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc ipsum, quod aliqua voluntas humana in Christo aliud volebat, quam eius voluntas diuina, procedebat ex ipsa voluntate diuina, cuius beneplacito natura humana motibus proprijs mouebatur in Christo, vt Damasc. dicit.*

Li 2. Orth. fi c.13. à m. *Ad secundum dicendum, quod in nobis per concupiscentiā carnis impeditur aut retardatur concupiscentia spiritus, quod in Christo non fuit. Et ideò in Christo non fuit contrarietas carnis ad spiritum, sicut in nobis.*

Ad tertium dicendum, quod Agonia non fuit in Christo, quantum ad partem animæ rationalem, secundum quod importat concertationem voluntatum ex diuersitate rationum procedentem. Puta, cum aliquis, secundum quod ratio considerat vnum, vult hoc & secundum quod considerat aliud, vult contrarium. Hoc enim contingit propter debilitatem rationis, quæ non potest diiudicare, quid sit simpliciter melius. Quod in Christo non fuit, quia per suam rationem iudicabat, simpliciter esse melius, quod per eius passionem impleretur voluntas diuina circa salutem generis humani. Fuit tamen in Christo agonia, quantum ad partem sensitiuam, secundum quod importat timorem infortunij imminentis, vt dicit Damasc. in 3. libro.*

Li 3 c.18. 30. & 33.

COMMENTARIVS.

SVb titulo huius articuli comprehendit D. Tho. tam voluntatem diuinam Christi, quàm humanam rationalem & sensitiuam: nam, quia præcedēti articulo docuerat, secundum aliquam rationem potuisse in his volūtatibus reperiri diuersitatem, & veluti quoddam genus discordiæ: ideò in hoc articulo explicat, hanc diuersitatem non fuisse talem, vt veram oppositionem vel cōtrarietatem induceret, aut inter voluntatem diuinam & humanam, aut inter voluntatem humanam & appetitum sensitiuum inter se: quia illi diuersi motus harum voluntatum, quamuis interdum circa eandem materiam versarentur, sub diuersis tamen rationibus: & ita erant moderati & inter se compositi, vt vnus alium minimè impediret. Quæ omnia D. Thomas diffusè & satis clarè explicat.

Solutiones argumentorum tractabuntur commodius disputatione sequenti.

DISPVTATIO XXXVIII.

In quinq; sectiones distributa.

De actibus voluntatis humanæ Christi, eorumque diuersitate & efficacia.

DIuus Thomas pauca de his actibus voluntatis Christi hoc loco tradit, vel quòd reliqua communia sint cuilibet humanæ voluntati, vel quod nonnulla, quæ propria Christi esse videntur, superiùs q.13. & 15. satis ab eo indicata sunt: ad complementum autem doctrinæ, ad breuem quandam summam redigemus ea, quę ad hos actus voluntatis Christi pertinent, & trademus aliqua, quæ in superioribus omissa sunt, vt facilius & commodius intelligi possint. Primò ergo explicabimus varios actꝰ huius voluntatis. Secūdò concordiam eorum cum diuina voluntate. Tertio eorum efficaciam in omnibus, quæ Christus Dominus sua humana voluntate voluit.

SECTIO I.

Vtrum in humana voluntate Christi fuerit omnis varietas actuum, qua in humana voluntate esse solet.

BReuis resolutio huius dubitationis est, exceptis pravis actibus, qui rectæ rationi consentanei non sunt, fuisse in Christi voluntate ferè omnia genera, vel modos actuū, qui in humana voluntate esse solent, accommodatè distributionem intelligendo de omnibus generibus, seu modis actuum, non de singulis individuis, vel speciebus, quod per se constat, & ita breuiter explicari & probari potest, reuocando hos actus omnes ad sex capita, seu sex partitiones sub quibus omnes contineri videntur.

Primò ergo diuidi potest actus humanus in bonum & malum, seu turpem & honestum, de quibus constat, honestos actus fuisse in Christo, & ex qu.7. colligi potest, fuisse in omni specie virtutis: quæ perfectioni beatitudinis non repugnat, de actibus verò malis, q.15. ostensum est, neq; fuisse in Christo, neq; esse potuisse.

Secundò diuidi potest actus voluntatis in necessarium & liberum: & vtrumque inuentum fuisse in Christi voluntate ex tractatis in disput. præcedenti satis constat.

Tertiò diuiditur in naturalem & supernaturalem: & manifestum etiam est, vtrumq; genus istorum actuum fuisse in Christi voluntate, quia neque gratia in illo otiosa fuit, neque impediuit naturam, quo minus proprios actus sibi accōmodatos eliceret: vnde superius quæst.7. ostendimus, virtutes supernaturales & infusas, & naturales seu acquisitas, & vtrarumq; actus perfectissimos in Christo Domino fuisse.

Quartò diuidi potest actus voluntatis ex D. Thoma 1. 2. quæst. 8. & sequentibus, in simplicem voluntatem, intentionem, electionem, consensum, vsum, & fruitionem, & quacunque ratione hi actus inter se distinguantur, certum est, omnes illos, tam in naturali ordine, quā in supernaturali, potuisse à Christi voluntate exerceri. Ratio est, quia latitudo istorum actuum pertinet ad perfectum modum operandi, & tēdendi in finem libero & rationali modo: Christus autem in vtroque ordine gratiæ & naturæ perfectissime operatus est propter finem, vel amando illum, & tendendo per media in consecutionem illius, vel fruendo illo iam consecuto. D. Tho.

Quintò possunt actus voluntatis distingui ad eū modum, quo suprà distinximus affectus appetitus sensitiui: quanquam enim illi actus solum, prout sunt in appetitu sentiente, passionum nomen obtinuerint, quia illi proxime fiunt cum motione corporis, & humorum eius, tamen dubium non est, similes affectus perfectiori & altiori modo in voluntate reperiri. Quod de Christi Domini voluntate facile inductione ostēdi potest, fuit enim in illo amor Dei & proximi, odium peccati, spes gloriæ corporis sui, & exaltationis sui nominis: desperatio verò, vel in illo nō fuit, præsertim circa hæc obiecta, quia fuisset rationi contraria: vel certe solum fuit circa aliquod malum corporale proprium, aut spirituale alienum, sic enim desperare potuit, aut fugam mortis seu passionis suæ, aut correctionem hominum damnatorum. Deinde fuit in eo desiderium gloriæ Dei, & redemptionis hominum, iuxta illud Lucæ, 22. *Desiderio, desideraui hoc pascha manducare vobiscum, antequam patiar*; & consequenter etiam esse potuit fuga mali contrarij. Fuit etiam audacia, quatenus est voluntas efficax aggrediendi pericula ob maius malum superandum, vel bonum obtnendum, est enim hic actus fortitudinis, quæ est perfectissima virtus: quem actum indicant illa Christi verba, Luc. 12.

Marc 14. Ioan. 18. *Surgite, eamus hinc, ecce, qui me tradet, prope est:* Marc. 14. & illa Ioan. 18. *Iesus itaq; sciens omnia, quæ ventura erant super se, processit & dixit eis, Quem quæritis?* &c. De ira etiam, quatenus esse potest iusta voluntas vindicādi aliquod malum, satis ex dictis suprà, q. 15. constat in Christi voluntate fuisse, & per se etiam euidens est, in supremo iudice esse valde necessariam. Similiter etiam manifestum est, gaudium seu fruitionem perfectissimam in Christi voluntate semper fuisse; solū ergo de tristitia & timore nonnihil dubitationis superest, quam post sectionem sequentem commodè explicabimus.

Sextò & vltimò diuidi potest actus voluntatis in efficacem & inefficacem, quos alij absolutum & cōditionatum vocant: quia actus efficax absolutus est in ordine ad executionem, est enim talis actus principium operandi, & solet explicari hac voce, *volo*; actus verò inefficax solum est complacentia quædā seu displicētia, vt benè explicuit Scotus in 2. d. 6. q. 1. & explicatur hac voce, *vellem*. Et dicitur actus conditionatus, nō quia, vt est in voluntate, conditionē includat, id enim intelligi non potest, cum sit simplex quædam affectio, re ipsa adhærens voluntati simpliciter & absolutè: sed quia ex parte obiecti cōditionem quādam includit, vt implicitè, quatenus fertur in obiectum sub vna præcisa ratione consideratum, ac si esset separata ab illis conditionib⁹, quæ illius executionem impediunt: vel etiam interdum explicitè per intellectum considerata & appositā cōditione ipsi obiecto, vt in 1. 2. latius explicatur. De hoc ergo duplici genere voluntatis, quomodo fuerit in voluntate Christi, sequenti sectione explicandum est.

Scot.

SECTIO II.

Vtrum in voluntate Christi fuerint actus efficaces; & inefficaces.

DE actibus efficacibus voluntatis Christi, quod in illo fuerint perfectissimi, nulla est difficultas, aut dubitandi ratio: constat enim, per hos actus operatum esse omnia virtutis opera, & diuinæ volūtati ac iussioni obsecutum esse: ac denique mortem ipsam suscepisse: *Oblatus enim est, quia ipse voluit*, in qua voluntate, vt Paulus ait, sanctificati sumus, per illam enim nostram redemptionem perfecit. Quod verò etiam interdum actus aliquos inefficaces habuerit, satis probant verba illa Matt. 26. *Pater si possibile est, transeat à me calix iste*, quibus suum affectum indicat: illum autem non fuisse efficacem & absolutum ostendunt verba sequentia, *Non sicut ego volo, sed sicut tu*, eum autem affectum non solum in appetitu sensitiuo, sed etiam in voluntate fuisse constat ex VI. Synod. act. 4. & 11. vbi ex hoc loco probatur humana Christi voluntas, quod etiam probant multa testimonia Sanctorum, quæ ibi adducit Agatho in epistola, quæ habetur act. 4. & alia afferuntur act. 10. & nonnulla alia statim referam. Hoc etiam confirmāt illa verba Marci 7. Neminem voluit scire, & non potuit latere. Quo loco vtitur etiam Agathò suprà, intelligendusque est necessariò de voluntate aliquo modo inefficaci, vt in sectione vltima huius disputationis latius dicam.

Mat 26. *VI. Synod.*

Vt verò rationem explicemus, propter quam Christus hos actus elicuit vel assumpsit: quæri hoc loco potest, an hi actus fuerint in voluntate Christi, vt natura est, an verò vt est ratio superior, vel inferior, quarum vocum significationem, satis D. Tho. hoc loco indicauit, & latius tradidit 1. p. q. 41. art. 2. 79. art. 9. 1. 2. q. 10. ar. 1. q. 74. ar. 7. & ex dicendis etiam constabit.

D. Thom.

Primò igitur certum est, interdum fuisse hos actus in voluntate Christi, vt natura est: quod aliqui ita explicant, vt dicant, hos actus non fuisse verè elicitos, sed tantum esse ipsum naturale pondus voluntatis ad bonum suæ naturæ. Quæ sententia solet tribui Scoto in 3. d. 15. & 17. Sed falsò illi imponitur, oppositum enim docet, sicut & cæteri Theologi, & ex loco Euangelij apertè colligitur, hanc voluntatem fuisse actum elicitum in Christo: quia non dicitur aliquis velle, nisi id, quod per actū elicitum aliquo modo vult, & in nobis constat, huiusmodi actus inefficaces esse elicitos, sunt enim vitales actus. Alij existimant, hos actus tunc esse elicitos à volūtate vt natura, quando sunt omnino necessarij: quod videtur sentire Marsil. in 3. q. 11. art. 3. in 1. parte illius. Sed licet fortasse in nobis sæpe accidat, vt similes actus ex necessitate fiant, non est tamen simpliciter hoc necessarium, vt dicantur procedere à voluntate vt natura. Nec in Christo Domino habere potuit locum talis necessitas: in nobis enim prouenit ex motione appetitus sensitiui præueniētis considerationem rationis, & secum trahentis voluntatem, antequàm libertate sua vti possit: vnde si alias voluntas & ratio tam perfectè sint dispositæ ad operandum, vt semper perfecta aduertentia rationis antecedat motionem appetitus, non est vnde oriri possit talis necessitas, quando obiectum ipsum necessariò non rapit voluntatem, vt est in amore & visione beata. Cum ergo in Christo Domino nunquam appetitus rationem perturbare aut præuenire potuerit, vt suprà q. 15. probatum est, non est vnde pati potuerit necessitatem quoad exercitium in exercēdis hisactibus. Dicuntur ergo tunc elicitè à voluntate vt natura, quando procedunt ex sola inclinatione naturali, quam voluntas habet ad commodum suum, vel naturæ suæ, & tunc habere possunt, saltem per se loquendo, necessitatem quandam quoad specificationem, quia cum natura propēsa sit ad suum commodum, si actus procedunt ab hac naturali inclinatione, necesse est, vt sint illi conformes: quia ergo Christus habuit veram humanam naturam, adillius veritatem ostendendam permisit interdum voluntati suæ operari ex inclinatione naturæ, quæ recta est & honesta, & ideò assumpsit hos actus procedentes ab ipsa voluntate, vt natura est: quæ doctrina sumitur ex D. Tho. & Caietan. hic & suprà q. 14. art. 2. Addi verò potest, in ipsa voluntate vt natura distingui posse superiorem, & inferiorem partem, quia in eadem voluntate intelligi potest naturalis inclinatio ad vltimum finem suum, & ad alia propter ipsum, quæ est suprema inclinatio voluntatis. Potest etiam intelligi naturalis propēsio ad corpus, & ad prosequenda ea, quæ sunt cōmoda partisentienti, & sub vtraque ratione verum esse potest, elicuisse voluntatem Christi, vt naturam, huiusmodi actus, maxime tamen sub posteriori ratione, vt ex dictis patet.

Quomodo actus sint elicitè à voluntate vt natura. *D. Tho. Caiet.*

Dico secundò, etiam potuisse voluntatem Christi, vt rationem superiorem, & inferiorem, elicere hos actus. Ita sentit D. Tho. in 3. d. 17. q. 1. art. 2. & ibi Gabr. Marsil. dicta q. 11. & colligitur etiam ex Diuo Thom. infrà q. 21. art. 2. vbi dicit rationem fuisse in oratione Christi sensualitatis aduocatam, & ex Scoto d. 15. & ex Caiet. suprà q. 13. ar. 4. ad 1. & in primis ijdem actus, qui sunt à voluntate vt natura, quatenus aliquo modo liberi sunt, possunt dici esse à voluntate vt ratione. Deinde interdum potuit habere Christus hos actus circa obiecta, quæ non pertinebant ad proprium commodum, sed ad amoremamicitiæ, vel ad alias superiores & honestas rationes sic enim potuit desiderare omnium salutem ex charitate, quamuis sciret non omnes fore saluandos, sic etiam Matth. 9. voluit latere, non quidem ex impetu naturæ, sed ex humilitate, vt nobis esset exemplū. Et eodem modo voluit per hunc affectum, signum suæ vehementis tristitiæ exhibere; tum ad grauitatem nostrorum peccatorum ex acerbitate suæ tristitiæ declarandum; tum ad consolationem nostram, vt

Etiam vt natura inferior potuit elicere volūtatem Christi vt rationem superiorem. *Scot.* *Caiet.* *Hier.* *Orig.* *Matth. 9.*

vt cum similes affectus patimur in difficultatibus superandis, vel doloribus perferendis, non despondeamus animum, sed per deliberatam voluntatem hunc affectum superemus. Similiter etiam Hilar. & Hieronym. exponunt appetiuisse Christum fugam mortis, non solum ex naturæ inclinatione, sed etiã propter vitandam ruinam Iudæorum, quæ fuit etiam expositio Origenis tractat. 35. in Matth. & lib. 2. contra Celsum: quæ si non excludat affectum naturalem suprà explicatum, sed præter illum hunc alium adiungat, neque impossibilis est, neq; vllum habet inconueniens. Ratio verò est, quia hi actus sunt honesti: & non repugnant alicui perfectioni Christo Domino debitæ.

Obiectio. Responsio. Capreol. Mai. Durand. D. Thom.

Scio, nonnullos autores non admittere hos actus imperfectos, nisi in volũtate, vt natura est, quo modo videntur loqui Capreol. & Mai. & Duran. in 3. d. 17. quibus fauere videtur D. Thom. in his articulis, & infrà, q. 21. art. 4. & ratio esse potest, quia propriè non dicitur operari voluntas, vt ratio, nisi quando ex efficaci intentione finis de mediis deliberat: & quando hoc modo non operatur, semper actus procedit ex naturali pondere, vel ipsius voluntatis, vel alicuius virtutis in ea existentis, vt charitatis, vel alterius similis. Et ad hunc modum operatur semper illos actus imperfectos. Sed hæc differentia, vt existimo, tantum est in modo loquendi, nos enim dicimus, voluntatem operari magis vt rationem, quàm vt naturam, quando non operatur ex appetitu proprij commodi ipsius naturæ: præsertim, quia interdum etiam ex intentione alicuius finis potest quis habere actum inefficacem desiderandi medium secundum se vtile, etiam si hic & nunc non apprehendatur vt possibile, vel eligendum, qui actus potuit esse in Christo, vt ex dictis patet. Nec D. Thom. repugnat, loquitur enim præcipuè de actu efficaci, & de electione, quæ fit secundum rationem, vt patet ex articulo 5.

Scio etiam Caietanum, infrà. q. 46. art. 7. specialiter negare hos actus in voluntate Christi, vt est ratio superior. Sed non video propriam aut singularem rationem, nisi fortasse diuerso modo nominibus vtamur. Fortasse enim ipse non vocat rationem superiorem, nisi quando operatur per rationes superiores, & versatur circa res æternas, & Deũ ipsum circa quem non videtur Christus habere hos actus imperfectos, sed tantum perfectos. Ego verò existimo rationem superiorem rectè vocari, quotiescunque per rationes & regulas æternas ad operandum mouetur, etiamsi materia, circa quam operatur, res suprema nõ sit, quia formalis ratio potentiæ magis ex obiecto motiuo, quàm ex materia, circa quam versatur, sumenda est. Præsertim, quia salus proximorum & gloria Dei res superiores sunt, & suo modo æternæ, circa quas versari poterãt dicti actus, vt explicatum est: Vnde Medina hic art. 5. etiam in alijs beatis admitttit huiusmodi actus inefficaces, ortos non ex solo impetu naturæ, seu ex incommodo illius, sed ex alijs rationibus superioribus: Christus enim, quia erat in statu passibili, potuit vtraq; ratione huiusmodi actus seu affectus elicere, beati autem qui omnino sunt extra viam, & nullum pati possunt naturæ incommodum, non habẽt huiusmodi actus procedentes illo modo ab impetu naturæ, possunt tamen habere alijs rationibus, vt dictum est: quanquam Caiet. supra dicto loco vtrumq; neget, cui videtur fauere D. Thom. hic art 5. ad 3. & 1. 2. quæst. 19. art. 10. ad 1. Sed in priori loco exponendus est: iuxta dicta de actibus procedentib. ex aliquo incommodo naturæ, seu carnis passibilis, de qua expresè D. Thom. loquitur: in loco autem posteriori loquitur de actu absoluto, & non tantum de inefficaci. Vnde addo etiam in beatis, qui sunt omnino extra viam, posse interdum esse hos actus inefficaces procedentes à voluntate, vt natura est, non quia habeant aliquem dolorem, vel quia timeant aliquod incommodum naturæ, sicut accidebat in Christo, sed ex alijs causis: vt, verbi gratia, anima beata appetit corpus suum, & resurrectionem, ac gloriam eius, vt cõstat Apocal. 6. illud autem desiderium est per voluntatem inefficacem procedentem ab appetitu naturæ, quæ aliquo modo imperfecta est, donec corpore & animo sit beata.

Medin. Caiet. D. Thom.

SECTIO III.

Vtrum in voluntate humana Christi fuerint actus timoris, & tristitiæ.

OPortet distinguere in ipsamet voluntate rationali Christi superiorem & inferiorem portionem, seu rationem, quoniam in singulis propria & singularis est difficultas.

Primò igitur certum est, actum timoris habuisse locum in suprema portione voluntatis Christi, nam ad illam pertinet filialis timor Dei, quem in Christo fuisse constat ex illo Isai. 11. *Repleuit eum spiritus timoris Domini*: & suprà, q. 7. latè hoc declarauimus, agentes de dono timoris.

Secundò certum etiam est, in inferiori parte eiusdem voluntatis habuisse locum verum timorem, vt constat ex illo Marc. 14. *Cœpit pauere, & tædere*: Hunc enim locum non solum de sensibili timore, sed etiam de naturali timore voluntatis Christi intelligit Damascen. lib. 3. de Fide, c. 18. & 23. vbi refert Athan. qui hoc habet libro de Incarnatio. post medium ex ponẽs etiam verba illa Ioann. 12. *Anima mea turbata est*, de rationali parte animæ Christi: Cyril. etiam li. 4. in Ioan. c. 1. idem docet, & li. 10. Thesau. c. 3. addit; orationẽ Christi Domini in horto, ex timore mortis esse profectam, & inde colligit fuisse in Christo voluntatem humanam sentit ergo, hunc timorem ad illam voluntatem pertinuisse. Ratio verò facile colligi potest ex dictis suprà, q. 15. de simili passione appetitus sensitiui: nã idem obiectum, quod potest excitare timorem in appetitu sensitiuo, potest etiã excitare in voluntate: imò in his affectibus, qui naturales sunt, & innoxij, sicut voluntas ex natura sua comitatur appetitum, ita in Christo permissa est naturali modo operari, nulla est enim ratio, cur fuerit impedita, neq; cur potius hic affectus admissus fuerit in appetitu sensitiuo, quam in voluntate, cum in vtraque potentia esse potuerit, & deseruire ad veritatem naturæ ostendendam, & alioqui naturale sit, vt hæ duæ facultates se inuicem iuuent, seu comitentur.

Marc. 14. Damasc. Athan. Ioan. 12. Cyrill.

Dico tertio, in Christi Domini voluntate secundum portionem inferiorem fuisse verũ actum tristitiæ. Est communis sententia & certa, colligitur ex D. Tho. hic. clarius suprà q. 15. ar. 6. ad 4. tenet Alens. 3. part. q. 17. memb. 2. ar. 5. §. 2. & 3. Henric. quodlib. 8. q. 7. Durand. d. 15. q. 2. Bonau. d. 16. q. 1. Et probatur ex verbis Matth. 16. *Tristis est anima mea*, quæ intelligit de tristitia volũtatis Agath. Pap. in epist. quæ refert VI. Synod. act. 4. & Sophro. in epist. quę habetur eadem Synod. act. 11. habetur etiam in edicto Constantini approbato à Leone Pap. II. vt refertur in eadem Synod. act. 18. vbi in hanc sententiam referuntur Gregor. Nyss. lib. contra Apollinar. Athanasius & Cyril. locis paulo antea citatis, & Epipha. qui hoc sentit hæresi. 66. dicit enim non potuisse Christum esse capacem huius tristitiæ, nisi haberet animam rationalem: quod videtur exposuisse Hieronym. Matth. 26. his verbis: *Qui irrationalem animam sumpsisse Christum suspicantur, dicant, quo modo contristatur & perfectè nouerit causas tristitiæ.* Eandem sententiam habet Damascen. lib. 3. de Fide, cap. 26. Ratio verò eadem est, quæ in assertione præcedenti tacta fuit, quia hic affectus etiam est naturalis, & innoxius, & habuit in Christo sufficientes causas ex parte obiecti, & apprehensionis eius, & ex natura rei connexus

D. Tho. Alens. Henri. Durand. Bonauent. Matth 29. Agat. Pap. VI. Synod. Sophron. VI. Synod. Leo Pap. II. Greg. Nyss. Athan. Cyril. Epipha. Hieron. Damasc.

nexus est cum tristitia sensus, nisi impediatur: non oportuit autem in Christo impediri, præsertim cum ad satisfaciendum pro nobis accommodatissimus sit, non minus quam tristitia sensibilis.

Etiam in portione superiori voluntatis Christi tristitiæ actus locum habuit. Scotus. Bonau. Gabr.

Dico quarto, etiam in portione superiori voluntatis humanæ Christi tristitiæ actum locum habuisse. Tenet Scot. distinct. 15. Bonau. d. 16. art. 2. q. 2. & 3. Gabr. distinct. 15. art. 2. in 1. part. illius. Et probatur, quia Christus vt homo tristitiâ habuit propter peccata hominum: quin potius Sancti explicantes causas sudoris sanguinis Christi, sentiunt magis fuisse ortum ex consideratione peccatorum hominum, & ex tristitia inde concepta, quàm ex consideratione propriæ mortis. Sed hæc tristitia pertinet ad rationem superiorem, quia potissimum fundabatur in diuina offensione, quam considerare & ponderare proprium munus est superioris rationis. Similiter tristitiâ habuit Christus de perditione Iudæ, & ruina Iudæorum, adeò vt Hieronymus & Hilarius dixerint magis doluisse Christum de morte sua propter ruinam Iudæorum, quàm propter suum incommodum: sed hoc etiam pertinet ad portionem superiorem, erat enim opus insignis charitatis. Et ex his exemplis facilè constat ratio huius conclusionis, quia hic etiã affectus est optimus & honestissimus, & valde consentaneus statui Christi in carne passibili, & ad satisfaciendum pro hominibus valde accommodatus.

Hieron. Hilar.

Obiect 1. Henric. Caiet

Contra hanc verò vltimam conclusionem sentiunt nonnulli Theologi, inter quos est Henricus supra dicto quodlib. 8. quæst. 7. & Caiet. infrà q. 46. art. 7. vbi propterea inquit, dictam tristitiã à nobis explicatam pertinere ad rationem inferiorem, quia erat de obiectis temporalibus, & inferioris rationis:

D. Thom.

& ita exponit D. Thom. ibi, quanquam ipse fateatur dissensionem potius esse de modo loquendi, quam de re. Nihilominus tamen puto proprius ac veritus dici, illos actus ad rationem superiorem pertinere, quia, vt supra dicebam, vniuscuiusq; potẽtiæ ratio ex formali potius motiuo, quam ex materia, sumenda est. Deinde, quia commissio mortalis peccati ad rationem superiorem pertinet, quatenꝰ tale peccatum est auersio à Deo: ergo multò magis dolor de peccato, quatenus est offensa Dei, ad superiorem portionem pertinet, ergo & prædicta Christi tristitia. Tandem velle mortem propter redemptionem hominum & obedientiam Patris, erat sine dubio actus rationis superioris, quia, licet materia esset humana, tamen motiuum & ratio erat altissima, & suprema, ergo idem erit de tristitia. Nec S. Tho. vnquam oppositum docuit, sed in eo loco solum docet portionem superiorem voluntatis Christi nõ esse passam tristitiam ab obiecto suo, quod est Deus, quia illo potius perfectè fruebatur: & hoc modo dici quodammodo posset, quamuis aliqua tristitia fuerit in superiori portione Christi, quia regulabatur per regulas supremas, & æternas, non tamen fuisse quasi in suprema parte illius portionis, qua attingitur Deus ipse in se. Præsertim, quia illa eadem tristitia, quæ erat in ratione superiori, admittebatur, & eligebatur sub alijs rationibꝰ, ẽt supremis, & æternis: & obiectum ipsum contristans, quod sub aliqua superiori ratione displicebat, sub alia magis superiori, vel amabatur, si tantum erat malum pœnæ, vel permittebatur, si culpæ, quia voluntas Christi in ratione volendi semper erat conformis diuinæ, vt dicemus. Et ita constat in re non esse diuersitatem, & facile posse opiniones conciliari.

Resp. ad Obiect.

Obiect 2.

Vna verò supereſt hoc loco difficultas, vulgaris quidem, sed grauis, quomodo, scilicet, in eadem voluntate, & in eadem superiori parte illius potuerit simul tanta esse tristitia, cum perfectissima fruitione beata, qua Christi anima semper potita est. Propter hanc difficultatem Cano, libro 12. de locis c. 14. dicit animam Christi sustinuisse interdum gaudium beatificum, vt tristitiæ locum daret. Quod sine vlla probatione affirmat, vt euitet vim argumenti. At eam sententiam Henric. suprà dicit esse fidei contrariam: ego falsam & temerariam illam existimo, & contra omnes Theologos, qui in hac difficultate contrariam sententiam vt certam ponunt. Et primò contra illam obijci potest locus ille Canticor. 3. *Egredimini & videte, filiæ Sion, Regem Salomonem, in diademate quo coronauit eum mater sua in die desponsationis illius, & in die lætitiæ cordis eius*, iuxta probabilẽ Sanctorum Patrum expositionem, qui per diadema Salomonis intelligunt spineam Christi coronam, qua coronatus est in die passionis suæ, quem dicunt esse diem lætitiæ cordis ei⁹, quia in eo maximè lætatus est spiritu; quamuis corpore maximè doleret, prout exponunt Gregor. Niss. Maximus, & Nilus, quos Theodoret. refert; & Hortulanus lib. 3. commentar. in Cantic. & eandem expositionem attigit D. Tho. Cantic. 3. dicens, illum diem fuisse lætitiæ cordis Christi, quia in eo maxime gaudebat ob hominum, quam operabatur, redemptionem de diaboli potestate: & Ruffinus in expos. Symboli, de spinea corona eundem locum intellexit. Quod autem dies passionis Christi dicitur dies lætitiæ cordis eius, satis confirmat, non fuisse ipsius animam priuatam eo die perfectissimo gaudio: ergo maxime carere non debuit gaudio beatifico. Quod etiam rectè confirmatur verbis illis Psal. 15. *Propter hoc lætatum est cor meum, & exultauit lingua mea*, nam, quod in eis fit sermo de Christo & passione eius, constat ex sequentibus verbis, *Insuper & caro mea requiescet in spe*. Item ex illis Lucæ 15 Et cum inuenerit eã, imponit in humeros suos gaudẽs: ouis enim perdita est humanum genus, quod tunc maxime super humeros suos Christus gaudenter sustulit, quando *peccata nostra ipse pertulit in corpore suo super lignum*. 1 Per. 1. Deniq; ex illis Ioan. 15. Hæc locutus sum vobis, vt gaudium meũ in vobis sit, & gaudium vestrum impleatur; Quæ verba interpretans Cyril. li. 10. in Ioan. ca. 21. inquit, Christum loqui de suo spirituali gaudio, quo semper fuit plenus, *etiam in cruciatibus & opprobrijs, quæ delitias sibi esse putabat, vt volũtatem Patris impleret, & salutem hominum operaretur. Et hoc gaudium* (ait) *optasse Christum discipulis, quo ipse gauisus est, quia solũ illud gaudium solidum est, quod in Deo est*: & cap. 22. ait, *Talem erga nos Saluator charitatem ostendit, vt summo cum gaudio cruci affigi non erubuerit, vt peccatoribus salutem afferret*. Non ergo caruit Christus gaudio, etiam in ipsa cruce: ergo multò magis habuit gaudium beatificum ex summa Dei charitate, quæ est radix huiusmodi gaudij.

Consirm. huius sententiæ Henr.

Secundò argumentor ratione, quia suprà, q. 9. ex Scriptura, & Patribus ostendimus, & certum esse diximus, animam Christi à principio fuisse beatam: beatitudo autem & fruitionem includit, & perpetuitatem sine intermissione. Quod verò Canus inquit, potuisse manere fruitionem sine gaudio, contradictionem inuoluit: quia fruitio nihil aliud est, quàm gaudium ipsum, vt ex prima secundæ quæst. 11. suppono. Minus male diceretur, potuisse conseruari visionem, & amorem, in quibus, vel altero eorum, essentialis beatitudo consistit, sine fruitione, quæ solum est beatitudinis proprietas, & perfectio. Sed hoc miraculũ quamuis contradictionem nõ inuoluat asserendũ non est sine magno fundamento, præsertim cũ ad perfectionẽ Christi nihil pertineat, sed potius ad cuiusdam perfectionis defectum: nam sine fruitione beatitudo non manet simpliciter perfecta. Adde, si hæc assertio Cani permittatur, facile posse inueniri alium, qui dicat, priuatam esse interdum animam Christi etiam ipsa visione beata, vt magis pateretur. Deniq; vel Canus admittere debet Christi animam toto, aut maiori vitæ mortalis tẽpore caruisse gaudio beato: quod tamen neq; ipse audet dicere, sed solum de passionis tempore: vel certè difficultatem non expedit, quia Christi anima

& vo-

& voluntas ferè nũquam caruit magna tristitia, vel certè frequentissimè illam habuit, considerando peccata hominum, & mortem suam veluti præsentem intuendo, cum tamen gaudium illud de se omnem expelleret tristitiam. A

Resp. Secundò ergo respondetur, quamuis tristitia, & gaudium contraria sint, diuina tamen virtute fieri potuisse, vt in eadem voluntate simul coniungerentur. Ita respondet Palud. in 3. dist. 15. q. 2. qui in vniuersum docet posse Deum in eodem subiecto ponere duas contrarias formas in quocunq; gradu, sicut in eodem loco potest ponere duo corpora naturaliter repugnantia. Sed licet in alijs qualitatibus, aut formis verisimile hoc sit, tamen in actibus vitæ, si propriè contrarij sint, specialem videtur inuoluere repugnantiam: vel quia speciali modo afficiunt subiectum, per intrinsecam quãdam emanationem ab illo: vel certè, quia ex parte obiectorum includunt immediatam contradictionem, vt, v. g. si intellectus simul assentitur, & dissentitur eidem propositioni, simul ponit in obiecto esse, & non esse: vnde, sicut impossibile est, vt eodem assensu iudicet idem esse & non esse, ita est impossibile simul habere illos duos actus, & idem est de omnibus contrarijs similib. Quod etiam naturali quodam signo confirmari potest: nam alia cõtraria, saltem in gradu remisso, possunt interdum esse simul, etiam naturali modo: & in ipso intellectu, vel voluntate, habitus contrarij possunt simul esse in gradu remisso: at verò actus ipsi nõ possunt naturaliter simul esse in eodem, si verè contrarij sint, vt experientia satis constat in assen u, & dissensu, & similib. Quod verò quidam respondent, ex D. Tho. q. 26. de verit. art. 10. hæc contraria, si per se in sint subiecto, inter se repugnare, non verò si vnũ per se, aliud per accidens insit, hoc, inquam, non satisfacit, gaudium enim per se dicitur in esse volũtati Christi, ab ijs, qui ita respondent. Interrogo ergo, cur tristitia dicatur inesse per accidẽs. Si fortè, quia non in est ipsi voluntati in se ipsa, sed tantũ in appetitu, hoc est falsum, & contrarium est satis demonstratum: si verò dicatur per accidens inesse, quia ex passione corporis oriebatur: non est verum de omni tristitia, vt vidimus, neq; etiamsi ita esset, quidquam ad rem pertineret: quia repugnãtia inter formas contrarias, non prouenit ex causis vnde illæ oriuntur, sed cõsistit in ipsa formali inhæsione respectu eiusdem subiecti. Vt, licet aqua sit aliquo modo per se frigida, nihilominus repugnat, vt simul sit calida, etiam ex accidenti: sic ergo nihil refert, quod tristitia ex corpore, vel ex quacunque alia causa extrinseca oriatur, si formalem repugnantiam, & oppositionem habet cum ipso gaudio.

Quamuis tristitia, & gaudium contraria sint, diuina tamen virtute fieri potuisse, vt in eadem voluntate simul coniungerentur.

Palud. Cõfutatur.

Quamuis incompossibilitas sit inter actus vitales cõtrarios, quã inter cætera cõtraria.

Respons. 3. D. Tho.

Cõfutatur.

Aliter dici posset, actus animæ contrarios, qui ita versantur circa idem indiuisibile obiectũ, vt vnus destruat formale, & proprium obiectum alterius, non posse simul esse in eodem subiecto: vt mihi quidem videtur de assensu & dissensu eiusdem propositionis, vel amore & odio eiusdem secundum idem. At verò quando actus non ita sunt contrarij, vt vn⁹ prorsus destruat obiectum alterius, quanquam naturaliter interdum repugnent esse simul, non tamen implicabit contradictionem diuina virtute coniũgi in eadem potentia: hoc autem modo videtur cõtigisse in gaudio & tristitia Christi, non enim versata sunt circa idem, neq; secundum eandem rationem, vt per se satis constat.

Resp. 4.

Gaudium & tristitia, nisi circa idẽ omnino versentur, propriè contraria non sunt.

Aliter dici potest (& fortasse res est eadem, quamuis diuersis verbis explicata) gaudium & tristitiam secundum rationes suas genericas, & modum: quo versantur circa obiecta sua, habere magnam diuersitatem, & quandam repugnãtiam, non tamen propriam contrarietatem, nisi in particulari versentur circa idẽ omnino, cuius simile videre licet in assensu & dissensu: nam in communi habent illam diuersitatem, non tamen contrariam oppositionem, nisi sint eiusdem de eodem: quo fit, vt interdùm ex assensu vnius propositionis oriatur dissensus alterius, & simili modo ex gaudio de diuino honore oriri potest tristitia de diuina offensione. Sic ergo gaudiũ & tristitia Christi nõ erant actus verè contrarij, quia versabantur circa diuersa obiecta: gaudebat enim de bonitate diuina, & sua beatitudine, tristabatur autem de peccatis hominũ, & de morte sua. Quam solutionem attigit D. Th. in q. disputata de passionibus animæ, ar. 10. ad 7. B

D. Thom.

Obiectio 3.

Solum video obijci posse, quia Christus per visionem beatam videbat in Verbo mortem suam, ergo per fruitionem beatam de illa gaudebat: sed de illa eadem tristabatur; ergo habebat simul gaudium, & tristitiam eiusdem obiecti, atq; adeò propriè cõtraria. Et confirmatur, quia alias nullum fuisset miraculum, tantam tristitiam coniunctam fuisse cũ illo gaudio, neq; Beati fierent ex vi illius gaudij naturaliter incapaces omnis tristitiæ. Ad argumentum respondetur primò, negando primam consequentiã, quia nõ est necesse, vt Beatus, qui necessariò fruitur Deo ipso, necessariò etiam gaudeat de omnibus, quę in Deo videt, quia illa non repræsentantur vt summum bonum, sicut ipse Deus: sicut etiam, licet necessariò amet Deum, non tamen proximum, & cætera omnia, quæ in Deo videt. Secundò respondetur aliter Christum gauisum fuisse de morte sua, & aliter de ea tristitiam habuisse, tristitia enim erat de morte, vt est malum naturæ, de quo malo Christus, vt sic, non gaudebat, sed de fructu & vtilitate, quam mors sua nobis erat allatura, & de ipsa morte, vt erat mediũ ad huiusmodi finem: & ita actus illi nõ erant omnino contrarij, quia non erant de eodem secundum idem. Ad confirmationem negatur sequela: tum, quia licet gaudium & tristitia in communi sumpta, non sint perfectè contraria, tamen propter diuersum modum tendendi in obiectum, si gaudiũ circa vnum obiectum sit perfectissimum, & intensissimum, non admittit secum vllam tristitiam, etiam circa aliud obiectum, vt partim etiam experientia notum est: tum etiam, quia visio & fruitio beata, quæ natura sua constituunt animam in vltimo suæ perfectionis statu, ex natura sua excludunt omnem causam tristitiæ, fuit igitur illud miraculũ, speciali dispensatione in Christo factum propter nostram redemptionem. C D

Respons.

SECTIO IV.

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

SVppositis distinctionibus suprà positis de actu efficaci, & inefficaci volũtatis, & de diuersis modis, quib. vna voluntas potest alteri esse corformis, vel difformis, resolutio huius quæstionis facilis est, ac ferè sine controuersia.

Dico enim primò, actum efficacem voluntatis Christi semper fuisse conformem diuinæ voluntati omni modo, scilicet, in obiecto formali & materiali. Hæc est communis sententia Theologorum, D. Tho. hic, & suprà, q. 13. a. 4. infrà q. 21. art. 4. aliorum in 3. d. 15. Bonauen. ar. 2. q. 2 Mai. q. 1. concl. 4. Dur. q. 2. Gabr. dist. 17. q. 1. concl. 3. & 4. Palud. Capreol. & aliorum. Caiet. locis citatis, Ferrar. 4. lib. contra gen. c. 37. & in aliquo sensu est conclusio de fide, scilicet, quatenus Christus semper voluit efficaciter quid-quid Deus voluit ipsum velle, & prout Deus voluit, vt apertè colligitur ex Ioan. 4. *Meus cibus est, vt faciam voluntatem eius, qui misit me*, & cap. 5. 6. & 8. *Non quæro voluntatem meam, sed eius qui misit me*, & ad Heb. 10. & Psal. 36. *In capite libri scriptum est de me, vt faciam voluntatem tuam, Deus meus, volui*: quanquam n, hæc præsertim intelligantur, & exponi possint de voluntate signi, seu præceptiua, tamen generaliter etiam intelligenda sunt de quacunque absoluta voluntate Dei; tum, quia verba Scripturæ generalia sunt: tum etiam

D. Thom. Bonauen. Mai. Durand. Gabr. Palud. Capreol. Caiet. Ferrar. Ioan. 4. & 5. Heb 10. Psalm. 39.

etiam, quia ita intelliguntur à Concilijs & sanctis Patribus veritatem hanc definientibus, & docentibus: vt patet ex VI. Synod. act. 4. in epist. Agath. vbi plura refert Sanctorum testimonia, & act. 11. in epist. Sophron. act. 17. in definitione fidei. Concil. Later. sub Mart. consul. 5. c. 16. & ex Cyril. lib. 2. in Ioan. c. 146. & lib. 4. c. 1. vbi id optimè declarat, & Damasc. lib. 2. de Fid. c. 22. circa fin. & lib. 3 c. 14. 17. & 18. Chrysost homil. 47. in Ioan. Hieron. in id Matth. 26. *Fiat voluntas tua*, & Augustin. super Ioan. locis citatis, & q. 77. in nouum Testamentum. Denique, quia si Christi anima aliud efficaciter vellet, quam Deus vellet, ipsum velle esset propria contrarietas & repugnantia inter illas voluntates, quæ est magna imperfectio; vnde in Christo locum habere non potuit. Et confirmatur, quia Beati semper hoc modo habent voluntatem conformem diuinæ voluntati, ergo multò magis Christus, cui nota erat in omnibus diuina voluntas, & ideo repugnare illi non poterat. Et ex his vlteriùs colligitur, semper humanam Christi voluntatem in hoc actu efficaci fuisse conformem diuinæ ex parte obiecti, atque adeò non potuisse actu efficaci nolle, quod Deus volebat, neque velle, quod Deus nolebat, quia hæc etiam esset contrarietas voluntatum, quæ est magna imperfectio Christo repugnans. Quapropter omnis hæc conformitas cum diuina voluntate cõnaturalis fuit Christo ratione vnionis. Secundo, quia Deus vult, vt humana voluntas non opponatur hoc modo diuinæ, præsertim quando homini constat de diuina voluntate, vt Christo constabat. Tertiò, quia suppositâ hac scientia animæ Christi, qua sciebat omnem diuinam voluntatem beneplaciti seu consequentem, impossibile erat, aliud efficaciter velle: quia, facta illa suppositione, obiectum repræsentabatur vt impossibile, vnde illa voluntas non solum esset otiosa, & imprudens, sed (vt existimo) etiam fuit impossibilis, & ideo neq; beati possunt habere talem actũ, quando illis constat de diuina voluntate.

VI. Synod. Agat. Sophron. Con. Lat. Cyrill. Damasc. Hieron. Augustin.

Quæres, an hoc ita verum sit, vt sit certum, & an contrarium implicet contradictionẽ. Scotus enim dist. 15. q. vnic. ante solutionem argument. & Gabr. concluſ. 9. opinionem referunt asserentem potuisse Christum per voluntatem humanã efficaciter velle, quod Deus absolutè nolebat, & licet non approbent, putant tamen esse probabilem & possibilem, quia poterat Christi anima considerare mortem vt incommoda naturæ, præcisè, & abstrahendo ab omnibus alijs rationib⁹, & vt sic, efficaciter eam nolle, etiamsi Deus eam vellet. Respondetur tamen, de absoluta Dei potentia nõ repugnasse humanitatem assumptam carere scientia beata, vel infusa, quam modo habet, atque adeò non scire in singulis rebus & obiectis, quid de illis Deus efficaciter velit: & tunc rectè poterat per volũtatem humanam actu efficaciex parte sua intendere aliquod bonum & honestum, vt, verbi gratia, orare vel aliud simile, quamuis fortasse absolutè esset definitum à Deo, ne id fieret. Cuius ratio est, quia hic modus operandi, suppositâ illa imperfectione ignorantiæ, seu carentiæ scientiæ, est bonus & honestus, neq; inuoluit imperfectionem aliquam, quæ Christo repugnet etiam de absoluta Dei potentia. Confirmatur, nam angeli beati, aliquando intendunt aliquid, & quantum in se est, conantur vt fiat aliquid, quod Deus statuit ne fiat, quia non semper de singulis rebus cognoscunt quid Deus præfinierit, vt ex Danielis 10. constat iuxta expositionem magis receptam, quam rectè ibi tractat Pereira, & lib. 12. ex D. Tho. 1. p. q. 113. art. 7. & alijs: ergo ex prædicta hypothesi nõ repugnat Christo de potentia absoluta similis operatio. Dices, Christo propter vnionem deberi, quod voluntas eius humana ita gubernetur à diuina, vt etiam si nõ agnoscat per humanitatem, quid Deus in aliquo negotio voluerit, nihilominus in re semper velit effi-

Scot. Gabr.

Obiectio.

Responsio.

Quo ratione potuerit Christus habere actũ efficacem, non conformẽ diuinæ voluntati.

caciter id, quod Deus voluit: nam hæc conformitas non solum ex præscientia, sed etiam ex intrinseco regimine est magna perfectio. Respondeo, potuisse quidem ita fieri, esseq; satis cõsentaneum vnioni, & dignitati humanitatis assumptæ, non tamen esse ita necessarium, quin de potentia absoluta fieri aliud potuerit, vt dictum est, quia nullam repugnantiam inuoluit, nec imperfectionem, aut indecentiam aliquam diuinæ bonitati, ac voluntati repugnantem. At verò, suppositâ scientia voluntatis diuinæ, quam anima Christi habuit, impossibile fuit habere actũ contrarium: quis enim potest actu efficaci conari contra absolutam Dei voluntatem sibi cognitam? aut quis cordatus & prudens id faceret, quamuis posset? Vnde hic accommodari possunt verba illa Ioan. 5. *Filius à se non potest facere quidquam, nisi quod viderit Patrem facientem*, vt Cyril. exponit lib. 2. c. 135. & Chrysost. hom. 37. Neq; contra hoc vrget ratio Scoti, quia licet anima Christi per aliquam inferiorem scientiam potuerit non semper actu considerare omnem rationem volendi, vel nolendi mortem, neq; omnem diuinam voluntatẽ: tamen simpliciter semper hæc omnia considerauit per aliquam scientiam, & ideò nunquam potuit in eodem intellectu habere iudicium prudens, quo moueret voluntatem ad talem actum efficacem & absolutum: quia iudicium prudentiæ debet esse connexum cum perfecta scientia, & cõsideratione intellectus, & ideo semper versatur circa id, quod pensatis omnibus est possibile, & expediens. Quocirca ex illa præcisa consideratione mortis per inferiorem scientiam, solum sequi poterat actus voluntatis inefficax, vt rectè D. Tho. hic docet, & infrà q. 21. ar. 4. & Caiet. his locis, Dur. dist. 15 q. 2. de quo iam dicemus.

Ioan. 5. Cyril. Chrysost.

Dico secundò. Per actum inefficacem interdum voluit humana Christi voluntas, quod absolutè & simpliciter Deus nolebat, semper tamen huiusmodi actus erat conformis diuinæ voluntati, tanquam principio, & regulæ, & ideo simpliciter illæ voluntates nunquam fuerunt contrariæ. Tota hæc conclusio est certa & communis Theologorum in 3. distinct. 17. Vbi Ricard. & Bonauent. art. 1. q. 3. Alens. 3. par. q. 15. memb. 1. art. 2. & colligitur ex omnibus Concilijs, & Sanctis citatis in priori assertione, & eam declarat optime Augustinus lib. 3. cont. Maximin. c. 20. Et prima quidem pars conclusionis de diuersitate in obiecto materiali, satis cõstat ex illis verbis sæpe citatis, *Non sicut ego volo, sed sicut tu*, & ex dictis suprà de his actibus inefficacibus. Secunda vero pars de formali, seu affectiua concordia, facile etiam patet, quia etiam isti actus inefficaces, erant in suo genere honesti & boni: vnde diuina voluntas volebat, vt humana illos efficeret, & ipsa humana voluntas ex perfecta ratione & deliberatione illos in se admittebat, vt in hoc etiam diuinæ volũtati obsequeretur: & ita non solum in hoc erat conformitas inter diuinam & humanam voluntatem, sed etiam inter inferiorem & superiorem partem eiusdem humanæ voluntatis. Et hinc facile etiam ostenditur vltima pars: & excluditur contrarietas inter voluntates Christi: nam hęc esse non potest, vbi in ratione volendi est consensio voluntatum, neq; vbi vna voluntas nihil vult, nisi quod alia vult ipsam velle. Ac denique, quia cõtrarietas saltem requirit, vt quod alteri sub aliqua ratione placet sub eadẽ alteri displiceat, vel illud idem, quod vna voluntas efficaciter vult, altera absolute nolit, quia, nisi adsit hæc repugnãtia, voluntates non se impediunt, neq; vna alterã excludit, quod est de ratione contrariorum: ostensum autem est, non fuisse in Christo actus hoc modo oppositos seu repugnantes. Quæ ratio etiam procedit in actibus eiusdem voluntatis humanæ operantis per modum rationis vel naturę, quia etiam in illis non fuit vera contrarietas propter eandem rationem: Christus enim simpliciter amabat mortem,

Actus inefficax dicitur simpliciter quia caret complemento, & conformitate diuinæ voluntatis potuit. Ricard. Bonau. Alens.

verbi

v.g. vt in re ipsa exequendam, fugiebat autem illã, non absolutè vt exequendam, sed solum præcisè consideratam vt incommodam naturæ, qui actus erat solum inefficax, & minimè contrarius priori.

Obiectio.

Dices: Hi actus, *volo & nollem*, quamuis non sint simpliciter contrarij, tamen, vt versantur circa idē materiale obiectum, sunt aliquo modo repugnantes, & vnus potest alium saltem ex parte impedire seu retardare, ergo fuit in Christo saltē aliqualis repugnantia actuum seu voluntatum. Respondetur, propriè nullam fuisse, huiusmodi enim actus tunc habent illum modum repugnantiæ, quando alter eorum est præter rationem & deliberationem voluntatis, quando vero ipsemet actus inefficax, est ab ipsamet voluntate præordinatus & deliberatus, non potest ipsammet voluntatem retardare vel impedire, ex cuius deliberato consensu oritur, vt in simili dictum est suprà q. 15. de actibus appetitus disputando: præsertim, quia cum omnes isti actus essent ex diuina ordinatione, vt dictum est, & omnes essent honestissimi, nulla inter eos poterat esse propria contrarietas, aut repugnantia.

Responsio.

SECTIO V.

Vtrum humana Christi voluntas semper fuerit impleta.

HOc dubium suprà huc remisimus quæst. 13. art. 4 quoniam eius resolutio ex ijs, quæ hic dicta sunt de actu efficaci & inefficaci voluntatis Christi, pendebat.

Dicendum est enim primo, quidquid Christus Dominus sua humana voluntate absolutè, & efficaciter voluit, effectum esse: atque hoc sensu Christi voluntatem semper fuisse impletam. Est res certa, & colligitur ex suprà citatis Concilijs, & Patribus, præsertim ex August. quæst. 77. noui Testamenti, & Gregor. lib. 19. Moral. cap. 14. & constat etiam ex dictis suprà de potentia animæ Christi quæst. 13 pertinuit enim hæc potestas ad Christi Domini perfectionem: cum enim voluntas humana Christi esset voluntas Dei, debuit semper impleri. Et confirmatur primo, nam illa volũtas in suo efficaci actu semper erat conformis voluntati beneplaciti Dei; ergo sicut hæc semper impletur, ita & illa. Confirmatur secundo, quia Christi anima præsciebat omnia futura; ergo non poterat efficaciter velle, nisi quod sciebat reuera futurum esse. Denique Christus nihil, nisi prudentissimè, & honestissime voluit; ergo tantum efficaciter voluit, quod perficere potuit.

August. Gregor.

Obiect. 1. Caietan. Responsio.

Sed dicunt aliqui, hoc esse verum in his, quæ volebat per se ipsum implenda, non verò in his, quæ voluit fieri per alios, quod sentit Caiet. suprà q. 13. ar. 4. fundatus in D. Thoma ibi. Sed conclusio posita simpliciter vera est, neque absolutè oportet aliquã exceptionem facere, vt rationes factæ probant: nã, licet vltima solum procedat de his, quæ per se ipsum erat facturus, aliæ tamē generaliter procedunt. Fuit enim impossibile, vel saltem fuisset imprudens, & otiosum velle efficaciter ab alio fieri, quod ipse sciebat efficiendũ non fuisse: alias pari ratione posset velle efficaciter, aliquos saluari, quos sciebat non esse saluandos, & similia, quomodo autem ille locus D. Thom. & Caietani exponendus sit, statim dicam.

Aliter humana Christi voluntas, aliter diuina semper impleta.

Aduertenda enim est differentia, quæ in hac efficacitate est inter voluntatem humanam & diuinam Christi: nam voluntas diuina per se, & virtute propria potens est ad perficienda omnia, quæ absolutè vult, siue velit per se, sine per alios illa efficere, quia est omnipotens, & ita propria virtute potest, vel facere, quæ per se ipsam vult fieri, vel immutare aliorum voluntates, per quos aliquid fieri decreuit, vel denique vti quibus voluerit instrumentis ad ea perficienda, quę efficaciter vult. At vero humana voluntas Christi per se non est ita potens, semper autem impletur, vel ex perfecto & prudenti modo volendi, scilicet, quia semper est conformis diuinæ voluntati; vel quia participat aliquo modo omnipotentiam Dei, tanquam instrumentum Diuinitatis.

Obiectio 2.

Dices, ergo non magis absoluta voluntas Christi semper impletur, quàm voluntas Beatorum, quæ etiam est conformis diuinæ voluntati & ideo, si aliquid vult efficaciter, infallibiliter fit, quia illud idē vult Deus voluntate beneplaciti: quo modo dixit Ansel. lib. de Similitudinib. cap. 52. quemlibet Beatum posse transferre montem ab vno loco in alium, si efficaciter velit. & c. 68. dicit posse facere, quidquid vult, *quoniam ipsum omnipotentiē*, inquit, *suæ voluntati concordantem habet*. Respõdetur, esse quidē inter Christum & alios Beatos quandam proportionalem æqualitatem, seu similitudinem potius: non tamen est inter eos æqualitas simpliciter. Primo quidem, quia omnis Dei voluntas beneplaciti, soli animæ Christi semper nota, & ideo simpliciter nunquam nititur contra hanc Dei voluntatem: at vero alij Beati non semper agnoscunt, quid Deus absolutè velit fieri, & ideo interdum, quantum in ipsis est, cupiunt & intendũt aliquid fieri, quod reuera Deus non vult voluntate beneplaciti, vt de angelis Beatis colligitur ex Daniel. 10. tum etiam, quia voluntas Christi est organum Diuinitatis ad exequenda opera mirabilia, quod non habet volũtas aliorum Beatorum, & ideo multa potest voluntas Christi absolutè, & efficaciter velle per se ipsam efficere, quæ alij Beati non possunt.

Ansel.

Responsio.

Dan. 10.

Dico secundo. Voluntas seu desiderium inefficax Christi, non semper habuit effectum, seu impletum fuit. Hoc etiam certum est ex Matt. 26. *Transeat à me calix iste*, & Matth. 9. & Marc. 7. vbi voluit latere, & non potuit. Et ratio ex ipsis terminis constat, quia, si actus est inefficax, non est, cur semper habeat effectum: imo tunc tantum per huiusmodi actum Christus aliquid volebat, quando simpliciter nolebat illud fieri, sed potius contrarium.

Matth. 26. Matth. 9. Marc. 7.

Obiectio 3. Agat. Pap. VI. Synod.

Sed occurrit hoc loco difficultas ex Agath. Pap. in epist. decret. quæ refertur in VI. Synod. act. 4. vbi differentiam constituit inter humanam & Diuinam Christi voluntatem, quia humana aliquid interdũ voluit, quod nõ fuit factum, vt patet in citatis locis Matt. 9. & Marc. 7. at vero diuina nihil vult, quod omnino non fiat, quam etiam indicat Damasc. lib. 3. c. 14. post medium. Quæ differentia nulla esse videtur, si sermo sit de voluntate inefficaci: quia sicut in humana voluntate hæc nõ semper impletur, ita nec in Diuina, quia voluntas signi vel antecedens Dei, non semper habet effectum; videtur ergo constitui hæc differentia in actu efficaci voluntatis: vnde fit ex sententia Agat. aliquando humanam volũtatem Christi efficacem non esse impletam. Hæc difficultas videtur mouisse Caietanum suprà quæst. 13 ar. 4. vt diceret, aliquando nõ fuisse impletam voluntatem efficacem Christi, quando erat de rebus efficiendis per alios. Sed non est intelligendum de voluntate efficaci simpliciter, per quam, omnibus pẽsatis, aliquis absolutè vult aliquid ab alijs fieri: nam hic actus in Christo esse non potuit circa effectum, quam sciebat non esse efficiẽdum, vt suprà latè probatum est.

Caiet.

Responsio.

Intelligi ergo debet de voluntate aliquo modo efficaci, scilicet, quantum erat ex potestate, & viribus naturalibus humanitatis: potuit enim Christus per voluntatem humanam, quantum in se erat, desiderare, vt aliquid fieret, & omnia media existentia in sua potestate naturali adhibere, vt id cõsequeretur, & nihilominus id non fieri; quia vires humanæ voluntatis ad id non sufficiebant. Et hoc fortasse modo voluit Christus latere, & non potuit, quia quidquid per voluntatem humanã vt sic facere poterat, vt lateret, id præstitit, & tamen id assequi non potuit.

August. potuit. Et in hunc fortasse sensum dixit Aug. dicta q. A 77. noui testamenti, non simpliciter voluisse Christum latere, sed voluisse, ne alij eum manifestarent, quod tamē dicit fuisse factum, quamuis effectus intentus, scilicet, ipsum latere, obtentus non fuerit. *Damasc.* Clarius Damasc. lib. 3. de fide, c. 17. dicit, voluntatem humanam Christi fuisse per vnionem deificatam, non tamen amisisse suum naturalem motum seu actionem. Et subdit. *Quo factum est, vt, cum sui conspectum subducere vellet, per per se id non potuerit, quod, nimirū, Deo Verbo perspicuum hoc fieri placuisset, in se inesse volūtatiu humanæ imbecillitatē.* Et hoc sensu clara est differentia inter voluntatem diuinam & humanam, quia voluntas diuina, quidquid ex parte sua efficaciter vult, applicādo omnia media, quæ per se & suis viribus efficere potest, ineffabiliter fit, siue per se. siue per alios, illud fit efficiendum: at vero voluntas humana, per se non habet hāc vim, præsertim in iis, B quæ pendent ex aliorum voluntatibus, quas ipsa per se, & suis naturalibus viribus efficaciter mouere non potest. Alia differentia constitui posset, quia in voluntate humana reperitur proprius & formalis actus imperfectus seu inefficax, ratione cuius dicitur talis voluntas non semper impleri: in voluntate autem diuina non reperitur huiusmodi actus proprie, & formaliter, sed tātum metaphoricè. Sed hęc differentia, & incerta est, & ad illam examinandam & declarandam oporteret multa repetere ex iis, quę de voluntate diuina traduntur 1. p. q. 19. & ideo illam omitto, non est enim præsenti loco necessaria.

QVÆSTIO XIX.

De pertinentibus ad vnitatem Christi quantum ad operationem, in quatuor articulos diuisa.

Deinde considerandum est, de vnitate operationis Christi.

Et circa hoc quaruntur quatuor.

Primo, vtrum in Christo sit vna operatio diuinitatis & humanitatis, vel plures.

Secundo, vtrum in Christo sint plures operationes secundum humanam naturam.

Tertio, vtrum Christus secundum humanam operationem aliquid sibi meruerit.

Quarto, vtrum per eam aliquid meruerit nobis.

HOc modo proponendus est titulus huius quæ- D stionis, quamquam communiter habeatur de pertinētibus ad virtutē Christi. D. n. Tho. in his quęstionibus non agit de virtute, sed de vnitate, vt euidenter constat ex q. 17. in capite quæstionis, vbi ordinem harum quæstionum distinctè explicat.

ARTICVLVS I.

Vtrum in Christo sit vna tantum operatio diuinitatis & humanitatis.

120. *Inf. q. 25. & 2. & 3. d. 10. q. 1. a. 2. q. 3. & d. 18. a. 1. & 4. cont. c. 36. & veri. q. 20. a. 1. ad 2. & 6. & vnio a. 1. 16 & a. 5 & opusc 3. c. 219. c. 2 inter finem & medium ca. q 13 artic. 2 & 3.*

AD primum sic proceditur. *Videtur, quod in Christo sit vna tantum operatio Diuinitatis & humanitatis.* Dicit enim Dion.* in 2. c. de Di. no. Discreta autem est benig- E nissima circa nos Dei operatio per hoc, quod secundum nos ex nobis integrè, vereq; humanatum est Verbum, quod est supra substantiam, & operari & pati quæcunque humanæ eius diuinæque operationi congruunt. Vbi vnam operationem nominat humanam & diuinam, quæ in Græco dicitur Theandrica, id est, Deiuirilis. Videtur igitur esse vna operatio composita in Christo.

2. Præterea, Principalis agentis & instrumenti est vna sola operatio. Sed humana natura in Christo fuit instrumentum diuinæ, vt suprà dictum est.* Ergo eadem est diuina & humanæ naturæ in Christo operatio.

3. Præterea, Cum in Christo sint duæ naturæ in vna hypostasi vel persona, necessarium est vnum & idem esse, quod pertinet ad hypostasim vel personam. Sed operatio pertinet ad hypostasim vel personam, nihil enim operatur, nisi suppositum subsistens: vnde secundum Philosophum, actus sunt singularium.* ergo in Christo est vna & eadem operatio diuinitatis & humanitatis.

4. Præterea, Sicut esse est hypostasis subsistentis, ita etiam operari. Sed propter vnitatem hypostasis est in Christo vnum esse, vt suprà dictum est.* Ergo etiam propter eandem vnitatem, est in Christo vna operatio.

5. Præterea, Vbi est vnum operatum, ibi est vna operatio. Sed idem operatum erat diuinitatis & humanitatis: sicut sanatio leprosi, vel suscitatio mortui. Ergo videtur, quod in Christo sit vna tantum operatio Diuinitatis & humanitatis.

Sed contra est, quod Ambros. distinct. 2. lib. ad Gratianum Imperatorem. Quemadmodum eadem operatio diuersæ est potestatis, nunquid sic potest minor, quemadmodum maior, operari, aut vna operatio potest esse, vbi diuersa est substantia est?

a Respondeo dicendum, quod suprà * dicti hæretici qui posuerunt in Christo vnam voluntatem, posuerunt etiam in Christo vnam operationem. Et, vt eorum opinio erronea melius intelligatur, considerandum est, quod vbicunque sunt plura agentia ordinata, inferius mouetur à superiori: sicut in homine corpus mouetur ab anima, & inferiores vires à ratione. Sic igitur actiones & motus inferioris principij sunt magis operata quædam, quam operationes, id autem, quod pertinet ad supremum principium, C est propriè operatio. Puta, si dicamus in homine, quod ambulare, quod est pedum, & palpare, quod est manuum, sunt quædam hominis operata, quorum vnum operatur anima per pedes, aliud per manus. Et quia est eadem anima operans per vtrumque, ex parte ipsius operantis, quod est primum principium mouens, est vna & indifferens operatio: ex parte autem ipsorum operatorum differentia inuenitur. Sicut autem in homine puro corpus mouetur ab anima, & appetitus sensitiuus à rationali, ita in Domino Iesu Christo humana natura mouebatur & regebatur à diuina. Et ideò dicebant, quod eadem est operatio & indifferens ex parte ipsius Diuinitatis operantis: sunt tamen diuersa operata, in quantum, scilicet, Diuinitas Christi aliud agebat per se ipsam, sicut quod portabat omnia verbo virtutis suæ: aliud autem per humanam naturam, sicut D quod corporaliter ambulabat. Vnde in VI.* Syn. inducuntur verba Seueri hæretici, sic dicentis, Ea, quæ agebantur & operabantur ab vno Christo, multum differunt. Quædam enim sunt Deo decibilia, quædam humana: veluti corporaliter vadere super terram, profectò humanū est: cruribus verò vexatis, & ambulare super terram penitus nō valentibus, sanum gressum donare, Deo decibile est. Sed vnus, scilicet, incarnatū Verbum, hoc & illud operatus est: & nequaquam hoc quidem huius, hoc vero huius est naturæ; neq; eò quod diuersa sunt operamenta, ideo duas operatrices naturas atq; formas iuste deferimus. Sed in hoc decipiebantur, quia actio eius, quod mouetur ab altero, est duplex. Vna quidem, quam habet secundum propriam formam, alia autem, quam habet, secundum quod mouetur ab alio. Sicut securis operatio secundum propriam formam, est incisio: secundum autem quod mouetur ab artifice, operatio eius est facere scamnum. Operatio igitur, quæ est alicuius secundum suam formam, est propria eius: nec pertinet ad mouentem, nisi secundum quod vitur huiusmodi re ad suam operationem. Sicut calefacere est propria operatio ignis, non autem fabri, nisi quatenus vitur igne ad calefaciēdum ferrum. Sed illa operatio, quæ est res, solum secundum quod mouetur ab alio, non est alia præter operationem mouentis ipsum: sicut facere scamnum, non est seorsum operatio securis ab operatione artificis, sed securis

partici-

participat instrumentaliter operationem artificis. Et ideo vbicunque mouens & motum habent diuersas formas seu virtutes operatiuas; ibi oportet, quod sit alia operatio mouentis, & alia operatio propria moti: licet motum participet operationem mouentis, & mouens vtatur operatione moti, & sic vtrumque agat cum communione alterius. Sic igitur in Christo humana natura habet propriam formam & virtutem, per quam operatur: & similiter Diuina. Vnde humana natura habet propriam operationem distinctam ab operatione diuina, & è conuerso. Et tamen diuina natura vtitur operatione naturæ humanæ, sicut operatione sui instrumenti: & similiter humana natura participat operationem diuinæ naturæ, sicut instrumentum participat operationem principalis agentis. Et hoc est, quod dicit Leo Papa in Epistola ad Flauianum: * Agit vtraque forma (scilicet, tam natura diuina, quam humana in Christo) cum alterius communione, quod proprium est: Verbo scilicet, operante, quod Verbi est, & carne exequente, quod carnis est. Si vero esset vna tantum operatio Diuinitatis & humanitatis in Christo, oporteret dicere, vel quod humana natura non haberet propriam formam & virtutem (de diuina enim hoc dici est impossibile) ex quo sequeretur, quod in Christo esset tantum diuina operatio: vel oporteret dicere, quod ex diuina virtute & humana esset conflata in Christo vna virtus, quorum vtrumque est impossibile. Nam per primum horum, ponitur natura humana in Christo esse imperfecta: per secundum vero ponitur confusio naturarum. Et ideo rationabiliter in VI. Synodo* hæc opinio est condemnata, in cuius determinatione dicitur, Duas naturales operationes indiuisè, inconuerbiliter, inconfusè, inseparibiliter, in eodem Domino Iesu Christo vero Deo nostro glorificamus, hoc est, Diuinam operationem, & humanam operationem.

Est epist. 10. ea 4. paulo antemed. Incipit. Ingreditur ergo.

In VI. Syn. gener. actio. 4. & 8. & 6.

Ad primum ergo dicendum, quod Dionys. * ponit in Christo operationem theandricam, id est, Diuinam virilem, vel Diuinam humanam, non per aliquam confusionem operationum seu virtutum vtriusque naturæ, sed per hoc quod Diuina operatio eius vtitur humana, & humana eius operatio participat virtutem diuinæ operationis. Vnde sicut dicit in quadam Epistol. ad Caium. * Super hominem operabatur ea, quæ sunt hominis: quod monstrat Virgo supernaturaliter concipiens, & aqua instabilis, terrenorum pedum sustinens grauitatem. Manifestum est enim, quod concipi est humanæ naturæ, similiter & ambulare, sed vtrumque fuit in Christo supernaturaliter. Et similiter Diuina operabatur humanitus: sicut cum sanauit leprosum tangendo. Vnde in eadem Epistola subdit *: Non secundum Deum diuina faciens, non humana secundum hominem, sed Deo homine facto, noua quadam Dei & hominis operatione. Quod autem intellexerit duas esse operationes in Christo, vnam Diuinæ naturæ, aliam autem humanæ, patet ex his, quæ dicit in 2. cap. de Diuin. * nominibus, vbi dicit, quod his, quæ pertinent ad humanam eius operationem, Pater & Spiritus sanctus nulla ratione cõmunicant: nisi quis dixerit secundum benignissimam & misericordem voluntatem: in quantum, scilicet, Pater & Spiritus sanctus ex sua misericordia voluerunt, Christum agere & pati humana. Addit autem & omnem sublimissimam & ineffabilem Dei operationem, quam homo pro nobis factus adimpleuit, immutabilis profecto Deus, & Dei Verbum. Sic igitur patet, quod alia est operatio humana, in qua Pater & Spiritus sanctus non communicant, nisi secundum acceptationem misericordiæ suæ: & alia est eius operatio, in quantum est Dei Verbum, in qua communicant Pater, & Spiritus sanctus,

Loco citato in argumẽto.

In epist 4. ad Caium, circa med.

In præcedẽti epist. in fin.

Ca. 2. inter fin. & med. part. 1.

Ad secundum dicendum, quod instrumentum dicitur aliquid agere, ex eo, quod mouetur à principali agente, quod tamen præter hoc potest habere propriam operationem secundum suam formam, vt de igne dictum est *. Sic igitur

In corp. art.

A actio instrumenti in quantum est instrumentum, non est alia ab actione principalis agentis, potest tamen habere aliam operationem, prout est res quædam. Sic igitur operatio, quæ est humanæ naturæ in Christo, in quantum est instrumentum Diuinitatis, non est alia ab operatione diuinitatis: non enim est alia saluatio, qua saluat humanitas Christi, & diuinitas eius. Habet tamen humana natura in Christo, in quantum est natura quædam, quandam propriam operationem præter diuinam, vt dictum est *.

In corp. art.

Ad tertium dicendum, quod operari est hypostasis subsistentis, sed secundum formam & naturam, à qua operatio speciem recipit. Et ideo à diuersitate formarum seu naturarum est diuersa species operationum: sed ab vnitate hypostasis est vnitas secundum numerum, quantum ad operationem speciei. Sicut ignis habet duas operationes specie differentes scilicet, illuminare & calefacere, secundum differentiam lucis & caloris, & tamen est vna numero illuminatio ignis semel illuminantis. Et similiter in Christo oportet, quod sint duæ operationes specie differentes secundum eius duas naturas, quælibet tamen operationum est vna numero in Christo semel facta, sicut vna ambulatio, & vna sanatio.

B

Ad quartum dicendum, quod esse & operari est personæ à natura, aliter tamen & aliter. Nam esse pertinet ad ipsam constitutionem personæ: & sic quantum ad hoc se habet in ratione termini. Et ideò vnitas personæ requirit vnitatem ipsius esse completi & personalis. Sed operatio est quidam effectus personæ secundum aliquam formam vel naturam: vnde pluralitas operationum non præiudicat vnitati per-

C sonali.

Ad quintum dicendum, quod aliud est proprium operatum operationis diuinæ & operationis humanæ in Christo: sicut operatum proprium diuinæ operationis est sanatio leprosi, operatum autem proprium humanæ naturæ, est eius contactus. Concurrunt autem ambæ operationes ad vnum operatum, secundum quod vna natura agit cum communione alterius, vt dictum est *.

In corp. art.

COMMENTARIVS.

Vna operatio, quæ sentia facillimè tribuitur.

IN explicando sensu huius tituli meritò Caietanus immoratur, quoniam, si ille intelligatur, & res tota facillimè intelligetur, & hæresis tribuentiũ Christo vnam tantum operationem, æqua facilitate refelletur. Tribus ergo modis intelligi potest, esse in Christo tãtum vnam operationem, primo subsũtialiter, seu realiter & physicè: & hoc sensu nullus potuit in Christo ponere vnam operationem, nisi qui in illo ponit vnam tantum naturam, nam, admissa distinctione naturarum, nullus negare potest, quin locutio, intellectio, & aliæ similes operationes, quæ per animam, vel corpus Christi efficiebantur, sint distinctæ actiones physicè & realiter. Secundo modo intelligi potest esse in Christo vnam tantum actionem diuinitatis, & humanitatis, non simpliciter & absolute quoad omnes actiones, sed tantum quoad actiones miraculosas, in quibus humanitas operabatur vt instrumentum Verbi: & in hoc sensu explicatur ab aliquibus dicta hæresis, & optimè refellitur à D. Thoma. Quia, licet actio instrumenti, quà immediatè attingit effectum principalis agentis, sit vna & eadem cum actione ipsius agentis: tamen actio propria ipsius instrumenti distincta est ab actione principalis agentis: qualis erat in humanitate Christi tactus carnis suæ, vel locutio, aut aliæ similes. Quæ doctrina vera est, sed non existimo, hunc fuisse sensum illorum hæreticorum, quia illi non tantum in actionibus miraculosis, sed simpliciter, & absolutè negabant in Christo duas operationes, & propterea simpliciter damnantur in Cõciliis; si enim solum agerent de illo genere actionis miraculosæ, cum non sit certum, actionem propriam instrumenti necessariò antecedere actionem princi-

Tio, quæ sentia sub hæresi Christi tribuitur.

D

E

palis agentis, non fuissent fortasse propter solam illam causam vt hæretici damnandi, nisi quatenus incidere potest in tertium sensum iam explicandum. Tertio ergo modo dici potest, tantum esse vnam operationem Diuinitatis, & humanitatis Christi in genere actus moralis, & liberi, quia, videlicet, tantum est in Christo vna libertas, & vna voluntas, in cuius potestate est, reliquas omnes potentias ad operandum applicare. Et hoc sensu existimant aliqui, hæreticos Monothelitas dixisse, tantum esse in Christo vnam operationem, & vnam voluntatem: sed hoc incertum est, tamen etiam in hoc sensu est apertus error negare in actionibus Christi non fuisse aliam actionem Diuinitatis, ac humanitatis, quia reuera Christus per proprium actum voluntatis humanæ liberum, & in sua potestate existentem, volebat & perficiebat sua opera. Et hoc sensu intelligo, quod D. Tho. hic ait, humanam naturam Christi habuisse propriam formam & virtutem, per quam operabatur, scilicet, sua sponte & libertate operando. Et sic est facilis discursus D. Tho. Et omnia, quæ in solutionibus argumentorum dicit, quæ magna ex parte exposita etiam sunt in ijs, quæ circa quæstionem 17. & 18. disputata sunt. Quapropter nec de re ipsa, nec de hac litera D. Tho. plura dicenda superſunt.

ARTICVLVS II.

Vtrum in Christo sint plures operationes humanæ.

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod in Christo sint plures humanæ operationes. Christus enim, in quantum homo, communicat cum plantis in natura nutritiua, cum animalibus autem in natura sensitiua, cum Angelis verò in natura intellectiua, sicut & cæteri homines. Sed alia est operatio plantæ, in quantum est planta: & alia animalis, in quãtum est animal. Ergo Christus, in quantum est homo, habet plures operationes.

2. Præterea, Potentiæ & habitus distinguuntur secundum actus. Sed in anima Christi fuerunt diuersæ potentiæ & diuersi habitus, Ergo & diuersæ operationes.

3. Præterea, Instrumenta debent esse proportionata operationibus. Corpus autem humanum habet diuersa membra differentia secundum formam. Ergo diuersis operationibus debent esse accommodata. Sunt ergo in Christo diuersæ operationes secundum humanam naturam.

Li 3. ca. 14. ad princ. & c. 15. Sed contra est, quod sicut Damasc. * dicit in 3. lib. operatio sequitur naturam. Sed in Christo est tantum vna natura humana. Ergo in Christo fuit vna tantum operatio humana.

a Respondeo dicendum, quod quia homo est id, quod est secundum rationem, illa operatio dicitur esse simpliciter humana, quæ à ratione procedit per voluntatem, quæ est rationis appetitus. Si qua autem operatio est in homine, quæ non procedit à ratione & voluntate, non est simpliciter operatio humana: sed conuenit homini secundum aliquam partem humanæ naturæ. Quandoque quidem secundum ipsam naturam elementi corporalis, sicut ferri deorsum: quandoque verò secundum virtutem animæ vegetabilis: sicut nutriri & augeri: quandoque vero secundum partem sensitiuam, sicut videre & audire, imaginari & memorari, concupiscere & irasci. Inter quas operationes est differentia. Nam operationes animæ sensitiuæ sunt aliqualiter obedientes rationi, & ideo sunt aliqualiter rationales & humanæ, in quantum, scilicet, obediunt rationi, vt patet per Philosophum in 1. Ethicorum *. Operationes verò, quæ sequuntur animam vegetabilem, vel etiam naturam elementaris corporis, non subiciuntur rationi, vnde nullo modo sunt rationales, nec humanæ simpliciter, sed solum secundum partem humanæ naturæ. Dictum est

Lib 1 Eth c. vlt 105.

A autem suprà * quod, quando agens inferius agit per propriam formam, tunc est alia operatio inferioris agentis & superioris: quando verò agens inferius non agit, nisi secundum quod est motum à superiori agente, tunc est eadem operatio superioris agentis & inferioris. Sic igitur in quocunque homine puro alia est operatio elementaris corporis & animæ vegetabilis ab operatione voluntatis, quæ est propriè humana. Et similiter etiam operatio animæ sensitiuæ, quantum ad id, quod non mouetur à ratione, sed quantum ad id, quod mouetur à ratione: est eadem operatio partis sensitiuæ & rationalis. Ipsius autem animæ rationalis est vna operatio, si attendamus adB ipsum principium operationis: quod est ratio vel voluntas. Diuersificatur autem secundum respectum ad diuersa obiecta, quam quidem diuersitatem aliqui appellauerunt diuersitatem operatorum magis, quam operationum, iudicantes de vnitate operationis solum ex parte operatiui principij. Sic enim nunc quæritur de vnitate vel pluralitate operationum in Christo. Sic igitur in quolibet puro homine est tantum vna operatio, quæ propriè humana dicitur: præter quam tamen sunt in homine puro quædam aliæ operationes, quæ non sunt propriè humanæ, sicut dictum est *. Sed in homine Iesu Christo nullus erat motus sensitiuæ partis, qui non esset ordinatus à ratione. Ipsæ etiam operationes naturales & corporales aliqualiter ad eius voluntatem pertinebant, in quantum voluntatis eius erat, vt caro eius ageret & pateretur, quæ sunt sibi propria, vt dictum est suprà *. Et ideò multo magis est vna operatio in Christo, quam in quocunque alio homine.

*Ad primum ergo dicendum, quod operatio partis sensitiuæ & etiam nutritiuæ non est propriè humana: sicut dictum est *. Et tamen in Christo huiusmodi operationes fuerunt magis humanæ, quam in alijs.*

*Ad secundum dicendum, quod potentiæ & habitus diuersificantur per comparationem ad obiecta. Et ideo diuersitas operationum hoc modo respondet diuersis potentijs & habitibus, sicut etiam respondet diuersis obiectis. Talem autem diuersitatem operationum non intendimus excludere ab humanitate Christi, sicut nec eam, quæ est secundum aliud & aliud instrumentum: sed solùm illam, quæ est secundum primum principium actiuum, vt dictum est *. Vnde patet etiam responsio ad tertium.*

COMMENTARIVS.

IN hoc titulo, *Vna operatio*, eodem sensu sumitur, quo in præcedenti, vt D. Thomas in corpore articuli expressè declarat: vnde quod D. Thomas hic definit in Christo esse tantum vnam operationem humanam, nihil aliud significat, quàm secundum humanam naturam esse in Christo vnum principium liberæ operationis, cui omnis actio subiecta & subordinata fuit. Quo fit, vt explicatis terminis nulla hic superſit noua quæstio, quæ ad rem pertineat: iam enim in superioribus disputatum est, esse in Christo Domino voluntatem humanam liberam, quod verò illa sit tantum vna, ex principijs philoE sophicis, communibus alijs hominibus constat. Et colligi etiam potest ex Concilijs definientibus, in Christo esse duas voluntates, alteram diuinam, alteram humanam: loquuntur enim de voluntatibus rationalibus & liberis: & ita constat ex parte principij fuisse in Christo vnam humanam operationem. Potest autem hoc in duplici sensu intelligi. Primus est, omnem operationem humanam Christi fuisse huiusmodi ex habitudine seu subiectione ad vnum & idem principium humanæ actionis & libertatis. Et hic sensus est clarus & sine vlla difficultate, hoc enim modo in quolibet homine est vna operatio humana ex parte principij, non quia omnis

Vna operatio humana Christi duplicitur intelligitur.

actio

actio hominis sit ab illo principio (sunt enim in homine multæ actiones naturales, quæ humanæ propriè non dicũtur) sed quia omnis actio hominis, quę humana est, habet eam rationem ex habitudine ad vnum & idem principium. Secundus sensus est, omnem actionem Christi fuisse humanam, & ita in illo non fuisse aliam actionem propriè dictam præter vnam operationem humanam: & hic sensus videtur esse à D. Tho. intentus.

Omnis operatio humanitatis Christi aliquo modo fuit humana.

Obiectio 1. de actionibus naturalibus.

Difficultatem autem nonnullam habet, quia videntur etiam in Christo fuisse actiones naturales, quæ non subiacent humanæ voluntati seu libertati. Sed hæc etiam difficultas facilè potest ex iis, quæ in superioribus tractata sunt, expediri, nam de actionibus partis vegetatiuæ & alijs, quæ in nobis sunt merè naturales, iam suprà quæst. 14. diximus, etiam in Christo fuisse naturales, considerata naturali complexione & constitutione corporis passibilis, neque fuisse subiectas imperio volũtatis, propriis naturalibus viribus operantis: nihilominus tamen potuisse ab eadem voluntate vt Verbi organo seu instrumento sustineri, & impediri: & hac ratione dixit hic D. Thom. illas actiones posse dici in Christo aliquo modo humanas. Similiter de actibus partis sentientis suprà q. 15. ostensum est, semper fuisse in Christo ex deliberatione rationis, & consensu voluntatis liberæ: & idem paulo anteà diximus de actibus ipsius voluntatis, siue operetur vt ratio, siue vt natura, siue actus sit efficax, siue inefficax, excepto solo amore beatifico, quem suprà diximus esse necessarium.

Obiectio 2. de prima intellectione.

Responsio.

Solum de prima intellectione quidam dubitant, quia cum illa necessario antecedat voluntatem etiam in Christo, non videtur esse per se actio humana, quia non cadit sub voluntatis motionem, seu electionem. Dici vero potest in Christo non fuisse aliam primam intellectionem præter visionem beatam, qua suppositâ omnis alia intellectio seu consideratio Christi, potuit esse ex motione, seu consensu voluntatis eius; qui modus operandi perfectior est, & ideo Christo Domino tribuendus; & ideo non oportet in eo fuisse aliquam aliam intellectionem merè naturalem.

De actibus beatificis.

An verò ipsa visio beata, & amor ac fruitio, quæ illam consequuntur, dici possint actiones humanæ, quæstio fortasse est de modo loquendi: nam in re constat, In illis actibus consistere perfectissimum vsum intellectus, & voluntatis humanæ, & illos actus esse perfecto modo voluntarios, & omnino proprios intellectualis naturæ, quod multi satis esse putant, vt actio dicatur humana, vt in prima Secundæ in principio disputatur. Quod vero ad libertatem attinet, ego probabilius censeo, vt suprà dixi, hos actus non magis esse liberos in anima Christi, quam in aliis Beatis, quia non oportuit illi communicari potestatem supernaturalem ad suspendendum illos. Et ideò si sola actio libera dicatur humana, dicendum est illos actus non computari inter actiones humanas Christi, sed esse veluti diuinas quasdam seu supernaturales actiones, illi connaturales ratione vnionis, nec D. Tho. de his actibus loquitur, sed de aliis inferioribus actionibus, vt euidenter patet ex litera, quæ ex iis, quæ dicta sunt, sufficienter manet expositâ.

ARTICVLVS III.

Vtrum actio humana Christi potuerit esse sibi meritoria.

2a, 2æ d. 18 a. 2. 3. 4. & 5. & verit. q. 29. a. 7. 9. & opusc. 3. c. 248 fin.

AD tertium sic proceditur. *Videtur, quod actio humana Christi nõ potuit ei esse meritoria. Christus enim ante mortem fuit comprehensor, sicut & modo est. Sed comprehensoris non est mereri: charitas enim* A *comprehensoris pertinet ad præmium beatitudinis, cum secundum eam attendatur fruitio: vnde non videtur esse principium merendi, cum non sit idem meritum & præmium. Ergo Christus ante passionem non merebatur, sicut nec modo meretur.*

2. *Præterea, Nullus meretur id, quod est sibi debitum Sed ex hoc, quod Christus est Filius Dei per naturam, debetur sibi hæreditas æterna, quam alij homines per bona opera merentur. Non ergo Christus aliquid sibi mereri potuit, quia à principio fuit Filius Dei.*

3. *Præterea, Quicunque habet id, quod est principale non propriè meretur id, quod ex illo habito sequitur. Sed, Christus habuit gloriam animæ, ex qua secundum communem ordinem sequitur gloria corporis: vt Augustinus † dicit* B *in Epistola ad Dioscorum: in Christo tamen dispensatiuè factum est, quod gloria animæ non deriuaretur ad corpus. Non ergo Christus meruit gloriam corporis.*

† *Est epistol. 56. nõ mul. tum remota ante med. tõ. 2.*

4. *Præterea, Manifestatio excellentiæ Christi non est bonum ipsius Christi, sed eorum, qui eum cognoscunt: vnde & pro præmio promittitur dilectoribus Christi, vt eis manifestetur: secundum illud Ioan 14. Si quis diligit me, diligetur à Patre meo: & ego diligam eum, & manifestabo ei meipsum. Ergo Cristus non meruit manifestationem suæ altitudinis.*

Sed contra est, quod Apostolus dicit Philip. 2. Factus est obediens vsque ad mortem, propter quod & Deus exaltauit illum. Meruit ergo obediendo suam exaltationem: & C *ita aliquid sibi meruit.*

*a Respondeo dicendum, quod habere aliquod donum per se, est nobilius, quam habere illud per aliud: semper enim causa, quæ est per se, potior est ea, quæ est per aliud: vt dicitur in 8. Phys. * Hoc autem dicitur aliquis habere per se ipsum, cuius est sibi aliquo modo causa. Prima autem causa omnium bonorum nostrorum per autoritatem est Deus. Et per hunc modum nulla creatura habet aliquid boni per se ipsam: secundum illud primæ ad Corinth. 4. Quid habes, quod accepisti? Potest tamen secundario aliquis esse causa sibi alicuius boni habendi: in quantum, scilicet, in hoc ipso Deo cooperatur. Et sic ille, qui habet aliquid per meritum proprium, habet quodammodo illud per se ipsum. Vnde nobilius habetur id, quod habetur per meritum, quam id, quod habetur sine merito. Quia* D *autem omnis perfectio & nobilitas Christo est attribuenda, consequens est, quod ipse per meritum habuerit illud, quod alij per meritum habent: nisi sit tale quid, cuius carentia magis dignitati Christi & perfectioni præiudicet, quam per meritum accrescat. Vnde nec gratiam, nec scientiam, nec beatitudinem animæ, nec diuinitatem meruit. Quia cum meritum non sit nisi eius, quod nondum habetur, oporteret quod Christus aliquando istis caruisset: quibus carere, magis diminuit dignitatem Christi, quam augeat meritum. Sed gloria corporis, vel si quid aliud huiusmodi est, minus est quam dignitas merendi, quæ pertineat ad virtutẽ charitatis. Et ideo dicendum est, quod Christus gloriam corporis, & ea, quæ pertinent ad exteriorem eius excellentiam (sicut est ascensio, veneratio, & alia huiusmodi) habuit per meritum. Et sic* E *patet, quod aliquid sibi mereri potuit.*

* *Li. 8 Phys. text. 39. to 2.*

Ad primum ergo dicendum, quod fruitio, quæ est actus charitatis, pertinet ad gloriam animæ, quam Christus non meruit: & ideo si per charitatem aliquid meruit, non sequitur, quod idem sit meritum & præmium. Nec tamen per charitatem meruit, in quantum erat charitas comprehensoris, sed in quantum erat viatoris: nam ipse fuit simul viator & comprehensor, vt suprà habitum est. * *Quæst 15. a. 10. Et ideo quia nunc non est viator, non est in statu merendi.*

Ad secundum dicendum, quod Christo, secundum quod est Deus, & Dei Filius, per naturam debetur gloria diuina, & dominium omnium, sicut primo & supremo Domino.

*Nihilominus tamen debetur ei gloria, sicut homini beato, quam quantum ad aliquid debuit habere sine merito, & quantum ad aliquid cum merito: vt ex suprà dictis patet.**

In corp. art.

Ad tertium dicendum, quod redundantia gloriæ ex anima ad corpus, est ex diuina ordinatione secundum congruentiam humanorum meritorum, vt scilicet, sicut homo meretur per actum animæ, quem exercet in corpore, ita etiam remuneretur per gloriam animæ, redundantem ad corpus. Et propter hoc non solum gloria animæ, sed etiam gloria corporis cadit sub merito, secundum illud Roman.8. Viuificabit mortalia corpora nostra, propter inhabitantem Spiritum eius in nobis. Et ita potuit cadere sub merito Christi.

Ad quartum dicendum, quod manifestatio excellentiæ Christi pertinet ad bonum eius, secundum esse, quod habet in notitia aliorum: quamuis principalius pertineat ad bonum eorum, qui eum cognoscunt, secundum esse quod habent in se ipsis. Sed etiam hoc ipsum refertur ad Christum in quantum sunt membra eius.

COMMENTARIVS.

QVoniam meritum in actione liberæ voluntatis consistit, ideo D. Thom. huic quæstioni, quæ est de vnitate operationis humanæ Christi, adiunxit disputationem de merito Christi, quam in hoc & articulo sequenti breuissimè expedit: supponit enim, Christum mereri potuisse, & hic docet quid sibi, in articulo vero sequenti, quid nobis meruerit. Hic igitur docet non meruisse sibi eas animæ perfectiones, quas ab initio Incarnationis habuit, scilicet, gratiam, gloriam, &c. meruisse tamen gloriam corporis, & alia, quæ pertinent ad exteriorem exaltationem, quæ à principio non habuit. Et vtrumque breuiter & clare probat in articulo: indigent tamen tam assertiones, quam probationes, magna examinatione & declaratione, quam sequentibus disputationibus commodius trademus.

DISPVTATIO XXXIX.

In tres sectiones distributa.

De merito Christi Domini absolutè, & secundum se.

D. Thom.

HAEc materia de merito Christi grauissima est & amplissima, quam D. Tho. variis locis attigit in hac materia, suprà quæst. 1. art. 2. quæst. 2. art. 11. q. 8. a. 1. & sequentibus: & infrà, q. 34. a. 3. q. 48. 49. 56. & 57. art. 6. & 59. art. 3 & in 3. distinct. 18. vbi alij Theologi eandem rem tractant. Nos verò quidquid ad hanc materiam pertinere videbitur, quod per occasionem aliquam in superioribus disputatum non sit, hoc loco dicemus, totamque hanc materiam quatuor disputationibus amplectemur: & in hac prima, an & quale fuerit Christi meritum, & quo tempore, & quibus actibus perfectum fuerit, explicabimus: in sequentibus vero, quid sibi, quid nobis, quid denique Angelis Christus meruerit, tractandum erit.

SECTIO I.

An in Christo Domino fuerit meritum, seu conditiones omnes ad merendum necessariæ.

QVæstio hæc de proprio, & perfecto merito de condigno ac de iustitia intelligenda est, de cuius natura & conditionibus ad illud necessariis in 1. 2. quæstione 114. tanquam in proprio loco disputatur, ex qua, ne materias confundamus, ea solum sumemus, quæ præsenti negotio fuerint necessaria, & indicabimus, quę ad hoc meritum requisita sunt, vt ea, atque adeo perfectum meritum in Christo fuisse cõcludamus. Possunt autem aliqua ad meritum requiri ex parte ipsius operis, alia ex parte personæ merentis, alia ex parte eius, apud quem meretur. De quibus sigillatim ac breuiter dicendum est.

Prima ergo conditio ex parte actus meritorij est, vt sit honestus, quæ & per se nota est, loquimur enim de merito præmij apud Deum, & multò notius est, inuentam esse in omnibus, & singulis actibus voluntatis Christi, vt ex ijs, quæ de gratia, sanctitate, & innocentia eius in superioribus tractata sunt, satis constat.

Secunda conditio in opere meritorio necessaria est, vt sit liberum, quoniam per ea, quæ naturalia sunt, & quorum domini non sumus, nec meremur nec demeremur. Vnde hæc libertas, quæ ad meritum necessaria est, non coactionem tantum, sed necessitatem etiam simpliciter excludit, quia illa sola nomen libertatis meretur, solaque illa in vero proprij actus dominio consistit. Vnde Paulus ad Philemon. *Sine consilio* (inquit) *tuo nihil volui facere, vt ne velut i ex necessitate bonum tuum esset, sed voluntarium*: & 2. Corinth. 9. *Non ex tristitia aut necessitate*: quibus locis id notant Patres. Hinc Methodius lib. de liber. arbitr. *Si factus esset homo* (inquit) *vt vnus de numero eorum, qui ex necessitate seruiunt, non reciperet mercedem libera voluntate dignam*, & Hieronym. lib. 2. cont. Iouin. *Vbi necessitas, ibi nec corona*. Hilar. lib. 1. de Trinit. aliquantul. à princ. ita exponit illud Ioan. 1. *Dedit eis potestatem filios Dei fieri. Esse filios Dei non necessitatem esse voluit, sed potestatem, vt voluntas præmium assequatur*. Eademque est sententia Patrum, & Doctorum, quos disputat. 37. sect. 2. retuli, vbi etiam hanc conditionem locum habuisse in actibus voluntatis Christi, fusè satis disputatum est. Neque enim probo quorundam Nominalium sententiam, qui conditionem hanc solum in puris creaturis dicunt ex lege Dei esse necessariam, illam verò legem Christum Dominum non comprehendisse, ideoque non fuisse illi necessariam libertatem ad merendũ. Hæc enim sententia primum nullo nititur fundamento, ostendant enim isti, vbi hæc lex pro hominibus puris lata fuerit, non autem pro Christo, aut vbi cum Christo Domino in hac lege dispensatum sit: aut quæ fuerit necessitas huius exceptionis, seu dispensationis: Si enim existimant, in Christo non fuisse libertatem, & ideò indiguisse hac exemptione à lege communi, valde errant contra communem doctrinam Scripturæ, Conciliorum, & Sanctorum: si autem de Christi libertate non dubitant, non est cur hanc dispensationem, seu exemptionem à communi lege confingant. Præsertim, quia lex hæc nullam imperfectionem Christo homini repugnantem supponit, sed ad perfectionem potius meriti spectat. Deinde falsò videntur hi autores supponere, libertatem requiri ad meritum ex lege extrinseca Dei & nõ ex intrinseca natura, & essentia ipsius meriti. sicut enim ad meritum, seu potius demeritum pœnæ, necessaria est libertas, non ex lege extrinseca Dei, sed ex intrinseca natura talis meriti, ita vt sine hac conditione omnino esse repugnet: ita de vero ac proprio merito præmij sentiendum est, vt latius in materia de merito disputatur.

Tertia conditio in actione etiam meritoria necessaria est, vt sit proportionata præmio, atque adeo vt habeat valorem condignum, & aliquo modo illi æqualem. Cum enim ratio meriti ad iustitiam pertineat, æqualitatem aliquam inter meritum & præmium requirit: hanc vero dignitatem seu valorem fuisse in actibus Christi respectu cuiuscunque præmij, non est quod denuo probemus, superius enim q. 1. a. 2. latissimè ostensum est, opera Christi Domini, & ex se fuisse perfectissima, & dignissima, & ex personæ dignitate habuisse infinitum quendam valorem ad satisfaciendum, & merendum.

Quarta,

Quarta, ex parte personæ merentis necessaria est, vt sit persona Deo grata. Quanquam autem certum sit, personam Christi fuisse Deo gratissimam, tam secundum se, quam vt subsistentem in humanitate, & ratione gratię vnionis, & ratione gratię habitualis ab illa manãtis: disputari verò à Theologis solet, an hæc posterior gratia fuerit Christo necessaria ad meritum, atque adeo an illa fuerit Christo Domino principium sui meriti. Quidam enim existimant, hanc gratiam etiam in Christo fuisse ad meritum necessariam. Ita tenet Marsil. in 3. quæst. 10. art. 1. Bonauent. dist. 13. art. 1. quæst. 1. Durand. q. 1. Palud. q. 2. opinione 4. conclus. 3. indicant Capreol. ibi. q. vnica, art. 3. ad argumenta Scoti contra 1. conclus. & Dried. tract. 2. de Capt. & redemp. gen. hum. c. 2. p. 3. artic. 4. ad 3. Fauet D. Thom. q. 29. de verit. art. 5. ad 4. vbi ait, meritum Christi habere rationem meriti à gratia habituali, sine qua meritum esse non potest. Fundamentum esse potest, quia si anima Christi careret hac gratia habituali, non esset intrinsecè ordinata ad supernaturalem beatitudinem, quæ in visione beata consistit, ergo nec posset actiones suas in illũ finem referre, ergo nec mereri. Dicendum vero absolutè & simpliciter est, hanc gratiam non fuisse Christo Domino necessariam ad merendum: duobus enim modis intelligi potest, hanc gratiam esse necessariam ad meritum. Primo, vt sit principium eleuans potẽtiam ad eliciendum actum ipsum meritorium. Et hoc sensu diximus suprà cum S. Thom. & aliis autoribus solum fuisse hanc gratiam Christo necessariam ad supernaturales actus connaturali modo efficiendos. Vnde fit primò hac ratione, nec̃ ad omnem actum meritorium fuisse necessariam, quia, vt infrà dicam, Christus non tantum meruit per actus supernaturales, sed per naturales etiam. Fit secundò, neque ad ipsos actus supernaturales fuisse simpliciter, & de potentia absoluta necessariam, sed solum secundum ordinariam legem, seu ad eliciendum illos perfecto, & connaturali modo. Et existimo nonnullos ex citatis autoribus nihil aliud intendisse: & ita etiam esse explicandum D. Thom. suprà q. 7. art. 1. & quæst. 29. de verit. artic. 1. & vbicunque gratiam habitualem adhoc meritum Christi requirit.

Marsil. Bonauent. Duran. Palud. Capreol. Driedo. *S. Thom.* *D. Thom.*

Secundò potest requiri hæc gratia præcise propter ipsam rationem meriti, seu vt actus ipse habeat valorem, & condignitatem coram Deo. Suppono enim ex materia de merito, hãc dignitatem seu valorem actus non solum pendere ex ipsa specifica ratione, & honestate actus, sed etiam ex conditione & sanctitate personę operãtis: inde enim fit, vt dispositio remota, aut proxima ad gratiam, non sit meritoria de condigno gratiæ, neque augmenti fidei, aut spei, cum tamen similis actus in persona iam grata, & digna sit meritorius de condigno augmenti gratiæ, & aliarum virtutum. Ex hoc ergo capite omnino certum, & indubitatum existimo, non fuisse Christo necessariam accidentalem gratiam ad perfectum meritum: vt bene docuit Soto in 4. dist. 19. q. 1. art. 2. & lib. 3. de Nat. & grat. cap. 6. Vega lib. 7. in Trid. cap. 9. Tolet. in Ioan. cap. 1. annot. 47. Perer. in Daniel. c. 9. q. 15. Et ratio est euidens ex dictis suprà q. 9. quia hic homo Christus per se & subsantialiter ratione ipsius personæ est maximè gratus Deo, & similiter eius humanitas ipsamet vnione ad Deum fuit sanctificata & grata: ergo hæc sola personalis dignitas erat per se sufficiens ad valorem meriti, suppositis aliis conditionibus ex parte operis necessariis. Confirmatur, quia nunc opera Christi ex hac dignitate personæ operantis habent infinitã quandam rationem meriti, quatenus ipsamet opera ex vi vnionis deificantur quodammodo, vt suprà q. 1. art. 2. latè diximus, ergo multo magis sufficit per se hæc dignitas ad rationem meriti. Ex nullo ergo capite fuit simpliciter requisita gratia habitualis ad Christi meritum. Sed contrà nam sola gratia vnionis sine habituali, non ordinat, nec eleuat hominẽ ad finem supernaturalem: ergo non potest sufficere ad condignum meritum eius. Respondetur, negando simpliciter antecedens, nam licet non ordinet proximè, ordinat tamẽ radicaliter & principaliter, nam facit suo modo debitam, etiã ipsam habitualem gratiam. Addo verò vltimò, quãuis illa gratia non fuerit simpliciter necessaria, tamẽ de facto cum Christus illam habuerit, etiam ex illo capite habuisse opera Christi valorem & condignitatem ad meritum, quia illa gratia non fuit inferioris conditionis in Christo, quam in nobis. Quocirca, quod Ricard. dixit in 3. dist. 13 art. 1. q. 1. ad vltimum, gratiam habitualem fuisse principium, quo Christi opera essent magis meritoria, si de augmento intensiuo intelligatur, falsum est, quia diximus suprà q. 1. artic. 2. opera Christi ex personali dignitate habuisse infinitum valorem meriti, & ideo sub ea ratione non potuisse intensiue augeri: si autem solum intelligeretur de augmento quodammodo extensiuo, id est, vt pluribus modis & rationibus illa opera essent cõdigna & proportionata ad meritum, in hoc sensu verum est illud dictum, vt explicatum est. Constat igitur, hanc quartam conditionẽ perfectissimo modò inuentã esse in Christo Domino. An vero indiguerit Christus aliqua alia gratia actuali, vel supernaturali cognitione, dicemus in fine sequentis sectionis.

Ricard.

Quinta conditio ex parte etiam personæ merentis est, vt sit viator, quam necessariam esse saltem ex lege Dei ordinaria (quidquid sit de absoluta potentia) omnes Theologi docẽt, vt latius videbimus statim sect. 3. vbi simul ostendemus, conditionẽ hanc etiam in Christo Domino fuisse necessariam. Quod enim viator aliquando fuerit, scilicet, eo tempore quo vixit in corpore passibili, demonstrauit D. Tho suprà quæst 15. art. 10. & ideo saltem pro eo tempore fuisse Christum in statu merendi, quia cum haberet corpus passibile, secundum eam rationem aliquo modo tendebat in beatitudinem, & hoc est esse viatorem, & consequenter habere statũ merendi, quia meritũ est via ad præmium. Sicut etiam fuit Christus eo tẽpore in statu satisfaciendi, propterea enim corpus passibile assumpsit. Vnde fit, licet fuerit miraculosum, & præter legem, Christum simul esse viatorem & comprehensorum, suppositio tamen illo statu, consequens fuisse, vt esset capax meriti: non ex dispensatione, sed seruata omni propria & rigorosa lege meriti: quia, licet esse viatorem miraculosum sit, tamen viatorem mereri non est miraculosum, sed quodammodo naturale. Sicut etiam Deũ esse hominem fuit opus miraculosum, seu supernaturale, tamen supposito illo opere, Deum hominem ambulare, videre, & alia opera exercere, naturale fuit. Neque est vllus Theologorum, qui in hoc contradicat: quanquam enim Scoto soleat contraria sententia imponi, tamen immerito, nam in 3. dist. 18. eandem habet doctrinam Dices. Ergo animæ Beatorum erunt nunc in statu merendi, quia carẽt gloria corporis. Respondetur, negando consequentiam: tum quia illæ animæ eo modo, quo existunt, sunt omnino beatæ, & extra statum viæ: tum maximè, quia terminus viæ ex lege Dei ordinaria positus est in fine mortalis vitæ, & ideo non solum animæ beatæ, sed etiam animæ sanctorum Patrum, quæ erant in limbo, & animæ purgatorij, sunt extra statum merendi.

D. Thom. *Scotus* *Obiectio.* *Respon.*

Sexta conditio, quæ ex parte Dei assignari solet, ad quem pertinet & acceptare meritum, & præmiũ retribuere, est, vt intercedat pactum, seu promissio Dei, vt sit veluti fundamentum huius meriti, seu obligationis iustitiæ, quę ex illo nasci potest. In hac vero explicanda conditione duas extremas sententias vitandas censeo. Altera est, quę totum valorem operis meritorij tam in Christo, quam in aliis homi-

Soto. Vega.

hominibus, ponit in quadam extrinseca Dei acceptatione: ita vt non ideo opus acceptetur ad præmium, quia illo dignum sit, sed econtrario potius, ideo sit dignum præmio, quia ad illud acceptatur. Vnde fit, quodlibet opus posse esse meritorium maioris vel minoris præmij, prout voluerit Deus illud acceptare. *Scot.* *Gabr.* Quæ doctrina est Scoti in 1.d. 17.q. 3. & in 3.d. 19. & in 4. dist. 15. quam Gabr. amplectitur in 1.d. 17.q. vnica, art. 3. dub. 2. & in 2. dist. 27. q. vnica, artic. 3. dub. 2. & in 3.d. 19.q. 1. notab. 3. & concluſ. 1. *Almay.* Almay. & ferè alij Nominales ijsdem locis. Sed est falsa sententia, quæ veram & propriam rationem meriti tollit, vt latius in materia de merito demonstratur. Et indicatur breuiter, quia verum meritum est opus dignum præmio, sola autem extrinseca acceptatio non potest operi conferre hâc dignitatem: sicut nec potest per extrinsecam imputationem fieri, vt opus sit dignum pœna, nisi ipsum in se tale sit. Altera sententia omnino negat promissionem seu pactũ Dei, vel necessarium esse, vel posse aliquid ad meritum *Caiet.* conferre. Quæ videtur esse sententia Caietani, & Thomistarum in 1.2. q. 114 artic. 3. Quorum fundamentum esse potest illud, quod paulò antea tetigimus, scilicet, promissionem vel acceptationem Dei nullum valorem, vel dignitatem conferre operi, cũ sit omnino extrinseca illi: meritum autem fundatur in dignitate & valore operis. Vnde, stante hoc valore, etiam si nulla promissio præcesserit, Deus ex sua iustitia distributiua debet aliquod præmium ratione illius conferre: sed promissio non potest aliam rationem iustitiæ addere, nisi distributiuæ: ergo non est necessaria. Quod præsertim verum est de vero merito ex perfecta iustitia, quale fuit Christi meritum: cum enim acceptatio seu promissio Dei gratuita sit, quo magis fundatur meritum in huiusmodi acceptatione, eo minus habet de perfectione iustitiæ.

Inter has igitur extremas sententias, media via incedendum censeo, existimo enim de ratione meriti perfecti esse, vt opus ipsum, de se seu moraliter consideratum, prout ab operante fit, habeat sufficientem proportionem, & condignum valorem respectu illius præmij, ad quod ordinatur: quia alias non seruaretur æqualitas, quàm iustitia postulat: meritum autem, de quo loquimur, esse debet ex propria iustitia, vel etiam ex perfecta, si in speciali sermo sit de Christi merito. Præter hanc autem operis proportionem & dignitatem, existimo necessariam esse promissionem sub conditione operis, in qua tale opus nitatur: est enim meritum (vt omnes Theologi fatẽtur) actus, cui debetur ex iustitia merces, vnde non satis est, vt de se sit condignus & proportionatꝰ præmio, sed etiã oportet, vt habeat vim inducendi obligationẽ ex iustitia, ex qua illi debeatur præmium. Nullus autem actus meritorius apud Deum potest respectu illius habere hanc vim, nisi in ipsius promissione, vel pacto fundatur: quia, cum Deus sit absolutus, & supremus Dominus, nullus alius potest per se obligare illũ ex iustitia, secluſa promissione eius: posita autem tali promissione sub cõditione operis, rectè intelligitur opus ipsum factum in virtute talis promissionis, habere vim inducendi huiusmodi obligationem, suprà q. 1. artic. 2. latius dixi. Quod vero perfectum meritum hanc vim iustitiæ requirat, varijs modis ostendi & declarari potest. Primò, ex ipso nomine meriti, quod simpliciter dictum, dicit ordinem ad mercedem: merces autem non est, nisi vbi interuenit iustitiæ debitum, vt constat ex modo loquendi sacræ Scripturæ, ex qua potissimum sumẽda est propria ratio meriti apud Deum: in Scriptura autem merces iustorũ vocatur *corona iustitiæ.* 2 ad Timot. 4. & ad Hebr. 6. *2. Tim. 4.* *Hebr 6.* *Non est iniustus Deus, vt obliuiscatur operis vestri*: & Matt. 20. *Matt 20.* fit expressa mentio pacti: *Nonne*, inquit, *ex denario cõueniſti mecum? tolle quod tuum est, & vade.* Vnde S. Tho. *S. Thom.*

A 1.2.q.112.art.3 dicit facturum Deũ contra iustitiam, quam ipse statuit, si præmium merito denegaret: & q.114.artic.6. requirit ad meritum diuinam ordinationem, etiam respectu Christi: hanc vero ordinationem, nos declaramus, esse promissionẽ sub conditione operis. Quæ insinuatur verbis Isai. 53. *Si posuerit pro peccato animam suam, videbit semen longæuum, & voluntas Domini in manu eius dirigetur*: & eodẽ modo exponunt nonnulli Sancti, quos infrà citabo, illud Psalmi 2. *Postula a me, & dabo tibi gentes hæreditatem tuam*, & alia similia in hanc sententiam congerit Driedo supra artic. 2. Ex quibus potest hoc secundo confirmari, nam opera, quæ Christus nunc operatur in cœlo, vt, verbi gratia, amor Dei, & proximorum, oratio, &c. non sunt minoris dignitatis, quam essent similes actus, quos exercuit in statu viæ: & tamen per illos actus meruit in via, & nunc non meretur in patria, quod referri non potest, nisi in promissionem & pactum Dei, quod solum pro statu viæ fuit constitutum. Quod argumentum fieri etiã potest in animabus sanctis existentibus in sinu Abrahæ, vel in Purgatorio. *Isai. 53.* *Psal. 2.* *Dried.*

B Dicetur fortasse hoc non solum prouenire ex pacto Dei, sed etiam ex naturali conditione animæ humanæ, cui veluti connaturale est posse proficere, quamdiu est in statu vitæ mortalis. Respondeo, habere quidem hanc legem aliquod fundamentum & proportionem cum natura hominis: tamen per se non sufficere solam conditionem naturæ, nisi promissio Dei intercederet: tum quia illa circumstãtia temporis, vel statꝰ animæ in corpore, vel extra corpus passibile, aut impassibile, nõ variat dignitatem personæ, nec bonitatem operis: tum etiam, quia si Deus concederet animæ separatæ tempus aliquod ad bene operandum promittendo illi præmium, nihil illi deesset ad perfectionem meriti, & econtrario potuisset non concedere totum huius vitæ tempus ad merendum, sed ætatem aliquam definire, pro illo tempore præmium promittendo, sicut verisimile est Eliam, & Enoch, etiamsi adhuc viuant in corpore mortali, non semper esse in statu merendi tam longo tempore. Quocirca, cum hæc moralia sint, non possunt in sola rei natura fundari, nisi intercedat ordinatio diuina, signum ergo est hanc esse necessariam ad iustitiam meriti. Quod etiam tertiò declaratur, nam si homo in puris naturalibus crearetur, & Deum amaret, ac bene moraliter viueret, haberent opera eius proportionem, & condignitatem cũ naturali beatitudine, vel alio naturali præmio: & tamen non haberent illam propriam rationem meriti, quam nũc habent opera iustorum, quia reuera non deberetur illis corona iustitiæ, sicut nũc debetur iustis. Ac denique ex his, quæ inter homines accidunt, idem explicari potest, non enim vnus meretur ex iustitia mercedem ab alio, nisi aliquod genus pacti intercedat, vt suprà citato loco q. 1. art. 2. expositum reliqui. Quocirca, secluſa promissione sub conditione operis condigni, non esset tam propria & perfecta ratio iustitiæ, sicut est, illa supC D E posita; nam, sine illa esset tantum quædam decentia aut congrua proportio, quæ nomine iustitiæ significari solet, posita autem illa, intercedit necessitas iustitiæ, quæ non repugnat Deo ex tali suppositione, & intercedit aliquod ius propriũ ad tale præmium ex parte merentis iuxta superius dicta quæst. 1. art. 2.

Pactum, seu promissionem sub conditione operis nihil addit supra ipsa opera, nisi negationem repugnantiæ.

Hæc igitur conditio nihil minuit de perfectione iustitiæ, vt secunda sententia suprà citata existimauit: aliud est enim loqui de acceptatione: aliud de promissione sub conditione operis, si propriè ter-minis vtamur. Acceptatio enim intelligitur quasi posterior ipso meritorio opere, & quasi extrinsecè & accidentariè illi aduenire, & ideo nihil confert ad morales effectus, vt ratio suprà facta probat: videtur enim hæc acceptatio respicere actum tanquam obiectum,

obiectum, quod supponit, & ideo illum neq; physicè nec moraliter mutat, sed talem illum acceptat qualis ipse est: at vero promissio sub conditione operis intelligitur antecedere opus ipsum, quod in tali promissione quodammodo fundatur & nititur, & vt sic conferre multum potest ad moralem æstimationem & efficaciam operis. Exemplum afferri potest ex Adæ peccato, nam si omne pactum & legem Dei excludamus, illa transgressio soli Adamo nocere potuisset, postquam autem ex lege Dei constitutus est Adam veluti caput, quod pro se & posteritate sua legem accepit, cuius eodem modo promissio iustitiæ, vel comminatio mortis facta est: per transgressionem diuini pacti & legis de condigno meruit non solum sibi, sed etiam posteris suis odium, & inimicitiam Dei. Et simili modo diximus suprà, potuisse Deum constituere aliquem purũ hominem, qui in genere gratiæ esset caput aliorũ hominum, & talem promissionem, vel pactum cum illo constituere, vt posset homo in tali dignitate cõstitutus, verè alijs mereri ex iustitia, quia illa conditio personæ, & diuinum pactum, moraliter loquendo, multum conferrent ad moralem æstimationem & efficaciam operum. Sic ergo quando promissio sub conditione operis antecedit, & actio meritoria in illa fundatur, habet vim inducendi debitum ex iustitia, quã alias nõ haberet. Et ratio reddi potest, quia morales actus à circumstantijs accipiunt valorem & efficaciam moralem, quod autem opus fiat ex dicta promissione, est quædam circumstantia ratione cuius tale opus ad iustitiam pertinet, & ideo inducere potest obligationem iustitiæ. Quæ ferè omnia supra citato ar. 2. indicaui, vbi etiam explicui, quæ differentia sit inter promissionem simplicem seu absolutam, & onerosam, seu, quæ fit sub conditione operis: illa enim per se non inducit obligationem iustitiæ: sed fidelitatis, hæc vero, posita conditione seu expleto opere, infert iustitiæ obligationẽ. Explicui etiam eo loco, quomodo huiusmodi promissio nihil diminuat de perfectione iustitiæ: sicut in omni contractu, quod contrahentes liberè paciscantur, non tollit quin obligatio inde orta ad perfectam iustitiam pertineat, maximè cũ opus ipsum proportionatum est mercedi & præmio, quod sub illius conditione promittitur.

Ex his ergo omnibus sufficienter concluditur, omnes conditiones ad perfectum meritum requisitas, in Christo Domino inuentas esse, atq; adeo potuisse mereri, ac denique de facto meruisse. Quæ assertio de fide certa est, quam ex Scripturis melius infrà demonstrabimus ostendendo, quid sibi, & quid alijs meruerit. Nunc sufficiat definitio Concilij Trident. sess. 6. c. 7. docentis, Christum esse causam meritoriam nostræ iustificationis. Ratione etiam patet ex dictis, quia omnis viator gratus Deo, illi obediẽs, & studiosè operans propter ipsum, & ex gratia eius, meretur coram ipso, & hæc est vna ex magnis perfectionibus viatoris: sed Christus assumpsit statum viatoris, & erat gratissimus Deo, & optimè operabatur, &c. ergo meruit coram Deo: sine causa enim assumpsisset viatoris statum, & hac perfectione seipsum priuasset.

Con. Trid.

Alens. Christus de potẽtia ordinaria nõ potuit non mereri, de absoluta potuit.

Ex hoc vero vlterius infert Alexand. Alens. 3. p. quæst. 16. mem. 2. non solum potuisse Christum mereri & meruisse, sed etiam non potuisse non mereri, quia non potuerunt virtutes eius esse otiosæ. Quę sententia, si de potentia ordinaria intelligatur, & suppositio statu & modo operandi, quem Christus habuit, verissima est: quia supponimus, Christum habuisse liberum arbitrium, quod non potuit semper esse otiosum, & libera actione priuatum, esset enim hæc magna inordinatio, præsertim cum habuerit Christus præceptum interdum liberè operandi. Rursus libera Christi operatio non potuit nõ esse honesta, cum praua esse non potuerit, nec honesto fine priuata. Deinde talis operatio in Christo non potuit non esse proportionata ad merendum propter dignitatem personæ, vt magis ex sequenti sectione patebit: non ergo potuerunt opera Christi non placere Deo, & æstimari digna præmio. Ac denique cum ex lege ordinaria supponantur promissio & pactum, consequenter habuerunt necessario illa opera vim ad obtinẽdum præmium ex iustitia, atque ita non potuit in eis non esse completa ratio meriti. At verò si de potentia absoluta loquamur potuisset Christus vt homo priuari libertate, & consequenter potestate merendi: potuisset etiam Deus nullum præmium promittere operibus Christi etiam liberis, & consequenter ad nullum præmium illa ordinare vel acceptare, quia hoc contra nullam est virtutem, neque aliunde implicat contradictionem: & tunc, licet opera de se essent digna, & magni valoris, non tamen haberent completam rationem meriti. Sed hoc loco insinuabat se quæstio alia, an potuerit Deus non acceptare Christi opera ad præmium. Hæc tamen dubitatio, & ex dictis facile expediri potest, & eam sufficienter tractaui suprè quæstio. 1. art. 2. vbi videri potest cum alijs, quæ hic possent desiderari: videlicet, an hoc Christi meritum fuerit infinitum: an ex perfecta iustitia, & an ex cõmutatiua vel distributiua: & similia, quæ cum communia sint merito & satisfactioni, ibi prætermitti non potuerunt: cum vero eiusdem rationis sint in vtroque, hic repetenda non sunt.

SECTIO II.

Per quos actus Christus Dominus meruerit.

HAEc quæstio solum tractanda est de actibus à voluntate elicitis. Suppono enim ex 1. 2. quæst. 20. & 21. proprium & formale meritum esse in actu elicito à voluntate: actus vero externos per se non addere meritum actui voluntatis, neque esse formaliter & intrinsece meritorios, sed solum per extrinsecam denominationem ab actu meritorio voluntatis, à quo imperantur, & extrinsece seu moraliter informantur, sicut etiam ab illo denominantur liberi & studiosi. Deinde suppono, sermonem esse de voluntate humana Christi, nam voluntas diuina non est capax meriti, vt per se constat, & sæpe dictum est.

Ratio vero dubitandi in hac quæstione est, quia radix totius meriti apud Deum est charitas, & amor ipsius Dei, hic autem in Christi voluntate non potuit esse meritorius, quia non erat liber, sed necessario consequebatur visionem beatam: caruit ergo voluntas illa potissimo actu meritorio, & consequenter videtur etiam caruisse merito in omnibus actibus suis, quia, destructa radice & fundamento, cætera quoque destrui necesse est. Propter hanc difficultatem Theologi varie sentiunt. Quidam enim docuerunt, Christum Dominum non meruisse amando ipsum Deum, potuisse autem mereri, amando proximum, vel alia opera virtutis exercendo. Ita tenet aperte Alexand. Alens. 3. p. q. 17. mem. 1. in solutione argumen. & Scot. in 3. dist. 18. licet hanc sententiam non omnino sequatur, non tamen eam improbat: Et ratio esse potest, quam in principio tetigimus, addendo, meritum singulorum actuum virtutum non pendere ex merito ipsius actus amoris Dei: quia singuli actus studiosi, & præsertim supernaturales, per se sunt meritorij, dummodo supponant charitatẽ in operante, etiam si non supponant meritum in proprio actu ipsius charitatis. Hæc sententia facile defendi potest: tamẽ imperfectũ quendam modum meriti ponit in Christo, & facile superatur difficultate tacta. Quam si aliter expedire potuerimus, non est cur Christo negemus perfectum meritum in ipso actu amoris Dei existens, quod omnes Theologi statim citandi admittunt.

Alens. Soto.

Secunda

Secunda ergo sententia dicit, Christum meruisse per actum amoris Dei beatificum vt sic, idest, vt terminatur ad ipsum Deum. Ita tenet Altisiodorensis. *Altisiod. Gabr. Scot.* li. 3. sum. tract. 1. cap. 7. Gabr. dist. 18. q. vnic. conclu. 2. & idem videtur sentire Scot. ibidem §. in ista quæstione, quanquam in solutione ad secundum, contrarium indicare videatur. Tenet etiam Capreo. ibi in fine quæstionis, & existimat esse sententiam D. Thomæ, ibi q. 1. art. 2. ad 2. & de verit. q. 29. art. 6. ad 6. Sed hæc sententia niti non potest, nisi alterutro ex duobus fundamentis, scilicet, vel quia ille amor est actus liber & non necessarius, vel quia ad meritum non est necessaria libertas. Vtrumque autem existimo falsum, vt in superioribus dixi, & ideo non video quomodo possit hæc sententia satis probabiliter defendi. *Capreol.*

Dico ergo primò, habuisse Christum actum amoris Dei liberum, supernaturalem, & elicitum à charitate, & ab amore beatifico distinctum, & illo actu perfectissimè meruisse. Ita intelligo sententiam D. Thomæ hic solutione ad primum dicentis, meruisse Christum per charitatem non in quantum erat charitas comprehensoris, sed in quantum erat viatoris: vbi de charitate loquitur, prout terminatur ad Deum. Et nō potest exponi de vno, & eodem actu charitatis Dei, vt sub vna ratione sit meritori⁹, & non sub alia: quia non potest idem actus numero, prout tendit in idem indiuisibile obiectum, atque adeo secundum eandem indiuisibilem entitatem, esse liber & necessarius, quia hæ duæ proprietates includunt contradictionem: ergo non potest idem actus indiuisibilis esse meritorius, vt est comprehēsoris, & non vt est viatoris. Præsertim, quia ille actus, licet materialiter, vt ita dicam, potuerit dici viatoris, quia fuit in Christo etiam eo tempore, quo fuit viator; formaliter autem propriè nō potest dici pertinuisse ad Christum vt viatorem: intelligendus ergo est D. Thom. de charitate operante per diuersos actus, quorum alter consequitur visionem beatam, & vt sic dicitur charitas comprehensoris, alter vero versatur circa Deum, vt cognitum per scientiam infusam, quæ vt sic dicitur charitas, vt viatoris. Et eandem sententiam indicat D. Tho. infrà quæst. 34. artic. 3. vbi inquit, Christum fuisse sanctificatum secundum proprium motum liberi arbitrij in Deum, *qui motus*, inquit, *meritorius est*. Idem colligitur ex quæst. 29. de verit. art. 5. ad 6. & sequuntur Thomistæ, Palud. in 3. d. 18. quæst. 2. art. 2. & sumitur ex Capreolo in 1. dist. 1. quæst. 3. circa finem; ad argumenta contra quartam conclusionem; tenet etiam Ferra. lib. 3. contra Gent. cap. 62. ad finem, Scoto lib. 3. de Nat. & gra. cap. 7. Viguerius in Instit. Theol. cap. 20. Medina hic. Idem sentit Durand. distinct. 18. quæst. 2. Et ratio, quæ ex dictis colligitur, est, quia Christus meruit amando Deum, vt videtur indicari Ioan. 14. in illis verbis: *Vt cognoscat mundus, quia diligo Patrem, & sicut mandatum dedit mihi Pater, sic facio*. Sed non meruit per amorem necessariū: ergo per amorem liberum. Et confirmatur, quia Christus potuit habere hunc actum liberum amoris Dei: sicut enim duplici scientia supernaturali illum cognoscebat, ita poterat duplici actu amoris illum amare. *D. Thō. Palud. Capreol. Ferra. Soto. Viguer. Medin. Alens. Durand. Ioan. 14.*

Dices, non esse eandem rationem scientiæ, & amoris: quia actus scientiæ differunt specie, quia per diuersa media attingunt Deum, actus vero charitatis non videntur posse specie differre, cum sub eadem ratione summi & supernaturalis boni attingāt Deum, prout in se est: si autem solo numero differunt, vel non possunt simul esse, vel saltem non est cur multiplicentur simul in eadem voluntate, aliàs eadem ratione possent in infinitū multiplicari. Sed hoc altero ex duobus modis probabilibus dissolui potest. Primus est, dicendo actus illos differre specie, quia actus amoris beatifici tendit in Deum propter omnem perfectionem & rationem, propter quam amabilis est: nam tota illa per visionem beatam distinctè, & clare videtur, & proponitur voluntati, at verò amor, qui consequitur scientiam infusam, vel tantum fertur in Deum sub speciali aliqua ratione boni, vt iustitiæ, misericordiæ, &c. vel solum sub ratione summi boni, quasi confuse cognita, & non distinctè proposita: quatenus in se continet omnem bonitatem, & perfectionem. Quæ diuersitas satis esse videtur ad diuersitatem specificā illorum actuum. Secundus modus est, illos actus esse tantum numero diuersos, quia tendunt in idem obiectum diuersis vijs, seu diuersis modis applicatum, & modis etiam diuersis, scilicet, necessario ac libere, idque non ex aliqua inaduertentia, seu accidente, sed per se & ex perfecta cognitione, & dupliciⁱ modo intrinseco, ac connaturali voluntatis: & quia illi modi tantum sunt duo, ideo illi actus amoris non plures multiplicantur. Quod autem duo accidentia solo numero distincta, possint saltem supernaturaliter esse in eodem subiecto, nullum est dubium: quin potius etiam naturaliter contingere potest, vt hæc accidentia, quæ respiciunt extrinsecum terminum vel obiectum, possint multiplicari numero in eodem subiecto. Quis autem horum modorum probabilior sit, in materia de charitate ex professo disputandum est, pendet enim ex illa quæstione, an actus amoris Dei in via, & in patria specie differant. *Obiectiò*

Dico secundò, meruisse Christum per actū charitatis proximorum. Est communis Theologorum, & certa, quia in illo actu concurrunt omnia necessaria ad meritum. Solum est notandum, hunc amorem proximi, duplicem intelligi posse, vnum consequentem scientiam infusam; & de hoc nulla ratio dubitandi esse potest, quin fuerit meritorius, præsertim suppositis his, quæ de amore Dei diximus. Alius vero potest intelligi amor proximi consequens visionem beatam, nam cum anima Christi in Verbo videat omnia, videt etiam proximos, & omnes rationes amandi illos: vnde non est dubium, quin ex vi illius cognitionis, illos amare possit ex charitate. Dubitari ergo potest, an etiam hic actus fuerit in Christo meritorius; & ratiò dubitandi sumenda est ex conditione libertatis, quia nulla alia potuit illi actui ad meritum deesse, vt per se manifestum est. De libertate autem meritò dubitatur, quia anima Christi eodem motu charitatis, quo ferebatur in Deum clarè visum, ferebatur etiam in proximum visum in Deo; ergo secundum vtramque rationem erat actus ille necessarius: ergo neutra ratione potuit esse meritorius. In hac re tres occurrunt dicendi modi. Primus est, illum amorem proximi fuisse eundem actum cum amore beatifico Dei, & nihilominus fuisse meritorium, quia est liber, vt terminatur ad proximum, licet, vt terminatur ad Deum, sit necessarius. Quæ opinio supponit quidem, eundem actum dilectionis Dei extendi ad proximos, non tamen secundum eandem indiuisibilem entitatem: quia hoc repugnat entitati creatæ & finitæ, cum obiecta sint diuersa, & inter se non necessario connexa in ordine ad actualem amorem. Intelligi ergo debet actus ille extendi ad creaturas secundum reale augmentum, seu realem extensionem eiusdem actus: & hac ratione fieri posse, vt ille actus, qui secundum se, & vt terminatur ad primarium obiectum, est necessarius, habeat augmentum, seu extensionem liberam ad secundarium obiectum. Propter argumentum autē illud de immutabilitate illius actus, dicunt aliqui posse actum esse liberum, & immutabilem, sicut videre licet in voluntate Dei, quæ libere se determinat ad aliquod obiectum, & in ea determinatione immutabilis est. Sic (inquiunt) intelligi potest, animam Christi in primo instanti suæ creationis libere dilexisse proximos illo actu, & tamen in *Respons.*

men in actuali dilectione immutabilem permansisse, solum quia natura illius actus talis est, vt sit immutabilis.

Nullus actus creatus liber, est immutabilis.

Sed licet hoc acutè dictum sit, non tamen consequenter dictum videtur. Primò quidem, quia voluntas Christi non maiorem necessitatē habuit perseuerandi semper in illa actuali dilectione proximi, quam habendi illam in primo instanti, quia neq; ab obiecto, neque à Deo ipso necessitatem patiebatur: referre autem hanc necessitatem in solam naturam illius actus, est gratis dictum, & est quædam petitio principij: nam, cum ille actus sit quid creatum, ex hac parte non est immutabilis, in quo differt multum ab actu increato diuinæ voluntatis: & cum alias sit actus potentiæ liberæ, & vel feturei rca obiectum, quod non infert potentiæ necessitatem, neq; etiam ex sua specifica ratione immutabilis est: non est ergo natura sua immutabilis. Deinde, quia si Christus in primo instanti libere dilexit proximos illo actu: ergo potuit non diligere: demus ergo sustinuisse pro aliquo tempore illum actum, seu extensionem eius, nonne poterat postea incipere diligere proximos illo actu? certè non videtur id probabiliter posse negari, quia si in principio id potuit, cur nō postea? cum ille actus capax sit illius augmenti, & ipsa potentia semper retineat vim & libertatem ad efficiendum illum. Quod si potuit Christus post aliquod tempus incipere proximos di igere per illū actum: ergo ille actus de se mutabilis est secundum illud augmentum: ergo pari ratione mutari posset per cessationem ab actuali proximorum dilectione. Denique ille actus, prout terminatur ad proximos, non pertinet ad essentialem beatitudinem, neq; habet necessariam connexionem cum actuali amore Dei, potest enim perfectè amari Deus, quamuis proximus non semper actu ametur, sed interdum tantum in habitu: non est ergo inconueniens (supposita illa sententia) admittere huiusmodi mutationem possibilem in illo actu. Nec sequitur necessariò idē dici posse de visione beata, quia per illam videntur creaturæ in Deo ex vi visionis ipsius Dei, vnde non posset fieri mutatio in ipsa visione, vt terminata ad creaturas, quin fieret in eadē vt terminata ad Deū: actus vero amoris non extenditur ad creaturas ex necessaria connexione obiectorum, sed ex libera efficacitate voluntatis, vt dictum est.

Obiectio.

Sed adhuc obijci potest, hoc non esse satis, vt ille actus vt sic sit meritorius, quia non est actus viatoris, vt viator est, cum fundetur in scientia beata: de ratione enim meriti esse videtur, vt formaliter sit actus viatoris vt sic. Respondetur. Hoc argumento probaretur, omnes actus fundatos in scientia infusa non esse meritorios, nec viatoris vt sic: quia ipsa scientia infusa aliquo modo consequitur scientiam beatam. Dico igitur, vt actus sit meritorius, satis esse, vt sit bonus, liber, & in persona grata in via existente: vnde supponendo, eandem personam simul esse comprehensorem, & viatorem, non repugnat merito, vt aliquo modo fundetur in ipsa visione comprehensoris, sed solum repugnat illi, vt formaliter ac per se pertineat ad statum comprehensoris vt sic. Vnde sicut scientia beata existens in viatore potest esse ratio prophetandi: ita etiam potest esse principium vel fundamentum merendi. Et dici potest ille actus viatoris vt sic, quia ipsa visio non potest ad illum actum, vt meritorius est, deseruire, nisi prout est in viatore.

Responsio.

Hic modus dicendi, supposito vno principio, in quo fundatur, satis probabiliter procedit, satisque consequenter, atque ita mihi aliquādo placuit. Iam verò existimo, principium illud esse falsum, quia in actibus voluntatis, vel intellectus, non est extensio illa ad plura obiecta materialia, per compositionem & vnitionem realium partium distinctarū, sed aut actus terminatur ad vnam tantum rem, vel, si terminatur ad plures, id habet ex perfectione, & eminentia suæ indiuisibilis entitatis, quod suprà quæst. 10. tractando de visione beata Christi Domini, à nobis probatum est, & omnia ibi adducta eadem, vel maiori ratione locum habent in hoc actu voluntatis, quia illæ duæ res, scilicet, Deus & proximus, minus necessariam connexionem habent in ordine ad amorem, quam in ordine ad visionem: vnde, si illa entitas amoris, quæ terminatur ad proximum, est in re distincta ab alia, quæ terminatur ad Deum, non potest intelligi, quo vniantur, aut quomodo ad componendum vnum actum coniungantur: nō ergo distinguentur partialiter, sed erunt actus distincti. Hoc autem principio supposito, apertè sequitur, non posse eundem actum, secūdum aliquid sui esse necessarium in ordine ad Deum, & secundum aliquid aliud re ipsa distinctum & separabile, esse liberum in ordine ad proximum. Dicendum ergo erit, aut non amari proximum, etiam visum in Deo, eodem actu, quo amatur Deus, quod est probabile, vt statim dicam; aut certè, si amatur eodem actu, illum esse indiuisibilem, & consequenter esse secundum se totum necessarium, & ideo non esse meritorium, etiam prout ad proximum terminatur. Dices, eundem actum entitatiuè indiuisibilem posse terminari ad vnum obiectum necessariò, & ad aliud liberè, nihil ei addendo, ratione liberæ terminationis, vt constat in actu increato, voluntatis diuinæ. Respondetur, hanc eminentissimam perfectionem esse propriam diuini actus increati, & infiniti, neque posse cum fundamento attribui actui creato, & finito. Quod enim Deus illomet actu, quo se necessario amat, possit libere amare, & non amare creaturas, nulla re illi addita, vel subtracta, est vnum ex difficilimis mysterijs diuinæ infinitatis, adeo vt nonnulli Theologi, quia illud non intelligunt, nec reuelatum expresse inueniunt, illud non credant. Quî ergo credibile est, hanc perfectionem communicari actui creato, vt idem omnino manens possit terminari ad solum Deum ex necessitate, libere vero possit extendi, vel non extendi ad proximos, nihil ei addendo, vel subtrahendo?

Propter hæc ergo est secunda sententia, quæ negat, Beatos amare Deum & proximum eodem actu numero, sed diuersis, atque ita animam Christi ex vi solius visionis beatæ, qua videbat Verbū, & proximos in Verbo, habuisse vnum actum, quo necessariò diligebat Deum, & alium, quo libere proximos amabat, atq; hoc modo meruisse per amorem proximorum consequentem visionem beatam, ita sentit Scot. in 3. distinct. 18 quæst. vnica ad argumenta, & sequitur Med. hic articu. 3. dub. 2 & est probabilis opinio.

Tertia verò sententia est, Christi animam ex vi visionis Verbi & proximorum in Verbo, dupliciter potuisse diligere proximos; primo, vt obiectum secundarium simul ac vno indiuisibili affectu cum Deo ipso directè ac primariò amato eodem actu: secundò, vt obiectum materiale adæquatum talis actus. Quod enim prior modus sit possibilis, supponitur ex prima Secundæ. q. 12. & 2. 2. q. 26. & infrà q. 25. tractando de adoratione, constabit in motu adorationis similes actus reperiri. Et declaratur breuiter, quia, cum charitas inclinet ad amandum proximum, vt rem quandam Dei, si intellectus simul proponat, vt obiectum summe amabile, tam in se, quam in proximo, seu tam amando ipsum, quam omne id, quod est aliquo modo bonū eius, nihil vetare videtur, quominus volūtas vnico impetu feratur in hoc totū obiectum per modum vnius: & hoc est ferri vno actu indiuisibili. Quod si hic modus actus, & dilectionis ex se nō repugnat, exerceri poterit à Beato ex vi visionis beatæ, quia per illā perfectissimè & vnitissimè præsētatur totum illud obiectum & aliun-

& aliunde voluntas perfectas habet vires ad talem actum eliciẽdum. Rursus, quod alter actus dilectionis proximi sit possibilis, qui solum versatur circa proximum vt rem dilectam, & materiam, circa quã, licet ratio sic amandi sit Deus, nullus ferè dubitat, imò hic est frequens, & vsitatus modus diligendi proximum ex charitate, quia non est necesse, vt ratio amandi sit semper directè amata, sed solum vt terminus alicuius habitudinis, vt patet in fine, & medio, quod propter finẽ diligitur; & aliunde constat, proximum esse sic amabilem ex charitate propter Deum; est ergo hic actus possibilis ex se: ergo etiam in anima vidente Deum erit possibilis, non obstante priori actu, quia & distincti sunt, & vnus alteri non repugnat. Primum patet ex dictis, quia non posset hic actus circa solum proximum directe versari, nisi esset distinctus. Item, quia hic actus aliquid entitatis addit: ergo non potest in eundem actum cum prori coalescere. Itẽ, quia hic actus supponit alium completum & perfectè terminatum ad totum suum obiectum; cur ergo vnietur illi? Secundum vero patet, quia nulla ratio talis repugnantiæ cogitari, aut fingi potest.

Hoc ergo supposito, certum est, posteriorem actum non esse necessarium sed liberum, atque ita esse meritorium; de priori autem videtur probabile, esse necessarium simpliciter quoad totam suam entitatem, quia indiuisibilis esse supponitur, & cõsequenter non potest secundum aliquid sui necessario elici, quin totus & secundum omnem suam habitudinẽ sit necessarius. Vnde, licet proximus, spectata conditione talis obiecti, non necessario diligatur, tamen ex parte talis actus necessariò diligitur, quia simul cum Deo necessariò dilecto amatur. Itẽ per talem actum videtur Deus perfectiori modo diligi, saltem extensiue seu entitatiue, quia non solum quoad intrinseca, sed etiam quoad extrinseca bona eius, & quoad omne id, quod ad ipsum pertinet, amatur; & ideo ratione perfectioris amoris Dei, poterit talis actus esse necessarius, quia, cum charitas Beati naturaliter operetur circa Deum, agit quantum potest, & ideo perfectissimum actum elicit, tam intensiuè, quam entitatiuè. Atque ita fit, vt talis actus, etiam vt terminatur ad proximum, meritorius non sit.

Dices. In quo ergo distinguitur prior amor proximi, ab illo, quem exercere potest anima Christi ratione scientiæ infusæ, amando proximum propter Deum, prout per scientiam, vel prudentiam infusam amandum esse iudicat? Responderi potest dupliciter. Primò, negando, hos actus esse distinctos, per se loquendo, si eodem tempore, & circa idem omnino obiectum, seu circa eundem proximum exerceantur: quia nulla est ratio distinguendi illos, nam sola distinctio cognitionum, per quas idem obiectũ applicatur, non videtur sufficere, quando alias in obiectis, & in modo tendendi, est omnimoda similitudo, seu conuenientia. Vnde consequenter fit, non alia ratione dici posse, meruisse Christum per actum dilectionis proximi consequentem scientiam beatam, nisi quia ad illum actum sufficere poterat scientia beata, quamuis etiam infusa satis esse possit, & fortasse Scotus nõ aliud sensit. In hoc autẽ sensu etiam est probabile, amorem Dei meritorium, qui cõsequebatur scientiam infusam, potuisse exerceri ex vi solius scientiæ beatæ, simul cum amore necessario, sub ratione tamen aliqua, aut modo minus perfecto. Secundo responderi potest, illos actus amoris proximi esse numero diuersos, quia per illos tendit voluntas in obiectum diuersis modis applicatum, sed quia hoc difficile creditu est, prior responsio verisimilior videtur.

Dico tertiò, meruisse Christum per actus omnes virtutum infusarum, quos liberè exercuit. Est certissima, sic enim meruit per actum obedientiæ, vt testatur Paul ad Philip. 2. & per actum religionis, vt orationis, &c. & ad eundem modũ meruit per passionem suam, quatenus illa erat actus charitatis Dei & proximi, & religionis (erat enim sacrificiũ quoddam) & misericordiæ, iustitiæ, obedientiæ, ac ferè virtutum omnium. Et ad eundem modum philosophandum est de omnibus actibus Christi. Philip. 2. Refert.

Dico denique quartò, meruisse Christum per omnes actus liberos suæ voluntatis, etiam si illi fuerint ordinis naturalis, vt sunt amor naturalis Dei, & actus aliarum virtutum moralium acquisitarum. Probatur, quia omnes illi actus erant honesti, & à Christo referebantur in supernaturalem finem, & quamuis non referrentur, sola dignitas suppositi deificantis illos, satis esset, vt haberẽt omnem proportionem, & valorem ad meritum. Sicut enim Christi humanitas per ipsam vnionem ita deificatur, & sanctificatur, vt ratione illius debeantur illi alia dona (etiam ipsa gloria) tanquam connaturales proprietates: ita omnis actus bonus humanitatis vnitæ, etiam si secundum se esset ordinis naturalis, tamen ratione vnionis erat Deo gratissimus, & dignus quocunque præmio supernaturali: quia dignitas illius personæ magis ad hanc dignitatem cõfert, quam quæuis alia conditio actus, & quæmrelatio operantis ad extrinsecum finem, quæ simpliciter necessaria non est ad talis actus valorem, & dignitatem. Per omnes actus liberos meruit Christus. Obiectio.

Sed obijciunt quidam, nam præmium est in sua substantia supernaturale: ergo actus naturalis non potest esse condignum meritum eius. Respondetur, negando consequentiam, quia in nobis bona opera moralia, licet naturalia sint, sunt merita de condigno supernaturalis gloriæ, non quidem exse, sed quia per gratiam elevantur & dignificantur, vel immediate, vt quidam volunt, vel saltem media aliqua relatione supernaturali charitatis. In Christo vero, licet hæc relatio de facto non defuerit, sola dignitas personæ, & gratiæ vnionis, ob excellentiam eius ad hoc sufficeret. Et ratio est in superiorib. tacta, quia dignitas meriti nõ fundatur in physica dignitate, sed in valore morali, quem participare potest actus à gratia vel forma supernaturali, etiam si ipse naturalis sit.

Atq; hinc colligitur (quod suprà hucremisimus) licet in Christo nullum esset donum gratiæ creatũ, nec supernaturalis cognitio, sed sola vnio, potuisse in illo esse condignum meritum cuiusuis supernaturalis præmij, intercedente sufficiente ordinatione diuina, seu promissione sub conditione talis operis. Quia in illo opere reuera esset sufficiens valor & dignitas. Nec oportet, quod ipse operans semper cognoscat præmium, quod suo actu meretur, nec quod speciali ac propria relatione suum actum referat in tale præmium. Nam, licet fortasse in humana iustitia id necessarium sit, nõ tamen apud Deum, quia eius ordinatio, & promissio sufficit propter efficaciam & supremum dominium voluntatis eius, quæ, vt obligationem inducat, vel ius conferat, non indiget alterius acceptatione, vel consensu, sed solum vt conditio operis habentis sufficientem valorem impleatur. Atq; in nostris meritis apud Deum sæpe contingit, neque enim necesse est, vt opus nostrum im præmium referamus.

SECTIO III.

Quo tempore Christus meruerit.

TRia in hoc dubio desiderari possunt. Primum, quando Christus mereri incepit. Secundum, quo tempore duravit in actuali merito. Tertium, quando posuit finem, & terminum merito suo.

Circa primum, fere omnes Theologi cõueniunt, Christum incepisse mereri à primo instanti suæ Incarnationis. Quanquam enim Durandus in 3. dist. 18. q. 2. Durand.

Palud. 18. q. 2. & ex parte Palud. ibidē q. 2. art. 2. in dubium hoc reuocent, simpliciter tamen negare nō audent. Et ratio, quæ eos ad dubitandum mouit, difficilis non est, vt statim ostendam. In explicando autem modo huius inceptionis, nonnulla est diuersitas: nā Alexan. Alens. 3. p. q. 16. memb. 2. artic. 1. dicit, meritum Christi incepisse in illo instanti, tantum extrinsece: quia in illo instanti Christus non meruit, & immediate post illud meruit. Quam sententiam non solum falsam, sed etiam impossibilem existimant Marsil. & alij. Sed an possibile sit, actum immanentem seu meritoriū illo modo incipere, philosophica potius quam Theologica controuersia est, & ideo illam prætermitto: quanquam iudico minime repugnare. Quidquid tamen de possibilitate sit, sine vllo tamen fundamento, vel probabilitate tribuitur talis modus inceptionis merito Christi: quia cū actus meritorius in instāti perfici possit, si potuit Christus inchoare suum meritum statim post conceptionem suam, potuit etiam in ipso instanti conceptionis, nō extrinsece tantum, sed intrinsece, efficiendo actū in illo instanti: quia quando operatio est momentanea non oportet, vt sit tempore seu duratione posterior, quam sua causa.

Alens. Marsil.

Quocirca dicendum est primo, Christum Dominum intrinsece incepisse mereri à primo instanti Incarnationis suæ, ita vt in illo instanti habuerit perfectum meritum. Ita D. Thom. infra q. 34. art. 3. & in 3. dist. 18. q. vnica, art. 3. vbi Magister idem docet, & cōmuniter Theologi. Bonauent. art. 1 q. 1. Ricard. art. 1. q. 2. Scot. Gabr. & alij. Marsil. q. 12. art. 1. concl. 4. Et colligi potest ex ad Heb. 10. vbi citantur, & de Christo exponuntur verba Psal. 39. *Hostiam & oblationem noluisti, corpus autem adaptasti mihi*, vsque ad illud *In capite libri scriptum est de me, vt faciam (Deus) voluntatem tuam*: quæ verba inquit Paul. dixisse Christum ingredientem mundum. Et concludit, in ea voluntate nos esse sanctificatos: ingressus autem Christi in mundum esse intelligitur in ipsa carnis assumptione, vt recte Anselm. & D. Thom. exposuerunt, iuxta illud Ioan. 16. *Exiui à Patre, & veni in mundum*, vtique per Incarnationem, per quam dicitur *primogenitus introduci in orbem terrarum*, ad Heb. 1. Igitur in ipso ingressu, atq; adeo in ipso puncto Incarnationis, habuit Christus voluntatis actum ad nostram sanctificationem sufficientem, atq; adeo meritorium. Ratione etiam conuinci potest, quia in primo instanti, sicut habuit actum visionis beatæ, ita potuit habere actum scientiæ infusæ (de quo sine causa dubitat Durand.) quia in vsu illius scientiæ nō pendebat à corpore, neque à phantasmatibus, neque discursu aliquo, neque successione temporis, vt supra q. 11. latè ostensum est: ergo potuit in eodem instanti liberum actum voluntatis elicere circa obiecta per illā scientiam repræsentata. Itaque, si actu considerauit DEI bonitatem, & beneficia suæ humanitati collata, potuit illum ex charitate libere diligere, eique gratias agere, & similiter cognoscendo voluntatem Patris esse, vt se in mortem pro redemptione hominū offerret, potuit statim obedire, acceptando mortem, ac voluntarie se pro hominibus offerendo. Posita enim in intellectu sufficienti scientia & iudicio, voluntas non indiget successione temporis ad libere amandum, vel eligendum, potuit ergo Christus mereri in primo instanti: ergo meruit. Probatur hęc vltima consequentia: tum quia quod perfectius est, Christo est tribuendum, perfectius autem est semper esse in actu secundo, quam in solo actu primo, vt per se constat: tum etiā, quia habebat summam gratiam impellentem voluntatem eius ad huiusmodi meritum, & nihil erat, quod eam retardaret: tū denique quia Angeli hac ratione sese statim in primo instanti creationis suæ cōuerterunt in Deum, & per eam conuersionem gloriam meruerunt, vt frequētius Theologi sentiunt. Et de hominibus docet D. Tho. debere se conuertere in Deum, se & omnia sua in eum referendo, statim ac ratione & libertate vti possunt: quod siue in præceptum cadat, siue non, tamen non est dubium, quin sit melius & perfectius: ergo Christus, qui bene omnia fecit, quam primum potuit libere se conuertere in Deum per amorem & obedientiam, statim sine mora perfecit, nescit enim tarda molimina Spiritus sancti gratia. Denique quia Christus nunquā profecit in statu virtutis, aut meriti, vt supra quæst. 7. late ex Patribus ostendimus, multum autem profecisset, si prius nullum habuisset meritum, & postea illud habere inciperet.

D. Thom: Magist. Bonauent. Ricard. Scot. Gabr. Marsil. Hebr 11. Psal 36. Anselm. D. Thom. Ioan. 16. Hebr. 1.

Circa secundum dicendum est, Christum Dominum continue, & sine intermissione vlla meruisse à primo instanti conceptionis suæ, vsque ad instans mortis. Hanc cōclusionem indicant Theologi cum Magistro in 3. distin. 18. & Alens. supra, Bonauent. in Breuiloqui. p. 4. c. 7. Caiet. infra q. 34. art. 2. qui bene explicat, ad perfectionem Christi pertinuisse, vt virtutes eius nunquam fuerint otiosæ, neq; in actu primo tantum: quanquam enim non semper in eodem numero actu libero perseuerauerit (id enim dicere nō est necesse, nec verisimile) semper tamen transibat ab vno actu ad alium, & nunquam ab actu ad non actum: ad hunc enim modum operantur Angeli, quibus ipse similis fuit in operando per scientiam infusam. Vnde etiam supra ostendimus in q. 11. semper fuisse in actu ali consideratione huius scientiæ, est autem eadem vel maior ratio de actibus voluntatis, qui magis ad virtutis perfectionem pertinent. Cum igitur hoc sit magis consentaneum perfectioni Christi, & nulla sit repugnātia, vel difficultas, ita de illo sentiendum est. Vnde nullum inuenio Theologum, qui contrarium docuerit. Occurrebat vero statim quæstio, quia videtur sequi, merita Christi aucta fuisse per huiusmodi cōtinuationem, seu multiplicationem actuum. Sed hæc quæstio satis tractata est, & expedita supra q. 1. art. 2. vbi videri potest, ne earundem rerum prolixa repetitione tædio lectorem afficiamus.

Christum toto vitæ mortalis tempore, absque vlla intermissione meruisse. Magist. Alens Bonauent. Caiet.

Dico tertio circa tertiū punctum, Christum Dominum ab instanti mortis suæ, nihil amplius vltra meruisse. Hæc conclusio est communis Theologorum, & ita certe vt sine temeritate in dubium reuocari non possit: eam docet expresse D. Thom. hic ad 1. vbi inquit, Christum nunc nō esse in statu merendi, quia non est viator: idem docet infra q. 50. art. 6. ad 2. 56. art. 1. ad 3. 57. art. 9. ad 1. & in 3. d. 18. artic. 2. ad 2. & 3. & in 4. d. 15. q. 4. art. 6. q. 2. ad 3. Gabr. in 3. d. 18. q. vnica ad finem. Scot. Durand. Bonauent. Ricard. Maior, & Marsil. locis supra citatis, qui inter conditiones necessarias ad Christi meritum ponunt statū viatoris. Idem docet Sotus in 4. d. 1. q. 3. articu. 5. vbi in particulari dicit non solum post resurrectionem, sed etiam animam separatam Christi in triduo non meruisse. Ratio autem prima & præcipua huius cōclusionis sumenda est ex generali lege à Deo statuta, vt homines quamdiu in hac vita viuunt, mereri possint, tempus autem merendi cum ipsa vita finiatur. Est enim tempus huius vitæ hominibus cōcessum, vt in eo lucrari possint, & quasi in stadio currere, seu in agone contendere, vt postea possint comprehendere, & incorruptam coronam accipere, vt dicitur 1. ad Corinth. 9. & ideo Eccles. 9. monet Sapiens. *Quodcunque potest agere manus tua, instanter operare: quia nec opus, nec ratio, nec sapientia, nec scientia est apud inferos, quo tu properas*: quod vt Hierony. exponit, intelligendum est de opere meritorio, & de scientia, & sapientia, prout illi deseruiunt. Cum enim loquatur Sapiens (vt idem Hierony. notat) generatim de inferno, qui animas purgatorij, & eo tempore animas sanctorum Patrum continebat, negare non potuit, simpliciter esse in inferno charitatem, & bona opera: necesse est ergo, vt de opere meritorio loquatur. Et ideo ibidem

D. Thom. Gabr. Scot. Durand. Bonauent. Ricard. Maior Marsil. Sotus.

Tempus merendi, cū vita finitur. 1. Cor. 9. Eccles. 9. Hierony.

ait mortuos non habere vltra mercedem: & ita exposuit hunc locum etiam Gregor. lib. 4. Dialog. c. 39. Et ideo in Scriptura semper retributio operum dicitur esse in ordine ad opera huius vitæ, vt Eccles. 11. 14. & 18. *11. Facile est coram Deo in die obitus retribuere vnicuiq; secundum vias suas*: & c. 14. *Ante obitum operare iustitiam*: & c. 18. *Ante iudicium*, quod, scilicet, in morte fit, *para iustitiam tibi*: & ita inferius subdit. *Ne verearis vsque ad mortem iustificari*, id est, in iustitia crescere, vt exposuit Concil. Trident. sess. 6. cap. 10. nec sine causa additum est: *Vsque ad mortem*, sed vt denotetur illum esse merendi terminum. Et ideo Matth. 25. in parabola de quinque talentis, vnusquisque recipit prout lucratus fuerat, ante rationem à Domino postulatam, postulatur autem in morte. Et simile videre est in parabola de villico iniquitatis, Luc. 16. vt ibi Theophyl. & Euthym. suo capite 58. indicarunt: hinc etiam Paul. 2. ad Corinth. 5. vnumquemque ait esse iudicandum, *prout gessit in corpore*: vt Augustinus notauit libr. de Prædestin. Sanct. cap. 12. & ideo monet ad Galat. 6. vt, *dum tempus habemus, operemur bonum*, quia, vt ibi prædixerat, *Quæ seminauerit homo, hæc & metet*, vt recte Hieronym. aduertit: & propter hanc fortasse causam vocauit Paul. 1. ad Corinth. 6. tempus hoc, *tempus acceptabile, & diem salutis*, quia vt Hieronym. inquit, *tempus sementis est præsens vita, quam currimus: cum ista vita transierit, operandi*, id est, merendi, *tempus auferetur*. Est ergo sine dubio hæc generalis lex à Deo statuta, vt homines possint in hac vita mereri, & non amplius, vt ex omnibus citatis Scripturæ locis Patres illam exponentes docuerunt.

Gregor. *Eccles. 11. 14. & 18.* *Concil. Trid.* *Matth. 25.* *Luc. 16. Theophyl. Euthym.* *2. Cor. 5 Augustin* *Galat. 6. Hieronym.* *1. Corin. 6.* *Hieron.*

Obiectio. *Responsio.*

Dicet vero fortasse aliquis, hanc regulam & legem positam esse pro puris hominibus, non tamen comprehendisse Christum, qui propter excellentiam personæ suæ videtur in omni statu posse mereri. Sed hęc exceptio plus videtur esse quam temeraria, quia est contra torrentem Theologorum omnium, & contra generalem canonem Scripturæ, sine vlla Ecclesiæ, vel Patrum autoritate. Quin potius nonnulli Patres exponentes ad hoc propositum verba illa Christi Ioan. 9. *Me oportet operari: opera eius, qui misit me donec dies est: venit nox, quando nemo potest operari*: per noctem mortem interpretantur, postquam nemo meritorie operari potest: & cum Christus loqueretur de seipso, seipsum sub negatione vniuersali comprehendit. Quæ expositio colligitur ex Chrysost. homil. 55. in Ioan. Aug. tracta. 44. in Ioan. Hieronym. sup. Eccles. 9. & ad Galat. 6. Greg. lib. 4. Dialog. c. 39 Orig. homil. 3. in Psal. 36. vbi ad hoc varia Scripturæ testimonia in sensu mystico accommodat. Aliter dici potest, hanc legem, quod status merēdi solum duret pro tempore huius vitæ, intelligendam esse, vt quis possit sibi mereri, non vero vt possit mereri aliis: cuius ratio reddi potest, quia post hanc vitam homo recipit præmium sibi debitum, & ideo non potest vltra sibi mereri, cum sit constitutus in termino. Hoc autem non obstat, quin possit mereri aliis, qui nondum in termino constituti sunt: poterit ergo Christus etiam nunc mereri saltem aliis: nam & nonnulli Theologi docuerunt posse beatos mereri saltem de congruo, quo modo interdum locutus est D. Thom. in 4. distinct. 21. q. 1. art. 3. ad 4. vbi de animabus purgatorij loquitur. Si ergo alij Beati possunt de congruo mereri, poterit Christus de condigno. Sed hæc euasio non est magis probabilis, quam præcedēs, quia Scriptura absolute & sine distinctione loquitur de merito, & Sancti ac Theologi ita illam interpretantur, præsertim, agentes de proprio merito de condigno & de iustitia. Si autem distinctio data admittenda esset, non solum de Christo, sed etiam de cæteris beatis concedendū esset, esse nunc in statu, in quo possunt mereri aliis, eo modo, quo in via poterant: ergo pari ratione possent sibi mereri de condigno quidquid illis deesset: nam status beatitudinis & termini solum posset impedire meritum quoad ipsum terminum seu quoad beatitudinem essentialē, non vero quoad accidentale complementum nōdum comparatum. Sequeretur ergo primo, adhuc posse Christum sibi mereri exaltationem & manifestationem sui nominis, quam nondum est plene assecutus. Sequeretur secundo, posse animas beatas mereri de condigno gloriam accidentalem, & resurrectionem, & gloriā suorum corporum, his enim bonis adhuc carent, & ea petunt ac desiderant. Sequeretur tertio, animas existentes in Purgatorio posse per modum meriti consequi remissionē pœnarū: quæ omnia falsa sunt, & contra omnes Theologos. Illa autem locutio de merito, de cōgruo, impropria est: interdum enim omnis impetratio, meritū de cōgruo appellatur, proprie tamen meritum non est. Et ita D. Th. 1. p. q. 62 ar. 9 ad 3. simpliciter negat omne meritum in beatis, & eodē modo loquitur de animab. Purgatorij. q. 7. de malo, artic. 11. Bonauent. Scot. & alij Theologi in 4. dist. 21.

D. Thom. *Bonauent.* *Scotus.*

Secundo potest hæc ratio amplius in Christo explicari, quia vt supra dicebamus q. 1. artic. 2. cum D. Thom. quodlib. 2. artic. 2. licet quodlibet Christi opus per se sufficiens esset ad omne præmium obtinēdum: tamen ex diuino pacto & ordinatione factum est, vt tota Christi vita ordinaretur ad integrum ius obtinendum, quasi per modum vnius meriti in morte Christi consummandi. Vnde fit in ipsa morte obtinuisse plenum ius & perfectum ad omnia præmia, quæ secundum legem ordinariam mereri poterat, & ideo nō oportuit, vt postea mereretur; nam postquam quis acquisiuit perfectum & absolutum ius ad præmium, non est, quod amplius mereatur. Et hæc est ratio, ob quam animæ iustorum non merentur vnionem ad corpus gloriosum, quamuis illa careant, quia, scilicet, ex vi meritorum huius vitæ habent plenum & consummatum ius, propter quod illis ex iustitia debetur. Sicut etiam inter homines mercenarius, qui operatus est, quidquid ex pacto tenebatur, vt sibi ex iustitia merces deberetur, non est, quod illam vlterius mereatur. Quod autem in morte Christi ita fuerit meritum eius consummatum, vt plenum ius ad omne præmium acquisierit, constat ex modo loquendi Scripturæ, quæ meritum tribuit omnibus Christi actionibus & passionibus huius vitæ: consummationem vero ponit in morte iuxta illud ad Philipp. 2. *Factus obediens vsque ad mortem, mortem autem crucis, propter quod & Deus exaltauit illum*: Cui concinunt verba eiusdem Christi, Luc. 24. *Nonne oportuit pati Christum, & ita intrare in gloriam suam?* Vbi Patres notant, prius tempus fuisse meriti, posterius præmij. Vnde Cyprian. serm. de Ascensione: *Hæc*, inquit, *est merces obedientiæ Christi, hæc mortis & crucis stipendia* & infra, *Solum ad hæc, quæ dicta sunt, restat iudicium: de iudicio & angustia sublatus est Christus, superest, vt post misericordiæ tempora iustitiæ sequatur iudicium.* Sic etiam exponitur illud Psalmi 2. *Postula à me, & dabo tibi gentes hæreditatem tuam*, ab Augustino qui notat, illud, *Postula à me*, ad totam dispensationem temporalem, quæ pro humano genere sumpta est, referri. Et ibidem Hilarius: *Resurgens*, inquit, *in cœlo & in terra ius omne sortitus est, vnde & ipse ait, Data est mihi omnis potestas in cœlo & in terra, in eo autem quod data est, proposcisse id, quod accepit, ostendit: proposcit autem cum dixit: Clarifica me Pater claritate, quam habui prius quam mundus fieret apud te: & cum dixit: Non pro eis tantum, sed pro iis, qui credituri sunt per verbum eorum in me.* Et S. Vigilius lib. 5. contra Eutychetem, multa in hanc sententiam edisserens, inter alia attingens hunc locum inquit, *Christus post Resurrectionem suam dicit: Data est mihi omnis potestas in cœlo & in terra: quam potestatē olim Pater promiserat, dicens: Postula à me, & dabo tibi gentes hæreditatem tuam: quam petitionem & largitionem Patris tempore passionis fuisse expletā testatur Isa. dicens: In tempore*

Philippen. 2. *Luc. 24.* *Cyprian.* *Psalm 2.* *Augus.* *Hilarius.* *Vigilius.*

pore placito exaudiui te, &c. cap. 49. & apud eundem
Isai 49. & 53. Isaiam c. 53. vt supra dicebam, est pactū expressum. *Si posuerit pro peccato animam suam, videbit semen longæuum,* & ideo Paul. ad Hebr. 10. sic de Christo loquitur. *Vnam pro peccatis offerens hostiam, in sempiternum sedet in dextera Dei, de cætero expectans, donec ponantur inimici sub pedibus eius.* Satis aperte docens, Christum illa oblatione totum negotium suum & meritum consummasse: iam vero solum expectare veluti possessionem, & executionem, vt cap. etiā 9. prius
Hebr. 9. Cyril. Conc. Ephes indicauerat. Quem locum tractans Cyril. in Exegesi ad Valerian. quæ habetur in Concil. Ephes. tom. 6. c. 17. circa medium inquit: *Cum Christus Incarnationis œconomiam consummasset, cœlos ascendit, &c.*

Et tandem confirmatur & explicatur, quia Christus vsq; ad mortem, & per mortem suam nos redemit, iam vero nos non redimit, sed applicat nobis redemptionem suam: & ideo Scriptura sacra semper loquitur de præterito, saluauit nos, redemit nos, quia iam redemptio est consummata: ergo & meritum consummatum est, neque iam amplius Christus meretur: nam si adhuc mereri posset, etiam posset satisfacere, quia sicut oratio meritoria est, ita & satisfactoria, neque passio aut pœna simpliciter necessaria est ad satisfaciendum, præsertim pro culpa. Si autem adhuc mereretur, & satisfaceret pro nobis, adhuc nos redimeret, quia non aliter nos redimit, quam merendo & satisfaciendo pro nobis Si autem adhuc nos redimit, nondū plane nos redemit, neque emit pretio magno sanguinis sui, neque consummauit meritum suum per mortem: nā sicut ante mortē fecit opera per se condigna & sufficientia ad nostram redemptionem, & tamen illis contentus non est, sed multa alia addidit vsque ad mortem: ita & his non fuit contentus, sed multa etiam addidit post mortem, scilicet, descensum ad inferos, reditum ad corpus, & post resurrectionem Apostolos reuocauit & confirmauit in fide, & adhuc interpellat pro nobis: si ergo de toto hoc tempore, & omnibus his operibus idem est iudicium quoad meritum & satisfactionem, non magis consummata est redemptio per mortem Christi, quam per opera subsequentia: quod non solum falsum, sed etiam hæreticum mihi esse videtur.

Obiectio 1. Sed contra primo, quia Christus nunc orat pro nobis, & eius oratio est dignissima, & ex lege Dei nō
Respons. potest non exaudiri: ergo per illam meretur. Respondetur, an & quomodo Christus oret in cœlo, infra q. 21. explicandum est: dato vero antecedenti, negatur consequentia, quæ eiusdem formæ fieri potest de orationibus aliorum beatorum, maxime, quando sibi aliquid postulant, vt, verbi gratia, resurrectionem suorum corporum. Ratio vero est, quia Christus non orat nunc, vt per ipsam orationem faciat sibi deberi rem, quam postulat: sed potius tanquam exigens, quod alias titulo iustitiæ sibi iam est debitum: itaque illa oratio nititur præcedentibus meritis, non denuo meretur: sicut inter homines quando mercenarius petit mercedē suam, quam promeruit, non ideo petit vt illam mereatur, sed vt illam exigat. Quocirca illa lex, in qua fundatur certa & infallibilis impetratio talis orationis, est ipsa promissio, ex qua debetur retributio prioribus meritis, non specialis aliqua lex vel promissio, propter quam illi orationi retributio aliqua debeatur,
D. Thom. Rupertus. Abbas. Hæc est doctrina D. Thom. 2. 2. quæst. 83. articul. 11. ad primum, quam indicasse videtur Rupert. Abb. lib. 9. de Diuin. offic. c. 3. sic inquiens: *Illa interpellatio, Doctorum omnium vera assertione, non submissa est postulatio, sed passionis eius, quæ semel pro nobis in sacrificium oblata est, æterna commemoratio.* Dices. Ergo, cum Christus orabat in terra, *Clarifica me Pater &c.* non merebatur per illam orationem, sed exigebat rem sibi debitam ratione vnionis. Respondetur negando consequentiam, quia per illam orationem simul cum aliis operibus, & passionem suam, acquisiuit ius iustitiæ, quod est proprie mereri: quo modo non debebatur illi claritas, seu gloria ratione vnionis, sed solum iure quodam filiationis, seu proportionis cuiusdam, at vero per orationem, quam habet in cœlo, nullum nouum ius acquirit, vt dictum est.

Contra secundo, quia vulnus lanceæ inflictum *Obiectio 2.* est Christi corpori post mortem eius, & tamen per *An per vulnus lanceæ Christus meruerit.* illud maxime promeruit, sacramenta enim in Christi meritis fundātur, & tamen virtus eorum fluxisse dicitur à latere Christi pendentis in cruce, vt loquitur Leo Papa epist. 4. cap. 6. dicens: *Tunc regenerationis potentiam sanxit, quando de latere eius profluxerunt* *Leo Pap.*
sanguis redemptionis, & aqua baptismatis. Et August. *August.* tract. 15. & 120. in Ioann. inquit: *O mors vnde mortui reuiuiscunt: quid sanguine isto mundius? quid vulnere isto salubrius?* Similia habet lib. 2. de Symbolo ad catechumenos cap. 6. lib. 15. de Ciuit. cap. 26. lib. 13. contra Faust. cap. 20 Chrysost. homil. 84. in Ioan. Cyril. *Chrysost.* lib. 12. cap. 39 ac denique lib. 10. in Luc. cap. de com- *Cyril.* mendatione Mariæ. *Ex illo,* inquit, *in corrupto corpore, sed defuncto, omnium vita manabat: aqua enim & sanguis exiuit, illa, quæ diluat, iste, qui redimat.* Quidam hæretici dixerunt, vulnus illud inflictum esse Christo adhuc viuenti. Sed est hæresis contra expressum testimonium Ioan. cap. 19. damnata in Conci. Vien- *Ioan 19.* nensi, Clementina vnica de Summa Trinitate. Re- *Conci Vien.* spondetur ergo, in illius vulneris susceptione, cum *Respon.* ipsum factum est, nullum fuisse nouum meritum, quia neque ipsum corpus exanime iam erat capax meriti, neque anima separata, quamuis intelligatur voluntarie acceptasse iniuriam illam sibi factam in suo corpore, erat iam in statu merendi: intelligi tamen potest Christum ipsum dum viueret præuidisse, & libere accepisse, & obtulisse pro nobis vulnus illud, & dedisse etiam in pretium redemptionis nostræ sanguinem, qui de illo exiuit. Et hac ratione posset virtus sacramentorum in hoc merito fundari, quanquem citati Patres, non tam de merito, quam de significatione loquantur, dicentes, aquam & sanguinem significasse sacramenta Ecclesiæ, quibus iustificamur: præsertim Baptismum & Eucharistiam, ad quæ tanquam ad ianuam & consummationem omnium sacramentorum cætera reuocantur: dicunt etiam significatum esse, virtutem sacramentorum à Christi morte manasse, ipsumque Christum fuisse veluti fontem, ex quo sacramenta profluxerunt.

Tertio obiicitur, nā Christus Dominus per mor- *Obiectio 3.* tem suam nos redemit, ergo meruit in eo instanti, in quo consummata est mors: sed in illo iam anima non erat in corpore, quia homo moritur per primum sui non esse, ergo. Qui dicunt hominem mo- *Responsio.* ri per vltimum sui esse, facile se expediunt ab hac difficultate, & ab aliis similibus, quæ de martyribus tractari solent. Supponendo tamen communiorem philosophorum sententiam, Caietanus 1. p. qu. *Caieta.* 63. articul. 6. dicit in instanti mortis hominis esse meritum, non tanquam in pura via, sed tanquam in termino viæ, vnde pro illo termino concedit meritum in anima separata: & in speciali loquens de Christi anima infra quæst. 50. artic. 6. similiter sentire videtur, quamuis obscurissime loquatur. Sed hęc *Instans mor-* sententia mihi semper displicuit, quia illud instans *tis sicut via,* mortis, est terminus extrinsecus viæ, vnde sicut in *ita, & via,* illo iam non est via, ita nec meritum. Eodem ergo *ita & meri-* modo dicendum est de Christi Domini morte, & *to extrinse-* merito: & hoc sensit D. Thom. in illa q. 50. articu. 6. *cum est.* ad 1. cum dicit, redemisse nos Christum per mortē, *Responsio.* vt est in fieri, non vt est in facto esse, hoc enim est di- *D. Thom.* cere Christum meruisse toto tempore, quo passus est pro nostra redemptione, in instanti autem mortis, cum vita terminatum esse meritum eodem modo, quo ipsam vitam.

DISPVTATIO XL.

In tres sectiones distributa.

De iis, quæ ibi Christus Dominus meruit.

EXplicato merito Christi Domini secũdum se, sequitur, explicemus, quid & quib. meruerit, & ratio doctrinæ postulat, vt prius de ipso dicamus, deinde de alijs. Supponim⁹ autem Christum sibi aliquid meruisse, quanquam Caluinus hæreticus id negare ausus est: quem confutabimus cõmodius sectione 2. nec eadẽ sacræ Scripturæ testimonia repetere necessarium sit. Videamus ergo, quid sibi meruerit: vbi statim occurrebat quæstio, an incarnationem suam sibi Christus meruerit. Sed quoniam ordo ac methodus D. Tho. id postulauit, eam dispuratam reliquimus q. 2. artic. 11. Supereſt ergo, vt de alijs donis, quæ præter Incarnationem Christo collata sunt, b: euiter differamus.

Caluinus.

B

SECTIO I.

Vtrum Christus mereri potuerit gloriam animæ suæ, & alia dona gratiæ, & scientiæ.

QVÆstionem hanc intelligo de potentia absoluta, nam de potentia ordinaria dicemus sectione sequenti, explicando, an de facto habuerit tale meritum. Procedit autem quæstio, supponendo Christum habuisse gratiam, gloriam, & alia similia dona à primo instanti creationis animæ suæ, non enim existimo posse in dubium verti, quin de potẽtia absoluta potuerit illa anima, etiam vnita Verbo, carere gloria animæ aliquo tempore, & ita illam de condigno mereri: illud enim prius ostensum est supra q. 7. & 9. & ex illo euidenter aliud sequitur, vt per se notum est, & ex dicendis constabit, quanquam contrarium videatur posse colligi ex Scoto dist. 18. q. vnica §. Hoc viso ad primum: vbi dicit, tantum fuisse gloriam animæ Christi, vt propter excellentiam suam non potuerit cadere sub meritum, etiam ipsi⁹ Christi, quem sequitur Gab. ibi artic 3. dub. 2. Ratio enim illa, si vera est, procedit, etiam si supponatur Christum aliquando caruisse illa gloria. Sed si intelligant hi autores illam gloriam non potuisse cadere sub meritum Christi ratione suæ excellentiæ, & perfectionis intensiue: est ratio omnino falsa, & indigna, quia Christi meritum de se non solum ad illam gloriam promerendam, sed etiam ad quamcunque aliam perfectiorem, etiam si in infinitũ procedatur, sufficiens fuit, cum fuerit infinitum. Si autem sub illa perfectione gloriæ comprehẽdant modum habendi illam ab initio, sic non contradicunt nobis, sed pertinet eorum opinio ad quæstionem, quam disputandam aggredimur: & ita videntur illi autores intelligendi, qui etiam non loquuntur aperte de potentia absoluta, quamuis hoc magis indicent. Et ad eundem modum dicẽdum est de gratia habituali, & alijs donis, potuisse, scilicet, Christum illa mereri, si eis aliquando caruisset, propter eandem causam & rationem: quanquam de habituali gratia nonnulli dubitare videantur, vt Medina q. 7. artic. 13. dub. penult. *Quia principium*, inquit, *meriti non potest cadere sub meritum, gratia autem habitualis est principium meriti.* Quæ ratio, si quid probaret, simpliciter, & sine vlla suppositione probaret de gratia habituali: re tamen vera nihil probat, quia vt supra ostendi gratia vnionis est sufficiens principium meriti, & ideo per illam potuisset Christus mereri habitualem gratiam, si illa caruisset. Quæstio ergo hæc solum procedit ex dicta suppositione, an scilicet hæc duo simul stare potuerint de potentia absoluta, vt scilicet Christus nunquam caruerit gratia, & gloria, & nihilominus per propria merita, ea fuerit consecutus.

Scot.

Gab.

Medina.

C

D

E

A Prima sententia negat hoc esse possibile, sed implicare contradictionem. Hæc existimatur sententia D. Thom. in hoc articulo, & ita videntur interpretari Caiet. & alij Thomistæ: indicant etiam Scot. & Gab. paulò ante citati: tenet etiam Henri. quod lib. 6. q. 6. qui sicut absolute opinatur, non potuisse etiam de potentia absoluta animam vnitam Verbo carere visione beata, ita simpliciter existimat impossibile mereri illam. Fundamentum huius sentẽtiæ ita explicari potest, quia implicat contradictionem, eandem gratiam simul esse perfectam & imperfectam, consummatam, & non consummatam: sed gratia, quæ est principium merendi gloriam, est gratia imperfecta, & non consummata, gratia vero, quæ semper est coniuncta gloriæ semper est perfecta & consummata, ergo impossibile est hæc duo simul coniungi. Secundo, impossibile est moueri ad terminum, & esse in termino, sed mereri gloriam est moueri ad gloriam, ergo impossibile est, esse in termino gloriæ, & moueri ad illum. Tertio, quia vel posset esse tale meritum per opera, quæ antecederent ipsam visionem beatam, & hoc non, quia supponimus animam nũquam caruisse illa visione: vel per opera subsequentia, & hoc est contra rationem ipsius meriti, debet enim antecedere præmiũ, cum sit illius causa, & aliquo modo efficiens.

D. Thom. Caiet. Scot. Gab. Henri.

Secunda sententia est non implicare cõtradictionem, vt Christus beatus existens à primo instanti Incarnationis suæ, beatitudinem animæ, & cætera dona gratiæ & scientiæ sibi meruerit. Hæc est communis Theologorum in 3. distinct. 18. expresse Albe. Mag. art. 4. & 7 Mai. quæst. 2. Guliel. de Rubio. quæstio. 1. art. 2. Basol. artic. 3. Francisc. de Mairo. q. 1. Alij vero tantum indicant, quos sect. sequenti referam. Indicat etiam Alens. 3 p. q 16. memb. primo, tenera perte Altisiod. 3 Summæ, tracta. 1. c. 7. Et mihi videtur vera sententia, quæ duobus modis tractari, & probari potest.

Alb. Mag. Mairo. Guliel. de Rub. Basol. Franc. de Mairo. Alens. Altisiod. Christus potuit mereri gloriam animæ suæ, etiã per actũ tantum primum.

Primo ergo possibile fuit Christum mereri hæc bona per aliquod opus, quod prius natura antecederet illa, quamuis simul in eodem instanti darentur propter tale meritum. Quod etiam hoc nullam inuoluat contradictionem, ita declaratur: quia in genere loquendo non est necesse, vt meritum tempore antecedat præmium, sed solum natura, vt de facto etiam videre licet in merito iustorum, & aliquo præmio illius: meretur enim iustus perfecte & de iustitia augmentum gratiæ, habet ergo illud augmentum veram rationem præmij, meritum enim & præmium correlatiua sunt: & tamen in eodem instanti, in quo illud meretur, recipit illud, vt est indubitatum apud omnes Theologos. Ratio vero est clara, nam meritum vel comparatur ad præmium, vel ad Deum, qui daturus est præmium: si ad Deum, nulla est repugnantia, quia in eodem instanti, in quo meritum fit, Deus acceptat illud, & cum sit omnipotens, statim potest reddere præmium, si aliunde non repugnet, si autem comparetur ad præmium ipsum, intelligi facile potest, illam rem, quæ est præmium, esse talem, vt non repugnet simul esse cum illo actu, in quo fundatur meritum, vt aperte constat in exemplo posito de actu charitatis, & de eiusdem charitatis augmento: ergo ex parte ipsarum rerum, in quibus consistunt meritum & præmium, nõ semper est repugnantia. Nec denique esse potest ex ordine meriti & præmij, quia vel ille intelligitur esse per modum habitudinis causæ ad effectum, & ex hac parte non est repugnantia, quia vtrumque potest fieri in instanti, & in his, quæ hoc modo producuntur, si causa est perfecta, simul tempore est cum suo effectu: & eadem ratio est, si habitudo illa intelligatur esse per modum viæ ad terminum, quia, quando via est momentanea simul etiam est cum suo termino, vt philosophis notum est: & apud Theologos constat, vltimam dispositionem ad

gratiam

gratiam esse aliquo modo causam, & viam ad illam, & nihilominus simul tempore infunditur. Ex quo obiter solutum relinquitur secundum argumẽtum primæ sententiæ.

Constat ergo ex generali ratione meriti, & præmij non repugnasse Christi animam per aliquem actum prius natura elicitum meruisse gratiam & gloriam sibi, in eodem instanti infundendam: superest, vt probemus, non repugnasse ex speciali ratione talis præmij, quod colligi potest ex D. Thom. quodlib. 9. artic. 8. & in 2. distinct. 5. quæst. 2. artic. 2. & potest ostendi, quia si in hoc est specialis repugnantia, necesse est, vt oriatur ex ipsis rebus vel actibus, in quibus tale meritum & præmium consistit: nam, cum in cæteris omnibus eadem sit ratio de hoc præmio, & alijs, fingi non potest alia radix, ex qua oriatur. Sed hinc etiam nulla repugnantia necessario nascitur, ergo, probatur minor, quia in merito Christi duo considerari possunt, aliud est cognitio intellectus, quæ fundat meritum, & hæc in illo non fuit fides, sed scientia infusa: aliud est actus voluntatis, in quo est formale meritum, qui sit, verbi gratia, actus liber amoris Dei, sed vtrumq; horum, etiam si prius natura habeatur, potest esse simul cum visione beata, & cũ quibuscunq; alijs donis gratiæ posterius natura infusis, de facto enim hæc omnia habuit Christus simul in eodem instanti, ergo ex parte ipsarum rerum, quæ sunt tale meritum, & tale præmiũ, nulla est specialis repugnantia. *Obiectio.* Dicitur fortasse, simpliciter non repugnare, hæc omnia simul fieri & haberi in eodem instanti, repugnare tamen, simul fieri cum illo ordine naturæ, vt actus inferioris scientiæ natura antecedat actum visionis, & actus amoris liberi gratiam ipsam consummatam, quia scientia infusa sequitur ex ipsa visione beata, & actus amoris ex ipsa gratia, quæ proxime nascitur ex vnione. *Responsio.* Sed gratis & sine fundamento dicitur hoc esse impossibile cum nulla vel probabilis contradictio ostendi possit: quia nec necesse est: scientiam infusam sequi ex beata, cũ possit Deus sua sola virtute proxime & immediate illam donare, neque necesse etiam est, primum actum procedere ab habitu gratiæ, sed potest fieri à sola potentia cum auxilio. Vnde facile explicari potest modus, quo tale meritum in Christo esse potuit, potuit enim Deus in instanti creationis animæ Christi, primum omnium eleuare intellectum eius ad cognitionem aliquam Dei abstractiuam, & per scientiam infusam: & similiter præbere auxilium voluntati, vt per liberum actum se disponeret ad susceptionem gratiæ, & aliorum donorum ad eum modum, quo nunc eleuat voluntatem hominis in instãti iustificationis, vt se disponat ad gratiam: vnde sicut in iustificatione nostra, dispositio natura antecedit infusionem gratiæ, ita fieri potuit in prima sanctificatione animæ Christi per gratiam accidentalem. Est tamen differentia, quia nos per dispositionem non meremur de condigno infusionem gratiæ, quia non supponimur grati: Christus autem, quia per ipsam vnionem est gratissimus, & perfectissimum principium meriti, ideo per talem dispositionem de condigno ex perfecta iustitia mereretur ipsam infusionem gratiæ: nam respectu Christi, hæc non est prima gratia, sed secunda, quæ aliam perfectionem supponit, nihil autem repugnat per primam gratiam, mereri secundam. Vnde etiam fit, vt per eandem dispositionem potuerit mereri eandem gratiam consummatam, & perfectam, atque adeo gloriam & cætera dona: quia valor & meritum illius dispositionis maius est, quam hæc omnia, & aliunde nulla est repugnantia, vt declaratum est. Ex quo discursu intelligitur, solum illum primum actum scientiæ, & primum auxilium datum voluntati Christi ad prædictum actum, non potuisse hoc modo cadere sub meritum eiusdem Christi, quia ante primam cognitionem, & primum actum iberum impossibile est intelligere, vt in eodem homine antecedat meritum, etiã ordine naturæ, cum meritum necessario supponat cognitionem, & in actu libero fundetur.

Etiam per subsequentia opera à Deo præuisa, mereri potuit Christus dicta dona.

Secundo modo intelligi potest fuisse possibile hoc meritum per subsequentia opera, ita vt propter illa præuisa data fuerit prima gratia & beatitudo: & extendi hoc potest ad primum auxilium, & primum actum cuiuscunque scientiæ. De hoc tamen modo, quia nunc necessarius non est plura non dicam, sed iudicandum de illo est iuxta ea, quæ de possibili merito Incarnationis diximus supra quæstio. 2. articu. 11. & in sequentibus occurret occasio addendi non nulla.

Ad argumenta, primo non existimo sensum D. Thomæ esse, quem explicat illa sententia, sed posse optime de potentia ordinaria explicari, vt sectione sequenti dicam. Ad primam vero rationem respondetur, gratiam, quæ esset in Christo principium meriti in dicto casu, non esse gratiam imperfectam, sed ipsam gratiam vnionis. Deinde etiam si demus (vt reuera fieri posset) habitum gratiæ infundi animæ Christi fine merito, vt per aliquem actum ab illo elicitum mereretur visionem beatam in eodem instanti dandam, adhuc argumentum illud non procederet, nam interrogo, quid intelligatur nomine gratiæ imperfectæ, nam si intelligitur gratia, quæ aliquo tempore non habet coniunctam visionem, sic petitur principium, nego enim esse de ratione gratiæ, quæ est principium meriti, vt sit hoc modo imperfecta, nulla enim ratione hoc probatur, & cõtrarium satis à me probatum est. Aut per gratiã imperfectam intelligitur gratia, quę per ndem operatur, & hoc sensu in alijs præter Christum speciali modo repugnat, meritum visionis beatæ simul esse cum ipsa visione beata, eo modo quo repugnat, fidem & visionem esse simul, siue illa repugnãtia sit in ordine ad absolutam Dei potentiam, siue solum ex natura rei, aut secundum legem ordinariam, quod fortasse probabilius est, at vero in Christo Domino neque hic modus repugnantiæ reperitur, quia meritum eius non fundatur in fide, vnde neq; gratia, quę fuit principium eius, fuit in illo sensu imperfecta. Aut per gratiam imperfectam intelligitur gratia, quæ nõ habet totum augmẽtum seu intensionem, quam habitura est, & hoc sensu etiam facile negari potest, hanc imperfectionem esse de ratione illius gratiæ, quæ est principium meriti, nihil enim illa ad meritum confert, neque vlla ratio assignari potest propter quam requiratur, præsertim cum possit habitus gratiæ esse tam intensus in viatore, quam in comprehensore. Aut denique per gratiam imperfectam intelligitur gratia, quæ est veluti in fieri & in via, & hic sensus vix potest distingui à præcedenti, vnde neque hæc imperfectio ad meritum est necessaria posse: enim gratia consummata & perfecta in intensione gratis alicui donari prius natura vel tempore, hac lege & conditione, vt quam primum ab illa profluereret operatio libera & meritoria, statim in eodem instanti redderetur illi præmium visionis beatæ. Secundum & tertium argumentum, ex superioribus soluta sunt.

Gratia, vt sit principium meriti, non opus est, vt sit aliquo modo imperfecta.

SECTIO II.

Vtrum Christus meruerit gloriam animæ suæ, & alia dona gratiæ, & scientiæ.

PRIMA sententia affirmat, quam tenent Altisiodoren. Albert. Magn. Guiliel. de Rubion, Bassolis & Mairo, præcedenti sectione citatati. Et suaderi potest nonnullis sacræ Scripturæ testimonijs, Psal. 44. *Dilexisti iustitiam, & odisti iniquitatem, propterea vnxit te Deus, Deus tuus oleo lætitiæ.* Quanquam enim interdũ exponatur hic locus de gratia vnionis, multi tamen Sancti illum intelligunt de gratia habituali,

Altisiod. Albert. Mag. Guiliel. de Rub. Bassol. Mairo. Psal 44.

vt supra vidimus: & licet illud, *propterea*, possit denotare causam finalem, satis tamen commode videtur intelligi de causa meritoria. Præsertim tamen
Isai.53. videtur vrgere illud Isai. 53. *Pro eo quod laborauit, videbit, & saturabitur.* Visio enim, quæ satiat, non est
Psal.16. Vigilius. nisi visio beata, iuxta illud Psal. 26, *Satiabor cum apparuerit gloria tua.* Vnde sanctus Vigilius lib. 5. contra Eutychetem, hoc testimonio probat Christi animã vidisse lucẽ & fuisse saturatam scientia propter suũ meritum: & ibidem de merito Christi exponit illa
Ioan.10. verba Ioan. 10 *Propterea me diligit Pater, quia animam meam pono.* Meruit ergo Christus dilectionem Pa-
Isai.62. tris, atque adeo gratiam. Deniq; Isai. 72. dicitur: *Ecce saluator tuus venit, & merces eius cum illo.*

Rationibus videtur vrgentius confirmari hæc opinio. Prima colligitur ex dictis in sect. præced. iuncto principio, quo D. Thom. in hoc art. vtitur: quia
D.Thom. si meritum nõ requirit carentiam præmij, melius est habere illud ex merito, quam sine merito, sed ostensum est, hoc meritum gloriæ in Christo non requirere carentiam ipsius gloriæ: ergo perfectius fuit habere illam ex merito, quam sine illo, Christo autem tribuẽdum est, quod perfectius est. Maior probatur, quia habere aliquid ex merito perfectio est, vnde, si non excludat maiorem vel æqualem perfectionem, melius erit habere aliquid ex merito quã sine merito: sed nullam maiorem perfectionem excludit, quia non excludit hanc, scilicet, semper esse beatum, & nulla alia excogitari potest, quam excludat, nec D. Thom. alterius meminit. Dices excludere aliam, scilicet, quod ipsa gloria sit per se debita, vt proprietas connaturalis. Sed hoc falsum est, potest enim eadem gloria deberi, vt proprietas connaturalis ipsi vnioni, & fieri debita ex iustitia per meritum, si aliunde non sit repugnantia, nam illi duo tituli optime inter se coniunguntur, & perfectius est habere aliquid ex vtroque titulo, quam ex altero tantum. Vt si regis filius regnum sibi iure hæreditario debitum, suis etiam victoriis & facinoribus mereatur, maior illi erit gloria & perfectio, ita enim sẽctione sequenti nobis philosophandum est in merito gloriæ corporis Christi Domini. Vnde quod cõtra hanc sententiam obiici solet, quia Christo gratia & gloria est connaturalis, tanquã naturali Filio Dei,
Ioan.1. Rom.8. iuxta illud Ioan. 1. *Vidimus gloriam eius, gloriam quasi Vnigeniti à Patre*, & ad Roman. 8. *Si Filii & hæredes.* Quod autem connaturale est, non cadit sub meritum. Hæc (inquam) ratio parũ vrgere videtur contra hanc sententiam, quia illi duo tituli (vt diximus) non repugnant: præsertim quia gloria & gratia non est connaturalis humanitati Christi secũdum se, humanitati autem vt vnitæ dicitur connaturalis, non quia sit proprietas physice manans ab ipsa vnione, sed quia debetur secundum quandam veluti connaturalem proportionem, & congruentiam: huiusmodi autem proprietati multo minus repugnat, vt possit simul per meritum obtineri: sicut nullus negat, quin Christus Dominus potuerit obtinere gratiam habitualem per propriam dispositionem liberam, quod esset alienum à proprietate connaturali physice manante à suo principio, nõ vero à proprietate connaturali modo explicato.

Ex quo potest secunda ratio fieri pro hac sententia, nam Christus suscepit grãtiam habitualem per propriam dispositionem, ergo per illam meruit gratiam ipsam. Antecedens videtur esse communiter
D.Thom. receptum, præsertim in schola D. Thom. quia ipse docet infra. q. 30. artic. 5 Christum sanctificatum esse per proprium motum liberi arbitrij quia hic modus sanctificationis perfectior est: consequentia vero probatur, quia necesse est, vt illa dispositio fuerit actus supernaturalis ordine naturæ antecedens gratiæ infusionem, quia hoc est de ratione dispositionis, cum, esse dispositionem sit esse causam, id quod
D.Thom. docuit etiam D. Thom. 1. p. q. 62. artic. 2. ad 3. & 1. 2. q. 109. artic. 6. ad 3. sed dispositio ad gratiam est meritoria gratiæ de condigno, si supponat personam gratam, vt in Christo supponebat, ergo in Christo illa dispositio vt prior natura gratia, fuit meritoria gratiæ, & consequenter etiam gloriæ, quia nullus meretur gratiam, quin mereatur etiam gloriã, quia gratia est prior gloria. Et confirmatur, nam ideo dicitur Christus sanctificatus per propriam dispositionem, quia hic modus sanctificationis est perfectior, sed etiam pertinet ad maiorem perfectionem, vt illa dispositio simul sit dispositio & meritum, ergo. Tandem, posito hoc ordine naturæ, quem requirit dispositio, ponuntur omnia, quæ necessaria sunt ad hoc meritum, vt euidenter patet ex dictis in sectione præcedenti, nam illa dispositio necessario includit cum actu voluntatis actum intellectus distinctã à visione beata, quia visio beata non est dispositio ad gratiam, sed consummatio eius: habuit ergo Christus de facto totum id, quod de possibili requirebamus ad meritum, ergo meruit.

Hæc sententia est sine dubio probabilis, cum habeat graues autores, & valde probabiles rationes, & speciem quandam pietatis: vnde, qui illi temeritatis notam inurunt, temere sine dubio loquuntur, præsertim cum nullum solidum fundamentum afferant, vt videbimus.

Nihilominus cõtraria sententia quę negat, Christum hæc dona animæ suæ meruisse, sicut communior Theologorum est, ita simpliciter videtur mihi probabilior. Tenet illam D. Thom. hic, Magister & alij Theologi in 3. dist. 18. Bonauent. artic. 2. quæst. 1. Ricard. arti. 2. quæst. 1. Palud. quæst. 2. Durand. quæstio. 3. nu. 6. Scot. & Gab. quæst. vnica. Marsil. quæstio 12. artic. 1. conclus. 3. qui pro hac sententia refert August. sed falso, quia August. non loquitur de merito gratiæ aut gloriæ, sed de merito Incarnationis: refert item contra hanc sententiam Alexandrum Alensem, sed male, aperte enim tenet eandem 3. p. q. 16. memb. 3 artic. 1. & Dried. de Capti. & redemp. gen. hum. tract. 2. capit. 2. p. 3. artic. 3. Soto in 4. d. 2. quæstio. 1. articu. 2. Cano lib. 12. de locis cap. 14. ad 6. Solet hæc sententia fundari quibusdam rationibus inualidis, quas breuiter attingere oportet. Prima est illa de proprietate connaturali, quæ iam reiecta est. Secunda, quia si Christus meruisset gloriam suam, obtinuisset gloriam infinitam, sicut meritum est infinitum. Sed hæc minoris momenti est, idem enim argumentum fieri posset, vt non meruerit nobis gloriam, quia obtinuisset nobis gloriam infinitam, sicut meritum est infinitum. Simili etiam argumento probaretur, non habuisse gloriam, vt proprietatem vnioni debitam, quia vnio est infinita, & consequenter illi danda esset gloria infinita: & sine dubio, si sola dignitas eius penseretur, gloria perfectior, etiam si in infinitum augeretur, esset illi proportionata. Sicut ergo in huiusmodi exemplis dicimus infinitam gloriam non esse possibilem, & ideo datam esse Christo ratione vnionis in certo termino iuxta dispositionem diuinæ sapientiæ: ita dari potuisset ratione meriti, nam licet meritum in se sit infinitum, tamen ab ipso Christo referri posset ad præmium finitum à Deo præscriptum, sicut de facto retulit sua merita, vt in nobis haberent effectum finitum. Tertia ratio est, quia alias Christus non obtinuisset gloriam vsque ad finem vitæ suæ, quia non consummauit meritum suum, neque obtinuit perfectum ius ad præmium vsque ad finem vitæ: Sed parum etiam hoc vrget, quia non oportuit omne præmium meritorũ Christi ita differri, multa enim periit & meruit, vt ita tim fierent. Illa ergo dilatio & complementum meriti potissimum locum habuit in ordine ad nostram redemptionem & compleram satisfactionem pro reatu totius humanæ naturæ: vnde cõsequenter factũ est, vt eo etiã tempore Christus caruerit aliquib, bonis,

D.Thom. Magist. Bonauent. Ricard. Palud. Durand. Scotus. Gab. Marsil. August. Alens. Dried. Soto. Cano.

bonis, seu perfectionibus corporis, quarum carentia necessaria erat ad perficiendam nostram redemptionem, & ideo non ordinauit sua merita ad obtinenda ea bona ante mortem: de bonis autem animę non est eadem ratio, & ideo poterat facile ordinare suum meritum ad illa obtinenda statim, & sine dilatione vlla. Ex quo ruit quarta ratio, qua alij vtuntur, scilicet, quia alias habuisset Christus spem beatitudinis animæ suæ: hoc enim non sequitur, quia spes requirit carentiam & dilationem præmij, Christus autem si gloriam animæ meruit, in primo instanti Incarnationis illam meruit, & statim, ac sine dilatione vlla, illud præmium obtinuit.

Quintam rationem addit Scotus, quam ipse aliter formar, melius autem videtur hoc modo proponi: quia in beatitudine sunt aliqui habentes gloriam sine proprio merito, ex alieno tantum: sicut infantes: alij tantum habent ex proprio merito, sicut angeli: alij ex proprio & alieno simul, vt pueri homines adulti, ergo decuit ad perfectionem illius status, vt esset aliquis habens beatitudinem sine vllo merito. Sed in primis, vnde infertur, hunc futurum fuisse Christum? cur enim id, quod ipsi habenti perfectio non est, accommodandum est potius Christo, quam alijs, etiam si ad perfectionem totius communitatis pertinere videatur? Deinde negari potest, partitionem illam ad perfectionem vel complementum status beatifici pertinere, maior enim perfectio videri potest, vt tota beatitudo omnium Beatorum in Christi meritis fundetur: vnde & vnum membrum illius enumerationis falsum est, quia angeli non ita habent gloriam ex merito proprio, quin etiam habeant ex merito Christi, vt infra dicemus. Sexta ratio aliquibus videtur euidentior, quia si Christus meruisset gloriam animæ suæ, propter illam præcipue veniisset, & operatus esset potius propter comparandam sibi gloriam, quam nobis: quod non est modo loquendi Scripturæ consentaneum. Hoc argumento vtitur Caluinus, vt probet Christum nihil sibi meruisse, *Alioqui*, ait, *frigeret confirmatio illa amoris, quam Paulus commendat, quod pro nobis mortem subierit*, ad Rom. 8. *Vnde ipse quasi sui obliius, totum suum meritum ad nos transtulit, dicens, Pro illis sanctifico me ipsum*, Ioan. 17. Sed hoc argumentum friuolum etiam est, quamquam etiam sine dubio verissimum est, Deum magis amare gloriam solius animæ Christi, quam omnium hominum, & angelorum, siue illam per se ac primario prædestinauerit, vt nos probabilius existimamus, siue oblata occasione peccati: quia quacunque ratione prædestinata sit, est maius bonum, magisque pertinens ad Dei gloriam, quam aliud. Deinde etiã verissimum est, Christum Dominum magis amare & velle gloriã suam, quam nostram: quia iuxta charitatis ordinem ita amari debet, quia illud bonum, & in se excellentius est, & magis coniunctum Deo & Christo. Nihilominus tamen verum est, Filium Dei non propter suum commodum, sed propter homines humanitatem assumpsisse, quia ipsa Incarnatio fuit humanitatis exaltatio, non diuinæ personæ: quia diuinæ personæ nihil inde vtilitatis accessit, sed potius *se ipsam exinaniuit*, vt loquitur Paul. ad Phil. 2. id est, assumpsit naturam humanam passibilem, quę comparatione diuinæ naturæ est quasi nihil, & sub ea maiestatem suam occultauit, vt omnes Patres exponunt: & in hoc sensu vtitur interdum illa argumentatione contra hæreticos Cyril. Alex. li. 3. Theol. cap. 2. Similiter etiam verum est, omnia, quæ ad pœnam, dolorem, & satisfactionem pertinent, ac denique quę in corpore passibili vt sic, peracta sunt, tantum propter nos fuisse susceptа, ipsi enim Christo propter se non fuissent necessaria: at vero postquam illa assumpsit, eo consequenter potuit Christus aliquid per ea sibi acquirere in humanitate sua. Neque inde in aliquo minuitur charitas Christi, sed in eo apparet maxima, quod cum ad gloriam suam non indiguerit morte, vt nos copiose redimeret, voluit pro nobis mori: & ideo in Scriptura passio, & mors, & similia ad nos referuntur, quia occasione nostri peccati assumpta fuerunt.

Caluinus. Rom. 8. Ioan. 17. Philip 2. Cyril. Alex.

Vt ergo aliquo probabiliori discursu hanc sententiam confirmemus, dico primo. Christus Dominus non meruit sibi gratiam creatam, neque alios habitus infusos. Probatur, quia duobus modis intelligi posset hæc meruisse. Primo, per opera subsequentia tempore, vel natura, seu procedentia ab ipsis habitibus, & per hęc non meruit huiusmodi habitus. Primo quia ex natura rei meritum debet antecedere præmium saltem ordine naturæ, hoc enim postulat natura ipsius meriti, cum sit causa, & via ad præmium. Quod si interdum aliter factum est, ex diuina dispensatione fuit propter aliquam necessariam causam, & suppositа aliqua imperfectione, vt dicemus infra, agentes de gratia data antiquis Patribus ex meritis Christi, & ideo respectu sui ipsius, non oportuit, nec decuit, esse in Christo talem modum meriti. Secundo, quia quod datur propter merita futura, datur dependenter à futuris operibus: Christus autem semper habuit hæc dona, tanquam proprietates sibi connaturales, & vt absolute sua sine aliqua dependentia à futuris, quia ille alius modus habendi hæc dona imperfectus esset. Tertiò, quia principium meriti de facto non cadit sub meritum, & ideo Christus non meruit Incarnationem suam: ergo eadem ratione habitualis gratia non cadit sub meritum illius operis, cuius ipsa est principiũ. Quocirca omnes rationes, quibus supra probauimus, Christum non meruisse Incarnationem, probant non meruisse gratiam per hæc opera subsequentia. Secundo intelligi potest hoc meritum per opera ordine naturæ antecedentia hos habitus: & quod neque hoc modo possit huiusmodi meritum conuenienter Christo attribui, probatur, quia tale meritum primo & per se fundari deberet in actibus supernaturalibus, actus enim naturales non sunt secundum se proportionati ad merenda supernaturalia dona, Christi autem meritum fuit omni ex parte perfectum, & ideo non solum ex parte personæ operantis, sed etiam ex parte ipsorum operum habuit proportionem & condignitatem cum præmio. Tum præterea, quia Christi anima in primo instanti suæ creationis, vel non habuit cognitionem naturalem, vt quidam volunt, quia hæc cognitio pendet à phantasmatibus: vel si habuit, non prius natura illam habuit, quam cognitionem supernaturalem, quia naturalis cognitio nullo modo fuit ratio & causa supernaturalis cognitionis. Quin potius supernaturalis cognitio dici potest ordine naturæ antecessisse, quatenus per illam eleuata est anima Christi ad statum supernaturalem, & beatificũ, in quo esse debuit omni ex parte perfecta, & independens in omni cognitione sua ab vsu phantasmatum: ergo meritũ supernaturalium donorum non potuit fundari in cognitione naturali, neque in actibus volũtatis, qui illam consequuntur.

Christus sibi neq; gratiam creatam, neque alios habitus infusos meruit.

Deniq; certum est, omne meritum de condigno apud Deum, fundari in aliqua cognitione supernaturali, superest ergo vt probemus, non meruisse Christum habitus supernaturales per actus supernaturales ordine naturę priores. Quod ita ostenditur, quia actꝰ supernaturalis, qui est prior natura suo habitu, non elicitur ab illo, vt in materia de gratia late demonstraui, & infra in materia de pœnitẽtia illud attingam, quia repugnat propriam causam efficientem esse effectum sui effectus in genere causæ materialis, vel alio simili. At vero anima Christi nũquam operata est actus supernaturales, etiam in primo instanti, nisi ex habitu, quia semper operata est perfecto, & cõnaturali modo, vnde ad eliciendum primũ actũ scientiæ infusæ, pręintelligũtur illi esse indita lumẽ & species: & primꝰ actꝰ charitatis intelligitur supponere

ponere habitum, à quo eliciatur: ergo Christus non A obtinuit hos habitus per meritum horum actuum ordine naturæ antecedens, cum reuerâ non antecesserit: ergo vlterius nec gratia ipsa data est propter hoc meritum, quia hæc gratia, quæ est in essentia animæ, & comparatur ad alios habitus infusos, vt forma principalis ad suas potentias, ordine naturæ illis supponitur. Et eadem ratione concluditur, nullum alium habitum cecidisse sub hoc meritum, quia non est maior ratio de vno quam de aliis, & quia, infusa gratia, omnes alij infunduntur, vt comitantes illam, vnde alij habitus non cadunt sub meritum, nisi cadat ipsa gratia. Vnde cõfirmatur, quia isti habitus consequuntur vnionem vt proprietates illius, vnio autem hypostatica, cum substantialis sit, proprie fit in substantia ipsius animæ simul cum corpore: ergo ratione illius primo perficitur anima in essentia sua per gratiam habitualem, ex qua manant B habitus ad potentias, & tandem anima sic perfecta in actu primo, intelligitur connaturali & perfecto modo prodire in actum secundum. Non ergo dati sunt isti habitus animæ Christi, quia supernaturaliter operata est, sed dati potius sunt, vt supernaturaliter operaretur, non ergo sunt dati propter meritum, sed potius ad merendum.

Neque beatitudinem animæ suæ meruit sibi Christus

Ex his dico secundo, non meruisse Christum beatitudinem animæ suæ. Hæc fere sequitur ex præcedenti, & fere eodem modo demonstratur, nam ex dictis satis constat, non meruisse illam per actus ordinis naturalis, neque per supernaturales, posteriores vel subsequentes ipsam visionem beatam. Quod vero neque per antecedens, seu priores ordine naturæ illam meruerit, probatur primo, quia nullus actus intellectus præcesserit ordine naturæ in Christo ipsam visionem beatam. Primo quia est magna perfectio animæ Christi, vt primus intuitus eius ad ipsam diuinam essentiam in se ipsam fuerit terminatus: quo enim illa anima intelligitur effecta similior ipsi diuinæ naturæ, eo perfectior existimanda est: primus autem intuitus Dei intelligentis intelligitur terminatus ad se ipsum, ergo anima Christi erit Deo similior, atque adeo perfectior, si ad hunc modum visionem eius participauit. Secundo, quia nullus alius actus intellectus est causa, vel dispositio ad illam visionem, vt significat D. Thom. supra q. 9. art. 3. ad

Primus actus intellectus Christi ordine naturæ fuit visio beatifica.

D. Thom.

2. Et ratio est, quia non est intelligendus Christus procedere in cognitione ab imperfecto ad perfectũ, etiam ordine naturæ: sed potius intelligendus est ab optimo, & perfectissimo actu, vt pote sibi intrinseco & maxime connaturali statim inchoasse. Tertio, D quia lumen gloriæ est quasi prima proprietas consequens gratiam consummatam, seu existentem in eo perfecto statu in quo in fide fundata non est: sicut enim intellectus est prima proprietas consequens rationalem animam, ita lumen supernaturale & diuinum, est prima proprietas comitans supernaturalem gratiam, quæ in statu viæ propter imperfectionem eius fide vtitur tanquam intellectuali virtute sibi proportionata, de se autem postulat lumen clarum & perfectum ad suam consummatã perfectionem. Quocirca, sicut non meruit Christus alias virtutes comitantes gratiam, ita neque lumen gloriæ, quod est virtus quædam per modum potentiæ vel habitus seu actus primi perficiendis & eleuandis intellectum ad perfectissimum actum secundũ: quia, sicut aliæ virtutes prius natura intelliguntur infusæ animæ Christi ante omnem actum secundum, ita & lumen gloriæ. Ex quo vlterius concluditur, nõ meruisse Christum visionem ipsam beatam, quia prius natura intelligit anima Christi per hoc lumen quam per vllum aliud, quia est potentissimum & expeditissimum ad agendum, & habet coniunctam essentiam diuinam per modum speciei, seu obiecti actu intelligibilis perfectissimi: vnde, necessario prodit in actum visionis Dei, qui est vel adæquatus illi, vel certe maxime proprius & connaturalis: vnde, sicut intellectus angelicus prius natura intelligitur elicere cognitionem proprie substantię, quam cuiuscunque alterius obiecti: ita intellectus informatus lumine gloriæ, prius natura intelligitur elicere ipsam visionem Dei, quam alium quemcunq; actum supernaturalem: ergo anteceſsit ordine naturæ illa visio omnem cognitionem, in qua posset fundari meritum, atque adeo anteceſsit omne meritum: non ergo per prius aliquod meritum comparata est. Quæ ratio euidentius concludit, si lumen gloriæ, & scientiæ infusæ est vnum & idem: hoc enim supposito recte cõcludit illa ratio, primum actum illius luminis esse visionis beatam, & consequenter ordine naturæ antecedere omnem actum scientiæ infusæ. Si vero dicamus illa lumina esse distincta, verisimilius diceretur comparari inter se, tanquam perfectum, & imperfectum in eodem ordine, & statu beatifico: videtur enim lumen scientiæ infusæ veluti accidentalis perfectio illius status. Vnde nullla ratione probabili videtur dici posse, actum scientiæ infusæ anteceſsisse ordine naturæ actum visionis beatæ, neque igitur aliquod meritum illam anteceſsisse credendum est. Quod tandem confirmatur, quia neceſse est fateri aliquem actum cognitionis supernaturalis datum esse animæ Christi absque vllo priori merito, ergo maxime hoc verisimile est de visione beata, quæ & natura sua est prior & perfectior actus, & maxime debitus ac connaturalis vnioni.

Et iuxta hæc quæ dicta sunt explicanda est, vltrà. *Ratio D. Thom.*

tionis D. Thom. quæ in hoc fundatur, quod meritum beatitudinis non est simul cum ipsa beatitudine: quod nonnulli discipuli D. Thom. propter primum argumentum primæ sententiæ, de ordine naturæ interpretari conantur. Sed D. Thom. aperte loquitur de duratione temporis: intelligẽdus ergo est, non de quocunque merito, & præmio, sed de præmio beatitudinis & secundum ordinariam potentiam seu legem: huiusmodi enim meritum fundatur in gratia operante per fidem, & hoc sensu dicit solet fundari in gratia imperfecta, vt D. Thom. loquitur 1. p. q. 62. art. 4. illa autem imperfectio repugnat cum tali præmio. Quod si datur aliquod meritum fundatum in altiori cognitione, vt fuit Christi meritum, repugnat illud esse simul cum beatitudine & ordinari ad illam, quia supponit illam, vt explicatum est. Et hæc ratio probat etiam de gratia & scientia.

Ex fundamentis vero primæ sententiæ testimonia Scripturarum facilia sunt, & exponenda iuxta ea, D quæ statim sect. sequenti dicemus. Prima item ratio expedita iam est, ostensum est enim non potuisse Christum mereri hæc dona, nisi vel carendo illis, vel imperfecto modo illa habendo, vel etiam efficiendo imperfecte & non connaturali modo aliquam operationem: & ita non procedunt reliqua, quæ in illa ratione recte dicuntur, sed non contra nostram sententiam: quia non nititur fundamento ibi impugnato, scilicet, quod illi duo tituli meriti & proprietatis connaturalis repugnant: hoc enim non dicimus sed solum, quod repugnauerit habere hæc dona cum omni perfectione debita & connaturali, & habere ex merito. Vt autem recte supra notauit *Scotus.* E Scotus, quod Christus non meruerit hæc dona, solum quia perfectissimo modo illa præhabuit, nihil minuit perfectionẽ eius, quia nihilominus vere habuit potestatem merendi hæc omnia, seu quidquid perfectionis est in tali potestate habuit etiam actuale meritum tanti valoris, vt ad hæc omnia promerenda esset sufficiens. Quod ergo propter solam anticipationem, vnum nõ fuerit ordinatum ad aliud, nihil perfectionis simpliciter minuit. Possumus exemplum adhibere in ipsomet Christo, vt Deus est, cuius perfectionem non minuit quod generare Deũ nonposuit, quia in se habet quidquid perfectionis

est in

est in potentia generandi, & totam perfectionem actus, quo pater generat, & solum non conuenit illi generare, quia secundum ordinem originis quodámodo à Patre præuentus est.

Ad secundum discipuli D. Th. valde laborant, vt concilient has sententias, quas ipsi tribuunt D. Thomæ scilicet Christum sanctificatum esse per propriam dispositionem, & nihilominus non meruisse gloriam per talem dispositionem, & qui melius effugiũt, respondent, licet dispositio sit prior in genere causæ materialis, non tamen simpliciter, & ideo non esse meritoriam. Sed hoc non satisfacit, tum quia hæc dispositio simpliciter est prior natura, vt in materia de gratia demonstraui: tum etiã quia iuxta doctrinam D. Thomæ ipsum meritum ad genus causæ dispositiuæ reuocatur, vt patet ex 1. p. q. 23. a. 5. Respondeo igitur negando, animam Christi fuisse sanctificatam per dispositionem, qua se ipsam ad gratiam præparauit, vt recte docuerunt Bonau. & Ricar. supra & in eadem sententia fuisse Sotum refert Medina supra q. 7. a. 13. in fine, qui non satis consequenter loquitur, tam in eo loco, quam in præsenti: quia reuera est eadem ratio in Christo Domino de merito & de dispositione: tum quia vera dispositio ad gratiam procederet ab auxilio & non ab habitu gratiæ: tum etiam quia oporteret talem dispositionem fundari in aliqua cognitione priori visione beatifica. D. Thom. autem in citato loco q. 34. a. 3. solum dixit, Christum esse sanctificatum secundum proprium actum, quod non necesse est intelligi de actu, qui natura antecedat ipsam infusionem habitus, sed qui consequatur potius per modum liberi consensus, quo anima, quę sanctificatur, diligit suum sanctificatorem, & gratias ei agit: qui actus & si quis est alius similis, non est dispositio præparans, sed veluti ornans, & cõsummans ipsam sanctificationem, sicut actus secundus perficit primum: hanc enim duplicem dispositionem distinxit D. Tho. supra q. 9. a. 3. ad 2. significans, dispositiones animæ Christi potius esse posteriori, quam priori modo explicandas. Et conueniens ratio reddi potest, quia cum anima Christi nihil haberet repugnãs sanctificationi, imo haberet ratione vnionis veluti intrinsecum principium sanctificationis connaturalis, non indigebat libera dispositione præparante ipsam ad gratiam, sed potius ex vi vnionis gratia illi data est, vt per eam modo perfecto & connaturali, statim operaretur. Quocirca hæc Christi sanctificatio non in omnibus proprietatibus similis fuit sanctificationi aliorum, etiam ratione vtentium, habuit enim quidquid perfectionis in aliis inuenitur; & ideo simul habuit actum secundum cum primo. Quod vero in aliis sit dispositio præparans, & natura prior, ad perfectionem non pertinet, sed potius imperfectionem supponit: quia vel sanctificatio fit ad remouendum peccatum, vel saltem ad eleuandam naturam ad supernaturalem ordinem: at vero Christi anima supponitur eleuata per gratiam vnionis, quam nulla potuit præcedere dispositio, vt supra demonstratum est.

Sed, quanquam ea, quæ diximus, vera sint de habitibus gratiæ & scientiæ per se infusis, dubitari adhuc potest primo, an meritus fuerit Christus gratiam actualem, seu actus supernaturales, aut valorẽ suorum actuum. Quidam enim formidant concedere huiusmodi meritum actibus Christi; quia alias toto illo tempore quo sibi hæc merebatur, nihil nobis mereri potuisset; & ita vsque ad finem vitæ, & fortasse vsq; ad extremũ actum meritorium, quando iam nihil amplius sibi merebatur, nihil etiam nobis fuisset meritus; quod esse plusquam falsum, constat ex his, quæ disp. 39. sect. 2. & 3. adduximus, & ex supra dictis q. 1. art. 2. disp. 4. Sequela probatur, quia quilibet actus Christi erat infiniti valoris: ergo, si per priorem actum merebatur valorẽ actus subsequentis, illud erat adæquatum præmium talis actus: ergo per illum nihil amplius poterat de condigno mereri: ergo, si semper per actus priores meritus est posteriores gratias actuales, & valorem subsequentium actuum, nihil potuit per illos priores actus nobis mereri, donec peruentum est ad actum, quo nihil sibi meritus est, quod de solo vltimo actu dici poterit.

Anima Christi non fuit sanctificata per propriam dispositionem præparantẽ. Bonauent. Ricard. Sotus. Medina. D Thom.

D. Thom.

Dubium.

Quorundã opinio.

Impugnãtur.

Sed hic discursus fundatus est in vno timore proueniente ex falsa existimatione meritorum Christi & infiniti valoris eorum. Ostendi enim supra disp. 4. Christi meritum tam esse excellens & infinitum, vt quilibet actus eius ad omnia præmia, tam diuisiue quam collectiue sumpta, sufficiat, etiam si in illis plura contineantur, quæ infinitatem habeant, & cum eis alia coniungantur; nam hæc omnia adęquat infinitas diuinæ personæ, à qua sumitur infinitus valor meritorum Christi. Secundo deficit ille discursus, quia, licet Christus meritus fuerit gratiam actualem non sequitur meritum etiam fuisse valorem suorum actuum, vt declarabo.

Aliorum placitum refutatur.

Alij negant, Christum meritum fuisse his gratias, quia erant sibi connaturales & debitæ, tam ratione vnionis quam ratione habituum supernaturalium. Sed hæc ratio non est sufficiens, vt ex dictis constat: quia diximus, hos duos titulos, scilicet, debitum connaturalitatis, & meriti non repugnare, si aliunde non intercedat impedimentum, vel aliquid repugnãs merito. Nam etiam in homine puro, qui per infusionem primæ gratiæ iustificatur, reperimus, hoc ipso, quod illi prima gratia infunditur, deberi ei gloriam debito connaturalitatis, vt hæreditatem filio; & nihilominus, iuxta probabilem sententiam eam sibi meretur per actum contritionis gratia formatum.

Per distinctiones varias dubio satisfit.

Distinctione igitur videtur vtendum, & in primis excludendi sunt actus beatifici, & omnia bona supernaturalia ad illos necessaria, de his enim iam satis dictum est. Nam, quæ de beatitudine animæ diximus, procedunt de omnibus actibus necessarijs ad illam beatitudinem, siue in eis consistat essentia beatitudinis siue non; & à fortiori procedunt de quolibet Dei concursu ad illos necessario: nam ille etiam omne meritum antecedit. Deinde omittendus est primus actus meritorius Christi, quia ex ijsdem rationibus factis constat, neq; talem actum secundum se potuisse esse ex merito, cum meritum non supponat, neq; etiam concursum ad talem actũ, vel quicquid ad illũ necessario præexigitur, potuisse esse ex merito propter eandem causã. Difficultas ergo supereſt de reliquis actibus, qui tempore vel natura consequuntur primum actum meritorium. In quibus distingui potest id, quod erat ex solo Deo, vt Deus est, & quod erat ex humana Christi voluntate libere eliciente vel imperante & quod erat ex Verbo Diuino vt hypostatice vnito humanitati. A Deo enim vt Deo, erat actualis concursus gratiæ seu supernaturalis ad tales actus, & omnis actualis gratia præueniens: ostendimus enim supra q. 7. has etiam gratias fuisse interdum necessarias, interdum valde vtiles animæ Christi. A voluntate humana Christi erant ijdem actus, quatenus in eos influebat libere. A Verbo autem erat specialis dignitas & sanctitas, quæ illis actibus communicabatur, & quantitas valoris infiniti, quem in genere meriti & satisfactionis habebant.

Vt ergo à clarioribus incipiam, actus Christi Domini, vt erant ab illius humana voluntate, non cadebant sub meritum eiusdem Christi. Patet, quia nemo meretur id, quod est suum, quatenus suum est, sed actus, vt sunt à propria voluntate, sunt ita proprii ipsius operantis, vt ea ratione dicatur maxime ipsorum dominus: ergo vt sic non cadunt sub meritum ipsius operantis. Hæc autem ratio eodem modo procedit in Christo. Secundo, quia ea tantum cadunt proprie sub meritum coram Deo, quæ sunt dona eius: sed actus liberi vt sic non sunt dona

Dei,

DEI, nisi vt sunt à Deo, non vero vt sunt ab ipso homine operante, nisi quatenus Deus facit, illum operari, in quo iam consideratur operatio vt est à Deo, & non præcise vt est ab homine. ergo, absolute loquendo de actu sub hoc præciso respectu vt est à voluntate libera, non potest esse præmium meritorum, & consequenter nec potest cadere sub meritum.

Addo vlterius, hos actus, quantum ad valorem infinitum, quem habebant ex coniunctione ad Verbum; non cecidisse proxime sub meritum Christi, non quia exhaurirent illud meritum: hæc enim ratio (vt opinor) parui momenti est: sed quia ille valor non pendet ex noua Dei voluntate, neque ad illum est nouus concursus necessarius, imo neque impediri potest, etiam de potentia absoluta, suppositA vnione hypostatica in ipsa natura, quę est talis operationis principium: & ideo dixi, proxime non cadere hūc valorem sub meritum, nam remote, si ipsa vnio caderet sub meritum, posset aliquo modo talis valor attribui meritis, non in se, sed in radice: sicut nūc dici potest de vnione quoad conseruationem eius, vt supra dictum est. Sed hoc non satis est vt valor operum in se dicatur cadere sub meritum, sicut nunc iustus meretur augmentum gratiæ, à quo augetur etiam subsequens meritum, & tamen non dicitur mereri posteriora merita, quod maiori ratione in præsenti verum est.

Argumentor igitur in hunc modum, quia id solum cadit sub meritum respectu DEI, quod Deus ipse conferre potest, & posset etiam nō conferre non C intercedente merito: sed supposito quod Christus sic operetur, fieri non potest, quin talis actus habeat infinitum valorem, & sanctificationem, ac dignitatem infinitam à Verbo: ergo, supposita incarnatione talis actus secundum talem specialem rationem non potest cadere sub meritum. Dices. Videtur hæc ratio coincidere cum alia de proprietate connaturali aut debito: quia hic valor videtur esse connaturalis proprietas moralis talium actuum prout sunt à Verbo incarnato. Respondetur, esse quidē proprietatem connaturalem, sed talem quæ fit à solo Verbo quasi formaliter, sine nouo influxu aut causalitate Dei, quia nō est proprietas physica sed moralis. Vnde etiam fit, vt impediri non possit de potentia absoluta, supposita vnione, sicut fieri non potest quin humanitas sanctificetur per vnionem. Nec potest illa sanctificatio cadere sub meritum, si vnio sub me- D ritum non cadit. Non ergo procedit ratio de quacunque proprietate connaturali, sed de illa quæ est tantum formaliter à priori dono, seu gratia vnionis, & nouam dependentiam à Deo non habet. Secus vero est de proprietate, debita quidem ex quadā proportione connaturali, quæ tamen indiget nouo influxu Dei, & quam Deus posset negare absolute loquendo: in hac enim proprietate est longe diuersa ratio, vt per se constat.

Occurritur obiectioni. Sed obijcies, nam supra disputat. 10. sect. 4. diximus, meritum fuisse Christum partialem vnionem hypostaticam illarum partium materiæ, quas per continuam nutritionem acquirebat: ergo eadem ratione meritus est vnionem in hypostasi conuenientem actibus, quos in discursu totius vitæ exercebat: meritus est igitur infinitum valorem, quem tales actus ex hac vnione habuerunt. Respondetur, negando priorem consequentiam, quia partes materiæ vniuntur immediate Verbo Dei: vnde necessaria est noua actio, & quasi nouum donū Dei, vt illæ in se ipsis vniantur, & de absoluta potentia possent non vniri, etiam si humanitas, vt ex paruo corpusculo composita, esset vnita: & ideo est in illis quidquid necessarium est, vt cadere possint sub meritum, supposita actus meritorij & sufficientis effectione & antecessione. At vero actus non vniuntur Verbo immediate, sed tantum mediate, & quasi denominatione extrinseca ab vnione facta in humanitate, & ideo talis vnio non potest cadere sub speciale meritum, quia solum est veluti relatio resultans necessario, posito fundamento, & termino, quam impossibile est cadere sub proprium & distinctum meritum ab ipso fundamento & termino: maxime si supponatur (quod in præsenti verissimum est) ad illam resultantiam nullum nouum Dei influxum esse necessarium.

Vltimo addendum est, meritum fuisse Christum omnes actus supernaturales, quos post primum meritorium habuit, quatenus sunt dona DEI, hoc est, quantum ad supernaturalem concursum, quem ad illos eliciendos, à Deo habuisset, & consequenter etiam fuisse meritum omnes gratias actuales, tam excitantes, quam adiuuantes, omnesque supernaturalis prouidentiæ effectus ac beneficia suæ humanitati collata. Ratio est, quia respectu harū gratiarum fuerunt in Christo omnes conditiones ad meritum necessariæ, sine vlla noua dispensatione, sed modo maxime connaturali: ergo nulla superest ratio ad negandum hæc meritum fuisse, cum aliunde procedant omnes rationes supra tactæ, scilicet, quod hoc spectat ad quandam maiorem perfectionem: tam ex parte ipsius Christi vt hominis, quàm ex parte Dei, & sapientissimę prouidentiæ eius. Antecedens probatur facile, quia primus actus meritorius Christi habuit sufficientem valorem ad hæc omnia promerenda, vt constat ex dictis disp. 4. antecesserit etiā tempore, vel natura reliquos omnes actus, vel actuales gratias, vt supponimus. Huiusmodi etiam gratiæ ex se sunt conuenientia præmia meritorum: vnde & nos, si iusti simus, interdum illas meremur: nam bene vtendo priori gratia, meremur posteriorem: & ipse Christ⁹ illas nobis promeritus est: quid ergo obstare potuit, quin Christus sibi fuerit illas meritus? Dices. Quia erant sibi connaturales ratione vnionis & status beatifici. At hoc nihil obstat, quia res vno modo debita potest fieri debita alio titulo, præsertim quando nouus ille titulus est diuersę rationis, & maius quoddam vinculum addit priori debito: ita vero est in præsenti, nam meritum addit debitum iustitiæ, quod diuersum est à debito connaturalis proportionis, & aliquo modo maius, quia, quod hoc modo debetur, negari non potest ex solo arbitrio & voluntate debitoris, quin violetur rectitudo alicuius virtutis: quod vero priori tantum modo debetur negari potest, saltem per potentiam Dei absolutam ex ipsius voluntate sine defectu rectitudinis seu violatione alicuius virtutis. Quamuis ergo hæ gratiæ actuales Christo essent illo priori modo debitæ ratione vnionis, nihilominus habuit locum in eis meritum, vt fierent debitæ etiam ex iustitia.

Dices, hac ratione, ad summum, probari, non repugnasse vt hæ gratiæ caderent sub meritum Christi, non obstante priori debito, nō vero, quod de facto illas meruerit: vnde cum hoc alias nulla sufficiente autoritate aut ratione constet, non est cur sine necessitate asseratur. Præsertim, cum non videatur verisimile, Christum ordinasse sua merita ad obtinenda hæc auxilia, quæ exto sciebat, sibi esse parata & donata cum ipsa vnione. Respondetur, vtrumque concludi sufficienter ex discursu facto: probatur enim illa ratione potuisse Christum Dominum E hæc dona mereri, seruatis omnibus legibus necessariis ad meritum, tam ex natura rei, quam secundum ordinariam Dei prouidentiam, quia hæ gratiæ sunt ex his bonis, quę proposita sunt hominibus viatoribus in præmium bonorum operum, & Christus viator fuit, & meritum eius valorem habuit sufficientissimum, & antecesserit collationem harum gratiarum. Huic autem principio adiungimus, Christum Dominū meritum fuisse tam sibi, quam aliis, quidquid sine dispēsatione mereri potuit, quia cum hoc sit maioris perfectionis, & in Christi operibus & dignitate habeat sufficientissimū fundamentum non

Respondetur obiectum.

est cur

est cur ipsi denegetur. Accidit, quod Deus in omni genere causarum & effectuum operatur per causas secundas quidquid commode potest: ergo in genere causæ meritoriæ operabitur per Christum, præsertim in ipsomet Christo, eiusq; humanitate, quidquid connaturaliter potest. Neque necesse est, vt omnia in particulari, sint reuelata, sed satis est, quod in principijs generalibus contineâtur: alioqui multa alia essent à Christo iure excludenda, vt quod promeritus sit capitis dignitatem, vim miraculorũ effectricem, & alia de quibus sect. seq. dicemus. Sicut de puris hominibus non sunt in particulari reuelata omnia, quæ merentur, & tamen ex principijs generalibus, & ex quibusdam particularibus alia colligimus, vt quod bene vtendo vno auxilio, mereantur aliud, &c. Quod denique attinet ad ordinationem meritorum Christi, vt fiebat per voluntatem eius humanam in primis ad merendum aliquid, non est necesse, vt is, qui meretur, ex propria intentione ordinet suum meritum ad obtinendum tale præmiũ, vt in nobis etiam constat: sed sufficit diuina ordinatio, & promissio sub conditione operis. Ac deinde, licet in particulari non fiat hæc relatio, tamen in generali nullus est, qui vel formaliter vel virtute non habeat intentionem consequendi vel merendi suis operibus, quidquid potest, iuxta illorum valorem, & leges à Deo statutas. Tandem in Christo, qui omnia distincte agnoscebat, verisimilius est, actu ordinasse sua merita ad obtinenda omnia præmia, quę sub meritum suum cadere poterant iuxta diuinam ordinationem: in hoc enim nullum est inconueniens: nec imperfectio, sed potius maior perfectio, quia cum hac ordinatione habebat Christus optimos fines & motiua in suis operibus, & meritis exercendis, & hanc ipsam ordinationem suorum meritorum, ad maiorem Dei gloriam tandem vltimate referebat.

Vltimus eundendi modus occluditur.

Sed dicet tandem aliquis. Ergo meritus est sibi Christus Dominus impeccabilitatem animæ suæ, quia meruit illam diuinę prouidentiæ directionem, qua suæ animæ collatum est, vt à bono declinare nõ posset: consequens videtur esse absurdum, quia Christus non suis meritis factus est impeccabilis sed natura sua ita id habuit, vt secluso omni merito illi denegari non potuerit, etiam de potentia absoluta. Respondetur, negando sequelam, quia ante omne meritum fuit impeccabilis, sicut fuit sanctus per gratiam vnionis: vnde hoc non est ex donis, quæ subsequuntur, sed ex his, quæ antecedunt primum actum meritorium. Quod confirmatur, nam esse impeccabilem non dicit actum tantum, sed intrinsecum debitum & necessitatem carendi omni culpa hanc autem necessitatem non habuit Christus per meritum sed immediate ex vi vnionis, & ideo non meritus est esse impeccabilis, etsi mereri potuerit particulare auxilium, quo voluntas eius ad aliquod bonum operandum excitata, vel adiuta est. Necessitas enim non peccandi tantum est necessitas quoad specificationem, & abstrahit ab hoc vel illo modo, quo potest executioni mandari: & ideo, licet hoc vel illud auxilium cadat sub meritum non tamen ipsa necessitas non peccandi. Eo vel maxime, quod per visionem beatam facta est proxime illa anima impeccabilis, licet radicaliter iam esset impeccabilis per vnionem, & tamen nec vnio, nec visio beata, sub Christi meritum ceciderunt, vt in superioribus ostensum est.

Dubiola aliquot enodantur.

Ex his expeditur quæstio, an Christus meritus fuerit habitus scientiarum, & virtutum moralium suo genere acquisitarum: item concursum & auxilium ad omnes actus habituum recte & frequenter exercendos: item ministrationem specierum intelligibilium accommodatam ad plenitudinem scientiæ vel experientiæ obtinendam absque defectu vel errore, & similia. Dicendum est enim, in primis non A meruisse sibi Christum dictos habitus, quia illos habuit per accidens infusos à principio simul cum gratia & in eodem signo atque adeo prius ordine naturæ quam actum meritorium exerceret: quia prius intelligitur perfecte constitutus in actu primo ad actus omnes exercendos, quam in actum aliquem secundum exierit. Tenendo autem, hos habitus discursu temporis fuisse comparatos, ex alio principio dici potest non cecidisse sub meritum, quia scilicet sunt naturalia bona, & in causis naturalibus sufficiẽter contenta, imo ex illis necesitate quadam obtinenda: huiusmodi autem bona non sunt ordinata à Deo, per se loquendo, vt per meritum habeantur, sed solum ea, quæ supernaturalia sunt, quod in Christo Domino intelligendum est modo statim declarando. Deinde, de ministratione specierum vel phantasmatum concursu, & alijs supra tactis quando mere naturaliter fiebant per solas causas naturales suo naturali cursu operantes, nullum erat necessarium meritum, ob rationem dictam. Quando autem intercedebat singularis prouidentia, vel actio Dei, siue immediate, siue mediantibus angelis, singulari & extraordinario modo Christo obsequentibus multum verisimile est, totum id fuisse Christo retributum, non solum propter personæ dignitatẽ, sed etiam propter sua merita. Nam in huiusmodi bonis locum habent omnes rationes factę, & omnes leges & conditiones meriti: & illa bona, licet in substantia naturalia sint, in modo tamen sunt supernaturalia & ad supernaturalem finem ordinata erant, C nimirum ad vnionem hypostaticam tanquam debitum ornamentum eius, & vt Christus conuenienter posset sua munera exercere, præsertim munus redemptoris, & doctoris hominum, & supremi iudicis, ac perfectissimi exemplaris virtutum omnium.

SECTIO III.

Vtrum Christus meruerit gloriam sui corporis, suiq; nominis exaltationem.

Caluinus.

CAluinus, vt supra retuli, negat Christum aliquid sibi meruisse, cuius sophisticum fundamentum supra indicauimus, & dissoluimus: ex Scholasticis D vero Guiliemus de Rubion in 3. d. 18. non negat simpliciter hoc Christi meritum, dicit tamen esse rem dubiam & incertam, & ideo non esse simpliciter affirmandum, quia neque ex Scriptura colligitur, neq; ex certa aliqua ratione: quia cum Christus sit dominus omnium, non indiguit merito, vt perfectionem quamcunque, seu dignitatem obtineret. Scotus vero eadem distinct. 18. dicit indirecte meruisse Christũ gloriam corporis, quia meruit, vt remoueretur impedimentum talis gloriæ, directe autem nõ meruisse illam, quia ablato impedimento habebat intrinsecum principium, ex quo illa manaret. Et ad hũc modum videtur loqui Cyril. lib. 3. Thesau. cap. 3.

Guilielm. de Rubion.

Scotus.

Dico tamen primo, Christum Dominum meruisse gloriam corporis sui, neque hoc posse sine temeritate negari. Ita enim docent Theologi omnes cum E D. Thom. hic, & Magistro in 3. d. 18. & habet magnum in Scripturis fundamentum. Lucæ enim 24. dicit ipse Christus, *Nonne oportuit pati Christum, & ita intrare in gloriam suam?* satis aperte significans, per passionem parasse sibi viam ad gloriam, atque adeo illam sibi meruisse, quod magis explicuit Paul. ad Philip. 2. dicens: *Propter quod & Deus exaltauit illum, & donauit illi nomen, quod est super omne nomen.* Vbi particula illa, *Propter*, si iuxta vim & proprietatem suam, vt debet, explicetur, non tantum consecutionem vnius post aliud, vt hæretici exponunt, sed etiam vnum fuisse causam alterius significat: nulla autem alia ratio causæ hic intercedere potest, nisi meritoria, & ideo ad Hebr. 2. dicit idem Paul. *Videmus IESVM propter passionem mortis, gloria & honore coronat-*

Cyril.

D. Thom. Magist. Luc. 24.

Philip. 2.

Hebr. 2.

Basilius. August. Chrysost. Ambr. Anſel. Beda. Vigil. Hug. Vict.

coronatum, vbi nomen coronæ ſatis indicat victoriam, & præmium. Vnde Baſil. lib. 4. contra Eunom. ſub titul. *Quod filius creatura non ſit*, dicit, propter obedientiam datum eſſe Chriſto in humanitate nomen ſuper omne nomen. Idem dicit Aug. lib. 2. contra Maximi. c. 5. & li. 3. c. 2. Chryſoſt. Ambr. Anſelm. Beda & alij explicantes citata loca Pauli: & late Vigil. lib. 5. contra Eutych. Hugo Victor. lib. 2. de Sacrament. p. 2. c. 6. Ratio vero eſt, quia hic habuerunt locum omnes conditiones neceſſariæ ad meritum, & cæteris paribus perfectius eſt habere aliquid ex merito, quam ſine illo, vt recte D. Thom. hic argumentatur. Neq; huic merito obſtat, vt ſupra dicebamus, quod aliis titulis & nominibus eſſet hæc gloria debita humanitati Chriſti, quia potuit illis adiungi ratio meriti, & hoc perfectius eſt.

Diſtinctio vero illa Scoti vix poteſt intelligi, quia in corpore Chriſti non fuit aliquod impedimentum gloriæ, niſi vel naturalis conditio corporis paſſibilis, quæ ex diuina diſpenſatione cum gloria animæ coniuncta fuit: vel ipſa diuina diſpoſitio, qua ſtatuit non influere gloriam in tali corpore vſque ad reſurrectionem. Primum non poteſt dici proprie impedimentum, cum ſit ipſa naturalis conditio, quę per gloriam perficienda erat, & quamuis ita vocetur, auferri tamen non poterat niſi per ipſam gloriam corporis: mereri ergo vt tale impedimentum auferatur, nihil aliud eſt, quam mereri ipſam gloriam corporis: & idem eſt ſi dicamus, meruiſſe vt auferretur impedimentum ex parte diuinæ ordinationis, quia hoc ipſum eſt mereri, vt Deus influat gloriam hoc tempore, quam antea non influebat. Et quamquam modum loquendi admitteremus, potius dicendum eſſet meruiſſe Chriſtum directe gloriam corporis, & conſequenter, vt auferretur impedimentum: ſicut qui redimit captiuum, directe meretur libertatem eius, & conſequenter, vt vincula vel impedimenta remoueantur. Nec denique huic merito obſtat connexio, quæ eſt inter gloriam animæ, & corporis, ex qua fieri videtur, vt nemo poſſit alteram ſine altera mereri: hoc enim, ad ſummum, procedit in eo, qui vtraque caret, cum enim corpus non poſſit eſſe glorioſum niſi per animam (ſaltem de potentia ordinaria) non poteſt quis mereri gloriam corporis niſi vel gloriam animæ habeat, vel illam mereatur: & hoc modo merentur omnes puri viatores: quia enim merentur per actus animæ informantis corpus, ideo merentur gloriam animæ, quæ redundat in corpus. At vero ſuppoſita gloria animæ ſeparata à gloria corporis, nihil eſt, cur non poſſit ipſa gloria corporis directe ſub meritum cadere: præſertim cum non omnino phyſice ſequatur ex gloria animæ, ſed ſecundum Dei determinationem, qui voluit vt gloria animæ communicaretur corpori, potuit tamē velle, vt hoc ipſum per merita mandaretur executioni.

Ab inſtanti mortis anima Chriſti fuit impaſſibilis, meritis eiuſdem Chriſti. Magiſt. Paluđ.

Et ex hac concluſione ſequitur primo, meruiſſe Chriſtum impaſſibilitatem animæ ſuæ, quam ab inſtanti mortis conſecuta eſt, quamquam enim Magiſter in 3. d. 18. in dubium reuocet, an ab inſtanti mortis illa anima fuerit perfecte impaſſibilis, vel tātum à reſurrectionis puncto, mihi tamē omnino verum & certum videtur ſtatim fuiſſe impaſſibilem, vt Paluđ. ibi notauit q. 2. a. 3. & dicemus latius infra agentes de morte Chriſti: quia anima Chriſti Domini ſtatim, ac fuit ſeparata à corpore paſſibili, fuit ſimpliciter & omni ex parte beata, quantum eſſe poteſt anima ſeparata à corpore. Hoc enim commune eſt omnibus animabus iuſtis, quæ nulla indigent purgatione, poſt ipſius Chriſti mortem, cur ergo negabitur hæc perfectio ipſi animæ Chriſti? Præſertim cum ipſe promiſerit latroni, *Hodie mecum eris in paradiſo*, ex qua promiſione Patres omnes intelligunt, ſtatim illo die animam latronis fuiſſe poſt Chriſti mortem in ſtatu beatificio, & impaſſibili, ergo à fortiori idem ſentiendum eſt de anima Chriſti. Quod tandem confirmatur, quia cum iam conſummaſſet noſtram redemptionem, non indigebat ſtatu viatoris: ergo ſtatim cœpit omnino eſſe in termino, & extra ſtatum viæ, atque adeo omnino impaſſibilis. Hanc ergo indolentiam, ſeu impaſſibilitatem meruit Chriſtus Dominus ſicut meruit gloriam corporis, illam enim merentur omnes iſti, qui per ſua merita gloriam conſequuntur: & rationes ſupra factæ æquè procedunt de hoc ſtatu & de gloria corporis, & accommodari poteſt teſtimonium Iſaiæ 53. *Si poſuerit pro peccato animam ſuam, videbit ſemen longæuum, & voluntas Domini in manu eius dirigetur*, illo enim loco Septuaginta interpretes legunt, *Et vult Dominus auferre de doloribus animam eius*, quæ verba Hieron. mus etiam iuxta hanc lectionem de Chriſto expo. nit, ſicut & Aug. lib. 1. de conſen. Euang. c. 31.

Iſai. 53. Hieron. Aug.

Propter quæ (vt obiter hoc notetur) non mihi placet, quod Vega dicit lib. 7. in Triden. cap. 18. animam Chriſti vſq; ad reſurrectionem fuiſſe propter nos viatricem, non ad merendum, ſed ad ſatisfaciendum: *quæ animæ*, inquit, *ſeparatæ interdum eſſe poſſunt viatrices, quoad ſatisfactionem.* Hoc, inquam, non mihi placet, quia anima ſeparata nullo modo eſt in ſtatu viatoris, niſi ſit aliquo modo in ſtatu paſſibili, & careat viſione beata, quam eſt aliquando habitura, vt conſtat inductione in omnibus aliis: anima autem Chriſti poſt ſeparationem à corpore non fuit in hoc ſtatu paſſibilitatis, ergo neque in ſtatu viæ, neque enim oportet fingere nouum modum ſeu ſtatum viæ in anima Chriſti abſque vllo teſtimonio, vel ratione efficaci. Adde, animam ſeparatam nunquam eſſe in ſtatu ſatisfaciendi, ſed ſatisfatiendi tantum pœnam, quam in hac vita plene non perſoluit: at vero anima Chriſti in hac vita pleniſſime ſoluit, & conſummauit redemptionem noſtram, vt ſupra probatum eſt.

Vega.

Secūdo infertur meruiſſe Chriſtum reſurrectionem ſuam, & omnes dotes corporis glorioſi, vt recte docet D. Tho. infra q. 53. a. 4. ad 2. & eiſdem rationibus & teſtimonijs ſupra allatis probari poteſt: quibus addi poteſt illud Pſalm. 109. *De torrente in via bibit, propterea exaltabit caput*, quod in hūc ſenſum Auguſt. exponit, ſicut & illud Pſal. 40. *Tu autē Domine miſerere mei, & reſuſcita me.* Denique alij iuſti merentur reſurrectionem ſuorum corporum, multo ergo magis Chriſtus, quandoquidem potuit illam mereri, vnde ad Rom. 8. dicitur nos futuros eſſe hæredes, *ſi compatimur, vt & conglorificemur.*

D. Thom. Pſalm. 109. Auguſt. Pſalm. 40. Roman. 8.

Obiectio.

Dices. Ergo eadem ratione dicendum erit, meritum fuiſſe Chriſtum augmentum corporis ſui, & informationem ſeu vnionem animæ ſuæ, ad omnes partes materiæ, quas per nutritionem acquirebat, ſicut in ſuperioribus diximus, meritū fuiſſe partialem vnionem hypoſtaticam earundem partium materiæ. Conſequens videtur abſurdum, quia hæc erant mere naturalia ſuppoſito ſtatu corporis paſſibilis & infantilis. Reſpondetur primo non eſſe neceſſarium hoc concedere, quia non habet rationem ſimilem. Nam, vt nuper dicebam, ſupernaturalia bona ſunt, quæ in præmium meritorū proprie ſunt propoſita, & ideo nō eſt ſimile de reſurrectione corporis, quæ ſupernaturalis eſt, & de augmento naturali eiuſdem corporis. Neq; de vnione partium materiæ ad animam, & ad Verbum, quia prior erat mere naturalis, & per concurſum cauſarum naturalium fiebat: poſterior vero erat ſupernaturalis. Secūdo dici poteſt meruiſſe Chriſtū naturalia hæc bona quatenus vel aliquo ſupernaturali modo fiebat, vel ex ſpeciali aliqua Dei prouidētia procedebāt, vel ad ſupernaturales fines erant neceſſaria, vt verbi gratia quod Eccleſia de Beatiſsima Virgine ait, *lactaſſe Chriſtum vbere de cœlo pleno.* Significat ſane, etiam hac ipſum, quo Chriſtus nutriebatur, fuiſſe ſingulari Spiritus ſancti prouidentia præparatum, ac diſpoſitum,

Primum ſoluſio.

prout

prout tali corpori, & ad tales effectus, quales ipse intendebat, erat expediens. Hæc ergo ratio prouidentiæ, omnisque alia similis, ac denique quidquid Deus cum Christo post primum instans conceptionis eius propter dignitatem personæ eius, specialiter operatus est: id totum propter meritum ipsius fieri potuit, & credendum est, ita factum esse propter rationes factas sectione precedente, quas omitto, quia eadem proportione hic possunt accommodari. Quocirca conceptio ex virgine, sine viro, & opera Spiritus sancti, præuio angelico ministerio, ac nuntio, quæ tempore vel natura antecesserunt primum actum meritorium Christi vt in re ipsa exercitum, licet facta fuerint ob dignitatem personæ Verbi incarnandi, non tamen fortasse ob meritum Christi, quia nondum in re præcesserat: & licet præcesserit in præuisione Dei, tamen ordo ad meritum, re ipsa præexistens in eadem persona est magis connaturalis, & non est necesse alium ordinem extraordinarium fingere sine fundamento aut necessitate. At vero natiuitas ex virgine, seruata eius integritate, angelorum præconia & laudes, adoratio Magorum, & similia omnia, quæ Christi conceptionem subsecuta sunt, nõ tantum in eius personali dignitate, sed etiam in eius infinito merito fundamentum habuere, quia iam antecesserat, & nihil aliud desiderabatur. Ordinatio enim diuina non creditur defuisse; cum hæc ratio prouidentiæ altior sit, eiusque iustitiæ, misericordiæ, ac sapientiæ, Christique dignitati magis consentanea.

Tertio euidentius sequitur ex dictis meruisse Christum triumphum ascensionis suę, vt eisdem testimonijs & rationibus comprobari potest, & indicatur ad Ephes. 4. *Qui descendit, ipse est, qui ascendit, quid est quod ascendit, nisi quia & descendit prius?* & Apocalyp. 3. *Ego vici, & sedeo cum Patre meo.*

Dico secundo, Christus Dominus meruit exaltationem nominis sui. Ita D. Tho. hic, qui sub hac exaltatione comprehendit omnia, quæ ad externam gloriam (quæ est clara cum laude notitia) pertinent. Quæ probatur, præter citata testimonia ex illa oratione Christi Ioan. 17. *Ego te clarificaui super terram, opus consummaui, quod dedisti mihi vt faciam, & nunc clarifica me tu Pater, &c.* Quæ oratio fuit efficacissima & meritoria: vnde Aug. ibidẽ tract. 104. *Humilitas*, inquit, *claritatu est meritum claritas humilitatis est præmium*: cui orationi similis est illa Ioã. 12. *Anima mea turbata est, & quid dicam? Pater clarifica me ex hac hora, & venit vox de cælo dicens: Et clarificaui, & iterum glorificabo.* Quæ oratio aperte ostendit Christum non fuisse omnino sui oblitum, vt supra Caluinus dicebat, sed suam etiam gloriam apud Deum desiderasse, & petiuisse eo modo & ordine, quẽ charitas postulabat. Hoc etiam confirmat illud Apocalyp. 5. *Dignus est Agnus qui occisus est, accipere diuinitatem*, id est, vt ab omnibus cognoscatur, & honoretur tanquam verus Deus. Testimonia etiam citata in principio sectionis præcedentis hanc conclusionem confirmant. Ratio denique est eadem, quia hic concurrunt omnia necessaria: & præterea hæc excellentia & exaltatio merito debebatur eximiæ Christi humanitati.

Sequitur primo, meruisse Christum Dominum ea testimonia dignitatis, & maiestatis suę, quę illi data esse in Euangelio legimus, quale fuit testimonium Patris post baptismum, Matthęi 3. & post transfigurationem, seu in transfiguratione ipsa, Matth. 17. Et idem verisimile est de testimonio, & laudibus Angelorum in die Natiuitatis, & de manifestatione facta Magis per stellam, & similibus: quia licet hæc omnia propter vtilitatem nostram facta sint, tamẽ ad exaltationem, & gloriam Christi pertinebant: vtraque ergo de causa, scilicet nostra & sua, meritis illius debita fuerunt.

Secundo sequitur, meruisse Christum aliquo modo regnum & dominium in vniuersum orbẽ: quia hoc etiam pertinet ad externam gloriam, & manifestationem nominis illius: & indicatur ab Aug. lib. de vnitate Eccles. c. 7. & 8. vbi varia congerit Scripturarum testimonia, quale est illud Psal 2. *Postula à me & dabo tibi gentes hæreditatem tuam, & possessionem tuam terminos terræ*: & illud Psal. 21. vbi post narratam Christi passionem subditur. *Conuertentur ad Dominum vniuersi fines terræ*, & alia similia ponit præcipue ex Isai. & Psalmis. Est autẽ optimum illud ad Rom. 14. *Christus in hoc mortuus est, & resurrexit, vt viuorum & mortuorum dominetur*, quæ verba imitatus Cyrill. lib. 11. in Ioan. c. 17. dicit, *Vnum mori oportuit, sufficientem pro omnium vita redemptionem, vt viuorum & mortuorum imperium acciperet.* Sed contra, quia hoc dominium & regnum habuit Christus à principio conceptionis ex vi vnionis. Propter hoc Soto in 4. dist. 47. q. 1. art. 2. videtur negare hanc conclusionem, cum tamen affirmet meruisse dignitatem capitis, & eadem ratio de illa procedat: nam illam etiam habuit à principio conceptionis, imo hæc dignitas illam potestatem includit. Obseruandum ergo est, si loquamur de titulo supremi regis, & domini, qui est proprius Dei, & per communicationem idiomatum homini cõmunicatur, verissime dicitur, Christum non meruisse, vt summo Dei imperio potiretur, neq; vt esset caput Angelorum eo modo, quo est caput in quantum Deus. Hos enim maiestatis titulos nõ magis mereri potuit, quam Incarnationem ipsam: conclusio ergo loquitur de domino & regno, quod in humanitate assumpsit, vt latius q. 22. explicandum est. De quo vlterius est obseruandum, Christum à principio habuisse hoc dominium & regnum, quasi in radice & proprietate, & sic illud nõ meruit: & eodem modo habuit dignitatem capitis, quam similiter non meruit: caruit tamen veluti possessione & vsu huius dominij & dignitatis, & hoc modo dicimus, illud postea meruisse, quomodo dixit recte Bernar. lib. 3. de consider. Christum merito redemptionis vendicasse sibi possessionem cœli & terræ: iuxta illud Matt. vlt. *Data est mihi omnis potestas in cælo, & in terra.* Tertio sequitur, meruisse Christum Dominum iudiciariã potestatem, vt recte docet S. Th. infra q. 59. art. 3. & confirmat ex illo Iob. 36. *Causa tua tanquam impii iudicata est, causam iudiciumque recipies.* Quæ verba de omnibus iustis iniusta patientibus intelligit Greg. lib. 26. moral. c. 25. D. Tho. autem recte illa Christo accommodat, quia in illum principalius & quasi per antonomasiam cõueniunt, quod etiam confirmat illud Ioan. 5. *Dedit illi iudicium facere, quia filius hominis est*, vt late tractat Aug. serm. vlt. de verbis Domini, & Vigilius libr. 5. contra Eutychetem. Sed de hac potestate in vltimis disputationibus sequentis Tomi, fusius nobis dicendum est.

Ephes. 4.
Apocal. 3.
D. Thom.
Ioan 17.
Augustin.
Ioan. 12.
Apocal. 5.
Matth. 3. & 17.
Matth 28.
D. Thom.
Iob. 36
Gregor.
Ioan. 5.
Augustin.
Vigil.

ARTICVLVS IV.

Vtrum Christus aliis mereri potuerit.

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod Christus aliis mereri non potuerit. Dicitur enim Ezech. 18. *Anima quæ peccauerit, ipsa morietur. Ergo pari ratione anima, quæ meretur, ipsa remunerabitur. Non ergo est possibile quod Christus aliis meruerit.* 113 Infra q. 48. artic. 1. cor. & artic. 6. & q. 49. art. 1. co & 2. dist. 20. q. 2. art 3. ad 3 & 3. dist 18. art. 6 & ver. q. 26. artic. 6. 20. & q. 29. art. 7.

2. *Præterea*, De plenitudine gratiæ Christi omnes accipiunt: vt dicitur Ioan. 1. Sed alii homines habentes gratiam Christi, non possunt aliis mereri: dicitur Ezech. 14. *quod si fuerint in Ciuitate Noe, Daniel & Iob, filium & filiam non liberabunt: sed ipsi iustitia sua liberabunt animas suas. Ergo nec Christus potuit aliquid nobis mereri.*

3. *Præterea*, Merces, quam quis meretur, debetur secundum iustitiam, & non secundum gratiam: vt patet Rom. 4. *Si ergo Christus meruit salutem nostram, sequitur quod salus nostra non sit ex gratia Dei, sed ex iustitia: & quod*

iniuste agat cum eis, quos non saluat, cum meritum Christi ad A *omnes se extendat.*

Sed contra est, quod dicitur Rom. 5. Sicut per vnius delictū in omnes homines in condemnationem, sic & per vnius iustitiā in omnes homines in iustificationem vitæ. Sed demeritum Adæ deriuatur ad condemnationem aliorum. Ergo multo magis meritum Christi ad alios deriuatur.

* Quæst. 8. *Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est*, in Christo non solum fuit gratia, sicut in quodam homine singulari, sed sicut in capite totius Ecclesiæ, cui omnes vniuntur, sicut capiti membra, ex quibus cōstituitur mystice vna persona. Et exinde est, quod meritum Christi se extendit ad alios, in quantum sunt membra eius, sicut etiam in vno homine actio capitis aliqualiter pertinet ad omnia membra eius: quia non* B *solum sibi sentit, sed omnibus membris.*

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum singularis personæ non nocet nisi sibi ipsi: sed peccatum Adæ, qui constitutus est à Deo principium totius naturæ, ad alios per carnis propaginem deriuatur. Et similiter meritum Christi, qui est à DEO constitutus caput omnium hominum, quantum ad gratiam, se extendit ad omnia eius membra.

Ad secundum dicendum, quod alij de plenitudine Christi accipiunt, non quidem fontem gratiæ, sed quandam particularem gratiam: & ideo non oportet, quod alij homines possint alijs mereri, sicut Christus.

Ad tertium dicendum, quod sicut peccatum Adæ non deriuatur ad alios, nisi per carnalem generationem: ita meritum Christi nō deriuatur ad alios, nisi per generationem spiritualem, quæ fit in Baptismo, per quam homines Christo incorporantur: secundum illud ad Galat. 3. Omnes quotquot in Christo baptizati estis, Christum induistis. Et hoc ipsum est gratiæ, C *quod homini conceditur regenerari in Christo: & sic salus hominis est ex gratia.*

ET si D. Thom. de sola potestate videatur inquirere, respondet tamen, Christum Dominum alijs meruisse, in quos gratiam influit, sicut caput in membra. Et in litera D. Thom. quæ breuis est, nulla est difficultas, præterquam in solutione ad 3. quam in sequenti disputatione latius tractabimus.

DISPVTATIO XLI.

In quatuor Sectiones distributa,

De iis, quæ Christus Dominus hominibus meruit.

QVOD Christus Dominus hominibus meruerit, non est, quod in quæstionem vertamus, quia inter Catholicos de hac veritate controuersia non est. Contra hæreticos vero Pelagianos, Petrum Abailar. & alios, satis multa dicta sunt supra quæst. 1. artic. 2. & in tota hac disputatione, ostendēdo, quid nobis meruerit, simul constabit hominibus meruisse. Quatuor ergo sunt de quibus hoc loco disputare possumus, scilicet de prima gratia, & gloria, de dispositionibus & auxilijs, quæ illam antecedunt, de merito & augmento, quæ illam consequuntur vsque ad gloriæ consecutionem: ac denique de tota hominum prædestinatione, de quibus figillatim dicemus.

Pelag. Abailar.

SECTIO I.

An Christus meruerit nobis primam gratiam, & gloriam, & remissionem peccatorum.

MVLTA sub hoc titulo comprehenduntur, quæ breuiter expediri possunt, quia non sunt admodum controuersa, vtrum Christus meruerit hæc omnia hominibus, qui illum subsecuti sunt, & an illis, qui ipsum præcesserunt, & an primis hominibus in statu innocentiæ, vel an simpliciter omnibus hominibus, vel tantum aliquibus.

Dico ergo primò. Christus omnibus hominibus sufficienter meruit remissionem peccati, tum originalis, tum etiam actualis. Est de fide, ad Rom. 5. Sicut *per vnum hominem peccatum intrauit in mundum, &c. Multo magis gratia Dei, & donum, in gratia vnius hominis Iesu Christi, in plures abundauit*, & infra. *Gratia autem ex multis delictis in iustificationem*, & infra. *Multo magis abundantiam gratiæ donationis & iustitiæ accipientes, in vita regnabunt per vnum Iesum Christum*, & infra. *Ita & per vnius obeditionem, iusti constituuntur multi.* & ad Coloss. 2. *Vos cum mortui esseris in delictis, & præputio carnis vestræ, conuiuificauit cum illo donans vobis omnia delicta*, vsque ad illud: *Expolians principatus & potestates traduxit confidenter, palam triumphans illos in semetipso*: & frequentissime in suis epistolis hoc repetit Paul. præsertim tota epistola ad Rom. ad Galat. & ad Hebræ. & Ioan. 1. Canonica cap. 2. *Ipse est propitiatio pro peccatis nostris, non pro nostris autem tantum, sed etiam pro totius mundi*, & plura alia in huius veritatis confirmationem adduximus supra quæst. 1. articulo 2 agentes de satisfactione Christi: sicut enim Christus sufficienter satisfecit pro peccatis omnium hominum, ita omnibus remissionem meruit: est enim eadem vtriusque ratio, quia, sicut Christi satisfactio est infinita, ita & meritum, & vtrumque oblatum est pro salute & redemptione hominum: ergo de iustitia illam meruit, quia ratione suæ personalis dignitatis & gratiæ capitis, quæ illam consequitur, non solum sibi, sed etiam alijs de iustitia mereri potuit. Et confirmatur, nam hoc modo magis ostenditur diuina iustitia, & misericordia in remissione peccatorum hominum, vt agentes de satisfactione late diximus.

Rom. 5. Coloss. 2. 1. Ioan. 2.

Dices, si Christus omnibus meruit remissionem peccatorum, quomodo non omnes illam consequuntur? Respondetur, Ideo dixi sufficienter omnibus meruisse, distinguunt enim Theologi duplicem rationem, seu considerationem meritorum Christi, scilicet quoad sufficientiam, & quoad efficaciam: & quoad sufficientiam dicunt meruisse Christum omnibus hominibus remissionem peccatorum, quia pro omnibus obtulit sufficiens meritum, quod esset vniuersalis causa, seu generale pretium, quo omnes vti possent: vt à seruitute peccati, & potestate dæmonis liberarentur: non tamen meruit hanc remissionem omnibus quoad efficaciam, quia non applicuit suum meritum, vt omnes infallibiliter talem effectum consequerentur, sed voluit per ordinata media applicari, media libertate & voluntate humana, per quam interdum talis applicatio impeditur, & ideo Paul. quamuis 2. ad Corint. 5. dixisset, *Erat Deus in Christo mundum reconcilians sibi*, scilicet quoad sufficientiam, addit statim, *Obsecramus pro Christo, reconciliamini Deo*, scilicet quoad efficaciam, hoc enim pendebat ex eorum arbitrio. Sic etiam Apoc. 1. dicitur Christus *lauisse nos à peccatis in sanguine suo*, & tamen cap. 7. quidam specialiter dicuntur *lauisse stolas suas in sanguine Agni*, scilicet quoad efficaciam. An vero hanc ipsam efficaciam, & applicationem suorum meritorum Christus illis meruerit, quibus confertur, infra dicetur.

Obiectio. Responsio. 2. Corint. 5.

Dico secundo. Simili modo meruit Christus omnibus hominibus primam gratiam sanantem naturam à lapsu peccati. Est de fide Ioan. 1. *Dedit eis potestatem filios Dei fieri* & statim subdit, *Verbum caro factum est*, & concludit, *Gratia & veritas per Iesum Christum facta est*, quod testimonium in huius veritatis confirmationem optime explicat August. lib. 13. de Trinit. c. 9. Eandem conuincit testimonium Pauli ad Rom. 3. *Iustificati gratis per gratiam ipsius, per redemptionem, quæ est in Christo Iesu*, & ad Eph. 1. *In quo habemus redemptionem per sanguinem ipsius, remissionem peccatorū*

Ioan. 1. August. Rom. 3. Ephes. 1.

secundum

secundum diuitias gratiæ eius: quæ abundauit in nobis. Et similia habentur ad Colos. 1. & 1. ad Timoth. 2. ad Tit. 2. & sæpe alias: & definita est hæc veritas in Concilijs fere integris, Mileuit. & Aurausi. II. & expresse in Trid. Sess. 6. cap. 7. quare superfluum est testimonia Sanctorum Patrum referre in re tam perspicua, cum præsertim complures supra retulerimus quæst. 112 artic. 2. & ex ijs, quæ in sequentibus sectionibus afferemus, hoc à fortiori comprobari possit. Ratio verò eadem est, quæ pro priori assertione, hæc enim conclusio ex illa necessario sequitur: nam remissio peccati tam originalis, quam mortalis non confertur homini, nisi per infusionem gratiæ & iustitiæ, & ideo Christus vnum sine alio mereri non potuit.

Coloss. 1. 1. Timo. 2. Apocal. 1. & 7. Tit. 2. Conc. Miluit. Concil. Aurauf. Conc. Trident.

Obiectio: Sed contra. Ergo gratia non datur nobis gratis, sed ex iustitia, quandoquidem iam Christus nobis illam meruit, & pretium dedit, quo illam emeremus, quod repugnare videtur Paulo ad Roma. 3. dicenti, nos esse *iustificatos gratis per gratiam ipsius.* Et confirmatur, nam Paul. ibidem capit. 4 ait, *Mortuum esse Christum propter delicta nostra, resurrexisse autem propter iustificationem nostram*, per resurrectionem autem nihil meruit, vt supra diximus: ergo. Ad argumentum respondet hic D. Thom. ad tertium obscure: sed illius sensum infra expendemus: nunc breuiter respondetur aliter, primam gratiam nobis gratis dari respectu nostri, id est sine merito nostro de condigno, & hoc sensu dicere Paulum nos iustificari gratis, vt etiam Concilium Trident. exposuit, sessio. 6. capit. 8. respectu vero Christi datur nobis gratia ex iustitia, & ex perfecto merito: vnde quando Augustl. libr. de Prædest. sanct. capit. 15. dicit, tam gratis iustificari hominem, quam gratis Deus factus est homo, non simpliciter, sed respectiue intelligendus est, id est, tam ex nullo merito peccatoris illi dari gratiam, quam ex nullo merito Christi humanitati eius data est gratia vnionis. Ad confirmationem respondetur, Christum per mortem suam tam remissionem peccatorum, quam iustificationem & gratiæ infusionem nobis meruisse: quia, vt dixi, non potest saltem de potentia ordinaria alterum horum cadere sub meritum sine altero: vnde S. Thom. infra quæst. 56 artic. 2. ad citatum locum Pauli respondet, in genere causæ exemplaris mortem Christi dici exemplar destructionis peccati: resurrectionem vero iustificationis, per quam animæ vita acquiritur. Dici etiam potest, Christum esse mortuum, *propter delicta nostra*, id est vt pro eis satisfaceret, eorum que remissionem quoad sufficientiam nobis mereretur: resurrexisse vero, *propter nostram iustificationem* non quidem vt per suam resurrectionem illam nobis mereretur, quã iam plene meruerat, sed vt meritum eius posset nobis applicari: nam si Christus non resurgeret, nemo in ipsum crederet, existimaretur enim, *Vana fides eius, & inanis prædicatio eius*, vt dicitur 1. ad Corinth. 15. si autem in eum non crederemus, non applicaretur nobis meretum eius nec re ipsa iustificaremur, nemo enim nisi per fidem Christi iustificari potest: ita exposuit hunc locum Augustl. 16. contra Faust. cap. 29. & Fulgent. lib. de Incarnat. & grat. cap. 8.

Rom. 3. & 4. Respons. Concil. Trident. Augustl. D. Thom. 1. Cor. 15. Augustl. Fulgent.

Dico tertio. Christus Dominus eodem modo meruit omnibus hominibus gloriam, & æternam vitam. Est de fide, & ex præcedenti conclusione aperte sequitur: nam per gratiam acceptamur ad gloriam, & ideo Christus merendo nobis gratiam, meruit etiam gloriam. Quam rationem satis indicauit Paul. ad Roman. 5. dicens, *Iustificati ergo ex fide, pacem habeamus ad Deum, per Dominum nostrum Iesum Christum, per quem & habemus accessum per fidem in gratiam istam, in qua stamus, & gloriamur in spe gloriæ filiorum Dei*, & infra, *Multo magis abundantiam gratiæ donationis, & iustitiæ accipientes, in vita regnabunt per vnum Iesum Christum*, & infra, *Ita & gratia regnet per iustitiam in vitam æternam per Iesum Christum Dominum nostrum.*

Roman. 5. Rom. 6. & 8.

& ideo cap. 8. concludit, gratiam Dei esse vitam æternam scilicet in semine, & radice: seu vitam æternam esse gratiam in Christo Iesu Domino nostro, & c. 8. *Si filii, & hæredes, hæredes quidem Dei, cohæredes autẽ Christi*, & 2. ad Timoth. 1. dicit, promissionem æternæ vitæ factam esse in Christo, & ad Titum. 3. *Vt iustificati gratia ipsius, hæredes simus secundum spem vitæ æternæ*, & huiusmodi testimoniis refertæ sunt Scripturæ. Et confirmatur, nam Christus Dominus suæ morte aperuit nobis ianuam regni cœlorum, quæ antea fuerat hominibus clausa, vt infra super quæst. 52. D. Thom. late dicemus: ergo meruit nobis regnum cœlorum, atq; adeo æternam beatitudinem. Ratio iam tacta est, quia meritum gloriæ coniunctum est cum merito gratiæ, non quia omnis, qui meretur gloriam, mereatur gratiam, hoc enim necessarium non est, potest enim gratia gratis dari, per quam quis ex iustitia gloriam mereatur: sed quia qui meretur gratiam, etiam meretur gloriam, nam eo modo quo habet gratiam ex merito de condigno, debetur illi ex iustitia gloria. Et hoc modo paruulis in gratia decedentibus datur gloria ex meritis Christi, & debita est ex iustitia, non propria, sed Christi. Addi etiam possunt rationes aliæ & congruentiæ, quia hic concurrunt omnes conditiones necessariæ ad meritum, & valor operum Christi nõ solum condignus est, sed etiam superexcedens: pertinet etiam hoc ad dignitatem quandam & excellentiam ipsius Christi, & ad maiorem perfectionem reparationis nostræ: ac denique ad meliorem diuinæ prouidentiæ rationem, ad quam pertinet, vt inferiora per superiora reducantur ad suos fines.

2. Tim. 1. Titum. 3.

Ex his sequitur, nulli hominum fuisse vnquã rẽmissum peccatum, præsertim originale aut mortale, nec datam esse gratiam primam aut gloriam, nisi propter merita Christi. Hoc sequitur euidenter ex dictis, quanquam enim meritum Christi dicatur causa sufficiens horum effectuum in nobis, prout causa sufficiens distinguitur à causa efficaci, seu actu efficiente: non tamen dicitur causa sufficiens, prout distinguitur à necessaria, ita enim Christus sufficienter nobis meruit prædicta dona, vt sine eius merito obtineri non possint. Et hoc modo dicitur meritum Christi causa vniuersalis istorum effectuum in omnibus hominibus, quia in quibuscunque fiunt, per illud meritum fiũt, quamuis ex ipsorum hominum defectu non in omnibus fiant. Et hoc conuincunt omnes Scripturæ citatæ, quæ Christo seu fidei eius, tanquam causæ aut medio necessario, huiusmodi effectus attribuunt: quia *non est datum aliud nomen hominibus, in quo salui fiant*: & in particulari de hominibus, qui ipsam incarnationem præcesserunt, de quibus nonnulla poterat esse difficultas, hoc late ostendimus supra quæst. 1. art. 3.

Quod si obijciatur, meritum debere antecedere præmium tempore, vel natura. Respondetur. Ex natura rei, &, nulla interueniente dispensatione, fortasse ita est, quia meritum est aliquo modo causa efficiens, seu dispositio, aut via ad præmium (omnibus enim his nominibus illud appellat D. Thom, variis in locis, vt patet 1. parte quæst. 23. articulo 5. & qu. 62. articul. 4 & quæst. 29. de Verit. art. 6.) simpliciter tamen non est semper necessarium, vt in re ipsa meritum antecedat præmium, sed satis est, si præcedat in præscietia eius, qui redditurus est præmium: cum enim meritum non sit causa per se physica præmij, sed moralis, excitans, seu mouens illum, qui daturus est præmium: influere suo modo potest, antequam realiter existat, si per cognitionem moueat præmiantem, in quo similitudinem quandam habet cum causa finali.

Obiect. 1. Respons. D. Thom.

Sed instabit aliquis, quod nec propter merita Christi præuisa potuerit dari gratia antiquis Patribus, nam prius intelligitur præuisa ipsa gratia antiquorũ Patrum, quam Christi merita, quia per illam gratiam

Obiect. 2.

tiam parata est via ad exequendum Incarnationis mysterium, per illam enim electus & sanctificatus est peculiaris populus, ex quo Christus nasceretur: per illam impetrabant antiqui Patres filios, ex quibus Christus descenderet: per illam merebantur aliquo modo exhibitionem tanti mysterij: per illam denique ipsa beatissima Virgo disposita fuit, vt esset digna Dei Mater. Hac difficultate superatus Driedo, *Driedo. Respons.* dixit, eas præparationes, quas diuina gratia effecit, atque præmisit in populo suo, vt ex illo Christus nasceretur, esse quidem diuinæ gratiæ dona, in Christũ vt in finem ordinata, non tamen propter eius merita collata. Sed est intolerabilis sententia, aliàs nec prima gratia sanctificans, nec præseruatio. Virginis ab originali peccato esset ex meritis Christi, quod erroneum est: sed de sententia Driedonis plura in sectione sequenti. Nunc præsens obiectio, si meminerimus eorum, quæ supra quæst. 1. art. 3 tractata sunt, facile expediri potest, probat enim, ordine executionis illam gratiam fuisse priorem, quàm incarnationem ipsam: atq; adeò, si consideremus Dei præscientiam, tantum vt intuentem res, prout in executione fiunt, sic merita Christi non fuisse prius secundum rationem præuisa, quam gratiam antiquorum Patrum: tamen secundum ordinem intentionis & diuinæ prædefinitionis, qua Deus statuit omnes homines redimere per Christi meritum, antecessit præscientia meritorum Christi, propter quæ sic præuisa statuit dare gratiam antiquis Patribus, & merita cõgruentia, vt sese ad tantum mysterium suscipiendũ disponerent, vt quæstione etiam secunda art. 11. explicatum reliquimus.

Obiectio 3: Sed vlterius dicit aliquis, si gratia data fuit antiquis Patribus ex meritis Christi præuisis potuisse etiam dari gloriam: ergo nulla est ratio, cur expectatus fuerit Christi aduentus, vt illis daretur. Respondetur, potuisse quidem id fieri, factum tamen non esse: cuius propria ratio est, quia Deo non placuit: congruentia vero est, quia gratia est simpliciter necessaria ad remissionem peccati & amicitiam Dei, & ideo, ne omnes illi homines, qui Christum præcesserunt, perpetuo perirent, conueniens fuit vt Deus prouideret illis modum, quo possent gratiam consequi & remissionem peccati, scilicet, per fidem viuam in Christum venturum, & per merita eius præuisa: at vero respectu gloriæ non occurrebat hæc necessitas, quia illa temporalis carentia, vel dilatio, solum erat pœna quædam, quam non oportuit omni ex parte remitti, cum nondum esset pro reatu totius naturæ Deo satisfactum. Quam rationem indicat D. Tho. infra q. 49. art. 5. ad primum, de qua re ibi, & in q. 52. plura dicemus. *D. Thom*

De prima gratia data Adæ in statu innocentiæ. Soto. Vltimo quæret aliquis, an quod dictum est de gratia data antiquis Patribus ex meritis Christi præuisis, intelligendum sit etiam de prima gratia & iustitia data Adæ in statu innocentiæ. Quidam enim simpliciter negant, vt Soto lib. 1. de natur. & grat. cap. 6. Mihi tamen contraria sententia probabilior supra visa est quæst. 1. artic. 3. explicando solutionem ad 5. *D. Thom.* D. Thomæ, vbi ipsius D. Thomæ & multorum Patrum autoritate comprobaui, Adam in eo statu habuisse fidem Christi venturi. Ex quo principio, iuncta etiam autoritate D. Thom. 2. 2. quæst. 2. artic. 7. probabiliter elicui Adam fuisse iustificatum in fide Christi venturi, & in spe meritorum eius. Quæ sententia est etiam valde consentanea ordini prædestinationis Christi, quem ibi explicuimus: pertinet etiam ad Christi honorem, & ideo mihi semper magis probanda videtur. Obiiciunt autem aliqui, quod in Christo nullum fuit meritum, quod nõ spectauerit ad nostram redemptionem: ergo nullum fuit, quod Adamo in statu innocentiæ prodesse potuerit. Respondetur, antecedens esse valde æquiuocum: vnus enim illius sensus esse potest, in Christo nullum fuisse actum meritorium, qui ad nostram redemptionem non profuerit, ordinatusq; fuerit, & sic est verum antecedens, sed consequentia mala, quia potuit idem actus esse vtilis, & ad redemptionem, & ad alios effectus. Alter ergo sensus est, nullum fuisse in Christo actum meritorium, nisi per modum redemptionis, seu ad solam redemptionem, & in hoc sensu est omnino falsa propositio: nam constat, Christum fibiipsi meruisse & non per modum redemptionis: constat etiam in quolibet actu Christi fuisse valorem ad totam redemptionem, & ad alios effectus. Vltimus sensus illius antecedentis esse potest, nullum fuisse in Christo meritum, quod non fuerit primario prærordinatum propter redemptionem; & dependenter ab illa, seu occasione illius, & hoc, licet probabile sit, non tamen verum, mea quidem sententia, vt circa articulum 2. quæstione 1. satis tractatum est.

SECTIO II.

Vtrum meruerit Christus nobis dispositiones ad gratiam, seu suorum meritorum applicationem.

Hæc quæstio proprie est de merito Christi quoad efficaciam, & est valde controuersa inter Catholicos. Duobus enim modis applicantur nobis merita Christi, vno modo ex opere operato, vt paruulo per baptismum: alio modo, media dispositione vel operatione operantis, vt adulto per contritionem. Dicunt ergo aliqui meruisse Christum, vt paruulo baptizato detur gratia, quod autem paruulus baptizetur, non esse ex meritis Christi: & similiter meruisse Christum, vt homini contrito remittatur peccatum, quod autem illi detur auxilium efficax, quo conteratur, hoc non esse ex meritis Christi. Cui *D. Thom.* sententiæ videtur multum fauere D. Thom. hic solutione ad tertium. Cum enim proposuisset argumentum, quod fere est fundamentum Capreoli & aliorum, qui hanc sententiam sequuntur, scilicet, quia, si Christus meruit nobis salutem, de iustitia nobis daretur gratia, & non gratis, & iniuste fieret cum his, quibus non datur: respondet, gratiam non dari nisi iis, qui regenerantur in Christo, hoc autẽ ipsum esse gratiæ, quod, scilicet, homini concedatur, regenerari in Christo, & hoc modo salutem hominis esse ex gratia. Cuius solutionis sensus, vt argumento satisfaciat, esse videtur, applicationem sacramenti non dari ex iustit. 2, sed gratis, & in hoc consistere, quod iustificatio nostra gratis fiat, non solum respectu nostri, sed etiam respectu Christi: ergo ex sententia D. Thom. non meruit Christus nobis applicationem suorum meritorum. Eandem doctrinam habet D. Thom. quæst. 29. de Veritate, articulo 7. ad 4. vbi inquit, meritum Christi æqualiter se habere ad omnes quoad sufficientiam, non verò quoad efficaciam, & subdit: *Quod accidit partim ex libero arbitrio, partim ex diuina electione, per quam misericorditer effectus meritorum Christi quibusdam confertur, quibusdam vero iusto iudicio subtrahitur*: quibus verbis totam rationem efficaciæ & applicationis meritorum Christi refert in diuinam misericordiam, & nullo modo in ipsius Christi merita. Et euidenter in solutione ad 13. inquit, hoc ipsum gratis alicui nostrum à Deo conferri, quod efficaciam meriti Christi consequatur, & ideo gratiam non euacuari per Christi meritum.

Propter quæ testimonia tenuit hanc sententiam *Capreol.* Capreol. in 3. distinct. 18. ad argumenta Scoti contra quartam conclusionem, quem ibi sequitur Paulus *Soncin. Dried.* Soncinas in summa quæstione vnica, concluf. 3. sed latius hoc docuit Dried. de captiu. & redemp gener. hum. tract. 2. c. 2. p. 3 a. 4. vbi negat, illa dona gratiæ, quæ ante Christum data sunt vt præparationes adipsam Incarnationem, seu ad Christi aduentũ, fuisse impensa propter merita Christi: quamuis non neget, iustifi-

iustificantem gratiam tunc etiam datam esse propter merita Christi futura. Idem docet in tract. 4. c. 2. par. 8. memb. 3. & Ruard. art. 6. contra Luther. ante medium. Ferrar. etiam lib. 4. contr. gent. cap. 55. circa responsionem D. Thom. ad 7. rationem, quanuis de applicatione sacramentorum vel meritorum Christi nihil expresse dicat; tamen de dispositionibus ad gratiam docet, dispositiones remotas non esse ex meritis Christi, de dispositione autem vltima dicit contra Capreol. dari ex Christi meritis, propter quædam D. Tho. testimonia, quæ ad rem præsentem nihil mihi referre videntur. Fundamentum huius sententiæ est duplex. Primum, quia alias iustificatio fieret omnino ex iustitia, & nullo modo ex gratia saltem respectu Christi, quod illis videtur inconueniens, & contra Paulum, vbicunque de gratia iustificationis loquitur, quia iam gratia non esset gratia, sed iustitia. Quod si obiicias, quia idem sequi videtur in eorum opinione, quia ipsi concedunt, habenti contritionem, seu ei, cui applicatur baptismus, ex iustitia dari gratiam & remissionem peccati respectu Christi. Respondebunt, hoc non esse inconueniens, quia sufficienter saluatur ratio gratiæ in ipsa gratuita applicatione, & ita coniunguntur perfectissimo modo ratio misericordiæ & iustitiæ in iustificatione peccatoris: si autem totum fiat ex meritis Christi, prorsus nulla ratio gratiæ intercedet. Secundum, quia, quod huic potius quam illi applicetur Christi meritum, atque adeo, quod hic baptizetur potius quam ille, nō est ex merito Christi, sed ex sola diuina electione & misericordia, iuxta illud Pauli ad Ephes. 1. *In quo nos sorte vocati sumus, prædestinati secundum propositum eius, qui operatur omnia secundum cōsilium voluntatis suæ*, & ad Romanos 8. *Quos præsciuit, & prædestinauit conformes fieri imaginis Filii sui, hos & vocauit, &c.* Quod totum statim in cap. 9. in solam Dei voluntatem & electionem refert, & similia sunt frequentia loca apud Paulum, sed præsertim videntur ad præsentem quæstionem accommodata illa vltima verba totius epistolæ ad Hebræos: *Deus autem pacis aptet vos in omni bono, vt faciatis eius voluntatem, faciens in vobis, quod placeat coram se per Iesum Christum*: vbi applicationem videtur referre in beneplacitum Dei, effectum vero in IESVM Christum.

Rúard. Ferrar.

Ephes. 1.

Rom. 8. & 9

Hebr. vltim.

Hæc sententia, quamuis antiquiores Theologi nihil expresse circa illam asserant, quia quæstionem hanc in propriis terminis non attigerunt, mihi tamen nec probanda, neque in scholis audienda videtur: quia neque veritati, neque pietati consentanea est: impugnant illam late Vega toto libro 4. super Concil. Triden. & lib. 15. cap. 9. & 10. Hosius in Confessione fidei, cap. 41. & 42. Lindanus lib. 3 Panopliæ cap. 36. & alij qui nostra ætate contra Lutheranos scribunt. Ad explicandam ergo, & definiendam veritatem.

Vega. Hosius. Lindan.

Dico: Omne auxilium gratiæ excitantis & adiuuantis, quod datur homini, vt se disponat ad gratiam à prima vocatione vsque ad dispositionem vltimam, est effectus & præmium meritorum Christi, qui hæc omnia bona hominibus meruit. Hæc, vt existimo, est aperta sententia D. Thom. supra quæstio. 7. art. 9. vbi inquit, Christo datam esse gratiam, tanquam cuidam principio vniuersali in genere habentium gratiam, cuius virtus se extendit ad omnes gratiæ effectus, & operationes, quod artic. 10. repetit, & in art. 11. & in quæst. 8. tota, præsertim art. 3 ad 2. vbi fidem etiam mortuam dicit esse ex influxu Christi capitis, & ita omnes recentiores discipuli D. Thom. hanc cōclusionem amplectuntur. Quam satis etiam indicat Scot. in 3. dist. 19. quæst. vnica. Probo ex Scriptura & sanctis Patribus ad Ephes. 1. *Qui benedixit nos omni benedictione spirituali in cœlestibus in Christo*, vbi inquit Ambrosius: *Omne donum gratiæ Dei in Christo est, & si quis spreto Christo benedici se à Deo putat, erraret se sciat*: & subiungit Paulus: *In quo sorte vocati sumus*: quo testimonio abutebatur contraria sententia: nam expresse ibi Paulus ait ipsam vocationem dari nobis in Christo, vt notauit Augustinus. de dono perseuerant. cap. 9. & euidentius docuit idem Paul. 2. ad Timot. 1. *Vocauit nos vocatione sua sancta, non secundum opera nostra, sed secundum gratiam, quæ data est nobis in Christo Iesu*: vbi recte hoc exponit Anselmus, quod etiam confirmat Paulus ad Ephes. 2. generatim dicens, *creari nos in operibus bonis in Christo Iesu*: vbi totū negotium gratiæ & iustificationis peccatoris, quia ex nullo eius merito aut opere initium sumit, quædam moralis creatio dicitur, quæ tamen tota Christi meritis tribuitur, vt Chrysost. notauit, & cap. 4. inquit Paul. vnicuique dari gratiam, *secundum mensuram donationis Christi*, qui in Ecclesiam suam influit diuersas gratias, diuersa ministeria, & auxilia ad illa perficienda. Et ad Philip. 1. *Vobis*, inquit, *donatum est pro Christo, non solum vt in eum credatis, sed etiam vt pro ipso patiamini*. Ex quo loco colligit Augustinus tract. 3. in Ioan. etiam ipsum initium fidei, & auxilium patientiæ dari propter Christi merita: & in hunc sensum exponit illud Ioan. 1. *De plenitudine eius nos omnes accepimus*: ita enim censet simpliciter esse legendum, vt sensus sit, ex plenitudine Christi accepisse nos, non hanc vel illam gratiam, sed simpliciter quidquid boni accipimus, quod ad salutem conferat: postea vero additur: *& gratiam pro gratia*, id est, secundum pro prima, vt ipse exponit. Et ibidem Chrysost. homil. 13. in eundem sensum exponit sequentia verba: *Gratia & veritas per Iesum Christum facta est*: dicens illum esse fontem gratiarum omnium. Ac denique Hieron. in eundem sensum tractat illud Isai. 53. *Si posuerit pro peccato animam suam, videbit semen longæuum, & voluntas Domini in manu eius dirigetur, id est*, inquit, *vt quidquid Deus disposuit, illius virtutibus impleatur*: quod verbum est valde notandum, dissoluit enim fundamēta contrariæ sententiæ, & indicat punctum & occasionem deceptionis eius.

Augustin. Ephes. 2. Philippen. 1. Augustin. Ioan. 1. Chrysost. Hieronym. Isai. 53.

Secundo probatur eadem conclusio testimoniis Conciliorum & aliorum Patrum, præsertim Augustini: Concilium enim Mileuit. cap. 3. & 4. & Concil. Arausic. II. cap. 5. 6. 7. 19. 22. 24. Innoc. I. rescripto ad Concil. Mileuit. quod est epistola 26. eiusdem, & 93. inter epistolas Augustini: & Cœlestinus Pap. epist. 1. ad Episcop. Galliæ, loquentes de gratia Dei necessaria ad salutem, & ad opera pietatis, sub qua euidenter comprehendunt omnia auxilia excitantia & adiuuantia, & vocationes, & dispositiones remotam & vltimam: loquentes, inquam, de hac gratia Dei, eandem vocant gratiam Christi, quia per Christum datur, & perinde existimant esse, dicere, gratiam Dei, & gratiam Christi, esse necessariam ad hæc omnia. In quo imitati sunt hi Patres Augustinum lib. de Prædestin. Sanct. c. 2. vbi initium iustitiæ tribuit gratiæ Dei, & Christi, & lib. 1. contra duas epistolas Pelagianor. cap. 9. eodem sensu affirmat, totam gratiam Dei per Christum dari, & similia habet epist. 106. Denique videtur iam hæc expressa definitio Concil. Trident. Sess. 6. cap. 5. vbi sic inquit: *Declarat præterea, ipsius iustificationis exordium in adultis, à Dei per Christum Iesum præueniente gratia sumendum esse, hoc est, ab eius vocatione, &c.* Et confirmatur ex vsu & consuetudine Ecclesiæ, quæ omnem gratiam etiam præuenientem, & conuersionem ipsam seu vocationem ad fidem, postulat per Iesum Christum Dominum nostrum: persuasa, omnia hæc danda esse nobis per Christum, hoc est, per meritum eius. Vnde eleganter Augustinus enarrat. 1. in Psalm. 108. *Oratio*, inquit, *quæ non fit per Christum, non solum non potest delere peccatum, sed etiam ipsa fit in peccatum*, & Bernard. serm. 13. in Cant. *Quidquid sapientiæ, quidquid virtutis te habere confidis, Dei virtuti, Dei sapientiæ, deputa Christo: origo fontium & fluminum mare est, virtutum & scientiarum Dominus Iesus Christus.*

Concil. Mileuit. Concil. Araus. Innoc. I. Cœlestin. Pap. Cons. Trid. Augustin.

Omne auxilium gratiæ ad iustificationem ordinatū, Christi meritis datur. D. Thom.

Scotus. Ephes. 1. Ambros.

Tertio, vt hoc ratione ostendatur, simulq; fundamentum contrariæ sententiæ destruatur, distinguẽdus est in operibus diuinæ gratiæ ordo intentionis ab ordine executionis, vt supra late explicuimus, q. 1. artic. 3. quamuis ergo verum sit, vt infra latius tractabimus, Deum elegisse ad gloriam, vel gratiã, vel fidem hos homines potius quàm illos ex sola sua voluntate, & non propter merita Christi: nihilominus voluit conferre illis omnibus necessaria media, & infallibilia, per quæ gratiam vel gloriam consequerentur per ipsum Christum. Quod euidenter docet Paulus locis citatis, & ostendemus iterum inferius, cum explicabimus, quo modo prædestinatio nostra fit ex meritis Christi. Et quod non repugnet, per se manifestum est, quia sicut Deus elegit Iacob, quam Esau ad gloriam, sine meritis Iacob, & nihilominus voluit, vt Iacob non cõsequeretur gloriam sine meritis: ita potest eligere hunc hominem potius quàm illum ad gloriam, & consequenter ad omnia, quæ necessaria sunt ad gloriam, sine meritis Christi, & nihilominus non conferre illi aliquod medium, seu aliquam gratiam qua disponitur ad consequendam gloriam nisi propter merita Christi. Quòd autem ita factum sit, probatur, quia ante omnem hanc gratiam præuenientem, & excitantem collatam hominibus antecessit meritum Christi, vel in re ipsa, vel in præuisione diuina vt sect. præced. explicatum est: & meritum Christi dignum est omni præmio huiusmodi, imo est maius & excellentius illo: & huiusmodi ratio prouidentiæ perfectior est, & magis consentanea diuinæ sapientiæ, & cedit in maiorem quandam dignitatem ipsius Christi, & totius humanæ naturæ ergo. Et confirmatur, quia hoc pertinet ad perfectam Christi redemptionem, si enim non meruisset nobis, omnes hæ gratias, non meruisset perfectè iustificationem nostram, nec gratiam necessariam ad consequendam iustitiam, & remissionem peccati, vt per se constat, & magis ex sequentibus patebit. Vnde confirmatur secundò conclusio, quia Adam, quod in ipso fuit, meruit nobis carentiã omnis gratiæ, omnisq; diuini auxilij, ergo Christus vt perfectissimus redemptor, hæc omnia nobis promeruit; quia non sicut delictum, ita & donum, sed longe efficacius, & in suo genere excellentius.

Et ex hac conclusione sequitur primò, meruisse Christum omnibus adultis omnes dispositiones ad gratiam, quas de facto recipiunt, tam remotas, quã vltimam, probatur ex dictis. Primo, quia hi actus sunt aliquo modo supernaturales, ergo sunt dona Dei gratuita, ergo dantur nobis per Christi merita. Secundò, hi actus non alia ratione sunt dona Dei, nisi quia per illius gratiam excitantem, & adiuuantem efficiuntur in nobis, ergo eadem ratione sunt dona Christi, & effectus meritorum eius, quia tota illa gratia adiuuans & excitans, est ex illius meritis, vt probatum est. Tertiò specialiter de vltima dispositione, quia cum illã infallibiliter coniuncta est iustificatio, & remissio peccati, ergo si posset homo sine meritis Christi habere hãc dispositionem, posset etiam sine eisdem meritis consequi iustitiam & remissionem peccati sicut si homo per solas vires naturæ posset habere huiusmodi dispositionem, per easdem posset à se expellere peccatum. Responderi posset, actum, qui de facto est vltima dispositio ad gratiam, posse haberi sine meritis Christi, tamen quod illa acceptetur, vt sufficiens dispositio, & habeat secum coniunctam infallibiliter iustitiam, & remissionem peccati, esse ex meritis Christi: cum enim contritio de se sit insufficiens ad satisfaciendum Deo, tamen propter Christi meritum Deus illã contentus est, & habenti illam confert iustitiam & remissionem peccati, sicut in attritione manifestum est, respectu iustificationis per sacramentum comparandæ, illa enim de se non erat sufficiens dispositio, tamen propter Christi meritum acceptatur vt sufficiens, iuxta quã

Responsio aduersarior.

A responsionem dicendum esset, actum contritionis non haberi ex meritis Christi, tamen in esse vltimæ dispositionis esse ex illis, quia ab illis habet, quod illam rationem induat.

Sed hæc responsio, & doctrina omnium falsa est, tum propter rationes factas: tum etiam, quia, vt verum sit, illum actum vt est ab homine, prius natura, quàm iustificetur, non esse condignam satisfactionem pro peccato: tamẽ ex natura sua est actus maxime proportionatus ipsi iustitiæ & charitati, vnde de se & natura sua est proxima dispositio ad infusionẽ iustitiæ, præsertim si includat amorem Dei super omnia, sicut actus fidei est proxima dispositio ad habitum fidei: si ergo hos actus posset homo habere sine Christi meritis, nõ fuissent admodum necessaria talia & tanta merita ad remissionem peccati obtinẽdam: tum etiam quia Concil. Trident. totam iustificationem nostram tribuit Christi meritis, vnum autem ex præcipuis, & maxime requisitis in iustificatione, est hęc dispositio. Quarto & vltimo, quia perfectum agens non tantum inducit formam, sed ad illam etiam disponit: Christus autem per sua merita perfectissimo modo in nobis operatur, habet enim perfectum influxum capitis, vnde non prærequirit membra coniuncta corpori, vt in illa ponat influere: sed efficacitatem habet ad influendum in membra separata, quæ tantum sunt membra in potentia, vt illa coniungat corpori suo, vt supra cum D. Tho. quæst. 8. notaui: & hæc ratio tam de proxima, quam de remotis dispositionibus procedit. Dices. Hi actus sunt liberi, si ergo pendent à nostra libertate, quomodo possunt esse dona data ex meritis Christi? Respondetur, sicut sunt dona Dei, ita sunt præmia meritorum Christi, vtrumq; autem habent quatenus sunt actus supernaturales procedentes ab auxilijs excitante & adiuuante, sufficientibus, & efficacibus.

Confirmatur. *Conc. Trid.* *D. Thom.* *Obiectio.* *Responsio.*

Secundo sequitur, applicationem omnium mediorum, per quę homini infunditur prima gratia, & datur remissio peccati, esse ex meritis Christi. Hoc probatur ex dictis primò ratione generali, quia hæc applicatio est maximum donum Dei, & maximè necessarium ad salutem: sed Christus meruit nobis omnia Dei dona, & omnia media necessaria ad salutem, vt ostensum est, ergo. Secunda in speciali explicatur, quia hæc applicatio meritorum Christi, aut fit ex dispositione operantis, vt per contritionem, aut fit ex opere operato, vt per sacramenta: si fiat primo modo, iam ostensum est, non solum contrito dari gratiam ex meritis Christi, sed etiam contritionem ipsam, & quidquid gratiæ ad illam habendam confertur, propter eadem merita dari: sed merita Christi non applicantur hoc modo, nisi per ipsam contritionem, ergo talis applicatio etiam est ex meritis Christi. Et confirmatur, quia tunc applicatio fit per fidem Christi viuam, sed ostensum est hanc fidem esse donum datum propter merita Christi, ergo. Et ex hoc probatur alia pars scilicet, eum applicatio meritorum Christi si per sacramentum, ex opere operato etiam dari propter merita Christi, non solum effectum sacramenti, sed etiam ipsum sacramentum: tum, quia nulla est ratio, cur applicatio meritorum Christi facta vno modo, sit effectus meritorum Christi, & non alio modo: tum etiam, quia ipsa met applicatio est donum Dei maximè necessarium ad salutẽ: tum præterea, quia sicut adultus vocatur ad fidem, & trahitur ad Ecclesiam per vocationem Dei efficacẽ, ita paruulus trahitur per baptismũ, qui potest dici veluti quædã efficax vocatio eius: ergo, sicut in adulto ipsamet vocatio est ex meritis Christi, ita in paruulo ipse baptismus. Quod ita etiã explicatur, nam in adulto ipsa voluntas suscipiendi baptismum est ex Christi merito, ergo etiã respectu paruuli illa Dei prouidentia qua fit, vt pr.us, quam moriatur, baptizetur, & quod parentes, vel aliquis loco eorũ habeat voluntatẽ, & curam, vt ille baptizetur,

B C D E

est spe-

est specialis gratia Dei præueniens ipsum: cur ergo hæc non erit ex meritis Christi, sicut ostensum est de omni auxilio gratiæ, quod datur adultis? Vltimo, ratio fundamentalis est, quia, sicut Deus sua voluntate elegit hos potius quam illos ad gloriam, vel gratiam, vel alia supernaturalia dona, ita manifestauit Christo hanc suam electionem, & voluntatem: ergo quamuis Christus omnibus meruerit, non tamen æque pro omnibus obtulit sua merita, sed iuxta electionem Patris, aliter obtulit pro electis, & aliter pro alijs, & pro hoc paruulo obtulit, vt illi infallibiliter applicaretur baptismus, pro alio autem minime, sed tantũ generali modo, vt magis ex sequenti illatione constabit.

Christus & quoad sufficientiam meruit, & quoad efficaciam.

Tertio sequitur, Christum Dominum meruisse, non tantum quoad sufficientiam omnibus hominibus omnia dona gratiæ, sed etiam quoad efficaciam meruisse aliquibus specialia dona, seu vt sua merita in illis haberent infallibiliter aliquem effectum gratiæ. Hoc sequitur manifeste ex præcedentibus, quia Christus, quamuis meruerit omnibus quoad sufficientiam, quibusdam tamen meruit, vt cum effectu illis applicarentur sua merita: hoc autem est mereri quoad efficaciam. Quod præterea ex modo loquendi sacræ Scripturæ confirmatur, Ioannis enim 17. inquit Christus, *Ego pro eis rogo, non pro mundo rogo, sed pro iis, quos dedisti mihi*, & infra, *Pater sancte serua eos in nomine tuo, quos dedisti mihi, vt sint vnum sicut & nos*, & infra, *Non rogo, vt tollas eos de mundo, sed vt serues eos à malo*, & infra, *Non pro eis autem rogo tantum, sed & pro eis, qui credituri sunt per verbum eorum in me, vt omnes vnum sint*; & infra. *Pater, quos dedisti mihi, volo vt vbi sum ego, & illi sint mecum.* Quo loco aliter Christus orat pro Apostolis, & pro electis, quam pro vniuerso mundo, quia pro illis orat, vt efficaciter eis applicetur suum meritum, quomodo nunquam orauit pro omnibus hominibus vnde in eisdem verbis ostendit absolutam & efficacem voluntatem salutis illorum pro quibus orat. Vnde Iustin. Marty. in quæst. 23. ad orthodoxos, aduertit, illam orationem Christi, *Sanctifica eos in veritate*, non esse fusam pro Iuda, quia fuit efficax, sed pro cæteris Apostolis: & Luc. 22. dixit Iesus Petro, *Ego rogaui pro te, vt non deficiat fides tua, & tu aliquando conuersus confirma fratres tuos*, quæ oratio fuit sine dubio efficax: meruit ergo per illam Christus & Petri conuersionem, & infallibilem perseuerantiam in fide. Deinde Luc. 21. dicit Christus Apostolis, *Ego dabo vobis os & sapientiam, cui non poterunt contradicere, & resistere, omnes aduersarii vestri*: sicut ergo Christus est dispensator horum donorum Dei, & quibusdam illa donat, & non alijs: ita etiam illa meruit nobis, & quibusdam ita applicuit sua merita, vt efficaciter illa consequantur, non vero alijs. Denique Paulus ad Hebr. 5. sic inquit, *Qui in diebus carnis suæ preces, supplicationesque ad eum, qui posset illum saluum facere à morte, cum clamore valido, & lachrymis offerens, exauditus est pro sua reuerentia*, & infra, *& consummatus, factus est omnibus obtemperantibus sibi causa salutis æternæ*, est ergo oratio Christi efficax & infallibiliter exauditur, si ex voluntate absoluta procedat. Vnde, sicut diuersimode pro hominibus orauit, ita diuersimode etiam meruit, alijs sufficienter, alijs efficaciter, propter quod licet omnium sit vniuersalis redemptor, & sufficiens causa salutis, speciali tamen modo est causa efficax salutis eorum, quos sibi facit obedientes. Et confirmatur tandem, quia incredibile est, non aliter obtulisse Christum sua merita pro illis, quos sciebat esse electos à Patre, quam pro alijs: cum videret voluntatem Patris esse, vt illi infallibiliter saluarentur, & non alij, cui voluntati ipse se in omnibus conformabat.

Iustin. Mart.

Luc 22.

Luc 21.

Hebr 5.

D. Thom.

Ad fundamenta contrariæ sententiæ. Ad D. Tho. respõdetur, male à citatis autoribus referri, & peius explicari, nam in illa quæst. 29. de Verit. artic. 7. ad 8. A expresse dicit; meritum Christi sufficienter operari salutem humanam, vt causam vniuersalem, sed oportere, hanc causam applicari singulis per sacramenta, & per fidem formatam, quę per dilectionem operatur: *Et ideo*, inquit, *requiritur aliquid aliud ad salutem nostram præter meritum Christi, cuius tamen meritum Christi est causa*: docet ergo aperte D. Tho. meritum Christi esse causam etiam ipsius fidei vel cuiuscunque alterius medij, per quod ipsum meritum Christi nobis applicatur. Et in hac 3. p. infra, q. 21. art. 4. ad 2. dicit, Christum non absolute orasse pro omnibus, sed pro prædestinatis; vt vitam consequerentur æternam: sentit ergo, Christum prædestinatis meruisse efficacem applicationem suorum meritorum. Cum ergo hoc loco ad tertium dicit, regeB nerari in Christo, esse gratiam homini factam, intelligit respectu ipsius hominis, non respectu Christi, & eodem sensu dicit, salutem hominis fieri ex gratia, & eodem sensu loquitur in locis alijs citatis ex q. 29. de Verit. vt ipse se explicuit in solutione ad 8. iam citata: imo in eadem solutione ad quartum ait, meritum Christi æqualiter se habere ad omnes quoad sufficientiam, non quoad efficaciam: quod intelligendum est non tantum ex parte effectus, qui in vno fit, & non in alio, sed etiam ex parte voluntatis, qua ipse Christus meruit, & diuerso modo obtulit sua merita pro diuersis, vt explicatum est. Quia vero prima radix huius diuersitatis fuit electio & voC luntas diuina, cui se voluntas humana Christi conformauit, ideo absolute & simpliciter totũ hoc negotium tribuitur gratuitæ voluntati Dei, vt magis in sect. vltima explicabimus. Et hinc etiam colligitur, quo modo sit intelligenda comparatio inter Christum, & Adamum, quam D. Thom. hic ponit in eadem solutione ad tertium, conueniunt enim in hoc, quod sicut peccatum Adæ fuit prima radix omnis mali culpæ, & pœnæ, ita meritum Christi est prima radix omnis boni, & gratiæ humano generi collatæ: tenet etiam in hoc similitudo, quod sicut generatio carnalis ex peccato Adæ habet (vt ita dicam) vim & efficaciam ad influendũ originale peccatum, ita regeneratio in Christo, quæ fit per baptismum, ab ipso Christo habet vim ad influendam iustitiam: differunt tamen, quia peccatum Adæ non est causa ipsius naturalis generationis, nec dispositionis ad illius effectum necessariæ, nec denique est causa, quod iste homo generetur, quamuis sit causa, vt generatus contrahat peccatum: nam illud, quod D naturale est, est per se bonum, & per se ordinatum à Deo, vnde non trahit originem ex peccato: at vero meritum Christi, & est causa ipsius spiritualis regenerationis, & dat illi efficaciam, & influit in effectũ eius, & simul etiam causa est, vt hic homo regeneretur, propter quem specialiter suum obtulit meritũ: quod bene indicauit Scot. dicta dist. 19. dicens, hoc fuisse potissimum in merito Christi, quod meruit, non coniunctos coniungi.

Ad rationes ex dictis patet responsio, ad primam enim respõdetur, quamuis omne opus gratiæ quod in nobis fit, propter merita Christi fiat, nihilominus veram saluari rationem gratiæ: tum quia respectu nostri totum hoc fit mere gratis, tum etiam quia inE cludendo ipsum Christum, & meritum eius, & modum merendi, & offerendi sua merita pro nobis, totum negotium nostræ salutis duxit originem ex sola gratuita diuina voluntate & electione. Ad secundam vero respondetur, cõcedendo non esse ex merito Christi hoc totum, scilicet, vt huic potius quam illi applicetur eius meritũ, seu quod hic potiꝰ quam ille baptizetur: est tamen ex meritis, vt hic baptizetur, & vt huic applicentur eius merita: in illa enim comparatione includuntur duo, scilicet, vt hic baptizetur, & non alius, & hoc posterius Christus non meruit, licet meruerit primũ: quia illud nõ pertinet ad remunerationẽ, sed potius ad pœnã, vnde nõ est,

opus gratiæ, sed iustitiæ, & occulti iudicij Dei. Neq; A testimonia Pauli ibi adducta aliud ostendunt: imo si recte expendantur, nostram sententiam cõfirmant, vt de testimonio ad Ephes. 1. tractatum iam est, & de vltimo testimonio ad Heb. ex ipsis verbis facile constare potest: dicitur enim Deus aptare nos in omni bono iuxta beneplacitum suum, hoc tamen facere per Iesum Christum: quanquam ergo electio sit ex voluntate Dei, tamen executio est per merita Christi. An vero ipsa etiam electio fundata sit in Christi meritis, dicetur in sect. vltim.

SECTIO III.

Vtrum Christus Dominus meruerit nobis omnia dona gratiæ, quæ post primam iustificationem B *conferuntur.*

HÆc quæstio multa comprehendit, quia hæc dona varia & multiplicia esse possunt: omnia tamẽ sub vna quæstione comprehendimus, vt prolixitatem vitemus, & quia in omnibus fere eadem est ratio quæstionis. Primum tamen omnium hic iam nõ agimus de habitibus infusis, qui iustificantem gratiam comitantur, vel in illa aliquo modo continentur, vt sunt virtutes Theologicæ & morales, & Spiritus Sancti dona: quia perfecta iustitia omnes hos habitus complectitur, & ideo vbi probatum est, primam iustitiam dari ex meritis Christi, demonstratũ relinquitur, omnes hos habitus infundi nobis propter eadem merita, vnde Concil. Trident. sess. 6. cap. 7. definit, in iustificatione accipere hominem per C Christum fidem, spem & charitatem, vbi de habitibus loquitur, vt in superioribus tractatum est. Et inferius dicit, Christianam iustitiam, quam prius dixerat includere infusionem gratiæ & donorum, dari per Christum Iesum. Secundo non tracto de effectibus sacramentorum, in quibus variæ includuntur perfectiones, præter primam gratiam iustificantem, vt augmentum gratiæ, remissio venialium peccatorum, seu pœnarum temporalium, varia auxilia seu gratiæ sacramentales, characteres, seu spirituales potestates: nam hæc omnia, & quidquid per sacramenta ex opere operato confertur, certissimum est esse præmium, seu effectum meritorum Christi: quia sacramenta ex meritis Christi habent virtutem, & nihil aliud sunt, quam organa per quæ merita Christi nobis applicantur, vt constat ex Concil. Triden. D sess. 7. & trademus latius infrà agentes de sacramentis. Relinquitur ergo quæstio de aliis donis, quæ extra sacramentum homini cõferuntur post primam iustitiam, quæ ad quatuor capita reuocari possunt, scilicet, auxilia excitantia, & adiuuantia, quæ homini dantur ad bene operandum post acceptam primam gratiam. Secundo meritum augmenti gratiæ & gloriæ, atq; adeo ipsummet augmentum gratiæ & gloriæ. Tertio, satisfactio pro venialibus culpis & temporali pœna. Quarto, perseuerantia in gratia vsque ad finem vitæ.

Concil. Trid.

Concil. Trid.

Nullũ auxilium gratiæ conferitur iustificatu, nisi per merita Christi.

Dico ergo primo: Omnia gratiæ auxilia, quæ hominibus iustificatis conferuntur, effectus sunt meritorum Christi. Hæc conclusio ex eisdem principiis probanda est, quibus supra probauimus similem as- E sertionem de auxiliis antecedentibus iustificationẽ, quia testimonia Scripturæ & Sanctorum generaliter de omnibus loquuntur. Et ratio est eadem, quæ hoc modo potest commodè explicari: hæc enim auxilia, quædam sunt, veluti connaturalia ipsi gratiæ, ad eũ modum, quo concursus ad operandum debitus est vnicuique facultati: & hæc auxilia intelliguntur cadere sub idem Christi meritum, sub quo cadit ipsa prima gratia. Sicut enim cum meruit nobis Christus primam gratiam, meruit perpetuam eius conseruationem, quamdiu nos peccati impedimentum non obiecerimus: ita etiam meruit illam aptam & expeditam ad operandum quantum necesse esset ex parte ipsius gratiæ: quia non tantum meruit illam, vt esset in nobis, sed etiam vt per illam operari possemus: meruit ergo auxilium, seu supernaturalem concursum simpliciter necessarium ad operandum. Alia vero sunt auxilia extraordinaria: & vberiora, & hæc rursus interdum dantur homini iusto ex beneplacito Dei sine merito suscipientis: atque adeo mere gratis respectu illius: & de his etiam est certũ semper dari propter merita Christi, vt euidenter probant omnia superius adducta, quæ generaliter loquuntur de omnibus gratiæ donis, hoc autem est speciale donum gratiæ distinctum omnino ab ipsa prima, & ideo non solum est ex meritis Christi, sed etiam est noua applicatio talium meritorum: & hoc optime confirmant illa verba Christi Ioann. 15. *Sine me nihil potestis facere.* Interdum vero aliquod ex his auxiliis confertur ex merito hominis iustificati qui orando, operando, & bene se disponendo, per primam gratiam & priora auxilia impetrat, & de condigno meretur alia maiora sibi necessaria & valde vtilia, & de his eadem est ratio, quæ de augmento gratiæ, & merito de condigno illius. *Ioann. 15.*

Donum perseuerantiæ semper effectum meritorũ Christi non fuit. Concil. Trid.

Ex his tamen obiter infertur, & dico secundo, donum perseuerantiæ semper esse effectum meritorũ Christi, quia hoc donum includit specialia auxilia, vel specialem Dei prouidentiam, qua homini confertur, vt infallibiliter in gratia moriatur, quod est sine dubio magnum donum gratiæ, vt Concilium Trident. sess. 6. illud appellauit, & est ita distinctum ab ipsa prima gratia & illi non debitum, vt non possit cadere sub meritum de condigno hominis iustificati: est ergo ex illis donis, quæ de condigno dantur, solum propter merita Christi. Et confirmatur primo, quia hoc donum est maxime necessarium ad salutem æternam consequendam, ergo Christus, qui est autor & perfectissima causa meritoria nostræ salutis, est etiam autor, & causa huius doni. Confirmatur secundo, quia, vt infra ostendam, Christus meruit prædestinationem nostram, impossibile autem est mereri prædestinationem, non merendo hoc perseuerantiæ donum, quod est vnus ex potissimis effectibus prædestinationis, & quasi complementum eius. Item supra ostensum est, meruisse Christum prædestinatis efficacem applicationem suorum meritorum ad primam iustitiam, & remissionem peccati consequendam, quia obtulit sua merita, vt talis applicatio infallibiliter fieret, ergo eodem modo meruit prædestinatis efficacem applicationem suorum meritorum, qua infallibiliter consequerentur vitam æternam: quia pro illis hoc modo obtulit sua merita, quoniã sciebat esse ab æterno Patre electos, ergo obtulit sua merita, vt illis daretur perseuerantiæ donum, quod necessarium est ad vitam æternã consequendam. Denique vnus homo potest vel sibi, vel alteri mereri de congruo hoc donum, petendo & obsecrando, sed Christus ita orauit pro electis, ergo ipse de condigno & ex perfecta iustitia meruit illis hoc donum. Et iuxta hanc doctrinam & similem traditam sect. præcedenti intelligitur optime doctrina Concilij Valentini tempore Lotharij cap. 4. vbi damnat erroris sententiam quorundam asserentium, Christum obtulisse sua merita, seu effudisse suum sanguinem pro impiis, & qui in peccatis moriuntur: ipsum autem Concilium definit, hoc pretium datũ esse ad multorum exhaurienda peccata, illorum, scilicet, qui credendo in Christum non pereunt, sed vitam æternam consequuntur, hoc enim intelligendum est de merito quoad efficaciam, & de illo speciali modo quo pretium sanguinis sui pro prædestinatis obtulit: nam quoad sufficientiam pro omnib. hominibus meruit Christus, & pretium obtulit, vt dictum est. *Concil. Valent. I.*

Christus meruit nobis augmentum gratiæ,

Dico tertio, Christus Dominus meruit nobis augmentum gratiæ & gloriæ, & omnes actus, quibus illã mereмur. Probatur primo ex Ioan. 15. vbi Christus se

& gloriæ, & omnes actus, quibus illam meremur,

stus se comparat viti, & iustos palmitibus: & subdit, *Sicut palmes non potest ferre fructum à semetipso, nisi manserit in vite, sic nec vos, nisi in me manseritis.* Et rationem subdit, *Quia sine me nihil potestis facere*, significans, sicut palmes non potest crescere sine influxu vitis, ita neque iustum sine influxu meritorum Christi.

Conc. Trid.

Vnde Trident. sess. 6. cap. 16. colligit, Christum influere virtutem in iustos, tanquam caput in membra, & tanquam vitem in palmites: *Quæ virtus*, inquit, *bona eorum opera antecedit, comitatur, & subsequitur, & sine illa nullo pacto Deo grata, & meritoria esse possent*, & idem significat sess. 14. capit. 8. vt statim ponderabimus. Indicat etiam Concil. Arausicanum II.

Concil. Arausi. Ephes. 2.

cap. 24. explicans eundem locum Ioannis. Et confirmari potest ex Paul. ad Eph. 2. dicente, *Superædificati super fundamentum Apostolorum, & Prophetarum*, B *ipso summo angulari lapide Christo Iesu, in quo omne ædificatio constructa crescit in templum sanctum in Domino.* Et clarius cap. 4. *Veritatem autem facientes in charitate, crescamus in illo per omnia, qui est caput Christus, ex quo totum corpus compactum, & connexum per omnem iuncturam subministrationis, secundum operationem in mensuram vnius cuiusq; membri augmentum corporis facit, in ædificationem sui in charitate.* Ex quibus testimoniis manifeste constat, omne augmentum spirituale & consequenter omne meritum esse ex influxu meritorum Christi. Hoc vero vt ratione declaretur, obseruandum est, duobus modis explicari posse, primo ratione auxiliorum, quæ iustis dantur ad bene merendum, & per merita crescendum in gratia: & in hoc modo nulla est difficultas, ostensum est enim hæc auxilia dari propter Christum, declaratum etiã est, quod sicut actus nostri & merita nostra dicuntur dona Dei, quia sunt supernaturalia bona ad quæ operanda nos trahimur & subleuamur per supernaturalia auxilia: ita etiã possunt dici dona Christi, quia, ppter eius merita hæc omnia conferuntur. Tamen ex vi huius modi ipsum argumentum gratiæ non dicetur dari propter merita Christi, nisi in radice, id est, in auxilio, quod propter Christum datur ad promerendum tale augmentum.

Ephes. 4.

Duplex sensus conclusionis posita.

C

Secundo modo hoc explicari potest ratione valoris & meriti illorũ operum, quibus promeremur tale augmentum, ita vt propter Christum, non solũ nobis conferatur auxilium ad efficiẽdum opus meritorium, sed etiam detur ipsi operi valor, propter quem accipiatur, vt condignum meritum talis augmenti gratiæ aut gloriæ. Et hic modus est difficilior, quia opus supernaturale à gratia procedens intrinsece & natura sua habet proportionem & condignitatem cum tali præmio, & valorem sufficientem ad illud: ergo nõ est quod per Christi meritum conferatur. Imo nec conferri posse videtur, quia, vt

Durand.

recte notauit Durand. in 3. dist. 18. q 3. num. 7. quamuis vni possit dari præmium propter meritum alterius, tamen meritum vnius nõ potest fieri meritum alterius, quia neque operatio vnius potest fieri operatio alterius, consistit enim meritum in propria & spontanea operatione: meritũ ergo Christi non potest fieri meritum nostrum, ergo nec merita nostra habere possunt à merito Christi, vt sint merita, neq; vt habeant valorem maiorem, quam de se nata sunt habere. Probatur hæc vltima cõsequentia, quia neq; nostris operibus aliquid additur intrinsecum, neq; inhærens illis propter Christi merita, à quo habeant valorem illum, nihil enim huiusmodi fingi potest: neq; ipsa Christi merita per se ac formaliter possunt hunc valorem conferre nostris operibus, vt ostensum est, neque sola aliqua denominatio, vel habitudo extrinseca ad hoc sufficit, alias nostra merita non essent vera merita, sed propter Christũ acceptarentur vt talia, quamuis reuera talia non sint. Nihilominus multorum sententia est, etiam hoc posteriori modo habere Christi meritum influxum in nostra merita, & in omnem effectum eorum, ita vt quid-

D

E

A quid nos meremur, non solum detur nobis propter nostrum meritum, sed etiam propter meritũ Christi: & nostra opera non habeant rationem meriti, quam nunc habent, tantum ex sua bonitate & qualitate, & proxima gratia, à qua procedunt, sed etiam ex coniunctione ad meritum Christi in quo nituntur, & à quo habent vim & efficaciam, vt ex perfecta iustitia illis debeatur præmium. Hanc sententiam late defendit Hosius in confessione Polonica, cap. 73. vbi refert Albert. Magn. Bonauent. Gab. & alios: multa etiam in eandem sententiam congerit Vega lib. 15. in Trident. à cap. 4. vsque ad 10. & 18. indicant etiam Caiet. tom. 3. opuscul. tract. 10 cap. 9. Soto in 4. distinct. 19. q. 1. art. 2. conclus. 3. & est opinio satis pia & probabilis, & consentanea locutionibus Scripturæ & Sanctorum, quas de hoc Christi merito, & de effectu quem in nos influit adduximus: & præsertim videtur illi multum fauere Concil. Trident. vt statim referam.

Hosius. Albert. Mag. Bonauent. Gabr. Vega. Caiet. Soto.

Oportet tamen conuenienter illam explicare, nõ est enim negandũ, quin nostra merita sint vera merita, ita vt opera iustorum ex gratia procedentia ex se habeant intrinsecam dignitatem, & proportionẽ cum præmio, quam haberent, etiam si intelligeremus hominem esse iustum, & bene operari absque meritis Christi: sicut multi de angelis existimant, & de homine in statu innocentiæ, & hoc bene probant rationes paulo antea positæ: nihilominus tamẽ quia posset Deus hæc opera quãtumuis digna & proportionata præmio, non ordinare ad meritum, nec acceptare ad præmium, quia infinitis aliis titulis sunt illi debita: ideo sancti Patres diuinæ gratiæ attribuunt, quod voluerit nostra esse merita, quæ sunt ipsius dona, vt Cœlestinus Pap. loquitur epist. 1. cap. 12. & Trident. sess. 6. cap. 16. Hæc autem gratia confertur nobis propter merita Christi, & in illis fundatur, ipse enim est autor nobis bonorum omnium, & omnis gratiæ. Vnde Augustin. lib. 13. de Trinit. cap. 10. recte ad hoc propositum accommodat illud ad Ephes. 4. *Ascendit in altum, dedit dona hominibus*, dicẽs hæc dona esse merita nostra, per quæ ad summam beatitudinem peruenimus. Deinde dictum est supra q. 1. art. 2. ad rationẽ meriti de condigno non requiri tantum proportionem operis, sed etiam promissionem, in qua opus ipsum nitatur, vt habeat vim & efficaciam ad exigendum præmium de iustitia: hæc ergo promissio facta nostris operibus referenda est in Christi merita, vt colligitur ex Paul. 2. ad Timot. 1. dicente, *Paulus Apostolus Iesu Christi per voluntatem Dei, secundum promissionem vitæ, quæ est in Christo Iesu.* Et ex Concil. Trident. sess. 6. cap. 16. dicente, *Bene operantibus vsque in finem, & in Deo sperantibus proponenda est vita æterna, tanquam gratia filiis Dei per Christum Iesum misericorditer promissa, & tanquam merces ex ipsius Dei promissione bonis ipsorum operibus, & meritis fideliter reddenda.* His ergo modis recte intelligitur, Christi merita influere in nostra merita, vt vera & efficacia merita sint. Quo sensu dixisse etiam videtur Concil. Trident. sess. 14. cap. 8. de nostra satisfactione loquẽs. *Nec vero ita nostra est satisfactio hæc quam pro peccatis nostris exoluimus, vt non sit per Christum Iesum.* Quod infra magis explicans, inquit, *Omnis gloriatio nostra in Christo est, in quo viuimus, in quo meremur, in quo satisfacimus, facientes fructus dignos pœnitentiæ, qui ex illo vim habent, ab illo offeruntur Patri, & per illum acceptantur à Patre*: quæ vltima verba sunt valde notanda, videntur enim aperte continere sensum à nobis explicatum.

Quo modo intelligenda sit conclusio in secundo sensu.

Caelestin. Pap.

Conci. Trid.

Augustin.

Ephes. 4.

2. Timot. 1.

Conc. Trid.

Conc. Trid.

Tertio addi potest probabile esse, nunc opera iustorum, qui sunt membra Christi, referri ad maius præmium, quam de se postularent, ex sola proportione quasi connaturali, quam habent cum præmio, quo modo multi intelligunt pie illud Ioan. 10. *Ego veni vt vitam habeant, & abundantius habeant.* Hoc autem verum esse potest, vel quia nunc iustus, quia est

Ioan. 10.

membrum

membrum Christi, habet maiorem quãdam dignitatem moralem apud Deum, quæ redundat in ipsius opera, & confert illis maiorem quendam valorem & æstimationem moralem: vel certe, quia propter Christi meritum effectum est, vt maior præmium sit illis præmissum. Vltimo, sicut supra dicebamus, Christum meruisse peccatori, & vt contritionem habeat, & vt habenti cõtritionem detur prima gratia & remisio peccatorum: ita recte intelligi potest meruisse Christum homini iusto, & vt bene operetur, & vt ipsi bene operanti detur tale augmentum gratiæ & gloriæ: sicut ergo prima gratia respectu peccatoris datur gratis, & ad summũ ex aliquo merito de congruo, respectu vero Christi datur ex perfecta iustitia, ita ipsum met augmentum gratiæ respectu ipsius iusti datur ex merito & iustitia, qualis esse potest in puro homine: respectu vero Christi dabitur ex perfecta & rigorosa iustitia. Neque enim repugnat idem præmium dari ex duplici titulo, præsertim respectu diuersorum, & quando illi tituli diuersarum rationum existunt: quin potius etiam in ipsa prima gloria hoc ipsum necessario dicẽdum videtur: nam quando adultus iustificatur per actum contritionis, licet non mereatur primam gratiam, meretur tamen de condigno primam gloriam, & nihilominus illa eadem prima gloria datur propter merita Christi, sicut & gratia, vt expresse dixit Concil. Triden. supra, & ex dictis in sect. 1. satis colligi potest: alias non meruisset Christus omnibus hominibus gloriam, sed tantum gratiã, qua ipsi mererentur gloriam, quod falsum est: sed vtrumque ipse nobis meruit, quamuis nos etiam possimus adiũgere nostrum meritum respectu gloriæ. Idem ergo dicendum est de augmento gratiæ & gloriæ, vt totius salutis & vitæ æternæ iustorum Christus sit perfectissima causa, & omnis Sanctorum beatitudo, merces sit operum Christi: ad quem sensum accommodat Hilar. illud Psal. 126. *Ecce hæreditas Domini, Filii merces*: dicens, ipsam hæreditatem Sanctorum esse mercedem Filij, id est, Christi, & meritorum eius. His ergo modis præsertim duob. primis & hoc vltimo (nam tertius magis dubius est) recte intelligitur meruisse Christum nobis augmẽtum gratiæ, & gloriæ, & ipsa merita, per quæ illud consequimur.

Conci. Trid.

Hilar. Psal. 126.

Remissionẽ pœnæ temporalis, & venialium peccatorum nobis meruit Christus. Vega. Conci. Trid. Apocal. 7. 1. Ioan. 2.

Ex quibus infero, & dico quarto, meruisse nobis Christum remissionem pœnæ temporalis, etiã quæ nobis datur per satisfactiones nostras. Et idem proportionaliter est de remissione venialium peccatorum. Ita docet & bene Andreas Vega locis supra citatis, & lib. 4. cap. 6. & colligitur non obscure ex verbis Concilij Trident. supra citatis ex sess. 14. cap. 8. & fauet sacra Scriptura, quæ omnẽ huiusmodi remissionem sanguini Christi tribuit, vt Apocal. 7. dicuntur Sancti lauisse stolas suas, dealbauisse eas in sanguine Agni, & 1. Ioan. 2. *Sanguis eius emundat nos ab omni peccato*, dicimur autem emundari & dealbari nõ solum per remissionem culpæ, sed etiam pœnæ: sicut in purgatorio dicuntur animæ Sanctorũ purgari, etiam si interdum solum habeant reatũ pœnæ temporalis. Explicanda vero est hæc cõclusio sicut præcedens, quia etiam ad satisfactionem pro pœna, necessaria est gratia, & promisio Dei, & vtrumque est ex meritis Christi: & quia, sicut ipse meruit, vt iusto sic bene operanti daretur tale præmiũ, ita meruit, vt iusto tali modo se affligenti, aut castiganti in hac vita, concederetur remissio tantæ pœnæ: totum enim hoc optime cadit in perfectissimum Christi meritũ, & commendat magis charitatem eius erga nos, & perfectum influxum, quem in nos habet, vt caput in membra, & perfectiorem rationem iustitiæ continet: acdenique supra citatis Scripturis & Concilijs consentaneum est. Et cõfirmari etiam potest ex tractatis de satisfactione Christi & nostra, quæ in illa fundatur, supra q. 1. art. 2. Sine causa ergo Palud. in 4. distin. 20. q. 4. num. 14 quem Antoni. sequitur 1. par. tit. 10. cap. 3. §. 1. negat remitti nobis semper pœnas temporales ex merito Christi, sed ex liberali remissione Dei. *Quia alias*, inquiunt, *in nullo esset Deus nobiscum liberalis*. Quæ sententia eo absurdior mihi videtur, quo ipsi loquuntur de remissione, quæ fit in sacramentis: nam certissimum est, omnem effectum sacramentorum esse ex Christi meritis, vt supra dixi. Et ratio eorum nullius momenti est, nam maior liberalitas Dei est dare nobis Christi merita, & satisfactionem, & propterea remittere nobis pœnam, quam eandem pœnam nobis gratis condonare.

Palud. Antoni.

Dicet aliquis. Si meritum Christi simul concurrit cum nostra satisfactione ad eundem effectum, vel vtrumque imperfecto modo concurrit, vel alterum redundat. Respondetur, negãdo consequentiam, concurrunt enim vt causæ diuersorum generum. meritum enim Christi per se sufficiens est, tamen in hoc maxime relucet eius sufficientia & perfectio, quod & suum effectum habet. & non excludit nostra opera, merita, & satisfactiones; sed illis potius vim & efficaciam tribuit, vnde possunt dici concurrere, vt causæ diuersorum generum, vniuersalis & proxima, quæ in suo ordine perfecte existunt. Errant igitur nostri temporis hæretici, qui meritum Christi dicunt nostrum excludere, &, si nostrum asseratur, obscurari Christi meritũ: potius enim meritum Christi infert nostrum, tanquam causa effectum: & nostrum, vt Concil. Trident. dixit, manifestat, & illustrat gloriam meritorum Christi.

Obiectio.

Responsio.

De pœna purgatorij remissa.

Vltimo tandem quæret aliquis, an remisio pœnæ, quæ fit in purgatorio, fit etiam effectus meritorum Christi. De hac re dictum est supra disp. 4. sect. 11. Nunc breuiter respondetur, quando pœna ibi remittitur per indulgentias vel satisfactiones viuorũ, sine dubio est effectus meritorum Christi, iuxta dicta in conclusione vltima, est enim eadem ratio: illa vero quæ potius est solutio, quam remisio pœnæ, quia fit per condignam satisfactionem, non est cur sit effectus meritorum Christi, quia ibi homo soluit Deo quantum pœnæ debet. Addit tamen Vega lib. 15. in Trident. cap. 10. etiã illis animabus prodesse meritum Christi, vt cum illis remissius agatur, & citra condignum puniantur. Sed non est intelligendum præter illam pœnam, quæ interdum remittitur in purgatorio per suffragia Ecclesiæ, interdum etiam remitti aliquã pœnam propter merita Christi immediate applicata ex voluntate Dei absque alio medio. Hoc enim neque fundamentum habet, nec verisimile mihi videtur: cur enim Deus postea remitteret illam pœnam: quam non remisit, quando abstulit culpam, cum supponatur, nullum aliud medium esse applicatum homini ad remisionem talis pœnæ? Solum ergo intelligi potest in ipsa remisione culpæ, quando reatus pœnæ æternæ mutatur in temporalem, propter merita Christi fieri, vt mutatio fiat in minorem pœnam, quam fieret cæteris paribus, si non esset fundata in meritis Christi. Et hic sensus habet illam probabilitatem, quam dixi explicando conclusionem tertiam, & hoc modo, si fortasse pœna purgatorij propter Christum mitior est, non est propter remisionem, quæ ibi fiat, sed propter illam, quæ in hac vita facta supponitur. Et propter simile rationem non video quid difficultatis habeat, vel quid sit, quod in eodem loco capit. 11. Vega contendit, postquam anima est perfecte purgata, indigere noua applicatione meritorum Christi, vt in beatitudinem introducatur: si enim contendat, ipsam collationem gloriæ esse effectum meritorum Christi, illud quidem est verum, & à nobis iam probatum: si vero contendat, nouam aliam applicationem meritorum esse necessariam, superuacaneum est, & sine fundamento assertum: illa enim applicatio tunc proprie facta est, quando homini datum est perfectũ ius ad gloriam incipit.

Vega.

Vide.

ineipit autem habere effectum, quando beatitudo ipsa confertur.

SECTIO IV.

Vtrum Christus Dominus meruerit hominum electionem, & prædestinationem.

IN superioribus dictum est de effectibus prædestinationis, & gratiæ creatę beneficiisque, quæ propter Christum Deus nobis confert, nunc dicendum est de prędestinatione ipsa, & electione, quam aliqui (nec immerito) *gratiam increatam* vocant, eo quod non solum consistat in beneficio aliquo creato nobis collato, sed in ipsismet actibus increatis intellectus diuini & voluntatis, prout ad electos & prædestinatos libere terminantur.

Prima sententia. Medina hic q. 19. dub. vlt.

Hinc modernus quidam Theologus hanc quæstionem attingens, non solum falsum, sed & improbabile, minimęq; tutum aut securum existimat esse, dicere hanc gratiam diuinæ electionis aut prædestinationis, in hac proprietate sumptam, posse cadere sub meritum, quia alias dari posset causa actus diuinæ voluntatis ex parte eius, quod est impossibile, cũ actus ille increatus sit, vt recte notauit D. Thom. 1. p. q. 19. art. 5. & q. 24. articu. 4. qui hac ratione docet, ex parte diuini actus prædestinationem Christi non esse causam nostrę prædestinationis, tum quia eodem actu prædestinatur nos, quo fuit Christus prædestinatus, tum etiam, quia actus diuini non potest dari causa.

Fertur de præcisa sententia iudicetur.

Veruntamen, quod ad quæstionem de possibili spectat, nemini dubium esse potest, quin diuina beneuolentia & voluntas libera, quoad liberam determinationem ad aliquod obiectum creatum possit cadere sub meritum; & hoc supponunt omnes autores, qui admittunt causam aliquam vel rationẽ electionis diuinæ in prædestinatis; & qui hanc negant de facto, nunquam in eo fundant suam sententiam, quod sit impossibile meritum electionis, sed aliis rationibus vtuntur. Præterea omnes Theologi docent, & videtur per se notum, posse dari ex parte obiecti creati rationem aliquam per se motiuam alicuius decreti liberi diuinæ voluntatis. Idque expresse docet D. Thom. 1. cont. Gent. cap. 86. & 87. vbi idem sentit, & declarat Ferrar. tenetq; idem Greg. in 1. distinct. 40. art. 2. Durand. distinct. 41. q. 2. Gab. quæst. vnic. in init. Gaspar. Cassal. lib. 1. de quadripart. iust. cap. 4. & moderni scriptores in 1. p. D. Thom. quæst 19. artic. 5. & quæst. 23. artic. 5. Et ratio est, quia, licet decretum liberum diuinæ voluntatis nihil addat reale ipsi actui necessario eiusdem diuinæ voluntatis, iuxta veriorem sententiam, nihilominus per illud vere Deus vult libere tale obiectum creatum; &, vt id velit, licet prima ratio sit bonitas eius, ex parte tamen obiecti potest interdum considerare priorem aliquem rationem, ob quam id velit: hoc enim imperfectionem nullam inuoluit, nec dependentiam aut causalitatem veram alicuius rei, quæ in Deo sit; & alioqui est necessarium, vt aliqua conditio vel actio creaturæ possit esse ratio vera alterius effectus diuini, non solum per modum finis, cuius gratia aliquid fit, sed etiam per modum meriti, aut alterius principij ex se postulantis talem effectum. Quod in effectibus diuinæ prouidentiæ frequenter inueniri certissimum est: sic enim Deus dicitur quandam rationem iustitiæ seruare in connaturalibus rerum proprietatibus conferendis, ac distribuendis: sol etenim, quem in tali natura Deus condere decreuit, quasi iure suo postulat à Deo lucem, ignis calorem, calor concursum ad calefaciendum, lux ad illuminandum, &c. In rebus item & actionibus moralibus id clarius conspicitur: peccatum enim ab homine commissum, exigit à Deo, postulatque vindictam; bonum autem opus postulat præmium. Dices, his rationibus solum ostendi, inter ipsas res creatas vnam esse radicem, aut rationem alterius. Respondeo, non hoc solum probari, sed etiam respectu voluntatis diuinæ habere quandam rationem motiui inclinantis, allicientis illam ad volendum hoc vel illud. Quod patet primo ex modo loquendi Scripturæ, Ioan. enim 10. ait Christus, *Propter me diligit Pater, quia ego pono animam meam*, Chrysost. Euthym. & alij expositores aduertunt, licet, in Christo sint plures aliæ rationes, propter quas à Patre diligitur, propter hanc tamen rationem maxime diligi, quod sponte sua mortem appetit, vt Patri obediret. Huc etiam spectant illa Christi verba, *Qui diligit me, diligetur a Patre meo, & ille, Si quis diligit me, sermonem meum seruabit, & Pater meus diliget eum, & ad eum veniemus, &c.* hæc enim & similia non solum concomitantiam significant, sed etiam rationem diuinæ delectionis erga nos.

In moralibus etiam, & ab autoritate.

Secundo idem declaratur, quia Deus interdum confert creaturæ suam dilectionem ac beneuolentiam ex solo suo beneplacito ac liberalitate; & tunc non datur ratio delectionis ex parte creaturæ: interdum vero confert Deus hanc dilectionem aut beneuolentiam per modum cuiusdam iustæ distributionis, vt in naturalibus aliter vult ornare cœlos, quam terram, quia vult seruare vnicuique naturæ id, quod ei est aliquo modo debitum; & in moralibus, pro ratione melioris dispositionis, vel maioris meriti, maiorem gratiam confert, atque adeo magis amat amicitiæ amore. igitur aliqua voluntas vel amor Dei habet rationem aliquam ex parte creaturæ, ob quam ipsa diuina dilectio tali modo ad talẽ creaturam terminatur. Probatur hæc vltima consequentia, quia voluntas iusta eo modo, quo iustitiæ rationem habet, respicit ius alterius, & rationem ac motiuum, in quo fundatur, nec potest in alio distingui voluntas mere liberalis à voluntate iusta.

Obiectiua causa alicuius decreti liberi voluntatis diuinæ esse potest creatura.

Tertio idem probatur ex effectibus diuinæ voluntatis, & principio eorum: nam homo meretur à Deo maiorem gratiam, vel alia similia dona: ergo meretur, vt Deus velit conferre ei talem gratiam. Patet consequentia, quia Deus non confert hoc donum nisi volens, & eo modo, quo vult, confert: ergo non potest quis mereri effectum ipsum, nisi mereatur, vt Deus velit illum donare, seu efficere: nã, si meretur effectum, merebitur etiam illius effectionem: ergo & actum ad talem effectionem terminatum, seu quod actus voluntatis ad talem effectionem terminetur. Sicut inter homines, si ergo mereor, vt Rex conferat tale beneficium, certe mereor, vt velit conferre: neque intelligi potest, vt aliquis mereatur aliquod præmium, quin mereatur quidquid ad illud necessarium est, quando id non præsupponitur, vt superius etiam attigi disput. 4. sect. 4. Et in merito pœnæ id clarius perspicitur, quãdo enim quis per peccata sua meretur æternam pœnam, non solum meretur pœnam ipsam, sed etiam vt Deus velit illam conferre, quia Deus ex se neminem vult perire, sed solum ob hominis demeritum, iuxta illud, *Deus non vult mortem peccatoris*, seu *Deus mortem non fecit*. Vnde Damasc. lib. 2. cap 29. & 30. recte distinguit, quædam Deum velle ex se solo, quædam vero ex nobis, seu nostris actibus & meritis inclinatum. Non est ergo dubium, quin possit dari meritum diuinæ voluntatis, vt libere terminatæ ad creaturam: nam meritum non est causa propria ac physica, sed tantum ratio motiua, quæ cognita à Deo, illum mouet metaphorice, seu inclinat ad hoc vel illud volendum. Neque D. Thom. in hoc sensu negat, dari causam diuinæ electionis ex parte actus diuini, sed loquitur in primis de causa proprie & in rigore sumpta, quo sensu impossibile est dari causam diuini voluntatis, aut actus eius, qui secundũ se omnino increatus est, & improductus: vt vero libere terminatur ad obiectum creatũ, nihil reale

In naturalibus patet.

additur

additur ei, quod propriam causam habere possit, sed eminenti ac mirabili modo sine vlla additione, vel mutatione reali, atque adeo sine vlla vera causalitate; ad hæc vel illa obiecta libere terminatur. Deinde loquitur de actu diuino secundum se, & ab eo excludit illam causalitatem, quæ in nobis esse solet inter ipsos actus voluntatis, quatenus vnus ab alio oritur, vt electio ab intentione: & sic negat Diuus Thomas, Deum velle vnum, quia vult aliud, quia hæc locutio in rigore indicat causalitatem inter ipsos actus: non tamen negat Diuus Thomas, quin actus diuinæ voluntatis, vt libere terminatæ ad creaturas, possit dari aliqua ratio, interdum ex parte ipsius Dei, interdum vero ex parte creaturæ: & in dicto libro tertio contra gentes, vtrumque satis aperte docet, nam capit. 86. concedit dari rationem, cap. vero 87. & 88. negat dari causam voluntatis diuinæ: vna vero ex rationibus diuinæ voluntatis potest esse meritum, vt satis declaratum est, & per se videtur notum, quia non est maior repugnantia in hac ratione, quam in cæteris. Et hinc etiam fit, vt, licet secundum rem non possit vnus actus diuinæ voluntatis esse alterius causa, secundum rationem tamen, sicut vnum attributum est ratio alterius, verbi gratia, intellectus voluntatis, & immaterialitas immortalitatis, ita actus voluntatis diuinæ, vt terminatus ad vnum obiectum, est ratio cur terminetur ad aliud.

Hac ergo veritate suppositа de possibili, superest quæstio præcipue à nobis intenta, an de facto Christus nobis meruerit electionem & prædestinationem, id est, an Deus in æternitate sua nos elegerit intuens ad merita Christi futura, iam prouisa & prænognita. In qua re duæ sunt sententiæ: prior negat meruisse Christum nobis æternam electionem, aut prædestinationem. Ita tenet expresse Sonnius lib. tertio de demonstratione religionis Christianæ, tractatu tertio, capitul. 19. & Adamus exponens id ad Ephesios 1. *Elegit nos in ipso, &c.* Eandem sententiam doceant necesse est, qui negant, meruisse nobis Christum omnes disputationes remotas ad gratiam iustificantem: nam inde fit, non meruisse nobis omnes effectus prædestinationis nostræ, & consequenter nec prædestinationem ipsam, nec electionem: quæ (vt supponimus) anterior est secundum rationem, & radix totius prædestinationis, omniumque effectuum eius. Prædestinatio autem, vt minimum, includit rationem omnium mediorum particularium, seu propriorum, per quæ electus infallibiliter producitur ad regnum cœlorum: ideoque nemo potest mereri totam prædestinationem, nisi hos omnes effectus, seu media mereatur: &, quia nos non meremur hæc omnia beneficia, ideo neque nostram prædestinationem meremur: idem ergo necesse est de Christo sentiant, qui ipsum hæc omnia bona nobis meruisse negant. Rursus, qui putant hominum electionem secundum rationem antecessisse præscientiam originalis peccati, CHRISTI vero prædestinationem posteriorem fuisse, necesse est, doceant, hominum electionem non fuisse intuitu meritorum Christi, sed ex sola voluntate diuina, quia in eo signo, in quo ponunt, Deum elegisse prædestinatos, nondum intelligunt, vt habentem in sua præscientia merita Christi præsentia. Atque ita sentit Capreol. in 3. distinct. 1. quæstione vnica, articu. 3. ad 1. & 3. Scoti cont. 1. conclu. qui indifferenter loquitur de electione & prædestinatione nostra, potissimum tamen videtur intelligendus de electione, nam prædestinatio, cum sit ratio mediorum, non potuit ante præuisum originale peccatum compleri, licet inchoari potuerit, vt more nostro loquamur. Denique hanc sententiam tenet Scotus in 3. distinctione 19. quæstione vnica, ad quoddam argumen. ante solut. princip. argumentorum. Et fundari in eo videtur, quod electio prædestinatorum simul cum Christi prædestinatione antecessit originale peccatum: Christus autem non est ordinatus ad merendum nobis: donec lapsus primi hominis præuisus est.

Secunda sententia absolute docet, Christum meruisse nobis prædestinationem & electionem ad gloriam. Hanc opinionem tenent ex modernis autoribus Catherin. opusc. de exim. Christi prædest. Vega lib. 4. in Trident. cap. 5. Albert. Pighius lib. 8. de libero arbitrio, cap. 1. 2. & 3. & lib. 10. capit. 1. Ex antiquis vero scholasticis citantur pro hac sententia Diuus Thomas infra quæst. 24. artic. 4. & in 3. distinct. 16. quæstione 3. & super ad Ephesios 1. lectione 5. Alen. 3. parte quæstione 3. membro 5. Durandus 3. distinctio. 16. quæstione 3. sed hi autores obscure loquuntur, & facile possunt in vtramque partem induci. Nihilominus hæc sententia his temporibus receptissima est, & maiorem habet pietatem, & probabilitatem: ea igitur nobis probanda est, & declaranda. Quia vero confuse tractari solet, eo quod non distinguitur prædestinatio, quatenus includit, vel dicit actum intellectus, ab electione seu dilectione, quam dicit vel supponit in voluntate, quæ duo non eodem modo, & ordine rationis ab omnibus in DEO concipiuntur, & constituuntur: & ideo breuiter supponere oportet id, quod in hac re probabilius existimamus: Ante omnem igitur actum ad prædestinationem proprie pertinentem, ordine rationis antecedit scientia diuina, tam simplicis intelligentiæ, quam conditionata, qua nouit infinitos mundos, quos procreare posset, & infinitos modos, quibus in hoc mundo posset gubernare homines, eisque de mediis ad vitam æternam consequendam prouidere: & in singulis agnouit, quid omnes homines acturi essent, si eum his vel illis circumstantijs, aut mediis crearentur, vel gubernarentur. De hac igitur præscientia non potest quæstio præsens intelligi, quia hæc non potest cadere sub meritum, tum quia, suppositа veritate obiecti, necessaria est in Deo, tum quia ex vi illius, Deus nullum bonum confert creaturæ, nec videt aliquid, vt absolute futurum, meritum autem & necesse est, vt veliam sit, vel saltem futurum præsciatur, & illi respondet beneficium aliquod, quod Deus confert ratione talis meriti.

Post hanc scientiam subsequitur decretum aliquod diuinæ voluntatis, quo huius mundi creationem præ alijs elegit, vel quo voluit homines ad supernaturalem beatitudinem ordinare sufficienter, aut efficaciter, per hæc vel illa media. Et in hoc actu censetur ab aliquibus consummata prædestinatio: alij vero cum D. Thoma existimant post hanc voluntatem subsequi, secundum rationem in diuino intellectu imperium efficax, vel iudicium practicum, præcipiens & dictans absolute de agendis, & ordinans totam seriem mediorum, quibus prædestinatus perducitur ad regnum, in qua intellectus ordinatione seu ratione prædestinationem constituunt. Dicendum ergo est primo de his, quæ in voluntate præcedunt, deinde de his, quæ in intellectu subsequuntur.

Distinguunt aliqui in voluntate diuina duplices actus circa hominum salutem: quosdam dicunt esse generales, vt est voluntas ordinandi omnes homines per sufficientia media ad supernaturalem beatitudinem, quæ voluntas ordine rationis intelligitur esse prima erga homines, & antecedere præscientiam originalis peccati. Alia item est voluntas generalis, quæ subsecuta est præscientiam originalis peccati, qua Deus voluit omnes homines lapsos reparare, & quantum in ipso est, saluos facere, iuxta illud 2. ad Timotheum, *DEVS vult omnes homines saluos fieri*, quod ad vtramque voluntatem referri potest. Alios actus dicunt esse speciales, & parti-

&particulares, vt est electio, & dilectio efficax Petri, v.g. vel Pauli, qua Deus ante omnia eius merita præuisa, ex sola sua liberali voluntate illum eligit, & efficaciter definit, vt saluetur. In priorib. ergo voluntatibus generalibus dicunt, non habuisse Deum respectum vllum ad merita Christi præuisa, in particulari autem vniuscuiusq; electione habuisse, atq; ita propter Christi merita omnes prædestinatos elegisse. De his posteriori parte dicemus postea. Prioris autem fundamentum est, quia voluntas illa generalis dirigendi homines per sufficientia media ad vitam æternam, non supponit præscita Christi merita futura. ergo non potuit haberi intuitu illorum, seu propter illa. Consequentia est euidens, quia causa meritoria, vt sæpe in superioribus dictum est, supponi debet, vel re ipsa, vel saltem in præscientia præmiatis. Antecedens autem duplici ratione declaratur. Prima est, quia Deus in primo illo signo rationis, in quo voluit Vniuersum perfectum condere, & in quo voluit Christum vt caput, & cætera vt membra, vel vt res, quæ illi deseruirent, in illo (inquam) eodem signo voluit homines procreare propter supernaturalem beatitudinem assequendam, & ita in illo etiam habuit illam voluntatem generalem: sed in illo signo nondum intelligitur habere præscientiam meritorium Christi: ergo illa voluntas esse non potuit ex meritis Christi, Confirmatur & declaratur ex differentia inter causam finalem, vel exemplarem respectu causæ meritoriæ, nam finis non est necesse vt supponatur existens, neq; in re, neque in præscientia causæ operantis seu volentis, sed satis est, quod præcognoscatur possibilis, vt aliquid possit in illum ordinari, vel vt ipse possit intendi per talia media, vel sufficienter, vel efficaciter vno actu perfecto: & idem est in causa exemplari, quæ in hac conditione finem imitatur. At vero causa meritoria, quæ in hoc similior est efficienti, supponi debet existens, vel in se, vel saltem in præscientia eius, qui ex præscientia meriti inclinatur ad aliquid volendum & ideo Deus, licet vno actu voluerit Christum & alios homines, vel angelos ad esse, vel ad gloriam ordinare, potuit nihilominus intendere Christum ad finem vel exemplar aliorum, non tamen potuit ex merito Christi illam generalem voluntatem erga homines habere. Secunda ratio est, quia meritum Christi respectu hominum supponit voluntatem illam generalem ordinandi homines ad gloriam per sufficientes causas, quarum vna fuit meritũ Christi: Atq; ideo Christus nobis meruit, quia Deus voluit, vt nobis mereretur: non ergo potuit Deus hoc velle propter meritum eiusdem Christi, cum omne meritum talem voluntatem supponat, præsertim eum supra disput. 39. ostensum sit, omne meritum proprium de iustitia coram Deo, supponere ordinationem diuinam circa tale meritum: sed Deus voluit Christum nobis mereri, quia voluit, quantum in se est, nobis gloriam conferre, nam illud meritum comparatur ad hanc gloriam; sicut medium ad finem: nullo ergo modo potuit illa generalis Dei voluntas in hoc merito fundari, sicut prima voluntas finis non potest fundari in medio, & hoc etiam est differentia inter finem & exemplar, respectu causæ meritoriæ. Nam, vt Christus sit finis gloriæ aliorum hominum, non prærequirit aliam ordinationem diuinam, sed illo met actu, quo voluit Deus ordinare homines ad gloriam, id ordinauit etiam ad honorem Christi, & è contrario, volẽdo Christum, voluit eum vt finem & caput aliorum hominum. Similiter, vt Christus sit exemplar, non supponitur alia ordinatio, sed ex vi suæ intrinsecæ perfectionis, quam habet per gratiam vnionis, & alias, quæ hanc consequuntur, natus est esse exemplar gloriæ aliorum, & ita hæc omnia habet ex vi suæ primariæ prædestinationis. At vero, quod sit causa meritoria de facto, habet ex speciali ordinatione diuina, quæ necessariò est posterior, quam generalis ordinatio hominum ad gloriam, vt ostensum est, & ideo licet hæc generalis voluntas seu ordinatio potuerit respicere Christum vt finem, & exemplar gloriæ hominum, non tamen potuit in ipso, vt in causa meritoria, fundari. Itaque Christus sub ratione merentis hominibus habet rationem medij ad gloriam hominum, & ideo supponit in Deo aliquam intentionem huius gloriæ, saltem per voluntatem illam generalem, & ideo fieri non potest, vt talis intentio seu voluntas in eodem Christi merito fundetur, nec quod supponat illud vt absolute futurum & præscitum.

Dices. Quamuis hæ rationes recte procedant de priori voluntate generali ordinandi homines ad æternam gloriam, tamen de posteriori voluntate reparandi hominem lapsum non ita procedere per se constat, quia hæc voluntas iam supponit ordinationem meritorum Christi Domini, & præscientiam eorum, præsertim iuxta nostram sententiam, quod Christus fuerit primus omnium, & ante præuisum originale peccatum prædestinatus, & quod ex merito eius præuiso fuerit data gratia hominibus in statu innocentiæ: iam ergo intelligitur sufficienter præscita merita Christi respectu hominum vt propter illa potuerit Deus velle homines reparare per eundem Christum. Respondent autores prædictæ sententiæ, verum quidem esse rationem factam præcise sumptam, non habere eandem vim de hac posteriori voluntate: nihilominus, seruata proportione, esse applicandum: quia ante præuisum originale peccatum solum fuit Christus ordinatus ad merendum hominibus ea media gratiæ, & supernaturalis prouidentiæ, quæ statui innocentiæ fuissent consentanea, non vero vt esset vniuersalis medicina peccati totius naturæ, nam circa hoc nihil intelligimus voluisse Deum statuere ante præuisum originale peccatum. Hac ergo ratione posterior voluntas, quam Deus habuit redimendi hominem, non potuit in merito Christi vt præuiso fundari, sed Deus sua voluntate ordinauit vt Christus veniret in carne passibili ad redimendos homines. Quod autem hoc ita sit, non potest euidenter probari, quia pendet ex libera voluntate Dei, qui variis modis potuit hæc omnia intendere, & prouidere: est autem consentaneum diuinæ Scripturæ, ex qua diuina voluntas nobis innotescit. Nam diuina Scriptura soli misericordiæ, ac dilectioni, & liberalitati Dei tribuit hoc decretum redimendi homines, non vero iustitiæ Christi, vt Ioannis tertio, *Sic Deus dilexit mundum, &cæt.* Ad Ephesios secundo. *Deus autem, qui dives est in misericordia, propter nimiam charitatem suam, qua dilexit nos, cum essemus mortui peccato, conuiuificauit nos Christo.* Rom. 5 *Commendat autem charitatem suam Deus, quia, cum adhuc peccatores essemus, &cæt.* Quem locum tractans Augustinus, tractatione 110. in Ioann. dicit, *Non ita Christus nos Patri reconciliauit, vt inciperet amare, quos oderat, sicut reconciliatur inimicus inimico, vt deinde sint amici, & inuicem diligant; qui oderant inuicem. Sed iam nos diligenti reconciliati sumus ei, cum quo propter peccatum inimicitias habebamus.* Igitur ex sententia Augustini prius intelligitur Deus dilexisse nos, quã Christus nos ei reconciliauerit, illa autem dilectio non est alia, nisi qua nos lapsos in culpam gratis voluit reparare: in qua re humana natura maiorem gratiam à Deo recipit, quam angelica, vt in fine illius tractatus idem Augustinus declarat, docens, non posse id nisi diuinæ gratiæ, ac liberalitati attribui. Et confirmari tandem potest, quia vel Christus prædestinatus fuit primo in remedium peccati, & post illud in Adamo præuisum vel per se se fuit primario volitus ac prædestinatus: si primum dicatur, manifeste concluditur, sicut Christus non fuit causa suæ prædestinationis, ita nec

necillius voluntatis, qua destinatus est ad nos redimendum: ergo neque illius, qua Deus voluit generatim nos redimere, hæc enim aut antecedit illam, aut in ea includitur, seu non est alia, quam illa. Deus enim, qui simul ac perfecte vult finem & medium, volendo nos redimere, voluit per Christum redimere. Si vero dicamus, Christum absolute & per se fuisse prius prædestinatum, saltem fatendum nobis est, ad officium Redemptoris, & ad sumendam carnem passibilem, non esse destinatum nisi occasione peccati, & illo præuiso, quam secundariam (vt ita dicam) prædestinationem seu ordinationem Christus sibi non meruit, non enim sibi meruit vt haberet corpus passibile, sed ex diuina tantum ordinatione id habuit, vt illis verbis colligitur, *Corpus autem adaptasti mihi*, ad Hebræos 10. Psalmo 39. Vnde ipse Christus Dominus nunquam suis meritis, sed beneplacito Patris, ordinationem mortis suæ attribuit: tota ergo hæc mirabilis prouidentia, quam Deus habuit in hominum redemptione, quoad primam suam originem, primumq; decretum diuinæ voluntatis, à quo tota processit, non habuit ortum ex Christi voluntate aut merito, sed solum ex voluntate diuina.

Hæc sententia sic expositа, est satis probabilis, mihique aliquando placuit, & vera visa est. Nunc vero nonnullæ difficultates circa illam occurrunt. Prima est, quia in toto hoc discursu supponi videtur, habere Deum has voluntates vniuersales, & quasi abstractas & confusas ex parte obiecti: quod tamen falsum esse videtur. Quia Deus, sicut distinctissime omnia cognoscit, ita & vult: vnde, sicut non cognouit ea, quæ communia sunt omnibus hominibus, aliquo communi & confuso conceptu, sicut nos, sed intuendo distincte omnia singularia, & quid in vnoquoque est simile alteri: quia omnis alius cognitionis modus includit imperfectionem DEO repugnantem. Item non vult ea, quæ sunt communia omnibus hominibus, nisi volendo simul singulis hominibus tale bonum, vel volendo aliquam causam indiuiduam & particularem in suo esse, vniuersalem vero in sua virtute, & vtilitate, volendo (inquam) illam, vt vniuersalem in causando, & vt benefaciat omnibus: hic enim modus volendi est sufficiens, & perfectus, alius vero, & necessarius non est, & imperfectionem inuoluit. Quod autem in discursu facto id quod dixi de voluntate confusa & vniuersali supponatur, satis constat ex ipsiusmet sententiæ expositione, quia alioqui non oporteret distinguere inter generalem illam voluntatem, & particularem, quas Deus habet circa singulorum hominum salutem, imo nec satis intelligi posset talis distinctio: in quo enim distinguuntur duæ illæ voluntates, si vtraque circa singularia ista distincte versatur? supponit ergo necessario illa sententia, priores illas voluntates versari circa homines in communi, seu circa naturam humanam vniuerse sumptam. Deinde declaratur in hunc modum, nam circa Petrum, verbi gratia, quem suppono esse prædestinatum, Deus habuit efficacem voluntatem, qua illum ad gloriam elegit: aut ergo habuit circa eundem aliam priorem voluntatem, qua voluit illum ad gloriam ordinare, vel nullam aliam habuit. Si hoc secundum dicatur, sequitur, non habuisse Deum illam generalem voluntatem circa omnes homines, & consequenter sequitur, circa nullum hominem habuisse talem voluntatem generalem, sed solum circa singulos habuisse voluntatem efficacem, vel antecedentem seu inefficacem de vniuscuiusque statu & salute. Si vero dicatur primum, primo id superfluum est, quia in voluntate efficaci includitur sufficiens: quid ergo necesse est actus multiplicare secundum rationem distinctos, & vnum fingere priorem alio? Et deinde illa prior voluntas necessario debet intelligi, non vt particularis ex parte obiecti, scilicet, Petri prædestinati, sed vt generalis erga homines, in quibus petrus continetur: est ergo talis voluntas vniformis respectu omnium, & ex se indifferens, & æqualis ad omnes, & consequenter quasi confusa & vniuersalis ex parte obiecti, quod videtur impertinens, & alienum à diuina perfectione. Tandem confirmatur, quia alias, etiam circa electos, intelligendum esset, prius Deum in communi & vniformiter elegisse efficaciter tot homines ad gloriam, deinde hunc in particulari elegisse ad talem gradum & dignitatem gratiæ & gloriæ, illum vero ad alium, & sic de singulis: quod si hoc est vanum & superfluum, vt reuera est, idem erit dicendum de omnibus hominibus. Atque ita fit, Deum nullum generalem actum habuisse circa homines in communi, sed circa omnes & singulos sibi propositos distinctissime per suam infinitam cognitionem, habuisse tale decretum voluntatis dandi gloriã, quale ei placuit, & hoc modo voluisse omnes saluare, vel redimere, non per actum vniuersalem, seu confusum ex parte obiecti, sed per actum distincte cadentem in singulos, non vniformiter, & eodem modo, sed iuxta liberam distributionem diuinæ voluntatis. Quia vero actus ille, prout ad hunc vel illum hominem terminatur, ratione à nobis distinguitur in plures, qui inter se conueniunt in ratione voluntatis dandi gloriam, ideo de illa voluntate loquimur tanquam de vno actu terminato ad obiectum vniuersale, & abstractum, & ab illo actu intelliguntur profecta media generalia, ad omnium hominum salutem ordinata, cum tamen in re non sit nisi Dei voluntas vt libere terminata ad singulorum hominum salutem iuxta beneplacitum suum.

Quod si hoc verum esse conuincitur, hinc vlterius sequitur secunda difficultas circa prædictam sententiam, nimirum, aut fundamenta, quibus nititur: inefficacia esse, aut probare, Christum non meruisse prædestinatis efficacem electionem ad gloriam, quod nec ab illa sententia admittitur, nec verum est, vt ostendemus. Sequela probatur primo, quia Deus non habuit circa electos, duos actus volendi eos ordinare ad gloriam, sed simul vnico actu, & vnica simplicissima terminatione libera voluit efficaciter & hunc & illum saluare, in tali gradu, & perfectione: ergo, si Christus non meruit primam ordinationem talium hominum ad beatitudinem, neque etiam eorum electionem meruit. Rursus in eodem signo, in quo DEVS elegit hunc, & illum prædestinatum, voluit antecedenter, seu ordinauit sufficienter singulos reprobos ad gloriam, & per hunc modum generaliter voluit omnes homines saluare: ergo si hæc voluntas generalis, seu potius generatim à nobis concepta, & declarata, non fuit ex meritis Christi, ergo nec illa voluntas, qua sufficienter ordinauit singulos reprobos ad gloriã, fuit ex meritis CHRISTI, nam est idem omnino actus, & in eodem signo: ergo pari ratione non meruit prædestinatis electionem, seu ordinationem efficacem ad gloriam, nam simul & in eodem signo rationis intelligitur ille actus, vt terminatus ad singula obiecta, seu ad singulas personas, iuxta beneplacitum DEI. Vnde tandem argumentor à paritate rationis, nam tota ratio, ob quam negatur Christus meruisse nobis ordinationem ad gloriam, vel ad redemptionem, est, quia merita Christi non supponuntur præuisa, eo quod ordinatio Christi ad merendum hominibus præcedat visionem meritorum eius, & ante illam ordinationem Christi ad meritum, præcedat ordinatio hominum ad gloriam, sed hæc ratio, si est efficax, æque procedit de efficaci electione prædestinatorum: ergo. Probatur minor, quia prædestinati simul eodemque actu cum Christo sunt efficaciter dilecti, & ad gloriã electi, & in eodem signo reprobi sunt sufficienter ad glo-

gloriam ordinati, per actum, quo vere Deus voluit A simplici seu antecedente voluntate eis dare gloriam, quantum in ipso esset, neque alio modo sunt omnes homines ordinati ad gloriam, quam per huiusmodi actus: sed in eo signo nondum erant præuisa merita Christi, nec Christus ipse intelligitur ordinatus ad merendum hominibus, imo hæc ordinatio non intelligitur profecta ex alia voluntate saluandi homines, nisi ex illa, quæ respectu horum est electio efficax, respectu vero aliorum simplex affectus: ergo, si propter dictam causam Christus non meruit generalem ordinationem hominum ad gloriam, nec etiam electionem prædestinatorum mereri potuit.

Propter has ergo difficultates videtur certe, non oportere in præsenti quæstione distinguere secundum rationem in diuina voluntate hos actus generales à particularibus, quia illi actus, prout à nobis v- B niuersaliter concipiuntur & significantur, non sunt formaliter in Deo, sed virtualiter, prout in ipsis particularibus includuntur, vel in medijs vniuersalibus, quæ Deus voluit propter salutem omnium hominum: vnde fit, eatenus posse assignari rationem horum actuum vniuersalium ex parte meriti Christi, quatenus potest assignari particularium omnium, vt ad singulorum hominum salutem terminātur Sicut enim Aristoteles dixit, medicum non curare hominem, nisi in quantum curat Calliam, vel Socratem, ita nos dicere possumus, Christum non mereri homini, nisi in quātum meretur Petro, Paulo, &c. & Deum non velle saluare humanum genus, nisi in quantum vult saluare Adamum, & Euam, & hos particulares homines, qui de facto sunt ab eis propagandi: quapropter ratio motiua per modum C meriti ad volendam hominum salutem, eadem necessario esse debet, quæ mouit Deum ad huius & illius salutem volendam: tota ergo quæstio reuocatur ad particularem voluntatem, prout est electio huius vel illius, vel simplex affectus, seu conditionata voluntas, respectu aliorum. Videntur autem rationes factæ simul coniunctæ probare, non potuisse meritum Christi præuisum esse rationem talis voluntatis, etiam vt ad homines in particulari terminatur, quia ex vna parte priores rationes recte videntur procedere de voluntate Dei vniuerse concepta & significata, ex alia vero parte ostensum est, illam voluntatem non exerceri in re, nisi circa particularia, & non vno modo circa omnia, sed pro diuino beneplacito: concludunt ergo illæ rationes, D non potuisse Christi meritum esse rationem electionis hominum.

Electio æterna horum præ illis, non fuit ex Christi meritis.

In hac re dicendum est primo. Illa singularis benenolentia, & dilectio, qua Deus ante præuisa hominum merita prædestinatos elegit ad gloriam, vt est electio horum præ illis, non est ex meritis Christi, sed ex libertate diuinæ voluntatis. Probatur ex Paul. ad Eph. 1. *Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem*, & infra subdit, *Secundum propositum voluntatis suæ*: vbi electionem illam in solum cōsilium voluntatis diuinæ refert: quis licet Deus electionem illam fecerit in Christo, quatenus eos, quos elegit, ad gloriam Christi ordinauit, vel fortasse etiam, quia propter merita Christi illos dilexit, tamē quod per eam voluntatem hi potius, quam illi fuerint electi, non E fuit Christi meritum, sed consilium diuinæ voluntatis. Ex eodem sensu infra iterum subdit, *In quo etiam nos sorte vocati sumus, prædestinati secundum propositum eius, qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ*. Vt enim significaret Paul. non fuisse hanc electionem ex vllius meritis, nomine sortis vsus est. Propter hoc etiam Christus Ioan. 17. orans pro electis, & prædestinatis, eos appellat datos sibi à Patre, scilicet per æternam electionem, vt exponit Adrian. Papa in epist. 1. ad Episcopos Hispaniæ, & indicant Augustin. tract. 106. in Ioan. & Chrysost. homil. 80. in

Ioan. 17.

Adrianus Papa. August. Chrysost.

Ioan. cui consonat illud Isai. 8. *Ecce ego & pueri, quos dedisti mihi*, quod in persona Christi dictum esse exponit Paul. ad Heb. 2. & hoc modo commodè intelligitur illud verbum Christi Matth. 20. *Sedere autem ad dexteram meam, vel sinistram non est meum dare vobis, sed quibus paratum est à Patre meo.* Ratione probatur conclusio, quia Deus ab æterno elegit hos præ illis: si ergo hanc electionem & comparationem fecit propter Christi merita, oportebit intelligere præuidisse Deum Christum per humanam voluntatem dilecturum fuisse hos potius quam illos, & efficacius oblaturum sua merita pro his, quam pro illis, & ideo elegisse hos, potius quam illos: nam si in meritis & voluntate Christi non præuidebat aliquam differentiam, seu personarum electionem, non potest intelligi quomodò propter Christi merita præuisa, voluntas Dei fuerit magis determinata ad hos eligendos, potius quam illos: sed ille ordo, seu modus electionis, neque est verus, nec conueniens, nec satis intelligi potest saltem circa omnes electos. Primum patet, quia non debuit voluntas diuinæ humanæ conformari, sed potius humana diuinæ, non ergo ideo Deus elegit hos potius quam illos, quia Christus vt homo ita erat electurus, sed potius ideo Christus efficacius obtulit sua merita pro his, quam pro illis, quia cognouit Patrem suum ita eos elegisse, vt ex omnibus, quæ in sect. 2. adducta sunt comproba- *Ioan. 17. Hieron.* ri potest, præsertim ex toto cap. 17. Ioan. & illo dicto Hieronym. exponentis verba Isai. 35. *Voluntas Domini in manu eius dirigetur*, scilicet, quia quidquid Pater disposuit, Christi virtutibus impletur. Et in huius etiam confirmationem adduci possunt omnia, quæ supra quæst. 18. tractata sunt de modo, quo diuina voluntas prædefiniuit omnes actus humanæ voluntatis Christi, & quo hæc illi libere conformabatur. Secundum patet, quia etiam si in alijs rebus admitteremus, non omnem actum voluntatis humanæ Christi fuisse à Deo prædefinitum prius ratione, quā esset præscitus, incredibile tamen est, negotium grauissimum diuinę prouidentię, nimirum electionem hominum, primo esse definitum per voluntatem humanam, & non per diuinam, præsertim cum Paulus hoc reputet esse vnum ex altissimis mysterijs sapientiæ, & scientiæ Dei. Tertium etiam facile constat, quia saltem circa homines, qui Christi incarnationem præcesserunt, non videtur posse intelligi ille modus electionis in humana Christi voluntate, sed solum conformitas cum diuina electione: quia circa præterita, quæ iam non cadunt sub potestatem hominis, nō potest proprie cadere electio, quî enim intelligi potest, vt Christus in quantum homo elegerit sibi matrem, ex qua nasceretur? Et sic de alijs.

Efficax prædestinatorii dilectio, in Christi merita referri potest.

Dico quarto. Pie & probabiliter credi potest, illammet voluntatem, qua Deus prælegit prædestinatos vt est efficax eorum dilectio, habuisse fundamentum & rationem aliquam in meritis Christi præuisis.

Prior pars declaratur, quia in hac diuina electione duo intelliguntur, alterum absolutum & intrinsecum, quod est velle efficaciter beatitudinem huic prædestinato, qui actus vt sic, dicitur proprie dilectio prædestinati: alterum est respectiuum, & quasi extrinsecum, nimirum quod alius nō eodem modo diligatur, & consequenter, quod hic diligatur præ illo: quod includitur, & connotatur in nomine electionis. Quanquam ergo Christus non meruerit electionem, quantum ad hoc connotatum, quia non meruit desertionem, vel, vt ita dicam, non dilectionem aliorum, neque quod in particulari hic potius diligeretur, quam alius: potuit tamen Christi meritum esse ratio, propter quam Deus absolute dilexit prædestinatos. Quod probari potest ex citatis ver- *Ephes. 1.* bis Pauli ad Ephes. 1. *Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem, vt essemus sancti*, vbi aperte loquitur de actu efficaci diuinæ voluntatis, quo ante præuisa electo-

rum opera illos elegit, non quia futuri erant sancti, sed vt essent sancti, vt frequenter Augustinus & Hieronymus ibi, & cum eo alij expositores ponderarunt. Quod vero loquatur de ipsa dilectione, seu voluntate efficaci dandi gloriam prædestinato, constat ex subiunctis verbis, *Vt essemus sancti & immaculati in conspectu eius in charitate*, & ideo statim subiungit, *qui prædestinauit nos per Iesum Christum in ipsum*, quam totam expositionem indicauit ibi Ambrosius, & clarius docuerunt Anselmus & D. Thomas, & Augustinus lib. de Prædestinat. Sanct. c. 17. & 18. & lib. de Correct. & gratia, c. 7. Certum autem est, cum Paulus dicit nos esse electos in Christo, loqui de hac electione quatenus est dilectio, seu quatenus per illam efficaciter ordinatur prædestinatus ad summum bonum obtinendum: nam sub alia ratione comparatiua non poterat in Christum referri, vt satis explicatum est. Quid autem significet illa particula, *in ipso*, non satis constat ex dictis Patribus, & expositoribus. Anselmus tamen indicat significare habitudinem causæ finalis, quod est verisimum, quia omnes electi propter honorem & gloriam Christi, secundum Deum electi sunt: vnde statim Paulus subdit. *Prædestinauit nos per Iesum Christum in ipsum*, vbi particula, *per*, denotare videtur causam meritoriam, particula vero, *in*, causam finalem. Probabiliter vero exponi potest, particulam, *in ipso*, indicare causam meritoriã, nec sine causa prius dixisse, *in ipso*, postea, *in ipsum*, nam hoc posteriori dicendi modo, cum particula, *in*, accusatiuo adiungitur, recte denotat habitudinem ad finem, adiuncta vero ablatiuo, magis videtur significare fundamentum, & rationem illius dilectionis, atque adeo causam meritoriam. Vnde eodem dicendi modo statim subiungit, *In quo habemus redemptionem*, vbi euidenter significat causam meritoriam, sicut etiam inferius cum dicit, *In quo nos sorte vocati sumus*, & infra, *In quo & vos credentes signati estis spiritu promissionis sancto*, quod etiam confirmat illud 2. ad Tim. 1. *Vocauit nos vocatione sua sancta, non secundum opera nostra sed secundum propositum suum & gratiam, quæ data est nobis in Christo Iesu ante tempora secularia*. Vbi dilectionem hanc vocat propositum, & gratiam nobis in Christo ab æterno concessam, vt D. Thom. exponit. Facit etiam illud Ioan. 17. *Dilexisti eos* (loquitur de prædestinatis) *sicut*, pro quia, *me dilexisti*, vt Augustinus notauit; & sensit Hieronymus lib. 2. contra Iouinia. dicēs, *Ideo nos diligit, quia Filium dilexit Pater*. Denique illa vniuersalis propositio Pauli ad Ephes. 1. *Benedixit nos omni benedictione spirituali in cœlestibus in Christo*, etiam dilectionem hanc potest comprehendere, quæ maximum beneficium Dei est, & suprema benedictio, & veluti aliarum omnium fons, & origo: vnde Chrysostomus homil. 1. super ad Ephes. inquit, *Per quem nos benedixit, per eundem nos elegit*. In quibus verbis indicat expositionem superius datam illius particulæ *in Christo*, vt æquiualeat illi, *per Christum*, seu, *propter meritum Christi*, & ita etiam legit & exponit Oecumenius, & Theophylactus. Est frequēs phrasis Scripturæ, vt Threno. 4. *Capius est in peccatu nostris*, id est, propter peccata nostra. Ratio vero solum est, quia, considerato valore meritorum Christi, sufficientissimus fuit ad hæc omnia nobis promerenda, considerato vero ordine diuinæ præscientiæ & voluntatis, facile etiam intelligi potest, præscientiam meritorum Christi antecessisse hanc electionem prædestinatorum, vt statim explicabo. Non est ergo cur negetur, hanc dilectionem habuisse fundamentum in meritis Christi, cum hoc ad maiorem Christi gloriam pertineat, & magis ostendat in diuina prouidentia perfectam iustitiæ, & misericordiæ rationem.

Aug. *Hier.* *Ambr.* *Anselm.* *D. Thom.* *Aug.* *2. Tim. 1.* *D. Thom.* *Ioan. 17.* *Aug.* *Hier.* *Ephes. 1.* *Chrys.*

Obiectio 2. Sed contra, quia si Deus dilexit hos prædestinatos propter meritum Christi, ergo ante illam dilectionem supponitur præuisum illud meritum vt ordinandum, seu offerendum à Christo pro illis electis potius quam pro alijs. Consequens est falsum & contra dicta. Respondetur negando consequentiam, satis est enim quod in illo signo præuiderit merita Christi, vt sufficientem rationem diligendi homines. Quod facile potest exemplo declarari: si enim dux aliquis vel miles bene meritus apud regem offerat sua merita, vt alicui ex filijs suis præmium aliquod, vel dignitatem rex conferat: quamuis ipse non designet hunc filium, potius quam illum, sed ex voluntate principis talis electio fiat, nihilominus verissime dicitur, regem voluisse illi benefacere propter merita patris. Et in reprobatione hominum, iuxta probabilem sententiam Augustini est euidens exemplum: aliquos enim propter solum originale peccatum voluit Deus excludere à regno, quia illa est sufficiens ratio: quanquam comparatione facta non potuerit esse ratio, propter quam iste reprobetur potius quam alius habens simile originale peccatum.

Respons.

Sed hic occurrunt difficultates omnes in superioribus tactæ. Prima est, quia non potuerunt Christi merita præuideri à Deo prius ratione, quam vellet electorum gloriam efficaci dilectione: ergo non potuerūt illa merita esse ratio motiua ad talem electionem. Antecedens patet, tum quia simul omnino voluit Deus omnes prædestinatos cum Christo, in gloriam Christi: vnde, sicut merita Christi non potuerunt esse ratio motiua ad volendum ipsum Christum, ita neq; ad volēdum alios prædestinatos. Tum etiam, quia prius ratione, quam Deus præscinerit Christi merita, voluit illa, & ordinare illa ad nostrū commodum seu præmium, seq; obligare sub conditione talium operum, ad tale præmium illi reddendū in nobis, hæc enim omnia prærequisita sunt ad meritum, vt supra visum est: quæ autem sunt prærequisita ad meritum, supponuntur ad præscientiam meriti futuri, nec possunt sub tale meritum cadere. Rursus hæc eadem volūtas meritorum Christi supponit electionem hominum prædestinatorū, quia comparatur ad illam, sicut volūtas mediorum ad voluntatem finis: ergo de primo ad vltimum electio prędestinatorum non potuit supponere præscientiam meritorum Christi.

Secunda difficultas est, quia si Christus meruit prędestinatis electionem efficacem: ergo meruit reprobis eam dilectionem simplicem seu antecedentem, qua ad gloriam ordinati sunt, ex vi cuius dantur eis sufficientia media ad gloriam consequendā, est enim æqualis ratio: hoc autem falsum est, quia vnum ex medijs sufficientib. quæ ratione illi? voluntatis Deus confert omnib. hominib?, est ipsum Christi meritū infinitum quoad sufficientiam: non ergo potuit tale meritum esse ratio illius voluntatis.

Tertia difficultas est, quia ex his vlterius sequitur, absolute & simpliciter loquendo, Deum ordinasse homines ad gloriam, siue efficaciter siue sufficiēter, ob Christi meritum, sequitur subinde, illam Dei voluntatem, qua voluit reparare humanam naturam lapsam, fuisse ex meritis Christi præuisis, quia illa voluntas, vel includitur in priori voluntate conferendi gloriam hominibus, vel certe secundum rationem est posterior illa. & consequenter multo magis cadit sub meritum Christi, quam illa. hæc autem quæ inferuntur, videtur falsa, satisq; impugnata argumentis contrariæ sententiæ.

Ad has difficultates primum in genere concedo, omne Dei beneficium, omnemq; Dei beneuolentiā erga homines, cui non repugnet supponi Christi merita, saltem in æternitate præuisa vt futura, fundari in eisdem meritis, seu ista merita vt præuisa fuisse rationem, seu motiuum talis beneficij ac beneuolentiæ diuinæ. Hoc enim principium est satis consentaneum Paulo ad Ephe. 1. vt supra tractatum est, estq; valde consonum dignitati Christi, & meritorū eius. Deinde addo, non repugnare huic merito, quod Deus vno actu indiuisibili, & simul sub aliqua con-

considerarione nos & Christum vt hominem elegerit & præordinauerit, illum ad esse Filij Dei naturalis, nos ad gloriam & filiationem adoptiuam. Nam ille actus, etsi in se sit vnus & simplex, potest terminari ad vnum obiectum ratione alterius, & ita prius ratione potest terminari ad vnum, quam ad aliud: & hoc satis est, vt possit ad vnum terminari ex præscientia alterius, vt per se constat, & supra, quæst. 1. artic. 3. ad 4. Diuus Thomas attigit, & ibi late tractatum est. Ex hoc ergo capite non repugnat, vt, licet Deus vno simplicissimo actu nos cum Christo elegerit, & simul duratione, vel subsistendi consequentia, quatenus hæc omnia voluit cum aliqua connexione inter se, vt dicto art. 3. late tractatum est: non repugnat (inquam) ex hoc solo capite, quod Christi merita præuisa, sint ratio illius voluntatis, vt ad electos terminatur.

Solum ergo relinqui videtur difficultas illa de ordine finis & medij, nam cum merita Christi, vt ad nostram gloriam ordinata, sint media, videtur supponere in Deo aliquam intentionem talis finis, cuius ipsa non sint vllo modo ratio aut motiuum. Respondent aliqui, licet in nobis voluntas finis sit prior voluntate medij, in Deo autem id non esse necessarium, in nobis enim ideo voluntas finis præcedit, quia post illam volitionem excogitanda sunt nobis media, & facienda electio: in Deo autem non ita est, sed ante omnem voluntatem supponitur præscientia omnium mediorum, simul cum fine, & ideo non est necesse, vt voluntas finis antecedat absolute & simpliciter, sed sat est, vt in genere causæ finalis antecedat, medium autem poterit præcedere in genere causæ meritoriæ. Sed hoc non recte dictum est, primo, quia, formaliter ac per se loquendo, non ideo voluntas finis antecedit electionem mediorum, quia post illam voluntatem excogitantur media, & inquiruntur, ac ponderantur, & ita paulatim ad electionem proceditur: tum quia, licet hic processus sæpe intercedat, quando illa antecessio est in tempore ac duratione, tamen ad ordinem naturæ & rationis, quem nos inquirimus, non est necessarius: tum etiam, quia interdum potest homo, prius quam eliciat voluntatem finis, habere præmeditata, & optime cognita omnia media possibilia, & nihilominus si voliturus est finem & medium, necesse est, vt à fine incipiat, vel ordine naturæ, causalitatis, vel rationis, si simul & vno fortasse actu in vtrumque tendit, vel certe ordine durationis, si pro sua libertate velit solum circa alterum, suum actum exercere.

Secundo, quia, loquendo de ordine causalitatis inter res volitas, vel de ordine rationis in ipso actu, hæc enim tantum sunt quæ in diuina voluntate possunt considerari, iuxta hunc (inquam) ordinem, finis non solum est prior medio, in vno genere causæ, sed simpliciter in omni genere: nec intelligi potest, quod medium vt medium, in aliquo genere prius sit volitum quia in quocunque signo, & in quouis genere, solum est volitum propter finem, alioqui non est volitum vt medium: ergo, quocunque modo consideretur, necesse est, vt voluntas finis ratione antecedat.

Tertio videtur esse specialis ratio in merito, quia meritum non potest esse in suo genere ratio mouens & alliciens voluntatem, si solum vt possibile, vel vt futurum sub conditione, præcognoscatur, sed oportet, vt videatur iam exhibitum, vel saltem præcognoscatur vt absolute futurum, ergo præscientia illa, quæ antecedit omnem liberam Dei voluntatem, non satis est ad rationem meriti, seu causæ meritoriæ, licet sufficiat ad rationem finis vel exemplaris, quia per illam scientiam non cognoscitur meritum, nisi vt possibile, vel, ad summum, vt futurum sub conditione, alioqui etiam posset proprium hominis meritum sic præuisum, esse ratio suæ electionis, & prædestinationis, quod falsum est. Igitur, antequam meritum moueat in ratione meriti, necesse est vt antecedat aliqua voluntas Dei, qua ordinet tale meritum, & causas, ac principia eius: hæc igitur voluntas etiam respectu Christi, necessaria fuit, & antecessit simpliciter & in omni genere omnem causalitatem moralem meritorum eius: sed in illa includitur, vel supponitur voluntas dandi nobis gloriam, vt ostensum est: ergo.

Aliter ergo respondendum videtur, negando, merita Christi tantum esse à Deo volita & ordinata, vt media, per quæ homines consequantur gloriam, ad quam præordinati supponantur: sed potius docendum est, sicut voluit Deus Christum hominem Deum, per se se propter gloriam suam, ita etiam voluisse eius merita, & valorem operum eius, propter perfectionem & excellentiam ipsiusmet Christi, vt ex se esset sufficiens causa, etiam in genere morali, seu meriti, cuius intuitu & ratione posset Deus velle supernaturalia dona conferre, quibus aut quomodo vellet, iuxta suæ diuinæ sapientiæ dispositionem. Itaque in eo primo signo, in quo Deus Christum voluit, non tantum voluit illum vt aptum ad merendum sed vt actu merendum suo tempore, voluitque, vt ipsius opera essent sufficienter ordinata ad rationem meriti, quantum est ex parte ipsius DEI: vnde hoc ipso quod Deus prædestinauit Christum tali modo, taliq; voluntate, in ea voluntate præuidit futura ei merita, propter quæ voluit alijs benefacere magis aut minus, iuxta beneplacitum suum. Rursus ante hanc voluntatem Dei vt sic terminatam ad Christū, non est necesse intelligere priorem voluntatem terminatam ad gloriam hominum, quia aliud est velle Christum vt medium, aliud velle ipsum vt primam causam in genere meriti: Deus autem hoc posteriori modo voluit Christum in illo primo signo, non priori, & ideo non oportet præintelligere illam aliam priorem voluntatem, quia, licet voluntas medij supponat voluntatem finis, tamen voluntas causæ quasi efficientis in suo genere non supponit voluntatem effectus, sed potest illam secum afferre. Sicut etiam in eo signo, in quo voluit Deus Christum, voluit illi communicare potentiam sciendi supernaturalia opera, & miracula, non quia supponeretur in Deo voluntas talium operum, & ideo voluerit communicare Christo illam potentiam vt medium ad illa opera, sed potius, quia per se voluit communicare Christo illam perfectionem, vt esset in omni genere causæ perfectissima, quoad posset, causa: ideo ex ea voluntate consecutum est, vt ea opera essent possibilia, aut aliquando futura. Similiter in eodem signo prædestinauit Christum vt caput, quod haberet influentiam non tamen vt medium, neq; ex priori voluntate influendi in alios, sed vt causam præcipuam in eo ordine, ad quam consequuntur tales effectus, idem ergo dicendum censeo de eius merito.

Atque hinc facile est ad singulas difficultates respondere. Ad primam enim negatur assumptum, nimirum, non potuisse merita Christi præuideri ante electionem prædestinatorum. Et ad primam probationem respondetur, licet in quodam genere, seu in subsistendi consequentia, simul fuerint prædestinati omnes electi cum Christo, nihilominus in aliquo genere fuisse Christum alijs præelectum, scilicet, in genere finis & exemplaris, & similiter in genere causæ meritoriæ, quia ita voluit Deus simul Christum & alios, vt tamen voluerit Christum vt rationem volendi alios, & consequenter etiam voluerit prius ratione merita Christi, eorumq; præuisionem, quam aliorum electionem, quod respectu dilectionis ipsiusmet Christi locum non habet, quia inuoluit repugnantiam, quæ non inuoluitur respectu aliorum. Ad aliam vero probationem iam declaratum est, quomodo voluntas meritorum Christi non supponat electionem hominum.

Dices. Quænam merita Christi potuerunt in illo signo præuideri, cum non potuerint in eo signo præuideri actiones, & passiones, quas habuit in mortali corpore? De hac re sæpe dictum est in superioribus, quidam sentiunt fuisse merita Christi in communi, seu formaliter, non in particulari, seu materialiter, prout per tales actus exercentur. Sed quia non recte attribuitur DEO hic modus confusæ cognitionis, melius dicitur, in eo signo fuisse præuisa merita per actum amoris Dei & proximi, qui non dependet à corpore passibili.

Ad secundam difficultatem eadem responsio adhibenda est, concedendum est enim illatum, quod in ea infertur, imo ex illo sumitur prædictorum cõfirmatio. Eadem namq; est proportionalis ratio dilectionis efficacis seu beneplaciti electorum, & dilectionis sufficientis seu antecedentis cæterorũ, sicut ergo Christus meruit prædestinatis electionem, ita cæteris meruit eum amorem seu simplicem voluntatem, qua Deus, quantum in ipso est, vult eorum salutem. Vnde, sicut propter Christum voluit Deus dare electis omnia media certa & efficacia, quibus saluantur, ita cæteris voluit etiam propter Christum dare sufficiẽtia media, quibus saluari possunt. Christi ergo meritum non tam est medium sufficiens ex se ad salutem reproborum, quam causa omnium mediorum sufficientium, quæ reprobo tribuuntur: & respectu diuinę voluntatis, est ratio seu motiuum inclinans eam, ad illam voluntatem. Vel potest meritum Christi dupliciter considerari, primo secundum se & absolute, prout est quædam perfectio moralis Christo conueniens, tum ex dignitate sua, tum ex præordinatione diuina, vt ex se sit sufficiens ad obtinendum à Deo quodlibet supernaturale bonũ gratiæ sanctificantis, & istam Dei beneuolentiam impetrandam: &, vt sic, negatur esse medium, formaliter loquendo, sed obiectum per se amatum, seu coamatum ipsi Christo, vt vniuersali ac primæ causæ in genere meriti. Secundo potest Christi meritum considerari, vt peculiari aliquo modo ordinatum, & quasi applicatum ad salutem hominum sufficienter operãdam, &, vt sic, potest dici medium, tamẽ, quia hęc ratio supponit priorem, ideo difficultas tacta nõ procedit.

Ad tertiam difficultatem concedo, omnem diuinam voluntatem, qua ordinauit homines in supernaturalem beatitudinem, fuisse in Christi merito fundatam, hęc enim voluntas non est nisi vel electio efficax prædestinatorum, vel voluntas accedens erga cæteros, vtraque autem fuit ex Christi meritis, vt ostensum est. Idemq; consequenter fatendum est de voluntate reparandi homines lapsos, hæc enim voluntas comparatur ad priorem, vt voluntas cuiusdam particularis medij, ad voluntatem finis, & ideo multo magis supponit meritum Christi præuisum, vt rationem & motiuum vniuersale benefaciendi, & bene volendi hominibus. Neq; contra hoc vrgent testimonia adducta in confirmationem alterius sententiæ. Nam testimonia sacræ Scripturæ, vel solum probant, voluntatem redimendi genus humanum respectu hominum redimendorum fuisse ex sola misericordia, quod verũ est, etiamsi respectu Christi aliquam habuerit rationem iustitiæ. Vel probant primam originem huius beneficij fuisse Dei charitatem, qua voluit vnigenitum suum dare, vt in natura assumpta esset caput ac princeps rerum omnium, ex hoc enim beneficio cætera omnia manant, quatenus ad supernaturalem ordinem gratiæ aliquo modo spectant. Et hoc posteriori modo potest etiam intelligi testimonium Augustini, quanquam eo loco solum intendit docere, Deum ita odisse in nobis culpam, vt tamen diligat naturam, ideoque eam dilectionem, quam nobis exhibet, cum culpam remittit, supponere aliam priorem, qua nobis dat esse nostramque diligit naturam. Ad rationem vero illius sententiæ dicendum est, nos supponere, Christum esse prędestinatum per se primo, & ante omnes & in omni genere primatum in diuina mente ac voluntate habuisse, atque ita sine inconuenienti fieri potuisse, vt ipsamet ordinatio redemptionis nostræ in eiusdem Christi meritis fundamentum habuerit.

Potest autem hoc loco, vt res tota melius explicetur, soluaturq; facilius difficultas in illa vltima ratione tacta, applicari distinctio in præcedentibus conclusionibus insinuata. Nam remedium & medicina peccati hominum, dupliciter potest considerari: vno modo in genere & absolute, alio modo in particulari, & secundum eum peculiarem modum quo à Deo ordinatum est, comparando illum ad infinitos alios modos, quibus posset Deus homines redimere. Quamuis igitur meritum Christi præuisum, ex se fuerit sufficiens ratio ad inclinandam diuinam voluntatem, vt vellet hominibus remedium ac medicinam peccati tribuere, & ex se fuerit etiam sufficiens medium ad quodlibet remedium, quantumuis perfectum, & excellens obtinendum: tamen, quod, præuiso illo Christi merito, Deus hoc remedium præ alijs elegerit, & quod hoc remedium per Christum exhibẽdum fuerit, per tales Christi passiones, & per illum modum, quem ipse sua mirabili sapiẽtia præfiniuit, hoc non fuit ex Christi meritis, sed ex sola diuina voluntate, quia non fuit admirabile inuentum humano ingenio, aut voluntate Christi humana excogitatum, aut dispositum, sed fuit diuinitus inuẽtum, & intuitu meritorum Christi dispositum. Atq; hac ratione speciali iure tribuitur misericordię diuinæ, ac beneplacito Patris, quod Christum nobis dederit, non solum in caput, & principem, sed etiam in Redẽptorem: & similiter in illius admirabile cõsilium, & voluntatem referendum est; quod ordinauerit, vt Christus in corpore passibili veniret, & per passionem homines redimeret, hæc enim non sunt per Christi meritum, aut humanam voluntatem definita, sed per volũtatem Patris, licet non absque intuitu meritorum Christi, & ad ostensionem iustitiæ perfectæ, quæ in illis virtute continebatur, iuxta illud ad Rom. 3. Quem proposuit Deus propitiatorem per fidem in sanguine ipsius ad ostensionem iustitiæ suæ. Recte enim intelligi potest non solum effectum remissionis peccatorum per Christum, sed etiam propositum ipsum dandi nobis talem propitiatorem fuisse ad ostensionem iustitiæ, tam, in remedio proposito ac definito, quam in ratione, & motiuo proponendi illud: & hactenus de electione.

Vltimo tamen dicendum est, etiam esse Christum causam meritoriam nostræ prædestinationis. Hæc colligitur ex citato loco Paul. ad Ephes. 1. *Prædestinauit nos per Iesum Christum.* Illa enim particula, *per*, causam meritoriam designat, vt declaratum est, & colligitur satis ex Concil. Trident. sess. 6. cap. 3. 4 5 & 6. Loquitur autem Paulus de tota prædestinatione, eo enim modo tribuit prędestinationem meritis Christi, quo tribui non potest meritis ipsius prędestinati: potest autem prædestinatus mereri vnum vel alterum effectum prædestinationis suæ. Christo ergo non tribuitur meritum prædestinationis propter vnum vel alium effectũ, sed propter totam prædestinationem: & ideo addit Paulus hanc prædestinationem factam esse *secundum consilium voluntatis Dei.* Quod proprie de integra prædestinatione dicitur, nec Paul. vnquam vsus est voce prędestinationis in alia significatione: quin potius ad Rom. 8 distinguit prædestinationem à singulis effectib. eius: quæ expositio est consentanea Augustino locis supra citatis, & alijs expositoribus. Ratione probatur ex dictis, quia Christus meruit dilectionẽ efficacem prædestinatorũ, sed tota prædestinatio eorũ ex hac dilectione nascitur: ergo meruit etiã prædestinationẽ.

Christus filius causa meritoria prædestinationis nostræ.

Ephes. 1.

Conc. Trid.

Rom. 8.

Secun-

Secundo, quia Christus meruit omnes effectus gratiæ, qui ex particulari Dei prouidentia fiunt circa prædestinatum, sed qui hæc omnia meretur, mereretur totam prædestinationem, & si aliquis posset sibi hæc omnia mereri, mereretur prædestinationem suam, ergo.

Obiectio.

Sed contra, quia Christus non meruit prædestinatis omnia media, per quæ consequuntur suam salutem, quia non meruit Incarnationem, quæ est potissimum medium, sed mereri prædestinationem, est mereri alicui omnia media suæ salutis. Et confirmatur, quia multa bona naturalia, quatenus ad salutem conferunt, sunt effectus prædestinationis, vt nasci hoc tempore, hoc loco, ex his parentibus, cum hac complexione: sed hæc non oriuntur ex Christi meritis, sed ex ipsa dispositione, & naturali cursu vniuersi, ergo. Respondetur ad argumentum, Incarnationem potius dici causam salutis prædestinati, quam proprie medium, quia Incarnatio nõ est amata seu electa ex intentione efficaci dandi vitam æternam prædestinato, sed per se fuit primario amata. Et quamuis demus, vel Incarnationem, vel passionem, esse ordinatam ex intentione generali saluandi genus humanum, non autem ex particulari dilectione prædestinatorum, media autem prædestinationis dicuntur, quæ ex hac dilectione procedunt. Quocirca illud argumentum solum cõcludit, Christum non meruisse nobis omnes causas nostræ salutis, neque omnem supernaturalem prouidentiam gratiæ: non inde tamen fit, non meruisse prædestinationem nostram, quia ad hoc satis est, mereri prædestinato omnem gratiam, quæ illi confertur, & omnia media particularia, per quæ generales causæ vel remedia gratiæ illi applicantur. Prædestinatio enim significat specialem rationem diuinæ prouidentiæ, per quam electus infallibiliter perducitur ad vitam æternam. Qua propter, qui negant, Christum esse causam nostræ prædestinationis, solum quia non fuit causa suæ incarnationis, nõ recte loquuntur, quamuis in solo modo loquendi à nobis differre videantur. Ad confirmationem respondetur, Christum Dominũ etiam illa naturalia dona nobis meruisse, quæ ad salutem æternam conferunt, quatenus ex speciali intentione & electione prædestinati conferuntur: sicut enim possumus hæc bona promereri, & impetrare in Christo, & per Christum, ita etiam, cum sine merito vel oratione nostra dantur, possunt propter meritum Christi dari. Quis etiam neget, aut mori in tali tempore & loco, naturale esse, aut non sæpe dari propter Christi meritum, cum hoc sæpe ad donum perseuerantiæ pertineat? Licet ergo effectus naturales ex dispositione causarum naturalium proueniant, tamen, si ad prædestinationem pertinent, illamet dispositio causarum, sicut sub prędestinationem cadit, ita & sub meritum Christi.

Responsio.

Naturalia quæ, & quomodo Christus nobis meruerit.

DISPVTATIO XLII.

In duas Sectiones distributa.

De iis, quæ Christus meruit Angelis.

IN hac disputatione breuius quam in præcedentibus agẽdum est, quia res est minus certa, & ideo vnica fere sectio examinabimus, an Christus meruerit angelis, & quid illis meruerit: nam hæc duo vix possunt disput. sejungi: deinde tamen occasione hinc sumpta, videndum erit, an possit Christus aliquo modo dici Redemptor angelorum, vel, quod idem est, an pro illis satisfecerit.

SECTIO I.

An Christus meruerit angelis omnia dona gratiæ & gloriæ.

PRima sententia negat, Christum Dominum angelis aliquid meruisse, præsertim gratiam & gloriam. Ita videtur sentire Bonauent. in 3. d. 13. artic. 2. q. 3. dum negat, Christum influere gratiam in Angelos, Paludan. quæst. 1. artic. 3. Durand. q. 2. Alens. 3. p. quæst. 12. memb. 2. artic. 3. § 5. dum affirmant Christum habere influxum gloriæ accidentalis, & aliquarum illuminationum in angelos: de alio vero influxu gratiæ omnino tacuerunt: D. Thom. etiam hac 3. p. quæst. 8. artic. 4. solum in communi dixit Christum aliquid influere in homines, & angelos, & q. 59. art. 6. negat, Christum iudicaturum angelos quoad præmium essentiale, sed tantum quoad accidentale: quanquam hic locus parum vrgeat, vt patet ex ratione, quam ibi subiungit in corpore & ad primum, scilicet, quia iudicium illud consummatum est ante Incarnationem, & non est iterandum: vnde ad eundem modum loquitur de iudicijs particularibus hominum, factis ante Incarnationẽ, vel ante diem iudicii, vt ibidem patet art. 4. ad 3. & art. 5. ad 1. & 2. Expressius tamen in 3. dist. 13. quæst. 2. art. 2. hanc tenet sententiam, & quæst. 29. de verit. artic. 4. ad 5. & art. 7. ad 5. & in eandem sententiam inclinat Dried. tract. 2. de captiuit. & redempt. gener. human. cap. 2. part. 3. art. 5. fol. 51. quamuis addat, Christum non meruisse gratiam angelis remouendo ab illis peccatum. Et probatur primo, quia Scriptura sacra nunquam dicit Christum venisse propter angelos, vt eis gratiam, & gloriam mereretur: quin potius ipsemet Christus dicit, se reliquisse nonaginta nouem oues, & venisse ad quærendam vnam ouem perditam. Matth. 28. & Luc. 15. quibus locis Ambros. Anselm. Beda, Theophyl. & alij, & Gregor. homil. 34. in Euangelia, exponunt de diuino Verbo, quod relictis in cœlo angelis, ad quærendam humanam naturam lapsam descendit: non ergo venit vt angelis mereretur, neq; vt eos ad suum ouile aggregaret. Vnde Act. 4. de hominibus dicit Petrus, & non de angelis, *non esse sub cœlo aliud nomen nobis datum, in quo oporteat nos saluos fieri*, 1. ad Timot. 4. dicit Paul. Christum esse saluatorem omnium hominum, maxime fidelium: de angelis vero nihil dicit. Confirmatur ex illo ad Hebr. 2. *Qui sanctificat, & qui sanctificantur, ex vno omnes: propter quam causam non confunditur eos fratres vocare*, & infra, *Quia ergo pueri communicauerunt carni & sanguini, & ipse similiter participauit eisdem.* Quibus verbis requirit Paulus inter sanctificantem & sanctificatos, vel originem ab eodem parente Adamo, vel (quod idem est) communicationem in eandem natura, vt exponit Adamus: & similiter inquit, ideo induisse nostram naturam, quia futuri eramus fratres eius, & spirituales filij: hoc enim est quod ait, *Quia pueri communicauerunt carni, & sanguini, &c.* Vnde statim subiungit, *Nusquam angelos apprehendit, sed semen Abrahæ apprehendit.* Ex quo testimonio ita concludi potest ratio, nam qui sanctificãtur per merita Christi, sunt pueri, & fratres Christi, & cõmunicant cum illo in carne, & sanguine, vt Paulus dicit, sed angeli non sunt hoc modo fratres Christi, non enim habent carnem & sanguinem, neq; illis assimilatus est Christus: ergo non sunt illius merito sanctificati, & ita Chrysost. Theophyl. & alij ibi per sanctificatos à Christo solos homines intelligunt.

Palud. Bonauent. Durand. Alens. D. Thom. Dried. Matth 28. Luc. 15 Ambros. Anselm. Beda Theophyl. Gregor. Act. 4. 1. Tim. 4. Hebr. 2. Adamus.

Secundo videtur colligi hæc sententia ex modo loquendi Patrum, vbicunque enim explicant, quid profuerit angelis Christi aduentus, nihil aliud dicunt, nisi per Christum esse reparatas sedes angelorum, hominibus ad illas implendas assumptis, ex quo effectu magnum gaudium accidentarium ad sanctos angelos redundauit, & nouam quandam, ac singularem amicitiam cum hominibus contraxerunt. De merito autem gratiæ, & gloriæ nihil omnino dicunt, vt videre licet in Chrysost. Theodoret. & Theophyl. Anselm. Beda, & alijs exponentibus verba illa ad Ephes. 1. *Instaurare omnia in Christo, quæ in cœlis, & quæ in terra sunt*, & illa ad Coloss. 1.

Ephes. 1. Coloss. 1.

In ipso complacuit omnem plenitudinem inhabitare, & per eum reconciliare omnia in ipsum, pacificans per sanguinem crucis eius sive quæ in terris, sive quæ in cœlis sunt. Et ad eundem modum loquitur Auguſt. in Enchirid. cap. 61. 62. 63. & 64 & Gregor. lib. 28. Moral. cap. 6. & 7. alias cap. 14. & Ambroſius ſermon. 10. in Pſam. 118. pagin. 3. qui multum videtur fauere huic ſententiæ dicens. *Habemus aliquid, quod fortaſſe angeli non habeant, vbi enim abundauit peccatum, ſuperabundauit & gratia, nobis eſt natus Chriſtus ex Virgine, legimus enim, Puer natus eſt nobis, & Filius datus eſt nobis, nobis carnem ſuſcepit, imo potius nos in illa carne ſuſcepit, quando filium hominis in Dei ſede conſtituit: non lego angelos in Dei ſede niſi ſtantes, niſi miniſterium deferentes, non lego angelos, ſed homines conſepultos Chriſto, & in Chriſto reſuſcitatos. Denique ait Apoſtolus, quia conuiuificauit nos in Chriſto, cuius gratia eſtis ſaluificati, & ſimul ſuſcitauit, ſimulque ſedere fecit in cœleſtibus cum Chriſto Ieſu.*

Auguſt. Gregor Ambroſ.

Tertio poſſemus argumentari ratione ſumpta ex ordine prædeſtinationis, ſi verum eſſet, Chriſti meritum ſolum fuiſſe prę ordinatum, & præuiſum poſt præſcitum originale peccatum, quia totum negotium Angelorum intelligitur conſummatum ante peccatum Adæ præuiſum. Nam prius intelligitur præuiſum peccatum angelorum, quam Adæ, quia fuit aliquo modo cauſa illius. Deniq; gratia, & gloria angelorum independens fuit à peccato hominum, vnde, ſi Chriſtus prædeſtinatus fuit poſt prę uiſum peccatum hominum, & dependenter ab illo, non potuerunt habere angeli gratiam, & gloriam dependenter à Chriſto. Quæ ratio videtur ſane vrgentiſsima, ſuppoſita illa ſententia: quanquam multi diſcipuli D. Thomæ conentur illi reſpondere, vt concilient illam opinionem D. Tho. cum ea, quam de merito Chriſti reſpectu angelorum ſtatim explicabimus. Sed vix poſſunt id explicare, nec rationi factę ſatisfacere: tamen nō oportet, vt in examinandis eorum ſubterfugiis nos immoremur, cum credamus rationem hanc falſo niti fundamento, & ſupponamus, Chriſtum & ante præuiſum peccatum Adæ, & ante ipſos angelos fuiſſe prædeſtinatum. Aliter ergo probari poteſt hæc ſententia ab inconuenientibus, nam ſequitur primo angelos non fuiſſe glorificandos ante Chriſti aduentum, ſicut nec hominibus antea gloria data eſt, quia non decebat prius coronari milites, quam ducem, & vltimum præmium prius dari membris, quam capiti, quod eſt fons, & ratio totius meriti. Secundo quia ſequitur, Chriſtum redemiſſe angelos, qui non peccauerunt, ſaltem per modum præſeruationis, ſicut beata Virgo fuit redempta: patet ſequela, quia per Chriſtum receperunt gratiam, per quam à peccando præſeruati ſunt. Tertio ſequitur, Chriſtum mortuum eſſe pro angelis, quod eſt contra communem modum loquendi Scripturæ, in qua dicitur Chriſtus eſſe mortuus propter delicta noſtra. Sequela autem patet, quia merita Chriſti per paſſionem conſummata ſunt, ſi ergo Chriſtus meruit angelis, per paſſionem meruit illis: vnde in Apocal. 7. ſoli beati homines dicuntur *lauiſſe, & dealbaſſe ſtolas ſuas in ſanguine agni.* Vbi aliqui notant, de hominibus dici *ſtare ante thronum Dei & agni, clamantes, & dicentes: ſalus Deo noſtro, ſedenti ſuper thronum, & agno.* Tanquam redemptori ſuo, de angelis verò ſolum dicit ſtare ante thronum Dei & adorare eum, nulla facta mentione agni, quia pro illis occiſus non eſt.

Apocal. 7.

Dico tamen primo, Chriſtum Dominum meruiſſe angelis gratiam, & gloriam, quæ illis data fuerat propter merita Chriſti præuiſa. Ita docet expreſſe D. Thom. exponens illud Ioan. 1. *De plenitudine eius nos omnes accepimus, ſcilicet, inquit, omnes Apoſtoli. Patriarchæ, Prophetæ, & iuſti, qui fuerunt, ſunt, & erunt, & etiam omnes angeli,* & infra, *quia plenitudo gratiæ, quæ eſt in Chriſto, eſt cauſa omnium gratiarum, quæ ſunt in omnibus intellectualibus creaturis.* In hac verò 3. p. conſulto videtur noluiſſe ſatis explicare ſententiam ſuam, in particulari aliquid affirmando, vel negando: tamen, cum generaliter loquatur, & eodem modo dicat Chriſtum influere in homines & angelos, tanquam caput in membra, multum huic ſententiæ patrocinatur, in quæſt. enim 8. art. 1. abſolute dicit Chriſtum influere gratiam in omnia membra Eccleſiæ, ſtatim verò artic. 4. dicit hanc Eccleſiam, cuius Chriſtus eſt caput & in quam influit, conſtare ex hominibus, & angelis: niſi ergo magna æquiuocatione vtatur, loquitur in vtroque loco de influxu gratiæ. Præterea quæſtion. 7. artic. 9. dicit, Chriſto eſſe datam plenitudinem gratiæ ſimpliciter, quia data eſt illi, vt vniuerſali principio in genere habentium gratiam, in quo genere ſine dubio angeli comprehenduntur. Vnde cum ſubdit *Et vt eam ad alios tranſmittat*, Angelos etiam complectitur, quod neceſſario etiam videtur dicendum, vt ratio eius efficax ſit, vult enim concludere, in Chriſto eſſe plenitudinem gratiæ ſimpliciter, tam reſpectu hominum, quam angelorum. Quod probat ex efficacitate eius, ſcilicet, quia eſt principium vniuerſale gratiæ, neceſſe eſt ergo, vt hoc intelligat etiam reſpectu angelorum. Statim tamen artic. 11. videtur hoc limitare, dicens, Chriſto datam eſſe gratiam, *vt vniuerſali principio gratificationis in humana natura.* Sed in primis Caietan. ibi, qui noſtram concluſionem tenet, explicat particulam illam *in humana natura*, deſignare ſubiectum neceſſitatis, ex quo ſumpta eſt occaſio meritorum Chriſti: non verò ſignificare ſubiectum (vt ipſe dixit) extenſionis, quia meritum Chriſti, licet ex occaſione peccati hominum ordinatum ſit, extenſum tamen eſt ad angelos. Quod quam conſequenter dictum ſit, iam inter argumentandum indicaui. Facilius exponi poſſet D. Tho. vt, *humana natura*, deſignet principium, in quo, vel per quod Chriſtus eſt vniuerſale principium gratificationis, non ſubiectum, ſeu terminum, cui communicatur illa gratificatio. Deniq; etiam ſi intelligatur, vt iacet, D. Thom. in hoc poſteriori loco ſolum affirmat particularem terminum huius gratificationis, non verò negat vniuerſalem, quem in articulo prioti poſuerat. Hanc concluſionem tenet etiam Albert. in 3. diſtinct. 13. artic. 2. vbi dicit Chriſtum eſſe caput angelorum, quoad influxum gratiæ, & gloriæ. In eandem inclinat Ruardus art. 2. circa principium, vbi dicit, renaſci in Chriſto ex Spiritu ſancto, non ſolum hominibus, ſed etiam angelis fuiſſe neceſſarium, articulo verò 8. aliquantulum à principio expreſsius de hoc differens, cunctando quidem, tamen hanc partem amplectitur: ex profeſſo tamen defendunt hanc ſententiam Catherinus libr. 1. de eximia Chriſti prædeſtinat. & in opuſc. de gloria & peccato angelorum, Galatinus li. 3. de arcanis Catholicæ veritatis cap. 4. Ioan. Arboreus lib. 3. Theoſophiæ c. 13. Viguer. in inſtitutionib. cap. 20. §. 1. verſic. 4. Iacobus de Valentia in id Pſalmi. 102. *Benedicite Dominum omnia opera eius*; Neclantus ſuper ad Epheſ. 1. & in libro cuius titulus eſt, Medulla ſacræ Scripturæ in tertia mundi ætate ca. 2. Melchior Flauius lib. de regno Chriſti. Et quanquã (vt verum fateãr) neq; ex Scripturis ſacris, neque ex ſanctis Patribus poſsit hæc ſententia efficaciter conuinci, poſſunt tamen ex illis adduci non cõtemnendæ coniecturę, quæ coniunctæ cum ijs, quæ de Chriſti prædeſtinatione in ſuperioribus dicta ſunt, eam valde probabilem oſtendunt. Principio igitur ſuppono ex materia de angelis & de gratia, generalia principia, quę traduntur à Concilijs, & ex ſacra Scriptura colliguntur de neceſsitate gratiæ ad ſupernaturales actus, & ad promerendam vitam æternam, non ſolum ad homines, ſed etiam ad angelos pertinere. Quod vno exemplo ſatis declaratur. Dicit Paulus ad Epheſ. 2. *Gratia eſtis ſaluati per fidem, & hoc non ex*

D. Thom. Ioan 1.

Chriſtus caput omn. bona gratiæ & gloriæ.

Caiet.

Albert.

Ruard.

Catherin. Galatin. Ioan. Arb. Viguer. Iacob. Vall. Nicolaus. Melchior. Flau.

Epheſ. 2.

non ex vobis, donum enim Dei est, ne quis glorietur. Hæc sententia sine dubio de angelis etiam vera est, quia neque ipsi gloriari possunt, dono enim Dei, per gratiam, & fidem salui facti sunt, ostensum est autem præcedenti disputatione, gratiam Dei necessariam ad salutem, & gratiam Christi, seu à Christi meritis manantem, eandem esse, seu ad conuertentiam dici: sicut ergo angelis gratia Dei necessaria fuit ad salutem, ita & gratia Christi. In quo sensu optime intelligi potest quod Fulgent. ait, lib. 2. ad Trasimund. ca. 3. *Vna est in vtroque* (scilicet angelo, & homine) *gratia operata, in hoc, vt surgeret, in illo ne caderet, in illo ne vulneraretur, in isto, vt sanaretur, ab hoc infirmitatem repulit, illum infirmare non finit, illius esca: istius medicina.* Vnde quod Ioan. 14. absolute, & simpliciter Christus de se pronunciauit, *Ego sum via, veritas, & vita, nemo venit ad Patrem nisi per me*, tam de angelis, quam de hominibus merito intelligimus, neque enim illa vox, *nemo*, ita ad homines refertur, quin possit etiam angelos comprehendere, vt cum Marci 10. ait Christus, *Nemo bonus nisi solus Deus*, non solum homines, sed etiam angelos excludit: & similiter intelligitur, quod ait Ioan. 10. *Et nemo potest rapere de manu Patris mei.* Accommodari præterea potest illud Ioan. 17. *Hæc est vita æterna, vt cognoscant te solum Deum verum, & quem misisti Iesum Christum.* Eadem enim est vita æterna hominum, & angelorum, Paulus etiam ad Ephes. 4. totum Ecclesiæ corpus dicit habere charitatem, & augmentum eius ex influxu capitis, docuerat autem idem Paul. cap. 1. & 2. & ad Colossi. 1. & 2. Christum non solum hominum, sed etiam angelorum esse caput. Illud denique ad Ephes. 1. vbi *omnia per Christum, & in Christo instaurari dicuntur.* Vbi Hieron. & alij, qui iuxta lectionem Græcam, *recapitulari* vertunt, non parum fauent: dicuntur enim, *omnia recapitulari in Christo*, vel quia cum inter se essent admodum distincta, sub vno Christo capite vnum quodammodo effecta sunt, vt Chrys. & Theophyl. exponunt, vel quia in Christo omnia sunt nobilitata, & ad perfectionem deducta, singula iuxta capacitatem suam, vt supra quæst. 1. art. 3. explicatum est. Quo fit, vt quæ perfectionis spiritualis vitæ capacia sunt, per Christum illam consequãtur. Vel denique, quia omnia gratiæ mysteria, quæ tam in cœlo, quam in terra facta sunt, in Christo, & per Christum complentur, vt Claudianus exponit.

Secundo probatur ex Patribus. Solet autem vulgo hæc sententia tribui Bernardo, serm. 17. & 22. in Cãtica, in priori enim loco dicit angelos malos peccasse ob inuidiam hominum. In posteriori vero dicit, Christum redemisse angelos sanctos præsentando illos. Sed vt (quod verum est) fateamur, Bernardi sensus alius omnino est ab hac sententia, nam in priori loco non de inuidia in Christum concepta, sed in homines, eo quod ad eandem beatitudinem cum angelis electi sunt, loquitur Bernardus: in posteriori vero loco manifeste agit de Christo, vt est Deus, & Verbum Patris, & vt operatus est gratiam, & gloriam in angelis, antequam esset homo. Et eodem modo de eadem re loquitur serm. 1. de Circumcisione. Afferri etiam solet Cyril. lib. 5. in Isai. tom. 2. in principio, vbi dicit, per Dei Verbum, seu sermonem, omnem fructificationem spiritualem, tam in sanctis angelis, quam in hominibus insitam esse, & statim explicat, hoc Verbum esse Christum sponsum Ecclesiæ, cui Ecclesia ex gentibus congregata, per fidem desponsata est. Sed hoc etiam testimonium potest facile de Verbo secundum diuinitatem intelligi, quanquam contemnendum non est. Sunt etiam optima verba Gregor. lib. 1. reg. cap. 2. circa illa verba. *Non est alius extra te, sabanditur*, inquit, *sanctus, quia nullus hominum, neque angelorum sanctus est, nisi per Christum.* Et infra dicit, tam angelos, quam homines esse sanctificatos in Filio: rem vero magis declarans, addit: *Et quia vnigenitus Dei Deus est, extra eum non est aliquis, quia nemo electorum, nisi in ipso est quod sic refertur ad diuinitatem eius, vt nequaquam intellectum humanitatis euacuet.* Hactenus Gregor. vbi aperte loquitur de omnibus electis hominibus, & angelis vt patet ex illa causali, & vniuersali locutione. *Quia vnigenitus Deus est, extra illum non est aliquis*; scilicet, neque homo, neque angelus: quod ergo subdit, ita esse hoc de diuinitate intelligendum, vt humanitas non excludatur, de omnibus etiam intelligit. Quod etiam confirmat ratio, quam subdit, quia sine fide Christi nullus saluatur, quod tam de angelis, quam de hominibus verum habet. Ad eundem modum loquitur idem Gregor. homil. 14. in Ezechiel. exponens illa verba c. 40. *Et ecce murus foris secus in circuitu domus vndiq;*. Vbi sic inquit, *Vnigenitus Patris, qui sursum est firmitas angelorum, infirmus factus est hominum redemptio.* Quod licet exponi possit de Christo secundum diuersas naturas, tamen ipse loqui videtur de muro extrinseco, quem dixerat esse Verbum Incarnatum. Laurent. etiã Iustinian. serm. de Ascensione dicit, Christum factum esse *angelorum paritem & hominum.* Et in serm. de Assumptione beatæ Virginis de illius eximia gloria verba faciens inter alia sic inquit. *Nemo inuidebat illi, quoniam ab eius beneficijs nullus inueniebatur immunis, fructus quippe ventris eius ciuitatem illam repleuerat sanctitate.* Rupert. etiam lib. 3. de processu Spirit. sanct. cap. 21. cuius sententiam late tractabimus quæst. 1. art. 3.

Tertio probatur conclusio rationibus, & coniecturis: quia Deus præuidit merita Christi prius, quam gratiam, vel gloriam angelorum iuxta ordinem prædestinationis Christi supra à nobis explicatum: ergo credendum est, Deum ordinasse Christi merita ad hunc effectum, quandoquidem ipsa habebant valorem & condignitatem ad hunc effectũ, & ad honorem Christi pertinebat, vt per merita sua haberet effectum gratiæ & gloriæ, etiam in angelis: ac deniq; hoc modo magis ostenditur perfecta ratio iustitiæ, & misericordiæ in hoc diuino opere de sanctificatione, & gloria angelorum. Secundo, quia optimus ordo rerum postulat, vt omnia, quæ sunt vnius generis, reuocentur in vnam causam in illo genere, quoad fieri possit. Item in vno corpore, quo maior est connexio omnium membrorum cum capite, eo est constitutio perfectior, sed angeli, & homines conueniunt in vno genere gratiæ, & sunt membra vnius corporis Ecclesiæ, cuius Christus est caput: ergo erit perfectior, & conuenientior ordo, si totum hoc corpus habeat vnum principium, & vnum caput, per cuius influxũ omnia illius membra vitam, & spiritualem sensum participent. Quæ ratio fundamentum habet, vt dixi, in Paulo ad Eph. 4. Et iuuari potest illis principiis Metaphysicis: Quidquid est tale per participationem, reuocatur ad id, quod est per se tale, Christus autem solus est per se gratus, angeli vero per participationem, & ideo ad Christum reuocantur, vt ab illo, & per illum gratiam obtineant. Item quia quod est supremum in vno genere, est causa cæterorum eo modo, quo esse potest: Christus autem est supremus in genere gratiæ, & ideo est causa gratiæ angelorum finalis, exemplaris, & meritoria, omnibus enim his modis esse potest, & decet. Tertio confirmatur argumentum, quo supra in simili quæstione de iustitia Adæ vsus sum, nam angeli in statu viæ habuerunt fidem Christi Domini: ergo per eam fidem viuam sanctificati sunt: ergo per Christi merita sanctitatem, & gloriam obtinuerunt. Antecedens est sententia D. Thomæ 1. par. quæst. 64. art. 1. ad quartum, & colligitur satis clare ex Augustino lib. 5. Genes. ad lit. c. 19. & ex Bernardo serm. 27. in Cantica, & significat Rupertus lib. 8. in Ioan. circa finem exponens verba illa Ioan. 8. *Ille homicida erat ab initio.* Et confirmari potest ex dictis supra quæst. 1. art. 3. Adam in statu innocentiæ habuisse hanc fidem, eadem enim est omnino ratio.

Item

Fulgent. Ioan 14. Marci 10. Ioan. 10. Ioan 17. Ephes 4. Colos. 1 & 2 Ephes 1. Hieron. Chrysost Theophyl. Claudian. Bernard. Cyril. Gregor. Laur. Iustin. Rupert. Ephes 4. Angeli in via habuerunt fidem Christi. D Thom. August. Bernard. Rupert. Ioan 8. August.

Item quia dubitari non potest, quin sancti angeli videant in Verbo Incarnationis mysterium, vt omnes Theologi docent cum Augustino lib. 9. Ciuit. c 21. ergo verisimilius est, illud prius credidisse in via, fidei enim respondet visio, & quodammodo est proportionatum illius meritum, seu accommodata dispositio, aut via ad illam obtinendam. Et ideo docent Theologi, homines ea mysteria supernaturalia videre in Verbo, quæ in via crediderunt. Denique apud August. notum est, angelos de his mysterijs habere scientiam *matutinam*, de quibus habent, vel aliquando habuerunt cognitionem *vespertinam*, lib. 4. Genes. ad lit. cap. 22. si ergo sancti angeli lumine claro vident in Verbo Incarnationis mysterium, non est cur dubitemus, cum essent viatores, cognouisse illud lumine fidei. Consequentiæ autem factæ in principali argumento satis probatæ sunt, cum de iustitia Adami disputaremus, est enim omnino eadem ratio, quia si per fidem est Christus reuelatus angelis ab initio suæ creationis, fine dubio est illis propositus vt caput eorum, cui subijcerentur, & in quo suam spem & fidem, post Deum collocarent. hoc enim modo, & propter hanc causam, fides Christi in ijs requiri solet, qui Deo placent. Ex quo verisimilis valde grauissimorum autorum sententia est, malos angelos ex reuelatione Christi sibi facta occasionem sumpsisse peccandi, per superbiam, & inuidiam humanæ naturæ, quod Rupert. supra indicat, & Hieronym. super ad Ephes. 1. dum inquit. *Omnis dissensio, quæ & ante mundum, & postea esse cœpit in mundo, tam visibilium, quam inuisibilium creaturarum, aduentum Dei pollicebatur.* Ergo multo magis verisimile est, sanctos angelos in Christo & per Christum, in quem credebant, meruisse.

Rupert. Hierony.

Ex hac conclusione colligitur secundo, Christum Dominum meruisse sanctis angelis omnia dona gratiæ, quæ nobis diximus meruisse, proportione seruata, exceptis ijs, quæ ad remedium peccati pertinent, de quo infra dicemus. Itaq; meruit Christus sanctis angelis electionem, prædestinationem, vocationem, auxilia omnia excitantia, adiuuantia sufficientia, & efficacia, ac denique omne meritum, & augmentum gratiæ, & gloriæ. Quæ omnia eisdem modis probanda sunt, quibus de hominibus probata fuerunt. Est enim eadem ratio supposito modo prædestinationis Christi, & supposito etiam illo principio, quod gratia Christi & Dei eadem est, quia omnis gratia Dei per Christum communicatur.

Quid Christus angelis meruerit.

Ad fundamenta contrariæ sententiæ. Ad Scripturæ testimonia respondetur, frequentius loqui de effectu passionis Christi per modum redemptionis, & liberationis à peccato, & ideo frequentius loqui de illa in ordine ad homines: cum vero loquitur de gratificatione, seu sanctificatione, quæ est per Christum, vel cum ipsum proponit vt vniuersalem autorem gratiæ, & salutis, nunquam excludit angelos: quin potius cum de gratia angelorum, & causis eius perpauca Scriptura loquatur, intelligendum videtur sub his vniuersalibus locutionibus illos comprehendere, vt dictum est. In particulari vero ad illam parabolam de centum ouibus in primis dicitur, ea, quæ in argumento afferuntur, magis ad spiritualem sensum, quam ad literalem pertinere, nam literalis sensus solum esse videtur, per eam parabolam tantum explicuisse Christum, cur potius cum pœnitentibus, quam cum iustis versaretur, vt late Iansen. ibi prosequitur cap. 94. Concordiæ. Et in hoc literali sensu fundatur commode mystica Sanctorum expositio, & hoc modo retorqueri potest ex illa parabola argumentum, primum quia Christus vocat angelos, oues suas, æque ac homines, non ergo minus ad se pertinere censuit illorum salutem, quam hominum, quamuis pro hominibus, qui plus indigebant, plus laborauerit. Deinde, sicut relinquere iustos non est non mereri illis, neque non operari salutem illorum, sed est, non ita conuersari cum illis, neque illos tot medijs, & modis quærere, ita relinquere angelos non fuit non mereri illis, sed fuit ad homines singulari modo descendere, relicto ad tempus angelorum consortio, & statu beatifico.

Respons. ad argum.

Iansen.

Ad testimonium Pauli ad Hebr. 2. in primis fieri potest vis in illis verbis, *Qui sanctificat & sanctificantur, &c.* Et sic duplex potest esse responsio, vel certe triplex. Prima est, non esse legendum, *qui sanctificat & sanctificantur*, sed *qui sanctificat & sanctificatur*, vt hoc sit quoddam singulare nomen, & quasi epitheton Christi. Sic enim legisse videtur Dionys. cap. 4. de Eccles. hierar. circa finem, dicens, Christum, iuxta modum loquendi Scripturæ, esse eum, *qui sanctificat & sanctificatur*, quod nomen in nullo alio Scripturæ loco Christo tribuitur, vt ibi Maximus notauit, exponens Dionysium. Eodemq; modo legisse videtur alter Dionys. Alexandrin. in epistol. contra Paulum Samosatenum apud Turrianum in Oplotecha, vbi idem refert ex Cyril. lib. 3. contra Nestorian. qui idem habet lib. 1. de Fide ad reginas, cap. *Quod Christus vnus sit.* Qua lectione supposita, nullum potest ex illis verbis sumi argumentum. Obstat vero huic responsioni. Vulgata lectio, quæ in plurali habet, *qui sanctificantur*, & eodem modo videntur legisse omnes antiqui expositores, & Cyril. Alex. lib. 2. ad reginas, cap. *de Christi sanctificatione*, Nec videntur illa sequentia verba, *ex vno omnes*, posse commodum habere sensum, nisi in plurali legatur, vt sensus sit, tam qui sanctificat, quam qui sanctificantur, ex vno sunt omnes; nam, si Christus est, qui sanctificat, & qui sanctificatur, quomodo ex vno omnes? aut qui sunt hi omnes? Quamuis enim responderi possit, hos omnes esse illos filios, quos Deus Pater in gloriam adduxerat, vt sensus sit, Christus & illi, ex vno omnes: tamen re vera est nimis coacta expositio. Et præterea verba sequentia, scilicet, *Propter quam causam non confunditur fratres eos vocare*, non recte cohærent, nisi illud relatiuum, *eos*, referat eos, qui sanctificantur.

Retenta igitur Vulgata lectione, est secunda responsio, qui sanctificat, & qui sanctificantur, esse ex vno Deo, ex vno conditore, ex vno æterno Patre, licet diuerso modo; ille vt naturalis Filius, & per se sanctus, & aliorum sanctificator, reliqui vt adoptiui, & sanctificati ab illo: quæ omnia, tam de angelis, quam de hominibus dici potuerunt. Ita vero legunt & exponunt Chrysost. homil. 4. Theodor. & Theophyl. Ambros. Anselm. D. Thom. Primasius, & Cyrillus Alexand. loco proxime citato. Tertio vero possumus admittere probabilem expositionem, qui sanctificat, & qui sanctificantur, esse ex vno Adamo, seu ex vna stirpe & natura, vt Adamus, Caiet. & nonnulli alij exponunt. Hac autem posita expositione, dicendum est, ibi loqui Paulum de sanctificatione à peccato, id est, redemptione. De hac enim à principio illius capitis sermonem instituerat, vt patet ex illis verbis, *Quomodo nos effugiemus, si tantum neglexerimus salutem?* scilicet, quæ nobis parata est, per Christi mortem, & redemptionem; vnde inferius subdit, *Videmus Iesum propter passionem mortis gloria & honore coronatum: vt gratia Dei pro omnibus gustaret mortem.* Et addit. *Decebat eum, propter quem omnia, & per quem omnia, qui multos filios in gloriam adduxerat, autorem salutis eorum per passionem consummare*, id est, decebat, vt Deus Pater, per quem & propter quem sunt omnia, quiq; per suam prædestinationem multos filios in gloriam adduxerat, autorem salutis eorum per passionem consummare, id est, in gloria & honore exaltare, ita enim communiter legitur & exponitur, vt patet ex citatis expositoribus & optime ex Petro Maxentio Dialog. 2. contra Nestorium. Alij vero legunt passiue *consummari*, vt Ruffin. in ex-

in expositione Symbol. &, quod ad præsens spectat, eundem reddit sensum, scilicet, decuisse, Christum, per quem omnia & propter quem omnia, qui per sua merita præuisa multos filios in gloriam adduxerat, consummari per passionem in autorem salutis eorum, id est, consummare ac perficere munus sanctificandi illos, per passionem, & mortem, eos, qui indigebant, à peccato liberando. De hac ergo sanctificatione recte subdit, eum, qui sanctificat, & qui sanctificatur, esse ex vna stirpe, & natura, seu ex vno Adamo, licet non eodem modo, nos enim sumus per seminalem generationem, ille tantum secundum corpulentam substantiam. Et hinc etiam facile respondetur ad verba sequentia, si in eis vis fiat, scilicet, quod homines tantum vocat fratres & pueros suos, hoc enim non ideo est, quia illi soli à Christo gratiam accipiant, sed quia speciali modo cum illo in natura conueniunt & in origine, & quia singulari modo sunt ab illo sanctificati, & redempti. Vnde, quod subdit Paulus, *Quia pueri communicauerunt carni & sanguini, & ipse similiter participauit eisdem*, puerorum nomine solos homines intelligit, propter prædictam singularem cum Christo coniunctionem, nomine autem *carnis*, & *sanguinis*, non naturam tantum, sed etiam passibilem naturæ conditionem intellexit, vt supra, circa artic. 3. quæst. 1, disputat. 5. latius exposui, & hanc vim habet particula illa, *similiter*, scilicet quoad statum & conditionem passibilem, quod etiam sequentia verba declarant, *Vt per mortem destrueret eum, qui habebat mortis imperium*, ad hoc enim non sufficiebat sola natura carnis & sanguinis, sed necessaria etiam erat conditio passibilis.

Denique fieri potest vis in illis verbis. *Nusquam enim angelos apprehendit, sed semen Abrahæ apprehendit*, præsertim si iuxta Chrysostom. Ambros. Theophylact. D. Thomæ, Prima & aliorum expositionem, emphasim, ac mysterium intelligamus latere in verbo, *apprehendit*. Nam proprie dicitur quis apprehendere eum, quem fugientem insequitur, ac tandem assequitur, cum ergo humana natura, & angelica ex parte, à Deo fugerit, Christus non est insecutus angelos sed homines, & ideo dicitur non angelos, sed homines apprehendisse. Respondeti vero potest in primis, expositionem illam ac ponderationem, non esse necessariam, quia nomine apprehensionis intelligi sufficienter potest ipsa assumptio humanæ naturæ. Verbum enim, *apprehendo*, in rigore non requirit illam significationem, sed simpliciter significare potest, accipere, capere, & ad se trahere: & verbum Græcum, ἐπιλαμβάνω, quod illi respondet, eandem habet simplicem significationem, & ita simpliciter exponunt Theodoret. Caiet. & alij. Deinde, admissa illa ponderatione, nihil nobis obstant illa verba, fatemur enim, Christum non redemisse angelos, & ideo nec illorum naturam assumpsisse, nec fugientes ex illis fuisse insecutum vt eos apprehenderet, & ad se reuocaret, nec etiam pro eis mortuum fuisse, nec eis similem in natura, & conditione effectum esse. Hoc tamen nil obstat quo minus sanctis angelis gratiam & gloriam meruerit, vt dictum est. Quin potius illa rigorosa significatione verbi, *apprehendit*, recte confirmatur, quod dictum est, Paulum ibi loqui de sanctificatione à peccato, & ideo tantum habere sermonem de hominibus, & de specialibus beneficiis illis concessis, & de singulari coniunctione & similitudine, quæ est inter Christum, & ipsos, non tamen propterea excludit propria beneficia, quæ Christus potuit conferre angelis, & de facto contulit, quamuis illo loco eorum mentionem non fecerit, quia ad rem, de qua tractabat, non pertinebat.

Secundum fundamentum, quod ex autoritate Patrum sumptum erat, difficultatem nō habet, quia fere totum in autoritate negatiua fundatur. Concedimus ergo, sanctos Patres in illis locis meminisse illorum effectuū, & non huius, quia fortasse in hanc quæstionem non inciderunt, vel in re dubia noluerunt suam proferre sententiam. Ambros. vero, qui nonnihil obstare nobis videtur, primum dubitanter loquitur dicens, *Fortasse, &c.* Deinde exponi potest iuxta ea, quæ sequenti sect. dicemus.

Ad rationem ab inconuenientibus sumptam, negatur prima sequela, nam Christus nemini clausit ianuam regni cœlorum, sed quantum in ipso est omnibus fuit semper patens, neq; enim debuit per sua merita retardare aliquē ab ingressu glorię vel susceptione præmij suis meritis debiti, & ideo si angeli non habentes gratiam ex Christo habituri erant gloriam statim post terminum suæ viæ, & meriti, multo magis eam sine mora recipere debuerunt propter Christum, eademq; lex fuisset cum hominibus obseruata, si in statu iustitiæ & innocentiæ permansissent: tamen quia peccando ianuam regni cœlestis sibi occluserant, quæ aperta non fuit, donec plene fuit pro tota natura, quæ reatum peccati contraxerat, satisfactum, ideo ante Christi aduentum nullus hominum ad illam beatitudinem admittebatur, vt latius inferius suo loco dicetur. Aliorum solutio patebit ex sect. sequenti.

SECTIO II.

Vtrum Christus redemerit angelos, pro illisq; mortuus fuerit.

DVobus modis intelligi potest, Christum redemisse angelos, & pro illis mortem obijsse, primo de peccatoribus angelis, vt sensus sit, Christum per sua merita & satisfactionem, liberasse eos, vel aliquando fore liberaturum, ab eo statu, in quem per sua peccata inciderunt. Secundo de angelis sanctis, vt scilicet Christus dicatur eos redemisse, quia per sua merita eos à peccatis præseruauit. Priori modo dicitur erasse Origen. hom. 1. in Ioan. post medium, circa illud. *In principio erat Verbum.* Clarius vero hoc docet hom. 1. in Leuit. & hom. 24. in Numeros. Eiusq; sententiam videtur vsurpasse Hieron. super ad Ephes. 1. vbi inquirit, cur angeli, qui nunquam peccauerunt, dicantur subijci pedibus Christi, & ait. *Potest quidem responderi quod sine peccato nullus sit, vnde & crux saluatoris, non tantum ea, quæ in terra, sed etiam ea, quæ in cœlo erant, purgasse perhibetur.* Quæ verba exponi possent iuxta alium sensum de præseruatione, quia nulla creatura ex se impeccabilis est, & ideo dici possunt angeli sancti per Christum accepisse, vt peccatum non committerent, quo dicuntur omnino non caruisse, quia illud habere potuerunt: vel certe exponi possent iuxta ea, quæ super cap. 2 scribit circa illa verba. *Qui fecit vtraque vnum*, dicens, *Christum pacem attulisse cœlestibus, & terrenis, quia in suo sanguine cœlestia & terrestria copulauit, quæ inter se dissidebant, atque ita factum esse, vt crux Christi non solum terræ, sed etiam cœlo, nec solum hominibus, sed etiam angelis profuerit, atque ita omnis creatura Domini sui cruore purgata sit.* Veruntamen, quæ idem Hieronym. c. 4. scribit, exponens illa verba. *Ex quo totum corpus, &c.* non videntur pati posse hanc expositionem, dicit enim, *Christum venisse, vt totum corpus Ecclesia sanaret.* Quod infra explicans ita dicit. *Vt angelus refuga, id esse incipiat, quod creatus est, & homo, qui de Paradiso fuerat ejectus, ad culturam iterum Paradisi restituatur: ista autem vniuersa sic fient, vt inuicem inter se charitate iungantur.* Videtur ergo Hieronym. vel secutus Orig. vel (quod verius est) simpliciter retulisse Orig. sententiam, neq; approbando, neque reprobando illam, vt in præfatione illius Epistolæ ipse indicat, & in Apologia contra Ruffin. generaliter se excusat, & in 2. tom. epist. 59. ad Auitum idemmet Hieronym. inter Origenis errores ponit, quod docuerit, damnatos angelos aliquando reuocan-

Origenis error de Angelis. Hieronym.

reuocandos esse ad statum sanctorum angelorum, quem errorem damnatum esse contra Orig. in V. Synod. refert Nicephor. lib. 17. histor. c. 27. & 28. & contra eundem videri potest late Theophilus Alexandrinus in duabus epistolis, quæ referuntur in 1. tom. Bibliot. sanct. & in alijs locis hic error ex professo impugnatur, ostendendo, pœnas inferni esse æternas & immutabiles, in hoc ergo sensu certissimum est, Christum nõ redemisse angelos, nec mortuum esse pro illis, nõ quia id fieri non potuerit, sed quia Deus statuit illis non parcere, nec remedium præstare, cuius potissima ratio est inscrutabilis Dei voluntas, congruẽtias vero adduximus supra quæst. 1. art. 2.

Niceph. Theophyl. Alexand.

De posteriori ergo sensu versari potest quæstio inter Catholicos, quæ suppositis ijs, quæ in præcedenti sect. dicta sunt magis ad modum loquendi, quam ad rem spectat. Oportet tamen proprie, & caste loqui. Bernardus ergo locis citatis sectione præcedenti, videtur probare illam locutionem Christum redemisse angelos sanctos, gratiam præseruationis illis conferendo. Dionys. etiam, c. 8. de diui. nomi. in fine dicit redemptionem posse appellari ex eo, *quod non sinit, quæ vere sunt, ad id cadere vt non sint.* Præterea Theod. ad Hebr. 2. dicit, Christum pro creaturis omnibus mortuum fuisse, vbi enim nos legimus, *Vt gratia Dei pro omnibus gustaret mortem*, ipse legit, *vt absque Deo pro omnibus gustaret mortem*, & exponit, *Deo excepto, pro omnibus gustauit mortem.* Vbi Theophyl. licet lectionem illam non probet, quam à Nestorianis dicit esse inductam, illa tamen supposita, expositionem Theodor. approbat.

Bernard. Dionys Theodor. Theophyl.

Dicendum vero breuiter est primo Christũ proprie loquendo non esse mortuum pro angelis, vt recte docet Augustin. in Enchirid. c. 61. & sequentibus, & eodem sensu dicit Bernard. serm. in fer. 4. hebdo. sanct. passionem Christi, neq; bonis, neq; malis angelis datam esse, sed tantum hominibus, multa etiam, quæ in sectione præcedenti in primo argumento primæ sententiæ adducta sunt, hoc confirmant. Quibus addi potest illud 2. ad Corinth. 5. *Si vnus pro omnibus mortuus est, ergo omnes mortui sunt.* Sed angeli non sunt mortui: ergo nec pro illis Christus mortuus est. Ratio vero est, quia mors vt mors, non est assumpta propter angelos, sed solum propter homines lapsos, vnde gratia non est data angelis ex præuisione meriti fundati in morte Christi, sed fundati absolute in charitate & bonis operibus Christi hominis, ac propterea neque illis data est gratia dependenter à morte Christi, nam si homo non peccasset, Christus nõ esset mortuus, vt supra dictum est. Deniq; mors, & aliæ pœnæ per se primo assumptæ sunt ad satisfaciendum, vnde pro illis solis dicitur Christus mortuus pro quibus satisfacit, non autem satisfecit pro angelis licet illis meruerit, sed satisfecit pro hominibus, ad quos expiandos se ipsum obtulit sacrificium. Nec vero, si Christus angelis meruit, propterea sequitur pro illis mortuũ esse, primum quia non est necesse, vt per ipsam mortem illis meruerit, sicut nobis, sed per alios actus charitatis, vel religionis, &c. quanquam enim omnes actus Christi de se digni essent quolibet præmio, potuerunt tamen ab ipso, quidam actus ordinari ad vnum effectum, & non ad alios, vt ex supra dictis in hac quæst. & in q. 1. artic. 2. satis constat. Secundo & melius, quia quamuis meritum mortis extensum sit ad angelos, non inde fit mortuum esse pro angelis, quia non pro illis ordinata, & assumpta est mors. Exemplum euidens est, quia Christus per mortem suam sibi aliquid meruit: & tamen non propterea dici potest pro se mortuus, quin potius in Concil. Ephe. can. 10. damnantur dicentes, Christum pro se obtulisse sacrificium, & definitur pro solis hominibus obtulisse.

2 Cor. 5.

Christum non proprie pro angelis mortuum.

Dico secundo, Christum non posse proprie dici redemptorem angelorum. Hoc etiam colligitur ex Augustin. supra, & ex communi modo loquendi Theologorum. Ratio est, quia *nullus redimitur, nisi is, qui sub peccato seruit*, vt ex Zozimo Pap. dicit Augustin. epist. 157. sed angeli sancti nunquam seruierunt peccato. Nec satis est, quod potuerint peccare, & propter merita Christi præseruati sint, hac enim ratione potuerunt dici diuina virtute, seu propter Christi merita fuisse præuenti, ne peccarent, seu defensi à peccato, vt loquitur Fulgent. lib. 2. ad Trasimund. cap. 2. circa finem; non tamen hoc sufficit ad propriam redemptionem, quia *redemptio* dicit iteratam emptionem. Supponit ergo, eum qui redimitur, esse aliquo modo capituum, & venundatum sub peccato vel in se, vel in radice sua, ex qua necessario, contrahenda esset seruitus, & captiuitas peccati: angeli tamen sancti neutro modo fuerunt captiui, & ideo non fuerunt redempti, neque à Christo meritorie, neque à Deo vt principali autore gratiæ, sicut etiam mali angeli non possunt dici quoad sufficientiam redempti, eo quod illis data est sufficiens gratia, qua possent vitare peccatum. Adde, Christum solum redemisse, pprie pro quibus satisfecit, Christi enim redemptio hoc totum, & hoc potissimum includit: certum est autem, Christum non satisfecisse pro angelis. Potest ergo Christus vere dici sanctificator, iustificator, & glorificator angelorum, non vero proprie redemptor. Vnde illæ locutiones Bernard. & Dionys. supra citatæ non sunt omnino propriæ, & rigorosæ, omnem enim liberationem à peccato, *redemptionem* vocarunt, nos vero hic explicamus propriam, & rigorosam significationem verborum. Et idem ad Theodoretum dicendum est, cuius locutio magis vitanda est, quia magis redolet errorem Orig. quanquam à Theodor. in Catholico sensu explicetur, dicit enim Christum mortuum esse pro omnibus, quia *per ipsum omnia instaurantur*, vt Paul. alio loco dixit.

Augustin.

Zozim.

Fulgent.

Bernard. Prosper. ad Capit. Gal.

QVÆSTIO XX.

De conuenientibus Christo, secundum quod Patri fuit subiectus, in duos articulos diuisa.

Deinde considerandum est de his, quæ conueniunt Christo per comparationem ad Patrem. Quorum quædam dicuntur de ipso secundum habitudinem ipsius ad Patrem: puta, quod est ei subiectus, quod ipsum orauit, quod in sacerdotio ministrauit. Quædam vero dicuntur, vel dici possent, secundum habitudinem Patris ad ipsum: puta, si Pater eum adoptasset, & quod eum prædestinauit.

Primo igitur considerandum est de subiectione Christi ad Patrem. Secundo, de eius oratione. Tertio, de ipsius sacerdotio. Quarto, de adoptione, an ei conueniat. Quinto, de eius prædestinatione.

Circa primum quæruntur duo.

Primo, vtrum Christus sit subiectus Patri.

Secundo, vtrum sit subiectus sibi ipsi.

ARTICVLVS I.

Vtrum dicendum sit, Christum esse subiectum Patri,

AD primum sic proceditur. Videtur, quod non sit dicendum, Christum esse subiectum Patri. Omne enim quod subijcitur Deo Patri, est creatura: quia, vt dicitur in lib. de Eccles. dogmatibus, in Trinitate nihil est seruiens, neque subiectum. Sed non est simpliciter dicendum quod Christus sit creatura, vt supra dictum est. Ergo

1. q. 42. art. 4. ad 1. & q. 43. art. 2. ad 3. 3. p. q. 17. art. 1. ad 3.

Cap 4 habetur hic liber inter opera Aug 10.3 q. 16.ar.6. Libr 3. orth fid.cap. 21. parum ante med.

Ergo etiam non est simpliciter dicendum, quod Christus sit Deo Patri subiectus.

2. Præterea, ex hoc dicitur aliquid Deo subiectum, quod est eius dominio seruiens. Sed humanæ naturæ in Christo non potest attribui seruitus. Dicit Damasc.* in 3. lib. Sciendum est, quod neque seruam ipsam, scilicet humanam naturam Christi, dicere possumus: seruitutis enim & dominationis nomina, non naturæ sunt nomina, cognitionisque signa, sed eorum, quæ ad aliquid, quemadmodum paternitatis & filiationis nomina. Ergo Christus secundum humanam naturam non est subiectus Deo Patri.

3. Præterea, Prioris ad Corinth. 15. dicitur, Cum autem subiecta illi fuerint omnia, tunc ipse filius subiectus erit illi, qui sibi subiecit omnia. Sed sicut dicitur Hebr. 2. Nunc necdum videmus omnia subiecta ei. Ergo nondum ipse est subiectus Patri, qui ei subiecit omnia.

Lib 1. de Tri c 7 ante med tom. 3.

Sed contra est, quod Dominus dicit Ioann. 14. Pater maior me est. At Augustinus dicit in primo de Trinitate:* Non immerito Scriptura vtrumque dicit, & æqualem Patri Filiũ, & Patrem maiorem Filio: illud enim propter formam Dei, hoc autem propter formam serui, sine vlla confusione intelligitur. Sed minor est subiectus maiori. Ergo Christus secundum formam serui est Patri subiectus.

a Respondeo dicendum, quod cuilibet habenti aliquam naturam, conueniunt ea, quæ sunt propria illi naturæ. Natura autem humana ex sua conditione habet triplicem subiectionem ad Deum. Vnam quidem secundum gradum bonitatis, prout scilicet diuina natura est ipsa essentia bonitatis: vt patet per Dionysium 1. cap. de Diuinis nominibus, natura autem creata habet quandam participationem diuinæ bonitatis, quasi radius illius bonitatis subiecta. Secundo, humana natura subiicitur Deo, quantum ad Dei potestatem, prout scilicet natura humana, sicut & quælibet creatura, subiacet operationi diuinæ dispositionis. Tertio specialiter humana natura Deo subiicitur, quantum ad proprium suum actum: inquantum, scilicet, propria voluntate obedit mandatis eius. Et hanc triplicem subiectionem ad Patrem Christus de seipso confitetur. Primam quidem Matth. 19. Quid me interrogas de bono? vnus est bonus Deus. Vbi Hieronymus* dicit: Qui magistrum vocauerat bonum, & non Deum vel Dei Filium confessus erat, discit hominem, quamuis sanctum, in comparatione Dei non esse bonum. Per quod dedit intelligere, quod ipse secundum humanam naturam non pertingebat ad gradum bonitatis diuinæ. Et quia in his: quæ non mole magna sunt, idem est esse maius, quod melius, vt Augustinus dicit in 6. de Trinitate,* ex hac ratione Pater dicitur maior Christo, secundum humanam naturam. Secunda etiam subiectio Christo attribuitur, inquantum omnia, quæ circa humanitatem Christi acta sunt, diuina dispositione gesta creduntur: vnde Dionysius* dicit 4. cap. Cœlest. hierarchiæ, quod Christus subijcitur Dei Patris ordinationibus. Et hæc est subiectio seruitutis, secundum quod omnis creatura Deo seruit, eius ordinationi subiecta: secundum illud Sapientiæ 16. Creatura tibi factori deseruiens. Et secundum hoc etiam Filius Dei Philippen. 2. dicitur formam serui accepisse. Tertiam etiam subiectionem attribuit sibi ipsi Ioann. 8. dicens: Quæ placita sunt ei, facio semper. Et hæc est subiectio obedientiæ Patris vsque ad mortem. Vnde dicitur Philip. 2. quod factus est obediens Patri vsque ad mortem.

Super illud Quid me interrogas de bono? c. 9. Li. 6 de Tri. cap. 8. circa med. tom. 3. Cap 4 circa fin. illius.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut non est simpliciter intelligendum, quod Christus sit creatura: sed solum secundum humanam naturam, siue apponatur ei determinatio, siue non (vt supra dictum est) ita etiam non est simpliciter intelligendum, quod Christus sit subiectus Patri: sed solum secundum humanam naturam, etiamsi hæc determinatio non apponatur, quam tamen conuenientius est apponere, ad euitandum errorem Arij, qui posuit Filium minorem Patre.

Quæst 16. art 8.

Ad secundum dicendum, quod relatio seruitutis, & dominij fundatur super actione & passione, inquantum, scilicet, serui est moueri à domino secundum imperium. Agere non attribuitur naturæ sicut agenti, sed personæ: actus enim suppositorum sunt & singularium, secundum Philosophum.* Attribuitur tamen actio naturæ, sicut ei secundum quam persona vel hypostasis agit. Et ideo quamuis non proprie dicatur, quod natura sit domina vel serua, potest tamen proprie dici, quod qualibet hypostasis vel persona sit domina vel serua secundum hanc vel illam naturam. Et secundum hoc nihil prohibet, Christum dicere Patri subiectum vel seruum secundum humanam naturam.

Lib. 1 Met paulo post princ. to. 3.

Ad tertium dicendum, quod sicut Augustinus* dicit in 1. de Trinitate, tunc Christus tradet regnum Deo & Patri, quando iustos, in quibus nunc regnat per fidem, perducturus est ad speciem: vt scilicet videant ipsam essentiam communem Patri & Filio. Et tunc totaliter erit Patri subiectus non solum in se, sed etiam in membris suis, per plenam participationem diuinæ bonitatis. Tum etiam omnia erunt plene ei subiecta per finalem impletionem suæ voluntatis de eis: licet etiam modo sint omnia ei subiecta quantum ad potestatem secundum illud Matthæi vltimo: Data est mihi omnis potestas in cœlo & in terra.

Lib 1. de Tri c. 8 ante med tom 3.

COMMENTARIVS.

IN corpore articuli explicat D. Thom. tria sub nomine subiectionis, atq; adeo sub hoc titulo, comprehendi, scil. inæqualitatem, subiectionem, & seruitutẽ, vnde hic quæritur, an Christus sit inæqualis, aut minor Patre, an sit subiectus illi, & an sit seruus illius, hæc enim tria diuersa sunt, nam esse minorem consistit in inæqualitate, in bonitate, seu perfectione: esse subiectum consistit in obligatione parendi præceptis alterius: esse autem seruum est esse sub dominio alterius, quæ omnia comprehendit D. Tho. sub vno titulo, quia eadem ratio quæstionis, vel dubitationis est in omnibus, & quia sub hoc nomine, subiectus, omnis inferior comprehendi potest.

Nomen subiectionis quid importet.

Affirmat igitur D. Tho. hæc tria in Christum cõuenire, quod satis clare & distincte probat testimoniis Scripturarum, & rationibus, quæ expositione non indigent. Quoniam vero de re fere nulla hic est difficultas, supposita Catholica fide de vera diuinitate, & humanitate personæ Christi: sed tota difficultas est de modo loquendi: ideo D. Thom. in solut. ad primum & secundum, hunc explicat. Inquirit enim in illis argumentis, an simpliciter dici possint hæc prædicata de Christo, vel solum cum illa determinatione, inquantum homo. Et sentire videtur conuenientius esse hanc determinationem adiungere, propter vitandum periculum erroris, simpliciter tamen non esse necessarium, quia etiamsi non ponatur determinatio, intelligitur tale prædicatum tribui Christo secundum eam naturam, secundũ quã potest illi conuenire: neq; in hoc ponit D. Thom. vllam differentiam inter illa tria prædicata: quæ omnia proprias difficultates habent infra tractandas.

b Tertium argumentum fundatum est in verbis Pauli 1. ad Corinth. 15. Cum autem subiecta fuerint illi omnia, tunc ipse filius subiectus erit illi, qui sibi subiecit omnia: quibus significari videtur, filium nondum esse subiectum Patri. Et respondet cum August. libro 1. de Trinit c. 8. nunc quidem filium vt hominem (ita enim intelligendum est) in propria humanitate sua esse perfecte subiectum Patri, tunc autem futurum etiam subiectum in membris suis: quia licet nunc omnia sint subiecta Patri quoad potestatem, non tamen quoad plenam participationem, & perfectam obedientiam, & conformitatem cum illius voluntate, quam subiectionem tunc habebũt. Et hanc expositionem latissime prosequitur Greg. Nysse. orat. propria de hac re, vbi circa medium his paucis verbis illã concludit: Quæ Filij dicitur subiectio, per nos fit,

1. Cor. 15. Augustin. Greg Nyss.

quippe cum ea, quæ in corpore eius perfecta fuerit subiectio, ad eum referatur, qui in nobis gratiam subiectionis effecit.

Ambros. Eandem habet Ambros. lib. 5. de fide, cap. 6. vbi interdum de Christo in humanitate sua pro nobis subiecto, interdum de corpore mystico, seu de Christo in nobis subiecto, Patri, locum illum explicare videtur. Clarius Orig. homil. 2. in Psalm. 36. in principio.

Orig. Damasc. Ac denique Damasc. lib. 4. de fide. c. 19. post medium, vbi ita videtur hanc subiectionem ad nos referre, vt videatur negare Christum posse dici subiectū, sic enim inquit: *Nec Patri subiici necesse habet: etenim qua ratione Deus est, Patri æqualis est, non autem aduersarius, nec subiectus: qua autem homo nunquam Patri contumax fuit, vt ei subiectione sit opus*: sed vt ex ipsa ratione, qua vtitur, constat, loquitur de noua subiectione, per quam prior inobedientia, vel contumacia correcta sit: *Talis enim*, inquit, *subiectio non cadit in Christum secundum propriam humanitatem*: & ideo de hac subiectione loquens recte concludit: *Ex quo intelligitur eum personam nostram vsurpantem, ac sese in ordinem nostrum aggregantem his verbis vsum esse.* Quæ expositio optima & facilis est. Addit vero Augustinus dicto libro primo, de Trinitate capite octauo, specialiter dixisse Apostolum, ipsummet CHRISTVM tunc esse futurum subiectum Patri, ne quisquam putaret, habitum CHRISTI, qui ex humana creatura susceptus est, conuersum iri postea in ipsam diuinitatem: ac si Apostolus diceret, ita fore Christo omnia subijcienda, vt tamen ipse semper futurus sit subiectus ei, *qui omnia subiecit*, non quod denuo sit ei subijciendus: sed quod in subiectione, quam nunc habet, semper perseueraturus sit.

Augusti. Denique addit idem Augustinus libro octuagesimo tertio quæstion. quæst. sexagesimanona: & significat Hilarius libro vndecimo, de Trinitate post medium illam locutionem Pauli intelligi posse inxta vsitatam phrasim Scripturæ, in qua plerunque quod semper est, tunc fieri dicitur ab aliquo, cum in eo cognosci cœperit. Tunc ergo erit CHRISTVS subiectus Patri, quia tunc perfecte omnibus innotescet, quam eximia fuerit eius subiectio, & obedientia ad Patrem, ex qua immortalitas, & Sanctorum omnium beatitudo manauit. Sed hoc testimonium accuratius tractabimus in sequenti Tomo disputatione quinquagesima octaua sect. 4.

ARTICVLVS II.

Vtrum Christus sit subiectus sibi ipsi.

125 In synod. 1. Ephesin. missa ad Nestor. in medio illius.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod Christus non sit subiectus sibi ipsi. Dicit enim Cyrillus in epistola synodica*, quam scilicet, synodus Ephesina recepit: Neque ipse Christus sibi seruus est, nec dominus, fatuum enim est, vel potius impium hoc sentire, vel dicere.

Libr. 3. fid. orth. c. 11. parum à med. Et hoc etiam asserit Damascenus * in tertio libro dicens. *Vnum enim ens Christus, non potest seruus esse sui ipsius, & dominus. Sed in tantum Christus dicitur seruus Patris, in quantum est ei subiectus. Ergo Christus non est subiectus sibi ipsi.*

2. Præterea. Seruus refertur ad dominum. Sed relatio non est alicuius ad se ipsum: vnde & Hilarius dicit in libro de Trinitate *, quod nihil est sibi simile, aut æquale. Ergo

Lib. 3. non multùm remotè ante finē Christus non potest dici seruus sui ipsius, & per consequens nec sibi esse subiectus.

3. Præterea. Sicut anima rationalis & caro vnus est homo. ita DEVS & homo vnus est CHRISTVS, vt Athanasius * dicit. Sed homo non dicitur subiectus sibi ipsi, vel seruus

In suo symbolo fine. suiipsius, aut maior seipso propter hoc, quod corpus eius subiectum est animæ. Ergo neque Christus dicitur subiectus sibi ipsi propter hoc quod eius humanitas subiecta est diuinitati ipsius.

Sed contra est, quod Augustinus * dicit in primo de Trinitate. *Veritas ostendit secundum istum modum, quo scilicet, Pater maior est Christo secundum humanam naturam, etiam se ipso minorem Filium.*

2. *Præterea, Sicut ipse argumentatur ibidem, sic accepta est à Filio Dei forma serui, vt non amitteretur forma Dei, sed secundum formam Dei, quæ est communis Patri, & Filio, Pater est filio maior secundum humanam naturam. Ergo etiam Filius est maior se ipso secundum humanam naturam.*

Lib. 1. c. 7. ante mediū. tom. 3.

3. *Præterea. Christus secundum humanam naturam est seruus Dei Patris, secundum illud Ioannis vigesimo, Ascendo ad Patrem meum, & Patrem vestrum, Deum meum, & Deum vestrum. Sed quicunque est seruus Patris est seruus Filij: alioquin non omnia quæ sunt Patris essent Filij. Ergo Christus est seruus suiipsius, & sibi subditus.*

a *Respondeo dicendum, quod (sicut dictum est*) esse dominum, & seruum attribuitur personæ, vel hypostasi secundum aliquam naturam. Cum ergo dicitur Christus esse dominus, vel seruus sui ipsius, vel quod Verbum Dei est dominus hominis Christi, hoc potest intelligi dupliciter. Vno modo, vt intelligatur hoc esse dictum ratione alterius hypostasis, vel personæ, quasi alia sit persona Verbi Dei dominantis & alia hominis seruientis: quod pertinet ad hæresim Nestorij. Vnde in condemnatione Nestorij dicitur in synodo Ephesina: * *Si quis dicit Deum, vel dominum esse Christi ex Deo Patre Verbum, & non magis eundem ipsum confitetur simul Deum & hominem, vt pote Verbum factum carnem: secundum Scripturas, anathema sit. Et hoc modo negatur à Cyrillo, & Damasceno *. Et sub eodem sensu negandum est. Christum esse minorem seipso, vel esse sibi subiectum. Alio modo potest intelligi secundum diuersitatem naturarū in vna persona vel hypostasi. Et sic dicere possumus secundum vnam earum, in qua cum Patre conuenit, simul eum cum Patre præesse, & dominari: secundum vero alteram naturam, in qua nobiscum conuenit, ipsum subesse & seruire. Et per hunc modum dicit Augustinus *, Filium esse seipso minorem. Sciendum tamen, quod cum hoc nomen, Christus, sit nomen personæ, sicut & hoc nomen Filius, illa per se & absolute possunt dici de Christo, quæ conueniunt ei ratione suæ personæ, quæ est æterna: & maxime huiusmodi relationes, quæ magis proprie videntur ad Personam vel hypostasim pertinere. Sed ea, quæ conueniunt sibi secundum humanam naturam sunt ei potius attribuenda cum determinatione, vt videlicet dicamus Christum esse simpliciter maximum, & dominum, & præsidentem: quod autem sit subiectus, vel seruus, vel minor, est ei attribuendum cum determinatione, scilicet, secundum humanam naturam.*

a Resp. dicendum, quod sicut dictum est ad 2.

In Concil. 1. Ephesin cui præfuit Cyrillus can. 6.

Locis in arg. sed contra.

Lib. 1. de Trin. ca. 7. ante medium tom. 3.

Ad primum ergo dicendum, quod Cyrillus & Damascenus negant, Christum esse dominum sui ipsius, secundum quod per hoc importatur pluralitas suppositorum, quæ requiritur ad hoc, quod aliquis simpliciter sit dominus alicuius.

Locis in arg. sed contra.

AD secundum dicendum, quod simpliciter quidem oportet esse alium dominum, & alium seruum: potest tamen aliqua ratio dominij, & seruitutis seruari, prout idem est dominus & seruus sui ipsius, secundum aliud & aliud.

*Ad tertium dicendum, quod propter diuersas partes hominis, quarum vna est superior, & alia inferior, dicit etiam Philosophus in 5. Ethicorum * quod est hominis ad se ipsum iniustitia, in quantum irascibilis & concupiscibilis obediunt rationi. Vn-*

Lib. 5. Ethic. cap. 10. 5.

ni. Vnde per hunc modum etiam vnus homo potest dici sibi subiectus & seruiens, secundum diuersas sui partes.

Ad alia autem argumenta patet responsio ex dictis. Nam Augustinus asserit Filium se ipso minorem esse, vel sibi subiectum, secundum humanam naturam, non secundum diuersitatem suppositorum.*

Libro 1 de Trinit. c. 7. tom. 1.

COMMENTARIVS.

QVÆstio huius articuli fere eadem est cum quæstione articuli præcedentis, solumque est à Diuo Thom. proposita: tum ad concilianda diuersa Sanctorum dicta: tum vt doceret, maiorem circumspectionem in locutione hac seruandam esse, quoniam hæ relationes, *subiecti, minoris aut serui*, videntur distinctionem suppositorum requirere, & indicare. Et ideo respondet, has locutiones simpliciter non esse vsurpandas propter dictam causam, & ita exponit Cyrillum & Damascenum, quos citat, cum illo vero addito, *in quantum homo*, dicit esse admittendas, cum Augustino lib. 1. de Trinit. cap. 7. & 8.

Dubium. Solum potest circa literam huius articuli dubitari de sensu cuiusdam regulæ, quam in fine corporis D. Thom. adiungit. Dicit enim, relationes, quæ conueniunt Christo ratione suæ personæ, simpliciter & sine addito esse de illo prædicandas, vt esse Dominum, superiorem, &c. relationes vero, quæ illi conueniunt ratione humanæ naturæ, esse prædicandas cum determinatione prædicta: aut enim D. Thom. hoc intelligit de his prædicatis, quando simpliciter dicuntur sine explicatione alicuius termini: & hoc modo nulla est differentia, quia sicut Christus dicitur simpliciter dominus, ita potest dici simpliciter subiectus iuxta dicta articulo præcedenti: aut loquitur de his prædicatis, quando in illis explicatur termin⁹, qui sit ipsemet Christus, vt in præsenti articulo tractatur quæstio: & in hoc sensu nulla est differentia, quia sicut Christus non potest simpliciter dici subiectus sibi sine addito: ita nec potest dici dominus sui sine determinatione, est enim eadem ratio, quia non minus vna relatio, quam altera, indicat distinctionem suppositorum, & ideo necessaria est determinatio naturæ, per quam hic error excludatur. *Responsio.* Respondetur cum Caietano regulam intelligendam esse in priori sensu, nam in posteriori nulla est differentia, vt ratio facta concludit, in priori autem sensu potest varijs modis intelligi. Primo, vt illa differentia non fundetur in necessitate simpliciter, seu in rigore propositionum, sed vt conuenienti modo loquamur ad vitandum periculum erroris, & hoc quidem est verum, sed non satis rem explicat. Secundo, vt semper, & in omnibus locutionibus necessaria sit illa differentia, seu determinatio, vt propositio in rigore vera sit. Et hoc non videtur necessarium, nec ad mentem D. Thom. vt ex articulo præcedenti colligitur, & ex dicendis constabit. Tertio sensus esse potest, prædicata significantia relationem conuenientem Verbo ratione diuinitatis, seu personæ suæ, semper, & in vniuersum posse dici simpliciter, & absolute de Christo: alia vero, quæ significant subiectionem, vel aliam similem imperfectionem, non semper dicenda esse simpliciter de Christo, siue hoc sit propter rigorem sermonis siue propter vitandum periculum, vtroque enim modo contingere potest, vt dicemus.

DISPVTATIO XLIII.

In quatuor Sectiones distributa.

De subiectione, & obedientia Christi & præceptis, quorum est capax.

EX tribus illis prædicatis, quæ Diuus Thomas in his articulis attigit, scilicet *minor, subiectus, seruus*, primum nullam difficultatem habet, quæ in re posita sit, & ad præsentem disputationem pertineat. Quod enim Christus ratione personæ suæ, & propriæ naturæ diuinæ non sit minor Patre, sed æqualis illi, non hoc loco, sed in materia de Trinitate ex professo tractandum est, & in disputatione 2. huius materiæ, quæ præsenti negotio sufficere videbantur diximus: quod autem Christus ratione humanitatis, & secundum illud esse, quod ab illa habet, sit minor Patre, & se ipso vt Deo, nullus dubitare potest. Quandoquidem constat, humanam naturam esse inferiorem diuina, vt ipsemet Christus confessus est Ioann. 14. *Pater maior me est*, iuxta veriorem, & communiorem expositionem. Alia enim expositio quorundam Græcorum, qui de persona diuina ratione originis hoc intelligunt, minus propria est, & pie explicanda, vt latius in materia de Trinitate dicendum est. Quod vero pertinet ad modum loquendi, existimo, illam locutionem, Christus est minor Patre, non esse sine sufficienti determinatione vsurpandam, in illo enim loco Ioan. 14. satis ex circumstantijs constabat, Christum de se vt homine loqui: sic enim inquit: *Si diligeretis me, gauderetis vtiq; quia vado ad Patrem, quia Pater maior me est*: discedebat enim ab eis secundum humanitatem, & secundum illam ad Patrem ibat, & eodem sensu illum, maiorem se appellat: requiritur ergo determinatio, non solum propter vitandum periculum erroris, sed etiam in rigore sermonis, quia si simpliciter fiat comparatio, in rigore fit inter personas, vel inter illud totum, quod Christus est, & Patrem, in quo sensu non potest dici simpliciter minor. Item, quia hæc locutio: *Verbum aut Filius est minor Patre*, simpliciter falsa est, sine vlla dubitatione: ergo nec Christus dicendus est simpliciter minor, qa nulla est ratio, cur dicamus hoc prædicatum, *minor*, habere eam vim limitandi subiectum, vt formaliter pro Christo tantum vt homine supponat. Addatur ergo determinatio, quæ multo magis necessaria erit, si comparatio fiat ad personam Verbi seu Filij, vt ex dictis circa articulum secundum constat. Solum potest obstare autoritas D. Thomæ hic articulo 1. ad primum, vbi tantum ait, conuenientius esse apponere determinationem ad euitandum errorem Arij, qui posuit Filium minorem Patre. Ac deinde sumi potest argumentum, quia nulla appareret specialis ratio, ob quam nō posset de Christo simpliciter dici esse minorem Patre aut Deo, sicut alia prædicata ab humanitate sumpta simpliciter de illo enunciantur. Respondetur ad D. Thomam, asserere quidem esse conuenientius determinationem apponere, non negare autem, ex vi & rigore sermonis esse necessarium, neque hoc examinasse, sed omisisse tanquam rem minoris momenti. Vel certè ita locutus est, quia non semper est necessarium explicite addere determinationem illam, sed satis est, quod ex antecedentibus & consequentibus colligatur, nā illa est quædam virtualis & implicita determinatio: tamen quia hoc interdum est ambiguum, ait Diuus Thomas conuenientius esse, regulariter loquendo, determinationem addere. Ad rationem ex his, quæ diximus, facile colligi potest differentia inter hoc prædicatum & alia. Quę dupliciter potest declarari. Primo, quia hoc prædicatum, *minor*, est relatiuum & comparatiuum: vnde absolute Christo attributum respectu Patris comparat totum id, quod est Christus, *Christus quomodo sit minor Patre.*

stus, cum Patre, & affirmat esse aliquid minus illo, quod simpliciter falsum est, quia in Christo aliquid est, quod nō est minus, quam Pater. Secundo, & clarius (quamuis in re idem sit) quia prędicatum *minor*, includit negationem repugnantem suppositō Christi: prædicata autem, quæ sunt huiusmodi, vel nullo modo attribui possunt Christo, etiā cum determinatione, vt, *homo*, si fortasse illa nō sufficiat ad impediendam vel tollendam illam negationem, sicut contingit in hoc prædicato, *filius adoptiuus*, vt suo loco dicetur. Vel saltem non enunciantur de Christo sine determinatione, *vt, homo*, quando illa sufficit ad limitandam negationem ad esse humanum, vt contingit in hoc prædicato, incepit esse, vel in hac voce, *creatura*, rigorose sumpta. Ita ergo est in præsente, nam minor includit negationem æqualis: imò illa negatio est veluti fundamentum aut proxima conditio fundans illam relationem: hæc autem negatio repugnat Verbo diuino; vnde nullus, vt existimo, concedet hanc locutionē simpliciter & sine addito, *Christus non est æqualis Patri*, cum determinatione autem, *in quantum homo*, recte conceditur, quia limitatur negatio ad esse humanum: idem ergo est de prædicato *minor*. Alia vero prædicata ab humanitate sumpta, non semper includunt negationem similem, vt constat ex supra dictis quæst. 16. Et signum, quod supra adduxi, recte declarat hanc differētiam, nam alia prædicata, quæ dicuntur de Christo simpliciter sub nomine Christi, dicuntur etiam sub nomine Verbi, aut Filij Dei, vel Dei, regulariter loquēdo, vt esse passum, mortuum &c. At vero in præsente de Verbo aut Filio Dei non potest absolute dici non esse æqualem, aut esse minorem Patre. Quis enim audeat ita loqui? Signum ergo est, inter hæc & alia prędicata humanitatis esse aliquam differentiā, ob quam non possint illa in rigore dici de Christo simpliciter, sed tantum cum determinatione, *vt homo*.

Omissa ergo relatione *minoris, seu inæqualis*, de alijs duabus, *subiectionis, & seruitutis*, sigillatim disputandum est, quia aliquo modo distinguuntur, & proprias difficultates habent, vt videbimus. Quia vero *subiectio* relationem quandam dicit ad præceptum, & obedientiam, consistit enim subiectio in capacitate præcepti, & ad illum proprie dicit relationem qui potest præcipere, vnde proprius actus personæ subiectæ, vt sic, est obedire, ideo de his omnibus hoc loco dicendum est, & prius erit res ipsa explicanda, scilicet, quo modo Christus capax præcepti fuerit, & quibus præceptis fuerit subiectus, & deinde modum loquendi breuiter expliçabimus.

SECTIO I.

Vtrum Christus Dominus fuerit capax præcepti, cui esset subiectus.

RAtio dubitandi est, quia præcepta habent vim coactiuam, vnde illud directe cadit sub præceptum, ad quod lex cogit: vt D. Thom. docet. 1. 2. q. 90. art. 3. ad 2 & q. 100. art. 9. & ideo nullus potest imponere legem, nisi qui potestatem habet coactiuam, vt efficaciter possit inducere ad obseruationem legis, ergo solus ille est capax præcepti, qui subdi potest virtuti coactiuę, hoc autem Christo repugnat, ergo, Confirmatur primo, & explicatur, quia obligatio præcepti includit hanc diuinam comminationem, si hoc non feceris, eris mihi inimicus. Sed hæc moraliter fieri non potest, nisi ad eum, qui potest fieri inimicus, quod Christo repugnat, ergo similiter illi repugnat vera, ac propria obligatio legis, & præcepti Vnde confirmatur secundo, quia Christus est impeccabilis ab intrinseco, & ex natura sua, ergo non est capax præcepti. Patet consequētia, quia præceptū obligat sub reatu culpæ; hæc vero obligatio non cadit nisi in eum, qui est capax culpæ. Tandem confirmatur, quia Christus est supremus dominus: habet ergo potestatem dispensandi in omni lege, poterat ergo secum dispensare, non ergo obligabatur.

Propter hæc nonnulli opinati sunt, Christum nō esse capacem præcepti. Distinguunt tamen inter præceptum, & mandatum, vt præceptū sit vera lex, verā obligationem inducens, cuius transgressio, iustitiæ seu obedientiæ contraria sit, mandatum vero latius patet, & significat non solum rigorosum præceptum sed etiam quamcūq; directionem, seu regulam, quæ aliquid mandat, seu potius ordinat, aut commēdat tanquam conueniens, seu melius: quæ distinctio fūdamentum habet in D. Thom. 1. 2. q. 99. art 5. vbi ex Hieron. refert, in præceptis esse iustitiam, in mandatis charitatem: q̄ dictū habetur in Glossa ordinaria in procemio in Marcū. Dicitur autem præceptū cōtinere iustitiam, quia continet ius superiori debitū, & eius obseruantia ad rectitudinem morum necessaria est: mandatum vero dicitur continere charitatē, quia eius obseruantia non est in rigore necessaria, nec fundatur in iure superiori debito, sed in quadā amicitia, seu perfectione. Habet etiam hęc distinctio fundamentum in Chrys. Theophyl. & alijs sectione vltima citandis. Dicunt igitur Christum non esse capacem proprij præcepti, quia non est capax propriæ obligationis, vt rationes factę videntur probare: dicunt tamen fuisse capacem mādati: tum propter testimonia Scripturarum infra citanda: tum quia per modum directionis potuit intelligere, quid Deo esset gratius, vt illud quasi commendatum haberet ad volendum, & exequendum.

Quid dicta nomina conferant præcepto, & consilio.

Vt tamen certo constet, de quo sit disputatio, suppono, quæstionem hanc tractari de proprio præcepto, vt à consilio distinguitur, & est vera lex superioris: hoc enim vox ipsa in rigore significat: & idem significat vox, *mandatum*, vt constat ex omnium Latinorum vsu, alia enim significatio minus propria est & non adeo vsitata. Est autem de ratione proprij præcepti & legis vt obligationem inducat, quæ obligatio necessitatis interdum appellatur, & debitum vt constat ex D. Thom. 1. 2. qu. 90. artic. 4. vbi ait, esse proprium legis habere virtutem obligandi, & 2. 2. q. 104. art. 4. 5. & 6. ait, præceptum includere quandam iustitię necessitatem: & idem significat hac 3. p. q. 47. art. 2. ad secundum. Idem Caietan. 2. 2. q. 104. art. 1. ad finem. Durand. in 1. dist. 37. qu. 40. num. 14. & 15. Et à posteriori declaratur, quia non est aliud, in quo possit præceptum à consilio distingui, præsertim quando ab eodem legislatore, vel consultore, Deo nimirum, manant. Nam per consilium Deus dirigit aliū ad id faciendum quod consulit: e: q̄ suum iudicium manifestat, quod id melius esse iudicat; imo & suam voluntatem ad id magis propensam ostendit; soluque deficit à ratione præcepti, quia per consilium nō intimat Deus homini talem voluntatem suam, quia velit illum obligare ad id faciendum quod consulit: ergo hæc voluntas est de ratione legis, siue in illa cōsistat formaliter lex, siue tantum sit radix & quasi anima legis: vis ergo obligandi, & inducendi debitū seu obligationem est de ratione legis. Atq; hoc modo distinguere videtur consilium à præcepto Paulus 1. Cor 7. cum enim dixisset, *De virginibus præceptum Domini non habeo, consilium autem do*, subdit inferius *Qui statuit in corde suo, non habens necessitatem*: scilicet, quam præceptum inducit. *potestatem autem suæ voluntatis*; scilicet eligendi id quod consulitur seruandi v. g. virginitatem. Atq; ita hunc locum, & hanc differentiam declararunt Cypr. serm. de Natiu. Christi, in fine Aug. lib. de Sancta virgine. c 30 & lib. 1. de adult. coniug. c. 14. & 15. Amb. epi. 82. longe ante med. Hieron. epist. 22. ad Eustoch. de seruan. virgin. parū ante med. & li. 1. con. Iouinian. aliquantulum à principio, Chrysost. hom. 63. in Matt. & omnes Pauli expositores loco citato.

Ac

Ac denique à priori declaratur, nam actus consilij per se non est actus superioris, quia non est actus iurisdictionis, & idē est de quacunq; voluntate vel desiderio, quo vnus velle potest, vt alius hoc faciat, aut velit, sola autē voluntas obligandi, & præceptū ab ea manans, & intimans seu inducens obligationem, est propriè act⁹ superioris habētis iurisdictionē in subditum, ad determinandum illum moraliter ac politice ad aliquid faciendū: hoc autē non facit, nisi obligando & quasi coarctando illum ad id quod præcipit, vt non possit aliud iure seu honeste facere.

Illatio ex dictis.

Ex quo infero, de ratione proprij præcepti esse, vt eius transgressio vel omissio, libera ac sufficienter voluntaria, peccaminosa sit & praua. Loquor autē de proprio præcepto, vt omittam legem pure pœnalem, vel regulam pure directiuā, formaliter vel virtualiter obligantem ad pœnam, quia vel hę nō sunt propriè leges, sed pacta quædam seu conuentiones, quibus subijciuntur tali pœnæ, qui hoc fecerint, etiā si in eo non peccent: vel, si leges sunt, non obligant determinate ad talem actum, sed ad hoc disiunctū, vel ad faciendum actum, vel, si non fecerit, ad pœnā impositā acceptandā & soluendā. Illis autē præmissis quæ in Christo locū non habent, non potuit illiverū præceptum imponi, quin veram obligationem induceret, & necessitatem moralē talis actus, vel bonitatis ad bonos mores, vt q. etiam 18. tractatū est. Quapropter fieri non potuit vt imponeretur præceptum verum, quin cōsequenter induceretur necessitas seruandi illud ad vitandā culpā, ac Dei inimicitiā, si præceptū intelligatur esse de re graui, & in hoc consistit difficultas tacta, quod in hoc præcepto includitur cōminatio, nisi hoc feceris, priuaberis diuina amicitia, quæ videtur indecens respectu Christi.

D. Thom.

VI. Synod.

Nihilominus tractando de præcepto in hac proprietate sumpto, dicendum est, Christum hominem proprie, & vere fuisse capacem præcepti quoad vim directiuam eius, & obligationem faciendi, quod lex præcipit, & vitandi quod prohibet. Hæc est sine dubio sententia D. Thom. hoc loco, & infra. quæ. 47. & communis, vt ex ijs, quæ in sequentibus dicemus, plane cōstabit: & videtur posse sumi ex 6. Synod act. 17. in definitione fidei, vbi definiuntur duæ Christi voluntates non contrariæ, quia voluntas humana non resistebat, nec reluctabatur, sed subiecta erat diuinæ voluntati. *Oportebat enim*, inquit, *carnis voluntatem moueri, subijci q, voluntati diuinæ iuxta sapientissimū Athanasium*, Potest etiam ex sacra Scriptura probari. Psalm. enim 39. de Christo dicitur, vt Aug. Euthym. & alij, imo & Paul. ad Hebr. 10. exponunt, *In capite libri scriptum est de me, vt faciam voluntatem tuam, Deus meus, volui, & legem tuam in medio cordis mei*, & alia plura, & vrgentiora afferemus infra agentes de speciali præcepto moriendi pro hominibus. Ratione probatur primo, quia voluntas Christi humana, non erat sibi regula suorum actuum, habebat enim superiorem, à qua poterat dirigi, & gubernari, ergo Christus secundum hanc voluntatem humanam poterat à superiori recipere talem regulam suorum actuum, vt ad honestatem morum necessariam esset illi se conformare, hæc autem regula est lex, seu præceptū, ergo. Secundo, Christus vt homo, est subiectus Patri, ergo subijci potest legibus eius. Quo argumento tacite concedit, & concludit D. Thom. 1. 2 quæstio 93. artic. 4. ad 2. Christum vt hominem esse subiectum legi æternæ antecedens probatur à D. Thom. hic, & inferius tractabitur. Nunc breuiter declaratur: quia Christus vt homo est creatura, ergo subiecta creatori, illud enim dicitur subiectum, quod est sub potestate alterius, nihil autem magis est sub alterius potestate, quam creatura sub creatore. Rursus, non est quæcunque creatura, sed rationalis, ergo subijcitur vt creatura rationalis, & libera libertate creata, propria autem subiecto huius creaturæ est, vt præcepto superioris subdatur. Tertio, in Christo Domino fuerunt virtutes creatæ, etiam illę, quę respiciunt superiorem, habuit enim veram religionem qua Patrem colebat, & ad illum orabat, veram humilitatem, vērum timorem, & similia, vt in superioribus ostensum est: ergo & veram, & propriam obedientiam, est enim eadem ratio, præsertim cum Scriptura sacra hanc virtutem in illo maxime commendet, quæ propriè intelligenda est, cum commode possit: vera autem, ac propria obedientia non est, nisi vbi potest interuenire præceptum.

D. Thom.

Psalm. 39. August. Euthym. Heb. 10.

Christus quomodo capax præcepti.

Neq; contra veritatem hanc obstant rationes factæ. Ad primam enim respondetur primo, de ratione præcepti tantum esse, vt faciat actum necessariū ad rectitudinem, & honestatem virtutis, & hæc proprie dicitur vis directiua præcepti, vis autem coactiua, quæ respicit comminationem pœnæ, non est per se, ac simpliciter necessaria ad præceptū. Quia in præcepto per se tantū est intenta moralis determinatio & directio ad actus morales: hæc autem sufficienter fit per intimationem voluntatis superioris inducētis obligationem. Igitur comminatio per se necessaria non est ad præceptum, sed ad summum, secundario ad illud pertinet: & accommodari debet iuxta capacitatem eius, cui imponitur præceptum, vnde si ille non est capax transgressionis, nulla coactione, aut comminatione pœnæ indiget, & ideo in eo potest habere locum præceptum quoad vim directiuā sine coactiua, sic enim interdum princeps obligatur suis legibus quoad vim directiuam, non tamen quoad coactiuam: & in Beatis sunt præcepta sine vlla comminatione.

Responsio ad argum.

Vis coactiua non est de necessitate præcepti.

Secundo dicitur ad argumentum, simul cum prima confirmatione, in præcepto præsertim diuino contineri in virtute illā comminationem, quæ per illam conditionalem explicatur, *Nisi hoc feceris, eris mihi inimicus*: non est tamen necesse, vt formaliter, & directe fiat talis comminatio. Vt autem Christus sit capax præcepti virtute cōtinentis comminationem illam, satis est, vt natura eius humana secundum se considerata, & prout esse posset in proprio supposito, sit capax illius status, & pœnæ, quæ per illam cōditionalem explicatur. vel certe satis est, vt talis natura habeat aliam superiorem, cuius voluntatem respicere debeat tanquā regulam suæ voluntatis. Nam ex hoc fit, vt à superiori illa voluntate præscribi possit aliquid, vt necessarium ad honestatem morum, seu ad charitatem conseruandam, in quo in virtute continetur illa cōditionalis: quamuis ipsa ratio præcepti melius, & formalius explicetur per hanc affirmatiuam, & absolutā propositionem, hoc præscribitur per præceptū tanquā necessarium ad virtutē seu charitatem, quam per illam conditionalem, seu negatiuam. Si hoc non feceris, non eris mihi amicus.

Vnde ad secundam confirmationem respondetur, Christum esse impeccabilem ratione suppositi, voluntatem autem humanam eius ex se, & ex natura suā non esse impeccabilem, & hoc satis esse, vt sit capax præcepti: quamuis enim sit vnita Verbo, semper tamen manet inferior, & subdita, licet per ipsammet superiorem voluntatem ita gubernetur, vt non possit à bono deficere.

Ad vltimam confirmationem primum dicitur, quędam præcepta esse omnino indispensabilia: deinde non sequi potest secum dispensare, ergo non tenetur legibus. Princeps enim suis legibus obligatur, & tamen potest secum dispensare sicut cum alijs, imo ex dispensatione possibili, potius infertur obligatio legis: quia non habet locum dispensatio, nisi vbi intercedit obligatio. Tandem (quod ad rem spectat) licet Christus vt Deus, sit supremus omnium dominus, & ideo vt sic non sit capax præcepti: tamē Christus vt homo, nō habet supremum dominium per voluntatem humanam, imo secundum illam nō potest non esse sub potestate alterius, & ideo eius legibus subdi potest.

SECTIO II.

Quibus legibus fuerit Christus subiectus, vel subiici potuerit.

Lex diuina quotuplex.

HÆc quæstio præsertim tractanda est, de diuinis legibus: nam hoc loco præcipue agimus de subiectione Christi ad Deum: tamen per occasionem, & ad complementum materiæ, dicendum etiam erit de legibus humanis: lex autem diuina duplex est: altera naturalis, altera positiua, quæ diuidi vlteriꝰ potest in legem communem, seu generaliter Ecclesiæ, aut populo Dei propositam, vt fuit lex vetus, & est nunc lex gratiæ, & in specialem, vt si Christus habuit aliquod speciale præceptum sibi impositum. De hoc dicemus sect. sequent. cætera hic breuiter expediri possunt.

D. Thom. Dico ergo primo. Christus Dominus subiectus fuit legi Dei æternæ, seu naturali. Ita docet S. Thom. 2. 2. q. 93. ar. 4. ad 2. vbi de æterna lege loquitur, sed est eadem ratio de naturali. Et eam docet late Ioan. *Ioan. Med.* Medina, Codice de pœn. tract. 3. q. 1. vbi licet in alijs multis de merito, & satisfactione Christi minus digne sentiat: in hoc tamen bene loquitur, immerito tamen existimat hanc obligationem repugnare cũ perfecta satisfactione de rigore iustitiæ, vt satis dictum est in q. 1. artic. 2. Probatur ergo conclusio, quia Christus tenebatur amare Deum, & non mentiri, & vitare alia quæ sunt intrinsece mala.

Obiectio. Dices. Etiam mẽtiri, vel esse infidelem in promissis seruandis, est intrinsece malum respectu diuinæ voluntatis, & tamen non propterea Deus obligatur *Responsio.* præcepto, sed voluntas eius natura sua abstracta est, & omnino aliena ab omni huiusmodi malo. Respõdetur, hinc recte sequi, voluntati Christi ex vi & natura talium obiectorum necessarium esse ad honestatem morum, ea vitare, quæ sunt intrinsece mala, etiamsi per intellectum præscindamus omnem legẽ superioris, quod cõmune est Christo cum alijs omnibus, qui ratione vtuntur, vt latius in 1. 2. tractatur Ex hoc tamen vlterius sequitur, voluntatem Christi humanã, eo quod inferioris ordinis est, & superiorem habet, teneri ex præcepto superioris, quod per naturalem rationem illi manifestatur, hæc omnia mala vitare, vel contraria bona facere, quia hæc obligatio est quasi proprietas intrinseca, & connaturalis rationali naturæ, quę superiorem habet, cui⁹ gubernationi, & prouidentiæ subdita sit. Et hæc conclusio procedit tam de pura lege naturali, quæ consideratur respectu humanæ naturæ præcise sumptæ, quam de lege supernaturali, quę cõnaturalis est gratiæ, seu naturæ vt eleuatæ per gratiam, & supernaturalem cognitionem, est enim eadem ratio de vtraq;. Nec vero est quod inquiramus, an potuerit Christus non obligari hac lege naturali, vel an potuerit cum eo in hoc dispensare, non enim magis potuit hæc obligatio à Christo homine, quam ab alijs hominibus seiungi, quia (vt dixi) est quasi naturalis proprietas consequens humanam naturam. An vero naturalis lex simpliciter auferri possit, aut dispensari, nõ est hoc loco disputandum, cum in materia de legibus proprium habeat locum.

Christus immunis legum humanarum. Dico secundo. Christus Dominus nullis humanis legibus subiectus fuit, quamuis de absoluta Dei potentia, subiectum esse non repugnauerit. Prior pars probatur optime illa ratione, quia Christus etiam in humanitate sua habuit dominium, & ius superioris ordinis super omnes homines per potestatem excellentiæ, vt latius infra qu. 22. dicturi sumus: non ergo magis potuit humanis legibus obligari, quam possit Rex lege lata ab aliquo sibi subdito obligari. Vnde *Matth. 17.* Matth. 17. de legibus tributorum agens ipse concluſit, *ergo liberi sunt filij*: quem locum Patres omnes de Christo intelligunt, & ex illo colligunt Theologi in 2, & 44. Christum non fuisse subiectum regibus tẽporalibus. De quo videri potest D. Tho. ibi. q. 2. ar. 2. Bonau. ar. 3. qu. 1. Soto in 4. d. 25. q. 2. art. 1. Turrecremata lib. 4. sum. p. 4. c. 37. vbi refert, Ioannem XXII. contrariam sententiam, quæ fuit Marsilij Patauini, erroris damnasse. Et hæc conclusio magis constabit ex dicendis in conclusione sequenti.

Obiectio. Responsio. Sed contra, quia Christus tenebatur obedire Matri, cui erat subditus, Luc. 2. Respondetur, spõte sua se illi subdidisse sicut Iosepho. iure tamen, & in rigore non fuisse obligatum, quia potestas excellentiæ & iurisdictio, quam Christus habebat, etiam in matrem suam, & erat superior & altioris ordinis. Dices. *Christus quomodo in aliqua subiectus.* Ergo non tenebatur Christus illa lege naturali, qua obligantur filij colere parentes, & obedire illis, quod est contra præcedentem conclusionem. Respondetur, simpliciter negando consequentiam, tenebatur enim Christus pietatem seruare respectu matris: tamen quia hoc præceptum affirmatiuum est, non semper obligat, neque eodem modo, neque ad eosdem actus, sed iuxta occurrentes circumstantias, & quia hæ in Christo erãt multo alterius rationis, quã in alijs hominibus, ideo diuerso modo obligari potuit illo præcepto.

Dico tertio. Christus Dominus non fuit subiectus illis diuinis legibus positiuis, quæ pro vniuersa Ecclesia, aut Israelitico populo datæ sunt. Declaratur, quia hæc lex tantum est duplex, noua, & vetus. de noua facile probatur, quia ipsemet Christus fuit autor, & legislator huius legis. Considerandum vero est leg slatores humanos interdum obligari legibus suis, quando illæ versantur in materia æque ad ipsos legislatores pertinente, siue hoc fit, quia sub hac cõditione censentur accepisse potestatem ferẽdi leges siue quia lex naturalis eos subijcit talibus legibus, eo ipso quod sunt eiusdem status, & conditionis cum alijs, ad quos leges feruntur, in Christo autem Domino hoc non habet locum respectu legis nouæ à se conditæ: tum quia non sub hac conditione accepit potestatem legislatiuam, quæ in ipso fuit alterius, & excellentioris rationis: tum quia non habuit statum eiusdem rationis cum subditis vt ad illum talis lex pertinere posuerit. Quod ita etiam declaratur, quia quãdo lex Principis respicit subditos, vt subditi sũt, vt est v. g. lex de soluendis tributis, talis lex non obligat Principem: sed ad hunc modum proportionaliter est in præsenti, nam lex gratiæ à Christo lata respicit homines vt peccatores, seu vt viatores, atque adeo existentes in inferiori statu. *Legislator quomodo obligetur lege sua.*

Igitur solum superest, vt de veteri lege hanc conclusionem probemus, non enim defuerunt qui dicerent Christum fuisse legi veteri obnoxium atque adeo obligatum ad seruandam illam. Ita tenet Ioan. de Medina supra, cui videntur fauere verba ipsius Christi Matth. 5. de se dicentis: *Non veni soluere legem sed adimplere*, & Paulus ad Galat. 4. dicens, *misit Deus filium suum factum sub lege*. Fauent etiam Athan. disputatione cum Ario circa finem, quæ habetur tom. 4. & Cyril. Alexand. lib. 2. de Fide ad Regi. longe post medium, & epistol. ad monachos AEgypti sub finem, quæ habentur in 1. tomo. Concil. Ephes. cap. 1. & 5. qui dicunt Christum fuisse subditum legi. *Ioan. Med. Matth. 5. Galat. 4. Athanas. Cyril. Alexand.*

Et probatur ratione, quia illa lex generaliter fuit lata pro omnibus hominib. Israelitici populi, per circumcisionem ad Dei populum aggregatis: vnde est illud Pauli ad Galat. 5. *Testificor omni homini circumcidenti se, quia debitor est vniuersæ legis faciendæ*, sed Christus fuit de illo populo, & circumcisus, ergo fuit sub illa lege comprehensus, nullibi enim legimus illum fuisse specialiter exemptum, aut cum illo dispensatum, ne illa lege teneretur. *Galat. 5.*

Nihilominus verissimam censeo assertionem positam, quę videtur esse sententia D. Tho. infr. q. 37. ar. 3 & 4. vbi simpliciter negat, Christum fuisse obnoxium veteri legi, & idem dicit de Beata Virgine quoad ea, quæ ad Filium pertinebant, & quæst. 40, artic. *D. Thom.*

artic. 4. licet dicat Christum Dominum semper seruasse legem veterem: non tamen ex obligatione, sed propter alias congruentias, quas ibi adducit. Pro eadem sententia multa congerit Ioannes Arboreus libro 3. Theosoph. c. 6. Idem docuit Soto in 4. dist. 2. qu. 1. artic. 3. in fine, qui optimam rationem indicat, nam illa lex data est populo Iudæorum pro se, & sua posteritate, sub qua solum cõprehenduntur posteri, qui via ordinaria, & per seminalem rationem à progenitoribus descendunt, ergo Christus, qui hoc modo genitus non est, non est sub illa lege comprehensus. Quod explicatur, & confirmatur à simili, quia præceptum datum Adæ pro se, & posteritate sua in illo, vt in capite contenta, non comprehendit Christum, sicut nec transgressio eius, quia Christus non continebatur in Adamo secundum seminalem rationem, sed solum secundum corpulentam substantiam: ergo similiter præceptum de circumcisione datum Abrahæ & posteritati eius, non comprehendit Christum, quia in lumbis eius non continebatur secundum seminalem rationem: ergo pari ratione non fuit Christus obnoxius vniuersæ legi Mosaicæ.

Christus nõ subiectus legi veteri. Soto.

Obiectio.

Dicet fortasse aliquis, argumentum recte concludere simpliciter & absolute loquendo: non tamen supposita circumcisione, quam Christus assumpsit, nam per eã videtur sese obnoxium reddidisse vniuersæ legi faciendæ, iuxta testimonium Pauli supra citatum. Respondetur tamen, eodem modo posse applicari rationem, quia sicut lex circumsionis data est Abrahæ, & filiis eius, qui naturaliter ex illo generabantur: ita lex vetus solum fuit posita pro hominibus ex eadem stirpe progenitis, vel etiam pro alijs puris hominibus, si circumcidi vellent, præsertim quia, cum illa lex esset imperfecta, & ad ostendendam imbecillitatem naturæ impositа, solum hominibus imperfectis, & ex origine sua peccato subiectis impositа fuit. Vnde ad Galat. 3. ait Paul. legem propter transgressionem esse positam: & infra dicit legem fuisse pædagogum in Christo, vt ex fide iustificarentur, qui sub illa tenebantur, & idem colligi potest ex tota epistola ad Rom. & præsertim cap. 6. vbi distinguuntur, *esse sub lege*, & *esse sub gratia*: multo ergo magis condistinguentur, esse sub lege, & esse ipsũ autorem gratiæ, non ergo fuit sub lege Christus, qui fuit autor gratiæ. Item cum esset *vmbra futurorum*, & illius finis & complementum futurus esset Christus, per quem abroganda erat, non debuit Christo imponi vnde ad Galat. 3. dicitur, illam legem positam esse, *donec veniret semen*, quod est Christus. Deinde Christus erat Dominus legis, & ideo non fuit decens, vt etiam secũdum humanitatem illi subderetur: vnde Matth. 12. cum Iudæi illum calumniarẽtur, quod Sabbathum non seruaret, respondet, *Dominus est filius hominis, etiam Sabbathi*; Quod explicans Augustin. lib. quæstio in Matth. qu. 10. dicit, illis verbis ostendisse Christum, se non esse subiectum legi, quia erat Filius Dei naturalis, & Dominus legis. Et ad eũdem sensum trahi possunt verba Ioann. 5. *Pater meus vsq; modo operatur, & ego operor*, quibus Christus ad similem calumniam respondit: quasi diceret se cum Patre omnia fecisse, & facere, & ideo non esse subditum legi, vt indicant Cyril. libro 2. in Ioan. cap. 33. & Aug. tract. 17. in Ioan. quanquam D. Thom. aliter & satis bene explicet infra. qu. 40. articul. 4. ad. 1. Aliqui hoc confirmant ex verbis Pauli. ad Galat. 3. dicentis, legem veterem datã esse per Angelos in manu mediatoris, id est Christi, vt ipsi exponunt. Ac si sit sensus, illam quidem legem ordinatam esse per Angelos, tamen totam positam esse in potestate Christi, & illum non obligasse. Sed est expositio aliena omnino à sensu Pauli, & omnium Doctorum interpretatione, mediator enim illo loco appellatur Moyses, qui inter Deum & populum internuntius, & sequester fuit, vt dicitur Deuter. 5. dicitur ergo lex data in manu mediatoris, quia Angeli non immediate promulgarunt, & dederunt legem populo, sed Moysi, per quem lex data est, vt dicitur Ioan. 1. ex hoc ergo loco nihil probari potest. Alia vero, quæ adduximus satis hanc veritatem confirmant.

Galat 3.

Roman. 6.

Matth 12

Augustin.

Ioan 5.

Cyril. Augustin. D. Thom.

Deut. 5.

Ioan 1.

Argumenta vero contrariæ sententiæ ex dictis fere soluta sunt, dicitur enim Christus non venisse ad soluendam sed ad implẽdam legem. Primo, quia licet non fuerit legi obnoxius, plene tamen ac perfecte illam seruauit, vt eleganter D. Thom. explicuit in illo art. 4. q. 40. Secundo, quia Christus impleuit legem sicut veritas figuram, vel sicut donatio promissionem, vt bene Augustin. lib. 16. contra Faust. c. 6. & lib. 18. à princ. & libr. 19. c. 24. Tertio impleuit legem, quia quidquid perfectionis legi deerat, ipse addidit, & compleuit, vt idem dixit Aug. lib. 1. de ser. Dom. in monte c. 14. Et ad eundem modum dicit Chrysost. hom. 16. in Matth. Christum impleuisse legem dando gratiam, quam lex dare non poterat. Denique dici potest impleuisse legem: quia per passionẽ, & mortem suam illam consummauit, vt D. Tho. infra explicat. qu. 47. arti. 2. ad primum. Quod vero Paul. ait, Christum factum esse sub lege non ius, sed factum, non obligationem, sed vsum significat, vt indicarũt Hieron. Aug. & Ambros. & clarius Anselm. dicens, *Subditus est legi, non quia ipse legi quidquam deberet, sed vt nos redimeret.* Et S. Thom. q 37. ar. 1. *factum*, inquit, *sub lege, quia pondus legis in se sustinuit.* Et idem est sensus Athanasij, & Cyril. locis superius allatis, qui simul asserunt, Christum & fuisse liberum, & subditum legi, liberum scilicet, quoad obligationem; subditum vero quoad obseruationem.

Responsio ad argum.

D Thom.

August.

Chrysost.

Hieron. August. Ambros. Anselm. D. Thom.

SECTIO III.

Vtrum habuerit Christus aliquod speciale præceptum diuinum, cui fuerit subditus.

Palud.

Dion. Cist.

Chrysost.

D. Thom.

Theophyl.

HOc dubium præcipue tractari solet de præcepto moriendi pro hominibus, an Christus illud habuerit, & quale illud fuerit. Quidam enim Theologi negant, Christo Domino impositum fuisse hoc præceptum. Ita sentit Palud. in 3. d. 12. quæst. 2. arti. 3. solum quia princeps (vt inquit) solutus est legibus. Quod fundamentum insufficiens est, vt ex dictis patet. Eandem sententiam tenet Dionys. Cistercien. in 3. quæst. 3. artic. 2. conclus. 6. qui existimat obligationem præcepti repugnare cum perfecto merito de condigno. Quod tamen in superioribus iam à nobis reiectum est. Videtur autem hanc eandem sententiam docuisse Chrysost. hom. 59. & 74. in Ioann. docet enim, illud mandatum, quod Christus dicit habuisse à Patre, non fuisse verum & proprium præceptum, sed solum mandatum in illa latiori significatione, in 1. sect. explicata: & hom. 7. in epist. ad Philip. explicans obedientiam Christi contra Arianos, inquit: *O insensati, & amentes, nam & amicis nos obedimus, & nihil nos hoc dijcit, vt Filius obediuit Patri, non in seruitutis conditionem decidens*: sentit ergo, illã obedientiam nõ fuisse in ordine ad præceptũ propriè sumptũ sed in ordine ad diuinã voluntatẽ sibi simpliciter insinuatã & cõmendatam, cui Christus per humanam voluntatẽ maximè cõformis fuit. Vnde sumi potest probabilis ratio, qua vt Christus in omnibus exequeretur voluntatem Patris, nõ indiguit præcepto, sed sola voluntatis paternæ cognitione, perfecta enim obedientia non expectat præceptum, sed ad nutum superioris voluntatis mouetur, vt D. Tho. docet 2. 2. q. 104. art. 2. Vnde Theophy. exponens verba illa Ioan. 15 *Si præcepta mea seruaueritis, manebitis in dilectione mea, sicut & ego præcepta Patris mei seruaui, & maneo in eius dilectione*, inquit, *hoc temperans se audientium infirmitati dicit, non enim, qui omnium est legislator, mandatis obnoxius, & sine paternis mandatis viuere non potest, hoc enim cogitare fuerit absurdissimum*: & in fine cap. 14. exponit illud: *Sicut mandatum dedit mihi Pater, sic facio*, hoc modo: *quod complacitum est illi, & decre-*

decretum ab eo, suscipio, & perficio: & infra. *Mandatum A*
Ioan 10. *dedit, hoc est voluit, dixit, approbauit, decreuit.* Et confirmatur primo ex verbis eiusdem Christi Ioann. 10. *Propterea me diligit Pater, quia ego pono animam meam, vt iterum sumam eam; nemo tollit eam à me, sed ego pono eam à me ipso: potestatem habeo ponendi eam, & potestatem habeo iterum sumendi eam, hoc mandatum accepi a Patre meo.* Vbi in primis eodem modo loquitur Christus de morte sua, & resurrectione, vtriusque dicens se habuisse mandatum à Patre: non potest autem dici habuisse proprium præceptum resurgẽdi: tum quia illud magis erat opus diuinitatis, quam humanitatis: tum etiam, quia alias semper Christus operatus esset ex præcepto, quia de omnibus sciebat Patris voluntatem, ergo neque moriendi habuit proprium præceptum. Deinde in illis verbis insinuat
Chrysost. Christus totum hoc negotium positum fuisse in suo
Heb 12. arbitrio, & voluntate, quod etiam Chrysost. notauit
B homil. 24. super ad Heb. circa verba illa cap. 12. *Aspicientes in autorem fidei, & consummatorem Iesum, qui proposito sibi gaudio sustinuit crucem, confusione contempta.* At vero si habuisset proprium, & rigorosum præceptum, non esset simpliciter positum in eius arbitrio, & voluntate. Vbi etiam insinuatur ratio illa supra tractata, quia si Christus habuisset huiusmodi præceptum, non libere sed necessario illud implesset quia est impeccabilis: Tandem confirmatur, quia vix intelligitur, quomodo fuerit possibile tale præceptum moriendi, quia præcepta sunt de ijs quæ sunt in nostra potestate; sed mors illa nõ fuit omnino posita in voluntate Christi, quia profecta est ex praua voluntate Iudæorum, ergo.

Dicendum nihilominus est, Christum habuisse verum, & proprium præceptum redimendi genus
C humanam per passionem & mortem suam. Ita sen
D. Thom. tit D. Thomas, infra q. 47. art. 2. & 1. p. q 41. art. 6. ad 2. Et fundamentum est, quia Christus vt homo potuit obligari, & subijci huic præcepto, vt ex supra dictis satis constat, sed Scriptura sacra proprie & iuxta communiorem Patrum sententiam intellecta, significat habuisse hoc præceptum, ergo intelligenda est de vero, & proprio præcepto, cum facile possit, & sufficiens congruentia non desit: minor constat ex
Ioan. 10. 14. & 15. August. citatis verbis Ioan. 10. *Hoc mandatum accepi à Patre.* & 14. *Sicut mandatum dedit mihi Pater, sic facio*, & 15. *Patris mei præcepta seruaui*, quæ omnia proprie intelligit Augustin. tract. 79. in Ioan. lib. 13. de Trinit. cap. 14. & qu. 55. super Deuteron. quibus locis interdum vocat hoc mandatum, *Patris voluntatem*, non quia proprium præceptum non sit, sed quia ita loqui solemus de su- D perioris præcepto, dicentes hanc esse superioris vo-
Ioan 4. luntatem. Et eodem modo loquitur Christus Ioan. 4. cum dicit cibum suum esse, *vt faciat voluntatem Patris*, id est, vt sanctificationem nostram operaretur;
Greger Nis sicut sibi erat à Patre præscriptum, vt exponit Gregor. Niss. lib. de Beatitudinib. circa illud, *Beati qui esuriunt, & sitiunt iustitiam.* Et de eadem voluntate recte ex posuit Paul. ad Hebr. 10. illud psal. 39. *In capite*
Heb 10. Psal 39. *libri scriptum est de me, vt facerem voluntatem tuam*, quã voluntatem statim legem appellauit subdens, *Deus meus, volui, & legem tuam in medio cordis mei*, vt notauit
Agath. Pap. Agatho. Pap. in epist. 1. quæ refertur in VI. Synod. act. 4. Ac denique propter eandem Patris voluntatem
Matth. 26. ait Christus Matthæi 26. *Pater mi, si non potest hic calix* E *transire, nisi bibam illum, fiat voluntas tua*, dicit enim non posse quia iure non poterat, intelligebat enim
Damasc. necessitatem præcepti vrgere, vt indicauit Damasc. lib. 3. de Fide, cap. 24. Secundo principaliter hoc colligitur ex Paulo ad Philip. 2. *Factus obediens vsque ad*
Philip. 2. *mortem, mortem autem crucis*, quod de propria obedientia intelligendum est, cum facile possit: propria autem & vera obedientia non est, nisi vbi interuenit præceptum, quod est veluti formale obiectum eius, vt constat ex 2. 2. quæst. 104. Et optime confirmatur
Origen. (vt bene notauit Orige. homil. 2. in Cant.) ex illo ad
Roman. 5. Sicut *per vnius inobedientiam peccatores con-* Roman. 5
stituti sunt multi, ita & per vnius obeditionem, iusti constituentur multi: obedientia ergo Christi, inobedientiæ Adæ oppositã fuit: sicut ergo illa fuit vera inobedientia præcepto contraria, ita hęc fuit vera obediẽtia præcepto conformis, quam collationem, seu cõparationem Christi cum Adamo recte ponderauit
Cyril. Cyril. lib. 10. in Ioan. cap. 11. Tertio hinc reddi potest conueniens ratio huius præcepti, fuit enim expediens, vt sicut homines per inobediẽtiam perditi fuerant, ita per obedientiam repararentur. Item etiam, quia opus ex obediẽtia factum, cæteris paribus perfectius est, & Deo gratius. Præterea potuit hoc expedire, vt Christus nobis esset omni ex parte perfectũ humilitatis, & obedientiæ exemplar. Congruentias alias, & alia Patrum testimonia in huius veritatis cõfirmationem adducit Cardinalis Toletus, Ioann. 10.
annotat. 14.

Quæri vero nõ immerito potest, quale fuerit hoc Dubium
præceptum, an mere positiuum, vel omnino naturale. Dupliciter enim intelligi potest Deum imposuisse Christo Domino hanc obligationem, vno modo dicere recte præcipiendo illi, vt per mortem suam homines redimeret. Alio modo solum reuelando illi hoc esse medium necessarium ad hominum redemptionem, quia ipse decreuerat, nullam aliam satisfactionem pro hominibus acceptare: multi enim existimãt, ex hoc solo posteriori modo, absq; alio positiuo, præcepto ex ipsa lege naturali charitatis statim ortam esse in Christo obligationẽ sustinendi passionem, & mortem: quia lex charitatis obligat ad ponẽdam corporalem vitam pro salute spirituali proximi, & multo magis obligat ad ponendam illam pro salute spirituali totius naturæ. Quod si dicatur
C hoc esse verum in puris hominibus, quorũ vita corporalis non tanti momenti est, quanti spiritualis vita proximi, at vero in Christo non videri eandem rationem, quia eius vita eo quod esset vita Dei, erat infiniti valoris: certe hoc non videtur multum obstare, quia quamuis illa esset vita Dei, tamen non amittebatur simpliciter, sed ad tempus breue propter æternam proximorum vitam exponebatur. Vnde negari non potest, quin secundum ordinem charitatis præferendum fuerit illud bonum spirituale proximorum, illi corporali damno proprio, ergo eadem ratione recte intelligi potest eandem charitatem ex se obligasse ad subueniendum proximis in tanta necessitate constitutis. Neque enim refert dicere, potuisse Christum alio modo, scilicet, vnico actu suo, sufficienter succurrere hominibus, suppo- D nimus enim ex ordinatione diuina, hoc medium fuisse necessarium ad reparationem hominum. Et confirmatur & declaratur, quia si fingamus Christum cognouisse, esse sibi medium necessarium ad promerendam gloriam, & resurrectionem sui corporis, & resurrectionem ad vitam immortalem, sustinere passionem, & alios huius vitæ labores, etiam si non haberet aliud præceptum positiuum, exipsa lege naturali charitatis propriæ, teneretur ea mala sustinere propter tantum bonum sui corporis, seu humanitatis suæ: ergo ad eundem modum potest intelligi similis obligatio propter æternam gloriam animarum. Nec dissimile argumentum colligi po- E test ex obligatione charitatis ad Deum, in cuius gloriam, & honorem redundat hominum gloria & redemptio: ipse igitur Dei amor veluti natura sua potuit obligare ad sumenda omnia illa mala propter Dei honorem, & gloriam. Et hoc modo videtur Rupert. Anselm. defendere hanc sententiam Anselm. libro 1. Cur Deus homo, c. 8 & 9. & videtur mihi valde probabilis, quanquam in re non sit magna diuersitas. Et facile intelligi potest, vtrumque modum præcepti in hoc negotio interuenisse, cum simul esse non repugnet, & vtrumque charitatem Dei, & Christi erga homines commendat.

Ad

Respon. ad argum.

Ad argumenta ad Chrysostom. primum dicitur, eum propter vitandos Arianos eo modo fuisse locutum, illi enim de Filio vt Deo intelligebant, habere mandatum à Patre, & esse illi obedientem: ipse vero, vt hunc errorem radicitus euelleret, explicare voluit hæc omnia, & conuenire Christo secundum assumptam naturam, & non includere imperfectionē repugnantē diuino suppositō. Et ideo (vt D. Tho. supra dicta quæ. 47. arti. 2. ad 1. notauit) addit Chrys. illa verba, *Non est intelligendum, quod prius expectauerit audire, & opus ei fuerit dicere: sed voluntarium monstrauit processum, & contrarietatis ad patrem suspicionem destruxit.* Itaq; non intendit negare præceptum, sed negat fuisse impositum Christo propter imperfectionem aliquam. Ex quo simul responsum est ad coniecturam ex verbis Chrysosto. desumptam. Secundo dici potest Chrysost. & Theophyl. docuisse, Christo non aliter fuisse impositum hoc præceptum, quam ostendendo illi diuinam voluntatem, & decretum de ijs omnibus, quæ ad redimendos homines facere oportebat, non tamen negare, hinc ortam esse Christo obligationē charitatis ad redimendos homines, quin potius indicant non indiguisse alia positiua lege, & obligatione, vt hoc faceret, quod per se bonum, & necessarium erat, suppositā Patris voluntate, & ita videtur sententia eorum coincidere cum sententia Anselm. supra tractata: vel certe volunt Christum propter summam perfectionem suam nō indiguisse præcepto expresso, sed tantum tacito, & innūato in ipsa voluntate Patris.

Ad primam confirmationem ex loco Ioan. 10. respondetur, ex ipso contextu aperte colligi, aliter fieri sermonē de morte, & aliter de resurrectione: sic enim inquit Christus, *Propterea me diligit Pater, quia ego pono animam meam, vt iterum sumam eā*, illud ergo intelligitur esse vt medium, hoc vt finis: de illo ergo medio intelligitur accepisse mandatum, vt per illud talem finem consequeretur. Quod vero ibidem dicitur, totum negotium mortis, & passionis Christi positum fuisse in eius voluntate, non excludit obligationem, sed ostendit liberam & spontaneam voluntatem, qua Christus morti se obtulit: ostendit etiam superiorem quandam, & excellentem voluntatem quam habuit, vt posset, cum vellet, morti tradi: non antea. Quomodo autem cum hoc præcepto potuerit hæc libertas coniungi, supra quæstio. 18. latissime tractatum est.

Ad vltimam confirmationem respondet supra Anselmus, Christo non fuisse directe præceptum vt moreretur, sed vt veritatem prædicaret, & in iustitia perseueraret vsque ad mortem, propter quod aliqui imponunt Anselmo, quod negauerit hoc præceptum. Sed immerito, ipse enim aperte illud admittit, explicat tamen modum, quo intelligendum est, non enim ibi præceptū est, vt ipse efficeret mortem suam, sed vt illam sibi oblatā sustineret, & amplecteretur, vt bene etiam notauit Scot. in 3. dist. 10. quæstio. 2. ad 2. Et hoc modo dicit Anselm. Christo fuisse præceptum, vt non desisteret à seruanda iustitia, & veritate prædicanda, etiam si mortem sustinere oporteret: & quia Deus præuiderat prauas voluntates Iudæorum hoc fuisse operaturas, ideo absolute & simpliciter dicendum est, habuisse Christum præceptum moriendi pro hominibus, quod his tādem verbis bene exposuit Anselmus. *Potest tandem dici, quia præcepit illi mori Pater, cum hoc præcepit, vnde incurreret mortem.*

Scot.

Anselm.

SECTIO IV.

An simpliciter dicendus sit Christus subiectus Patri, vel solum illa determinatione, vt homo.

HIc iam non est quæstio de re, sed tantum de modo loquēdi, nam in re certissimum est ex omnibus dictis, Christum vt hominem esse subiectum Deo, & iure, & facto: iure quidem, quia tenetur præceptis eius parére: facto vero, quia & semper illi obedit, & promptissimam, & paratissimam habet voluntatē ad parendum illi: vnde in Concilio Alexandrino quod habetur in Epist. 10. Cyrilli, sic legitur, *Non ignoramus, quod cum Deus sit, & homo sub Deo factus sit, secundum legem humanitatis naturæ competentem.* In quibus verbis etiam ratio huius veritatis cōtinetur quæ etiā ex dictis est satis manifesta, & alia Patrū testimonia, ex dictis in commentario ar. 2. circa fol. ad 3. & ex sequenti disput. peti possunt. An vero hæc locutio: *Christus est subiectus Patri*, simpliciter proferenda sit, vel solum cum addito, D. Thom. recte dicit, melius esse determinationem ponere ad tollendam omnem ambiguitatem, & suspicionem Ariani erroris: quod maxime verum est, si de Verbo aut Filio, sub his nominibus sermo sit. Simpliciter tamen, & in rigore sermonis non videtur necessaria illa determinatio, vt etiam D. Tho. indicat, quia esse subiectum nihil aliud est, quam habere volūtatem subiectam voluntati alterius: vnde hoc prædicatum conuenit suppositō ratione naturæ, & nihil includit repugnans suppositō secundum se, ergo in rigore potest absolute, & simpliciter de Christo affirmari, quia sicut simpliciter est homo, ita simpliciter habet voluntatem humanam, quæ natura sua subiecta est voluntati diuinę. Et confirmatur, quia Christ⁹ simpliciter dici potest obediens Patri, sicut dicitur simpliciter mortuus, vnde & Scriptura ità absolute loquitur, sed esse obedientem idem est quod esse subiectum, ergo.

Obiectio.

Dices. Qui est subiectus alteri, est minor illo, sed Christus (vt diximus) non potest simpliciter dici minor Patre, sed solum cum addito, in quantum homo ergo nec poterit dici simpliciter subiectus. *Responsio.* Respondetur, negando consequentiam, quia per illud prædicatum, *minor*, fit comparatio absolute, & simpliciter in perfectione, quæ absolute, & simpliciter æqualis est in Christo, & Deo seu Patre, & solum secūdum quid, id est, secundum assumptam naturam est minor: at vero prædicatum, *subiectus*, solum significat proprietatem quandam, seu relationem conuenientem personæ, tatione assumptæ naturæ: vnde non est necesse, vt is, qui est subiectus, sit simpliciter minor, sed solum vt habeat voluntatem aliquā minorem, seu inferiorem alteri.

Aduertendum vero est, hæc omnia potissimum intelligi, si hæc subiectio referatur ad Patrem, vel ad Deum, si autem referatur ad Verbum, seu ad Filium sic erit simpliciter necessaria determinatio, quia si absolute Christus diceretur subiectus Verbo, aut Filio, significaretur distinctio suppositorum inter Verbum, & Christum. Et ideo vt hic error caueatur addenda est determinatio, qua sufficienter denotetur hanc subiectionem tantum esse secundum diuersas naturas, & ita traditur in dicta Epistol. 10. Cyrill. ex Concilio Alexandrino. At vero si locutio fiat per relatiuum reciprocum dicendo, Christum esse subiectum sibiipsi, minus necessaria videri potest determinatio, quia illudmet relatiuum includit suppositi identitatem: nihilominus tamen illa locutio reiicienda est, quia simpliciter prolata quandam in se repugnantiam inuoluit, nemo enim sibiipsi subiicitur, sicut nec est inferior, aut minor se ipso, & ita in dicto Concilio Alexandrino absoluta reiicitur.

DISPVTATIO XLIV.

In duas Sectiones distributa.

De seruitute Christi.

QVanquam seruitus subiectionem includere videatur, aliquid tamen importat præter subiectionem

ctionem: seruus enim relationem dicit ad dominũ, vnde de ratione serui est, vt non solum sit subditus alteri, sed etiam omnino sit sub dominio alterius. Propter hanc ergo rationem disputationem hanc diuersam à præcedenti propono, & quia ex diuersis Patrũ locutionibus singularis, & propria difficultas in hac materia orta est primo ergo rem ipsam, deinde modum loquendi explicabimus.

SECTIO I.

Vtrum Christus, vt homo, vere ac proprie sit, & dici possit seruus Dei.

Prima sententia.

PRima sententia negat Christum, etiam cum illo addito vt homo, vere posse dici seruum Dei secundum propriam ac legitimam significationem huius vocis *seruus*; & consideratis omnibus conditionibus & imperfectionibus, quas vera ac propria seruitus includit ac requirit. Hanc sententiam sic expressam apud nullum antiquorum scholasticorũ inuenio. Non tamen desunt noui Theologi, qui non solum censent, hanc sententiam esse veram, sed etiam de fide definitam. Præcipuum ac fere vnicũ fundamentum huius sententiæ sumitur ex definitione Concilij Francofordiensis contra Elipandum, qui Christum, sicut adoptiuum, ita & seruum appellare ausus est: quem æque vtroque titulo Concilium reprehendit ac damnat. Vnde Adrianus Papa in sua epistola sic ait. *Tanta nimirum vos temeritatis dementia deludit, vt adoptiuum eum filium, quasi purum hominem, calamitati humanæ subiectum, & (quod pudet dicere) seruum eum impij & ingrati tanti beneficij, liberatorem nostrum non pertimescitis venenosa fauce susurrare. Cur non veremini, queruli obtrectatores, Deo odibiles, illum seruum nuncupare?* In quibus verbis (si quis recte perpendat parenthesim illam *quod pudet dicere*) magis damnat Pontifex serui, quã filij adoptiui appellationem. Et infra subiungit. *Et si in vmbra Prophetæ, dictus est seruus, propter seruilis formæ conditionem, quam sumpsit ex Virgine, &c. nunquid propterea nomen seruitutis ei imponere debemus?* Vnde concludit, postquam cessauit vmbra, & manifestata est veritas, quæ sub allegoria latebat, nõ esse vocatum Christum ab Apostolis & Euangelistis seruum, sed dominum. Ac tandem. *Nostrum* (inquit) *opus est vt simus serui per conditionem, & filii per gratiam adoptionis, opus eius est, vt sit vnicus, proprius & dilectus filius Dei.* Similia multa habentur in epistola Concilij ad Episcopos Hispaniæ, nam eodem modo damnat dicentes, Christum esse seruum, & dicentes, esse filium adoptiuum, vt videre licet præsertim in fine epistolæ. Vbi ratio redditur, *Quia alia est persona proprii filii, alia serui*, qua significatur, seruitutem non minus, imo magis, requirere personam alienam & extraneam, quam adoptionem. Ac denique exponuntur Scripturæ, quæ interdum Christum appellant seruum, vt intelligantur, non de conditione seruitutis, sed de humilitatis obedientia, qua factus est obediens vsque ad mortem. Huic concilio adiungi solet aliud antiquius, Alexandrinum scilicet, quod habetur in epistola 10. Cyrilli. Sed Concilium illud nihil ad rem præsentem facit, vt inferius videbimus.

Fundamentum ex Conciliorum testimonio. Concil. Francofordiense. Adrian. Pap.

Concil. Alexand.

Secundo fundatur hæc sententia in Sanctorum dictis Primum sit Chrysostomi homil. 13. in epistolam ad Hebræos, vbi ait, Christum nunc sursum sedentem ad dexteram Patris non esse ministrum nec seruum, sed hoc cuiusdam concessionis fuisse pro statu viæ. Vnde subdit. *Sicut factus seruus, non mansit seruus, sic & minister factus, non mansit minister, non enim ministrare est sedere, sed stare.* Quorum verborum sensus idem esse videtur, qui in Concilio Francofordiensi insinuatur, nimirum Christum in statu viæ assumpsisse ministerium & humilitatem serui, cum tamen secundum veritatem & propriam conditionem seruus non sit: alioqui etiam in gloria seruus manifester, eum eandem naturæ conditionem retineat. Secundum testimonium sit Athanasij sermone 3. cont. Arrian. vbi ait, Christum interdum vocari *seruum appellatione non veritate, ad eum modum* (inquit) *quo filius se solet seruum nominare*, & ad hoc inferius adducit differentiam à Paulo inter Moysem & Christum constitutam ad Heb. 3. dicente, *Et Moyses quidem fidelis erat in tota domo eius tanquam famulus, Christus vero tanquam filius in domo sua.* Tertium Eusebij Emissen. qui in homil. 6. de Pasch. dicit. oblatum esse pro nostro peccato hominem iustum, *qualem nostra regio non habet: quia ne subuenire peccato poterat simili peccato obnoxius, nec interuenire pro seruis aptus electus legibus seruitutis.* Vnde infra concludit offerendum fuisse eum, *qui esset eiusdem generis, sed non eiusdem conditionis, & longe alterius libertatis.* Quartum est Leonis Papæ serm. 1. de Natiuit. vbi sic inquit, *Assumpta est de matre hominis natura, non culpa: creata est forma serui sine conditione seruili, quia nouus homo sic contemperatus est veteri, vt & veritatem susciperet generis, & vitium excluderet vetustatis.* Quintum ex Augustino tractat. 3. in Ioan. circa illa verba, *Lex per Moysem data est, &c. per seruum* (inquit) *lex data est, per Imperatorem indulgentia.* Et infra, *Seruus agere secundum legem potest, soluere à reatu legis non potest.* In Concilio etiam citato afferuntur alia verba Augustini ex quadam eius homil. 36. *Dominus noster etiam in forma serui non seruus, sed in forma etiam serui dominus fuit.* Sextum sit Cyrill. Alexand. in expositione Symboli Niceni circa medium dicentis, *Accepit autem* (scilicet Verbum) *formam serui vt liberi, non seruus existens ad libertatis reduit gloriam, In similitudine hominum factus est, qui in forma & in Patris æqualitate non homo existens, vt fieret in similitudine Dei secundum participium locupletatus est.* In quibus verbis vltimis significat radicem, ob quam Christus vt homo non est seruus, scilicet, quia humanitas eius secundum participium diuinitatis locupletata est. Septimum sit Theodoreti in impugnatione sextæ anathematismi Cyrilli dicentis, *Quòd Apostolus naturam à Verbo assumptam, formam serui appellet quia exse, & vt prior assumptione, talis est, tamen, vnitate facta non vltra locum habet seruitutis nomen.* Vnde inferius ea loca veteris Testamenti in quibus Christus seruus vocatur, indicat esse intelligenda ratione naturæ assumptæ, ad explicandam cõditionem, quam ex se habet, non statum, quem habet post vnionem.

Athanas.

Euseb. Emiss.

Leo Papa.

Aug.

Cyril. Alexand.

Theodor.

Octauum & præcipuum testimonium est Damasceni lib. 3. de fide. cap. 12. in quo tractans de ignorantia, & seruitute respectu Christi, eodem modo de illis loquitur, & æque illas excludit ab hoc mysterio: & in summa ait. *Si natura humana assumpta secundum se sumatur, & mente præscindatur à Verbo, inueniri ex se ignorantem & seruam, verum ob personæ identitatem atque indissolubilem coniunctionem futurarum rerum notitiam consecutam esse. Vnde, subiungit, Quin illud quoque sciendum est, eum ne seruum quidem dicere nobis licere, seruitutis enim ac dominationis vocabula non naturas indicant, sed ex eorum sunt genere, quæ ad aliud referuntur, quemadmodum & paternitatis & filietatis voces, hæ enim non essentiam, sed affectionem & relationem ostendunt: nam quemadmodum de ignorantia à nobis dictum est, si exilibus quibusdam cogitationibus, id est, subtilibus mentis imaginationibus, id quod creatum est ab eo, quod increatum est, seiunxeris, sane seruilis ordinis esset caro, nisi Dei Verbo copulata esset: at cum semel ei personaliter vnita sit, quonam iam pacto in seruilem classem redigetur:* & adiungit rationem aliam, dicens. *Nam cum vnus Christus sit, sui ipsius, profecto & seruus & dominus esse nequit: hæc enim non ex eorum numero sunt quæ simpliciter dicuntur, sed quæ cum aliquo conferuntur.* Cuiusnam igitur seruus erit? Patris ne? ergo non omnia quæ Pater habet, Filii quoque sunt: si quidem Patris seruus est, sui ipsius autem minime. Ex quo in fine concludit. *Qui seruum eum dicunt, vnum Christum instar Nestorij in duos diuidunt.* Et ad testimonia, in quibus

Damasc.

Autoritate Patrum. Chrys. &

bus appellatur seruus, eandem expositionem adhibet, scilicet, quod appellatione tantum ita interdum vocetur propter assumptam passionis humilitatem & eandem doctrinam indicat lib. 4. c. 8. & 19. quam etiam transcripsit Nicetas lib. 3. Thesauri, c. 38.

Nicetas.

Scripturarii testimonia.

Tertio possumus argumentari ex Scriptura, quæ primo loco afferenda fuisset, tamen, quia nihil ex ea potest firmum afferri, nisi aliquo modo fundetur in Patrum autoritate, ideo hoc loco melius collocatur. Adrianus ergo argumentatur ab autoritate negatiua Scripturæ, quia nunquam in Testamento Nouo Christus, seruus appellatur. Quod est signum, eã appellationem vbi in Testamento veteri reperitur: fuisse figuratam, cum in nouo, eo quod in eo iam sit reuelata veritas, fuerit prætermissa. Ponderat deinde Adrianus, etiam in ipso passionis & mortis articulo, Christum non vocasse Deum, dominum, sed Patrem suum, dicens, *Pater, si fieri potest, transeat à me calix iste.* Et in Cruce. *Pater dimitte illis, non enim sciunt, quid faciunt.* Et iterum, *Pater in manus tuas commendo Spiritum meum.* Si enim Christus se seruum agnosceret, certe aliquando verbis suis hoc esset professus, & maxime in eo tempore, in quo summam imbecillitatem assumptæ naturæ experiebatur: & tamen id nõ fecit, quin potius in eodem articulo passionis sese dominum & regem ostendit, Latroni paradisum promittens. Nec refert, quod in Cruce Patrem, Deum suum appellauerit, quia distincta est Dei, & domini appellatio, vt sumitur ex Damasceno libr. 4. de fide cap. 8. & 19. Vbi tractans verba Christi Ioann. 20. *Ascendo ad Deum meum, & Deum vestrum*, significat ita Christum distinxisse, quia aliter est Deus noster, aliter ipsius Christi: noster enim ita est Deus vt sit etiam dominus, non sic autem Christi, sed tantum Deus. Possumus etiam addere, quod in Nouo Testamento non solum Christus non vocatur seruus, verum etiam differentia in hoc constituitur inter ipsum & alios Prophetas quod in primis potest sumi ex parabola Matth. 21. de Patre familias habente vineam: ad quam iterum atq; iterum seruos misit, tãdem vero filium & hæredem, hoc est, Christum, qui iam non seruus appellatur. Sumi etiam potest ex illo Pauli ad Heb. 3. *Amplioris gloriæ iste præ Moyse dignus est habitus, quanto ampliorem honorem habet domus, qui fabricauit illam. Et Moyses quidem fidelis erat in domo eius tanquam famulus, Christus vero tanquam filius in domo sua.* Vnde Augustinus tractatu 14. in Ioannem expendens illa verba, *Pater diligit filium, & omnia dedit in manu eius, vt nosses* (inquit) *qua distinctione dictum sit, Pater diligit Filium. Quare enim? Pater non diligit Ioannem? Et tamen non omnia dedit in manu eius. Pater non diligit Paulum? Et tamen non omnia dedit in manu eius. Pater diligit Filium, sed quo modo pater filium, non quomodo dominus seruum: quomodo vnicum, non quomodo adoptatum.*

Matth. 26. Luc 23.

Ioan. 20.

Rationibus probatur prima sententia 1.

Quarto afferre possumus rationes, quas præcipue Damascenus & Adrianus indicant. Prima est, quia Christus vt homo non est filius adoptiuus: ergo neque seruus. Patet consequentia, quia magis aliena est à filio naturali conditio seruitutis, quam adoptionis magisque extranea est persona serui, quam filij adoptiui. Vnde Christus etiam ad filios adoptiuos dixit, *Iam non dicam vos seruos, sed amicos*, quia vera amicitia cum Deo, & filiatio adoptiua ita perficit hominem, & eleuat ad consortium diuinæ naturæ, vt denominationem serui quasi expellere aut superare videatur: ergo multo magis filiatio naturalis huiusmodi denominationem auferet.

Secunda Christus vt homo, nullam habuit conditionem serui, nisi obedientiam & subiectionem ad Deum: sed hæc non sufficit ad constituendum seruum: ergo. Totum antecedens sumitur ex epistola Concilij Francofordien. vbi sic dicitur: *Etsi Christum Propheta seruum nominauit, non tamen conditione seruitutis, sed ex humilitatis obedientia, qua factus est Patri obediens vsque ad mortem*: in his enim verbis & conditionem serui à iure subiectionis & obedientiæ distinguit, docens, posterius hoc non sufficere ad proprium seruum constituendum. Quod certe per se manifestum est, homo enim ingenuus subditus & obediens est ei, cuius non est seruus, & deinde negat in Christo fuisse eam conditionem seruitutis, quæ præter subiectionem, ad propriam serui rationem requiritur. Hoc autem neque ibi probatur, nec declaratur, quænam sit hæc conditio seruitutis. Vnde quidam ita vtrumq; præstant, quia ratio & conditio seruitutis præter subiectionem includit negationem quandam communicationis in proprijs bonis ipsius domini, & consequenter etiam includit negationem illius intimæ vnionis & coniunctionis, ad quam illa bonorum communicatio consequatur: sed CHRISTVS vt homo ita fuit subiectus DEO, vt non fuerit distinctus personaliter à Deo: ex quo ortum est, vt summam cum illo habuerit communicationem in excellentia & maiestate, & omnibus bonis: hac ergo ratione fuit Christus subiectus sine conditione seruili. Maior supponitur vt manifesta ex Aristotele 1. Polit. cap. 3. & ex ipsomet nomine serui: nam, si in nobis, in honore, & sede cum domino communicat, quid est cur possit seruus appellari?

Aristot.

Et potest præterea in hunc modum explicari, quia omnis alia conditio serui, potest in non seruo reperiri: si hæc vero cum alijs adsit, seruus necessario cõstituitur: ergo signum est, hanc esse necessariam & quasi propriam conditionem seruitutis: antecedens patet, quia quod seruus non sit capax dominij sed quidquid adquirit, adquirat domino, commune potest esse filijs, si humana iura id statuant, & alijs subditis ingenuis, si hac conditione subijciantur. Similiter, quod dominus habeat potestatem in seruum, vt eo vtatur in omnem vsum, commune etiam potest esse non seruis: nam pater posset similem potestatem habere in filium, imo etiamsi Deus daret patri facultatem interficiendi filium, non ideo esset seruus, quia semper communicaret cum patre in honore, & in bonis: quia esset hæres eius: præter hæc autem nihil aliud reperitur in seruo, quod sit proprium serui vt sic, præter illam negationem communicationis in bonis. Confirmatur appositio exemplo, nam, si quis ancillam in vxorem ducat, hoc ipso desinit esse ancilla, vt indicauit Leo Papa epistol. 92. ad Rusticum, dicens, *nuptiarum fœdera tunc esse legitima, si sint inter ingenuos*: id autem non est, nisi quia matrimonij vinculum quodammodo facit vnum ex duobus, ita vt eisdem bonis & honoribus ac titulis fruantur: & ideo Arist. 1. Polit. cap. 1. barbaros appellat eos, apud quos vxores in seruorum gradu habentur: ergo signum est, illud consortium & communicationem in bonis repugnare seruituti. Multo ergo magis personalis vnio inter humanam & diuinam naturam excluſit à Christo vt homine rationem serui, & ab humanitate assumpta, statum seu conditionem seruilem: nam in eodem throno cum Deo collocata est, vt constat Apocal. 5. & 7. & ipsamet diuinitate est sanctificata & Deificata, vt supra q. 7. late vidimus, & eadem latriæ adoratione cum Deo colitur, vt q. 25. videbimus. Ac denique eisdem honoris titulis gaudet: nam hic homo est vere Deus & creator, vt qu. 16. late visum est, qua ratione dixit Cyril. Epist. contra libidinosos citata in VI. synod. act. 6. tom. 5. Verbum propria gloria carnem illustrans, Deum decentibus dignitatibus illam impleuisse, & Athanas. ibidem citatus in Epistol. ad Eupschium ait, Carnem propter vnionem ad Verbum c gnominem dignitatem accepisse.

Leo Papa.

Secunda sententia.

Secunda opinio est, Christum vt hominem esse & appellari posse seruum Dei. Hanc docuit expresse D. Tho. in hac quæstion. art. 1. ad 2. vbi tam proprie ait Christum vt hominem appellari seruũ Patris sicut subiectũ Patri, quod late prosequitur toto articulo

secun-

secundo. Et infra q. 23. artic. 4. ad 3. in hoc constituit differentiam inter seruitutem & filiationem adoptiuam, quod illa non tantum respicit personam, sed etiam naturam; & ideo potest Christo vt homini attribui. Quibus locis manifeste supponit D. Th. vnionem hypostaticam non exclusisse ab humana natura eam conditionem seruitutis, quam habet cõ naturalem: & ab ea vt sic ait Christum vt hominem denominari seruum. Eandem sententiam tenet Palud. in 3. d. 12. q 3. in primo dicto tertiæ opinionis, & Caiet. hic art. 1. & 2. & omnes Thomistæ. Ex quibus quidam recens autor scripsit, ve am Theologiam, imo & ipsam fidem, docere, Christum vt hominem esse seruum. Ex antiquis etiam hoc tanquam certũ supponit Bassol. in 3. d. 9 arg. 1. & in solutione id plane admittit. Durandus etiam (quamuis hoc expresse non attingat) cum admittat, Christum vt hominem esse filium Dei adoptiuum, à fortiori hoc dicet, & idem censendum est de Ricardo & Scoto. Imo, cum D. Tho. hoc ex professo docuerit, & reliqui Theologi antiqui sine disputatione id transegerint, videtur sane tanquam certum & indubitatum id supposuisse. Probatur autem primo ex Testamento veteri, in quo frequentissime Christus nomine serui appellatur, vt Isaiæ 42. *Ecce seruus meus: suscipiam eum, &c.* Qui locus de Christo exponitur Matth. 12. vt infra latius dicam. Idem Isai. 45. 49. 52. & 53. & Zachar. 3 est insignis locus, *Adducam seruum meum Orientem*, & Ezechiel. 34 *Suscitabo super eas pastorem vnum seruum meum Dauid.* Sed ad hæc & similia testimonia responderi solet ex Adriano & Damasceno supra, Christum illis locis esse dictum seruum appellatione, non veritate, id est, allegorica & metaphorica appellatione, nam, quia in Scriptura veteri nondum erat Euangelica veritas propalata, ideo ad humilitatem Christi, & obedientiam prædicendam sub ænigmate seruus appellatur. Veruntamen contra hanc expositionem obiici potest primo, generalis regula interpretandi Scripturam, quia, vbi potest sine incõuenienti, cum proprietate intelligi, non est facile ad metaphoras recurrendum, quod maxime est in hac materia obseruandum, ne occasionem demus hæreticis, similiter respondendi, quando ex simili verborum proprietate, contra eos ostendimus, & hominem esse verum Deum, & Deum, verum hominem vereque passum, mortuum, &c. Nam quod in proprietate huius appellationis nullum sit maius inconueniens, quam in reliquis, patebit ex dicendis. Secũdo, quod in his locis nullum est metaphoræ indicium, quia non agitur in eis specialiter de obedientia aut humiliatione Christi per passionem, sed potius de excellentia & potentia eius, vt patet ex verbis illis Isa. 42. *Ecce seruus meus, suscipiam eum, electus meus, complacuit sibi in illo anima mea. Dedi spiritum meum super eum, iudicium Gentibus proferet, & cætera* vsque ad illud, *& legem eius insulæ expectabunt*, vbi Hieronymus notat: *Nec mirum si seruus vocetur, factus ex muliere factus sub lege, qui cum in forma Dei esset, humiliauit se, formam serui accipiens, & habitu inuentus vt homo.* Vbi consulto videtur tacuisse humiliationem passionis & mortis, vt significaret, ob incarnationem solam dictum esse seruum Similiter Isaiæ 52. *Ecce* (dicitur) *intelliget seruus meus, exaltabitur, & eleuabitur, & sublimis erit valde.* Vnde nõ alia ratione videtur Christus appellari seruus his locis, nisi vt denotetur, sermonem esse de illo vt homine, & ratione assumptæ naturæ. Vnde Cyrillus lib. ad Euoptium: *Si quis* (inquit) *dicat, seruũ eum appellari propter votem sanctorum Prophetarum, nullo modo offendi decet: cognouerunt enim per reuelantem eis Spiritum Sanctum, quod Verbum ex Deo Patre fieret homo.* Vbi primum expendo, quod solam Incarnationem reddit vt sufficientem causam illius appellationis. Deinde, quod satis significat, illam appellationem esse propriam, cum sine offensione dicat posse à nobis vsurpari, quod non semper licet in metaphoricis locutionibus. Vnde & statim declarat, appellationẽ hanc cum naturali filiatione non repugnare, dicens, *Erat quidem & sic liber tanquam filius, neque sic tamen mensuram exinanitionis optime factæ faciebat contemptibilem, configuratus nobis, seruitutis iugo subditus.* Nec refert, quod ibidem enumerat Cyrillus aliquos actus huius seruitutis, qui non conueniebant Christo ex debito seruitutis, sed ex dignatione & humilitate, vt soluere tributi didrachma, & subdi legibus & tributis. Non enim hæc affert Cyrillus, vt significet appellationem serui ab his vel similibus actibus esse desumptam, cum aperte dixerit, humanationem seu incarnationem Filij Dei fuisse propriam eius causam, sed adducit illa ad exaggerandam exinanitionem, & extensionem (vt sic dicam) seruitutis Christi, quomodo dicere etiam Patres solent, Christum nõ solum Dei, sed etiam hominum seruum factum esse, vt videre licet apud August. conc. 3. in Psal. 103. vbi illud Isai. 55. *Iustificabit ipse iustus seruus meus multos*, citat iuxta translationem Septuaginta, *iustificare iustum bene seruientem multis.*

D. Thom. Palud: Caietan. Basſol. Durand. Fundamentum ab autoritate Scripturæ. Isaiæ 42. 43. 49. 52 & 53. Matth. 12. Zach. 3. Ezech. 34 Euasionis modus reiicitur. Cyrillus.

Secundo principaliter probari potest hæc sententia ex nouo Testamento: ex quo in primis afferri potest citatus locus Matth. 12. vbi de Christo exponuntur verba Isaiæ 42. Sed hic locus non omnino conuincit, tum quia Euangelista non tribuit Christo appellationem illam, sed tantum refert, quid de eo dixerit Isaias, non tamen declarat, an proprie vel metaphorice ita Christum nominauerit: tum etiam, quia Matthæus non citat, *Ecce seruus meus*, sed, *Ecce puer meus*, Græce, παῖς, iuxta Septuaginta. Quæ vox est magis ambigua, quamuis vbi non commode potest referri ad ætatem, seruum tantum significare soleat: & ideo in præsenti hoc discrimen non multum referat, vt indicauit etiam Hieron. epist. 151. ad Algasiam, q. 2. & ad Tit. 1. vbi ait, vocem Hebraicã ibi proprie significare seruum. Sumitur etiam ex Aug. lib. 20. de Ciuit. cap. vlt. & lib. de vnit. Ecclesiæ, c. 7. vbi indifferenter his vocibus vtitur, *pueri*, scil. *& serui*. Possumus etiam afferre illud Matth. 11. *Confiteor tibi Pater, Domine cœli & terræ, &c.* in his namq; verbis Christus appellans Patrem suum Dominũ, seipsum seruum profiteri videtur. Responderi autem potest, potius ex hoc loco oppositum colligi, ita enim distinguenda sunt verba illa, vt Patrem suum vocet, Dominum autem non suum, sed cœli & terræ. Sed quanquam hæc interpunctio bona sit, nihilominus Athanasius serm. 3. contra Arianos ex hoc loco probat, Verbum postquam venit ad opus Patris absoluendum, & formam serui accepit, Patrem suum Dominum vocasse, quia, quando illum appellat Dominum cœli & terræ, res omnes ab ipso conditas, nomine cœli & terræ complectitur, inter quas Christus vt homo enumeratur: non ergo seipsum excludit, sed suum etiam Dominum, Patrem appellat. Sicut ibidem exponit illud Prouerb. 8. *Dominus possedit me, in initio viarum suarum, &c.* Nam ibi interpretatur, loqui sapientiam incarnatam, & ideo vocare Deum, Dominum. Ex quibus & aliis testimoniis, sic Athanasius concludit: *Merito igitur, quia nos serui, cum talis effectus erat, quales nos eramus, seruus appellatur, atque id studio humani generis ita fecit, quæ nobis ex natura seruus, vbi suscepisset nostrum Filij, fiducia esset, eum, qui naturalis Dominus noster erat, Patrem ex gratia nominare. Cæterum, quemadmodum nos, cum Dominum nostrum Patrem vocamus, non inficiamur nostram naturalem seruitutem, quippe qui eius opera simus: ipse enim fecit nos, & non ipsi nos: ita, cum Filius, serui specie susceptæ, has voces edit, Dominus creauit me, inficiari non debemus diuinitatis in illo æternitatem, aut eum in principio Verbum fuisse.* In quibus verbis nonnulla continentur, quæ non parum huic sententiæ fauent: vnũ est, sicut in nobis non repugnant tibi naturalis seruitus Dei & filiatio adoptiua, ita in Christo non repugnare naturalẽ filiationẽ Dei cum seruitute in assumpta natura. Aliud est, ad

Hieron. Augustin. Matt. 11.

vni-

vniuersale Dei dominium pertinere, vt sit dominus Christi, quatenus homo est, quandoquidem sub ea ratione inter res conditas continetur. Vltimum denique est (quod nunc agimus) interpretatio prædictorum Christi verborum, quæ sanè non est proprio & genuino sensu aliena, nam propter naturalem filiationem Christus ita distinxit, vt specialiter Patrem suum appellauerit, propter generalem autem omnipotentiam & actionem dominum vocauerit cœli, & terræ, in quo non quidem expressè, & quasi speciali titulo, tamen saltem implicitè & confusè ac generali ratione, se ipsum vt hominem sub illo dominio comprehendit. Ac denique (quidquid sit de formali sensu verborum) tamen mediate (vt sic dicam) non est dubium, quin ex illo optimum sumatur argumentum; quia certum est in nominibus cœli & terræ continens sumi pro contento; atque adeo illis comprehendi quidquid sub Deo cœli & terræ ambitu continetur, Christus autem vt homo sub Deo est, cum sit minor Patre, & sub cœli ac terræ ambitu continetur: est ergo Deus, dominus eius, & consequenter ipse seruus, cum hæc duo correlatiua sint.

Potestque hoc testimonium seu argumentum confirmari ex verbis illis Pauli 1. ad Corinth. 3. *Omnia vestra sunt, vos autem Christi, Christus vero Dei*: nam Christus Dei esse dicitur, quia Deus in suum honorem ipsum fecit Christum, vt Paulus ait ad Hebr. 3. & Petrus 1. canon. cap. 3. ergo vt sic sub Dei dominio continetur. Item confirmari potest ex illis verbis Christi, Ioan. 20. *Ascendo ad Patrem meum, & Patrem vestrum, Deum meum, & Deum vestrum*: nam, vt hic D. Thom. art. 2. in arg. 3. Sed cont. notauit, Christus his verbis se ipsum Patris seruum professus est: atque adeo idem est dicere *Deum meum*, ac, *Dominum meum*. Respondent autem aliqui ex Damasceno lib. 4. de fide, cap. 8. & 19. non sine causa, non dixisse Christum, *Deum nostrum*, sed diuisisse dicendo, *Deum meum, & Deum vestrum*; sicut non dixit, Patrem nostrum, sed dimisit, dicens. *Patrem meum & Patrem vestrum*: significauit ergo in illa diuisione, aliter Patrem esse Deum suum, quam nostrum: nam ita est noster Deus, vt sit etiam dominus; ita vero est Deus Christi, vt non sit dominus eius. Sed in primis hæc interpretatio seu quod Christus in ea diuisione hanc diuersitatem indicauerit, nullum habet fundamentum in textu Euangelico, vt per se patet, quia nullum ibi est verbum, quo Christus indicet, Deum non esse dominum suum. Vnde Euthymius ibi quærens, cur Christus ita distinxerit, & non dixerit, *Deum nostrum*, non reddit illam rationem, *sed quia, licet homo factus sit* (inquit) *& frater eorum natura humanitatis, honore tamen plurimum ab eis differebat & diuinitatis vnione, atque impeccabilitate*. Augustinus vero tract. 121. *Neque hic* (inquit) *dixit, Deum nostrum: ergo & hic aliter meum, aliter vestrum, Deum meum, sub quo & ego homo sum. Deum vestrum, inter quos & ipsum mediator sum*. Rupertus vero lib. 14. in Ioan. *Deus meus est* (inquit) *quia creaturam eius, id est, hominem assumpsit, Deus autem illorum est, quia non aliud, quam homines sunt*. Non ergo Euangelicus textus illam differentiam requirit. Neque etiam habet fundamentum in Damasceno: verba enim eius sunt. *Non dixit, Deum nostrum, sed Deum meum, si subtili mentis agitatione id, quod oculis cernitur, ab eo, quod mente sola percipitur, distinguas, & Deum vestrum, vt opificem ac dominum*. In quibus verbis potius Damascenus sentit Deum non alia ratione dici alicuius Deū, nisi quia est eius opifex ac dominus: ideoque Christum Dominum non simpliciter dixisse, *Deum nostrum*, sed diuisione prædicta vsum fuisse, vt denotaret non esse opificem suum ac dominum simpliciter & absolutè secundum omnia, quæ in ipso sunt, sed solum secundum humanitatem assumptam: hoc enim est, quod ait, *Si subtilis mentis agitatione id, quod cernitur, ab eo, quod mente concipitur, distinguas*, esse autem opificem ac dominum nostrum secundum omnia, quæ sumus. Et ita intellexit illum locum Scholiastes Damasceni Clichtouæus dicens, *Humanam naturam insinuauit Christus, cum Deum Patrem, Deum suum appellat: nam, secundum diuinam, non recte Deus Christus diceretur, si quidem ipse cum Filio suo vnus est Deus, sed secundum humanam naturam, Deum Patrem Christus suū vocat Deum, quoniam vt homo, formatus est ab eo, factus & productus: & consimili quoque ratione Deus Pater, noster Deus dicitur, quoniam ab eo creati sumus atque adesse perducti*. Et adducit optimum locum Cyrilli lib. 12. in Ioan. cap. 51. vbi eadem verba tractans inter alia inquit, *Quamuis Dei secundum naturam sit Filius, Deum tamen suum nuncupauit: vt quemadmodum nos ad supernaturalem dignitatem per ipsum ascendimus, sic & ipse, quoniam homo factus est, Deum nostrum in Deum suum habeat, licet vere ac secundum naturam filius sit. Non ergo conturberis, cum Patrem Deum nominet suum, sed diligenter considera, Patrem quidem suum esse naturæ, Deum autem nostrum vt creatorem & dominum: sed, quod sibi natura ineſt nobis largitur, vt communiter Patrem appellemus, & quod nostrum est, quoniam naturam nostram assumpsit, sibi rursus accommodat, cum Deum nominet suum*, vtique vt creatorem & Dominum suum, quatenus homo est: hoc enim titulo dixerat Cyrillus appellari Deum nostrum, eumque titulum Christum vt hominem sibi accommodasse seu vsurpasse. Neque ab hac expositione discrepat Concilium Alexandrinum in epistola ad Nestor. quæ est 10. inter epistolas Cyrilli, & recepta in Concilio Ephesino, & habetur tom. 1. illius capit. 14. vbi ait, Verbum vt Deum, Deum Patrem suum appellare, hominem tamen factum esse: *proindeque secundum legem humanæ naturæ congruentem, Deo subiectum esse*: & infrà, *Vt, homo igitur, & ad eximanitionis conditionem, quod spectat, æquè ac nos, se subditum fatetur*. Notandum sanè est verbum illud, *æquè ac nos, &c.* nam in primis docet Concilium, hac professione, qua confitemur Deum nostrum, profiteri nos esse subiectos Deo, & consequenter ipsum esse nobis superiorem & Dominum: & hoc ipsum professum esse Christum vt hominem, appellando Deum suum, & sub ea ratione esse æquè Deo subiectum: ergo & Deum æquè esse dominum eius; & in eundem fere modum tractat hunc locum latè Hilar. lib. 11. de Trinit. aliquantulum à principio, cuius verba statim referam.

Clichtouæus. Cyril. Alexand. Concil. Alexandr. Ephesinū.

Ratione denique hoc declaratur, quia, quamuis verum sit, nomina *Dei* & *Domini* in rigore esse diuersa & illud esse propriè nomen naturæ, hoc potestatis, tamen ita sunt coniuncta, & æqualia (vt sic dicam) quatenus in Deum conueniunt, vt æquè latè pateant, si sub aliquo respectu ad creaturas respiciant, vel potius à creaturis respiciantur: ergo hoc ipso, quod Deus dicitur alicuius Deus, necesse est vt sit etiam illius Dominus, & è contrario: ergo hoc ipso quod Christus vt homo vocat Deum suum, virtute vocat dominum suum. Quis enim sibi persuadeat, Deum alicuius esse Deum, cuius non sit dominus? ac si diuina dominatio non tam latè pateat, quantum quælibet alia habitudo, sub qua possit Deus dici alicuius Deus. Etenim, cum Deus per se se & absolutè sit Deus, quid nam addi potest, cum dicitur esse alicuius Deus, nili vel habitudo vltimi finis, vel primi principij, vel alia similis? Ad hunc enim modum dixisse videtur Iacob. Genes. 28. *Si fuerit Dominus Deus mecum, &c. erit mihi Dominus in Deum*; id est, illum venerabor & colam vt supremū numen, in eo fidam, ei gratias referam, tanquam supremo autori bonorum omnium: nullus autem ita recognoscit Deum suum, quin etiam recognoscat illum dominum suum, & se seruum eius. Quia non potest Deus non esse autor illius, cuius est vltimus finis, nec potest non esse dominus eius, cuius est autor,

Genes. 28.

Hilarius. autor. Hinc Hilarius dicto lib. 11. de Trinit. col. 8. à principio ex hoc loco Ioannis quem tractamus, colligit, per assumptionem carnis factum esse, vt is, qui erat Pater Filij, inceperit esse Deus Christi; *Dum qui in forma Dei erat, repertus est in forma serui: seruus enim non erat, cum esset secundum spiritum Filius Dei, & secundum commune iudicium vbi non est seruus, neque dominus est. Deus quidem & Pater natiuitatis est vnigeniti Dei, sed ad id, quod seruus est, non possumus nisi tunc dominum deputare, cum seruus est. Quia cum ante per naturam non esset seruus, & postea secundum naturam esse quod non erat cœpit, non alia dominatus causa intelligenda est, quam quæ exitit seruitutis: tunc habens ex naturæ dispensatione dominum, cum præbuit ex hominis assumptione se seruum. Manens igitur in forma serui, qui manebat ante in Dei forma homo Christus Iesus locutus est, Ascendo ad Patrem meum & Patrem vestrum, Deum meum & Deum vestrũ.* B In quo discursu euidenter supponit Hilarius, Christum, appellando Deum suum, eum vt hominem, dominum recognouisse: & in hoc solum incumbit, vt ostendat dominatum illum non conuenire Patri ab æterno in Filium quem genuit, sed in tempore in Christum seruum factum ratione humanitatis assumptæ: atq; hoc modo respondet Arianis, qui hæc verba ad Christi diuinitatem referebant. Vnde ita concludit. *Si igitur hæc seruus & ad seruos locutus est, quo modo professio ista non serui sit, & ad eam magis naturam, quæ non in natura serui sit, transferetur, cum ei, qui in forma Dei manens formam serui assumpsit, quasi seruo ad suos communio, non nisi ex eo tantum posit esse quod seruus est? Pater igitur sibi ita vt hominibus Pater est, & Deus sibi ita vt seruis Deus est. Et cum hæc omnia ad homines seruos homo in serui forma. Iesus Christus loquatur, non ambigitur, quin Pater sibi vt cæteris sit ex ea parte qua homo est, & Deus sibi vt cunctis sit ex ea natura, qua seruus est.* Quæ vltima verba nimium fortasse probare videbuntur propter id quod insinuat de paternitate, sed non oportet intelligi secundum omnimodam æqualitatem, & specificam rationem, sed secundum proportionem, & rationem communem, vt infrà quæst. 23. latius explicabo. C

Illa tum. Quod si hæc, quę diximus de interpretatione horum verborum Christi, satis fundata sunt, ex eis vlterius colligere licet, Christum vt hominem in morte sua non solum Deum vt Patrem, sed etiam vt dominum inuocasse, illis nimirum verbis, *Deus meus Deus meus, vt quid dereliquisti me?* Ostensum est enim perinde esse confiteri aut inuocare Deum suũ, quod dominum suum. Non ignoro diuinum nomen, *Eli*, quo ibi vsus est Dauid Psal. 21. cuius verba Christus vsurpauit, iuxta proprietatem Hebraicam, sumptum esse ex attributo fortitudinis diuinæ; vt idem fuerit Christo dicere *Eli, Eli*, ac si diceret, *Fortis meus, Fortis meus*, seu, *Fortitudo mea*. Hoc tamen nihil obstat, quin potius deseruire potest ad declarandam rem de qua tractamus, nam licet nomina diuina ex diuersis attributis sint desumpta, vt sub ea ratione nominetur, vel inuocetur à nobis, quæ pro negotij, vel occasionis opportunitate maxime videtur accommodata, vt Christus in prædictis verbis vsus est nomine fortitudinis, quia pro humanitatis imbecillitate, ea tũc maximè indigere videbatur: nihilominus tamen per huiusmodi confessionem vel inuocationem recognoscitur Deus ab homine, vt supremum principium, à quo pendet; & cuius est dare auxilium & fortitudinem, & cætera bona: hoc autem idem est, quod recognoscere Deum vt supremum dominum etiam si non inuocetur nomine à dominio sumpto, vel dominium formaliter significante: ergo perinde fuit Christo dicere *Eli, Eli*, ac si diceret, *Domine fortitudo mea, esto mihi in Deum protectorem, quoniam fortitudo mea & refugium meum es tu.* Psal. 17. & 30. D

Psal. 17. & 30 Matth. 4 Tandem adiungere hic possumus verba illa, quæ Christus dæmoni tentanti respondit, Matth. 4. *Dominum Deum tuum adorabis, & illi soli seruies*, & illud, *Non tentabis Dominum Deum tuum*: quanquam enim hæc generatim de omnibus scripta sint, Deut. 6. tamen à Christo sunt vsurpata, vt ad se etiam pertinentia: ergo in illis confessus est non tantum Deum, sed etiam dominum suum. Nec dici potest, Christum ille verba attulisse, quæ de puris hominibus dicta sunt, quia dæmon nihil amplius de illo quam de puro homine sentiebat. Nam, vt Hieronymus ibi ait, *Falsas de Scripturis diaboli sagittas, veris Scripturarum frangit clypeis.* Non ergo attulit ibi Christus testimonia Scripturæ, quæ secundum falsam tantum dæmonis existimationem, sed verè ac propriè ipsum comprehenderent. Vnde rectè ibi Iansenius cap. 14. Concord. *Scripturam* (inquit) *malè citatam, alia Scriptura rectè adducta, seu clauum clauo retudit.* Et quamuis nonnulli Patres, vt Hilarius & Hieronymus, dicant, Christum his verbis se indicasse dominum ac Deum, quem dæmon adorare potius quam tentare debuisset, tamen planus & literalis sensus est, Christum repulisse tentationem, ostendentem ex Scriptura, ea quæ dæmon petebat, contra diuina esse præcepta. *Quod à quouis pio homine responderi poterat*, vt Iansenius ait. Denique ex re ipsa, quæ his verbis continetur, potest sumi non inefficax argumentum, nam certum est, Christum vt hominem debuisse tribuere Deo illud genus adorationis & cultus, quod verbis illis omnibus præscribitur, *Dominum Deum tuum adorabis*: ille autem cultus non tribuitur tantum Deo vt Deo, sed vt domino, vt verba ipsa præ se ferunt: imo in recognitione supremi ac diuini dominij hic diuinus cultus magna ex parte consistit: ergo Christus vt homo Deum vt dominum confitetur & adorat. E

Deut. 6. Iansen.

Ex his ergo omnibus videtur hæc Christi seruitus ex nouo testamento sufficienter probari, & non fine fundamento dixisse Eliam Cretensem in scholijs ad Greg. Naz. orat. 1. versus finem circa illa verba, *Pacis iustitiæ sanctificationis, redemptionis, hominis serui*, dixisse (inquam) *Quod autem seruum etiam & homo factus sit, totum Euangelij & Apostolicarum epistolarum volumen plenum est*, vbi ipse adducit testimoniũ aliud in hac materia vulgare ad Philip. 2. *Formam serui accipiens, in similitudinem hominum factus, &c.* vbi per formam serui sine dubio intelligit Paulus naturam humanam, vt in superioribus à nobis explicatum est. Sed nihilominus hic locus aliquibus non videtur cõuincere, quia ex eo solum habetur, Christum assumpsisse formam, quæ de se est seruilis conditionis, non tamen quod constituerit Christum seruũ: quia potuit vnione impediri. Sed in primis, si infrà ostenderimus, vnionem non potuisse hoc impedire, neq; excludere ab humanitate naturalẽ conditionem seruitutis, constabit, etiam hoc Pauli testimonium esse satis efficax. Et deinde Paulus nõ solum ait, assumpsisse Christum, formam seruilem, sed formam serui, id est, qua seruus ipse constitutus est sicut dicitur assumpsisse formam hominis, id est, qua homo factus est, vt rectè ibi intellexit Adamus cum cæteris expositoribus. Ephesina Eliæ Cretensis.

Tertio principaliter probatur hæc opinio ex sanctis Patribus. Primus sit Cyrillus, quem iam adduximus in lib. ad Euoptium, in defensione sextiana thematismi, & in epistola 10. cum Concil. Alexand. susceptam in Ephesino: & Præterea lib. 12. Thesauri c. 15. circa finem, *Serui* (inquit) *Dei nos sumus secundum naturam, ipse dominus quidem secundum naturam, quia Deus sed seruus factus est quia vere homo*; vbi notanda est illa causalis, non enim fundat hanc seruitutem in humilitate, vel ministerio aliquo, sed in veritate humanæ naturæ: & quia de ratione veri hominis est, vt sic etiam seruus Dei. Præterea idem Cyrillus Dialog. 6. de Trinit. ante medium. *Nonne* (inquit) *quando factus est homo, tunc & in serui forma venisse dicitur? Proinde necessario intelligendum est, ante aduentum in carne* Tertio Patribus fundamentum. Cyrill. lib.

in carne, non in serui forma fuisse Verbum, quod ex Deo apparuit, sed in denominatione naturali, & in propriis sublimitatibus, in quibus manere non magni fecit propter charitatem in nos, appellatusq; est seruus. Paulò autem inferius quædam verba subdit, quæ videri possunt huic sententiæ obstare, dicens, *Quoniam autem secundum naturam est Deus & Dominus, permittit, & offensam, & ignobilitatem seruitutis excellentia gloriæ victam aboleri.* In quo insinuat, eam seruitutem solum fuisse in apparentia & humilitate passionis, ideoq; esse abolitam per gloriam resurrectionis. Sed, si quis accuratè aduertat, non ait Cyrillus abolitam fuisse seruitutem, sed ignobilitatem & offensam seruitutis, quod inferius clarius dicit, *dispensationi secundum carnem ad breue tempus permisisse seruitutis modum, postea vero ad claritatem naturalis dominii rediisse*: hunc ergo modum seruitutis, prius vocauit ignobilitatem seruitutis, eundemq; dicit esse ablatum seu mutatum per gloriam resurrectionis: ignominia autem seruitutis in hoc posita fuit, quod non solum seruus Dei ratione assumptæ naturæ factus est, sed etiam tractari voluit vt vile mancipium, non aliter quam si ratione culpæ esset obnoxius seruituti. Aliud testimonium eiusdem Cyrilli ex Dialog. 4. expendemus inferius commodiori loco.

Athanas. Secundum testimonium sit Athanasii, cuius apertum locum suprà attulimus ex serm. 3. contra Arianos. Sed alius est manifestior in serm. 3. fol. 4. vbi inquit, *Quatenus in confesso est eum hominem esse factum, nihil discriminis attulerit, siue seruus, siue filius hominis appelletur. Omnes enim istiusmodi vocatæ in ratione humanitatis bene & proprie competunt: illaq; omnia non subsistentiam Verbi, sed hominem eum fuisse demonstrant.* In quo testimonio expendendæ sunt illæ duæ voces, *bene & proprie*, quibus satis declarat Athanasius se non metaphoricè esse locutum. Est aliud testimonium apud eundem Athanasium tom 2. in epistola contra Eusebium pro Nicena Synodo, vbi tractat locum illum Prouerb. 8. *Dominus possedit me*: sed non oportet verba referre, quia sunt fere eadem cum superius adductis.

Nazian. Tertium testimonium sit Nazianzeni, cuius verba quædam ex orat. 1. superius citauimus, quæ videri possunt non adeo vrgentia, quia cum nomine *serui* alia enumerat, quæ non propriè, sed per metaphoram Christo conueniunt. Tamen in orat. 35. quæ est 1. de Filio, & 3. de Theolog. circa finem enumerat fere omnia prædicata, quæ ratione humanitatis propriè de Filio Dei dicuntur; & inter ea ponit nomen *serui*: imo sentit abiectiora esse illa nomina, quæ humanitatis mortalitatem indicant, quam serui nomen. *Tu* (inquit) *mihi contra, illas ingratitudinis tuæ voces enumera, has videlicet, Deus meus, & Deus vester, maior, creauit, fecit, sanctificauit, seruum etiam (si ita lubet) & obedientem adiunge*, & infrà, *Adde etiam, si ita placet, quæ his abiectiora sunt, dormire, esurire, fatigari.*

Chrysost Quartum testimonium sit Chrysostomi serm. 7. in id ad Philippen. 2. *Formam serui accipiens.* Vbi declarat, accipere formam serui non fuisse opus serui facere, sed naturam serui induere, seu assumere. Vnde concludit, *Sicut in forma Dei perfectus est Deus, ita in forma serui perfectus est seruus.* Idem hom. circa illa verba Dauid, *Quis ego sum Domine Deus?* 1. Paralipom. 17. inquit, *Quid humilius seruo? tamen hoc fieri dignatus est, vt nos liberos faceret.* Chrysostomum imitati sunt Græci expositores Philippen. 2. Theophylact. Theodoret. & alij, qui per formam serui intelligunt substantiam serui.

Quintò Theodoretus Ancyranus in homil. habita in Concilio Ephesino, & refertur in tom. 6. eius, cap. 9. *Efficitur* (inquit) *conseruus, vt dominium suum olim declaret, Hinc magnus ille Paulus, Hoc sentite in vobis, quod & in Christo Iesu*, & cætera vsq; ad illud, *Formam serui accipiens*, quem locum optimè ad rem præsentem exponit, sentiens ita sumpsisse naturam seruilem, vt secundum eam factus fuerit seruus. Vnde & in alia homil. eiusdem, quæ habetur in appendice ad eundem tomum sextum eiusdem Concilij, ca. 2. interrogat, *Quomodo Vnigenitus, seruus factus est, manens quod erat, & factus est quod non erat?* quod late prosequitur tota illa homilia. Et Achatius homil. in eodem Concil. recit. tom. 6. cap. 11. vbi inter alia ait, *Inferne seruus, superne filius.*

Ambros. Sextò, inter Latinos Ambrosius frequenter hanc sententiam docet, non obiter illam attingens, sed ex professo libro septimo, epistola 47. quendam reprehendens, quia negabat, Christum pro nobis seruitutem suscepisse: eumque dicit Apollinaris errore fuisse infectum, & inferius de Christo exponens illud Psalmi 108. *Adiuua me Domine Deus meus*, ait, *Secundum formam serui locutus, dominum appellauit, quem Patrem nouerat, seruitus enim carnis dominatus diuinitatis est*: & lib. 5. de fide cap. 6. sic inquit, *Non igitur præiudicat quod subiectus dicitur, cui non præiudicat, quod seruus legitur* & c. 4. habet multa similia: & præfatione in Psal. 35. de Christo exponit titulum Psal. qui est. *In finem seruo Domini Psalmus Dauid, Nam ex vtero* (inquit) *seruus exiuit & dominus.* Respondent, his locis asserere Ambrosium, Christum appellari seruum, non tamen proprie ac verè esse seruum; quo modo possunt eludi multa ex dictis testimonijs. Sed in primis incredibile videtur, tot Patres tam frequenter, & absque alia explicatione, vel limitatione ita esse locutos in re ad finem pertinente, si non esset propria & in omni rigore vera locutio. Præsertim, cum non tantum pro concione, sed disputantes contra hæreticos ita loquantur: & maxime contra Arianos, qui ex Christi seruitute inferebant esse creaturam, quibus Patres nunquam respõdent, impropriè esse seruum, quod facere oportuisset; si cum diuinitate personæ propria seruitus in assumpta natura esse non posset. E contrario verò Ambrosius primo loco citato ad errorem Apollinaris negantis assumptæ naturæ veritatem pertinere credit, negare in Christo vt homine veram seruitutem, quia esset negare veram obedientiam, veramque subiectionem, vt tetigit etiam Theophylactus ad Philip. 2. Vnde in secundo loco tam propriè ait Ambrosius Christum esse seruum sic subiectum, alioqui non rectè subiectionem ex seruitute colligeret. Ac tandem in postremo loco ita fatetur Christum factum esse seruum, sicut hominem aut doloribus subditum. Et planè cæteri Patres citati eodem modo loquuntur.

Reiicitur ad testimonium Ambrosij responsio.

Hieron. Septimo ex Hieronymo nonnulla in superioribus adduxi. Sed notandus in primis maxime videtur locus ille ad Tit. 1. vbi exponens illud verbum, *Paulus seruus Dei*, ait, *Hæc seruitus non est illa, de qua ipse Apostolus ait, neq; enim accepistis spiritum seruitutis iterum in timore, verum nobilis seruitus, de qua & Dauid ad Deum loquitur, Ego seruus tuus & filius ancillæ tuæ*, & infrà, *Nec mirum, quamuis sanctos homines, Dei seruos nobiliter appellari: cum per Isaiam Prophetam Pater loquatur ad filium, Magnum tibi est vocari te seruum meum*: & cætera quæ late prosequitur.

Ad Rom. 8.

Psal. 115.

Isai 49.

Octauo, August. epist. 178. circa fin. sic ait. *In qua infirmitate humanitatis non solum subditum, sed etiam seruum euidentissimè confitemur, ipso dicente, Ego seruus tuus, &c.* & sermone 5. alias 6. de temp. *Secundum hanc* (inquit) *regulam* (id est, secundum communicationem idiomatum, aut secundum diuersas naturas) *modo pauper, modo diues, modo æqualis, modo dominus, modo seruus.*

Nono Gregor. 2. Moral. c. 22. de Christo exponens illa verba, *Nunquid considerasti seruum meum Iob. Bene* (inquit) *seruus dictus est, qui formam serui suscipere dignatus est.* Sic etiam Fulgent. de fide ad Petr. c. 2. *Formam serui accepit, vt fieret seruus.* Atque ad eundem modum loquuntur Vigilius li. 5. cont. Eutych. col. 8.

Petrus Diac. lib. de Incarn. & grat.c. 6. Bernard. in serm. de passio. & Rupertus Abb. in cap. 3. Zach. Multa etiam & valdè notanda suprà ex Hilario retulimus. Deniq; optima sunt verba Isidori lib.1. de Sum.bon.cap.16. *Christus & in forma serui seruus & in forma serui non seruus; in forma quippe serui, domini seruus, & in forma serui hominum dominus.*

Rationibus stabilitur secunda sententia.

Quartò principaliter probatur ratione hæc sententia, nam, vt rectè Damascenus dixit, attributum serui ex his est, quæ ad alterum dicuntur, & in relatione consistunt: sed in Christo vt homine inuenitur sufficiens fundamentum & terminus relationis seruitutis: ergo & relatio seruitutis: ergo ab illa verè ac propriè dicetur seruus. Probatur minor, nam relatio seruitutis ad Deum, si generaliter sumatur, nõ habet aliud fundamentum in creatura præter essentialem dependentiam & subordinationem, quam habet ad Deum, ratione cuius & est sub potestate & domino Dei, vt possit illa vti prout sibi placuerit, & ex se nata est obedire Deo. Vnde Cyrillus Alex. li. 4. dialog. de Trinit. col. 6. *Seruile* (inquit) *factum est, quidquid productum ex nihilo: ita & diuinus nobis clamauit Dauid ad dominum vniuersorum Deum, Quoniam omnia seruiunt tibi.* Vnde infert, Verbum diuinum non esse creaturam, cum sit extra omnem seruitutem. Et inferius col. 8. *Quod locatur* (inquit) *cum creatura, nec Deus nec filius, nec Dominus vere esse potest, sed vt eximius inter ministros & subditos*, & inferius agens de Verbo, *Solus* (inquit) *ipse liber & libertas, cum omnis creatura Deo seruilem ceruicem submittat*: ergo ex sententia Cyrilli fundamentum huius seruitutis est dependentia & subordinatio intrinseca, quam creatura habet ad Deum, terminus autem est Deus ipse, quatenus potestatem habet dominandi creaturæ, & præcipiendi illi, vel ea, suo arbitrio, vtendi. Constat autem, in Christo vt homine esse dependentiam & subordinationem ad Deum vt ad habentem supremam potestatem in ipsum: ergo est in illo fundamentum & terminus relationis seruitutis.

Quid ad præcedentẽ rationẽ respondeant aliqui.

Sed ad euertendum hoc fundamentum, quod sane videtur efficacissimum, excogitatum est aliud fundamentum huius relationis, quod non tantum includat illam rationem positiuam à nobis declaratam, sed simul requirat conditionem illam priuatiuam, seu negatiuam cõmunicationis in bonis. Sed

Refutantur.

qua facilitate hæc conditio inuenta videtur, solum ad fugiendam vim argumenti, eadem facilitate reijcienda est & neganda talis conditio, quia neq; à Philosophis aut Theologis de seruitute tractantibus posita est; nec Patres citati, qui de seruitute Christi disseruerunt, aliquam huius conditionis mentionem fecerunt: neq; etiam ex sola rei natura colligi potest. Nam, si communicatio in bonis talis sit, quæ non auferat subordinationem & supremam potestatem, non est cur auferat relationem seruitutis. Quod declaratur primo, nam hæc relatio seruitutis in aliqua positiua habitudine consistit: imò, si loqui volumus prout communiter Theologi loquuntur, relatio seruitutis ad Deum ex parte creaturæ est realis, vt

D.Thom.

sentit D. Thom. 1.p.q.12.art.7. & ibi expositores, & alij Theologi, quos ipsi citant: hæc ergo relatio, quatenus in positiua habitudine consistit, non potest in negatione fundari, sed in positiua subordinatione aut dependentia, quia negatio vt sic non fundat habitudinem positiuam. Neq; etiam esse potest conditio necessaria, si non sit etiam necessaria conditio ad totum id quod est positiuum in fundamento & termino relationis positiuæ. Nec poterit assignari aliqua alia relatio positiua, quæ similem negationem in fundamento requirat. Neq; etiam assignari poterit ratio, ob quam negatio, quæ nihil destruit positiuum in fundamento & termino positiuæ relationis, possit tollere aut impedire relationem ipsam. Vt, si tanta quantitas vtriusq; extremi est sufficiens fundamentum, & terminus positiuus relationis æqualitatis, quæcunq; negatio conuenientiæ in alia forma vel qualitate, vel perfectione non poterit relationem æqualitatis impedire; aut è contrario si ad quantitates tãtæ magnitudinis sequitur relatio in æqualitatis, etiam si in alijs formis vel perfectionibus sit summa conuenientia & vnitas, non impedietur prædicta inæqualitas: sic ergo in præsenti, si communicatio in bonis talis est, quæ non tollat veram dependentiam & subordinationem positiuã ex parte vnius extremi, & supremam potestatem ex parte alterius, non poterit illa impedire relationem seruitutis. Neque negatio illius communicationis potest rationabiliter assignari vt fundamentum, vel necessaria conditio ad talem relationem.

Responderi potest, quanquam hoc argumentum procedat de relatione illa physicè considerata, quæ fortasse alia non est à relatione creaturæ, non tamen moraliter de seruitute, quę potius est moralis, quam physica denominatio. Vnde non pendet tantum ex physica forma vel relatione, sed etiam ex moralibus conditionibus ad talem statum, & conditionem seruitutis necessarijs, quarum illa videtur esse potissima, quòd inter dominum & seruum sit quædam distantia in excellentia & honore, quæ declaratur per illam negationem communicationis in bonis. Vel aliter dici potest, & fere in idem redit, aliud esse, formam inhærere, aliud denominare: sicut Philosophi dicunt, si calor remissus cum intenso frigore subiecto insit, non denominare calidum propter excellentiam formæ contrariæ: sic ergo in præsenti, quamuis in Christo vt homine reperiatur quidquid est positiuum in relatione seruitutis creaturę ad Deum, nempe dependentiæ, subordinationis, &c. esse tamen quasi vestitum seu impeditum tot excellentiæ & maiestatis titulis, vt absolutè & simpliciter nõ possit Christum, etiam vt hominem, seruum denominatione. Sicut dicemus inferius q.23. relationem effectus ad causam, quæ sequitur respectu Dei ex infusione gratiæ habitualis, eandem esse physicè loquendo in Christo, quæ est in cæteris hominibus, & nihilominus in Christo nõ habere rationẽ filiationis, nec denominare filium, præsertim adoptiuum, quia impeditur excellentiori filiatione, & gratia vnionis. Quod si dicatur, nomen filij adoptiui non esse mere positiuum, sed ex parte, & quasi præsuppositiuè, esse priuatiuum aut negatiuum, cur non idem dicetur de nomine serui?

Sed hæc omnia, si rectè expendantur, non eneruant vim fundamenti positi, ita enim responsionem retorqueo, quia, vel hæc denominatio serui physicè consideranda est, vt ab aliqua reali ac physica forma sumpta; & sic argumentum factum ostendit, huiusmodi formam esse in Christo vt homine, & consequenter ab illa denominari seruum. Vel moraliter consideranda est; & sic illæ tantum conditiones sunt ad illam exigendæ, quæ communi vel doctorum vel prudentum hominum arbitrio ad huiusmodi denominationẽ necessariæ sunt; nam morales denominationes ex communi hominum æstimatione maximè pendent: sed illa negatio communicationis in bonis non est hactenus existimata necessaria ad hanc denominationẽ, vt patet ex omnibus Patribus citatis, & amplius statim declarabitur, ergo etiam secundum moralem loquendi modum est in Christo vt homine sufficiens fundamentum huius relationis seu denominationis. Imò, si quis rectè consideret, quæstio hæc ad hos terminos, & ad hoc fundamentum reuocata, erit potius de nomine, quam de re: omnes enim in hoc conuenimus, quod Christus, in quantum homo, est non solum Deo subiectus, sed etiam ab eo pendens, & sub illius potestate constitutus. Rursus, quod humanitas Christi est Deo substantialiter vnita, & per eam vnionem admirabili modo sanctificata, & consequenter quod Christus homo habet maximam

quandam

quandam communicationem cum Deo in bonis eius, in honore, in sede, ac titulis maiestatis & gloriæ: igitur solum videtur ad modum loquendi pertinere, an propter priores rationes dicendus sit seruus, in quantum homo; vel an posteriores rationes hanc denominationem impediant. In quæstione autem de modo loquendi nemo certè errabit, si communem modum loquendi Sanctorum sequatur; illi autem ita locuti sunt, & existimabant, se propriè loqui, vt ex multitudine testimoniorum, & ex circumstantijs, & modo loquendi, etiam in disputationibus contra hæreticos, & ex multis verbis eorundem Sanctorum, plusquam verisimiliter coniectare licet: ergo non potest illa locutio ex vi sermonis, neq; vt falsa neq; vt impropria reijci.

Soluitur Obiectio. Dices, etiam in modo loquendi potius esse sequendam definitionem Pontificis, quam plurium Sanctorum testimonia. Respondetur, hoc argumentum supponere, definitionem Pontificis esse contrariam torrenti Sanctorum, quod incredibile est; concedo ergo, definitionem Pontificis omnino esse veram; & si dictis omnium Sanctorum esset contraria, illis fore præferendam; imo, etiam si angelus de cœlo ei opponeretur, etiam esset eius testimonio definitio Pontificis præferenda, ea exaggeratione, qua Paul. dixit, *Licet nos aut angelus de cœlo, &c.* Ego tamen, definitionem Pontificis, aut fuisse vnquam, aut fore aliquando communi sententiæ Patrum contrariam, cum communis Patrum consensus, præsertim fundatus in Scripturis ita ab eis intellectis ac declaratis, certam possit facere fidem de ea re, in quam conspirant. Quis autem fuerit sensus Pontificis Adriani, dicemus, soluendo argumenta.

Roboratur proposita ratio. Vrgeo tamen amplius prædictam rationem, & gratis admitto, aliquam bonorum communicationem posse relationem ac denominationem seruitutis impedire. Interrogo autem, quænam & quanta illa futura sit: non enim est hoc cuiusque arbitrio committendum, & pro libito definiendum, sed aliqua certa regula adhibenda est, alioqui nihil firmum statui poterit de hac relatione & denominatione seruitutis. Certum est enim, non quamcunq; communicationem cum Deo in bonis eius impedire veram ac propriam relationem seruitutis: alioqui homines iusti, & beati non essent verè ac propriè serui Dei, quia cum Deo communicant in visione & fruitione eius, & in alijs supernaturalibus donis: constat autem id esse falsum, quia vera diuina seruitus inseparabilis est, saltem à pura creatura. Vnde etiam in die iudicij ad Sanctos & electos dicitur, *Euge serue bone & fidelis*, vt notauit Augustinus tract. 85. in Ioan.

Augustinus.

Neq; obstat, quod Christus dixit, Ioan. 15. *Iam non dicam vos seruos sed amicos*, nam idem Augustinus cit. loc. intelligendum hoc censet de seruitute seruili (vt sic dicam) quæ ex timore nascitur, non verò excludi seruitutem filialem, quæ cum charitate & filiatione adoptiua coniuncta est, nam timor & reuerentia filiorum in æternum manet. Alij verò cum Irenæo lib. 4. cont. hæres. cap. 27. intelligunt locum illum de seruitute legali, quæ per libertatem legis gratiæ exclusa est: nam in lege veteri non tam clare & aperte reuelabantur omnibus diuina mysteria; in lege autem noua quasi reuelata facie gloriam Domini speculamur; & ideò dicitur agere Deus nobiscum tanquam cum amicis. Quæ expositio parum à priori differt, nam seruitus legis veteris, ideò potissimum in lege noua exclusa est, *quia iam non accepimus spiritum seruitutis iterum in timore, sed spiritum adoptionis filiorum Dei in quo clamamus, Abba pater*, vt dicitur ad Rom. 8. Deinde Christus illo loco non dicit, non estis serui, sed *non dicam vos seruos*, id est, non agam vobiscum tanquam cum seruis, quia non solet dominus cum seruo familiariter agere, & sui cordis secreta ei reuelare; & hoc est quod subdit, *Quia seruus nescit quid faciat dominus eius: vos autem dixi amicos, quia omnia, quæcunque audiui à Patre meo, nota feci vobis.*

Irenæus.

Rom. 8.

Ioan. 8.

Et sic etiam posset intelligi illud Ioan. 8. *Seruus non manet in domo in æternum, filius manet in æternum*: inde enim non licet inferre, Beatos, qui manent in domo Dei in æternum, non esse seruos: nam licet seruo, ea ratione qua seruus est, nõ debeatur vt maneat in domo in æternum, tamen si alioqui filius sit, poterit manere in domo patris in æternum. In quo est etiam differentia inter seruitutem ad Deum, & ad homines, quòd hæc per filiationem adoptiuam excluditur, vt constat ex §. vlt. Instit. de Adopt. illa verò non excluditur, sed perficitur: imo ipsamet filiatio adoptiua ad Deum intrinsecè & quasi essentialiter est altior quædam ac perfectior seruitus diuina; & ideo non omnis seruus excluditur ab æterna habitatione in domo Dei, sed ille qui non est filius. Propriè vero & ad literam in illo loco Ioan. 8. nõ est sermo de seruitute ad Deum, sed de seruitute peccati; præmiserat enim Christus, *Omnis, qui facit peccatum, seruus est peccati*: & subdit; *Seruus autem non manet in domo in æternum*: intelligit ergo de seruo peccati, nam seruus Dei in æterna eius domo manet; imò huic seruituti, si perfecta sit, illa debetur hæreditas.

Igitur (vt rationem concludamus) non omnis communicatio seu participatio diuinorum bonorum excludit seruitutem ad Deum. Quæ est ergo communicatio, quæ illam excludit? Certè de nulla communicatione id affirmari potest, quæ in pura creatura reperiri possit; quia, in specie loquendo, fortasse nulla maior participatio diuinæ excellentiæ ac hæreditatis fieri potest cum pura creatura, quam nunc fiat per gratiam & gloriam: maior autem vel minor intensio sola non potest quicquam conferre ad hunc effectum. Maximè quod in B. Virgine est illa bonorum communicatio in excellentissima quadam perfectione; neque hoc solum habet, sed etiam coniuncta est cum dignitate matris Dei, qua nullæ maior & excellentior videtur communicabilis personæ creatæ. Vnde ratione illius quodãmodo communicatur B. Virgini diuini tituli, vt Regina cœli & terræ, & domina omnium, dicatur; & nihilominus tota illa communicatio non excludit veram denominationem, & relationem seruitutis ad Deum: ergo nulla communicatio diuinorum bonorum possibilis fieri personæ creatæ, excludit ab illa propriam relationem & denominationem serui Dei. Quę ergo communicatio illam impedit? Reliquum ita q; erit, solam communicationem hypostaticæ vnionis illam impedire: quod, cum non sit in aliqua communi & recepta ratione seruitutis fundatum, solum videtur inuentum ad hanc quæstionem definiendam, & receptam à Patribus locutionem negandam.

Vnde, vt aliquam certam regulam & generalem in hoc statuere possimus, illa sola communicatio in bonis impedire videtur rationem seruitutis, quæ constituit æqualitatem inter eos, quæ in bonis cõmunicãt, quia seruus hoc ipso quòd seruus est, inferior esse debet; at q; hoc modo rectè colligunt Sancti Patres, Verbum diuinum non posse esse seruum Patris, quia est illi æquale. Et fortasse ob eam causã seruitus humana per adoptiuam filiationem tollitur, cum tamẽ non tollatur diuina, quia, cum inter homines sit æqualitas in natura, & per adoptionem addatur quædã æqualitas in statu, honore ac hæreditario iure, eo ferè modo, quo solet illam habere filius naturalis: consentaneũ est, vt talis adoptiò seruitutem humanam expellat, & idem ferè est de vinculo coniugij, facit enim inter coniuges quandam æqualitatem, & ideò meritò relationem seruitutis vnius ad alterum excludit: quanquam posset etiam

harum legum alia ratio reddi, quàm infrà attingam. At vero adoptio diuina nullo modo facit filium, Deo æqualem, sed relinquit inferiorem ac subditũ totumq; sub potestate Dei vt supremi domini constitutum; & eadem ratione maternitas diuina non excludit veram seruitutis seu ancillę rationem, quia semper manet persona omnino inferior; maximè cum non sit mater Dei vt Dei, sed vt hominis. Iuxta hanc vero regulam verius colligimus, etiam communicationem bonorũ Dei per vnionem hypostaticam non excludere à Christo vt homine veram & propriam relationem seu denominationẽ seruitutis. Nã, licet humanitas vnita, sit ipsamet diuinitate sanctificata, tamen non est effecta æqualis diuinitati, neq; æquè sancta & excellens ac ipsa diuinitas: ergo, non obstante vnione, manet in ea sufficiens fundamentum seu conditio, vt seruum cõstituat. Vel aliter (& in idem redit) Christus vt homo non est æqualis Deo, sed minor & inferior, vt patet ex Ioã. 14. & suprà dictum est: ergo ex vi vnionis non fit Christus vt homo incapax seruitutis ad Deum.

Et confirmatur ac declaratur, nam tota illa communicatio bonorum, quæ est inter Christum vt hominem, & Deum, non est cum æqualitate, sed cum quadam inferioritate: ergo non est cur omnino seruituti repugnet. Antecedens patet, discurrendo per omnia bona huius cõmunicationis, quia Christus vt homo non est tam sanctus, sicut Deus, quia non est sanctus per essentiam, sed per vnionem humanitatis ad sanctitatem per essentiam. Item nõ est æquè beatus ac Deus, vt per se constat. Item, quod attinet ad titulos maiestatis, nõ attribuuntur Christo vt homini, etiam si Christo simpliciter tribuantur, quod forte sufficiet, vt Christus non sit simpliciter dicendus seruus, de quo posteà dicemus, tamen cum determinatione specificante vel reduplicante, Christus, in quantum homo, neq; est omnipotens, neque infinitus, nec deniq; Deus, nisi extrahendo illam determinationem ad suppositum, quo modo nunc non loquimur. Similiter in hoc sensu, Christus in quantum homo, non est Filius Dei naturalis, quatenus hæc filiatio consurgit per generationem æternam, & dicit omnimodam æqualitatem, sed alio inferiori modo dicitur Filius naturalis pergratiam vnionis. ergo neque ista communicatio aut filiatio, cum in inferiori ordine maneat, necessario excludit veram seruitutem à Christo vt homine. Cuius etiam signum esse potest, quia per eam non habet Christus vt homo, ius ad totam, seu ad æqualem Patris hæreditatem, quia non habet ius ad beatitudinem per essentiam, seu ad comprehendendam diuinitatem per humanitatem suam: ergo non est cur hoc ius hæreditarium excludat ab illa natura relationem seruitutis. Tandem, si consideremus communicationem in honore seu adoratione, licet verum sit eâdem latria, qua Verbum colitur, adorari humanitatem eius, tamen, si mente distinguamus illam adorationem vt humanitatem attingit, inueniemus, inferiori quodam modo ad illam pertinere, quam ad Verbum: & respectu humanitatis esse respectiuam, ad Verbum autem esse absolutam. Colitur enim Verbum propter se ipsum, humanitas vero non propter se, sed propter Verbum. Sicut quando adoramus sanctum hominem, eodem actu copus & animam eius veneramur, & nihilominus non æquè, quia animam propter se, corpus autem propter animam, & ideò corpus semper manet inferius, & quasi aliquid seruile respectu animæ. Sic ergo philosophari licet de humanitate respectu diuinitatis, quantumuis sit ei substantialiter coniuncta. Vnde, si reduplicatiue sumatur illa determinatio, *Christus in quantum homo*, non est adorabilis æquali adoratione, ac Deus in quantum Deus, sed inferiori alio cultu, vt quæst. 25. videbimus. Imò ipse Christus vt homo adorat Deum eodem A genere cultus & submissionis, quo nos Deum colimus & adoramus, nam ei sacrificium offert, vt infrà quæst. 22. & latius in 3. tomo videbimus: in quo actu suprema ratio huius cultus manifestatur, vt ibidem dicemus: ergo recognoscit se ipsum vt seruum, & Deum vt dominum suum: hoc enim genere cultus nos Deum adoramus.

Vltimò potest tota hæc ratio amplius confirmari & vrgeri ex parte Dei, nam, vt ex Hilario supra citauimus, dominus ad seruum dicitur. Vnde rectè infert D. Thomas 2.2. quæst. 81. art. 1. ad tertium, vbi est specialis ratio dominij, ibi esse debere specialem rationem seruitutis: sed Deus est verè ac propriè dominus Christi vt hominis: ergo etiam Christus vt homo est seruus Dei. Minor probatur, quia dominium omnium rerum inferiorum seu conditarum tam est intrinsecum & connaturale Deo, vt ipsemet B non possit se ipsum illo priuare: Christus autem vt homo inter res Deo inferiores & ab ipso conditas numerandus est. Respondent aliqui, si per dominiũ intelligatur potestas dominandi seu vtendi re in omnem vsum, sic verum esse, habere Deum dominiũ in Christum vt hominem; si verò intelligatur de relatione dominij, sic non esse verum reperi in Deo respectu Christi. Sed hæc distinctio difficultatem non euacuat, nam hæc relatio dominij in Deo non est realis sed rationis, vt omnes Theologi docent; vnde proprium ac verum dominium, quod est intrinsecum & cõnaturale Deo, supposita productione creaturæ, in eius potestate & voluntate consistit; ergo si in Christum vt hominem habet Deus præ- C dictam potestatem, habet verum & reale dominiũ, quale in Deo esse potest. Ac deinde, supposita tali potestate, respectu Christi vt hominis, cur non poterit mens nostra, conferendo illa extrema, respectum inter ea inuenire, aut confingere, quod si id potest, is nõ erit alius ex parte Dei ni si respectus dominij: nisi nouum aliquod nomen excogitetur ad vim argumenti eludendam. Denique in hunc modum hoc ipsum declaro, nam Deus, quantumcunq; bona sua communicet cum creatura, non admittit in illam dominij potestatem: ergo neque est, cur nomen seu denominationem domini admittat, & cõsequenter nec respectum aut rationem domini. Vn- D de inter homines, nũquam is, qui dominus alterius antea erat, amittet relationem vel appellationem domini propter solam bonorum communicationem, nisi etiam priuetur aliqua potestate, quam anteà habebat in eum, qui erat seruus. Et hoc modo per coniugium vxor definit esse ancilla, & per adoptionem amittetur seruitus, quia potestas vtẽdi tali re, aut tollitur, aut mutatur. Si autem eadem potestas maneret integra iuxta ciuilia iura, quãtacunq; beneficia dominus in seruum conferret, non propterea dominus esse desineret. Cur enim? Sic ergo contingit in Deo, cuius potestas in opus suum nec tolli, nec minui potest: & ideò, quantumuis bona sua communicet, quod nihil aliud est, quam beneficia conferre, non propterea desinet esse aut dici dominus. Imò (si ita loqui fas est) eò est magis alicuE ius dominus, quo pluribus bonis eum cumulauit.

Nec vero dici potest, communicationem bonorum Dei cum Christo, non esse ex beneficio Dei, sed esse connaturalem, ex personæ dignitate. Nam hoc est verum respectu Christi vt Deus est, & consequenter respectu etiam Christi simpliciter & sine determinatione sumpti, quia Christus absolutè dictus non est Deus ex beneficio, sed ex natura: non est tamen id verum respectu Christi vt hominis, quia omnis diuinorum bonorum communicatio, quæ in illo vt homine reperitur, orta est ex beneficio & gratia suæ humanitati collata, ratione cuius nec potestatem nec nomen domini Deus amisit respectu illius. Quo factum est, vt Christus vt homo per eã humanitatẽ verè ac propriè sit sub dominio Dei

Dei constitutus, & quòd ex beneficio Dei habeat omnia bona, quæ illi vt homini communicata sunt: hæc ergo communicatio bonorum nihil obstat, quominus & Deus sit vere ac proprie dominꝰ Christi vt hominis, & consequenter vt è cõtrario etiam Christus vt homo sit verè ac proprie seruus Dei.

Approbatur secunda sententia.

Hæc, quæ in huius posterioris sententiæ confirmationem adduxi, tantum apud me habent pondꝰ autoritatis & rationis, vt nullatenus negãdum existimem, quin sit in Christo vt homine aliqua vera & propria ratio seruitutis ad Deum, ac proinde vere ac proprie posit sub aliqua ratione dici seruus Dei; quatenus, nimirum, est sub potestate eius, & nõ solum illi in omnibus parere tenetur, sed etiam ab illo in omnibus pendet, & è contrario Deus potest illo vti prout sibi placuerit. Imò vlterius addo, iuxta communem vsum huius vocis, *seruus Dei*, sine vllo periculo vel suspicione erroris posse de Christo vt homine prædicari: quia reuera hæc seruitus nullã ignobilitatem importat, aut requirit, præter eam, quæ in ratione naturæ creatæ includitur: nullo autem modo exigit creatam personã, præsertim quãdo non de aliquo simpliciter, sed cum illa determinatione, *vt homo*, prædicatur.

Quod si aliquis à me inquirat, quàm certam posteriorem hanc sententiam esse existimem, libenti* aliorum in hoc iudiciũ audiam, quam meum proferam. Non dubito tamen, quin si Adrianus Papa, & Concilium Francoford. specietenus oppositam sententiam docuisse non viderentur, posterior hæc opinio certa & de fide à Theologis existimaretur: si ergo ostenderimus, Adrianum & Concilium illi nõ repugnare, nam de cæteris Patribus id facillimũ est, satis fũdata ac fere certa illius veritas relinquetur.

Quæstiuncula. Prima opinio.

Ad definitionem igitur Concilij Francoford. prima responsio esse potest, illam epistolam, quæ sub nomine Adriani circumfertur, non constare fuisse illius quia nuper in lucem prodijt, & ignoratur, quo loco inuẽta sit, & qua certa autoritate vel traditione Adriano tribuatur: si autem illa epistola authentica non est, tota illius Concilij autoritas sit incerta tum quod Generale non sit, & ideò sine Pontificis autoritate infallibilem definitionem non habeat: tum etiam, quod in decretis seu epistolis, quæ nomine illius Concilij circumferuntur, eadem sit incertitudo, quæ in Adriani epistola. Sed hæc responsio, quicquid alij sentiant, nobis probanda nõ est, & iam hoc tempore nõnihil temeritatis habere videtur, quia illa decreta, magna consensione recepta sunt, de qua re latius infra dicam, q. 23.

Secunda opinio.

Secunda responsio est, Adrianum & Concilium ex instituto non tractasse de seruitute Christi, sed de adoptione tantum, & ideò, quæ de seruitute dicũt, non habere infallibilem autoritatem, quia hæc in decretis Pontificum & Conciliorum solum est, circa ea, quæ per se & ex instituto definiuntur, non verò circa ea, quæ obiter attinguntur, neq; in rationibus aut testimoniis, aut alijs huiusmodi, quę afferũtur. Sed hæc responsio est etiam nimis libera & præceps, nam plane concedit, eos Patres errasse in his, quæ de seruitute docent, quod nimis derogat eorũ autoritati, nam licet verum sit, in omnibus historijs quæ Fœlicianæ hæresis meminerunt. quam Elipandus secutus est, referri errorem circa adoptionem Christi, quem dicunt fuisse damnatum, nulla fere mẽtione facta de seruitute, vt latius infrà q. 23. referemus, & interim videri potest apud nostrum Ioannem Marianum lib. 7. suæ historiæ de rebus Hispaniæ, cap. 8. Nihilominus qui attente & sincere legerit epistolam Adriani (& idem est de Concilio) planè conspiciet, illum æquè damnare sententiam Elipãdi in articulo seruitutis, ita q; in articulo adoptionis, & fere æque ex professo de vtroq; disputare, nã magnam eius epistolæ partem in persuadendo ac probando hoc puncto de seruitute consumit. Quocirca, quamuis ingenue fatear, non omnia argumẽta, quibus vtitur, esse solida, vt facile ex probationibus posterioris sententiæ suprà positæ intelligi potest, tamen quod in conclusione intenta eo sensu, quo illam profert, errauerit, nulla ratione censeo esse admittendum.

Tertia opinio.

Tertia responsio esse potest, Adrianum non reprehendisse Elipandum in hac parte, eò quòd falsum diceret, sed eò quod indigne & irreuerenter de Christo loqueretur: quod quidem ex multis ipsius Elipandi verbis colligi potest, nam in confessione eius, quę ex libro Beati & Heterij refertur, Christum non solum seruum, sed etiam seruulum appellat, dicens, *Cum paruulo paruuli, & cum seruulo seruuli.* Item non tantum *seruum*, sed etiam *leprosum vocat*, quod merito reprehendit Adrianus, quia Christus nec lepram corporis habuit, nec animi, quæ non est nisi peccatum, nam pœna peccati, & præsertim propter aliena peccata voluntariè susceptа, lepra dici nõ potest. Et ideò Isaiæ 53. etiam iuxta vulgatam lectionem, non dicitur, fuit leprosus, sed, *putauimus eum quasi leprosum*, id est, dignum illis pœnis pro peccatis suis, cum tamen ipse vulneratus fuerit propter iniquitates nostras. Deniq; in epistola Concilij, præsertim in fine, hoc indicatur illis verbis, *Cur eum seruũ nominare debemus, qui nos amicos maluit nominare, quã seruos? &c.* Sed, licet verum sit, Adrianum & Concilium reprehendere insolentiam & audaciam Elipandi, tamen non est dubium, quin etiam falsitatẽ & erroneum sensum eius damnent. Neque ad hoc persuadendum oportet plura verba referre, quàm in principio citata sunt, quia illa videntur expressa, & si attente legantur illa decreta, res est tam clara, vt non egeat probatione.

Quarta opinio.

Quarta ergo responsio est, Concilium loqui de seruitute spirituali fundata in conditione seruili, qua is, qui seruus est, non ex amore paret, & reueretur, dominum suum, sed ex timore pœnæ, & quasi coacte. Itaq; hoc modo negare, Christum esse seruum, nil aliud est, quàm negare obediisse aut seruiisse Deo spiritu seruili & timoris. Hanc expositionem adhibuit quidam modernus interpres D. Tho. & ad hunc sensũ inducit illa verba Concilij in sua epistola *Et si cum Propheta seruũ nominasset, non tamen ex conditione seruili, sed ex humilitatis obedientia*, vbi per conditionem seruilem, spiritum timoris intelligit. Hęc verò expositio dicit quidem quippiam verum, tamen sine fundamento illud attribuit Adriano, aut Concilio. Verum namq; est, in Christo non fuisse illum seruitutis spiritum seu timorem cum cõditione seruili: hunc enim perfecta charitas excludit, vt 1. Ioan. 4. dicitur: fuit autẽ in Christo perfectissima charitas. Tamen, quòd Concilium hoc sensu de seruitute loquatur, eamq; in Christo neget, voluntarie excogitatum est, solum ad eludendam Concilij autoritatem, re tamen vera nullum habet fundamentum, aut in verbis Adriani & Concilij, aut in causa de qua tractabant. Primum patet, quia in toto illo Concilio nulla fit mentio de spiritu seruitutis, qui procedit ex timore: si autem eò tantum sensu definiretur, Christum non esse seruum, sufficiens fuisset ostendere illum ex charitate & filiali reuerentia obediuisse Deo, & non ex seruili seu pœnali timore: nihil verò de hoc ibi dicitur, sed aliis rationibus ostenditur, Christum non esse seruum, ex maiestate personæ eius. Secundum patet, quia nulla historia aut coniectura constat, Fœlicem aut Elipandum appellasse Christum seruum ea significatione, quæ ab spiritu seruili sumitur. Neq; ex verbis aliquibꝰ, quæ de illorum sententia in eo Concilio referuntur, colligi potest, neq; ex confessione Elipandi, quæ ex libro Beati & Heterij profertur: nam ibi tantũ dicit, factum fuisse seruum, sicut dicit, factũ fuisse hominem. Imò, dum simul ait, Christum fuisse filium adoptatiuum, & habuisse charismata Spiritus, in quo clamabat, Abba Pater, & esse seruum, sicut

sunt alij Sancti, indicat potius sensisse, non habuisse Christum seruilem spiritum, sed filialem. Neque enim omnes iusti & filij adoptiui habent illum spiritum seruilem, præsertim si perfecti sint. Neque est verisimile, Elipandum sensisse, Christum fuisse filium adoptiuum minus perfectum, quàm sint alij iusti.

Quinta opinio.

Quinta responsio esse potest, solum voluisse Adrianum & Concilium docere, Christum non esse seruum seruitute pœnali ex peccato contracta, non tamen voluisse ab illo excludere seruitutem naturalem, quàm omnis creatura ex vi creationis habet ad Deum. Quod enim præter hanc naturalem seruitutem sit alia in puris hominibus per peccatum introducta, certa res est. Imò seruitus ex prima sua introductione & significatione eo modo quo est inter homines, non significat naturalem cõditionem, vt notauit Augustinus 19. de Ciuit. c. 9. sed conditionem vilem & pœnalem iure Gentium introductam, qua is, qui liber erat, in pœnam delicti capituus efficitur. & definit esse sui iuris, totamque libertatem suam & actiones omnes sub dominio & potestate illius constitutas habet. Vnde fit, vt neque bona propria possideat, neque cum suo domino in proprijs eius bonis communicet, neque habere possit ius ad illius hæreditatem obtinendam. Quod seruitutis genus in bello primum introduci cœpit, nam, qui morte plecti poterant, seruabantur, vt in captiuitatem redigerentur, & inde *serui* vocati sunt, vt notauit Isidor. lib. 5. originum, c. vlt. vbi sic ait. *Hæc est sola malorum omnium postrema, quæ liberis omni supplicio grauior est, nam vbi libertas periit, vna ibi perierunt & omnia.* Ad hunc ergo modum dicitur homo per peccatum cõtraxisse seruilem quandam conditionem, non quidem naturalem sed pœnalem, non solum respectu peccati, quo modò qui peccat, dicitur fieri ipsius met peccati seruus, quia quodammodò illi subijcitur, & ad illi parendum trahitur: sed etiam respectu Dei, quia homo ex natura sua aptus est, vt per Dei gratiã ad eius amicitiam subleuetur, vt cum ipso in bonis eius communicet, & ius ad illius hæreditatem accipiat, & in hunc finem à Deo creatus est, per peccatum autem fit indignus his omnibus bonis, & quantum est ex merito peccati, in perpetuam captiuitatem sub Deo redigitur, & ideò meritò seruilem cõditionem contrahere dicitur, & peculiari modo fieri seruus vili & ignobili seruitute, quæ ab hominibus excluditur, cum iusti fiunt: ad quod possunt non malè accommodari verba Christi, *Iam non dicam, vos seruos, sed amicos.* Quod verò in Christo Domino non fuerit hæc seruitus, certius est, quàm vt nostra probatione indigeat, quia sicut in Christo peccatum nõ fuit, ità nec vilis seruitutis status, qui ex peccato originem ducit, vt benè declarat Ambros. sermon. 6. in Psal. 118.

Dices: Quamuis Christus non fuerit obnoxius huic seruituti ob propriam culpam, tamen ob nostram fuisse videtur, nam verè ac propriè sumpsit pro nobis debitum satisfaciendi pro peccato: ergo, sicut verè factus fuit mortalis, ita & verè seruus hoc genere seruitutis. Sicut, qui loco alterius se tradit in seruum, vt sanctus fecit Paulinus, verè manet seruus, etiamsi non sit ob propriam culpam. Respondetur hinc solum probari assumpsisse Christum pro statu viæ speciem quandam & statum huius seruitutis, nõ tamen veram seruitutem huiusmodi, quæ sine peccato & debito perpetuæ pœnæ propriè ac verè non existit: & ideò sub hac ratione certum existimo non posse Christum etiam vt hominem appellari seruũ, nisi tantum per metaphoram, seu secundum speciem externam: quomodò etiam peccatum dicitur pro nobis factus.

Deniq; quod mens Adriani & Concilij fuerit, de hac seruitute loqui, nonnullæ sunt coniecturæ. Prima sumi potest ex verbis, quę in precedenti responsione afferebantur ex epistola Concilij, Et *si cum Propheta seruum nominasset, non tamen ex conditione seruitutis, sed ex humilitatis obedientia, &c.* Quod enim ibi *conditio seruitutis* pro spiritu timoris accipiatur, nullum habet fundamentũ, quod autem sumatur pro conditione peccati & culpæ, habet maximum, tum quia seruitus, vt dixi, ex primæua institutione significat aliquid pœnale, & ideo conditio seruitutis meritò dicitur ipsa culpa, tum etiam quia conditioni seruitutis opponitur humilitatis obedientia, quia, nimirum, non passus est Christus tanquam debitor pœnæ ex conditione peccati, sed tanquam humilis & obediens filius. Tum maxime, quia in illius sententiæ confirmationem adducit Concilium Leonem Papam sermone 2. de Natiuitate huius in modum dicentem, *Assumpta est de matre, hominis natura, non culpæ: creata est forma serui sine conditione seruili:* certum autem est, apud Leonem eo loco, *conditionem seruilem* culpę statũ significare, nam illud ipsum, quod dixerat, assumptam esse de matre, hominis naturam & non culpam, per hoc declarat, quod creata est forma serui sine conditione seruili. Quodsi legamus *sine conditione virili*, vt aliqui codices legunt, æque bene quadrat, nam etiam ex hoc quod Christus non ex viro, sed ex Spiritu sancto conceptus est, maculam culpæ contrahere non potuit. Quod amplius declarat sequentibus verbis, *Quia nouus homo sit consemperatus est veteri, vt & veritatem susciperet generis, & vitium excluderet vetustatis*, id est, ita Christus, assumpsit humanitatem ex veteri Adamo, vt veritatem naturæ eius assumpserit, non verò vitium: hoc ergo fuit accipere de matre naturam & nõ culpam, formam seruilem sine conditione seruili: conditio ergo seruilis apud hos Patres est vitium naturæ. Quidam autor ad vitandam huius testimonij vim sic citat & distinguit verba Leonis, *Susceptaest de matre hominis domini natura non culpa*, & super hanc lectionem fundat expositionem voluntariam, scilicet, quod cum in illis verbis, *Assumpta est hominis domini natura, non culpa*, duo contineantur. Primum scilicet, quod sit assumpta natura hominis domini explicatur per se hoc, *quod creata est forma serui sine conditione seruili*, secundum autem scilicet, quod nõ fuerit assumpta culpa declaratur per illud, *quia nouus homo sic consemperatus est veteri, &c.* & ita concluditur, conditionem seruilem ibi absolutè & simpliciter sumi, & non pro conditione culpæ. Sed in primis illa lectio neque in codicibus Leonis reperitur, quod ego viderim, neque in Concilio ita citatur, sed codices Leonis frequentius legunt, *Assumpta est de matre hominis natura*, in Concilio verò iuxta vltimam Romanam editionem ita citatur, *Assumpta est de matre Domini natura non culpa*: illa vero coniunctio *hominis Domini*, & reperitur nullibi, & ferè inusitata est. Deinde illa partitio & accommodatio verborum non habet fundamentum in verbis Leonis. Imò, si attente consideremus, priores duas propositiones, scilicet, *Assumpta est natura non culpa, creata est forma serui sine conditione seruili*, positas esse sine vlla causali nota, imò etiam sine vlla coniunctione, facile intelligetur, eandem rem diuerso modo ac diuersis verbis in eis declarari, cum verò postea additur nota causalis, *quia nouus homo*, &c. manifeste redditur ratio vtriusque partis contentæ in quæcunq; ex prioribus propositionibus. Qui sensus reuera est adeò clarus & perspicuus, vt mirum sit potuisse de illo dubitari.

Secundò confirmatur & suadetur amplius hæc expositio ex verbis, quæ proxime subiungit Concilium, *Nonne secundum seculi nobilitatem beata Maria Virgo ex Regali & libera prosapia processit? Huic verò Virgini regiæ dignitatis Spiritus sanctus accessit, & Filium ex ea procreari fecit. Mirum, si Spiritus sanctus hominem ex ea non potuit facere perfectum & ingenuum?* Quibus verbis hoc solum intenditur & probatur, Christum ex vi

ex vi conceptionis suæ seruitutem peccati non cõtraxisse, non solùm quia Deus erat (quod in hac ratione non tangitur) sed quia non ex viro, sed de Spiritu sancto conceptus est. Vnde hoc ipsum tertiò declarant verba, quæ statim in eodem Concilio sequũtur. *Sed & hoc volumus à vobis audire, an Adam primus humani generis pater, qui de terra virgine creatus est, liber esset conditus, siue seruus? Si seruus, quomodo tunc imago Dei? Si liber, quare & Christus quoque non ingenuus de Virgine?* & infrà. *Vnde Adam fuit seruus factus, nisi ex peccato, &c.* Constat igitur, Concilium loqui de seruitute ex peccato cõtracta. Nam, si sit sermo de seruitute Dei cõnaturali homini titulo creationis, certum est, Adamum etiam ante peccatum fuisse Dei seruum. Video respondèri posse, his quidem verbis B præcisè excludere Concilium seruitutem peccati, non tamen inde sequi, in tota epistola loqui de sola illa, nam etiam ibi excludit à Christo seruitutem respectu aliorum hominum & respectu angelorum, & tamen non de illis solis loquitur, sed discurrit per singulas, vt ita concludat, nullã seruitutem propriã in Christum conuenire, nam, licet illa enumeratio necessario non esset, ad amplificandum sermonẽ & ad exaggerandam Christi dignitatem fieri potuit. Quæ responsio (vt verum fatear) multum eneruat vim prædictorum verborum, saltem vt non cogamur dictam expositionem admittere, non tamẽ vt cogamur eam repellere. Accedit quòd cum Concilium in ea enumeratione nunquam enumeret aliã C seruitutem respectu Dei ortam ex titulo creationis, sed semper insinuet seruitutes, quæ vilem cõditionem & pœnalem indicent, adhuc relinquitur probabile argumentum, in ordine ad Deum non agere Concilium, nisi de seruitute ex peccato contracta. Quod potest quartò confirmari ex illis verbis. quæ in epistola etiam Adriani leguntur, *Nos per illum adoptiui sumus, non ille nobiscum adoptiuus, nos per illum à seruitute liberati, non ille nobiscum seruus.* Non sumus autem nos per Christum liberati ab illa seruitute Dei, quæ nobis est intrinseca & connaturalis, sed à seruitute, quam ex peccato contraximus: ergo hoc modo negatur Christus esse nobiscũ seruus. Quintò addi potest coniectura, quia de hoc genere seruitutis verum habet, quod Adrianus sæpe dicit, Chri- D stum esse à Prophetis vocatum seruum per tropum & figuram, quia assumpturus erat carnem in similitudinem carnis peccati, & subiturus pœnam peccatis debitam, factus obediens, & humiliat⁹ vsque ad crucem. Quamuis etiam illa testimonia Scripturæ aliam patiantur expositionem, tamen, quia accommodari etiam possunt ad hanc seruitutem, ideò secundum illam non propriè, sed per metaphoram & similitudinem dicitur Christus hoc modo nominari seruus. Solum relinquebatur in hac expositione declarandum, Elipandũ hoc sensu appellasse Christum seruum, hoc enim satis videtur incertum, sed nihilominus fiet aliquo modo verisimile in vltima E interpretatione Concilij. Est ergo hæc expositio probabilis, quã solam ego in priori editione adhibui, sed nũc non videtur simpliciter necessaria, nec per se sola sufficiens, quamuis fortasse fit etiam vera vt in sequentibus declarabo.

Sexta ergo expositio est, Concilium non negare, Christum cum determinatione, in quantum homo est, posse dici seruum, sed simpliciter & sine vlla determinatione prolatum. Ita enim fere loquũtur Adrianus & Cõcilium in suis epistolis: & suaderi potest, nam hoc modo fit verisimile, quod Adrianus ait, in Scriptura noui testamenti nõ appellari Christum seruum, scilicet absolutè & sine addito, nam cum determinatione humanitatis, vel expressa, vel subintellecta in verbis antecedentibus aut consequentibus satis videtur in superioribus probatum, etiam in nouo testamento sæpe fuisse significatam seruitutem Christi vt hominis. Nec⁹ contra hanc expositionem multum me mouet, quod interdum A in illo Concilio additur determinatio, *secundum humanitatem*, quia non est necesse, quòd illa determinatio intelligatur adiungi ex parte naturæ, sed ex parte suppositi, scilicet, vt designetur suppositum in tali humanitate subsistens. Et hunc sensum esse magis à Concilio intentum, constat ex dicendis hic & latius infrà q. 23. Nihilominus tamen hæc expositio per se sola non mihi satisfacit, tum quia existimo, Concilium non tantum de modo loquendi, sed etiam de ipsa re tractasse ac definiuisse: tũ etiam quia eo modo quo est verum, Christum in quantum hominem esse seruum, non est certum & de fide, etiam sine vllo addito non posse sic appellari, si tamen hęc expositio cum his quæ dicem⁹, adiungatur, aliquid verum continet, vt patebit.

Quæstiunculæ solutio.

Vna ergo intentio Concilij ex sensu erroris Elipandi sumenda est, nam solum illum errorem directè damnare intendit: Elipandus autem, vt opinor, re ipsa Nestorianus fuit in eo errore, quem de Christo habuit, distinxit enim illum à Filio Dei naturali, non tantum natura sed etiam supposito: & hoc sensu dixit illum esse seruum, id est (vt ita dicam) purũ seruum, & nullo modo filium, ideoque addebat, ex seruo factum esse filium per adoptionem: in contrario ergo sensu docet Concilium, Christum non esse seruum, sed etiam vt hominem, id est, vt subsistentem in humanitate esse supremum dominũ, ipsumque Filium Dei naturalem. Quod autem Elipandi error hic fuerit ex varijs historijs, & signis ac coniecturis ostendemus infr. q. 23. Nunc, quod ad Historiographos attinet, sufficiet referre verba Ioannis Mariani, & in inquirendis antiquitatibus diligẽtissimi, & in rebus ac disputationib⁹ Theologicis versatissimi. Ille ergo lib. 7. suæ histor. de reb. Hispan. c. 8. sic scribit, *Nestorij placita Concilii pridem Ephesini diligentia sopita, quasi veteris incendii scintillæ in Hispania, illis autoribus* (scilicet, Fœlice & Elipando) *suscitatæ sunt, Christum affirmãtibus, qua parte certe homo est, Dei filium adoptione esse, &c.* Deinde ex epistola totius Concilij hoc licet colligere ex illis verbis, quæ habentur col. 6. *Neq; vero alium Iesum Christum, alium Verbum dicemus, vt noua hæresis calumniatur.* Et infrà adducens locum ad Hebr. 3. *Amplioris gloriæ iste præ Moyse dignus est habitus: Quomodo* (inquit) *amplioris gloriæ, si seruus sicut & Moyses, vel ex seruo adoptiuus?* vbi considero primum verbum, *sicut & Moyses*, id est, purus seruus, & solum per adoptionem filius. Deinde considero verba illa, *ex seruo adoptiuus*: hæc enim verba manifestè indicant suppositorum distinctionem. Quod clarius inferius declaratur illis verbis, *Sed nescio ex quo seruo adoptatus in filietatem vt vos dicitis.* Dicebant ergo isti, Christum hominem prius, vel natura, vel fortasse etiam tempore (vt sæpe in illo Concilio insinuatur) fuisse quendam seruum, & deinde fuisse factum filium Dei per adoptionem: ergo errarunt in sensu explicato: ergo in eodem, & non in alio damnauit Concilium hunc errorem. Vnde omnes probationes eius ad hoc præcipuè tendunt, vt ostendant, hunc hominem Christum non esse alium à Filio Dei, & ex vtero Virginis fuisse verum Filium Dei naturalem, & non seruum, seruitute, scilicet excludente hanc filiationem: atque adeò purum seruum, vt nos sumus. Et hoc modo ait Adrianus in sua epistola, *Opus nostrum est vt simus serui per conditionem, & filii per gratiam adoptionis, opus eius est, vt sit vnicus, proprius, & dilectus filius Dei.* Atque hinc fortasse ortum est, quod hæc duo, scilicet affirmare, Christum esse seruum & adoptiuum, non referantur & notentur in Fœlice, & Elipando vt duo errores, sed vt vnus, quia eandem habuere radicem, & connexionem in eodem principio, scilicet quod hic homo Christus vt conceptus de fœmina, non fuit verus & naturalis Dei filius, nec sanctus ex vi suæ conceptionis: Ex quo planè sequebatur, illum & ex se esse omnino seruum, & filium solum

per

per adoptionem. Vnde illud fundamentum est, quod præcipue euertitur in toto illo Concilio. Accedit tandem vehemens coniectura, quia, si Elipandus dixisset, Christum vt hominem, esse seruum solum propter assumptam naturam seruilem, licet fateretur, & suppositum assumens esse verum Deum, & assumptionem per veram vnionem hypostaticã factã esse, in re nihil dixisset contra veritatem mysterij incarnationis, & in modo loquẽdi ab antiquis Patribus non discordasset: cur ergo propter eam locutionem posset vt hæretic⁹ damnari, & tam acerbe reprehendi? maximè, cum Adrianus fateatur, Ambrosium, ad exprimendam in Christo naturæ humanæ veritatem, interdum Christum, vt hominem, seruum appellasse. Neque enim tenebatur Elipandus credere aut scire, vnionẽ hypostaticam excludere à Christo vt homine omnem veram serui appellationem, aut ab humanitate omnem conditionẽ seruitutis respectu Dei, quia, neq; hoc verum erat, neq; si fuisset, tunc erat in Ecclesia declaratum imò nec Adrianus aut Concilium Francoford. hoc vnquam declararunt. Quod etiam est signum, non in eo sensu, sed in alio, quem diximus, rem hanc tractasse ac definiuisse.

Quis fuerit Elipandi error.

Atque hinc vlterius sit verisimile, Elipandum, non solum asseruisse, Christum, vt hominem, esse purum seruum Dei, sed etiam ex se fuisse obnoxium cuicunq; vili seruituti, etiam peccati, quia, si semel concipiatur vt purus homo, facile est, hæc & similia de illo sentire. Vnde in verbis Elipandi, quæ partim ex eius confessione supra retulimus, partim in discursu illius Concilij indicantur, multum significatur, tam in ratione seruitutis, quã adoptionis, nihil amplius de Christo, quàm de cæteris hominibus sensisse, quod fortasse etiam indicare voluit, appellando Christum leprosum: potius enim ab spirituali quàm à corporali lepra appellationẽ illam sumpsisse videtur. Item ob hanc causam magis admiratur Adrianus, grauiusque illum reprehendit, quòd Christum appellauerit seruũ, quam filium adoptiuum, quod certè sine causa fecisset, si Elipandus in alio sensu locutus fuisset, cum Sancti communiter vocent Christum, vt hominem, seruum, non autem adoptiuum. At verò in dicto sensu iure admiratur, quòd seruitutem, etiam vt ex peccato oriri potest, Christo attribuerit. Et fortè etiam ob hanc causam sæpe declaratur in illo Concilio, Christum, non solum, quia Deus est, sed etiam, quia ex Spiritu sancto conceptus est, non fuisse seruum, quod est verum de seruitute vt includit omnem illam imperfectionẽ non verò de seruitute ad Deum, quæ ex sola creatione seu effectione oritur. Quod si cui incredibile videatur, Elipandum in tam apertum & blasphemũ errorem incidisse, vt crederet Christum aliquando habuisse peccatum: respondetur in primis, si semel credidit, illũ esse purũ hominem, facile potuisse in eum errorem labi. Deinde nobis hoc non constat, nec necessariũ est hoc illi imponere, sed solum credimus, asseruisse, Christum fuisse pure seruum, antequam fuerit in filium adoptatus: itaq; de illa seruitute fuisse locutum, ac si ille homo Christus eiusdem esset conditionis & originis, cuius nos sumus.

Atq; hinc tandem probabile mihi est, ad eliminãdum & detestandum hunc errorem, voluisse etiam Adrianum dicere, Christum simpliciter & absolute non esse à nobis appellandum seruum: & hac ratione totis viribus conatum esse, explicare veteris testamenti Scripturas, vt non nisi per metaphoram in eis Christus, seruus appelletur: nam licet illa testimonia possint alio modo exponi, vt à Patribus declarantur, sicut in superioribus visum est, tamen Adrianus, vel noluit alia interpretatione vti, quia ea visa est accommodatior ad rem, de qua tunc agebat ne aliquam occasionem relinqueret hæreticis abutendi in Christo illa serui appellatione: vel certè, si eam interpretationem aut vnicam aut omnium optimam existimauit, id ad fidem non pertinet, sed ad priuatam ipsius Pontificis opinionem. Et similiter, quod Adrianus ait, in nouo testamento nunquã Christum, vt hominem appellari seruum, ad Deum dominum eius, in aliquo sensu verum est, scilicet, has expressas appellationes, & sub his nominibus in nouo testamento non reperiri, quod est certè verũ, & merito fuit à Pontifice obseruatum ad obstruenda hæreticorum ora, qui male appellatione serui vtebantur. Non potuit tamen negare Pontifex, quin eo modo, quo in vero & Catholico sensu Christus, in quantum homo, seruus dicitur, æquiualenter saltem ea appellatio in nouo testamẽto reperiatur, vt ex variis locis, & Sanctorum interpretationibus ostendimus. Neq; est, cur credamus, Pontificem voluisse hoc negare, quamuis id tacuerit, quia eo tempore, ad eam causam, de qua tractabat, iudicauit tunc magis expedire. Quanquam, licet in sensu & expositione illorum testimoniorum aliter sentiret, eius expositio ad fidem non pertineret, quia (vt sæpe dixi, & est communis doctrina (in his decretis solum pertinet ad fidem definitio intẽta, seu damnatio erroris, non verò omnia quæ in causæ discussione vel probatione afferuntur. Atq; hæc sunt quæ dicenda occurrunt de sensu illius definitionis, & totius doctrinæ illarum epistolarum Adriani, & Concilij Francoford. quæ magis confirmabuntur ex his, quæ de adoptione inferius dicemus.

Vnum vero hic adiicere non omittã (quod, quæso, lector animaduertat) non commendari, sed detrahi potius autoritati Adriani & Concilijs, si dicamus, voluisse damnare locutionem illam in eo sensu, quo ab innumeris Patribus asseritur, nullo vel ex Scripturis sacris, vel ex aliis principijs fidei adducto fundamẽto. Existimare autem, eos motos fuisse ad damnandam illam sententiam, quę nunc ab scholasticis docetur, aut Elipãdum in eodem sensu, ex sola illa ratione, quòd vnio hypostatica excludat seruitutem, propter communicationem bonorum, quam inter Deum & hominem facit, valde alienum est à grauitate Ecclesiasticæ definitionis. Nam, licet huius infallibilitas, non ex humanis rationibus, sed ex Spiritus sancti assistentia oriatur, tamen Spiritus sanctus nõ vult, vel ex parte sua miraculose hoc facere, neq; ex parte hominum permittere vt temere fiat: & ideò nunquam infallibilis & Ecclesiastica definitio fit, nisi aut ex apertis testimonijs Scripturæ, aut ex sufficiente traditione, aut certe ex rationibus ita vrgentibus, vt euidẽs sit, quod definitur in reuelatis, & anteà definitis contineri. In præsenti autem hæc omnia concurrebant ad damnandum errorem Elipandi in sensu explicato, ad negandam autem Christo vt homini omnem propriam seruitutem respectu Dei, ex Scriptura vel traditione nihil iuuabat, nam potius docet contrarium. Ratio autem illa quam sit inefficax, satis (vt existimo) constat ex dictis. Non est ergo verisimile, in eo sensu causam hãc esse tractatam à prædictis Pontifice & Concilio.

Ad primũ testimonia propria in suum sensum.

Hactenus responsum est ad primum fundamentum contrariæ sententiæ. Nunc dicendum est ad singula testimonia, quę in secundo fundamento ad ducuntur. Ad primum quod est Chrysost. respondetur, eum non loqui de naturali conditione serui, sed de vsu & ministerio serui. Vnde ex illo loco, si integre legatur, potius confirmatur nostra sentẽtia, Ad quod primum expendo illa verba, *Sicut seruus factus est, sic & Pontifex & minister.* At Christus non putatiue tantum aut metaphorice Pontifex factus est, sed verè ac propriè. vt q. 22. videbimus: ergo eodem modo factus est seruus. Rursus, Christus ascendens in cœlum non amisit dignitatem Pontificis; neq; conditionem ministri, in actu primo (vt sic dicam) nam & est Pontifex in æternum, & quantum est ex se Christus vt homo semper est aptus ad ministran-

nistrandum Deo, in omnib. quæ Deo placuerint. sed quantum ad vsum dicitur in cælo nõ exercere munus ministri, aut Pontificis, scilicet, quantum ad ea ministeria, quæ inferioris sunt ordinis, vel ad statũ viæ, & carnis passibilis pertinebant. Igitur eodem modo, quantum ad conditionem humanæ naturæ, semper manet seruus, tamen quantum ad vsum earum actionum quibus non tantum Deo, sed etiam hominibus dicitur Christus aliquando seruisse, reliquisse dicitur seruitutem. Hanc autem esse mentem Chrysostomi patet ab illis verbis, *Noli igitur putare, cum Pontificem eum audis, quod semper Pontificali fungatur officio, &c.*

Secundũ testimonium erat Athanasij, cuius verba in eodem serm. 3. cont. Arianos satis sunt expressa in nostræ sentẽtiæ confirmationem, vt vidimus. Quocirca in reliquis locis illius sermonis solum intendit, Christum neq; esse neq; posse appellari seruũ ratione suæ personæ, sed tantum ratione assumptæ naturæ, illa autem verba, scilicet, dici Christum *seruum appellatione, non veritate*, in Athanasio non reperio: quod si reperientur, referenda essent ad suppositum, quod secundum se reuera non est seruus, sed in quantum homo ratione assumptæ naturæ illam susçipit denominationem.

Tertium testimonium est Eusebij Emisseni, quod in his homilijs Eusebij, quas apud me habeo non inuenio, tamen vbicunq; illa verba inueniantur, satis ex eis colligitur, autorem loqui de seruitute peccati. Quod enim dixerat illis verbis, *Subuenire peccato non poterat, simili peccato obnoxius*, explicat per illa, *Nec sub uenire pro seruo subiectus legibus seruitutis*. Et ab hac seruitute & conditione, concludit, debuisse esse liberum eum, qui pro alijs offerendus erat.

Quartum erat Leonis, de quo satis dictum est, & ostensum, eum loqui de seruitute peccati. Quintum erat Augustini, qui in priori comparatione Moysis & Christi loquitur planè de puro seu omnino seruo, qui ita sit seruus, vt non sit etiam dominus. Et probabiliter ex eo loco & similibus çolligi potest, Christum non simpliciter, sed solum cum determinatione, *vt homo*, posse seruum appellari, de quo dicemus sectione seq. Sextum erat Cyrilli Alexandrini, de cuius sententia satis ex dictis constat. In citato autẽ loco aperte loquitur contra Nestorium, & in virtute contra Elipandum, & contra omnes, qui *audent dicere* (hæc enim sunt verba Cyrilli) *quod ex semine Abrahæ hominẽ sibi ipsi adaptauit Deus, & communicauit illi dignitatẽ gloriæ & honoris ac filiationis*. Et infra, *Non enim ex homine Deus factus est Christus, vt dixi, sed Deus existens Verbum factum est caro, hoc est homo. Exinanitus vero esse dicitur, eo quod ante exinanitionem plenitudinem habuit in propria natura secundum quam intelligitur Deus, non enim ex eo, quòd inanis quispiã sit, ad plenitudinẽ peruenit* (quod aiebat Elipandus, ex quodam seruo factum esse filium Dei) *sed magis ex diuinis dignitatibus, & ineffabili gloria humiliauit se ipsum, non humilis existens, homo, exaltatus & glorificatus*. In hoc ergo eodem sensu subdit citata verba, *Accepit autem formam serui vt liberi*. Ita enim est seruus, in quantum homo, vt tamen ipsum suppositum sit liberum & dominus omnium. vnde subdit: *Non seruus existens ad libertatis rediit gloriam*. Hęc enim erat propria, & fere in eisdem terminis sẽtentia Elipandi, quæ illis verbis refutatur: nam hic reuera est planus sensus verborum Cyrilli, vt ex cõtextu citato constat. Et enim non affirmat in hac vltima propositione, Christum non seruum, ad libertatis rediisse gloriam, ita vt illa particula, *non seruus*, infinitanter sumatur, vt Sophistæ dicunt, sed negat, Christum prius fuisse seruũ, & per incarnationem, ad quandam gloriæ participationem fuisse assumptum, quod Nestorius aiebat. *Et hoc ipsum est quod subdit, In similitudine hominum factus est, qui in forma, & in Patris æqualitate* (supple, erat) *non homo existens, vt fieret in similitudine Dei, secundum participium locupletatus est*: vbi non affirmat Cyril. Christum fuisse secundũ participium locupletatum, sed potius negat, Christum fuisse hominem secundum participium locupletatum, vt fieret in similitudine Dei: quia potius fuit ipsemet Deus in similitudinem hominum factus, vt proxime antea dixerat.

Septimus erat Theodoretus in cuius verbis nulla vis fieri potest, quia Nestorianus erat, cum illa scripsit: & in eodem loco ait, quod formatũ est in vẽtre Virginis, non fuisse Deum Verbũ, sed serui formam, id est, seruum hominem, quod aiebat Elipandus. Cũ ergo dicit, post vnionem cessasse seruitutis nomen, appellatione tantum intelligit, eo modo quo Nestoriani aiebant hominem Christum vocari Deum.

Damasceni difficile testimonium explanatur.

Solus Damascenus aliquid negotij nobis facessit. Cuius sententia, si communi sententiæ Patrum cõtraria existeret, non esset certe illi præferenda. Præsertim quia ratio, qua Damasc. vtitur, parũ momẽti habere videtur: sic enim colligit. Seruitus est ex his quæ dicuntur ad alterum. si ergo Christus est seruus, alicuius erit seruus: sed Christus nullius est seruus. Quod probat, quia non est sui ipsius seruus: ergo nec Patris: ergo nullius. Qui discursus in eadem forma fieri posset de appellatione subiecti, nã ex illo sequitur, Christum non esse subiectum, nam etiam subiectio est ex his, quæ ad alterum dicuntur: sed Christus non est subiectus sibi, quia hoc est diuidere personam eius, vt dicitur in concilio Ephesino in epist. ad Nestorium, quæ est 10. Cyrilli: ergo neq; est subiectus Patri: alias non omnia, quę habet Pater, haberet Filius: ergo nulli est subiectus. Et constat Christum, vt simpliciter, vel saltem vt hominem vere dici subiectum, vt supra ostensum est. Sicut ergo de relatione & denominatione subiecti dicendũ necessariò est, Christum hominem esse subiectum Patri, sibi autem ipsi non dici subiectum, non quia aliquid subiiciatur Patri, quod nõ subiiciatur Filio, vt Deo, sed propter distinctionem personæ, quæ in illa locutione absolutè prolata indicatur: vnde cum addito vere dicitur Christus vt homo subiectus sibi vt Deo: ita dici poterit de relatione seruitutis: non ergo apparet efficax ratio Damasceni. Vel certe, si è contrario ex ratione autoris colligẽdus est eius sensus, alterum è duobus dicendum est. Primum est, Damascenum, ad summum, docuisse, Christum nõ esse simpliciter seruum nominandum: hoc n. probabiliter suadet illa ratio, non verò cum determinatione, in quantum homo, cũ, illa adhibita, verè dicatur Christus in quantum homo seruus sui ipsius, vt est Deus, neque sit inconueniens, eundem esse sui ipsius seruum secundùm diuersas naturas. Secundũ est Damascenum eodem sensu negasse, Christum esse seruũ, quo id negauit Adrian. Pap. & quo id affirmabãt Nestoriani & postea Elipandus, scilicet, quod Christus sit omnino aut purus seruus. Et hoc modo exposuit Damasc. D. Tho. hic, ar. 2. in Corp. & ad primum. Quare cum de humanitate Christi Damasc. ait, *As cum semel ei personaliter vnita sit, quonam iam pacto in seruilem classem redigetur?* per *seruilem classem*, nihil aliud intelligendum puto, nisi existẽtiam in seruili persona seu constitutionem eius, qui ex se sit purè ac simpliciter seruus. Et in hoc sensu bene probat ratio Damasceni Christum non esse seruum sui ipsius, & appellationem serui & hoc sensu diuidere Christi personam.

Ad scriptura loca pro prima sententia responsio.

Tertium argumentum ex Scripturis, quod negatiuum tantum erat, satis est ex dictis solutum, cũ ostenderimus, & in veteri testamento reperiri, & in nouo satis insinuari. Quid verò ad Adrianum, qui aliter ea loca interpretatur, responderi possit, iam diximus. Alia verò loca Damasceni ibi citata nõ rectè exponi, & quis sit eorũ sensus, inter confirmandã nostram sententiam ex nouo testamento declarauimus. Denique quodammodo etiam in aliis locis ibi cita-

citatis distinguatur Christus ab alijs seruis Dei, nam etiam diximus, distingui scilicet, vt à purè seruis.

Ad rationes primæ sententiæ.

Ad quartum ex rationibus respondetur. Ad primam negatur consequentia, quę ex adoptiua filiatione fit ad seruitutem. Ratio autem à D. Tho. citatis locis redditur, quia filiatio respicit solam personã: seruitus autem etiam naturam. Sed est ratio difficilis, præsertim quia idem D. Tho. hic ar. 1. ad 2. dicit, etiam naturam non dici propriè dominam aut seruam, sed personam secundum naturam seu rationem naturæ. At idem est de filiatione, nam, licet natura etiam non dicatur filia, tamen persona secũdum illam, seu ratione illius dicitur filius: ergo quoad hoc parua aut certè nulla est differentia. Addendum ergo est, adoptionem dicere, non quamcunq; filiationem, sed talem, quæ repugnet supposito diuino etiam in assumpta natura, quia intrinsece requirit personam extraneam, dicitq; filiationem omnino ab extrinseca beneuolentia prouenientem: & hac ratione includit negationem repugnantem diuinę personæ, vt latè q. 23. videbimus: at verò relatio seruitutis non requirit, nec connotat necessariò aliquam imperfectionem vel negationem repugnantem diuinæ personæ secundum se, & maximè, si non simpliciter, sed cum determinatione assumptæ naturæ ei attribuatur.

Ad vltimam rationem cõcedo in primis, ad propriam seruitutem non sufficere solam obedientiæ subiectionem, quamuis certè Isidor. lib. 2. de propr. ser. nu. 5. seruitutem nihil aliud esse dicit, quàm necessitatem seruiendi, obedire autem, seruire est: si ergo obedientia ex necessitate nascatur, seruitus dici potest, aut certe seruitutem supponere: Christus autem vt homo ex necessitate seu debito obedire debuit: potest ergo illa dici quædam seruitus: & ita videtur loqui D. Tho. hic. Sed, esto aliquid amplius ad seruitutem requiratur, illud certe nõ est negatio communicationis in bonis, in qua totus discursus rationis illius fundatur, qui à nobis satis refutatus est, quia communicatio non impedit seruitutem, nisi ad æqualitatem perueniat, quæ in Christo quidem simpliciter reperitur, non tamen in Christo vt homine, vt satis declaratum est. Vnde retorqueri potest argumentum, quia Christus vt homo nõ est supremus dominus, vel aliarum rerum, vel suæ humanitatis, vel suarum actionum: ergo vt sic est sub supremo domino: atq; adeò est seruus eius. Si quid ergo stricta seruitus vltra subiectionem addit, solũ est, quòd nõ solum is qui seruus dicitur, alteri vt superiori parere tenetur, sed etiam quidquid est & habet, sub illius dominio & potestate existit, ideoque eum vt dominum reuereri ac colere tenetur: loquimur enim de rationali seruo. Hæc autem conditio vere conuenit Christo vt homini, vt per se constat, & nihil derogat diuinitati ei⁹, magis quàm quòd, vt homo, sit à Deo conditus, & à Deo pendeat in omnibus, tam physice, quem moraliter, vt sic dicam.

Ad replicam autem in illa ratione insinuatam, scilicet, quòd hæc conditio reperiri potest in subdito non seruo, negatur assumptũ, quia hoc ipso, quod aliquis est omnino sub dominio & potestate alterius, & in omnibus tenetur illi parere: & dominus illo vti potest pro suo arbitrio in omnem vsum est vere ac proprie seruus. Vnde, si inter homines fingamus patrem habere omnem huiusmodi potestatem & dominium in filium naturalem, ille esset seruus, tamen, sicut pater non haberet illam potestatem à natura, sed ex aliquo pacto vel iure positiuo, ita talis filius nõ esset seru⁹ patris naturali seruitute, sed humana vel ciuili, quę introducta quidem non est, nõ repugnat tamen excogitari aut introduci: neq; etiam repugnat eundem esse naturalem filium & seruum ciuilem: tunc autem, quamuis in illo filio maneret radicale ius, vt sic dicam, ad bona patris, vel potius fundamentum, quo à natura habet, vt patri succedat in bonis, si aliunde non impediatur: tamen proxime non haberet morale ciuile ius ad hæreditatem paternam, quia ex vi seruitutis posset hoc iure priuari: tamen quia hoc non est cõsentaneum naturali iuri, nec illi coniunctioni & æqualitati naturæ & originis, quæ est inter patrem & filiũ naturalem, ideò talis seruitutis modus non est positiuo iure introductus, neq; permissus.

Tacitus lib. 14. in fin.

Et hinc responderi potest ad obiectionem, si in hunc modum fiat, nam seruo repugnat habere connaturale & intrinsecum ius ad bona & hęreditatem domini propter quod, vt suprà dicebam, etiam iure ciuili, statim ac seruus adoptatur in filiũ, desinit esse seruus, quia incipit habere ius ad hæreditatem, quod repugnat seruituti: sed Christus vt homo habet intrinsecum & naturale ius ad diuinam hæreditatem: ergo non potest vt sic esse seruus. Vnde etiam Ioan. 8. dicitur. *Seruus non manet in domo in æternum.* Sed ad hoc testimonium iam suprà diximus ibi esse sermonem de seruitute peccati. Ad argumentum verò primũ in genere dici potest, habere ius ad bona domini, quæ sint omnino eadem vel æqualia cũ his, quibus dominus fruitur, fortasse repugnare seruituti: habere tamen ius ad quandam participationem illorum bonorum cum quadam subordinatione & dependentia à domino, non repugnare seruituti naturali. Hac enim ratione, inter alias, quãuis humana seruitus per adoptionem tollatur, diuina verò non tollitur per diuinam adoptionem, vt suprà dixi: quia, nimirum, filij Dei adoptiui, licet recipiant ius ad hæreditatem Dei, non tamen cum æqualitate, neque vt in ea sint aliquãdo supremi domini, sicut suo modo filius adoptiuus hominis futurus aliquando est in hæreditate patris. Christus autem, in quantum homo, licet habeat ius connaturale ad hæreditatem, non tamen secundum æqualitatem, sed secundum participationem cum subordinatione & dependentia à Patre & domino. Addenda deinde est differentia inter seruitutem humanam & diuinam: nam respectu Dei seruitus quæ præcisè oritur ex potestate, quam Deus habet in suam creaturam, est intrinseca & connaturalis: ex quo fit in primis vt separari non possit: deinde etiam fit, vt nullam vilem conditionem, vt sic dicam, in creatura requirat, præter intrinsecam imperfectionem & dependentiam, quam dicit creatura: vel (quod fere idem est) non requirat carentiam alicuius dignitatis vel excellentiæ, cuius creatura sit capax: quia Deus non amittendo suum supremum dominium potest creaturæ suæ communicare bona sua, quantum voluerit, seu quantum ipsa capax fuerit. At verò seruitus humana non est naturalis, sed ab hominibus introducta. Vnde eas conditiones requirit quæ arbitrio hominum cõstitutæ sunt. Et quia hæc, seruitus, & vilem conditionem & statum hominis secum affert, & in pœnam grauissimam introducta est, ideò conditiones omnes ingenuitatis & nobilitatis excludit: & hac ratione differt etiam hæc seruitus à diuina, quod seruus iure ciuili non est capax proprij dominij, seruus autem Dei est vere dominus supernaturalium etiam bonorũ, quamuis sub dominio Dei. Vnde etiam fit, vt seruitus hæc humana excludat omne ius & consortium cum domino in omni genere bonorum: ac propterea etiam filiatio adoptiua humana excludit talem seruitutem: quãuis adoptio Dei, vt dixi, illam non excludat. Atque ita optima ratione cõstat, quomodo Christo vt homini non repugnent simul filiatio naturalis & seruitus respectu Dei: nam hæ relationes inter se non sunt repugnantes, quia nullas cõditiones contrarias aut oppositas requirunt: præsertim cum & Deum sub diuersa ratione respiciant, & diuersa habeant fundamenta, nam seruitus fundatur in natura humana secundum naturalem conditionem eius: filiatio verò in gratia vnionis. Quo etiam fit, vt aliter dicatur Chri-

Christus, in quãtum homo, seruus, quam filius: dicitur enim filius specificatiue tantum non reduplicatiuè, seruus autem vtroq; modo, quia in humanitate seruus est, & quia homo, ideo & seruus.

Deniq; hinc etiam solutum manet exemplum de vinculo coniugij humani, q̃ tollit seruitutẽ ex quo fieri videtur, maiori ratione vinculum vnionis hypostaticæ excludere ab humanitate omnem conditionem seruitutis, ratione cuius posset Christus vt homo appellari seruus. Sed, si hæc coniectura quicquam probaret, eodem modo posset concludere coniunctionem, quam B. Virgo habet cum Deo ratione maternitatis, debere ab illa excludere veram seruitutem: quia, siue physicè, siue moraliter res cõsideretur, non est minor, imò maior illa coniunctio, quam fit in hominibus inter virum & vxorem. Negatur ergo similitudo seu consequentia, quia seruitus ad Deum est intrinseca & connaturalis, & nobilissima: seruitus autem humana est extrinseca & ad placitum hominum introducta, atque adeo ignobilis, vt merito non admittat eam æqualitatem & familiaritatem, quæ inter virum & vxorem esse debet.

SECTIO II.

Vtrum Christus cum sola determinatione, vt homo, possit dici seruus, vel etiam sine illa.

Dubitandi ratio.

PRimum supponimus, ex parte prædicati, *seruus*, posse esse ambiguitatem & æquiuocationem, & ideò oportere ita illa voce vti, vt ex adiunctis satis constet, in bono & Catholico sensu seruitutẽ Christo attribui. Difficultas ergo est, an loquendo de illa nobili seruitute, quæ Christo vt homini conuenire potest, in proprietate & rigore sermonis possit de illo prædicari sine determinatione, in quantũ homo, vel tantum cum illa. In qua difficultate, etiã est certum conuenientius esse illam determinationem addere, vt hic D. Th. admonuit, ad tollendam omnem ambiguitatem & suspicionem erroris.

De rigore autem sermonis D. Tho. indicat etiam sine illa determinatione veram esse locutionem, nam solum ait, potius esse hoc prædicatum attribuendum cum detreminatione. & quia hoc prædicatum æquiparat cum *esse subiectum*, quod suprà diximus posse sine determinatione prædicari de Christo. Et confirmari potest hæc pars testimonijs, præcedente sectione adductis, nam quãdo Sancti Christum seruum appellant, sæpe sine illa determinatione loquuntur: imo & Scriptura ita loquitur: cur ergo nos etiam non poterimus ita loqui? Negandum enim non est, quin Sancti in rigore & proprietate sermonis loquantur. Ratione probari potest, quia si cum determinatione est vera locutio, etiam erit sine illa, quia illa determinatio non extrahit subiectum à propria significatione, nec diminuit illam (vt sic dicam) ergo rectè sequitur, Christus in quantum homo est seruus, ergo Christus est seruus, non enim fit illatio à dicto secundum quid ad simpliciter, sed à non amplo ad amplum affirmaitue.

Prima conclusio.

In hac re certum in primis esse videtur, Christum non posse simpliciter dici seruum Verbi aut Filij Dei: hoc enim est, quod Concilium Alexandrinum tradidit in epistola 10. Cyrilli, quam recipit Concilium Ephesinum, vbi sic legitur. *Verbum Dei carni secundum hypostasim vnitum, omnium quidem Deus est, omnibusq; dominatur: at sui ipsius nec seruus est, nec dominus: stultum enim est, imo & impium, ad hunc modum sentire aut dicere.* Et ratio ibidem redditur: *ne vnum Christum, & Filium, ac dominum, in duos scindamus.* Et ideo anathem. 6. damnat Cyrillus hanc propositionem, *Verbum est Dominus Christi*: & in defensione eiusdem declarat, illud esse dictum contra Nestorium, qui Christum à Verbo personaliter distinguebat. Et eandem sententiam significauit Damasc. loco suprà tractato, ex li. 3. de fide, c. 21. vbi magis explicat rationem à Cyrillo indicatam: nam seruus dicit relationem ad alterum, & ideò, si Christus dicatur seruus Verbi aut Filij Dei significatur, Christum esse alium à Filio Dei: & ideò illa locutio simpliciter est neganda. At vero cum addito, si Christus, in quantum homo, dicatur seruus Verbi aut sui ipsius, in quantum est Deus, non erit falsa locutio: vt hic art. 2. sentit D. Tho. & colligit ex August. 1. de Trini. c. 7. & suprà dictum est de hoc prædicato *subiectus* aut *minor*: nam eadem est horum ratio. Addita enim illa determinatione, satis declaratur, non secundum diuersitatẽ suppositorum sed naturarum, dici Christum vt hominem sui ipsius seruum: nam licet idem secundum eãdem naturam non possit esse sui ipsius seruus, tamen secundum diuersas non repugnat, nam hæc relatio, quamuis denominet suppositum ratione naturæ, tamen vt reperiri possit, non requirit distinctionem suppositorum, sed naturarum: sicut in superioribus dicebamus de relatione *subiecti satisfacientis*, & similibus.

Difficultas vero est, an etiam respectu Dei Patris, vel Spiritus sancti, sit etiã necessaria determinatio: nam tunc iam cessat prædictum inconueniens, quia Christus est persona distincta à Patre & Spiritu sancto: & ideo, licet in ea locutione, *Christus est seruus Patris*, inuoluatur personarum distinctio, nihil falsum significatur: & hoc etiam satis esse videtur, vt possit simpliciter dici seruus Dei, qua licet, *Deus* possit supponere pro persona Filij, tamen quia nomen *Deus* potest etiam supponere pro persona Patris, ex vi suæ significationis & suppositionis admittit personarum distinctionem, quomodo dicitur Deus de Deo genitus: ergo etiam poterit dici Christus seruus Dei. Et eadem ratione, licet Verbum non possit absolutè dici Deus aut dominus Christi, tamen Pater dici poterit Deus Christi, sicut ipsemet Christus eum appellauit, Ioan. 20. cap. & similiter poterit dici dominus Christi nam hæc duo, vel sunt idem, vel vnum ex alio sequitur, vt supra diximus. Ac denique eadem ratione poterit dici Christus absolute seruus, quamuis non addatur vel explicetur terminus seruitutis, quia hoc non semper est necessarium in huiusmodi prædicatis relatiuis. Et similiter dici poterit Christus habere dominum, vel Deum, propter eandem causam.

Secunda conclusio.

Nihilominus tamen probabilius censeo, in rigore sermonis, non esse dicendum Christum seruum sine determinatione, *vt homo*, vel, *in quantum homo*, vel *secundum humanitatem*, siue hæc determinatio ex presse addatur, siue implicitè subintelligatur, quod frequentius contingit, quando illa propositio non solitariè profertur, sed in alicuius sermonis progressu, in quo ex antecedentibus & sequentibus satis constat locutionis sensus, & hoc fere modo inuenitur hęc locutio in Scriptura & Patribus. Ratio vero, ob quam hæc determinatio requiratur, in primis reddi potest ex Damasc. suprà, quia, si Christus non potest dici simpliciter seruus Verbi: ergo nec seruus Patris, (& à fortiori nec Spiritus sancti) ne aliquem seruum videatur habere Pater, quem non habet Filius: ergo nec Dei seruus dici potest, quia neq; ratione personarum potest id verificari, nec ratione huius Dei vt sic, id est, vt absolute & essentialiter subsistentis, quia vt sic etiam non distinguitur personaliter à Christo, vt possit Christus, eius seruus simpliciter dici: igitur nec potest dici Christus absolutè seruus, non explicato termino, quia nullus seruus inuenitur. Ex qua ratione videtur colligi hoc generale principium, in quo ipsa fundatur, prædicata relatiua, quæ in humanitate aut ratione humanitatis Christo conueniunt, si non possunt simpliciter dici de ipso respectu Verbi, non posse etiam dici respectu Patris, aut Dei, aut simpliciter sine expressione termini, ne sequatur illud inconueniens, vt aliquid Pa-

ter habere dicatur, quod non habet Filius. Sed, licet hoc principium sit probabile, non tamen videtur necessarium, nam inde fieret, Christum nō posse etiam dici subiectum Patri, quod tamen in rigore sermonis dici potest, vt suprà vidimus. Item, quia illud incommodum quod infertur, esset quidem inconueniens, si in re ipsa accideret, tamen cum in re ipsa quidquid conuenit Patri, cōueniat etiam Filio, quod in figura locutionis posit aliquo modo dici de Patre, quod non potest vere dici de Filio, nullum est inconueniens: & ita accidit in præsente, nam, sicut pater creauit seu fecit Christum vt hominem, ita & Filius: & sicut potest illi præcipere, & de omnibus illius rebus disponere ita etiam Filius & ideo in re Filius est æquè dominus Christi vt hominis, tamen quia nihilominus Pater est persona distincta à Christo, & non Filius, ideo in aliqua locutione inuoluente distinctionem personarum, posset hoc dominium attribui Patri & non Filio, sicut etiam potest Pater dici creare à se: Filius autem non à se sed à Patre, quia in illa locutione non solum creatio, sed etiam origo inuoluitur. Igitur, si illa propositio, *Christus est seruus Patris*, neganda est, non est propter distinctionē aut in æqualitatem personarum, quæ in ea inuoluatur, nam distinctio reuera reperitur inter Patrem & Christum: inæqualitas verò reuera non inuoluitur, saltem ex prædicta ratione.

Alia ergo ratio reddi potest, quia Christus simpliciter & sine addito non potest dici creatura, sed solum cū determinatione, *in quantum homo*: ergo nec seruus dici poterit. Patet cōsequentia, tum quia hęc relatio seruitutis, vel est eadem cum relatione creaturæ, vel potissimum cōuenit titulo creationis: tum etiam quia de vtraq; propositione est eadem ratio: nam Christus simpliciter dictus, & præsertim positus ex parte subiecti, stat pro suppositō, & tam seruitus, quam ratio creaturæ talis est, vt possit indifferenter conuenire, tam ratione suppositi, quam rationę naturæ: & ideo, sicut relatio creaturæ simpliciter dicta de Christo, in rigore videtur attribui suppositō, & ideo falsa est locutio, ita etiam relatio seruitutis. Sed hæc etiam ratio, licet sit probabilis, si nihil aliud addatur, potest pati calumniam, quia licet esse creaturam, quatenus in rigore significat id quod est factum ex nihilo, non possit simpliciter dici de Christo, tamē quatenus etiā significare potest quidquid est factum vel productum in tempore, potest in sensu Catholico attribui Christo, etiam simpliciter, & sine determinatione, *vt homo*, vt sup. q. 16. vidimus. At vero ad relationē seruitutis sufficit esse creaturā hoc posteriori modo, sicut sufficit esse hominē, etiamsi talis homo non sit ex nihilo factus: ergo hoc satis erit vt Christus simpliciter possit dici seruus.

Addendum ergo superest ad dictę rationis efficaciam, denominationem serui talem esse, vt, si simpliciter tribuatur, & aliunde nō limitetur, includat imperfectionem diuinæ personæ repugnantem, nimirum totalem dependentiam eius qui seruus dicitur, ab alio cuius dicitur seruus. Quod probatur ac declaratur, quia seruus propriè dicitur, qui omnino est sub dominio alterius, & hoc addit supra subiectionem: esse autem sub dominio alterius, est magna dependentia & imperfectio. Si ergo Christus simpliciter & sine addito dicatur seruus, in rigore significatur, Christum secundum totum id quod est, esse sub dominio Dei, quod in rigore est falsum: nam suppositum, quod est præcipuum in Christo, quodque simpliciter est Christus, sub nullius dominio existit. Cum vero additur determinatio, *in quantum homo*, consequenter restringitur denominatio seruitutis, solumq; significatur, Christum ea ratione, qua homo est, seu secundum humanitatem Verbo vnitam, esse sub dominio Dei, quod est verissimum: & ideo, quamuis altera propositio cum addito illo, *in quantum homo*, cōcedatur, altera sine addito negan-

da est. Quocirca hæc denominatio serui non est æquiparanda cum denominatione creaturæ, vt creatura latè significat quidquid factum est in tempore, sed vt significat strictè id quod omnino est factum ex nihilo: nam perinde est esse omnino sub dominio Dei, vt nomine serui simpliciter dicti significatur, quod esse à Deo ex nihilo productum. Sed aiunt quidā, licet Christus, secundum totum quod habet, non sit de nihilo productus, nihilominus posse simpliciter dici creaturam, quia sensus est, Christum esse aliquid quod secundum se totum de nihilo producitur: & eadem ratione si Christus, in quantum homo, dicitur seruus, etiā simpliciter posse seruum appellari, quia sensus erit, Christum esse aliquid, q̄ secūdum se totum sub alterius dominio existit. Sed non satis intelligo, quomodo hi autores concedant hanc propositionem, Christus est creatura, esse simpliciter veram in hoc sensu, id est, Christus est aliquid, quod secundum se totum de nihilo producitur, quia in Christo nihil est secundum se totum de nihilo productum, nisi humanitas eius: vel anima, vel materia: sed hæc est falsissima propositio, Christus est sua humanitas, vel sua materia: ergo etiā illa propositio est omnino falsa: Christus est aliquid quod secundū se totum de nihilo producitur. Quid enim illud est, si nō est humanitas neq; singulę partes eius? Nunquid est compositum ex humanitate & persona Verbi? At hoc non potuit ex nihilo produci: ergo Christus non est aliquid, quod secundum se totum sit de nihilo productum. Et eadem ratione non est aliquid quod secūdum se totum est sub dominio alterius. Concedo ergo, dictam locutionem reddere hunc sensum: sed propter eam causam existimo in rigore sermonis esse falsam.

Ad rationem ergo dubitandi in principio positam, quod ad locutiones Patrum attinet, iam respōsum est, eos, vel explicite ponere determinationem, vel implicitè supponere, quia ex cōtextu sui sermonis satis intelligitur, D. Th. autem, vt suprà dixi, non examinauit, nec definiuit, quid vnaquæque istarum vocum in rigore significet: quid due per eam attribuatur subiecto simpliciter & sine determinatione sumpto, sed contentus fuit, & rem declarando, & quoad vsum sermonis admonendo, vt semper addatur determinatio ad æquiuocationem tollendam siue in rigore sit necessaria, siue non. Ad rationem autem respondetur, sine dubio multa verè prædicari de Christo cum illa determinatione, *in quantum homo*, quæ sine illa non prædicantur, quod duplici ex causa non potest contingere: vna est, si dictio, *in quantum*, sumatur secundum quid, vt in subiecto tātum aliquam partem designet, vt (iuxta quendam sensum) potest dici Christus, in quantum homo est, creatura, id est, secundum humanitatem. Alia causa esse potest, si dictio illa, *in quantum*, vsurpetur ad designandam formalem suppositionem subiecti, qua ratione hæc locutio est vera: Christus, in quantum homo, incepit esse: cum tamen illa sit falsa, Christus incepit esse: quia in hac inceptio attribuitur supposito diuino in suo esse simpliciter, quia *Christus* absolutè pro eo supponit: in priori vero inceptio attribuitur composito ex verbo & humanitate, pro quo *Christus* ibi supponit ob adiunctam determinationē *in quantum homo*. Quandocunq; ergo aliqua ex his causis intercedit, non rectè sumitur argumentum à propositione habente determinationem, ad aliam carentem illa, quia committitur fallacia appellationis variatæ, vel à secundum quid ad simpliciter. Vtraq; autem causa in præsente intercedit, nā in Christo sola humanitas est seruilis naturæ, seu conditionis, quæ est esse secundum se totam sub dominio alterius, & ideo non dicitur Christus seruus, nisi secundum quid, id est, secundum humanitatem, vel formaliter ratione compositi, quatenus formaliter constitutum est per naturam seu formam serui.

Satisfit rationi dubitandi.

QVAE-

QVÆSTIO XXI.

De oratione Christi in quatuor articulos diuisa.

DEinde considerandum est de oratione Christi.

Et circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, vtrum CHRISTO *conueniat orare.*

Secundo, vtrum conueniat sibi secundum suam sensualitatem.

Tertio, vtrum conueniat sibi orare pro se ipso, an tantum pro aliis.

Quarto, vtrum omnis eius oratio sit exaudita.

ARTICVLVS I.

Vtrum Christo competat orare.

126. 3 d.17 ar.3. q 1.& 4. d. 15.q.4 art. 6 q.2.1. & 10.11.le 6. col.2.fin li. 3. c.24 in princ.

AD primum sic proceditur. Videtur, quod Christo non competat orare. Nam sicut Damascenus * dicit, oratio est petitio decentium à Deo, sed cum Christus omnia facere posset, non videtur ei conuenire, quod aliquid ab aliquo peteret: ergo videtur, quod Christo non conuenit orare.

2. Præterea, *Non oportet orando petere illud, quod aliquis scit pro certo esse futurum (sicut non oramus quod sol oriatur cras) neque est etiam conueniens quod aliquis orando petat, quod scit nullo modo esse futurum.* Sed Christus sciebat circa omnia quid esset futurum, Ergo non conueniebat ei aliquid orando petere.

Lib. 3. ortho fid ca. 24. in princip.

3. Præterea, Damascen. * dicit in lib. 3. *quod oratio est ascensus intellectus in Deum.* Sed intellectus Christi non indigebat ascensione in Deum: quia semper intellectus eius erat Deo coniunctus, non solum secundum vnionem hypostasis, sed etiam secundum fruitionem beatitudinis. Ergo Christo non conueniebat orare.

Sed contra est, quod dicitur Luc 6. Factum est, in illis diebus exiit in montem orare, & erat pernoctans in oratione Dei.

2.2.q.83.ar. 2.& 2.

*a Respondeo dicendum, quod (sicut dictum est * in Secunda parte) oratio est quædam explicatio propriæ voluntatis apud Deum, vt eam impleat. Si igitur in Christo esset vna tantum voluntas, scilicet diuina, nullo modo competeret sibi orare, quia voluntas diuina per se ipsam est effectiua eorum, quæ vult: secundum illud Psalm. 134. Omnia quæcunque voluit Dominus, fecit. Sed quia in Christo est alia voluntas diuina, & alia humana & voluntas humana non est per se ipsam efficax ad implendum quæ vult, nisi per virtutem diuinam: inde est quod Christo, secundum quod est homo, & humanam voluntatem habens, competit orare.*

b Ad primum ergo dicendum, quod Christus poterat perficere omnia quæ volebat, secundum quod Deus, non autem secundum quod homo: quia secundum quod homo, 9.11 ar.1. *non habuit omnipotentiam, vt supra habitum est.* * *Nihilominus tamen ipse idem Deus existens & homo, voluit ad Patrem orationem porrigere: non quasi ipse esset impotens, sed propter nostram instructionem. Primo quidem, vt ostenderet se esse à Patre. Vnde ipse dicit Ioan. 11. Propter populum qui circumstat, dixi, scilicet verba orationis, vt credant, quia tu me misisti. Vnde Hilarius in 10. de Trinit.*

Lib.10 parum ante finem.

* *dicit: Non prece eguit, pro nobis orauit, ne Filius ignoraretur. Secundo vt nobis exemplum orandi daret. Vnde Ambros. dicit super Lucam.* * *Noli insidiatrices aperire aures, vt putes Filium Dei, quasi infirmum rogare, vt impetret, quod implere non posit, potestatis enim est autor, obedientiæ magister, ad præcepta virtutis suo nos informat*

Lib 5 in Luc.c 6. circa illius c. est de oratione.

exemplo. Vnde & Augustin. * *dicit super Ioan. Poterat Dominus in forma serui, si hoc opus esset, orare silentio: sed ita se Patri exhibere voluit peccatorem, vt meminisset nostrum se esse doctorem.*

Iesu in mõte, paulo à princ 10. 5. Tra 104. parum ante med.

c Ad secundum dicendum, quod inter alia, quæ Christus sciuit futura, sciuit quædam esse fienda propter suam orationem, & huiusmodi non inconuenienter à Deo petijt.

10.9.

d Ad tertium dicendum, quod ascensio nihil est aliud, quam motus in id, quod est sursum: motus autem, vt habetur in 3. de Anima, * *dupliciter dicitur. Vno modo proprie, secundum quod importat exitum de potentia in actum, prout est actus imperfecti: & sic ascendere competit ei, quod est potentia sursum, & non actu. Et hoc modo, vt Damasc.* * *dicit in 3. lib. intellectus humanus Christi non eget ascensione in Deum: cum sit semper Deo vnitus, & secundum esse personale, & secundum contemplationem beatam. Alio modo dicitur motus, qui est actus perfecti: id est, existentis in actu: sicut intelligere & sentire dicuntur quidam motus. Et hoc modo intellectus Christi semper ascendit in Deum, quia semper contemplatur ipsum, vt supra se existentem.*

Lib.3. de anima text. 28. tom. 2.

Lib.3.c.24. circa princ.

COMMENTARIVS.

EX corpore articuli duę colliguntur assertiones. Prima est, si Christus tantum esset Deus, seu (q. idem est) si in eo tantum esset voluntas diuina, non fore capacem orationis. Quod est per se euidens, vt idem D. Thom. 2.2.q.83.ar.10. latius docuit, quia oratio est actus inferioris deprecantis superiorem, vt se adiuuet vnde est actus indigentis ope alterius, cui cultum & reuerentiam exhibet, & ideo ad religionem pertinet: Deus autẽ, neq; alterius ope indiget, neq; alterum reuereri, aut religione colere potest, cum omnipotens sit, & superiorem non habeat, & ideo orare non potest, neq; enim ad se ipsum oratio nem dirigere valet, vt per se constat. Neq; ad hoc refert, quod in Deo sit personarum distinctio, omnes enim æquales sunt & eadem omnipotentia, intellectu, & voluntate operantur, & ideo non potest vna magis alteram orare, quam se ipsam.

a Secunda assertio D. Tho. est, Christum Dominum vt hominem, quia humanam habet voluntatem, & intellectum, verè ac propriè orare posse, humana enim voluntas, etiam Christi, non est per se efficax, sed auxilio indiget diuino, quod orando implorare potest, & voluntatem suam apud Deum explicando in quo ratio orationis consistit, vt D. Thom. inquit, quod nõ est huius loci latius explicare: in quo enim actus orationis consistat, & cuius facultatis actus sit, non facile (vt existimo) explicari potest: id tamen agendum est in 2 2.q.83. Nunc quod præsenti instituto satis est, supponamus, actum mentalis orationis seu petitionis apud Deum (de hoc enim agimus) includere, vel supponere aliquid ad intellectum, & aliquid ad voluntatem pertinens, scilicet voluntatem, seu desiderium obtinendi aliquid à Deo, seu ope diuina: quæ voluntas supponit, Deum cognoscei vt autorem talis boni, à quo expectandum est, & petendum: deinde includit oratio ordinationem quãdam huiusmodi voluntatis, seu desiderij ad Deum qua homo manifestat Deo suum affectum, cupiens & sperans obtinere, quod appetit: siue igitur hæc ordinatio, vel explicatio desiderij apud Deum ad intellectum, siue ad voluntatem pertineat: constat tamen Christi animam capacem fuisse omnium istorum actuum, cum creata sit, Deoque subiecta, & inferior.

Ratio orationis quæ sit,

b Solutio ad primum nonnihil difficultatis habet, argumentum enim erat, Christum non indigere oratione, cum omnia per se posset. Respondet autem primum D. Thom. Christum vt hominem non potuisse perficere omnia, quæ volebat sine oratione, quia vt homo non erat omnipotens: subdit vero

deinde voluisse ad Patrem orationē porrigere, non quia ipse esset impotens, sed propter nostram instructionem, & exemplum. Quæ duo non videntur inter se consentanea, quia si propterea fuit capax orationis, quia vt homo non omnia poterat, ergo reuera orauit, quia erat impotens. Et cōfirmatur, quia si tantum orauit propter instructionem, & exemplum, nec nunc oraret, neque in via orasset, nisi tantum publice. Respondetur mentem D. Thom. esse, cum Christus sit Deus, assumendo humanitatem, potuisse illi communicare, vt omnia quæ vellet, operaretur absq; orationis vel petitionis indigentia: & hoc modo dicitur orasse, non quia sit impotens, nimirum ipsa persona Christi ad operandum hoc modo per humanitatem suam: de facto tamen noluit communicare hanc efficaciam suę humanitati, nisi per hoc medium orationis, & petitionis, & ideo recte etiam dicitur in quantum hominem non omnia posse sine oratione. Et hoc sensu etiam potest verè dici, Christum vt hominem interdum orasse, non solum propter instructionem, & exemplum, sed quia sine oratione reuera non posset perficere, quod volebat: quanquam hoc totū ad nostram instructionem, & exemplum ordinatum sit. Ad confirmationem respondetur, illas esse optimas rationes, sed non adæquatas, nam etiā voluit Deus Christum, vt hominem oratione indigere, vt seruaretur debitus ordo inferioris naturæ ad superiorem, & vt debitum orationis cultum diuinitati præberet.

Christus cur orauerit.

c Secundum argumentum duas partes habet: altera est, quo modo Christus petebat orando, quæ certò sciebat esse futura. Et hanc facilè dissoluit D. Tho. dicendo, ideò orasse, quia præsciebat per orationem suam fuisse futura. Altera pars erat, quo modo orando petebat interdum, quę sciebat nullo modo esse futura. Et huic parti nihil respondet D. Thom: asse enim omisit in 4. art. explicandam. Responsio vero est, simpliciter non petijsse res huiusmodi, sed solum interdum sub conditione explicasse affectum suum propter instructionem nostram, vel exemplum, vel alias honestas causas.

d In solutione ad tertium videtur sentire D. Tho. Christum orasse Deum per ipsam contemplationē beatam: & hoc modo applicat orationi Christi definitionem Damasc. scilicet orationem esse ascensum mentis in Deum. vt scilicet in Christo intelligatur, non de aliquo notio ascensu, sed de illo, quem perpetuo habet per contemplationem beatam. Et est hoc quidem verum, quia (sicut suprà diximus) potuit anima Christi, suppositā visione Dei, exercere circa creaturas in Deo visas actus charitatis proximorum, liberos & meritorios, & ita etiam potuit desiderare illis bona, atq; adeo ea petere à Deo. Addi vero potest, per actus scientiæ infusæ, potuisse animā Christi habere nouas ascensiones mentis in Deum, nunc per vnum effectum, postea per alium, & hoc modo nouas orationes fundere extra contemplationem beatam. Quæ omnia facile ex supra tractatis de scientia, & voluntate Christi constare possunt.

ARTICVLVS II.

Vtrum Christo conueniat orare secundum suam sensualitatem.

127. *Infra. art. 4. co. & ad 7. & 3. dist. 17. ar. 3. & opu 3. c. 340. & opus 7.*

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod Christo conueniat orare secundum suam sensualitatem. Dicitur enim in Psal. 83. ex persona Christi. *Cor meum & caro mea exultauerunt in Deum viuum.* Sed sensualitas dicitur appetitus carnis. Ergo sensualitas Christi potuit ascendere in Deum viuum, exultando, & pari modo orando.

2. Præterea, Eius videtur esse orare, cuius est desiderare illud quod petitur. Sed Christus petiuit aliquid quod desiderauit eius sensualitas, cum dixit, Transeat à me calix iste: sicut dicitur Matthæi 26. Ergo sensualitas Christi orauit.

3. Præterea, Magis est vniri Deo in persona, quam ascendere in Deum per orationem. Sed sensualitas fuit assumpta à Deo in vnitatem personæ, sicut & qualibet pars humanæ naturæ. Ergo multò magis potuit ascendere in Deum orando.

Sed contra est, quod dicitur ad Philippens. 2. quod Filius Dei secundum naturam, quam assumpsit, in similitudinem hominum factus est. Sed alij homines non orant secundum sensualitatem. Ergo nec Christus orauit secundum sensualitatem.

B a Respondeo dicendum, quod orare secundum sensualitatem potest intelligi dupliciter. Vno modo sic, quod ipsa oratio sit actus sensualitatis: & hoc modo Christus secundum sensualitatem non orauit: quia eius sensualitas eiusdem naturæ & speciei fuit in Christo & in nobis. In nobis autem non potest sensualitas orare, duplici ratione. Primo quidem, quia motus sensualitatis non potest sensitiua transcendere: & ideo non potest in Deum ascendere: quod requiritur ad orationem. Secundo, quia oratio importat quandam ordinationem: prout, scilicet, aliquis desiderat aliquid quasi à Deo implendum, & hoc est solum rationis. Vnde oratio est actus rationis, vt in secunda parte habitum est. * Alio modo potest dici aliquis orare secundum sensualitatem, quia, scilicet, eius ratio, orando, Deo proponit quod est in appetitu sensualitatis ipsius, & secundum hoc Christus orauit secundum sensualitatem in quantum, C scilicet, oratio eius exprimebat sensualitatis affectum tanquam sensualitatis aduocata: & hoc, vt nos de tribus instrueret. Primo quidem, vt ostenderet se veram naturam humanam suscepisse cum omnibus naturalibus affectibus. Secundo, vt ostenderet, quod homini licet secundum naturalem affectum aliquid velle, quod Deus non vult. Tertiò vt ostendat quod proprium affectum debet homo diuinæ voluntati subijcere. Vnde August.* in Enchir. dicit. Sed Christus hominem gerens, ostendit priuatam quandam hominis voluntatem, cum dicit, Transeat à me calix iste. Hæc enim erat vox humanæ voluntatis, proprium aliquid & tanquam priuatum volens. Sed quia recto corde rectum vult esse hominem, & ad eum dirigi, subdit. Verumtamen non sicut ego volo, sed sicut tu. Ac si dicat, videte in me, quia potestis aliquid proprium velle, etsi D Deus aliud velit.

a 2. q. 83. ar. 4.

Psal. 83. ibi. cione 1. sup. per illud.

Retract. lib. 2. cap. 24.

Ad primum ergo dicendum, quod caro exultauit in Deum viuum, non per actum carnis ascendentem in Deum: sed per redundantiam à corde in carnem, in quantum appetitus sensitiuus sequitur motum appetitus rationalis.

*Ad secundum dicendum, quod licet sensualitas hoc voluerit quod ratio petebat: hoc tamen orando petere non erat sensualitatis, sed rationis, vt dictum est.**

In corp. art.

*Ad tertium dicendum, quod vnio in persona est secundum esse personale: quod pertinet ad quamlibet partem E humanæ naturæ. Sed ascensio orationis est per actum, qui non conuenit nisi rationi, vt dictum est. * Vnde non est similis ratio.*

In corp. art.

COMMENTARIVS.

QVæstio huius articuli & in se facilis est, & non est singularis de Christo Domino, sed communis omnibus hominibus, neq; habet in Christo singularem aliquam rationem dubitandi, & ideo circa illā nihil adnotare oportet, pertinet enim ad 2. 2. q. 83. ar. 1. hic vero à D. Th. proposita ad explicandum, quomodo, & propter quas causas Christus interdum orauerit, proponendo, seu repræsentando Patri suo sensualitatis affectum. Quod luculenter satis, & distincte docet, neq; alia explicatione indiget.

ARTI-

ARTICVLVS III.

Vtrum fuerit conueniens Christum pro se orare

128. 3 d. 17 art. 3 q. 2. & opus. 7. Et Ioā. 12. lec. 4 col. 2.

AD tertium sic proceditur. *Videtur: quod Christo non fuerit conueniens pro se orare. Dicit enim Hilarius* * *in 10. de Trinitat. Cum sibi non proficeret deprecationis sermo, ad profectum tamen nostræ fidei loquebatur. Sic ergo videtur, quod Christus non sibi, sed nobis orauerit.*

* Li. 10 parum ante finem, ar. 1. huius q. L. 26 c. 8. in fin. tom. 9.

2. *Præterea, Nullus orat nisi pro eo quod vult: quia sicut dictum est* *, *oratio est quædam explicatio voluntatis per Deum implendæ, Sed Christus volebat pati ea, quæ patiebatur: dixit enim Augustinus 26. contra Faustum, Homo plerunque irascitur, etsi nolit, contristatur, etsi nolit, dormit etsi nolit, esurit, ac sitit. Ille autem scilicet Christus, omnia ista habuit, quia voluit. Ergo ei non competebat pro se ipso orare.*

Aliquātulū à princ. incipit. Euangelica præcepta.

3. *Præterea, Cyprianus dicit in libro* * *de oratione Dominica: Pacis doctor & vnitatis Magister noluit sigillatim & priuatim preces fieri, vt quis cum precatur, pro se tantum precetur. Sed Christus illud implevit quod docuit, secundum illud Actorum primo, Cœpit Iesus facere & docere. Ergo Christus nunquam pro se solo orauit.*

Sed contra est, quod ipse Dominus orando dicit Ioan. 17. Clarifica filium tuum.

Art. præc.

Respondeo dicendum, quod Christus pro se orauit dupliciter. Vno modo exprimendo affectum sensualitatis (vt supra dictum est) vel etiam voluntatis simplicis, quæ consideratur vt natura, sicut cum orauit à se calicem passionis transferri. Alio modo, exprimendo affectum voluntatis deliberatæ, quæ consideratur vt ratio: sicut cum petijt gloriam resurrectionis. Et hoc rationabiliter. Sicut enim

Art. 1. huius q. ad 2.

dictum est *, *Christus ad hoc vti voluit oratione ad Patrem vt nobis daret exemplum orandi, & vt ostenderet, Patrem suum esse autorem, à quo & æternaliter processit secundum diuinam naturam, & secundum naturam humanam ab eo habet quicquid boni habet. Sicut autem in humana natura, quædam bona habebat à Patre iam percepta, ita etiā expectabat ab eo quædam bona nondum habita, sed percipienda. Et ideo sicut bonis iam perceptis in humana natura gratias agebat Patri, recognoscendo eum autorem (vt patet Matth. 26. & Ioannis 11.) ita etiam, vt Patrem autorem recognosceret, ab eo orando petebat ea quæ sibi deerant, secundum humanam naturam, puta gloriam corporis & alia huiusmodi. Et in hoc etiam nobis dedit exemplum, vt de perceptis à nobis muneribus gratias agamus, & etiam nondum habita orando postulemus.*

Loco in argument. 1. citato.

Ad primum ergo dicendum quod Hilarius * *loquitur quantum ad orationem vocalem, quæ non erat ei necessaria propter ipsum, sed solum propter nos. Vnde signanter dicit, quod sibi non proficiebat deprecationis sermo. Si enim desiderium pauperum exaudit Dominus (vt in Psal. 6. dicitur) multo magis sola voluntas Christi habet vim orationis apud Patrem. Vnde ipse dicebat Ioan. 11. Ego sciebam, quoniam semper me audis, sed propter populum qui circumstat, dixi, vt credant, quia tu me misisti.*

Ad secundum dicendum, quod Christus volebat quidem pati illa, quæ patiebatur, pro tempore illo: sed nihilominus volebat, vt post passionem gloriam corporis consequeretur, quam nondum habebat. Quam quidem gloriam expectabat à Patre sicut ab autore, & ideo conuenienter ab ipso eam petebat.

Ad tertium dicendum, quod ipsa gloria, quam Christus orando petebat, pertinebat ad salutem aliorum, secundum illud Roman. 4. Resurrexit propter iustificationem nostram. Et ideo illa etiam oratio, quam pro se faciebat, erat quodammodo pro alijs. Sicut & quicunque homo ali-

A *quod bonum à Deo postulat, vt vtatur illo ad vtilitatem aliorum, non sibi soli, sed etiam alijs orat.*

COMMENTARIVS.

RESpondet D. Tho. Christum pro se orasse, interdum repræsentando simplicem affectum, interdum efficaciter petendo quod omnino fieri volebat, vt cum Ioan 17. orabat: *Pater venit hora, clarifica Filium tuum.* Quæ doctrina de fide certa est, expressè enim habetur in Euangelio, & rationes seu congruentiæ illius optimæ à D. Tho. afferuntur. Ioan 17.

Solutiones argumentorum sunt notandæ, præsertim primi & tertij nam in primo explicat dictum Hilarij lib. 10. de Trinit. circa finem dicentis, Christo non profuisse deprecationis sermonem, sed propter nostrum profectum interdum orasse. Quod dicit D. Thom. intelligendum esse de oratione vocali, quæ non erat illi necessaria propter ipsum, sed propter nos. In quo satis indicat D. Thomas orationem mentalem fuisse Christo necessariam propter ipsum, vt super articulum primum etiam docuimus, fuit enim illi necessaria ad impetrandam, & merendam gloriam corporis, & impetrandam sui nominis claritatem, quia hoc medium erat à Deo præscriptum ad illum effectum consequendum: oratio autem vocalis per se non requiritur ad impetrationem, vel meritum, sed vel ad excitandam, & colligendam mentem, vel ad augendam satisfactionem, vt D. Thom. docet. 2. 2. q. 83. ar. 12. Et ideo non fuit Christo propter se necessaria, sed propter nos. Et ad hunc modum explicat D. Tho. in eadem solutione verba Christi Ioan. 11. *Pater, gratias ago tibi, quoniam audisti me, &c.* Quem locum statim fusius in disputatione tractabimus. Hilar. D. Thom. Ioan. 11.

In solutione verò ad tertium explicat D. Thom. verba Cypr. in expositione orationis dominicæ in principio totius expositionis post totum præambulum, vbi ficinquit, *Ante omnia pacis doctor, atque vnitatis magister sigillatim noluit, & priuatim precem fieri, vt quis cum precatur, pro se tantum precetur,* & infrà, *Publica est nobis, & communis oratio, & quando oramus, non pro vno, sed pro toto populo oramus, quia totus populus vnum sumus, &c.* quæ latè prosequitur. Dicit autem D. Thom. Christum Dominum hanc legem orandi seruasse, etiam cum gloriam suam postulauit: quia eius gloria commune bonum est omnium nostrum & eandem dicit nos seruare, cum aliquid nobis priuatim petimus, vt eo in aliorum vtilitatē vtamur. Non est autem intelligendum, hanc legem seu conditionem simpliciter, & absolute esse de necessitate orationis, vt recta sit, & honesta, potest enim aliquis interdum sibi, & alteri in particulari vitam, vel gratiam postulare, nihil pro alijs petendo, nec de eorum vtilitate cogitando: quia neque charitas, neq; aliqua virtus obligat ad desiderandum, vel petendum bonum aliorum, quandocunque nostrum bonum appetimus, vel postulamus: non est igitur hoc de ratione honestæ, & rectæ orationis, loquendo in particulari de singulis orandi actibus. Absolutè tamen, & vniuersè loquendo ad munus orandi pertinet, vt non solum pro nobis, sed etiam pro alijs oremus, quod Cyprianus in dictis verbis intendit: vnde, cæteris paribus, tanto erit perfectior oratio, quanto non solum ipsi oranti, sed etiam alijs vtilis fuerit. Et propterea merito D. Thomas explicare voluit, quo modo hæc perfectio etiam in illa oratione, qua Christus pro se orauit, non defuerit. Cypriā.

* *
*

ARTICVLVS IIII.

Vtrum oratio Christi semper fuerit exaudita.

199. 8 d.17 ar.3. q 3 & 4 & opusc 3 cap 140. & 1 sent.7 & Psal 20 co 4 & Ioan. 12.l 4 col. 2 & Heb 5. col 5.

AD quartum sic proceditur. *Videtur, quod oratio Christi non semper fuerit exaudita. Petijt enim à seremoueri calicem passionis: vt patet Matthæi 26. Qui tamen ab eo non fuerit translatus. Ergo videtur, quod non omnis oratio eius fuerit exaudita.*

2. *Præterea, Ipse orauit, vt peccatum crucifixoribus suis ignosceretur: vt patet Lucæ 22. Non tamen omnibus peccatum illud fuit dimissum: nam Iudæi fuerunt pro illo peccato puniti. Ergo videtur, quod non omnis eius oratio sit exaudita.*

3 *Præterea, Dominus orauit pro his qui erant crediturі per verbum Apostolorum in ipsum, vt omnes in eo vnum* B *essent, & vt peruenirent ad hoc, quòd essent cum ipso. Sed non omnes ad hoc perueniunt. Ergo non omnis eius oratio est exaudita.*

4. *Præterea, In Psalm. 21. dicitur in persona Christi, Clamabo per diem, & non exaudies. Non ergo omnis oratio Christi fuit exaudita.*

Sed contra est, quod Apostolus dicit ad Hebr. 5. Cum clamore valido & lachrymis offerens, exauditus est pro sua reuerentia.

Art præced. a. 2. & a. 1. huius quæst.

a Respondeo dicendum, quod (sicut dictum est) oratio est quodammodo interpretatiua voluntatis humanæ. Tunc ergo alicuius orantis exauditur oratio, quando eius voluntas adimpletur. Voluntas autem simpliciter hominis est* C *rationis voluntas: hoc enim absolute volumus, quod secundum deliberatam rationem volumus. Illud autem quod volumus secundum motum sensualitatis, vel etiam secundum motum voluntatis simplicis, quæ consideratur vt natura, non simpliciter volumus, sed secundum quid, scilicet si aliud non obstet, quod per deliberationem rationis inuenitur. Vnde talis voluntas magis est dicenda velleitas, quam absoluta voluntas, quia scilicet homo hoc vellet, si aliud non obsisteret. Secundum autem voluntatem rationis, Christus nihil aliud voluit, nisi quod sciuit Deum velle. Et ideo omnis absoluta voluntas Christi, etiam humana, fuit impleta, quia fuit Deo conformis: &* D *per consequens omnis eius oratio fuit exaudita. Nam & secundum hoc aliorum orationes implentur, quod sunt eorum voluntates Deo conformes: secundum illud Roman. 8. Qui autem scrutatur corda, scit, id est, approbat quid desideret spiritus, id est, quid faciat Sanctos desiderare: quoniam secundum Deum, id est, secundum conformitatem diuinæ voluntatis, postulat pro Sanctis.*

Can 31. in Matt. paulo à medio.

Ad primum ergo dicendum, quod illa petitio de translatione calicis, diuersimode à Sanctis exponitur. Hilarius enim super Matthæum dicit. Qui autem vt à se transeat, rogat, non vt ipse prætereatur, orat, sed vt in alterum id, quod à se transit, accedat: atque ideo pro his orat, qui passuri post se erant: vt sit sensus. Quomodo à me bibetur calix iste passionis: ita ab his bibatur sine spei diffidentia,* Super illũ locũ Matt 9. tom. 1. *sine sensu doloris, sine metu mortis. Vel secundum Hieronym.* signanter dicit, Calix iste, hoc est, populi Iudæorum:* E *qui excusationem ignorantiæ habere non potest, si me occiderit habens leges & Prophetas, qui me vaticinantur. Vel secundum Dionys. Alexandrinum. Quòd dicit, Transfer calicem istum à me, non hoc est, non adueniat mihi: nisi enim aduenerit, transferri non poterit. Sed sicut quod prætorit, nec intactum est nec permanens, sic Saluator leuiter inuadentem tentationem flagitat pelli. Ambrosius* autem dicit & Origenes & Chrysostom. quod hoc petijt quasi homo, naturali voluntate mortem recusans. Sic ergo si intelligatur quod petierit per hoc alios Martyres suæ passionis imitatores fieri, secundum Hilar. * vel si petijt quod timor bibendi calicis eum non perturbaret, vel quod*

Ambr lib 10. in Luc. homil. 15. Origen ho. 35. in Mat. in 6 fol. à prin. illius

A *mors eum non detineret: omnino impletum est quod petiit. Si vero intelligitur petijsse, quod non biberet calicem mortis & passionis, vel quod non biberet ipsum à Iudæis, non quidem est factum quod petijt: quia ratio quæ petitionem præposuit, nolebat vt hoc impleretur: sed ad instructionem nostram volebat demonstrare nobis suam voluntatem naturalem & motum sensualitatis, quem sicut homo habebat.* tomo 2. Chrys. in Matth. 14. in Matt. tom. 1. * Hilar. in non g. in Matth.

Ad secundum dicendũ, quod Dominus nõ orauit pro omnibus crucifixoribus, neque etiam pro omnibus, qui erant crediturі in eum: sed pro his solum, qui erant prædestinati, vt per ipsum vitam consequerentur æternam.

Vnde patet etiam Responsio ad tertium.

*Ad quartum dicendum, quod cum dicit, Clamabo, & non exaudias, intelligendum est quantum ad affectum sensualitatis, quæ mortem refugiebat: exauditur tamen quantum ad effectum rationis, vt dictum est ** In corp. art.

COMMENTARIVS.

QVæstio huius articuli coincidit cum quæstione suprà tractata de voluntate Christi, an semper fuerit impleta, diximus autem absolutam voluntatem semper impletam esse, non tamẽ simplicem affectum, seu velleitatem: cum ergo oratio sit explicatio voluntatis, constat illam orationem, quæ ex voluntate absoluta proficiscebatur, semper esse exauditam, non vero, quę ex solâ conditionata voluntate, & secundum quid, vt bene D. Tho. respondet & declarat. Omnia vero, quæ in solutionibus argumentorum attingit, in superioribus etiam tractata sunt, nam in solutione ad primum tractat locum Matth. 26. *Pater, si possibile est, &c.* Cum quo coincidit illud. Psal. 21. *Clamabo per diem, & non exaudies*, quod tangit in solutione ad quartum, quæ suprà tractauimus, partim disputatione 24. sect. 3. partim disput. 38. sect. 2. & sequentib. In solutione vero ad secundum & tertium, declarat D. Tho. quomodo Christus aliter pro prædestinatis, quam pro reprobis orauerit, de qua re egimus disp. 41. sect. 2.

DISPVTATIO XLV.

In duas sectiones distributa.

De oratione Christi in via, & in patria.

IN præcedentibus disputationibus, circa quæstionem 20. D. Thom. explicuimus quomodo virtus obedientiæ vere, ac propriè in Christo Domino locũ habuerit, quatenus vt homo Deo subiectus est: nunc conuenienter explicandum sequitur, quomodo etiam fuerit capax virtutis religionis ad Deum, cum enim dixerimus, illum vt hominem esse, non solum subiectum, sed etiam seruum, & ad officium serui pertinear, cultum & reuerentiam exhibere domino, consequẽs necessario fit, Christum vt hominem perfectissimè obseruasse hoc officium erga Deum, atq; adeò cultum Deo debitum, scilicet latriæ, & religionis illi exhibuisse: vnde Matth. 4. & Luc. 4. tam de alijs, quam de se ipso generalem sententiam protulit dicens, *Dominum tuum adorabis, & illi soli seruies*, & Ioan. 4. *Vos adoratis quod nescitis nos adoramus quod scimus.* Itaque dubium non est, quin virtus religionis verè ac propriè in Christum conueniat. Cum verò hæc virtus plures habeat actus, duos tamen sunt præcipui, ad quos cæteri reuocantur, scilicet oratio, & sacrificium, & ideò de his duobus specialiter disputatur à D. Thom. in hac, & sequenti quæstione, quia cæteri specialem difficultatem non habent. Quia licet de voto quæri possit, an aliquod votum emiserit, & de iuramento, an aliquando verè iurauerit, tamen primum horum in Euangelio fundamentum non habet. De secundo vero disputari solet in materia de iuramento, & quidẽ de-

Matth. 4. Luc. 4. Ioan. 4. Religionis actus præcipui.

vero-

vtroque aliquid infrà dicemus in secundo tomo. De oratione igitur Christi duo breuiter explicanda sunt, aliud ad statum viatoris, aliud ad statum comprehensoris pertinens.

SECTIO I.

An Christus in statu viæ verè, ac propriè orauerit.

ORatio generaliori quadam significatione significat omnem actum interiorem, qua anima in Deum eleuatur per contemplationem, vel meditationem, deuotionem, aut similes actus, & si hoc modo sumatur oratio, non est quòd disputetur, an in Christo fuerit, cuius anima perfectissima contemplatione in Deum ferebatur, non solũ per beatam fruitionem, sed per sciẽtiam etiam infusam, & liberum charitatis actũ, vt in superioribus satis tractatum est. Alio ergo modo magis proprio sumitur oratio, vt significat petitionem, seu postulationem, aut supplicationem, quę includit obsecrationem, & gratiarum actionem, & alios actus similes, vt D. Thom. exponit 2. 2. quæst. 83. artic. 7. & de hoc etiam genere orationis certissimum est, Christum Dominum in via existentem sæpissime illam exercuisse. Quòd enim gratias egerit Patri seu Deo, frequenter in Euangelio legimus, Lucæ 22. *Accepto calice & pane, gratias egit*, Ioan. 11. *Pater gratias ago tibi, quia audisti me*, & Matth. 11. *Confiteor tibi, Pater, Domine cœli & terræ*, Ioan. verò 12. petiit Christus, *Pater, clarifica nomen tuum*, & cap. 17. longam habuit orationem similem, & postea in horto, ac tandem In Cruce. Ac denique Paul. ad Hebr. 5. *In diebus*, inquit, *carnis suæ preces supplicationesque ad eum, qui possit illum saluum facere à morte, cum clamore valido, & lachrymis offerens, exauditus est pro sua reuerentia.* Quæ omnia, sicut propriè dictum genus orationis significant, ita proprie intelligenda sunt: sicut ab vniuersa Ecclesia, & omnibus Patribus, & Theologis intelliguntur, & ipsa Scripturæ sinceritas & historiæ veritas postulant. Quomodò autem Christus vt homo capax fuerit huius orationis satis, explicando articulos D. Thom. declaratum est. Cur autem decens fuerit ipsum orare, satis ex honestate ipsiusmet actus orationis perspici potest: continet enim decentissimum Dei cultum, & ideò per se conueniens fuit, vt Christus vt homo illum Patri exhiberet & mente, & corpore. Deinde fuit hoc expediens, vt Christus omnibus modis operaretur nostrã salutem, merendo, satisfaciendo, & impetrando. Et vt nobis daret exemplum eisdem modis illam per orationem procurandi, vt latè tractat Hilarius lib. 10. de Trinit. à medio, & Ambros. lib. 5. in Luc. cap. de oratione Iesu in monte & Damascen. lib. 3. cap. 24. August. epist. 121. cap. 14. Vbi dicit voluisse Christum interdum ita orare vt non exaudiretur, vt nobis esset exemplum patientiæ, quando non fit quod petimus.

Orationis acceptiones D. Thom.

Christus verè orauit Luc. 22. Ioan. 11. Matth. 11. Ioan 12. & 17. Hebr. 5.

Hilarius Ambros. Damasc. Augusti.

Dubium.

Solum illud potest hic breuiter dubitari, an reuera Christus in oratione aliquid petierit, quia illud medium erat sibi necessarium vt id fieret, vel solum propter exercitium virtutis, & exemplum nostrũ. Et ratio dubitandi sumi potest ex facto Christi Ioan. 11. vbi, cum Martha illi dixisset, *Scio, quia quæcunque poposceris à Deo, dabit tibi Deus*, respondit ipse Dominus, *Resurget frater tuus*, quasi diceret, sua potestate se id facturum & non indigere oratione, seu petitione, cum ipse sit Deus. Vbi Chrys. homil. 61. notat, Martham non altius sensisse de Christo, quã de puro homine, cum ipsum non nisi media petitione, & oratione posse resuscitare mortuum existimaret, vnde Christus inferius, cum gratias Patri egisset, subdit, Ego *autem sciebam, quia semper me audis: sed propter populum, qui circumstat, dixi, vt credant, quia tu me misisti*, vbi indicat solum propter exemplum gratias egisse Patri, eò quòd ipsum exaudisset. Vnde Chrysostom. ibi homil. 63. & Euthym. ibi, & Ambros. lib. 4. de fide capit. 3. ita exponunt illa verba, quæ Christus subiunxit, *Ego autem sciebam, quia semper me audis*, vt illa ad diuinitatem Christi referant. Vnde ita exponunt, *Gratias tibi ago*, non quia indigeam precibus coram te, scio enim vnam voluntatem me tecum habere, ideoque semper vel le, quod ego volo, *sed propter populum, qui circunstat, &c.* Et Theophyl. aduertit, Christum, ante quàm orasset, vel aliquid petiisset, dixisse, *Gratias tibi ago, quia audisti me*, quia enim non opus habebat oratione, non fuit oratio exaudita, sed voluntas impleta, & hoc fuit Christo exaudiri iuxta phrasim Scripturæ, secundum illud Psalm. 9. *Desiderium pauperum exaudiuit Dominus*, & Iob. 31. *Desiderium meum audiat omnipotens.* Et confirmatur ex Damasc. lib. 4. de fide, cap. 19 circa medium, vbi inquit, quædam dici de Christo homine simulationis modo, *Vt cum precatur*, inquit: & subdit. *His enim, & similibus, neque vt Deus, neque vt homo opus habebat, verum ratione humanitati congruente ad id se confirmabat, quod vsus, atque vtilitas poscebat, verbi gratia, ob eam causam precabatur, vt se impium quendam, Deiq; aduersarium minime esse demonstraret, atque vt Patrem, à quo originem ducebat, honore afficeret.*

Chrysost. Euthym. Ambros: Theophyl. Psalm 9. Iob 31. Damasc.

Dicendum tamen est (sicut in articulo primo circa solutionem ad primum adnotauimus) primum, Christum verè ac propriè orasse postulando, & suppliciter petendo aliquid à Patre, vt ex Euangelio constat. Ex quo fit consequens, sæpè ex diuina prouidentia & ordinatione ita fuisse res dispositas; & prædefinitas, vt multa fuerint à Christo homine per orationem impetranda, quę sine illius oratione nõ fierent. sicut enim non redemisset homines, nisi pro illis pateretur, quia ita fuerat à Deo præscriptum, & præordinatum, ita neque sine oratione obtinuisset, quæ non nisi per orationem obtinenda erant, iuxta diuinam præordinationem. Vnde sicut necessarium fuit illi pati, vt ita intraret in gloriam suam, & nos secum in illam introduceret: ita necessarium fuit illi orare ad impetrandum multa, quæ per orationem obtinuit: iuxta illud Psalm. 2. *Postula à me, & dabo tibi gentes hæreditatem tuam*: at verò sicut necessitas passionis ad redemptionem nostram non fuit ex defectu personæ, aut quia Christus non esset sufficiens infinitis aliis modis, vel operibus illam perficere, sed quia propter congruentes rationes Deus illam ordinauit vt necessarium medium ad illum finem: ita hæc necessitas orationis non fuit ex indigentia ipsius personæ, aut quia per se non sufficeret ad efficiendum per humanitatem absque petitione, quidquid petendo obtinuit, vel effecit, sed quia propter rationes congruentes, & ad diuinum honorem, nostramq; vtilitatem pertinentes, ita à Deo fuit ordinatum, & dispositum. Itaque vno verbo dici potest, Christum simpliciter non indiguisse oratione, quia propter dignitatem personæ potuisset, quidquid vellet sine oratione perficere, & de facto habuit etiam in humanitate sua potestatem faciendi miracula, imperando & volendo sine necessitate orationis. Nihilominus tamen in sensu compositio, id est, supposita diuina ordinatione, multa non potuit in quantum homo sine oratione perficere, vt D. Thom. docuit, quod non negant citati Patres, sed priorem huius doctrinæ partem docere voluerunt. & hic est sensus Chrysost. Ambros. Theophyl. & Euthy. Qui facilè etiam potest ad locum Ioannis accommodari, quanquam quod Christus dixit, *Ego autem sciebam, quoniam semper me audis*, satis commodè, & fortasse magis ad literã, de Christo vt homine intelligi potest, cuius oratio absoluta & efficax semper exaudita est, vt ibi D. Thom. rectè exponit. Quod verò sequitur, *sed propter populum, qui circumstat, dixi*, &c. optimè intelligi potest (sicut

Oratio quomodo Christo necessaria fuerit.

Psalm. 2.

Diuus Thom. in art. 3. expoſuit quoddam dictum Hilar.) de gratiarum actione externa, & publica voce facta: huiuſmodi enim oratio, & gratiarum actio propter noſtram præcipue ædificationem, & exemplum facta eſt.

Ad Damaſc. reſpondetur, non negare veritatem orationis Chriſti, ſed neceſsitatem ſimpliciter, ſicut alios Patres. Vnde non abſolutè dicit, Chriſtum ſimulaſſe, ſed habuiſſe ſe ad modum ſimulantis, quia orando occultabat potentiam ſuam, ſicut cum interrogabat, occultabat ſuam ſcientiam, & cum admirabatur ſimiliter: tamen ſicut verè admirabatur & verè interrogabat, ita etiam verè orabat, & orando impetrabat.

SECTIO II.

Vtrum Chriſtus Dominus nunc in cœlo exiſtens, verè ac propriè pro nobis oret.

DVobus modis (vt eſt doctrina D. Thom. in 4. diſt. 45. quæſt. 3. art. 3. & ſuper cap. 7. ad Hebr.) intelligi poteſt Chriſtum Dominum in cœlo exiſtentem pro nobis orare, primo oratione expreſſa petendo nobis diuinæ pietatis ſubſidium. Secundo oratione tantũ interpretatiua, per ſua merita, quæ diuino conſpectui præſentia ſunt, & exhibendo etiam ſe ipſum præſentem, & cicatrices vulnerum, quæ pro nobis ſuſtinuit, reipſa oſtendendo.

Quemodo Chriſtus pro nobis oret in cœlo. Hebr. 9. & 12.

Quod ergo Chriſtus Dominus altero ex his duobus modis, ſaltem poſteriori, pro nobis interpellet, & oret, indubitatum eſt inter catholicos, ſic enim dicit Paul. ad Hebr. 9. Chriſtum Ieſum introiiſſe *in ipſum cœlum vt appareat nunc vultui Dei pro nobis*. & cap. 12. dicit Chriſti ſanguinem melius loqui, & clamare ad Deum, quam Abel, & in eo ſaltem ſenſu verum eſt, quod Ioan. ait 1. Canonica, cap. 1. *aduocatum habemus ad Patrem*, nam licet vox, *Paracletus*, interdum non interceſſorem, ſed conſolatorem ſignificet, vt Ioan. 14. *Alium paracletum dabit vobis*, id eſt, conſolatorem, exhortatorem, aut doctorem, hæc enim omnia illa voce ſignificari poſſunt, & conueniunt in perſonam Spiritus ſancti, & poſſunt etiam in Chriſtum conuenire, vt rectè docent Cyril. lib. 9. in Ioan. cap. 44. Auguſt. lib. contra ſermonem Arianor. c. 19. & 20. nihilominus tamen in illo loco Ioan. 2. obſeratorem, vel interceſſorem ſignificat, hæc enim eſt maximè propria ſignificatio illius vocis, & ſola illa Ioannis intentioni quadrat, excitat enim, & animat peccatores, quoniam aduocatum habent *apud Patrem Ieſum Chriſtum iuſtum*. Et licet poſsit per metaphoram accommodari Chriſto, vt Deus eſt, eo modo, quo ad Rom. 8. dicitur Spiritus ſanctus orare pro nobis, quia facit nos orare, vt indicat Nazian. orat. 36. num. 55. tamen literalis ſenſus eſt de Chriſto homine, vt conſtat ex proprietate vocum, & ex ſubiunctis verbis, *Et ipſe eſt propitiatio pro peccatis noſtris*, vt Auguſt. ibi exponit tract. 1. & D. Thom. ſuper Ioan. 14 & Cyril. lib. 11. in Ioan. cap. 9. & 19. & Concilium Francoford. colum. 6. dicens. *Aduocatus eſt, qui pro me iudicem interpellet, qui cauſam neceſsitatis meæ, propria tuitione defendat*, Vnde ad Rom. 8. dicitur *interpellare pro nobis*, & ad Hebr. 7. *Semper viuens ad interpellandum pro nobis*.

1. Ioan. 2. *Ioan. 14.* *Cyril. Auguſt.* *Rom. 8.* *Nazian.* *Auguſt. D. Thom. Cyril. Concil. Francoford* *Rom. 8.* *Hebr. 7.*

Difficultas verò ſupereſt, an non ſolum interpretatiuè, ſed etiam expreſsè petendo, & rogando, pro nobis in cœlo oret. Multi enim contendũt minimè conuenire hoc genus orationis in Chriſtum ad dexteram Patris ſedentem. Quam ſententiam conſtantiſsimè defendit Rupert. li. 9. de diuin. officiis c. 3. & in eam videntur inclinare Chryſ. hom. 15. in ad Romanos, & 13. in ad Hebr. quem Theophyl. imitatur ad Heb. 7. & ad Rom. 8. qui dicunt, ipſam præſentiã Chriſti apud Patrem, & amorem feruentem, quo nos proſequitur, & quem Pater optimè cognoſcit, eſſe magnam interpellationẽ pro nobis, & hoc modo Chriſtum eſſe aduocatum noſtrum, nõ quia denuo petat, vel oret, ſed quia præſentia ſua placat iudicem, & cauſam noſtrã adiuuat. Nec̃ videtur multum ab hac ſententia diſtare Nazianz. dicta orat. 36 nu. 53. & 54. dicens: *Vnus mediator Dei & hominum, homo Ieſus Chriſtus, intercedit enim nunc quoq; vt homo pro mea ſalute; quoniam cum eo corpore eſt, quod aſſumpſit*, & infrà, *Aduocatum habemus Ieſum, non ſe noſtra cauſa ad Patris pedes aduoluentem, ſeruili q; modo abiicientem, procul ſit iſta ſeruilis ſanè ſuſpicio, ſpiritu q; indigna, neq; enim Patris eſt hoc expoſcere, aut Filij pati, nec de Deo hoc cogitare pium, atq; æquum eſt.* Et Beda 1. Ioan. 2. *Vnigenito filio*, inquit, *pro homine interpellare eſt, apud coæternum Patrem ſe ipſum demonſtrare, eique pro humana natura rogaſſe, eſt eandem naturam in diuinitatis ſuæ celſitudine ſuſcepiſſe. Interpellat ergo pro nobis Dominus, non voce, ſed miſeratione, quia quod damnare in electis noluit, ſuſcipiendo ſeruauit*, & D. Tho. infrà q. 57. art. 6. hanc interpellationem explicans dicit, *Ipſa repræſentatio ſui ex natura humana, quam in cœlum intulit, eſt quædam interpellatio pro nobis*, & in primam Canonicam Ioannis, cap. 2. inquit, Chriſtum, *in cœlo placare iram Patris, repræſentando Patri naturam humanam cicatricibus ſignatam, & ita ſua merita allegantem, non noſtra*, & infrà inquit, *Triplicem eſſe interceſsionem Chriſti pro nobis, primo ante paſsionem deuota oratione, ſecundo in Cruce ſanguinis effuſione, tertio poſt Aſcenſionem, cicatricum repræſentatione*, & paulò poſt refert verba Bernardi, quæ ſtatim afferemus. Denic̃ Concil. Francoford. ſuprà ita exponit hanc interpellationem dicens, *Quia carnem, quam pro nobis aſſumpſit, Patri ſemper manifeſtat, ad cuius dexteram ſedet, &c.* Hanc ſententiam fundat Rupert. in verbis illis Ioan. 16. vbi loquens Chriſtus de ſtatu gloriæ ſuæ inquit, *In illo die in nomine meo peteris, & non dico vobis, quia ego rogabo Patrem de vobis, &c.* Et confirmatur, quia ſi Chriſtus nunc orat pro nobis, ergo poſſumus illũ rogare vt pro nobis oret, conſequens autem adeò abſurdũ exiſtimat Rupert. vt non cenſeat eſſe Catholicum qui hoc modo orat, quia videtur malè de Chriſti diuinitate & maieſtate ſentire, & quia contra conſuetudinem totius Eccleſiæ orat, & quia ipſe Chriſtus Ioan. 16. docuit nos orare Patrem per ſe ipſum dicens, *Si quid petieritis Patrem in nomine meo, dabit vobis*, & Ioan. 14. eodem modo docuit orare ad ſe ipſum dicens, *Si quid petieritis me in nomine meo, hoc faciam*, nunquam tamen docuit orare ipſum, vt pro nobis oret, quin potius dicendo *Hoc faciam*, oſtẽdit ſe iam nõ indigere oratione, ſed vſu poteſtatis ſuæ. Et hinc poteſt formari ratio, quia iam Chriſto *data eſt omnis poteſtas in cœlo, & in terra*, & plenus illius poteſtatis vſus, ergo iam non indiget oratione ad impetrãdũ. Nec verò ad merendum, vel ſatisfaciendum, quia (vt ſupra vidimus) iam conſummauit ſua merita, & ſatisfactiones, non eſt ergo, quòd pro nobis oret.

Rupert. Chryſoſt. Theophyl. *Greg. Nazianz.* *D. Thom.* *Concilium Francoford.* *Ioan. 16.* *Ioan. 14.*

Nihilominus & Scripturis, & pietati magis conſentaneum videtur, ſentire Chriſtum, non ſolum, tacita, ſeu interpretatiua inſinuatione, ſed aperta, & expreſſa voluntatis ſuæ repræſentatione, ac manifeſtatione pro nobis in cœlo orare. Hæc eſt ſententia D. Thom. in 4. d. 15. q. 4. art. 6. q. 2. ad primum, & ſuper ad Rom. 8. lect. 7. vbi duplicem interpellationem Chriſti diſtinguit, aliam per orationem, aliam per repræſentationẽ ſuæ humanitatis, & expreſsius lect. 4. ſuper ad Hebr. 7. *Interpellat*, inquit, *pro nobis, primo humanitatem ſuam, quam pro nobis aſſumpſit, repræſentando: item ſanctiſsimæ animæ ſuæ deſiderium, quod de ſalute noſtra habuit, exprimendo.* Et 1. Ioan. 2. dicit Chriſtum in cœlo exiſtentem placare Patrem repræſentando naturam ſuam, cicatricibus ſignatam, & allegando ſua merita, & intercedendo ex officio ſuo. Eandem ſententiam tenet Bonauent. tomo 1. opuſc. opuſcul. 39. de vita Chriſti, cap. 98. de aſcenſione. Abulenſ. q. 142. in Matth. cap. 14. & Cardinalis Toletus

D. Thom. *Chriſtum* *preſentem* *homitiue* *orat.* *Bonauent.* *Abulen.* *Caiet.* *Tolet.*

Toletus super cap. 16. Ioan. annot. 35. non solum hanc sententiam sequitur, sed contrariam dicit esse improbabilem. Et probatur primò ex omnibus Scripturarum testimoniis supra citatis, quę hoc sensu propriùs exponuntur, & intelliguntur. Deinde Ioann. 14. dicit ipse Christus, *Ego rogabo Patrem, & alium Paracletum dabit vobis*, nam licet Rupert. contendat, Christum loqui de statu viæ, tamen, si planus contextus consideretur, reuera loquitur de statu post suam Resurrectionem, & Ascensionem: consolatur enim discipulos, & adhortatur, vt bono animo ferant discessum suum, quia apud Patrem existens rogaturus erat Patrem, vt alium Paracletum ad eos mitteret, & ex illisinet verbis Christi, Ioan. 16. *In illa die non dico vobis quod rogabo Patrem*, idem colligi potest, quia vt indicauit Cyril. lib. 11. in Ioan. cap. 9. ita exponi potest, *In illo die, non solum exaudiemini in nomine meo petentes, quia ego rogabo Patrem, sed etiam, quia ipse Pater amat vos.* Vel, vt expossuit Hilarius lib. 6. de Trinit. quia Christus non dixit se non rogaturum, sed dixit, *Et non dico vobis, quia ego rogabo Patrem*, subindicans, se quidem rogaturum, tamen vt intelligant quantum à Patre discipuli sui amantur, se nolle suam intercessionem commemorare, sed eximiam Patris erga nos charitatem.

Ioan. 14. — Ioan. 16. *In illa die non dico vobis quod rogabo Patrem*, — Cyril. — Hilarius.

Secundò probatur ex Patribus. Cyprianus epistol. 8. alias lib. 4. epist. 4. inter alia, *Habemus*, inquit, *aduocatum, & deprecatorem Iesum Dominum Deum nostrum.* Augustin. præfatio. in Psalm. 85. *Orat*, inquit, *in forma Dei, orat in forma serui, orat pro nobis, orat in nobis, & oratur à nobis, vt sacerdos noster orat pro nobis, orat in nobis vt caput nostrum, oratur à nobis vt Deus, oramus ad illum, per illum, in illo, & dicimus cum illo, & dicit nobiscum.* Et in fine eiusdem præfationis dixit, Christum & alios martyres interpellare pro nobis, quam interpellationem dicit esse misericordiæ opus, & tunc cessaturam, cum cessauerit miseria nostra: certum est autem ex eodem August. lib. de cura pro mortuis agenda, cap. 16. martyres, & sanctos orare propriè pro nobis. Idem August. præfatio. ad enarrationem 2. in Psal. 29. expressè dicit. Christum etiam post Resurrectionem per humanitatem suam pro nobis orare. Præterea, Ambros. super ad Roman. 8. dicit, *Christum semper agere causas nostras apud Patrem, cuius postulatio contemni non potest, quia in dextera Dei est*, & infrà dixit ita nunc interpellare pro nobis, sicut rogauit pro Petro, ne deficeret fides eius. Et lib. de Isaac, & anima, cap. 8. post medium, *Ipse*, inquit, *sit vox nostra, per quam loquamur ad Patrem.* Bernard. etiam in sermone de Natiuit. Virg. *Exaudiet*, inquit, *Matrem filius, & filium Pater.* Præterea, Iustin. Mart. q. 105. ad orthodoxos, *Si superatis*, inquit, *Resurrectione infirmitatibus carnis, vt Pontifex confessionis nostræ Deum pro nobis interpellat, nonne magis, cum adhuc subiaceret infirmitati carnis, &c.* In quibus verbis rationem non contemnendam indicat, nam Christus est æternus Pontifex, & ideò, quoad nos indigemus, semper pro nobis munus Pontificis exercet, modo statui suo accommodato: pertinet autem ad Pontificem pro suis subditis orare, vt ex Paulo ad Hebr. 5. docuit D. Thom. q. sequenti, art. 4. ad primum. Multa enim in hanc sententiam congerit Origen. homil. 7. super Leuit. qui interdum per exaggerationem loquitur. Vltimò probatur rationibus. Prima, quia oratio non dedecet Christum eò, quòd Deus est, nam est etiam homo, aliàs neq; in hac vita vnquam orasset: nec quia Beatus est, aliàs neque alij Beati orarent, quod nunc omnino falsum esse suppono, oratio ergo nullam includit imperfectionem repugnantem aut diuinitati, aut beatitudini Christi: ergo non est, cur non oret. Secundò, nam oratio est cultus religionis Deo debitus, Christus autem in cœlo Deum religione colit, adorat, laudat, & gratias agit, cur ergo non etiam postulet? Tertiò, quia in omni statu operatur pro salute hominum quidquid commodè potest, potest autē in statu patriæ orare & impetrare, quia hæc non repugnant cum illo statu. Quartò denique nos *habemus accessum ad Patrem per Christum*, vt ad Hebr. 4. dicitur, non tantùm quia in nomine ipsius petimus, sed etiam (vt suprà indicauit Ambros.) quia per ipsum nostras orationes offerimus, & ipse, vt exaudiantur, obtinet.

Ioan. 14. — Ambros. — Bernard. — Iustinus Martyr. — D. Thom. — Origen. — Hebr. 4.

Ad fundamenta contrariæ sententiæ. Primum ad Patres, Rupert. quidem videtur fuisse illius sententiæ, quam non probamus. Vel exponi fortasse posset, distinguendo duplicem orationem iuxta doctrinam suprà datam disput. 39. sect. 3. alteram, quæ aliquis denuo impetrat, vel petit denuo merendo id, quod petit: alteram, qua petit exigendo ius sibi debitum. Christus ergo in via orauit priori modo, posteriori autem in patria: fortasse ergo Rupert. iolum negare voluit priorem modum orandi, qui statui beatitudinis consentaneus non est. Et ad eundem modum exponi possunt Chrysost. Theophyl. Beda, & alij ibi citati, qui explicarunt hanc orationem Christi per repræsentationem suę carnis, & humanitatis, non quia intelligenda sit (vt ita dicam, per solam obiectiuam præsentiam sine vllo actu, nam ille modus valde imperfectus est: sed quia Christus per proprium actum repræsentat Patri carnem suam, & cicatrices suorum vulnerum, & (vt D. Thom. dixit) *allegat sua merita*, vt propter ea hominibus benefaciat. Et fortasse Nazianz. hoc sensu negauit, Christum nunc fundere seruilem, & supplicem orationem: quamuis etiam indicet, Christum non ita nunc orare, vt habitu, & figura corporis, & quasi per externa signa, se supplicem, & subiectum ostendat. Quod in via faciebat flectendo genua, Luc. 22. procidendo super terram, Marc. 14. hic enim modus veluti seruilis orationis, non est consentaneus statui patriæ: non est tamen incredibile, ibi non solum mente, sed etiam corpore Christum orare, quia & voce Deum laudat, & cultum religionis illi præbet.

Respons. ad argum.

Ad primam confirmationem, in qua petitur, an posse imus Christum orare, vt pro nobis oret, Diuus Thom. in 4. loco supra citato simpliciter docet, non esse dicendum, *Christe, ora pro nobis*, sed, *Audi nos, vel miserere nostri*, tum ad vitandum errorem Arij, & Nestorij, tum quia oratio simpliciter dirigitur ad personam, quæ est diuinum suppositum, cuius non est petere, sed donare: tum præterea addi potest quia in orationibus, Ecclesiæ consuetudo seruanda est: tum etiam, quia quando aliquam personam alloquimur, & præsertim si aliquid ab illa postulamus, illam alloquimur, modo, aut titulo magis honorifico, & ideò Christum simpliciter adoramus latria & non hyperdulia: & hoc absolutè verum est, præcipuè in oratione publica. Si quis autē sciat rationes distinguere, & considerare Christum vt hominem in cœlo orantem, & pro nobis sua merita Patri repræsentantem, non erit illicitum, neque indecorum ab illo postulare, vt suæ orationis nos participes efficiat, & efficacem suorum meritorum applicationem nobis obtineat. Item, vt orationem nostram suæ coniungat, & Patri offerat, vt Ambros. & August. clare docuerunt.

Ad vltimam confirmationem iam explicatum est, propter quas causas Christus oret, vt enim D. Thom. docet in hac quæstione, & suprà quæst. 14. art. 4. ad tertium, licet Christus vt homo suo modo omnia posit, tamen dependenter à Deo, atque adeò seruato ordine, & modo diuinæ dispositionis: ille autem est, vt petendo, & honorādo Deum, & merita sua nobis applicet, & virtutem suam exequatur.

* * *

QVAE-

QVÆSTIO XXII.

De sacerdotio Christi, in sex articulos diuisa.

DEinde consideranduṁ est de sacerdotio Christi.

Et circa hoc quæruntur sex.

Primò, vtrum conueniat Christo, esse sacerdotem.

Secundò, de hostia huius sacerdotis.

Tertiò, de effectu huius sacerdotij.

Quartò, virum effectus sacerdotij eius pertineat ad ipsum, vel solum ad alios.

Quintò, de æternitate sacerdotij eius.

Sextò, vtrum debeat dici sacerdos secundum ordinem Melchisedech.

ARTICVLVS I.

a Vtrum Christo conueniat esse sacerdotem.

130 Infra. q 31 art. 2. corp & ad 2 & q 59. art 4. 1 & 4. contra. 76 col. 2 & opu. 20 lib. 3. col 12 fin. & Ps. 2 col. 6. & 7 & Psa. 44. col. 10. & Hebræ 1. lect. 4 fin.

AD primum sic proceditur. Videtur, quòd Christo non conueniat esse sacerdotem. Sacerdos enim est minor Angelo: vnde dicitur Zachar. 3. Ostendit mihi Deus sacerdotem magnum stantem coram Angelo Domini. Sed Christus est maior Angelis: secundum illud Hebr. 1. Tantò melior Angelis effectus, quantò differentius præ illis nomen hæreditauit. Ergo Christo non conuenit esse sacerdotem.

2. Præterea, Ea quæ fuerunt in veteri Tastamento, fuerunt figuræ Christi, secundum illud Coloss. 2. Quæ sunt vmbra futurorum, corpus autem Christi. Sed Christus non traxit carnis originem ex sacerdotibus veteris Legis, dicit enim Apostolus ad Hebr. 7. Manifestum est, quòd ex Iuda ortus sit Dominus noster, in qua tribu nihil de sacerdotibus Moyses locutus est. Ergo Christo non conuenit esse sacerdotem.

3. Præterea, In veteri lege, quæ est figurà Christi, non fuit idem legislator & sacerdos: vnde dicit Dominus ad Moysem legislatorem Exod. 28. Applica Aaron fratrem tuum, vt sacerdotio fungatur mihi. Christus autem est lator nouæ legis: secundum illud Hierem. 31. Dabo legem meam in cordibus eorum. Ergo Christo non conuenit esse sacerdotem.

Sed contrà est, quòd dicitur Hebr. 4. Habemus Pontificem, qui penetrauit cœlos, Iesum Filium Dei.

b Respondeo dicendum, quòd propriè officium sacerdotis est, esse mediatorem inter Deum & populum: in quantum, scilicet, diuina populo tradit (vnde dicitur sacerdos, quasi sacra dans) secundum illud Malach. 2. Legem requirent ex ore eius, scilicet, sacerdotis, Et iterum. Et in quantum preces populi Deo offert, & pro eorum peccatis Deo aliqualiter satisfacit. Vnde Apost. dicit ad Hebr. 5. Omnis Pontifex ex hominibus assumptus, pro hominibus constituitur in his, quæ sunt ad Deum, vt offerat dona & sacrificia pro peccatis. Hoc autem maximè conuenit Christo: nam per ipsum diuina dona hominibus sunt collata: secundum illud, 2. Petr. 1. Per quem, scilicet Christum, maxima & pretiosa nobis promissa donauit, vt per hoc efficiamini diuinæ consortes naturæ. Ipse etiam humanum genus Deo reconciliauit: secundum illud Coloss. 1. In ipso, scilicet Christo, complacuit, omnem plenitudinem inhabitare, & per eum reconciliare omnia. Vnde Christo maximè conuenit esse sacerdotem.

c Ad primum ergo dicendum, quod potestas hierarchica conuenit quidem Angelis, in quantum & ipsi sunt medij inter Deum & hominem, vt patet per Dionys. * in lib. Cœl. hier. ita quod sacerdos, in quantum est medius inter Deum & populum, Angeli nomen habet: secundum illud

Cap. 6. Eccl. hier. par. 3 à med.

A Malach. 2. Angelus Domini exercituum est. Christus autem maior Angelis fuit non solum secundum diuinitatem: sed etiam secundum humanitatem, in quantum habuit plenitudinem gratiæ, & gloriæ. Vnde etiam excellentiori modo hierarchicam, seu sacerdotalem potestatem præ Angelis habuit: ita etiam quod ipsi Angeli fuerunt ministri sacerdotij eius: secundum illud Matth. 4. Accesserunt Angeli, & ministrabant ei: secundum tamen passibilitatem carnis, modico ab Angelis minoratus est, vt Apostolus dicit Heb. 2. Et secundum hoc, conformis fuit hominibus viatoribus in sacerdotio constitutis.

d Ad secundum dicendum, quod sicut Damasc. * dicit in 3. lib. quod in omnibus est simile, idem vtiq; erit, & non B exemplum. Quia igitur sacerdotium veteris legis erat figura sacerdotij Christi, noluit Christus nasci de stirpe figuralium sacerdotum, vt ostenderetur non esse omnino idem sacerdotium, sed differre, sicut verum à figurali.

Lib 3. orth. fid. cap. 21. circa fin.

Ad tertium dicendum, quòd sicut suprà * dictum est, alij homines particulatim habent quasdam gratias, sed Christus tanquam omnium caput habet perfectionem omnium gratiarum. Et ideo quantum ad alios pertinet, alius est Legislator, & alius Sacerdos, & alius Rex: sed hæc omnia concurrunt in Christo tanquam in fonte omnium gratiarum. Vnde dicitur Isa. 33. Dominus iudex noster, Dominus legifer noster, Dominus Rex noster; ipse veniet & saluabit nos.

C. 3. art. 4. & alibi vbicunq.

C COMMENTARIVS.

DOctrina D. Thom. in hoc artic. est, Christum esse vere, & proprie sacerdotem, quod ex actibus propriis sacerdotalis muneris, quos Christus Dominus perfectissimè exercuit, satis dilucide probat, vnde non indiget maiori expositione.

d Solum notandæ sunt solutiones ad 2. & 3. nam in priori significat, Christum non duxisse originem ex stirpe sacerdotum legalium, quod infrà suo loco examinandum est. Nunc intelligatur de origine per lineam masculinam, seu paternam beatæ Virginis: nam secundum aliquam lineam maternam Virginis, ortus aliquo modo fuit ex Leuitica tribu. In solutione verò ad 3. rectè docet D. Thom. Christum non tantum esse sacerdotem, sed etiam Regem, & D Legislatorem. Quod infra propria disputatione explicandum erit.

ARTICVLVS II.

Vtrum Christus simul fuerit sacerdos & hostia.

Infrà q 48 art. 3. & q 74 art. 7. & opus. 19 in 18 a 6.

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod ipse Christus non fuerit simul sacerdos & hostia: sacerdotis enim est hostiam occidere. Sed Christus non se ipsum occidit. Ergo ipse nec fuit simul sacerdos & hostia.

2. Præterea, Sacerdotium Christi magis est simile sacerdotio Iudæorum, quod erat à Deo institutum, quàm sacerdotio Gentilium, quo dæmones colebantur. In veteri autem lege nunquam homo in sacrificium offerebatur, quod maximè reprehenditur in sacrificiis Gentilium: secundum illud E Psalm 105. Effuderunt sanguinem innocentem, sanguinem filiorum suorum, & filiarum suarum, quas sacrificauerunt sculptilibus Chanaan. Ergo in sacerdotio Christi non debuit esse homo Christus hostia.

3. Præterea, Omnis hostia ex hoc quòd Deo offertur, Deo sanctificatur. Sed ipsa Christi humanitas à principio fuit sanctificata, & Deo coniuncta. Ergo non conuenienter potest dici, quod Christus, secundum quod homo, fuerit hostia.

Sed contrà est, quòd Apost. dicit ad Ephes. 5. Christus dilexit nos, & tradidit semetipsum pro nobis oblationem & hostiam Deo in odorem suauitatis.

a Respon-

Lib. 10. cap. 6 3. tom. 2.

Respondeo dicendum, quòd sicut Augustinus dicit in 10. de Ciuit. Dei, omne sacrificium visibile, inuisibilis sacrificij sacramentum, id est, sacrum signum est. Inuisibile autem sacrificium est quo homo Deo spiritum suum offert: secundum illud Psal. 50. Sacrificium Deo spiritus contribulatus. Et ideo omne illud quod Deo exhibetur, ad hoc, quod spiritus hominis feratur in Deum, potest dici sacrificium.

Indiget igitur homo sacrificio propter tria. Vno quidem modo ad remissionem peccati, per quod à Deo auertitur: & ideò Apostol. dicit ad Hebr. 5. quòd ad sacerdotem pertinet, vt offerat dona & sacrificia pro peccatis. Secundò, vt homo in statu gratiæ conseruetur, semper Deo inhærens, in quo eius pax & salus consistit. Vnde & in veteri lege immolabatur hostia pacifica pro offerentium salute: vt habetur Leuit. 3. Tertiò ad hoc, quòd spiritus hominis perfectè Deo vniatur: quod maximè erit in gloria. Vnde & in veteri lege offerebatur holocaustum quasi totum incensum: vt dicitur Leuit. 1. Hæc autem per humanitatem Christi nobis prouenerunt. Nam primò quidem nostra peccata delata sunt: secundum illud Rom. 4. traditus est propter delicta nostra. Secundò, gratiam nos saluantem per ipsum accepimus: secundum illud Hebr. 5. Factus est omnibus obtemperantibus sibi, causa salutis æternæ. Tertiò per ipsum perfectionem gloriæ adepti sumus. Hebr. 10. Habemus fiduciam per sanguinem eius in introitum Sanctorum, scilicet in gloriam cœlestem. Et ideò ipse Christus in quantum homo, non solùm fuit sacerdos, sed etiam hostia perfecta, simul existens hostia pro peccato, & hostia pacifica, & holocaustum.

Ad primum ergo dicendum, quòd Christus non se occidit, sed se ipsum voluntariè morti exposuit, secundum illud Isaiæ. 53. Oblatus est, quia ipse voluit: & ideò dicitur se ipsum obtulisse.

b Ad secundum dicendum, quòd hominis Christi occisio potest ad duplicem voluntatem comparari. Vno modo ad voluntatem occidentium. Et sic non habet rationem hostiæ: non enim dicuntur occisores Christi, hostiam Deo obtulisse, sed grauiter deliquisse. Et huius peccati similitudinem gerebant impia Gentilium sacrificia, quibus homines idolis immolabant. Alio modo potest considerari occisio Christi per comparationem ad voluntatem patientis, qui voluntariè se obtulit passioni. Et ex hac parte habet rationem hostiæ, in qua non conuenit cum sacrificiis Gentilium.

Ad tertium dicitur, quod sanctitas humanitatis Christi à principio non impedit, quin ipsamet humana natura, cùm in passione oblata est Deo, sanctificata nouo modo fuerit, scilicet vt hostia actualiter tunc exhibita. Adquisiuit enim actualem hostiæ sanctificationem tunc ex antiqua charitate & gratia vnionis sanctificante eandem absolutè.

Hic articulus meditatione potius indiget, quam expositione. De reautem ipsa nonnihil postèa dicemus.

ARTICVLVS III.

Vtrum effectus sacerdotij Christi sit expiatio peccatorum.

Ad tertium sit proceditur. Videtur, quod effectus sacerdotij Christi non sit expiatio peccatorum. Solius enim Dei est peccata dolere, secundùm illud Isai. 43. Ego sum qui deleo iniquitates tuas propter me. Sed Christus non est sacerdos, secundum quod Deus, sed secundùm quod homo. Ergo sacerdotium Christi non est expiatiuum peccatorum.

2. Præterea, Apostol. dicit Hebr. 10. quòd hostiæ veteris Testamenti non poterant perfectos facere: alioquin cessassent offerri, eo quòd nullam haberent conscientiam peccati cu'torem sufficienter semel mundati, sed in ipsis commemoratio peccatorum per singulos annos fit. Sed similiter sub sacerdotio Christi fit commemoratio peccatorum, cùm dicitur, Dimitte nobis debita nostra. Matth. 6. offertur etiam continuè sacrificium in Ecclesia: vnde & ibidem dicitur, Panem nostrum quotidianum da nobis hodie. Ergo per sacerdotium Christi non expiantur peccata.

3. Præterea, In veteri lege maximè immolabatur hircus pro peccato principis, vel capra pro peccato alicuius de populo, vel vitulus pro peccato sacerdotis, vt patet Leuitic. 4. Sed Christus nulli horum comparatur, sed agno, secundùm illud Hierem. 11. Ego quasi agnus mansuetus, qui portatur ad victimam. Ergo videtur quod eius sacerdotium non sit expiatiuum peccatorum.

Sed contrà est, quòd Apostol. dicit Hebr. 9. Sanguis Christi, qui per Spiritum sanctum se ipsum obtulit immaculatum Deo, emundabit conscientiam nostram ab operibus mortuis, ad seruiendum Deo viuenti. Opera autem mortua dicuntur peccata. Ergo sacerdotium Christi habet virtutem emundandi peccata.

Respondeo dicendum, quòd ad peccatorum perfectam emundationem duo requiruntur, secundùm quod duo sunt in peccato, scilicet macula culpæ, & reatus pœnæ: Macula quidem culpæ deletur per gratiam, qua cor peccatoris conuertitur in Deum: reatus autem pœnæ totaliter tollitur per hoc, quod homo Deo satisfacit. Vtrumque autem horum efficit sacerdotium Christi. Nam virtute ipsius, C gratia nobis datur, qua corda nostra conuertuntur ad Deum: secundùm illud Roman. 3. Iustificati gratis per gratiam ipsius, per redemptionem, quæ est in Christo Iesu, quem proposuit Deus propitiatorem per fidem in sanguine ipsius. Ipse etiam pro nobis plenariè satisfecit, in quantum ipse languores nostros tulit, & dolores nostros ipse portauit. Vnde patet, quod Christi sacerdotium habet plenam vim expiandi peccata.

Ad primum ergo dicendum, quòd licet Christus non fuerit sacerdos secundum quod Deus, sed secundum quod homo: vnus tamen & idem fuit sacerdos & Deus. Vnde in Synod. Ephes. legitur. Si quis Pontificem & Apostolum nostrum factum dicit, non ipsum ex Deo Verbum, quando factum est caro, & secundum nos homo, sed tanquam alterum præter eum seorsum hominem ex muliere, anathema D sit. Et ideò in quantum eius humanitas operabatur in virtute diuinitatis, illud sacrificium erat efficacissimum ad delenda peccata. Propter quod Augustin. dicit in 4. de Trin. * Vt quoniam quatuor considerantur in omni sacrificio, cui offeratur, à quo offeratur, quid offeratur, pro quibus offeratur: idem ipse vnus verusque mediator, per sacrificium pacis reconcilians nos Deo, vnum cum illo maneret, cui offerebat: vnum in se faceret pro quibus offerebat: vnus ipse esset, qui offerebat, & quod offerebat.

In Synod. 1. Ephes cui præfuit Cyrillus can. 10.

Ad secundum dicendum, quòd peccata non commemorantur in noua lege, propter inefficaciam sacerdotij Christi, quasi per ipsum non sufficienter expientur peccata: sed commemorantur quantum ad illos, qui vel eius sacrificij nolunt esse participes (sicut sunt infideles) pro quorum E peccatis oramus, vt conuertantur: vel etiam quantum ad illos, qui post participationem huius sacrificij, ab eo deuiant, qualitercunque peccando. Sacrificium autem quod quotidie in Ecclesia offertur, non est aliud à sacrificio, quod ipse Christus obtulit, sed eius commemoratio: vnde Augustin. dicit in 10 de Ciuit. * Dei. Sacerdos ipse Christus offerens, ipse & oblatio: cuius rei sacramentum, quotidianum esse voluit Ecclesia sacrificium.

Lib. 4. d. 14. circa fin. to. 3. Lib. 10. de ciuit. Dei. cap. 20. in med. tom. 5 Supr. illud

Ad tertium dicendum, quòd sicut Origen. * dicit super Ioan. Licet diuersa animalia in vetere lege offerrentur, quotidianum tamen sacrificium, quod offerebatur mane & vespere, erat agnus: vt habetur Num. 28. Vnde significabatur, quod oblatio agni veri, id est, Christi, esset sacrificium consum-

Ioa. 1. Ecce agnus Dei, fol. 103. quili 1, in luce prodit anno Domini 1555 ex Officina Caroli Guillart. Parisi.

consummatiuum omnium aliorum. Et ideo Ioan. 1. dicitur: Ecce agnus Dei, qui tollit peccata mundi.

COMMENTARIVS.

REcte aduertit Caiet. non quærere D. Thom. an expiatio peccatorum sit adæquatus, seu vnicus effectus sacerdotij Christi, sed quia hic videtur esse præcipuus effectus, ad quem hoc sacerdotium eiusque sacrificium ordinatum est, & ideò de hoc specialiter quæstionem mouet, & definit, sacerdotium Christi efficere remissionem peccatorum perfectã, tam quoad maculam culpæ, quàm quoad reatum pœnæ. Quæ doctrina re ipsa coincidit cum ea, quæ suprà tractata est de merito, & satisfactione Christi, & ideò nihil illi addendum superest. Quæ vero Caiet. circa solutionem ad primum notat de physica efficientia humanitatis Christi circa creationem, vel infusionem gratiæ, non multum ad rem pertinent: nam D. Tho. hic non agit de hac efficacia sacrificij Christi, sed de valore, & sufficientia eius ad perfectè satisfaciendum, & delendum peccatum, & ad hoc propositum dicit in solutione ad primum, quauis Christus non fuerit sacerdos secundum quod Deus, sed secundum quod homo: tamen quia idem homo, qui est sacerdos, est etiam Deus, inde habere sacrificium eius infinitum valorem, & efficaciam ad delendum peccatum, quia valor sacrificij ex dignitate personæ sumptus est, vt latè in quæst. 1, art. 2. tractatum est.

b Solutio ad secundum est valde notanda: in qua D. Thom. ait sacrificium Eucharistiæ non esse aliud à sacrificio, quod Christus obtulit, sed esse eius commemorationem, & sacramentum seu sacrũ signum. Non est enim sensus, incruentum sacrificium non esse verum sacrificium, sed tantum signum sacrificij cruenti: vtrumque enim verè est, & sacrificium, & memoriale: dicitur autem esse vnum, & idem cum sacrificio cruento, quantum ad rem oblatam, & quantum ad principalem offerentem, & quantum ad virtutem & valorem: differunt tamen in modo, & proxima actione offerendi, & sacrificandi, & in ratione repræsentantis, & repræsentati, & quia per vnum applicatur satisfactio, quę per alterum effecta est. Sed de hac re latius in propria materia.

ARTICVLVS IV.

Vtrum effectus sacerdotii Christi non solum ad alios pertinuerit, sed etiam ad se ipsum.

133. 4. d. 4. q. 1. art 3 q 9.

AD quartum sic proceditur: Videtur, quòd effectus sacerdotij Christi non solum pertinuerit ad alios, sed etiam ad ipsum. Ad officium enim sacerdotis pertinet pro populo orare: secundum illud 2. Machab. 1. Orationem faciebant sacerdotes, dum consummaretur sacrificium. Sed Christus non solum pro alijs orauit, sed etiam pro se ipso: secundum quod suprà dictum est, * sicut expresse dicitur Hebr. 5. quòd in diebus carnis suæ, preces supplicationesq; ad Deum, qui posśit illum saluum facere à morte, cum clamore valido & lachrymis obtulit. Ergo sacerdotium Christi effectum habuit non solum in alijs, sed etiam in se ipso.

Q. 21. a. 3.

2. Præterea, Christus sacrificium obtulit se ipsum in sua passione. Sed per passionem suam non solum alijs meruit, sed etiam sibi: vt supra habitum est: * Ergo sacerdotium Christi non solum habuit effectum in alijs, sed etiam in se ipso.

Q. 19 art. 3. & 4.

3. Præterea, Sacerdotium veteris legis fuit figura sacerdotij Christi. Sed sacerdos veteris legis non solum pro aliis, sed etiam pro se ipso sacrificium offerebat. Dicitur enim Leuit. 16. quod Pontifex ingreditur Sanctuarium, A vt roget pro se, & pro domo sua, & pro vniuerso cœtu filiorum Israel. Ergo etiam sacerdotium Christi non solum in aliis, sed in se ipso effectum habuit.

Sed contrà est, quod in Ephesina * Synodo legitur: Si quis dicit, Christum pro se obtulisse oblationem, & non magis pro nobis solum (non enim indiguit sacrificio, qui peccatum nescit) anathema sit. Sed in sacrificio offerendo, potissimum sacerdotis consistit officium. Ergo sacerdotium Christi non habuit effectum in ipso Christo.

Canon 10. Concil. 1. Ephesini. Cyrill. cent. 1. Concil.

a Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est *, sacerdos constituitur medius inter Deum, & populum. Ille autem indiget medio ad Deum, qui per se ipsum accedere ad Deum non potest, & talis sacerdotio subiicitur, effectum sacerdotii participans. Hoc autem Christo non competit: dicit enim Apostol. ad Hebr. 7. Accedens per semetipsum B ad Deum, semper viuens ad interpellandum pro nobis. Et ideò Christo non conuenit effectum sacerdotii in se susscipere, sed potius ipsum aliis communicare. Primum enim agens in quolibet genere, ita est influens, quod non est recipiens in genere illo: sicut sol illuminat, sed non illuminatur: & ignis calefacit, sed non calefit. Christus autem est fons totius sacerdotii: nam sacerdos legalis erat figura ipsius: sacerdos autem nouæ legis in persona ipsius operatur: secundum illud 2. ad Corinth. 2. Nam & ego quod donaui, si quid donaui, propter vos in persona Christi. Et ideò non competit Christo effectum sacerdotii recipere.

Ad primum ergo dicendum, quòd oratio & si conueniat sacerdotibus, non tamen est eorum officio propria. C Cuilibet enim conuenit & pro se & pro aliis orare: secundum illud Iacobi vlt. Orate pro inuicem, vt saluemini. Et sic posset dici, quod oratio qua Christus pro se orauit non erat actus sacerdotii eius. Sed hæc responsio videtur excludi per hoc, quod Apostolus Hebr. 5. cum dixisset, Tues sacerdos in æternum secundum ordinem Melchisedech, subdit, Qui in diebus carnis suæ preces, &c. vt suprà *. Et ita videtur, quod oratio, qua Christus orauit, ad eius sacerdotium pertineat. Et ideò oportet dicere, quod alii sacerdotes effectum sacerdotii sui participant: non in quantum sacerdotes, sed in quantum peccatores, vt infrà dicetur, Christus autem, simpliciter loquendo, peccatum non habuit. Habuit autem similitudinem peccati in carne: vt di- D citur Rom. 8. Et ideò non simpliciter dicendum est, quod ipse effectum sacerdotii participauerit. sed secundum quid, scilicet secundum passibilitatem carnis. Vnde signanter dicit: qui posśit illum saluum facere à morte.

Heb. 5. art. 4.

Ad secundum dicendum, quod in oblatione sacrificii cuiuscunque sacerdotis, duo possunt considerari, scilicet ipsum sacrificium oblatum, & deuotio offerentis. Proprius autem effectus sacerdotii est id, quod sequitur ex sacrificio. Christus autem consecutus est per suam passionem, gloriam resurrectionis, non quasi ex vi sacrificii, quod offertur per modum satisfactionis: sed ex ipsa deuotione, qua secundum charitatem humiliter passionem sustinuit.

Ad tertium dicendum, quòd figura non potest adæquare veritatem. Vnde sacerdos figuralis veteris legis non poterat ad hanc perfectionem pertingere, vt sacrificio satisfactorio non indigeret: sed Christus non indiguit: vnde non est similis ratio de vtroque. Et hoc est, quod Apostolus dicit, Lex homines constituit sacerdotes, infirmitatem habentes: sermo autem iurisiurandi, qui post legem est, Filium in æternum perfectum.

COMMENTARIVS.

HAnc quæstionem mouet D. Thom. de eodem effectu, de quo in præcedenti articulo tractauerat, vt patet ex consequentia, & ordine articulorum, & ex toto discursu huius articuli. Et in hoc sensu optima, & facilis est eius responsio, scilicet sacerdotium

cerdotium Christi nō ordinari ad ipsum Christum. Et ratio fundamentalis est, quia ipse fuit innocens, impollutus, & segregatus à peccatoribus, & ideo propter se non indiguit sacerdotio expiante peccatum, & hoc modo definitur in Concil. Ephes. Christum non indiguisse sacrificio, quia peccatum nescivit. Addit vero D. Tho. in solutione ad primū, quatenus Christus assumpsit carnem passibilē, similem carni peccati, secundum quid participasse effectum sui sacrificij, immortalitatem, & gloriam sui corporis per illud comparando. Et in solutione ad secundum addit, Christo non profuisse suum sacrificium ex vi sua, seu quatenus per modū satisfactionis oblatum est: tamen ex deuotione offerentis per modū meriti profuisse ad gloriam sui corporis obtinendā. Quæ doctrina coincidit cum illa, quam suprà agentes de merito tradidimus, vbi ostendimus, Christū non esse mortuum pro seipso, quamuis moriendo pro hominibus, simul gloriam sui corporis meruerit. Vnde non oportet hoc loco plura addere, sed considerare duntaxat sermonem hic esse de satisfactione pro peccatis, & de sacrificio propitiatorio, quomodo clarum est, non pertinuisse ad Christum; secus verò est, si loquamur de sacrificio laudis, & satisfactione, seu gratiarum actione pro beneficijs humanæ naturæ collatis; sic enim eodē sacrificio, quo Christus pro nostris peccatis satisfacit, gratias egit, seu satisfecit pro beneficijs acceptis, debitumq; Deo cultum latriæ obtulit. De qua re multa etiam tractata sunt q.1.artic.2.

ARTICVLVS V.

Vtrum Christi sacerdotium permaneat in æternum.

124. Ari seq. cor. & q.6 3.art.5.cor. & 1 2 q 106 ar 4. & 3 d 22. q 1 ad 4. 4 arti prę.

AD quintum sic proceditur. Videtur, quod sacerdotium Christi non permaneat in æternum. Quia (vt dictum est*) illi soli effectu sacerdotij indigent, qui habent infirmitatem peccati: quæ per sacerdotis sacrificium expiari potest. Sed hoc non erit in æternum: quia in Sanctis nulla erit infirmitas: secundum illud Isai. 60. Populus tuus omnes iusti. Peccatorum autem infirmitas inexpiabilis erit: quia in inferno nulla est redemptio. Ergo sacerdotium Christi frustra remaneret in æternum.

2. Præterea sacerdotium Christi præcipuè manifestatum est in eius passione, & morte: quando per proprium sanguinem introuit in Sancta: vt dicitur Hebr. 9. Sed passio & mors Christi non erit in æternum: secundum illud Rom. 6. Christus resurgens à mortuis, iam non moritur. Ergo sacerdotium Christi non erit in æternum.

3. Præterea, Christus est sacerdos non secundum quod Deus, sed secundum quod homo. Sed Christus quandoque non fuit homo, scilicet in triduo mortis. Ergo sacerdotium Christi, non est in æternum.

Sed contra est, quod dicitur in Psal. 109. Tu es sacerdos in æternum.

b Respondeo dicendum, quod in officio sacerdotis duo possunt considerari. Primo quidem ipsa oblatio sacrificij. Secundo, ipsa sacrificij consummatio. Quæ quidem consistit in hoc, quod illi, pro quibus sacrificium offertur, finem sacrificij consequuntur. Finis autem sacrificij quod Christus obtulit, non fuerunt bona temporalia, sed æterna, quæ per eius mortem adipiscimur (vnde dicitur Heb. 9. quod Christus est assistens Pontifex futurorum bonorum) ratione cuius Christi sacerdotium dicitur esse æternum.

Et hæc quidem consummatio sacrificij Christi, præfigurabatur in hoc ipso, quod Pontifex legalis semel in anno cum sanguine hirci & vituli intrabat in Sancta sanctorum: vt dicit Leuitic. 16. cum tamen hircum & vitulum non immolaret in Sanctis sanctorum, sed extra. Et similiter Christus in Sancta sanctorum, id est, in ipsum cœlum intrauit: & nobis viam parauit intrandi, per virtutem sanguinis sui, quem pro nobis in terra effudit.

Ad primum ergo dicendum, quod Sancti, qui erunt in patria, non indigebunt vlterius expiari per sacerdotium Christi, sed expiati iam iudigebunt cōsummari per ipsum Christum, à quo gloria eorum dependet. Vnde dicitur Apoc. 21. quod claritas Dei illuminat illam, scilicet ciuitatem Sanctorum & lucerna eius est agnus.

Ad secundum dicendum, quod licet passio & mors Christi de cætero non sint iteranda, tamen virtus illius hostiæ semel oblatæ, permanet in æternum: quia, vt dicitur ad Hebr. 10. vna oblatione consummauit in æternum significatos. Et per hoc patet etiam responsio ad tertium. Vnitas autem huius oblationis figurabatur in lege, per quod semel in anno legalis Pontifex cum solenni oblatione sanguinis intrabat in Sancta: vt dicitur Leuit. 16. Sed deficiebat figura à veritate in hoc, quod illa hostia non habebat sempiternam virtutem: & ideo annuatim illæ hostiæ reiterabantur.

COMMENTARIVS.

HAEc quæstio monetur à D. Tho. propter versiculum illum Psalm. 109. *Tu es sacerdos in æternum.* Sensus autem quæstionis esse videtur, an actus, vel effectus huius sacerdotij sit æternus, dignitas enim, quæ in Christo esse intelligitur, nō est dubium quin æterna sit, sicut & ipse Christus Deus, & homo in æternum manebit.

c b Respondet autem D. Thom. non actum, sed effectum huius sacerdotij fore æternum, hoc est enim quod ait, esse æternum quoad consummationē, non quoad oblationem. Oblatio enim cruenta meritoria, & satisfactoria in morte Christi perfecta, & absoluta est; oblatio autem incruenta repræsentans cruentam, & applicans effectum eius vsq; ad finem mundi durabit, sed ibi finietur: vt Cōcil. Trident. docuit sess. 22. cap. 2. at vero effectus huius sacrificij, qui est gratia & gloria, perpetuò durabit. Addi etiā potest, orationem & impetrationem, quæ etiam est actus, & effectus huius sacerdotij, duraturam tantum esse vsque ad finem mundi; tamen orationem per modum gratiarum actionis, iteratamque oblationem, per quandam recordationem, & internum affectum in diuinum cultum, & satisfactionem pro susceptis beneficijs perpetuò esse duraturam, quia est actus valde perfectus, & non pendet ex temporis successione, neq; aliquam imperfectionem supponit, quæ perfectissimo, ac perpetuo statui beatitudinis repugnet. Conc. Trid.

ARTICVLVS VI.

Vtrum sacerdotium Christi fuerit secundum ordinem Melchisedech.

135. Inf q.61 ar 3 ad 3 & 4. d.8.q.1.art. 2 q.3.

AD sextum sic proceditur. Videtur, quod sacerdotium Christi non fuerit secundum ordinem Melchisedech. Christus enim est fons totius sacerdotij, tanquam principalis sacerdos. Sed illud quod est principale, non sequitur ordinem alterius, sed alia sequuntur ordinem ipsius. Ergo Christus non debet dici sacerdos secundum ordinem Melchisedech.

2. Præterea, Sacerdotium veteris legis, propinquius fuit sacerdotio Christi, quam sacerdotium quod fuit ante legem. Sed sacramenta tanto expressius significabant Christum, quanto propinquiora fuerunt Christo: vt patet ex hu, quæ in secunda parte dicta* sunt. Ergo sacerdotium Christi magis debet denominari secundum sacerdotium legale, quam secundum sacerdotium Melchisedech, quod fuit ante legem. 2.2 q.2 art 7.

3. Præterea, Heb. 7. dicitur, quod est Rex pacis, sine

patre, sine matre, sine genealogia, neque numerum dierum, neque finem vitæ habens. Quæ quidem conueniunt soli Filio Dei. Ergo non debet dici Christus sacerdos secundum ordinem Melchisedech, tanquam cuiusdam alterius, sed secundum ordinem sui ipsius. A

Sed contra est, quod dicitur in Psal. 109. Tu es sacerdos in æternum secundum ordinem Melchisedech.

Art. 4. huius q. arg. 3.

Respondeo dicendum, quod sicut suprà dictum est, legale sacerdotium fuit figura sacerdotij Christi: non quidem quasi adæquans veritatem, sed multum ab ea deficiens. Tum quia sacerdotium legale non mundabat peccata: tum etiam, quia non erat æternum, sicut sacerdotium Christi. Ipsa autem excellentia sacerdotij Christi ad sacerdotium Leuiticum fuit figurata in sacerdotio Melchisedech,* B *qui ab Abraham decimas sumpsit, in cuius lumbis decimatus est quodammodo ipse sacerdos legalis. Et ideo sacerdotium Christi dicitur esse secundum ordinem Melchisedech, propter excellentiam veri sacerdotij ad figurale sacerdotium legis.*

Ad primum ergo dicendum, quod Christus non dicitur esse secundum ordinem Melchisedech, quasi principalioris sacerdotis, sed quasi præfigurantis excellentiam sacerdotij Christi ad sacerdotium Leuiticum.

Ad secundum dicendum, quod in sacerdotio Christi duo possunt considerari, scilicet ipsa oblatio Christi, & participatio eius. Quantum ad ipsam oblationem, expressius figurabat sacerdotium Christi sacerdotium legale per sanguinis effusionem, quam sacerdotium Melchisedech, in C *quo sanguis non effundebatur, sed quantum ad participationem huius sacrificij, & eius effectum (in quo præcipuè attenditur excellentia sacerdotij Christi ad sacerdotium legale) expressius præfigurabatur per sacerdotium Melchisedech, qui offerebat panem & vinum, significantia (vt*

Refertur 1. de cõsecr. dist. 2. ca. Quia passus.

Augustinus dicit) Ecclesiasticam vnitatem, quam constituit participatio sacrificij Christi. Vnde etiam in noua lege verum Christi sacrificium communicatur fidelibus sub specie panis & vini.*

Ad tertium dicendum, quod Melchisedech, dictus est sine patre, & sine matre, & sine genealogia, & quod non habet initium dierum neque finem: non quia ista non habuerit, sed quia in Scriptura sacra ista de eo non leguntur. Et per hoc ipsum (vt Apostolus ibidem dicit) assimilatus est Filio D *Dei: qui in terris est sine patre, & in cœlis sine matre, & sine genealogia: secundum illud Isai. 53. Generationem eius quis enarrabit? & secundum diuinitatem neque principium, neque finem habet dierum.*

COMMENTARIVS.

DVo docet D. Tho. quamuis vnum tantum interroget. Affirmat enim, Christum esse sacerdotem secundum ordinem Melchisedech, & negat fuisse secundum Leuiticum ordinem. Vtrumque vero fusius in sequenti disputatione tractandum est, vbi simul literam huius artic. explicabimus.

DISPVTATIO XLVI.

In quatuor Sectiones distributa.

De summo Christi sacerdotio, & Pontificatu.

QVamuis D. Thom. solum de sacerdotali Christi dignitate in hac quæst. ex professo disputauerit: docuit tamen obiter, illum simul, & sacerdotem esse, & legislatorem, & regem, & ideo de his tribus dignitatibus Christi sigillatim disputandum nobis erit, quãquam (vt mihi quidem videtur) munus legislatoris non omnino ab alijs duobus separetur, si in perfecto gradu, & dignitate existant, ad regem enim pertinet potestas legislatiua sue dignitati proportionata, & similiter ad summum pontificem, & sacerdotem, seruata etiã proportione: quamuis enim non omnis sacerdos possit ferre leges, supremum autem pontificem, & in eo ordine perfectam potestatem habentem, hoc munere fungi posse necesse est. Dicemus ergo primo de supremo Christi sacerdotio. Secundo de potestate excellentiæ illi vt summo Pontifici communicata. Tertio, de Christi regno & temporali dominio. Quoniam vero de effectu sacerdotij Christi, qui idem est cum effectu meriti & satisfactionis eius, satis in superioribus disputatum est, ideo de hac re nihil amplius dicemus, sed solum de vera eius ratione, & excellentia.

SECTIO I.

An Christus verè & propriè fuerit sacerdos.

REspondeo, Christum Dominum esse verè & propriè sacerdotem. Est de fide, quam ex professo probat Paul. in Epist. ad Heb. à cap. 5. vsq; ad 10. & definitur in Concil. Ephes. can. 10. & in Trident. sess. 22. can. 1. & 2. Ratione declaratur optimè à D. Tho. ex illo Pauli ad Hebr. 5. *Omnis pontifex ex hominibus assumptus, pro hominibus constituitur in ea, quæ sunt ad Deum, vt offerat dona, & sacrificia pro peccatis.* Quæ verba propriam definitionem sacerdotis continere videntur, & singula perfectissimè in Christum conueniunt, vt facile cõstare potest, singula intuẽdo, & applicando. Vt verò hæc ratio clarius percipiatur, aduertendum primò est, sacerdotem dicere habitudinem ad sacrificium tanquam ad actum maximè proprium & quasi adæquatum, quãuis enim sacerdos alias etiã functiones sacras exerceat: omnes tamen quodammodo ad sacrificium referuntur. Vnde licet aliquis habeat potestatem exercendi aliquid sacrum, non tamen est plene, & consummate sacerdos, donec potestatem habeat sacrificium offerendi. Quod satis patet ex communi vsu huius vocis, & ex citatis verbis Pauli, & ex ijs, quæ statim subiũgit. *Necesse habẽt sacerdotes pro suis delictis prius hostias offerre, deinde pro populi.* Hinc Iustin. Dialog. cũ Tryphon. dicit, *Deum non accipere sacrificium, nisi à sacerdotibus.* Et Augustin. Epist. 49. q. 3. hæc tria, *Templum, sacrificia, sacerdos*, ponit, vt sese consequentia. Idem apertius lib. 22. de Ciuit. c. 10. Secundo aduertendũ est ex Augustin. lib. 10. de Ciuit. c. 6. sacrificium interdum sumi generatim pro omni actione, quæ in laudem Dei offertur, siue interna sit, siue externa. Quæ acceptio minus propria est, & quasi metaphorica, illiq; respõdet similis acceptio sacerdotij, hoc enim modo omnes veri cultores Dei sacerdotes interdum appellantur, vt 1. Petri 2. *Et ipsi tanquam lapides viui superædificamini domus spirituales, sacerdotium sanctum, offerre spirituales hostias, acceptabiles Deo per Iesum Christum*; & infrà: *Vos autem genus electum, regale sacerdotium, gens sancta*, &c. Et Apocal. 5. *Fecisti nos Deo regnum, & sacerdotes.* Propriè tamen sacrificium est oblatio exterior, & sacra, quæ Deo offertur, vel tanquam supremus quidam cultus Deo debitus in recognitionem supremi dominij eius, vel in gratiarum actionẽ, vel E in satisfactionem pro peccatis, eorumq; expiationẽ: oportet autem hanc oblationem esse sacram, ita vt circa illã aliquid sacrum exerceatur, per aliquam immutationem rei oblatæ, vt per hoc sacrificium à simplici oblatione distinguatur, vt Gregor. docuit, & refertur in cap. Multi. 1. quæst. 1. & latius D. Tho. in 2. 2. q. 85. artic. 3. & infrà in materia de Eucharistia latius trademus. Aduertit autem tertio D. Thom. in citato loco huiusmodi sacrificium interdum esse posse priuatum, quod vnusquisque sua sponte offerre potest, dummodo & positiua lege prohibitum non sit, & conuenienti modo fiat. Aliud verò est publicum & commune sacrificiũ, publica & communi lege institutum, vt nomine totius populi Deo offeratur, & hoc est proprijssime sacrificium, quod omnes hac voce significari intelligunt, sacerdos autem

Christus verè, & propriè sacerdos.

1. Petr. 2.

Apocal. 5.

Sacrificij ratio in quo consistat.

Gregor.

D. Thom.

autem est proprius huius sacrificij minister, & ideo ad illum dicit propriam habitudinem. Et ideo dixit Paul. sacerdotem esse debere personam aliquam ex hominibus assumptam, vt hoc publico, & communi officio inter Deum, & homines fungatur. Ex quibus omnibus concluditur ratio intenta, nam Christus Dominus vnus ex hominibus assumptus est, seu electus & constitutus à Deo, *pro hominibus in iis, quæ sunt ad Deum*; id est, ad reconciliandum homines cũ Deo, & sanctificandum illos, seipsum, & vitam suã pro illis Deo offerendo, *Sanctam oblationem, & hostiam in odorẽ suauitatis*. Vnde in nocte cœnæ seipsum obtulit Deo Patri, Eucharistiæ sacrificium simul & offerens, & instituens, vt Concil. Trident. suprà docuit, illudque vt supremus põtifex, & sacerdos quotidie in Ecclesia offert *sacerdotum ministerio*, vt idem Concil. c. 2. dixit cum Aug. lib. 10. de Ciuit. cap. 20. & Cypria. lib. 2. epist. 3. Irenæ. lib. 4. contra. hæres. c. 32. & sequentibus. Denique in ara crucis seipsum obtulit in sacrificium pro humano genere, vt tota epistola ad Heb. Paul. tractat, & idem Concil. Trident. suprà docet, & D. Tho. hic, & infrà, q. 48. art. 3. & optime Augustl. lib. 4 de Trinit. cap. 14. & lib. 1. cont. aduersar. Leg. & Prophet. c. 18. & in id Psalm. 98. *Moyses, & Aaron in sacerdotibus eius*, & id Psal. 64. *Impietatibus nostris tu propitiaberis*, tu inquit, *sacerdos, tu victima, tu oblator, tu oblatio*.

Verus sacerdos qualis. *Cõc. Trid.* *August. Cyprian. Irenæus.* *D. Thom.*

Dubium. Sed circa hoc vltimum rogabit aliquis quomodo Christus sacrificauerit seipsum tanquam verus sacerdos, cum neque seipsum interfecerit, neq; aliquid sacrum circa se in ara crucis exercuerit. *Respõsio.* Respõdetur, vere & proprie Christum sacrificasse seipsum in cruce, sicut ipse Ioan. 17. testatus est. *Pro eis ego sanctifico meipsum*, id est, in sacrificium & hostiam offero, vt Cyril. Chrysost. Rupert. S. Tho. & omnes exponunt: non est autem necesse ipsam hostiæ mactationem, & quidquid circa illam fit, propria physica actione à sacerdote fieri: sed satis est, quod sub morali aliqua consideratione à sacerdote assumatur, & in sacrificium offeratur. Sic igitur Christus, licet nõ se occiderit: voluntarie tamen mortem suscepit, & illam in sacrificium Deo obtulit, quo & pro peccatis nostris satisfaceret, & internum affectum suum deuotionis, & reuerentiæ ad Deum manifestaret, & ita vtebatur bene malitia occidentium ipsum, & quem illi iniquè interficiebant, ipse pie, ac religiosè immolabat.

Respõsio. *Ioan. 17.* *Cyril Chrysost. Rupert. S. Thom.*

Obiectio. Respõsio. Dices. Ergo omnes martyres dici possunt sacerdotes & seipsos in sacrificium offerentes. Quidam respondent, Christum non solum permisisse, & obtulisse mortem suam, sed etiam actiuè fuisse causam illius, ei cooperando per animam suam vt instrumentum Verbi. Sed hoc cum grano salis suscipiendum est, est enim in rigore falsum nullo enim modo dici potest, Christum seipsum occidisse: occidisset autem, si actiuè concurrisset ad mortem suam. Sensus ergo verus est, quem Caietan. ientaculo tertio indicauit, aliter mortẽ fuisse voluntariam martyribus, & aliter Christo, illis solum per modum acceptationis, Christo etiam per modum ablationis, quia illi, nec poterãt tyrannos impedire, ne tormentis eos afficerent, neque poterant in ipsis tormentis vitam suam tueri, & conseruare, Christus autem vtrumque habuit in voluntate sua, & potestate: potuit enim Iudæorũ vires infringere, vt satis Ioan. 18. ostendit, cum ad verbum eius omnes *abierunt retrorsum, & ceciderunt in terram*. Poterat etiam facere, vt instrumentum Verbi, ne vlla passionis instrumenta possent corpus suum lædere. Ac deniq; poterat vitam suam retinere, & conseruare, vt suprà disputat. 32. late tractatũ est. Et propterea peculiari modo dicitur posuisse animam suam, & neminem eam sibi abstulisse, Ioan. 10. *Propterea me diligit Pater, quia ego pono animam meam, nemo tollit eam à me, sed ego pono eam à meipso*. Propter hanc ergo differẽtiam

Differẽtia inter oblationẽ mortis Christi & martyrum.

oblatio mortis Christi habet rationem sacrificij, nõ vero aliorum martyrũ. Et præterea, quia alij martyres non sunt à Deo constituti, vt se Deo offerrent in satisfactionem pro omnibus, sicut fuit Christus, nec sanguis eorum fuit pretium redemptionis, sicut fuit sanguis Christi. Vnde eleganter Leo Pap. epist. 83. cap. 4. *Dicant*, inquit, *quo sanguine sunt redempti: dicant, quo sacrificio reconciliati: quis est, qui tradidit semetipsum pro nobis oblationem, & hostiam Deo in odorem suauitatis: aut quod vnquam sacrificium sacratius fuit, quam quod verus pontifex altari crucis per immolationem suæ carnis imposuit. Quamuis enim multorum Sanctorum in conspectu Domini pretiosa mors fuit: nullius tamen innocentis occisio propitiatio fuit mundi.*

SECTIO II.

Vtrum Christus, Deus homo, sit sacerdos in quantum Deus, vel in quantum homo atq; adeo an idem sit sacerdos, & victima.

DVbium hoc propono propter nõnullos ex hæreticis huius temporis, qui (vt refert Robertus Bellarminus lib. 5. de Christo mediatore, cap. 3.) ita distinguunt inter Christum sacerdotem, & victimã, vt sacerdotem dicant esse Deum, vel diuinitatem: victimã vero hominẽ seu humanam naturam. Vnde inferunt, Christum non esse mediatorem vt hominem, sed vt Deum. Qui error antiquior est, nam, vt refert Euseb. lib. 10. de Demonstrat. cap. 1. & ex illo Turrian. in Scholiis ad Clementem, lib. 8 Const. 1. c. 46. Arius dixit, Verbum vt pontificem corpus humanũ instar agni de nostro grege sumpsisse. Huius erroris nullum virisimile affertur fundamentũ, quod mihi hoc loco proponendum videatur.

Dicendum igitur breuiter est, ipsum Deum Verbum ac Filium factum esse pro nobis sacerdotem, & pontificem, & pro nobis obtulisse sacrificium. Hoc est certum de fide, definitum in Concil. Ephes. can. 10. & fundatur in vera idiomatum communicatione. Vnde Actio. 20. dicitur Deus *suo sanguine adquisiuisse Ecclesiam*, & 2. ad Corint. 5. ait Paul. *Deus in Christo, mundum reconcilians sibi*. Ipse ergo Deus Verbum nos redemit, & pro nobis sanguinem fudit: ipse ergo est sacerdos noster. Res est clara, de qua ligi potest Cyril. epist. ad Nestor. & in defensionib. 10. anathematismi, & Athanas. libro de humanitate Verbi.

Cõc. Ephes. *Act 20.* *2. Cor. 5.* *Cyril.* *Athana.*

Dicendum secundo est, Deum seu Verbum non nisi in humanitate, seu ratione humanitatis potuisse esse sacerdotem, & per illam munus illud exercuisse, quanquam efficacia, & excellentia illius sacerdotij ex dignitate diuini suppositi manauerit. Tota hęc conclusio est clara, ac fere per se euidens, quia Deus vt Deus non habet superiorem, cui sacrificium offerat, aut apud quem intercedat: ergo vt Deus nõ potest esse sacerdos, neque per ipsam diuinam naturam, seu voluntatem, potest orare, aut sacrificium offerre: ad hoc ergo necessaria illi fuit natura humana. Et ad hoc confirmandum valent omnia, quibus suprà q. 1. art. 2. & tota q. 19. probauimus, formale principium meriti, & satisfactionis esse humanitatem, & ad hoc fuisse necessariam Incarnationem, vt Deus haberet naturam, per quam posset mereri, & satisfacere, & ad hoc confirmandum multa ex Patribus adduximus, quibus simul probauimus, necessarium etiam fuisse diuinum suppositum, vt valorem, & efficaciam merito, & satisfactioni tribueret: illud ergo idem suppositum necessarium fuit, vt hic sacerdos esset potens, & efficax ad offerendum sacrificium, quod omnì ex parte Deo satisfaceret.

Verbum ratione humanitatis sacerdos fuit.

Et hinc colligitur, nullo modo dici posse Christum vt Deum esse sacerdotem, sed vt hominem, vel vt Deum hominem. Hoc constat ex ijs, quæ de communicatione idiomatum dicta sunt, nam præ-

dicatum,quod non conuenit Christo ratione diuinitatis,seu vt subsistenti in sola diuina natura, non potest dici de Christo cum reduplicatione, seu determinatione diuinitatis,sed humanitatis,quia illa reduplicatio designat naturam, in qua,seu per quã tale prædicatum illi conuenit. Vnde recte Ambr.li. 3.de fid.cap.5.*Idem*,inquit,*Sacerdos idem & hostia, sacerdotium tamen,& sacrificium,humanæ conditionis officium est*,&subdit posteà,*Nemo igitur,vbi ordinem cernit humanæ conditionis, ibi ius diuinitatis ascribat* : Et Augustlib.1.de consen.Euangelist.cap.3. *Secundum hominem*,inquit,*Christus & rex, & sacerdos effectus est, vt esset ad interpellandum pro nobis mediator Dei, & hominum homo Christus Iesus*. Et Fulgent.de fid.ad Petr. c. 2.*Solus*,inquit,*sacerdos, sacrificium, & templum, & hæc omnia Deus, secundum rationem serui*. Idem Cyril. suprà. Potest autem etiam dici Christus sacerdos in quantum Deus homo eo modo,quo suprà diximus, posse dici mereri,& satisfacere in quantum Deum hominem,ita tamẽ vt intelligatur sacerdotium esse proprietas conueniens Christo, mediante humana natura,à supposito autẽ diuino habere efficaciã, & excellentiam tale sacerdotium,vt satis explicatũ est. Sed obiiciet aliquis Cyrillum Hierosol. catech. 10. dicentẽ,*Christum habere sacerdotium immutabile, quod nec tempore cœpit,nec successorem alium habebit sacerdotii*: ergo ante Incarnationem,quæ in tempore cœpit, erat Christus Sacerdos: ergo vt Deus. Respondetur primò nõ incepisse in tempore in ordine ad Deum, seu secundum diuinam præordinationem,nam statim subdit, *Sed ante secula à Patre*. Vel certe intelligit non fuisse sacerdotem vnctum oleo temporali, sed æterno, scilicet,diuinitate ipsa, vel non accepisse in tempore personalem dignitatem,ratione cuius tale habet sacerdotium.Quomodo dixit Clemens dicto lib.8.c.46.Christum esse natura sacerdotem , quia naturalem habet ad hoc dignitatem & excellentiã, requirit tamen vnionem.

Vltimo dicendum est, eundem Christum esse victimam,& hostiam sacrificij, atque adeo idem dici posse de Verbo, & Deo,non tamen cum reduplicatione, vt Deus est. Hæc omnia docuit hic D.Thom. art.2.&1.2.q.102.art.3.ad 8.Et sunt certa de fide,quia non sola humanitas fuit pro nobis oblata,sed Christus & Deus,sicut Deus fuit pro nobis mortuus, & pro nobis fudit sanguinem suũ,vnde Paul.ad Ephe. 5.de Christo loquens,inquit, *Tradidit semetipsum pro nobis oblationem,& hostiam Deo in odorem suauitatis*. Et eodem modo loquitur ad Heb.9.& 10.fuit ergo ipse Christus hostia,& sacrificium, Christus autem non est sola humanitas, nõ ergo sola humanitas fuit hostia,& sacrificium, sed Deus ipse in humanitate subsistens,non quidem in quantum Deus,sed in quantum homo,quia diuinitas non potest esse ratio, per quam Christo conuenit in sacrificium offerri , nam potius est ratio,secundum quã illi sacrificium offertur.Quæ omnia clara sunt,& sine difficultate. Circa quæ videri potest Augustlib.4.de Trinit.c.14.& lib. 10.de Ciuit.c.22.& lib. quæstionum in Iudicum ca. 54 D.Tho.hic art.2.& 1.2.q.102.art.3.

Amb. Augustin. Fulgent. Cyril. Ephes.5. Heb 9.& 10. Augustin. D.Thom.

SECTIO III.

Vtrum sacerdotium Christi fuerit eiusdem rationis cum sacerdotio legis naturæ,veteris, aut nouæ.

RAtio difficultatis esse potest , quia Christus dicitur, *Sacerdos secundum ordinem Melchisedech*. Sacerdotium autem Melchisedech fuit sacerdotium legis naturæ,ergo sacerdotium Christi fuit eiusdem rationis cum sacerdotio illius legis. Aliunde autem videtur,quod Christus fuerit sacerdos legalis, quia interdum illorũ sacerdotum munera exercuisse videtur,vt Matth.21, vbi eiecit ementes,& vendentes de templo,quasi vsus potestate sacerdotum.Et Luc. 4.ingressus synagogam Nazareth, surrexit ad legẽdum,& datus est ei liber Isaiæ,quod non licebat cuilibet laico : videtur ergo id fecisse quasi ex proprio munere,& tanquam existens in ordine sacerdotali. Vnde Augustlib.1.de peccat.merit.c.27.dicit, tunc Christum vsum fuisse munere lectoris.Denique alia ratione apparet,sacerdotium Christi fuisse eiusdem rationis, cum sacerdotio legis nouæ,quia ordinatũ est ad sacrificium eiusdem rationis offerendum,& ad eundem principalem effectum,qui est remissio peccatorum,& animarum sanctificatio.

Matth. 21 Luc.4. Augustin.

Dico primo. Christi sacerdotium non fuit omnino eiusdem rationis cum sacerdotio in lege noua ab ipso institutio,sed longe altioris,& perfectioris.Cõcluso hæc videtur certa, & colligitur ex D.Thom. infrà q.63.artic.3.& 5. vbi dicit, characterem,atque adeo sacerdotium legis nouæ esse participationem quandam deriuatam à sacerdotio Christi. Ex quo sumitur argumentum , nam Christi sacerdotium comparatur ad sacerdotium legis nouæ,vt vniuersalis causa ad particularem,vel sicut causa principalis ad instrumentalem : ergo est longe altioris rationis ab illo. Deinde ex effectibus,& potestate sacerdotali hoc aperte cõstat,nam sacerdotium legis nouæ,habet potestatem alligatam sacramentis,nec potest aliquis consecrare , vel sanctificare,nisi quod à Christo institutum est,& verbis ab ipso præscriptis (loquendo de consecratione,& sanctificatione perfecta)at vero sacerdotium Christi nõ fuit alligatum sacramentis,imo ab ipso sacramenta manarunt,vnde potuit sine sacramentis,effectus sacramentorum conferre.Præterea sacerdotium Christi tale fuit, vt ordinatum sit ad offerendum sacrificium nõ solum incruentum,sed etiam cruentum,habẽs ex vi ipsius proximi offerentis valorem,& virtutem ad sanctificandos illos,pro quibus oblatum est:sacerdotes autem,qui sunt ministri legis nouæ solum possunt offerre sacrificium vt ministri Christi,& in virtute eius,& ordinatum ad applicandum merita,& satisfactiones eius.Denique sacerdotium hoc legis nouæ per determinatam quandam consecrationem, seu ordinationem conficitur, & quodammodo in impressione cuiusdam realis characteris cõsistit:Christus autem non fuit ordinatus sacerdos per aliquam extrinsecam ordinationem , vel consecrationem : sed ex vi suæ originis,& hypostaticæ vnionis,& diuinæ ordinationis hanc dignitatem habuit:est ergo longe alterius rationis.

A B C D

Comparatio sacerdotii Christi cum sacerdotio legis nouæ.

Vnde obiter intelligitur, quod omnes Theologi in 4.dist.4.docent, hoc sacerdotium Christi nõ ponere in eius humanitate aliquam realẽ qualitatem, seu characterem, vt docet etiam D. Thom.dicta q. 63..art.5.sed solum dignitatem, & potestatem conuenientem illi ratione vnionis, per quã eius humanitas, seu potius hic homo Christus est altissimo ac perfectissimo modo quasi designatus, & segregatus ab alijs hominibus,& potens ad intercedendum,& offerendum pro illis dignissimum sacrificium , ad sanctificandum illos hæc autem dignitas, & potestas partim includit dignitatem capitis partim potestatem perfectè merendi,&satisfaciendi pro alijs, partim vim effectricem gratiæ, partim denique diuinam ordinationem,qua constitutus est Christus, vt esset mediator Dei & hominum : quæ omnia in superioribus ferè explicata sunt,& nonnihil de mediatore addemus infra q.26.

E

Dico secundo. Sacerdotium Christi non fuit legale,seu eiusdem rationis cum sacerdotio legis veteris, vnde neque ipse Christus fuit sacerdos secundum ordinem Aaron,neq; origine, aut successione neque Dei,aut hominum electione. Ita docet Paul. ad Heb.7.8.& 9. vbi in primis docet Christum fuisse sacerdotem altioris ordinis,quia Aaronicum sacerdotium erat imperfectum,temporale,& iuxta mãdatum legis carnalis,quæ neciustificare poterat,nec perfectum facere seruientem: Christi autem sacerdotium

Sacerdotiũ Christi non legale, nec secundum ordinem Aaron. Heb 7.8. & 9.

dotium fuit perfectum æternum, & secũdum man- A
datum vitæ insolubilis. Deinde probat, Christum
non fuisse sacerdotem legalem, quia ex Iuda ortus
est Dominus noster, in qua tribu nihil de sacerdoti-
bus Moyses locutus est. Quæ ratio optime probat
Christum non fuisse sacerdotem veteris legis, origine, & successione, quia non descendebat ex tribu
Leui secundum paternam lineam. Primo quidem
in re ipsa, quia non fuit genitus ab homine. Secun-
do, in existimatione, quia putabatur filius Ioseph de
domo Dauid. Tertio, quia etiam beata Virgo per li-
neam suam paternam descendebat de tribu Iuda, vt
ex Paulo supra colligitur, & infra latius ostendetur.
Et quamuis fortasse iuxta aliquam maternam suc-
cessionem Beatæ Virginis habuerit cognationem a- B
liquam cum tribu Leui, illud tamen non sufficiebat
Exod. 29. Leuit. 8. ad sacerdotale munus quod Leuiticæ tribui, & fa-
1. Reg 2. millæ Aaron reseruatum erat, vt constat Exod. 29. &
Leuit. 8. & 1. Reg. 2. vnde Rex Ozias, qui erat de tri-
bu Iuda, quamuis secundum maternam lineam de-
2. Paral 6. scenderet ex tribu Leui, grauiter à Deo percussus est,
quoniam sacerdotale munus ausus est vsurpare, &
adolere incensum, 2. Paralip. 6. Et ratio clara est, quia
illæ duæ tribus regia & sacerdotalis, à principio fue-
Exod. 6. 4. Reg. 11. runt permistę, & coniunctæ matrimonijs, vt constat
Exod. 6. & 4. Reg. 11. oportuit ergo distingui succes-
siones earũ per paternas lineas: aliàs statim fu issent
confusæ, & nullus esset de tribu Iuda, qui non pos-
set esse sacerdos, quod apertè falsum est. Constat C
igitur, Christum non fuisse sacerdotem legalem o-
rigine, aut successione. Et hinc facile colligitur neq;
hominum electione fuisse ad hoc munus assum-
ptum: quia tũc homines nõ eligebant ad huiusmo-
di sacerdotium, nisi eos, qui veluti iure hæreditario
erant capaces illius. Quod vero nec Deus illũ ad hoc
munus elegerit, certissimum est, quia neque tra-
ditione, aut Scriptura hoc habetur, sed potius con-
August. trarium, nec ad dignitatem, & perfectionem Chri-
sti hoc pertinebat, quia (vt inquit Augustin. lib. 83.
quæst. in 61. & super illud verbum Psalm. 109. *Tu es sacerdos in æternum*) sacerdotium illud erat imperfe-
ctum, temporale, & per sacerdotium Christi abo-
lendum, & ideo non oportuit Christum in illo or-
dine sacerdotum constitui. Et hoc confirmant, & à
D fortiori conuincunt omnia, quæ in prima conclu-
sione adducta sunt.

VValdens. Hic vero obseruatione dignum est. VValdensem
tom. 1. de sacramentis cap. 116. num. 6. motum ne scio
qua historia Suidæ, verbo (Iesus) & ratione dubitã
di in principio huius sect. posita, asseruisse, Christum
electione sacerdotem fuisse constitutum inter Le
uitas in gradu & ordine Lectorum. Sed hæc senten-
tia plusquam falsa & Apostolo Paulo contraria mi-
hi videtur, & historia illa Suidę fabula potius Iudai-
ca, quam historia existimanda est, qui Christus Do-
minus, neque ex stirpe Aaron, neque ex tota tribu
Leui secundum paternam lineam descendit, vt ex-
plicatum est. Et ideo neque ad sacerdotium, neque
ad vllum gradum Leuitarum eligi potuit. Neque ex
eo, quod Christus in Synagoga Isaiam interpretatus E
Act. 13. est, argumentum aliquod ad hanc rem sumi potest,
Actorum enim 13. quiddam simile legimus feciss e
Paulum, qui nec sacerdos fuit, nec de tribu Leui, sed
Beniamin, signum ergo est id licuisse viris doctis in
lege, etiam si Leuitæ non essent. Quod verò Chri-
stus eiecit vendentes, & ementes de templo, non id
Matth 11. Ioan. 2. fecit, vt sacerdos legalis, sed vt Propheta zelum Dei
habens, & excellentiorem potestatẽ. Et ideo Matth.
21. & Ioan. 2. à Pharisæis interrogabatur, in qua pote-
state id faceret.

Quale fuerit sacerdotium in lege natura. Dico tertiò Sacerdotium Christi non fuit omni-
no eiusdem rationis cum sacerdotio legis naturæ,
sed multo altioris, & perfectioris. Aduertendum
est, sicut in lege naturæ fuit aliquod sacrificiorum
genus, quo ritu publico, & solenni colebatur Deus
ità etiam fuisse aliquod genus sacerdotij quia (vt di-
ximus) hæc duo veluti correlatiua sunt, sacerdos &
sacrificium, tamen, sicut in illo statu non fuerunt sa-
cramẽta, aut sacrificia ab ipso Deo determinata, sed
humano arbitrio determinabantur: ita nec modus,
aut consecratio sacerdotum erat à Deo præscriptus,
sed solum ex hominum electione, aut deputatione,
aliqui assumebantur ad offerendum Deo sacrificia, *Hieronym. Rupert.*
& intercedendum pro populo. Et Hieronymo te-
ste, ac Ruperto, & aliis, quos statim in sequenti sect.
citabimus, omnes primogeniti ex stirpe Noe proce-
dentes, deputati erant eo tempore, vt sacerdotum
munere fungerentur: & ita intelligendum est, quod *Anaclet. Pap.*
dixit Anaclet. Pap. epist. 2. decretal. sacerdotiũ sum-
pssisse initium ab Aaron. *Quia licet aliqui*, inquit, *prius legantur sacrificium obtulisse, vt Melchisedech, & Abraham, hi tamen spontanea voluntate, non tamen sacerdotali autoritate hoc fecerunt.* Intelligendum enim hoc
est, de sacerdotio specialiter à Deo instituto, quod
speciali aliqua cæremonia à Deo determinata con-
fertur, atque adeo de peculiari autoritate, & pote-
state à Deo ipso collata, hoc enim sacerdotij genus,
verum est ab Aaron incepisse. Nihilominus tamen
certum est antea fuisse sacerdotes, quales explicui- *Heb. 7.*
mus, nam de Melchisedech ait Paul. ad Hebr. 7 fuis-
se, *sacerdotem Dei altissimi.* Qui tamen multo tempo-
re Aaron præcesserit. Quod necessario intelligendum
est de illo sacerdotio, quod in vsu erat tempore legis
naturæ, vt indicauit Ambros. epist. 82 ante medium *Ambros. Chrysost.*
& Chrys. homil. 35. in Genes. Ex his ergo euidenter *Sacerdotiũ Christi excellẽtius sacerdotio legis naturæ.*
concluditur assertio posita, quia sacerdotium Chri-
sti altioris ordinis est, & altiorem habet originem,
quam sacerdotium Melchisedech: ordinatũ etiam
est ad offerendum sacrificium multo altioris ordi-
nis, & rationis: habet etiam potestatem excellen-
tiorem, & effectus potest efficere, qui nullo modo
poterãt cadere sub sacerdotio lege naturæ: ergo sa-
cerdotium Christi infinita quadam ratione superau-
it legis naturæ sacerdotium. Et confirmatur, quia
sacerdotium legis nouæ multo perfectius est, quam
sacerdotium legis naturæ, quia sacrificium, & pote-
stas eius multo perfectiora sunt, vt per se constat, &
tamẽ hoc sacerdotium est inferius sacerdotio Chri-
sti, & participatio eius, ergo multo magis excedit sa-
cerdotium Christi, sacerdotium legis naturæ.

Ex quibus colligitur primo, sacerdotium Christi
esse cuiusdem eminentioris, & altioris ordinis, ha-
bens in illo genere infinitam quandam dignitatem
ratione personæ: vnde possibile non est, tale genus
sacerdotij eodem modo, & cum eadem perfectio-
ne alicui puræ creaturæ communicari, sicut in supe-
rioribus de dignitate capitis diximus, est enim ea-
dem ratio. Ex quo etiam constat triplex illud genus
sacerdotij legis naturæ, veteris & nouæ, quod puris
hominibus communicatur, inferioris ordinis esse à
sacerdotio Christi: quamuis omnia illa ad Christum
aliquo modo referantur, & aliquam similitudinem
cum illius sacrificio habeant: sacrificium enim legis
naturæ ~~ær~~ hoc habuit proportionem quandam cum
sacerdotio Christi, quod primogenitis concedeba-
tur, qui Christum repræsentabant, qui primogeni-
tus est omnis creaturæ: obtinebatur enim sine ex-
terna vnctione, aut visibili ceremonia, sicut Chri-
stus illud obtinuit, interdum etiam in externa spe-
cie rei oblatæ in sacrificium similitudinem habuit
cũ sacrificio Christi, vt de Melchisedech statim di-
cemus. At verò sacerdotium legis veteris similitu- *Cõparatio sacerdotij Christi cũ sacerdotio legis naturæ, veteris, & nouæ, & ipsorum inter se.*
dinem habuit cum sacerdotio Christi, quia illius
fuit vmbra, & figura, præsertim quoad sacrificium
cruentum, quod Christus obtulit & quoad sanctifi-
cationem nostram, quod suo sanguine perfecit: sic
enim per sacerdotium illud, legalis sanctificatio per
sanguinem fiebat, vt in epistola ad Heb. latè tractat
Apostolus. Sacerdotium autem legis nouæ simi-
le est sacerdotio Christi in potestate offerendi in sa-
crificium

erificium eandem rem quam ipse obtulit, & in po- A testate conferendi veram sanctitatem, & remissionem peccatorum: vnde, quo hæc similitudo maior est, eò hoc sacerdotium excedit in perfectione antiqua sacerdotia. Quanto enim lex gratiæ est perfectior lege naturæ, & veteri, & quantum veritas superat figuram, tanto hoc sacerdotium reliqua antecedit. Vnde tandem fit, etiam si sacerdotium particulare Melchisedech, cum sacerdotio legis nouæ comparetur, inferius esse ac minus perfectũ, vt patet, tum ex sacrificio oblato, tũ ex potestate vtriusq; sacerdotij. Vnde si cõparetur, cũ sacerdotio ipsiusmet Christi, inuenietur tanto inferius, quanto Melchisedech inferior est Christo, vt ex sequenti sectione magis cõstabit, vbi soluemus vltimam rationem dubitandi in principio huius sect. positam, reliquis B enim satisfactum iam est.

SECTIO IV.

Vtrum Christus sit sacerdos secundum ordinẽ Melchisedech.

AD explicandam quæstionem hãc oportet prius supponere, quis fuerit hic Melchisedech, & quale fuerit sacerdotium eius, quodve sacrificium Deo obtulerit.

Circa primum varijs modis erratum est, tam circa naturam, quam circa personam Melchisedech. Quidam enim hæretici negarũt, illum fuisse verum aliquem hominem, sed aliquam spiritualem virtutem, quæ assumpto corpore Abrahæ apparuit Genes. 14. Quorum fundamentũ esse potuit, quia Paul. ad Heb. 7. eum fuisse dicit, *sine patre, sine matre, & sine genealogia*. Quæ nõ videntur vero homini posse cõ- C uenire, & quia ibidem Paulus addit, *neq; initium, neq; finem dierum habuisse*. Ideo addiderũt etiam isti, illum fuisse personam aliquam diuinam, quę sola neq; initium, neq; finem habet. Et quia ibidem dicitur Melchisedech, *assimilatus Filio Dei*, dixerunt aliqui ex ijs hæreticis, non fuisse personam Filij Dei, sed Spiritus sancti. Quæ tota sententia habetur nomine Augustin. in quæst. 109. veter. testam. cum tamen sine dubio Augustini non sit, ipse enim lib. de hæresib. inter hæreses hanc refert, & est numero 34. cuius hæresis autor fuit Hierax, vt Epiphan. refert hæres. 67. qui etiam in 55. refert nonnullos hæreticos dixisse Melchisedech fuisse quandam virtutem maiorem D Filio Dei, quia non trahit originem ab aliquo patre, sicut Filius Dei, & quia inter dignitates Christi recẽsetur, quod fuerit assimilatus Melchisedech in ordine sacerdotij. Alij vero dixerunt fuisse ipsam personam Filij Dei, quæ in veteri Testamento sæpe apparere solebat in humana specie, & dicitur apparuisse Abrahæ Genes. 14. & repræsentasse Dei Filium, se ipsum oblaturum aliquando in sacrificium in vera humana natura, & ideo dici, *Assimilatum Filio Dei, & sine patre, & sine matre, &c.* Alij tandem dixerunt fuisse aliquem angelum in assumpto corpore humano, quia si esset verus ac purus homo, non potuisset esse maior Abraham, quia eo tempore nullus homo erat in mundo, aut Deo cha- E rior, aut maioris dignitatis, & excellentiæ, quam Abraham. Et huius sententiæ fuerunt Origen. Didymus, & alij, vt Hieronym. refert tom. 3. epist. 126. ad Euagrium.

Veritas tamẽ catholica duo docet, primum, Melchisedech fuisse verum hominem. Secundum, fuisse purum hominem. Primum docent Epiphan. Augustin. & Hierony. locis citatis. Idem Augustin. lib. 16. de Ciuit. cap. 22. Ambros. lib. 5. de fide, cap. 3. & alij statim citandi: & colligitur aperte ex historia Genes. cap. 14. vbi dicitur Melchisedech *Rex Salem, & sacerdos Dei altissimi, & exiuisse obuiam Abrahæ, & obtulisse panem, & vinum, & accepisse decimas ab Abraham.* Quæ non possunt (seruata historiæ veritate) nisi in verum hominem conuenire. Contra fidem enim historiæ est, metaphoricè, & improprie illam interpretari, præsertim sine necessitate, & contra communem Patrum expositionem, & sensum. Secundum vero ex hoc primo sequitur, quia secundum veram fidem humana natura neque ante, neque post Incarnationem Filij Dei, alicui personæ diuinæ est hypostaticè vnita. Cum ergo Melchisedech fuerit verus homo, & tanto ante Christi Incarnationem extiterit, certum est nullam ex diuinis personis fuisse. Et eadem ratione constat non fuisse angelum: quia neque in persona angelica facta est, imo neque fieri potest hypostatica vnio: fuit ergo persona pure humana.

Quis autem ille fuerit, non mirum si ignoretur, B cum Paulus, *sine patre, sine matre, & sine genealogia*, illum fuisse dixerit. Multi tamen ex catholicis scriptoribus existimarunt illum esse hominem Gentilem ex Cananæis ortum, virum iustum, & sanctum, regem Ierusalem (quæ prius Salem, postea Iebus, tãdem Ierusalem dicta est) & sacerdotem Dei altissimi: quantum enim ex Gentilibus ortus esset, fidelis tamen erat, & verum Deum colebat, sicut Iob fecisse legimus. Ita senserũt Irenæus, Hippolytus, Euseb. Cæsarien. & Emissen. quos cum alijs refert Hieron. in dicta epistola ad Euagrium, quos secutus est Epiphan. suprà, & Theodoret. q. 63. in Genes. Theophyl. & OEcumen. ad Heb. cap. 3.

Aliorum vero sententia ex traditione Hebræorum sumpta est, Melchisedech fuisse Sem primogenitum Noe, & vnum ex progenitoribus Abrahæ. Quæ sententia placuit Hieronymo, citato loco, & lib. de quæstio. seu traditio. Hebrai. in Genes. & eam secutus est Isidor. lib. de vita, & morte Prophetarũ, cap. 5. & Rupert. Abbas lib. 5. de Trinit. & operibus eius in Genes. cap. 12. Abulens. Lippom. Glossa, & Lyra Genes. 14. Quod si hæc sententia vera est, stare non potest, quod Ignatius epist. 9. ad Philadelphios docet, Melchisedech fuisse virginem, constat enim, Sem filios genuisse. Quod vero Epipha. obijcit Sem *quisnam* eo tempore fuisse iam mortuum, ex falsa chronologia processit. constat enim ex Scriptura Sem superuixisse, Abrahæ triginta quinque annis, nam Sem vixit sexcentis annis, nonaginta octo ante diluuium, & quingentis duobus post diluuium, Genes. 11. Abraham vero natus est ducentis nonaginta duobus post diluuium, vt facile constat ex eodem cap. 11. Genes. vnde fit consequens, natum esse Abraham trecentesimo nonagesimo anno vitæ Sem, vixit autem centum septuaginta quinque annis, Genes. 25. fuit ergo Sem superstes Abrahæ annos triginta quinque.

At enim dicet aliquis, Sem habuit patrem, & matrem, & initium, & finem dierum tam re ipsa, quam narratione, & historia Scripturæ sacræ, at Paulus negat Melchisedech omnia hæc habuisse, ergo. Respondetur, primum non intelligit Paulus Melchisedech reuera caruisse parentibus, nam sicut verus, & purus homo fuit, ita communi aliorum hominum more ortus est, & vitæ initium habuit, & finem. Dicitur ergo his caruisse, quod nihil illorum Scriptura de illo memorat, cum tamen hæc soleat diligenter commemorare, præsertim cum insignium personarum mentionem faciat, & maximè, quia cum Scriptura sacra non sine mysterio hæc prætermiserit, sed in figuram Christi, Paulus respiciẽs ad ipsam figuram, & vt eam explicaret, eum his omnibus carere dixit, non absolute, vt talis homo erat, sed vt in sacra Scriptura de eo fit mentio, nam vt sic est figura Christi. Et ita cessat obiectio, quæ nomine Augustini proponitur in illa quæstio. 109. veteris, & noui Testamenti, quia aliorum etiam fit mentio in Scriptura, quorum parentes, & genealogia in ea nõ narrantur, & tamen non propterea dicuntur ijs carere. Respondetur enim (quidquid de alijs sit) in nullo tamen

Heb. 7.

Hæresis de orig. Melchis.

Augu.

Epiphan.

Hierony.

Melchisedech verus, & purus homo.

Epiphan. Augustin. Hierony. Ambr.

Genes. 14.

Irenæ. Hippol. Euseb. Epiphan. Theodor. Theophyl. OEcumen.

Hieron.

Isidor. Rupert. Abulens. Lippom. Gloss. Lyra

Melchisedech.

Sem quisnam fuerit.

Genes. 11. & 25.

Obiectio.

Responsio.

Obiectio.

Responsio.

tamen ita factum esse in significationem, & repræ- A
sentationem Christi; qui matre caruit, vt Deus, &
patre vt homo, vt Paul. significauit, & exposuerunt
Chrysost. Greg. Naz. Ambros. Epiphan. Chrysostom. homil. 11. ad Hebr. Nazianz. orat. 38.
in princip. Ambros. dicta epist. 82. Addit præterea E-
piphan. Melchisedech dici, *sine genealogia*, in genere
sacerdotij, quia scilicet non iure hæreditario, nec
per successionem carnis sacerdotium habuit, imò
neque ex parentum doctrina, aut exemplo, quia ex
gentilibus parentibus ortus creditur, quos etiam E-
piphan. nominat, nescio ex qua traditione, & pa-
trem dicit vocatum esse Eraclam, matrem vero A-
staroth, seu Asteriam, sed hæc admodum incerta
sunt. Supponendo verò Melchisedech eundem fuis-
se, qui Sem, addendum est, licet nomine Sem, ge-
nealogia eius narretur in Scriptura, tamen sub no-
mine Melchisedech, & regis, ac sacerdotis, sub qua B
Christum figurabat (vt infra dicemus) nullibi eius
historia narratur, sed raptim, & quasi obiter intro-
ducitur, nulla prius, vel posterius facta illius men-
tione; nec parentum, nec factorum eius, neque ini-
tij, aut finis illius vsque ad Dauid: qui eodem feré
modo illius meminit Psalmo 109. qui de Christo
Psalm. 109. Matth. 22. Hebr. 7. exponitur Matthæi 22. & subindicauit illum Christi
figuram fuisse, donec tandem Paul. ad Hebr. 7. my-
sterium declarauit.

Secundo loco videndum est, quale fuerit Melchi-
sedech sacerdotium, nam, an sacerdos fuerit, non
reliquit dubitandi locum Paulus ad Hebræos cap.
7. Suppositis autem ijs, quæ præcedenti sectione di-
Melchis. sacerdotium quale. cta sunt, nihil fere hic addendum occurrit. Dicen-
dum est enim cum Ambros. Chrysostom. & alijs
supra citatis fuisse sacerdotem eo modo, & genere C
sacerdotij, quod tempore legis naturæ in vsu erat:
neque enim visibili aliqua cæremonia consecratus
fuit, nec singularem aliquam potestatem, aut digni-
Anaclet. Pap. tatem à Deo obtinuit, vt ex Anacleto Pap. dicta e-
pist. 2. decretali, apertè colligitur, & ex Scriptura sa-
cra aut ex aliqua alia historia, aut traditione nihil
aliud cum fundamento affirmari potest, quanquā
verisimile sit, ex peculiari Dei instinctu, & inspira-
tione, motum esse Melchisedech ad offerendū Deo
certum genus sacrificij, quod iam explicabimus, vt
enim supra dicebam, in lege naturæ non erant à
Deo determinata sacrificia, sed homines suo arbi-
trio, vel fortasse etiam communi aliqua consuetu-
dine pro diuersitate regionum illa determinabant. D
Quod ergo alij faciebant humano arbitrio, potuit
Melchisedech facere diuino instinctu, sicut Abra-
ham interdum obtulit sacrificium ex singulari Dei
Genes. 15. reuelatione Genes. 15. quod licet certum non sit, fiet
tamen probabile ex ijs, quæ dicemus.

Tertio loco explicandum est, quale fuerit sacrifi-
cium, quod Melchisedech obtulit. Catholici enim
dicunt illum obtulisse sacrificium panis & vini: hæ-
retici autem negant ex Scriptura sacra quidquam
colligi posse de hoc sacrificio Melchisedech, quia
Genes. 14. nec Paulus illius mentionem facit, nec ex loco Ge-
nes. 14. aliquid colligi potest: quia ibi non obtulit
Melchisedech sacrificium Deo ex pane & vino, sed
tantum protulit panem, & vinum in refectionem E
eorum, qui ex prælio fatigati veniebant, sic enim
etiam vulgata lectio habet. *Melchisedech Rex Salem
proferens panem, & vinum*, id est, secum afferens, vt
illa daret Abrahamo, & sociis eius, *benedixit ei, &c.*
Chrysost. Caiet. Ioseph. Quam expositionem videtur indicare Chrysosto-
mus in Genes. & sentit etiam Caiet. fauet Ioseph. li-
bro primo, antiquit. capite 18. dicens Melchisedech
Abraham conuiuio excepisse. Vnde consequenter
negant hæretici in illo facto Melchisedech interces-
fisse mysticam figuram, vel significationem sacram
incruenti sacrificij Eucharistici à Christo oblati, &
instituti, quia solum fuit humanum quoddam con-
uiuium, & beneficentiæ opus. Quibus non parum
videtur fauere Paulus ad Hebr. 7. qui cum accuratè

explicet omnia illa, in quibus Melchisedech videtur
præfiguraſſe Christum, de hac similitudine in ritu
sacrificandi nihil omnino dixit: quæ tamen, si fuis-
set, potissimum explicanda erat, cum esset omnium
maxima.

Nihilominus constans, & certa veritas est, & *Sacrificium Melchis. typus Eucha-ristiæ.* Melchisedech illo facto adumbrasse Eucharistiæ
sacramentum, & sacrificium, & protulisse panem,
& vinum non solum in corporalem refectionem,
sed in religiosum cultum, & sacrificium, quod Deo
obtulit in gratiarum actionem pro victoria Abrahę.
Ita sentiunt Patres fere omnes antiqui, qui inde col-
ligunt, ordinarium modum & ritum sacrificandi
Melchisedech fuisse per oblationem panis & vini.
Quod primum probari potest ex illa particula cau-
sali, quæ interponitur in loco Geneſis, sic enim dici-
tur. *Melchisedech proferens panem, & vinum (erat enim
sacerdos Dei altissimi) benedixit ei, &c.* Quæ causalis
inepta esset, nisi illa oblatio panis, & vini esset sacra,
& ad munus sacerdotis spectans. Respondent, illam
causalem non esse coniungendam cum antecedentibus, sed cum sequentibus verbis, vt reddatur cau-
sa, non cur panem protulerit, sed cur ei benedixerit.
Sed hoc est vim inferre literæ, quia (vt ex omni vsu
rectæ locutionis constat) particula, *enim*, in huius-
modi genere narrationis, non reddit causam rei
narrandæ, sed iam narratæ, vt ad Eph. 5. ait Paulus,
*Vt filii lucis ambulate. Et statim subdit, Fructus enim lu-
cis est in omni bonitate.* Et in illo capite sunt multa ex-
empla similia, & passim in Scriptura, & de se res est
manifesta. Addo etiam, ad benedicendum non o-
portuisse esse sacerdotem, nam parentes, aut senio-
res benedicere possunt.

Difficilius tamen eludi potest hæc litera respon-
dendo in Græcis, & Hebraicis exemplaribus non
haberi particulam causalem, *enim*, sed copulati-
uam, &, vt est in Hebræo: vel, *autem*, vt est in Græ-
co apud Septuaginta. Nobis vero Vulgata lectio
sufficiat ad fidem faciendam, nam particula illa,
quæ apud Hebræos est copulatiua, sæpe æquiualet
causali, vt notat Sanctes Pagninus libro primo, in- *Sanctes Pagn.*
stitutio. capite 24. & ideo merito Interpres Vulga-
tus verum sensum assecutus, vt ambiguitatem tol-
leret, particulam causalem posuit, quia propter
nullam aliam causam ibi interposita fuit mentio
sacerdotij Melchisedech, nisi vt redderetur causa
actionis, quam tunc exercuit. Quod secundo pro-
batur veterum expositione, & testimonijs. Clemens *Clemens Alex.*
Alexand. 4. stromatum circa finem dicit, Melchise-
dech *panem sacrificatum Deo, obtulisse Abrahamo in re-
fectionem.* Quo verbo non satis explicat, an ille pa-
nis fuerit antea sacrificatus, vel ibi coram Abraham,
quidquid vero horum dicatur, non multum ad
præsentem quæstionem refert. Epiphan. hæres. 55. *Epiphan.*
dicit *Abraham obtulisse decimas sacerdoti in præputio sa-
cra celebranti.* Theodoret. quæstio. 63. in Geneſim, *Theodoret.*
inquit, *Melchisedech dedisse Abrahæ panes, & vinum,
prout moris erat Deo omnium talia offerre, animaduerte-
bat enim, & in hoc typum patefieri.* Damascen. libr. 4. de *Damasc.*
fide capite 14. dicit, *mensam illam, nostram adumbrasse.*
Idem fere Euseb. libr. 5. demonstrat. Euangel. capite *Euseb. Cæsar.*
2. & 3. Et Cæsarius homil. 5. de Pascha te, tom. 7. Bi-
blior. sanct. & hoc magis sentit Chrysostom. homil. *Chrysost.*
25. in Genes. dicens, *illum panem, & vinum fuisse figu-
ram Eucharistiæ.* Idem Eucher. ibi. Ex latinis Cyprian. *Eucher. Cyprian.*
lib. 2. epist. 3. & serm. de Cœna Domini, dicit, *in obla-* *Sacrificium Melchisedech quale.*
*tione Melchisedech figuratam esse incruentam Christi obla-
tionem*, & Ambrosius ad Hebræos capite 5. dicit, *Ambros.*
Scripturam semel tantum fecisse mentionem obla-
tionis Melchisedech ad significandam perfectionem
sacrificij Christi, *qui vna oblatione consummauit sancti-
ficatos.* In nullo autem loco fit eius mentio nisi Ge-
neſis 14. Et lib. qui de ijs initiantur, capite octauo,
dicit Melchisedech obtulisse quæ *Abraham venera-
tus accepit*, per verbum illud, *veneratus*, satis declarans

illam oblationem fuisse sacram: similia habet libro 4. de sacrament. capite 3. in lib. autem primo de Abraham, capite 3. dicit, Abraham sacrificasse Deo Genes. 14. intelligi autem debet sacrificasse per Melchisedech, sic enim ipse exposuisse videtur libr. 3. de fide capite 5. dicens, *illum Melchisedech, per quem Abraham hostias Deo obtulit, non angelum vtiq;, secundum Iudaica ludibria intellexit Ecclesia, sed virum sanctum, ac sacerdotem Dei, typum gerentem Domini, &c.* In eadem
Hieron. sententia est Hieronymus in citata epistol. ad Euag. & 1. tom. epist. 17. ad Marcel. vt commigret Bethleem, & Matth. 26. & habetur in cap. Accipite, de consecratio. distinct. 2. Augustinus etiam libro 1. contra
August. aduersar. leg. & prophet. cap. 20. & lib. 16 de Ciuit. cap. 22. dicit, *ibi primum apparuisse sacrificium, quod à Christianis offertur Deo toto orbe terrarum.* Idem fere libro 17. cap. 17. & concione 1. in Psalm. 33. & exponens illa verba. Psalm. 109. *Tu es sacerdos in æternum.* Vbi
Cassiodor. Cassiodor. & alij antiqui expositores. Idem Isidor.
Isidor. libro 7. Etymolog. capite 6. & lib. Allegoriar. circa
Concilium Aquisgra. princip. Ac denique in Concil. Aquisgranensi tempore Pipini celebrato, libr. 1. c. 17. & 18. dicit. *Melchisedech in eo facto typum gessit Christi.* Et expressius Tri-
Con. Trid. dentinum sessio. 22. c. 1. *Christus*, inquit, *sacerdotem secundum ordinem Melchisedech, se in æternum constitutum declarans, corpus, & sanguinem suum sub speciebus panis, & vini Deo Patri obtulit.* Quibus verbis satis significauit Concilium obtulisse Melchisedech sacrificium, quod figura fuit incruenti sacrificij, à Christo oblati, hac enim ratione Christus offerendo tale sacrificium declarauit se esse illum sacerdotem æternum, in Melchisedech figuratum & propterea in Canone Missæ dicitur. *Et quod tibi obtulit summus tuus sacerdos Melchisedech sanctum sacrificium, immaculatam hostiam.* Et in officio de Eucharistia canit Ecclesia. *Sacerdos in æternum Christus Dominus secundum ordinem Melchisedech panem & vinum obtulit.* Denique etiam antiquos Hebræos ita intellexisse locum Genesis, &
Galatin. oblationem Melchisedech, referunt Galatinus libr.
Genebrard. 10. de arcanis catholicæ veritatis cap 4 5. & 7 Genebrar. in chronograph. in 3. ætate, pag. 13. in tom. 5.
Rabbi Samuel. Bibliot. sanct. Rabbi Samuel, lib. de aduentu Mes. c. 19. sic inquit, *Melchisedech sacrificium Deo instituit in pane, & vino, ex quibus communicauit Abraham amicum Dei*, apertè significans simul fuisse illum panem, figuram nostri sacrificij & sacramenti. Quomodo et-
Rabb. Moyses. iam dixit Rabbi Moyses citatus à dictis autoribus, *Melchisedech conuiuio excepisse Abrahamum è bello reuertentem, pane, & vino de vitu gentis solenniter prius oblato.* Etenim cum Abraham tunc victor rediret, & spolia inimicorum secum ferret, coniectare possumus, nõ admodum indiguisse tunc pane, & vino ad solam corporalem refectionem: sed fuisse illam aliquam religiosam cæremoniam in gratiarum actionem. Alia denique coniectura esse potest, quia cum sacerdotium Melchisedech, & ordo illius adeo sit celebris in Scriptura sacra, non est verisimile, ritum illius sacerdotij nullibi esse indicatum.

His positis veniamus iam ad propositam quæstionem de Christi sacerdotio secundum ordinem Melchisedech. In qua breuiter dicendum est primo, Christum esse sacerdotem in æternum secundum ordinem Melchisedech Hoc est de fide ex testimo-
Psalm. 109. nio Psalm. 109. quem de se exponit Christus Mat-
Matth. 22. thæi 22. quia in primis illis verbis. *Dixit Dominus Domino meo.* Dauid introducit Patrem æternum ad Filium, seu Messiam & Christum loquentem, nullum enim alium, Dauid vocasset dominum suum, neque alicui homini, nisi esset naturalis Filius, diceret Pater, *Sede à dextris meis*, &c. vt ponderauit Paul.
Hebr 2. ad Heb. 2. & inferius similiter introducit Patrem dicentem Filio. *Ex vtero ante Luciferum genui te.* Statim verò mutata persona, Dauid inquit, *Iurauit Dominus, & non pœnitebit eum, tu es sacerdos in æternum, secundum ordinem Melchisedech.* Nullius enim regnum, vel sacerdotium æternum esse potest, nisi solius Christi. Vnde facilè conuincuntur Hebræi, qui de Abraham vel Dauid Psalmum hunc interpretantur, in neutrum enim eorum conuenire possunt omnia, quæ de Domino ad quem Dominus locutus est, in hoc Psalmo dicuntur. Addendum verò est, sacerdotem in eo testimonio propriè sumi, hæretici enim, & nonnulli ex Hebræis dicunt solum significare Regem, aut Principem: sæpe enim in Scriptura vox hæc in hac significatione sumitur. 2. Regum 8. Filij *2. Reg 8.* Dauid, *Sacerdotes* dicuntur, id est, viri principes, vt *1. Paralip. 18.* constat ex simili loco 1. Paralip. 18. neque enim esse poterant proprij sacerdotes, cum non essent de tribu Leui. Vel certè dicunt significare cultorem Dei, quod etiam significare solet illa vox, vt Exod. 19, *Exod. 19.* *eritis mihi in regnum sacerdotale.* Sed in primis, neutra harum significationum propria est, sed translata, & ideò non est ad illas recurrendum, quando litera non cogit, sed proprietas est tenenda verborum: alias nullum certum sensum in Scriptura habere possemus. Præsertim, quod nulla earum significationum quadrat cum loco Genesis 14. ad *Genes. 14.* quem alludit Dauid in dictis verbis. Quod enim ibi non significet, regem, constat, tum quia iam fuerat dictus. *Rex*, & postea dicitur, *Sacerdos*, sunt ergo duo distincta: tum etiam quia non ita commodè exponi potest *Rex Dei altissimi*, sicut, *sacerdos Dei altissimi*, nisi recurrendo ad alios metaphoricos sensus, vt *Rex Dei*, dicatur, id est, Rex magnus, Rex insignis, sicut Genesis 23. Abraham dicitur, *Princeps* *Genes. 23.* *Dei.* Neque etiam significare potest solum cultorem Dei, quia hæc non fuisset sufficiens ratio aut oblati sacrificij, aut excellentioris dignitatis, propter quam & benedixit Abrahæ, & abillo decimas recepit tanquam maior: cum tamen Abraham etiam esset eximius cultor Dei. Præterea verbum illud Dauid, *Tu es sacerdos in æternum secundum ordinem Melchisedech*, satis apertè indicat sermonem esse de vero, ac proprio ordine sacerdotali. Denique Paul. ad *Hebr. 7.* Heb. 7. ita intellexit, & omnes Patres supra citati ita exponunt.

Dico secundò. Christus dicitur sacerdos secundum ordinem Melchisedech, in ratione repræsentati, & repræsentantis. Explicatur, non enim potest dici sacerdos secũdum illum ordinem, quia habuerit sacerdotium formaliter eiusdem rationis, hoc enim falsum esse, supra ostensum est: nec quia sacerdotium Christi fuerit participatum, vel institutum à Melchisedech, cum sacerdotiũ Christi fuerit multò excellentius, & altioris ordinis, & originis: dicitur ergo Christus sacerdos, quodam excellentissimo genere sacerdotij æterni, cuius typum & singularem figuram gessit Melchisedech, & hac ratione dicitur Christus sacerdos secũdum illum ordinem. Ita colligitur ex citatis Patribus, & ex Paulo ad Heb. *Heb. 7.* 7. qui hac ratione dixit Melchisedech fuisse assimilatum Filio Dei quia fuit figura eius, explicat autem Paulus multa, in quibus Melchisedech figurauit Christum. Primum in nominis notatione, dicitur enim *Melchisedech*, id est, *Rex iustitiæ.* Sol⁹ enim Christus est verus iustitiæ rex, & essentialiter vt Deus, & secundariò in quantum homo, quia *iudicabit populum in iustitia*, vt dicitur Psalm. 71. & quia per eum *Psalm. 71.* facta est iustitia, vt ibidem dicitur, ex perfectis enim iustitia Deo satisfecit. Secundo ex notatione officij dicitur enim *Rex Salem*, id est, *Rex pacis*, Christus enim est vera pax nostra *nam per sanguinem suum pacificauit quæ in cælis, & in terra sunt*, ad Ephes. 2. & ad *Ephes. 2.* Coloss. 1. & Rex cœlestis Ierusalem, vbi est vera pax, *Coloss. 1.* Psalm. 147. Tertiò, quia Melchisedech introducitur, *Psalm. 147.* *Sine patre, & sine matre*, ad significandum Christi di- *Melchisedech figura Christi, quomodo* uinitatem, & humanitatem, quia in quantum Deus matre, in quantum homo vero, patre caret, vt suprà cum Nazianz. Chrysost. & alijs Patribus exposuimus. Quartò similiter introducitur Melchisedech,

dech, *neque initium dierum, neque finem vitæ habens,* quia in Scriptura, neque initium, neque finis eius commemoratur, neque quod aliquis illi in sacerdotio succesſerit, quo ſignificata eſt æternitas ſacerdotij Chriſti, cui aliud non ſucceſsit, ſed perpetuum manet, vt ſupra circa literam D. Thom. explicatum eſt. Quintò excellentius fore ſacerdotium Chriſti, quam legale in eo præfiguratum eſt, quod Melchiſedech benedixit Abrahæ, *Sine vlla vero contradictione,* inquit Paul. *qui minor eſt, à maiori benedicitur*, è cõuerſo autem Abraham obtulit decimas Melchiſedech tanquam ſuperiori, in Abrahamo autem decimata eſt tribus Leui, quæ in illius lumbis continebatur.

Vbi obſeruandum primo eſt, Chriſtum non fuiſſe decimatum, quia non continebatur in lumbis Abrahæ, ſecundum rationem ſeminalem, ſed tantum *ſecundum corpulentam ſubſtantiam*, vt Auguſt. loquitur lib. 10. Geneſ. ad lit. c. 20. & D. Thom. infra quæſt. 31. art. 8. Secundò eſt obſeruandum, literam Geneſ. videri poſſe ambiguam (vt Hier. ſupra notauit) ſic enim habet, *At vero Melchiſedech rex Salem proferens panem, & vinum, &c.* & poſtea ſubdit, *Et dedit ei decimas ex omnibus*, non explicat autem vter alteri dederit, Propter quod nonnulli ex Hebræis contendunt potius Melchiſedech dediſſe decimas ſuæ ſubſtantiæ Abrahamo, quia hoc magis videtur ſonare ordo, & contextus literæ. Sed nihilominus certum eſt Abraham dediſſe decimas Melchiſedech ex omnibus ſpolijs, quæ ex hoſtibus reportabat, primum quod ita exponat Paul. ad Heb. 7. qui tamen cum Hebræis ſcriberet, non eis exponeret Scripturam, niſi iuxta receptum apud antiquos Hebræos ſenſum. Secundo quamquam D. Hier. ſupra dicat, etiam apud Septuaginta ambiguam eſſe literam, tamen prout nũc reperitur in Biblijs Complutenſibus, nulla eſt ambiguitas, ſic enim habent, *Et dedit ei Abraham decimas ex omnibus*, quod etiam apertè dixit Ioſeph. lib. 1. antiquit. cap. 18. his verbis *Abraham vero dante ei decimas ſpoliorum, munus accepit.* Tertiò ex ipſa litera poteſt varijs modis colligi: tum, quia abſolutè dicat, *ex omnibus*, videtur planè referre res aliquas, de quibus facta fuerat mentio, non dixerat autem Melchiſedech attuliſſe res aliquas, ex quibus decimas ſolueret, de Abrahamo autem dixerat, reduxiſſe omnem ſubſtantiam Sodomorum, & Loth fratris ſui, & hoſtium: ad hæc ergo ſpolia fit relatio, cum dicitur dediſſe omnium decimas: tum etiam, quia prædicitur Melchiſedech fuiſſe ſacerdotem: non eſt autem ſacerdotis dare, ſed recipere decimas. Denique cum Dauid dicat Chriſtum fuiſſe ſacerdotem *ſecundum ordinem Melchiſedech*, conſtat illum fuiſſe ſuperiorem & maiorem, atque adeò illi datas eſſe decimas.

Dices. Abraham erat ſacerdos legis naturæ, quandoquidẽ eſſet primogenitus, vt colligitur ex Geneſis 11. ſed omnes primogeniti ex ſtirpe Noe erant eo tempore ſacerdotes (vt ſupra eũ Hieronymo diximus) erat ergo ſacerdos: vnde & ſæpè legimus, ipſum obtuliſſe ſacrificium ergo in dignitate ſacerdotali erat æqualis Melchiſedech, cur ergo illum vt ſuperiorem veneratus eſt? Reſpõdeo primum, quia erat ſacerdos, & primogenitor eius, & credibile eſt in Eccleſia quę ſemper vna fuit, ſeruatum etiam tunc eſſe quendam modum ordinis Hierarchici, atque ita ſeniorem, & antiquiſsimum ſacerdotem ac primogenitum Noe, fuiſſe veluti ſacerdotem ſummũ, quem omnes vt ſuperiorem ſuſpiciebant. Deinde credibile eſt, Abraham agnouiſſe figuram, & myſterium, & in Melchiſedech Chriſtum ipſum fuiſſe veneratum, illumque, ſcilicet Melchiſedech, recognouiſſe vt maiorem, non ſolum propter id, quod erat, ſed maximè propter id, quod repræſentabat.

Sextò fuit ſimilitudo hæc, ſeu figura poſita in oblatione panis & vini, per quam & Deo gratias egit, & milites è via feſſos recreauit, poſt victoriam de inimicis partam, quæ fuit figura ſacrificij incruenti corporis Chriſti ſub ſpecicbus panis, & vini, quod & Deo offertur, & fidelibus Chriſti militibus poſt partam de peccatis victoriam in alimẽtum ſpirituale cedit. Et ita ſicut conditionibus perſonæ ſuæ præfigurauit Melchiſedech Chriſti perſonam: ita ſua oblatione Chriſti ſacrificium adumbrauit: nã cum præcipuus actus ſacerdotis ſit ſacrificium, non fuiſſet perfecta ſacerdotij repræſentatio, niſi ſimul ipſius ſacrificij figura intereſſiſſet.

Dubium. Ad interrogationem verò quæ ſuprà obijciebatur, cur Paulus huius vltimæ ſimilitudinis non meminerit, reſpondendum eſt, Apoſtolum non ſumpſiſſe munus explicandi omnia quibus Melchiſedech Chriſtum figurauit, ſed ſolum perſuadendi ſacerdotium Chriſti eſſe perfectius Aaronico: & illud eſſe æternum, hoc temporale, & per illud auferendum. Et ad hoc probandum vſus eſt figura Melchiſedech, ac propterea tantum in illa ponderauit, quæ ad hanc æternitatem, & excellentiam ſacerdotij Chriſti ſignificandum referre videbantur, quia igitur ſimilitudo in ritu ſacrificandi nihil ad hoc pertinebat, illam prætermittendam cenſuit, præſertim (inquit Hieron.) *ne daretur ſanctum canibus*, ſcribebat enim ad Hebræos nondum fortaſſe credentes, & ideò noluit interponere ſermonem de ſacramento Euchariſtiæ creditu difficillimo: ne fortaſſe ſiue neceſsitate, & opportunitate tot myſteria eis proponendo, illos obrueret. Vnde & ipſemet præmiſerat grandem eſſe de Chriſto ſermonẽ, & eos, ad quos ſcribebat, eſſe imbecilles ad audiendum. Adde, vnum ex ſignis, quo Paulus ibi oſtendit ſacerdotium Chriſti excellere Aaronicum, eſſe, quia multa ſacrificia legalia non potuerunt perfectam ſanctitatem conferre: *Chriſtus autem vna oblatione conſummauit ſanctificatos*, hoc autem diſcrimen maximè cernitur in ſacrificio cruento, & ideo non oportuit tunc mentionem facere ſacrificij incruenti, quod ſæpius in Eccleſia offertur, quamquam illius iterata oblatio nihil deroget perfectioni ſacrificij incruenti, quia in re oblata idẽ eſt ſacrificium, quod diuerſo modo offerendi iteratur, non vt aliquid virtutis ipſi ſacrificio accreſcat, ſed vt illius efficacitas nobis applicetur.

Obiectio. Vna ſola ſupereſt obiectio, quia ſi Chriſtus dicitur *ſacerdos ſecundum ordinem Melchiſedech*, ſolum propter repræſentationem, eadem ratione poterit dici ſacerdos ſecundum ordinem Aaron, quia per legale ſacerdotium, Chriſti ſacerdotium, & per ſacrificia legalia, ſacrificium Chriſti cruentum repræſentata ſunt, vt conſtat ex Paulo ad Heb. 9. & 13. Reſpondetur, negando conſequentiam, quia non ſufficit quæcunque præfiguratio, vel repræſentatio, vt Chriſtus dicatur eſſe ſacerdos ſecundum illum ordinem: primo, quia quod ad rem ipſam ſpectat (vt ſupra dictum eſt) non poteſt quis dici ſacerdos ſecundum ordinem Aaron, niſi ſit de ſtirpe eius, & cæremonijs in ea lege ſtatutis ordinatus, quæ non poſſunt in Chriſtum conuenire. Deinde, quod ad repræſentationem attinet, ſacerdotium Aaron erat imperfectum, & temporale, & præfiguraũt Chriſtum ſecundum ſtatum vitæ paſsibilis: at verò Melchiſedech fuit typus Chriſti ſecundum omnes perfectiones ſacerdotij eius, vnde ſacrificia legalia tantum figurabant cruentum ſacrificium Chriſti, per quod erant conſummanda, & abolenda, ſacrificium vero Melchiſedech præfigurauit ſacrificium Chriſti, eo modo, quo in æternum erat duraturum, vel in Eccleſia militante, in qua ſemper Chriſtus eſt principale offerens, & erit quamdiu mundus durabit. Propter quod dici poteſt *ſacerdos in æternum*, ſeu *in ſeculum*, vt habet litera Hebræa. Vel certè, quia etiam in Eccleſia triumphante per æternam cõmemorationem, & gratiarum actionem officium ſacerdotis exercebit. Quocirca, ſicut lex ſcripta

Hebr. 9. & 13. *Reſponſ.*

legem

legem gratiæ præfigurauit, quia tamen imperfecta fuit, & per legem gratiæ abolita, non potest lex gratiæ dici esse secundum ritum legis veteris: ita quamuis sacerdotium legale Christum figurauerit, tamen quia imperfectum fuit, & per Christū abrogatum, non potest dici Christus sacerdos secundum illum ordinem: at verò lex naturalis nō fuit abrogata per Christum, sed confirmata, aucta, & perfecta. Et ita sacerdotium etiam Melchisedech, quatenus erat legis naturæ, non fuit propriè per Christum ablatum, sed ad perfectiorem modum eleuatum: quæ tamen perfectio tota in illo met præfigurata fuit, & ideo optime dicitur Christus sacerdos secundum illum ordinem, quia in se habuit, quidquid perfectionis in illo fuit, tam formaliter, quam repræsentatiuè.

DISPVTATIO XLVII.

In duas sectiones distributa.

De potestate excellentiæ conueniente Christo ratione supremi sacerdotij, eiusque spirituali regno.

Sacerdotis munus præcipuum quod sit.

CVm, teste Paulo, sacerdos medius sit inter Deum & homines, duo præcipuè ad illius munus spectant, alterum per habitudinem ad Deum, alterum per habitudinem ad homines. Debet enim Deum colere, orare, & nomine totius populi sacrificium ei offerre, vel in expiationem delictorum, vel in gratiarum actionem, & cultū illi vt primo principio debitum, vel denique ad noua beneficia impetranda. Debet præterea populum de rebus ad cultū Dei, & salutem animæ pertinentibus docere, & instruere, ac sanctificare iuxta modum sacerdotij, & potestatem sibi à Deo datam: & eodem modo ad sacerdotem pertinet gubernare populum sibi commissum, & per conuenientia media dirigere ad destinatum finem, qui est Dei cultus, & animarum salus. Ac denique iudicium ferre de rebus ad eundem spiritualem finem pertinentibus, iuxta potestatem sibi datam, vt dictum est, quia licet non omnibus sacerdotibus omnia hęc conueniant, simpliciter tamen pertinent ad sacerdotale munus, & præcipuè talis potestas inuenienda est in principali sacerdote, in quo tota sacerdotalis virtus eminenter continetur. Quoniam ergo in præcedenti disputatione satis dictum est de sacerdotio Christi per habitudinem ad Deum, & de modo, ac ritu, quo illi sacrificiū obtulit, quibus etiam adiungi possunt, quæ supra de oratione Christi dicta sunt, ideo consequenter sequitur, vt breuiter aliquid dicamus de hoc sacerdotio, in ordine ad homines, & de spirituali potestate Christi, ad regendam Ecclesiam, vt supremi illius Pontificis, & spiritualis regis. Quoniam vero de doctrina Christi, & de potestate ad iudicandas animas infra D. Tho. disputat proprijs locis, quamuis illa reuera ad sacerdotem pertineant, illa nunc omittemus, dicemusq; solum de potestate, quam Theologi vocant excellentiæ, & de potestate legislatiua.

SECTIO I.

Vtrum Christus tanquam Summus Ecclesiæ Pontifex, & spiritualis Rex potestatem excellentiæ super illam habeat.

DIco primo, Christus Dominus in quantum summus sacerdos habuit supernaturalem quandam excellentiæ potestatē in vniuersam Ecclesiam. Hanc conclusionem docent omnes Theologi in 4. distinctione prima, & colligitur ex D. Thoma infra tota quæstio. 59. & clarius 64. art. 3. & 4. & quoad rē ipsam est de fide, vt patet ex Matth. vltim. *Data est mihi omnis potestas in cœlo, & in terra.* Et explicatur breuiter ex vsu, & actibus huius potestatis, nam in primis ratione illius potuit Christus Dominus spiritualem Rempublicam condere, scilicet Ecclesiam suam, & modum, quo gubernanda, & regenda erat, ordinare, superiores eligere, & iurisdictionem illis dare, & similia, quæ omnia constant ex Euangelijs, Matth. 16. *Tu es Petrus, & super hanc petram ædificabo Ecclesiam meam, & portæ inferi non præualebunt aduersus eam, & tibi dabo claues regni cœlorum, & quodcunque ligaueris super terram, erit ligatum & in cœlis, & quodcunque solueris super terram, erit solutum & in cœlis*, quæ omnia verba continent actus supremæ potestatis, quibus similia sunt in cap. 18. & Ioan. 21. *Pasce oues meas*, & capite 20. *Sicut misit me Pater, & ego mitto vos*, &c. vnde Paul. ad Ephes. 4. *Vnicuique*, inquit, *nostrum data est gratia secundum mensuram donationis Christi*, & infrà, *Et ipse dedit quosdam Apostolos, quosdam autem Prophetas &c.* vsque ad illud, *In ædificationem corporis Christi*, id est, ad rectam Ecclesiæ gubernationem, & profectum: & similia habet 1. ad Corinth. 12. & 2. ad Corinth. 13. *An expertmentum quæritis eius, qui in me loquitur Christus, qui in vobis non infirmatur, sed potens est in vobis*: & infrà, *Ideo hæc scribo absens, vt non præsens durius agam secundum potestatem, quam Dominus dedit mihi in ædificationem, & non in destructionem.* Ac denique 1. ad Corinth. 4. *Sic nos existimet homo, vt ministros Christi, & dispensatores mysteriorum Dei.* Deinde pertinuit ad hanc potestatem posse instituere sacramenta, vt cōstat, Christum & potuisse, & fecisse ex vulgatis testimonijs Ioan. 3. *Nisi quis renatus fuerit*, & Matth. vlt. *Ite & docete omnes gentes baptizantes eos*, &c. & Matth. 26. *Hoc facite in meam commemorationem*, & Ioan. 20. *Quorum remiseritis peccata.* Denique de fide certum est, & in Conc. Trid. sess. 7. definitum omnia sacramenta à Christo esse instituta. Ratio verò conclusionis est, quia Christus non vt cunq; est sacerdos, sed excellentissimo, & perfectissimo modo, nam est supremus Pontifex, *excelsior cœlis factus*, vt dicitur ad Hebr. 7. ergo habere debuit supremam excellentiæ potestatem: deinde, quia ratione vnionis, & infiniti meriti, omnis hæc potestas illi debita erat. Ad quod accommodari potest illud Ioan. 13. *Sciens quia omnia dedit ei Pater in manus*, id est, quod omnium hominum salus, redemptio, instructio, & gubernatio illi commissa erat, vt recte exponunt Augustin. tract. 55. in Ioan. & Cyril. lib. 9. in Ioan. cap. 3. Nec dissimilia sunt verba Daniel. 7. *Aspiciebam, & ecce quasi filius hominis*, &c. & infrà, *Et dedit ei potestatem, & honorem, & regnum, & omnes populi, tribus, & linguæ ipsi seruient, potestas eius potestas æterna, quæ non auferetur, & regnum eius, quod non corrumpetur.*

Et ex hac conclusione sequitur (quod illam maximè confirmat) Christum Dominum simul cum summo sacerdotio habuisse regnum spirituale, vel potius de ratione talis sacerdotij fuisse regiam hanc dignitatem, & potestatem, de qua Psal. 2. dictum erat, *Ego autem constitutus sum Rex ab eo super Sion montem sanctum eius.* Et, vt constet tale regnum esse spirituale, subdit, *prædicans præceptum eius*, & infrà. *Postula à me, & dabo tibi gentes hæreditatem tuam, & possessionem tuam terminos terræ, reges eos in virga ferrea*, & statim explicat hoc regimen spirituale esse dicens, *Seruite Domino in timore, & exultate ei cum tremore: apprehendite disciplinam, ne quando irascatur Dominus*, & Isai. 9. *Factus est principatus super humerum eius, & vocabitur nomen eius admirabilis, consiliarius, Deus fortis, pater futuri seculi, princeps pacis, multiplicabitur eius imperium, & pacis non erit finis, super solium Dauid, super regnum eius sedebit, vt confirmet illud, vt corroboret in iudicio, & in iustitia*: quibus vltimis verbis regnum hoc spirituale fore declarauit, vt sancti expositores adnotarunt. Et Ezech. 21. est optimum de eodem regno testimonium ab illis verbis, *Auser tiarum, tolle coronam*, vsq; ad illud, *donec veniret cuius est iudicium, & tradam ei*, & c. 34. *Et suscitabo super eas pastorem vnum, qui pascat eas, seruum*

In Christo potestas excellentior in ordine ad Ecclesiam Matth. 16. & 18. Ioan. 20. & 21. Ephes. 4. 1. Cor. 12. 2. Cor. 13. Matth. 28. Ioan. 3. & 20. Trident. Heb. 7. Ioan. 13. Augustin. Cyril. Dan. 7. *Regnum spirituale Christi in Ecclesiam.* Psalm. 2. Isai. 9. Ezech. 21.

seruum meum Dauid, ipse pascet eas, & ipse erit eis in pastorem: ego autem Dominus ero eis in Deum, & seruus meus Dauid princeps in medio eorum, ego Dominus locutus sum, & faciam cum eis pactum pacis, &c. Quod tandem regnum agnouit Iatro, quando in cruce pendens dixit, *Memento mei, Domine, cum veneris in regnum tuum*, Luc. 23. non enim temporale commodum, sed spirituale remedium postulabat, & ideo Ioan. 18. dixit Christus Pilato, *Regnum meum non est de hoc mundo*, id est, non est terrenum, neque habens carnalem originem: sed cœleste, & à Deo manans, atque ad ipsum tendens. De hoc denique regno passim fit in Scriptura mentio, præsertim in Psalm. 44. & 109. & apud Isai. frequentissime, præsertim capite secundo. *Venite ascendamus ad montem Domini, &c.* & capite 49. *Dedi te in lucem gentium, &c.* & capite 60. *Surge, illuminare Ierusalem*, sed præcipue præfiguratum est apud Daniel. cap. 2. in statua illa, quam vidit Nabuchodonosor, & paruo lapide absciso *de monte sine manibus*, qui statuam contriuit, *& factus est mons magnus, & impleuit vniuersam terram*, de quo postea subdit. *In diebus autem regnorum illorum suscitabit Deus cœli regnum, quod in æternum non dissipabitur, & regnum eius alteri populo non tradetur.* Ratio autem ob quam meritò hæc Christi potestas regia appellatur, est illius dignitas, & excellentia, quæ plurimis modis superat omnium temporalium regum potestatem, & dignitatem. Primo in fine eius, qui cœlestis est, & sempiternus: deinde in amplitudine, quia nõ solum terram vniuersam, sed etiam cœlum ipsum amplectitur. Præterea, quia non temporalis est, & caduca, sed æterna. Ad hæc, non solum corporibus, sed etiam animis dominatur, eorumque vtilitatem, & sanctitatem præcipuè efficit, vnde & ad hunc finem cæteras res omnes sibi subiectas habet. Est ergo potestas hęc regia, & Christus, qui illam habet, verus spiritualis Rex, tanto cæteris regibus præstantior, quanto eis prudentia, iustitia, bonitate, ac potentia antecellit.

Potestas excellentiæ propria Christi, nec alteri omnino communicabilis.

Et hinc sequitur secundò, hanc potestatem excellentiæ esse propriam, & singularem ipsius Christi, sicut enim sacerdotium eius singulare est, & omnibus alijs superius: ita etiam potestas, quæ illud consecuta est, singularis est, & suprema, & ideo potestas excellentiæ appellata est. Vnde & actus huius potestatis à solo Christo fieri potuerunt solus enim ipse potuit Ecclesiam condere, instituere sacramenta, potestatem dare ad remittenda peccata, & tribunal erigere, in quo peccata in foro animæ diiudicarentur: solus etiam potuit eo modo quo voluit, absque certis verbis vel signis sanctificare animas, & peccata remittere, vt supra quæstione 13. late tractatum est. Quocirca quamuis vicario, & ministris suis, quandam participationem huius potestatis Christus reliquerit, nemini tamen æqualem potestatem communicauit: sed certa ratione, & modo ab ipso præscripto, quem nullus præter ipsum mutare potest: vnde cæteri, vt vicarij, seu ministri eius operantur, vt Paul. dixit ad Ephes. 4. & ipse præcipuè in omnibus operatur, vt Augustinus colligit ex illo Ioan. *Hic est, qui baptizat*: ac denique in nomine, & virtute eius sanctificantur sacramenta, & remittuntur peccata, iuxta illud 1. ad Corinth. 1. *Nunquid in nomine Pauli baptizati estis?* itaque sicut nullum est caput Ecclesiæ, qualis Christus est, ita nulli data est potestas influendi, & regendi Ecclesiam æqualis potestati Christi.

Dubium. Respons.

Quòd si inquiras, an hæc potestas saltem communicari potuerit puræ creaturæ. Responsio huius petenda est ex ijs, quæ de gratia capitis diximus: est enim eadem. quoad illos namque effectus, qui non includunt intrinsecè respectum ad gratiam vnionis, communicari potuit puræ creaturæ, vt ad sanctificandum homines, ad regendum illos, & instituenda sacramenta, vt suo loco dicetur, & similia.

At verò quoad aliquos effectus, præsertim morales, qui requirunt necessariò personam diuinam operantem, vt est sanctificare iustos ex perfecta iustitia, & ad perfectam æqualitatem pro illis satisfacere. Item quoad modum obtinendi hanc potestatem, tanquam sibi propriam & connaturalem, non potuit communicari puræ creaturæ, vt per se constat.

Dubium.

Vltimò interrogare potest aliquis, quo tempore communicata fuerit Christo homini hæc potestas.

Responsio.

Respondetur breuiter potestatem ipsam à primo instanti conceptionis fuisse illi datam, nam ex tunc incepit esse sacerdos, & mediator Dei, & hominum, & statim cœpit sacrificium Patri pro hominibus offerre, tota enim Christi vita fuit veluti quoddam continuatum sacrificium quod in vtero Virginis inchoatum est, & in cruce consummatum: vnde (vt supra vidimus) ab illo primo instanti mereri cœpit hominibus, & pro illis satisfacere, & paulò post per hanc potestatem Ioannem sanctificauit, & Elisabeth Spiritu sancto repleuit, & Zachariæ donum prophetiæ tribuit, & matrem suam auctiori gratia, & maiori prophetiæ dono cumulauit. Denique cum hæc potestas ratione vnionis debita esset, neque vlla esset ratio, vel impedimentum, quod ab illa obtinenda retardaret, statim communicata est: vsus verò eius in discursu vitæ, pro temporum opportunitate demonstratus est: plenior verò & integra manifestatio eius, post resurrectionem apparuit, vt multi Patres docent, exponentes in hunc sensum verba illa, *Data est mihi omnis potestas in cœlo, & in terra.*

Potestas excellentia quando Christo data.

SECTIO II.

Vtrum Christus vt summus Sacerdos habuerit potestatem ad ferendas leges.

IN hoc dubio duo errores extremi cauendi sunt. Alter fuit Pelagianorum, Petri Abialardi, & aliorum hæreticorum, qui Christo negarunt proprium munus redemptoris, & sanctificatoris nostri, solumq; illi tribuebant officium doctoris, & ad summum legislatoris. Contra quos hæreticos satis in superioribus dictum est. Alter est multorum Lutheranorum, qui ita tribuunt Christo officium redemptoris, & sanctificatoris nostri, vt ferè munus legislatoris negent: dicunt enim legem gratiæ esse legem libertatis, nihilque in ea Christus præcepisse, quod ad salutem necessarium sit, præter solam fidem. Contra quos hæreticos ex professo in materia de legibus, de fide, & de gratia, disserendum est. Nunc breuiter, quantum præsens locus postulat, ostendendum est, Christum & potestatem, & vsum ferendarum legum, & spiritualium præceptorum assumpsisse.

Christus legislator mundi.

Dico ergo primò, Christum Dominum habuisse potestatem iurisdictionis spiritualis ad ferendas leges, quibus homines obligaret. Est de fide definita in Concilio Tridentino, sess. 6. can. 21. vbi definitur Christum non solum nobis esse datum in redemptorem, sed etiam in legislatorem, cui pareamus. Et probatur ex sacræ Scripturæ promissionibus. Psal. 2. *Ego autem constitutus sum Rex ab eo*, & infrà, *Reges eos in virga ferrea*, id est, *inflexibili iustitia*, vt exponit Augustinus. Hilarius autem aduertit verbum Græcum ποιμαίνω, idem significare, quod pastorum more gubernare, quod inter homines idem est, quod regere per doctrinam, & legem, quæ ibi per *virgam* significatur, & quia solidissima, & inflexibilis est, *ferrea* dicitur, de qua Psalm. 44. *Virga directionis* seu *æquitatis, virga regni tui*, vnde Isai. 33. de Christo dicitur, *Dominus Rex noster, Dominus legifer noster*, & Ierem. 31. *Dabo legem meam in cordibus eorum*, quæ Matth. 11. *iugum suaue* dicitur, vt exponit Cyril. Alexand. lib. 2. ad Regin. sub titulo, *Quod Christus sit Deus, ex Matthæo*, vnde

Conc. Trid. Psalm. 2. Augustin. Hilar. Psalm. 44. Isai 33. Ierem. 31. Matth. 11. Cyril. Alex.

vnde etiam constat hæc veritas ex vsu huius potestatis, nam Ioan. 13. dicit ipse Christus, *Mandatum meum do vobis*, & capite 14. *Si diligitis me, mandata mea seruate, & qui habet mandata mea, & seruat ea, ille est, qui diligit me*, & capite 15. *Si præcepta mea seruaueritis, manebitis in dilectione mea*, & Matth. vltim. inquit, *Docentes eos seruare omnia quæcunque mandaui vobis*. Idem constat ex illis comminationibus, *Nisi quis renatus fuerit*, Ioan. 3. *Et nisi manducaueritis carnem filij hominis*, Ioan. 6. quæ præceptum necessario inuoluunt. Ratio vero est, tum, quia totum hoc debitum est maiestati, & regiæ ac sacerdotali dignitati Christi, quia verus Rex habet potestatem ferendi leges, atq; adeo & obligandi: tum etiam, quia ad finem illius sacerdotij, & ad salutem, & bonum nostrum erat hoc etiam necessarium.

Ioan 13. 14. & 15. *Matth 28.* *Ioan 3. & 6.*

Obiectio: Dices. Ioan. 1. dicitur *Lex data per Moysen, gratia autem, & veritas per Christum*, indicatur ergo Christum non fuisse legislatorem, sicut Moysen. *Responsio. Augusti.* Respondet Augustinus toto lib. de Spirit. & lit. vnumquodque denominari ab eo, quod in illo præcipuum est, lex autem Moysis fuit tantum lex, præcipiebat enim, & non iuuabat, & ideo nomen legis retinuit: lex verò Christi & præcipit, & iuuat, imo pauca præcipit, & plurimum gratiæ confert, vel potius, prout ab ipso Christo immediatè lata est, nihil præcipit, nisi quod ad gratiam augendam conferre potest, quia in lege noua Christus nulla alia præcepta posuit, nisi fidei, & sacramentorum. Et ideo hæc lex, gratiæ nomen obtinuit, & *iugum suaue* vocatur, & à Paulo ad Rom. 8. dicitur, *Lex spiritus vitæ in Christo Iesu, quæ liberat à lege peccati, & mortis*. Adde, legem veterem non esse datam à Moyse vt autore, sed à Deo per Moysen: Christus verò fuit autor legis gratiæ, quæ per ipsum facta est.

Differentia inter legem Christi & Moysis.

Potestas Christi legislatiua nulli creaturæ communicata Dico secundò. Hæc potestas legislatiua fuit in Christo cum singulari quadam excellẽtia, cum qua nulli creaturę communicata est. Est certa, & probatur, & explicatur varijs modis, primo ab origine, quia hæc potestas in illo fuit quodammodo diuina, erat enim potestas Dei, & à propria dignitate personali manauit. Propter quod ius per hanc potestatem constitutum, simpliciter diuinum est, quia licet proxime per humanitatem datum sit, tamen ab ipsomet Deo immediatè datum est, & per diuinam potestatem, & iuxta diuinæ voluntatis beneplacitum, vnde Deuteron. 18. ait Moyses de Christo loquens, *Prophetam de gente tua, & de fratribus tuis sicut me, suscitabit tibi Dominus Deus tuus, ipsum audies*, & infrà, *Prophetam suscitabo eis de medio fratrum suorum similem tui, & ponam verba mea in ore eius, loquetur que ad eos omnia, quæ præcepero illi, qui autem verba eius, quæ loquetur in nomine meo, audire noluerit, ego vltor existam*. Secundò ex perfectione, & excellentia præceptorum, quę per hanc potestatem imposita sunt, omnia enim ad internum bonum animæ pertinent, & ad maiorem cognitionem Dei, maioremque cum illo coniunctionem, vt latius in materia de sacramentis ostendendum est. de quibus nunc sufficit dictum illud Augustini libro 19. contra Faust. capite 13. *nobis data esse sacramenta, seu præcepta virtute maiora, vt iuste meliora, actu faciliora, numero pauciora, tamquam iustitia fieri reuelata, & in libertatem vocatis filiis Dei*. Tertiò per hanc potestatem potuit abrogari lex vetus, etiam si à Deo data esset, non solum, quia *cum Christus esset finis legis*, vt dicitur ad Rom. 12. postquam per ipsum completa est, veluti sponte sua euanuit, sed etiam quia, vt dicitur ad Heb. 7. *Translato sacerdotio necesse est, vt legis translatio fiat*. De quo videri potest Augustinus toto illo lib. 19. contra Faust præsertim à capite 7. Quartò potestas hæc fuit amplissima in vniuersum orbem, iuxta illud, *Dabo tibi gentes hæreditatem tuam, & possessionem tuam terminos terræ*, Psalm. 2. & ideo Marc. vlt. ipse præcepit Apostolis, *Euntes in mundum vniuersum prædicate, &c.* & Matt. vlt. dixerat, *Data est mihi omnis potestas in cœlo, & in terra*. Quocirca, sicut gratia Christi omnibus communicatur, & Ecclesia eius Catholica est, & vniuersalis, de se omnes complectens, ita & iurisdictio amplissima est, & lex eius, ad quaslibet personas extenditur, & ad actus tam internos, quam externos, & ad omnium virtutum materias, & ad omnes effectus supremæ potestatis, quales sunt dispensare, abrogare, & similes: est enim perfectissima potestas, & diuina. Quintò denique (vt ex præcedent. sect. patet) non solum potuit Christus per hanc potestatem leges condere, sed etiam potuit Vicario suo hanc potestatem impartiri, quam illi communicauit: non quidem cum æquali perfectione, tamen cum tota illa quę ad perfectè regendam Ecclesiam necessaria fuit, vt latius in proprio loco ostendendum est.

Roman. 12. *Hebr. 7.* *Augusti.* *Psalm 2.* *Marc 16.* *Matth. 28.* *Potestas Christi excellentissima.*

DISPVTATIO XLVIII.

In duas Sectiones distributa.

De temporali regno Christi Domini.

DIsputatio hæc commodè præcedentibus adiungitur, quia D. Thomas in a. 1. Christum Regem, sacerdotem, & legislatorem fuisse docuit, & Melchisedech Rex simul & sacerdos existens vtramque dignitatem in Christo præfiguravit, vt ergo vtraque dignitas perfectè maneat explicata, duo à nobis in hac disputatione prestanda sunt. Primum enim videndum est in particulari de regno Iudæorum, an ad Christum pertinuerit aliquo proprio, & humano titulo. Deinde de vniuersali regno, & domino totius orbis breuiter dicendum erit.

SECTIO I.

Vtrum Christus hæreditario iure temporale regnum Iudæorum obtinuerit.

IN hac re fuit sententia Armachani libr. 4. de quæstionib. Armenor. c. 15. & 16. dicentis Beatam Virginem habuisse ius hæreditarium ad regnũ Iudæorum, quia linea recta descendebat ex familia Dauid, & deficiente viro, fœmina in hæreditate succedebat, Numer. 27. & 39. neque enim est, cur ab hac generali lege excipiatur regia hæreditas, cum neque in tota lege cautum sit, neque fœmina sit incapax regni, vt per se manifestum est, cum ergo parentes Virginis ex stirpe regia directè descenderint, & alium filium non habuerint, ad Virginem deoluta est hæreditas, & ius, quod ipsi ad regnum habebant; ergo, Cum Christus fuerit vnicus filius Virginis, in illum transfundendum fuit hoc ius. Quam sententiam confirmat nonnullis Scripturæ testimonijs, Mich. 5. *Et tu Bethleem terra Iuda, nequaquam minima es in principibus Iuda, ex te enim orietur dux, qui regat populum meum Israel*, & Ierem. 53. *Suscitabo Dauid germen iustum, & regnabit Rex, & sapiens erit, &c.* & alijs similibus, quibus supra probauimus Christum esse Regem. Confirmat secundò, quia pueri Hebræorum cantabant Christo, *Benedictus Rex, qui venit in nomine Domini. Benedictum quod venit regnum patris nostri Dauid*, Marc. 11. Luc. 19. quas voces Christus non cohibuit, sed potius probauit, sicut Pilato interroganti, Matth. 27. *Tu es Rex Iudæorum?* quam uis ipse de regno temporali interrogaret, Christus annuendo respondit, *Tu dicis*, vnde Matth. 17. Petro dixit Christus, se esse liberum ab obligatione soluendi tributum, tanquam filium Regis, ad quem re regnum petinebat. Vltimò confirmari potest ex 1. Machab. 14. vbi cum senatus, & principes Iudæorum Simonem Machabæum, eiusque successores, in du-

Armach. *Num. 27. & 39.* *Mich. 5.* *Ierem. 23.* *Marc. 11.* *Luc. 19.* *Matth. 27. & 17.* *1. Machab. 14.*

in ducem & principem sacerdotum elegisset, vt perpetuò ea dignitas in illa familia duraret, exceptionem addiderunt, *Donec surgat Propheta fidelis*, ille scilicet Propheta, de quo Moyses prædixerat, *Prophetam sicut me, &c.* Deuteron. 18. id est, vsque ad adventum Messiæ, quia certo credebant Messiam futurum esse verum Regem, & hæredem illius regni: Addit tamen hic autor, quamuis Christus iure suo potuerit hoc regnum obtinere, illud tamen repudiasse, ac omnino renuntiasse, paupertatem præferentem temporali regno: & ita inquit hoc ius nō solum non minuere perfectionem Christi, sed potius ad eam magis demonstrandam conferre, quia ea bona temporalia, quæ multis titulis habere poterat, contempsit.

Deut. 18.

Dicendum nihilominus est primo, certum esse, Christum non fuisse de facto Regem temporalem Iudæorum. Hoc certum est, vt constat ex toto discursu Euangelij, & ex Ioan. 6. vbi eum eum vellent facere Regem, abscondit se. Hoc etiam constat, quia ipso viuente fuerunt alij Reges Iudęorum, si non iure, saltem facto, vnde colligitur, ipsum non habuisse vsum, seu actuale regimen temporale illius regni. Quod verò neque proprium dominium aut proprietatem habuerit, patet; quia neque per electionem hominum habuit, vt per se constat, neque iure hæreditario: quia illud non habuit, vt statim dicam: tum, quia licet illud habiturus fuisset, tamen viuente matre, in illa dominium, & proprietas permansisset.

Ioan. 6.

Dico secundo, Christus Dominus nullum ius humanum, seu hæreditarium habuit ad temporale regnum Iudæorum, ratione carnalis originis ex familia Dauid. Hæc est sententia communis, pro qua multa congerit ex Patribus Vualden. lib. 2. doctrinal. fid. antiquit. cap. 76. & 77 & eandem defendunt Victoria, Scot. & alij sect. sequenti referendi. Et probatur primo, quia existimare, regnum in sacra Scriptura Messiæ promissum, futurū fuisse temporale, Iudaicum redolet sensum, ad quem excludendum Scriptura ferè semper variis modis ostendit regnum illud esse spirituale, & ad bonum animæ pertinens, & non contineri intra terminos Iudęę, sed per vniversum mundum extendi; & non fuisse futurum super carnales Israelitas, sed super spirituales filios Abrahæ secundum fidem, vt in epistola ad Romam latius Paulus prosequitur, & optimè August. demonstrat lib. 17. de Ciuitat. cap. 6. 7. & sequentib. tract. 51. in Ioan. & ex adductis in præcedenti quæst. satis constat. Denique Scriptura non dicit habiturum ius ad regnum, sed vere regnaturum, & futurum Regem, quæ non possunt vera esse de illo temporali regno: non ergo de illo Scriptura loquitur. Secundo probatur ratione in Scriptura fundata, quia regnum Dauid iam prius cessauerat, & successio fuerat interrupta, vt constat ex Ierem. 22. vbi de Iechonia dicitur, *Non erit de semine eius, qui sedeat super solium Dauid, & potestatem habeat vltra in Iuda*, vbi aduertit Hier. hoc esse intelligendum de solio Dauid quantum ad temporale regnum, nam quantum ad spirituale & æternum, Christus postea sedit in throno Dauid, sicut Angelus Mariæ prædixit Luc. 1. Quod etiam notauit Ambros. lib. 3. super Lucam. De qua re multa diximus suprà disputat. 1. huius materiæ tractantes locum illum Genes. 49. *Non auferetur sceptrum de Iuda.* Et confirmari potest hæc ratio ex loco illo 1. Machab. 14. vbi eum iam Regnum Iudæorum cessasset, & Ducatus etiam extinctus esset, seu translatus à tribu Iuda totus Iudæorum populus ex communi consensu constituit sibi ducem, & summum sacerdotem Simonem Machabæum, vt in eo, & posteritate eius ea dignitas perpetuò maneret. Cum ergo translata esset omnino dignitas regia à domo Iuda, non potuit legitima successione, & hæreditario iure ad Virginem peruenire. Nec verò, quia ibi additur

Vualdens. Victoria. Soius. Christus nō habuit ius hæreditarium ad regnum tē porale Iudæorum.

Ierem. 22.

Hieron.

Luc. 1.

Ambr.

1. Machab. 14.

conditio illa, *Donec surgat Propheta fidelis*, inde colligi potest, nato Christo statim ad illam trāslatum esse hoc ius: primo, quia vel hoc esset propter successionem, vel propter populi consensum. Primum dici non potest, quia vt ostensum est, iam antea extinctum fuerat Regnum Iudæorum: nec secundū, tum quia non constat, ibi esse sermonem specialiter de Messia: sed de quocunque propheta fideli, qui Dei voluntatem manifestaret: tum etiam, quia licet tunc consenserint conferendo principatū Machabæis vsque ad tempus Messiæ non tamen inde fit, ex tunc transtulisse ius, vel dominium in Messiam, ita vt in suo aduentu statim sine alio populi consensu regnum temporale acciperet, præsertim cum ipsi postea Iudæi acclamauerint, *Non habemus Regem nisi Cæsarem*, & *Noli scribere, Rex Iudæorum, sed quia ip e dixit, Rex sum Iudæorum.* Tum denique, quia etiam ille principatus Machabęorum fuit extinctus ante Christi aduentum. Vltimo probatur, quia nullo modo constat, nec probari potest, Beatam Virginem recta linea descendisse à Dauid per Salomonem, & per omnes successores eius primogenitos: quin potius probabilius est, paternam lineam Virginis fuisse à Dauid per Nathan, vt infrà ostendemus. Quod vero quidam dicunt, Ioseph descendisse per Salomonem, & ad illum pertinuisse regnum, & iure adoptionis translatum esse ad Filiū, hoc (inquam) volūtarium est, quia præter rationem secundam suprà factam, quæ contra hoc æquè procedit, non constat Iosephum fuisse in illa linea primogenitum, seu primum successorem omnium primogenitorum præcedentium, præterquam quod ius regni non potest transferri per solam adoptionem, in præiudicium legitimi successoris. Adde, incertum esse Christum fuisse filium adoptiuum Ioseph, sed solum putatiuum. Fundamenta contrariæ sententiæ ex dictis expedita sunt, neque oportet aliquid addere, quia difficultatem non habent.

SECTIO II.

Vtrum Christus Dominus habuerit dominium vniuersale, & directum super vniuersum orbem.

NOn versatur quæstio de Christo vt Deo, de cuius supremo, & vniuersalissimo dominio nulla est controuersia. Tractamus ergo de Christo vt homine, de quo illud etiam indubitatum apud omnes est, ratione spiritualis regni & potestatis, consequēter habuisse ius, & potestatem vtendi omnibus temporalibus rebus in ordine ad spiritualem finem, & salutem animarum. Quia sicut potestates, & regna ex finibus præcipuè distinguuntur, vt Aristoteles docet libro tertio, prolitic. capite quarto & decimo, ita in ordine ad suum finem vnaquæque potestas vim & efficaciam habet circa omnia inferiora, quæ possunt finem illum impedire, vel conuenienter promouere, quia alias potestas esset imperfecta, & diminuta. Cum ergo temporalia omnia ad spiritualia referantur, illisque subordinentur, omnia illa, vt ordinem habent ad hunc finem, subiici possunt huic spirituali potestati Christi: vnde saltem hac ratione necesse est verum esse, quod Christus dixit, *Data est mihi omnis potestas in cœlo, & in terra.* Et ab effectu confirmatur, nam sicut ab hac spirituali potestate Christi deriuata est suprema potestas spiritualis, quam Vicarius eius habet in terris, ita ab eadem duxit originem potestas, quam idem summus Pontifex habet super omnia temporalia regna indirectè, & in ordine ad spiritualem finem, vt in proprio loco latius ostendendum est. Denique multi arbitrantur ad vsum huius potestatis pertinuisse, quod ad Verbum Christi arefacta est ficulnea, Mat-

Aristot. lib. 3. Polit.

Matth. 21. thæi 21. & quod eiecerit ementes, & vendentes de templo Ioan. 2. Versatur ergo quæstio de dominio directo.

Ioan. 2.

Prima sententia negat, Christum Dominum habuisse aliquod dominium directum rerum omnium. Ita tenuit Abulens. quæstio. 30. in illud Matthæi 21. *Ecce Rex tuus venit tibi.* Vualdens. lib. 2. doctrina. fid. antiq. cap. 76. & 77. Victor. relect. 1. de potestate Eccles. quæst. 5. quæ est, an potestas spiritualis sit supra ciuilem, num. 15. Sot. lib. 4. de iustit. quæstione 4. art. 1. Et in eandem sententiam inclinat Armachan. lib. 4. contra Armen. cap. 12. & Burgens. in scrutinio Scripturarum p. 1. distinct. 7. & sequentibus. Huic autem sententiæ addidit Marsil. Patauinus hæreticus, Christum non solum non habuisse potestatem directam super Reges temporales: sed potius fuisse illis subiectum, & obligatum ad soluenda tributa. Quem errorem damnauit Ioannes XXII. in Extrauag. Licet iustè, vt refert Turrecrem. lib. 4. summ. Eccles. 2. part. cap. 37. pugnat enim cum dignitate, & diuinitate personæ Christi, & cum verbis eius Matthæi 17. *Ergo liberi sunt filii.* Omisso ergo hoc errore, de quo suprà quæstione 20. satis egimus, fundamentum huius sententiæ primum sumitur ex omnibus illis sacræ Scripturæ locis, quibus suprà ostendimus regnum Christi esse spirituale: ex eisdem enim colligi videtur non esse temporale, sunt verba optima Zachar. 9. *Exulta satis filia Sion, iubila Ierusalem, ecce Rex tuus venit tibi iustus, & saluator, & ipse pauper, sedens super asinam, &c.* ideo enim illa duo coniunxisse videtur, Regem, & pauperem, vt regnum illud non temporale, sed spirituale esse significaret: propter quod dixisse videtur ipse Christus, *Regnum meum non est de hoc mundo.* Secundo, quia Christus docuit contemnere temporalia regna, & diuitias, ergo neque ad exemplum, neque ad finem redemptionis Christo erat vtile hoc dominium, vnde neque illo vnquam vsus est, neque potestate vlla, seu iurisdictione temporali: vnde Luc. 12. homini petenti ab ipso, *Magister dic fratri meo, vt diuidat mecum hæreditatem,* ipse respondit, *Homo quis me constituit iudicem, aut diuisorem inter vos?* Tertio denique, quia si Christus habuisset directum dominium, & potestatem super omnia regna mundi, reliquisset Vicario suo, quia cum illo communicauit omnem suam potestatem: consequens aut est falsum.

Abulens. *Vualdens.* *Victoria.* *Sot.* *Armacha.* *Ioã XXII. Papa.* *Matth.* 17. *Zacha* 9. *Luc.* 12.

Secunda sententia affirmat, Christum habuisse absolutum, & directum dominium, & potestatem super omnia regna temporalia, per quam posset illa regere, moderari, aut mutare suo arbitrio. Hæc est sententia D. Thomæ, lib. 1. de regimine principum cap. 22. & sequentibus, eandem tenet D. Antoni. 3. part. tit. 3. capite 2. & Almain. lib. de potestate Eccles. cap. 8. Turrecrem. lib. 2. summæ Eccles. cap. 116. Nauar. in cap. Nouit. de iudiciis, notab. 3. num. 8. & seq. & num. 130.

D. Thom. *D. Anto.* *Almain.* *Turrecr.* *Nauar.*

Pro solutione aduertendum est vnum esse supremum dominium, quod soli Deo conuenit in quantum Deus est, & incommunicabile fuit humanitati Christi: tum quia etiam ipsa sub hoc dominium cadit: tum etiam propter independentiam, quam includit, est enim hoc dominium independens ab omni superiori voluntate, & directe cadit in res omnes, etiam prout conseruantur in esse. Aliud vero est dominium, quasi extremè ab hoc distans, & infimi ordinis, vt est dominium humanum, quod magna ex parte in voluntate humana fundamentum habet: ad quod reuocatur iurisdictio, seu potestas temporalis, quæ ab hominibus etiam introducta est ad tuendam Rempublicam, & in iustitia, ac pace conseruandam, & hac ratione in hac quæstione de dominio, & regno, quod in quadam potestate & iurisdictione consistit, indifferenter loquimur. Inter hæc vero duo dominia, intelligi potest aliud medium, quod quidem dominium creatum sit, sub diuino existens, & ab illo pendens, & in creata voluntate, & libertate fundatum, excellens tamen, ac superans omnia dominia, & regna humana. Primum in origine, vt si à Deo manet, & non ab hominibus. Deinde in eius firmitate, & stabilitate, vt si non sit caducum, sed stabile, & æternum. Tertio in materia, seu obiecto, vt si ad res omnes creatas se extendat, etiam ad Angelos, & ad omnem vsum tam naturalem, quam supernaturalem. Hoc autem genus dominij medij possibile esse, non videtur posse dubitari, qui nullam in se repugnantiam inuoluit, & Deus, qui est supremus omnium Dominus, potest sui dominij participationem, prout voluerit, communicare.

Dominiũ quotuplex.

Dico ergo primo. Quamuis Christus Dominus interdum habuerit aliquarum rerum humanum & temporale dominium, non tamen assumpsit huiusmodi dominium, vel potestatem in toto orbe, neque in aliquo regno temporali. Prior pars satis probatur ex definitione Ioannis XXII. in Extrauag. Cum inter nonnullos, de verb. significat. de illa enim latius agemus tractantes de vita Christi, quæstione 40. Nunc enim solum supposita est, quia in illa insinuatur secunda pars conclusionis: si enim definit Pontifex Christum habuisse paucarum rerum dominium, sentit non habuisse illud in toto orbe. Et hoc confirmant illa testimonia, quibus docetur Christum fuisse pauperem, perfecta enim Euangelica paupertas consistit in abdicatione rerum temporalium, non tam quo ad vsum, quam quoad potestatem & dominium.

Dices, hæc ad summum procedere de tempore vitæ mortalis Christi Domini. Respondetur ita esse, & proposito sufficere, nam in vita immortali, & gloriosa caducum, & temporale dominium, nec necessarium est, nec illi statui accommodatum, vnde multo certius est etiam post resurrectionem non assumpsisse Christum huiusmodi dominium. Et confirmatur, quia hoc dominium originem habet ab hominibus: Christus autem nullo humano titulo illud habuit, vt per se est manifestum, iis adiunctis quæ sect. præcedent. dicta sunt. Dices habuisse hoc dominium immediate infusum per accidens à Deo. Sed hoc sine vllo fundamento dicitur, vt benè probant argumenta prioris sententiæ, quia hoc dominium, neque ad perfectionem Christi pertinet, neque ad aliquem vsum Christus illo indiguit. vnde rectè Ambros. lib. 7. in Lucam, explicans verba illa, *Quis me constituit iudicem inter vos? Merito* inquit, *terrestria declinat, qui propter cælestia venerat, & auaritiæ tollendæ præbet exemplum.*

Obiectio. *Responsio.* *Ambros.*

Dico secundo, habuisse Christum Dominum per se, & directè excellens quoddam dominium, & potestatem in res omnes creatas, & super omnes omnium hominum & angelorum actiones. Probatur primo ex Scriptura, & Patribus, Apocal. 1. dicitur Christus *Princeps Regum terræ*, &c. 19. *Habet in femore*, id est, in humanitate (vt glossa, & alij exponũt) *Rex Regum, & Dominus dominantium.* Actor. 10 *Annuncians pacem per Iesum Christum, hic est omnium dominus*, vbi manifeste sermo est de Christo vt homine. Vnde ad Hebr. 2. de Christo exponitur illud Psal. 8. *Omnia subiecisti sub pedibus eius, constituisti eum super opera manuum tuarum*, & 1. ad Corinth. 15. *Omnia subiecta sunt ei, præter eum qui subiecit ei omnia.* Denique Matth. vlt. *Data est mihi omnis potestas in cælo, & in terra.* qui autem dixit omnem potestatem, nullam excluisit, quę in hominem cadere posset. Faciunt etiam verba illa Ioan. 18. *Regnum meum non est de hoc mundo*, vbi Christus, & se Regem fatetur, & negat se regnum habere ad modum Regum temporalium, & optimè de hoc regno, & dominio intelligitur, & nõ solum de potestate, & regno spirituali: quia Christus eminenter habet omnem potestatem, & dominium, quod habent Reges temporales, & ideo non so-

Christus Dominus omnium. *Apocal.* 19. *Act.* 10. *Hebr.* 2. 1. *Cor.* 15. *Matth.* vlt. *Ioan.* 18.

lum

lum in ordine ad finem spiritualem, sed etiam directè & per se est Rex omnium. Vnde Cyril.lib.12. in Ioan.capite 10. hæc verba exponens ait. *Regem se esse non negat: sed regni Cæsaris se non esse hostem ostendit, quia eius Regnum terrenum non est, sed cali, & terræ, caterarumque rerum omnium.* Similia habet capite duodecimo & Chrysostomus homil. 81. in Ioan. & Augustinus tracta.14.inquit. *Erat quidem Rex, non talis, qualis ab hominibus fit, sed talis, vt homines Reges faceret,* tractat.115 ponderat, non dixisse Christum, *Regnum meum non est hic, seu in hoc mundo, sed non est hinc, nec de hoc mundo.* Et in eodem sensu intelligi possunt verba Gregor.homil.8. in Euangelia. vbi cum dixisset, Christum natum esse in via, ad indicandum quod in alieno nascebatur, subdit, *Alienum dico, non secundum potestatem, sed secundum naturam, nam secundum potestatem in propria venit,* vbi non solum distinguit diuinitatem ab humanitate, sed in ipsa etiam humanitate distinguit naturalem conditionem à potestate, quam ratione vnionis habuit, ratione cuius etiã dici potest venisse in propria. Nec videntur hæc omnia satis explicari de indirecta potestate, quæ non est facultas absolute & simpliciter, sed limitata ad spiritualem finem, & quasi sub conditione, si vsus temporalium rerum ad illum finem fuerit necessarius: at vero in citatis testimoniis videtur tribui Christo absolutum dominium, & potestas simpliciter. Quod ita explicatur, & confirmatur, quia si Christus solum haberet potestatem indirectam, nõ posset Angelis, verbi gratia, præcipere, nisi quod ad salutem hominum esset necessarium: neque posset vti re aliena ad faciendum miraculum, si commode posset alio modo id efficere: ind gnum autem videtur, hæc & similia de Christi potestate sentire. Confirmatur secundo, quia hæc potestas indirecta, non est distincta à potestate spirituali, quæ cum sacerdotio Christi coniuncta est, vnde neque regnum merè spirituale, distinctum aliquid est ab ipso sacerdotio: at verò Scriptura tribuit Christo dignitatem sacerdotis, & regis tanquam d stinctas, vt ex Augustino constat tract. 13. in Ioan. Vnde & Melchisedech, qui figura fuit Christi, vtramque potestatem habuit directam, & distinctam. Vltima, & propria ratio est, quia Christus est Filius naturalis, & *hæres vniuersorum*, vt ad Hebr.1. dicitur: ergo ratione vnionis debetur illi hoc dominium & potestas, quæ suo etiam modo ratione redemptionis, & infiniti meriti deberi potuit, quia hæc potestas ad quandam exaltationem nominis Christi pertinet, *vt in nomine Iesu omne genu flectatur*, ad Philippen.2.

Cyril. Chryssost. Augusst. Augusst. Hebr.1. Philip.2.

Quæres, an habuerit Christus hoc dominium in vita mortali, vel solum post resurrectionem. Quibusdam hoc posterius placet, quia, *in hoc mortuus est & resurrexit, vt viuorum, & mortuorum dominetur*, ad Rom.14. Aliis verius videtur primum quia ante resurrectionem nouit Christus omnia dedisse sibi Patrem in manus, vt dicit Ioã. 13. debebatur enim hæc dignitas Christo ratione vnionis, & ideo statim data est, quia eius carentia, neque ad nostram redemptionem necessaria erat, neque ad exemplum paupertatis: satis enim fuit priuari dominio terreno, & externo splendore, & abundatia temporalium rerum, in his enim versatur humana paupertas: priuari autem sua potestate excellentiæ, non fuit magis necessarium, quam priuari potestate faciendi miracula, multum enim coniuncta est hæc potestas, cum illo excellenti dominio. Quamquam ergo fuerit egenus in vsu, & humana proprietate temporalium rerum, vt dicitur 2. ad Corinth.8. dives nihilominus fuit altiori genere potestatis: sicut etiam, licet exterius se subdiderit, & interdum tributum soluerit, nihilominus liber fuit, & immunis ab omni tributo, & subiectione humana, hoc enim debitum illi erat ratione vnionis, neque oportuit, aut decuit hac dignitate priuari. Et hęc posterior sententia mihi magis placet, si in rigore loquamur de proprietate, & potestate excellentiæ, nam si loquamur de quodam absoluto & perfecto vsu, & quasi de possessione huius regni & dominij, atque adeo de manifestatione eius, hæc post resurrectionem plene ac perfecte obtenta sunt.

Ioan.13. 2.Cor.8. Respons.

Fundamenta prioris sententiæ probant primam conclusionem, & si contra hanc secundam fiant, ex dictis soluta sunt, præsertim primum & secundum. Circa tertium verò malè quidam intulerunt, summum Pontificem habere dominium temporale totius orbis, quod nullum habet fundamentum, quia Christus non communicauit Vicario suo omnem potestatem excellentię. Alij intulerunt à primo instanti conceptionis Christi omnes Reges priuatos fuisse suis regnis quoad dominium, & proprietatem: quod vanum est, & sine fundamento, quia hoc excellens dominium, cum sit superioris ordinis, non excludit priuata dominia, sicut neque excludit dominium Dei. Vnde recte Augustinus dicto tractat.115. in Ioan. dicit, Christum in illo verbo, *Regnum meum non est de hoc mundo, tacitè dixisse ad omnes Reges terræ, Nolite timere, non impedio dominationem vestram*, & Ecclesia canit, *Non eripit mortalia, qui regna dat cœlestia.* Aliqui denique hæretici intulerunt omnes Reges terræ esse Vicarios Christi hominis, & tam in spiritualibus, quam in temporalibus eius vices habere. Hoc autem secundum hæreticum est, vt ex materia de fide constat: primum vero in rigore est falsum, vt satis ex dictis constat. Quocirca cum D.Thom.in dicto lib.de regim. Princip. dicit Augustum Cęsarem fuisse *Christi Vicarium* ab illius natiuitate, exponẽdus est. Nam quia Christus erat superior Augusto, & potuisset illius imperium occupare, si vellet, ideo dici potest ex tunc imperasse ex quadam liberalitate Christi, & hoc sensu dicitur Vicarius eius, non quia proprio dominio, & potestate priuatus fuerit, sic Sancti interdum dicunt, diuites esse *œconomos Dei*, largo quodam modo, qui dominium diuitiarum non excludit.

Solutio ad argum. Augusst. D.Thom.

QVÆSTIO XXIII.

De adoptione Christi, in quatuor articulos diuisa.

DEinde considerandum est, *an adoptio Christo conueniat.*

Et circa hoc quæruntur quatuor.

Primò, vtrum Deo conueniat adoptare filios.

Secundo, vtrum hoc conueniat soli Deo Patri.

Tertio, vtrum sit proprium hominum adoptari in filios Dei.

Quarto, vtrum Christus possit dici filius adoptiuus.

IN tribus primis articulis huius quæstionis, disputat D.Thom.in communi, & generatim de diuina adoptione, vt inde in quarto articulo concludat, quomodo de adoptione Christi sentiendum sit. Et ideo tres primos articulos breuiter expediemus, res enim, quæ in illis tractari possunt, ad materiam de gratia & iustificatione spectant, circa quartum verò articulum longiorem disputationem instituemus.

ARTICVLVS I.

Vtrum Deo conueniat filios adoptare.

AD primum sic proceditur. *Videtur, quod Deo non conueniat filios adoptare. Nullus enim adoptat nisi extraneam personam in filium, secundum quod Iuristæ dicunt. Sed nulla persona est extranea à Deo, qui est omnium creator. Ergo videtur, quod Deo non conueniat adoptare.* 3.d.10.q.2. a.1 q.1. & 4.contra cap.17. fin. 136.

2. Præterea, Adoptio videtur esse introducta in defectum filiationis naturalis. Sed in Deo inuenitur naturalis filiatio: vt in prima Parte habitum est *. Ergo non conuenit Deo filios adoptare. 3 p. q. 32 a 3

3. Præterea, Ad hoc aliquis adoptatur vt in hæreditate adoptantis succedat. Sed in hæreditate Dei non videtur aliquis posse succedere: quia ipse nunquam decedet. Ergo Deo non conuenit adoptare.

Sed contra est, quod dicitur Ephes. 1. Prædestinauit nos in adoptionem filiorum Dei. Sed prædestinatio Dei non est irrita. Ergo Deus aliquos sibi adoptat in filios.

b Respondeo dicendum, quod aliquis homo adoptat alium sibi in filium, in quantum ex sua bonitate admittit eum ad participationem suæ hæreditatis. Deus autem est infinitæ bonitatis, ex qua contingit, quod ad participationem bonorum suorum suas creaturas admittit, & præcipuè rationales creaturas: quæ in quantum sunt ad imaginem Dei factæ, sunt capaces beatitudinis diuinæ. Quæ quidem consistit in fruitione Dei: per quam etiam ipse Deus beatus est, & per se ipsum dives, in quantum scilicet se ipso fruitur. Hoc autem dicitur hæreditas alicuius, ex quo ipse est dives. Et ideo in quantum Deus ex sua bonitate admittit homines ad beatitudinis hæreditatem, dicitur eos adoptare. Hoc autem plus habet adoptatio diuina, quam humana: quia Deus hominem quem adoptat, idoneum facit per gratiæ munus ad hæreditatem cœlestem percipiendam. Homo autem non facit idoneum eum, quem adoptat, sed potius eum iam idoneum eligit adoptando.

c Ad primum ergo dicendum, quod homo in sua natura consideratus, non est extraneus à Deo, quantum ad bona naturalia, quæ recipit, est tamen extraneus: quantum ad bona gratiæ & gloriæ, & secundum hoc adoptatur.

Ad secundum dicendum, quod hominis est operari ad supplendam suam indigentiam: non autem Dei, cui conuenit operari ad communicandam suæ perfectionis abundantiam. Et ideo sicut per actum creationis communicatur bonitas diuina omnibus creaturis, secundum quandam similitudinem, ita per actum adoptionis communicatur similitudo naturalis filiationis hominibus, secundum illud Rom. 8. Quos præsciuit conformes fieri imaginis Filij sui.

Ad tertium dicendum, quod bona spiritualia possunt simul à pluribus possideri, non autem bona corporalia, Et ideo hæreditatem corporalem nullus potest percipere, nisi succedens decedenti: hæreditatem autem spiritualem simul omnes ex integro accipiunt sine detrimento Patris semper viuentis. Quamuis posset dici, quod Deus decedit, secundum quod est in nobis per fidem, & incipiet in nobis esse per speciem: sicut glossa dicit Rom. 8. super illud, Si filij, & hæredes. Glos. ordin. ibid.

COMMENTARIVS.

ADoptionis nomen, vt D Thomas hic insinuat, & clarius dixit in 3. distinct. 10. quæst. 2. artic. 1. quæst. 1. & Durand. ibi quæstione 2. ab humanis ad diuina translatum est, quia licet res hoc nomine significata in adoptione diuina perfectiori, & excellentiori modo inueniatur, tamen locutio ipsa prius in humana adoptione vsurpata est. Potest autem adoptio humana ita describi, ex D. Tho. hic, vt sit gratuita assumptio, seu acceptatio ad hæreditatem, personæ extraneæ, seu ex vi suæ originis non habentis ius ad ipsam. Vnde variæ conditiones ad hanc adoptionem requisitæ assignari solēt à iurisperitis. Prima est, vt persona quæ adoptatur, extranea sit, id est, non habens à natura illum modum iuris, seu conditionis ad quam adoptatur, si enim adoptatur in filium, necesse est vt non sit filius naturalis, vel si adoptatur in nepotem, vt illo gradu careat. Interdum vero potest nepos adoptari in filium, & tunc quodammodo dicitur non esse persona extranea quæ adoptatur, vt in §. Sed hodie. Instituta de adoptionibus: formaliter tamen in sensu dicto, semper est persona extranea quæ adoptatur, id est, carens gradu coniunctionis, ad quem adoptatur, quia filiatio adoptiua, naturali opponitur, vt constat ex lege 1. ff de adoptionibus. *Adoptionis natura, & conditiones.*

Secunda conditio est, vt ius filij, seu assumptio ad hæreditatem gratis fiat, nam si detur titulo oneroso, non erit adoptio, sed venditio, vel alius similis contractus. Et has duas conditiones posuit Concil. Frā. Concil. cofordiense, colum. 4. vbi sic inquit, *Adoptiuus non dicitur, nisi qui est alienus, & adoptio non datur ex debito, sed ex indulgentia.* Francofo.

Tertia conditio est, vt is qui adoptatur, consentiat, & velit adoptari, vnde & quædam adoptionis species, *adrogatio*, dicitur, quia is qui adoptat, interrogatur, an velit assumere alium in filium, & is qui adoptatur, an id fieri patiatur; vt habetur in lege 2. ff. de adoptionibus: dicitur autem hæc adrogatio, quando is, qui adoptatur, est sui iuris. Nam si sit sub patria potestate, tunc retinet nomen adoptionis, & requirit consensum vtriusque, scilicet adoptandi, & eius sub cuius potestate est, vt colligitur ex lege in adoptionibus ff. eodem tit. Quod si nondum ratione vtatur adoptandus, sufficiet consensus parentis, vel tutoris, in cuius potestate est, ex lege, Etiam infantem, ff. eodem, & lege, Impuberem, C. eodem titul. Et ratio huius conditionis est, quia hæc adoptio est veluti quidam humanus contractus, & ideo oportet vt voluntarius sit. Aliæ conditiones, quæ in humana adoptione interueniunt, accidentariæ sunt ad rationem adoptionis, vt circa solutiones argumentorum commodius explicabimus.

b Ex hac ergo communi ratione seu definitione adoptionis rectè colligit D. Tho. adoptare aliquos sibi in filios, rectè Deo attribui, quia ex bonitate sua aliquas creaturas ad participationem suę æternę beatitudinis assumit: hæc enim supernaturalis beatitudo meritò *hæreditas* Dei dicitur, quia sicut in hominibus diuitiæ alicuius dicuntur hæreditas eius, ita beatitudo, qua Deus dives est, dici potest hæreditas ipsius. Respectu autem huius hæreditatis persona creata extranea reputatur, quia ex visu naturæ, & originis nullum ius ad illam habet, quia nullo modo est naturæ debita. Ad hanc etiam hæreditatem nullus, qui ratione vti possit, assumitur, nisi eo consentiente, & volente, omnium enim adultorum adoptio, per propriam eorum dispositionem, & consensum fit: in infantibus verò Deus, qui eorum est autor & pater, eorum consensum supplet, vel certè per Ecclesiam consentiunt, vel per caput suum, qui est Christus. Merito ergo gratuita acceptatio, qua Deus admittit personam creatam ad hanc hæreditatem, adoptio vocatur, in illa enim perfectè inueniuntur tres conditiones supra positę, vt ex dictis satis manifestum est. Vnde etiam intelligitur, hâc diuinam adoptionem non metaphoricè tantum (vt quidam existimarunt) sed verè, ac proprie adoptionem esse, ita enim Scriptura loquitur ad Rom. 8. ad Galat. 4. & ad Ephes. 1. & potest cum proprietate intelligi. Et ratio facta id ostēdit, quia propriè & quasi essentiales conditiones adoptionis in hac diuina inueniuntur, & nonnullæ aliæ, in quibus differt adoptio diuina ab humana, non pertinent ad veritatem, & proprietatem adoptionis vt sic, sed constituūt fortasse diuersas species adoptionis, inter quas perfectior est diuina, quam humana, vt iam explicabo. Nec D. Tho. aut Durand. in 3. distinct. 10. contrarium docent, illi enim nunquam dixerunt, adoptionem diuinam tantum metaphoricè esse adoptionē, vt quidam illis attribuunt: sed dixerunt (vt in principio notauimus) nomen adoptionis translatum esse ab humanis ad diuina, intelligi autem debet trāslatum non per metaphoram, sed propter similitudinem, & vniuocam conuenientiam. Romans. Galat. 4. Ephes. 1. D. Thom. Durand.

Vnde

Adoptio quid sit. August.

Vnde vlterius colligitur, hanc Dei adoptionem nihil aliud esse, quam ipsammet rationalis creaturæ iustificationem, vt docet Augustinus epistola 120. capite quarto, & libro tertio, contra Faust. capite tertio, est enim iustificatio, & voluntaria regeneratio in spem viuam, vt sumitur ex 1. Petr. 1. Iacob. 1. & ad Tit. 3. ideo Ioan. 1. iustificati dicuntur, *nati ex Deo*, & omnibus dicitur *Data potestas filios Dei fieri*, nimirum per fidem viuam, sic enim ait Ioan. *Dedit eis potestatem filios Dei fieri, iis qui credunt in nomine eius*, ita scilicet, vt consequantur iustificationem. Vnde ad Rom. 8. ait Paul. *Accepistis spiritum adoptionis filiorum*, & ad Ephes. 1. *Prædestinauit nos in adoptionem filiorum per Iesum Christum*, quam adoptionem explicans subdit. *Gratificauit nos in dilecto filio suo.* Et ratio est, quia homo iustificatus habet ius ad diuinam hæreditatem, est ergo filius, non naturalis, ergo adoptiuus, quam adoptionem in ipsa iustificatione suscepit.

1. Petr. 1. Iacob 1. Tit. 3. Ioan. 1.

Roman. 8. Ephes. 1.

Differentia inter adoptionem diuinam, & humanã.

Et hinc intelligitur prima differentia, quam Diuus Thomas hic posuit inter diuinam adoptionem, & humanam, nam humana fit per solam extrinsecam acceptationem, & per eam non confertur aliquod esse internum, in quo fundetur ius, vel proportio ad hæreditatem: at vero in diuina adoptione filius accipit inhærentem iustitiam, & gratiam, per quam fit particeps diuinæ naturæ. 1. Pet. 3. & ideo Ioan. 1. Cano. capite tertio, inquit. *Videte, qualem charitatem dedit nobis Deus, vt filii Dei nominemur, & simus.* Et hinc sequitur secunda differentia, quia adoptio humana formaliter fit per acceptationem qua confertur ius ad hæreditatem, quia ante hoc ius nullum esse communicatur ei qui adoptatur, neque aliquod aliud bonum proprium filij. At vero adoptio diuina formaliter non fit per extrinsecam acceptationem ad gloriam, sed per internam infusionem illius doni, ratione cuius illa acceptatio debita est. Imo, etiam si præter extrinsecam acceptationem distinguamus in illo dono esse diuinum, quod formaliter confert ius ad gloriam, quod in eo fundatur, non per hoc ius, sed per gratiam vt dat illud esse, efficimur filij quoad proprium eius fundamentum & quoad substantiam filij, vt sic dicam, quæ consistit in hoc, quod quis habet à patre esse illi simile; quod in hac filiatione datur per gratiam, quatenus est diuinitas quædam per participationem. Atque hinc colligi potest tertia differentia, quia humana adoptio nullam habet rationem generationis physicæ ac realis, quia fit per solam extrinsecam acceptationem: at diuina adoptio quandam rationem generationis & natiuitatis participat, vt ex Sacræ scripturæ testimoniis paulo ante citatis constat, quia in ea confertur re ipsa intrinsecum quoddam esse, quod tamen quia non est ipsum esse naturale Dei, non facit filios Dei naturales tamen quia est per participationem gratuitam diuinæ naturæ, ad quam consequitur ius ad hæreditatem facit filios adoptiuos. Ex his denique oritur quartum discrimen, quia ex adoptione humana, non resultat relatio realis, sed rationis tantum: quia in sola extrinseca denominatione fundatur, ex adoptione autem diuina resultat relatio filiationis realis fundata in reali, & intrinseca iustificatione, quæ est vera generatio, in similitudinem diuinæ naturæ, imperfectam quidem & accidentalem, realem tamen. Quæ duæ differentiæ optimè ostendunt, hanc adoptionem esse perfectioris ordinis, quamuis propriam rationem adoptionis non transcendat, vt latius disputat. seq. sect. quarta dicetur.

1. Petr 3. 1. Ioan. 3.

c In solutionibus argumentorum ponit Diuus Thomas alias tres differentias inter has adoptiones. Prima est in solutione ad primum, quia in adoptione humana persona, quæ adoptatur, non procedit in suo esse reali ab adoptante, at vero in diuina necesse est, vt saltem per creationem persona ipsa, quæ adoptatur, à Deo procedat, & pendeat. Quæ differentia accidentaria est ad rationem adoptionis, per se enim & formaliter satis est, quod ratione creationis non habeat homo ius ad supernaturalem hæreditatem, ad quam postea adoptatur: hac enim ratione respectu illius censetur persona extranea, sicut nepos aliquo modo procedit ab auo saltem per accidens, & mediatè, tamen quia ratione huius processionis non habet proprium ius filij, potest ad illud adoptari.

d Secunda habetur in solutione ad secundum, quia inter homines adoptio introducta est ex defectu, vel indigentia naturalis filij: at vero diuina adoptio, non propter indigentiam sed ex infinita perfectione, & bonitate introducta est. Vt similitudo filij naturalis filijs adoptiuis communicetur, & in hunc modum explicat D. Thom. illud ad Roman. 8. *Quos præsciuit, & prædestinauit conformes fieri imaginis Filii sui*; de quo testimonio plura à nobis in superioribus dicta sunt.

Rom. 8.

Hic vero annotare libet quandam conditionem, quam aliqui ad optionem diuinam requirunt, nimirum quod in natura diuina sit aliquis filius naturalis, tum vt eum adoptiui filij imitentur; tum etiam quia in humana adoptione exigi solet, quod adoptans sit ex se aptus ad generandum, *quia adoptio naturam imitatur*, vt ait textus in §. Maiorem. Institut. de adoptionibus. Ex quo principio ibi definitur, adoptantem debere esse maiorem natu adoptato, ita vt plena pubertate, id est, quatuordecim annis, vel, vt alia lectio habet, octodecim, illum præcedat. Et ex eodē principio dicitur in §. Sed & illud. eodem titulo. *eos, qui ita nati sunt vt generare non possint, scilicet castratos, adoptare non posse.* Hinc ergo in præsentia quidam meditantur, DEVM adoptare posse, quia verum & naturalem filium generare potuit quem imitantur adoptati, iuxta illud ad Romanos. 8. *Quos prædestinauit conformes fieri imaginis filii eius.* At subinde aiunt, si Deus generare ad intra non posset, fore vt nec adoptare filios potuisset. Quod si obiicias, sequi, nec Verbum, nec Spiritum sanctum posse adoptare; quia nec generare possunt, respondebunt negando illationem, quia in eis eadem est potentia, quæ est in Patre, licet, prout est in eis, non possit in actum generationis prodire: itaque satis esse dicitur, quod in Deo possit esse generatio. Et confirmari hoc potest, quia angelus ideo non potest filios adoptare, quia nec potest generare.

Sed hic modus loquendi, licet sit probabilis, non est tamen necessarius, nã in primis in humana adoptione ciuiles leges, nec semper, neq; simpliciter illam conditionem requirunt: nam in §. Sed & illud. Institut. de adoptionibus generalis regula statuitur, eos adoptare posse, qui generare non possunt: &, si in aliquo casu oppositum statuitur, exceptio fit ex hac generali regula, propter aliquam specialem rationem ad imperfectionem pertinentem, vt est in eo, qui est minoris ætatis, aut qui ex vtero matris eunuchus est natus, quia in his videtur esse quædam improportio ex defectu proueniens. At vero, licet in Deo non esset generatio ad intra, esset in eo summa perfectio & proportio, quia respiceret homines non solum vt duratione anterior, sed etiam vt perfectissimus ad operandum, & vt principium eorum, potens eos ad superiorem participationem suorum bonorum acceptare, & specialiaffectu naturam suam, & beatitudinem communicare illis, in quo ratio diuinæ adoptionis consistit. Nam, vt talis adoptio imitaretur naturam, satis esset, quod talis filiatio imitaretur filiationem naturalē secundum specificam rationem suam, etiam si non imitaretur illam in diuina natura. Vnde angelus non ea solum ratione non potest filios adoptare, quia generare non potest, sed etiam quia non potest

alicui cõferre suæ naturę participationem, aut proprietatem bonorum suorum conferre communicationem: si enim hoc posset, reuera etiam dici posset adoptare imitando non filium suum naturalem, sed simpliciter & absolutè naturalem filium secundum specificam rationem consideratum. Denique non est necesse vt diuina adoptio sit in omnibus similis humanæ adoptioni. Nam etiam homo non potest adoptare alium, nisi sit illi similis in specifica natura, quia nec inferiora animalia adoptionis capacia sunt, nec inferior natura potest superiorem adoptare. Deus autem vt aliquem adoptet, solum requirit in eo vt in gradu intellectuali secum conueniat, quia nec inferiorem creaturam adoptare potest, quia non est capax hæreditatis eius, nec participationis diuinæ naturæ, B eo quod non sit ad imaginem eius. Nec personam sibi æqualem adoptare potest, quia persona extranea esse non potest. Illa ergo ratio æqualitatis, vel similitudinis specificæ non est per se in adoptione necessaria, licet in hominibus inueniatur propter specialem eorum conditionem, vel imperfectionem.

c Tertia differentia in solutione ad tertium est, quia adoptio humana ad hoc ordinatur, vt filius succedat patri in hæreditate, de ratione autem successionis est, vt altero decedente, seu deserente hæreditatem, alius accedat, seu acquirat illam: at vero adoptio diuina non ordinatur ad successionẽ, sed ad communicationem, vel participationem eiusdem hæreditatis, *Est enim hæc spiritualis hæreditas*, inquit Augustinus tractatu secundo in Ioannem, *quæ non fit angusta, si multi eam possederint: illi ipsi certe illo ipso possidente, fiunt hæreditas ipsius & ille vicissim fit hæreditas ipsorum.* C Neque vero hoc repugnat cum veritate, & proprietate adoptionis, sed indicat potius infinitum esse illud bonum, ad quod homines adoptantur.

ARTICVLVS II.

Vtrum adoptare conueniat toti Trinitati.

137. 3. d. 10. q. 2. a. 1. q. 2. & 3.

AD secundum sic proceditur. *Videtur, quod adoptare non conueniat toti Trinitati. Adoptatio enim dicitur in diuinis ad similitudinem rerum humanarum. Sed in rebus humanis soli illi conuenit adoptare, qui potest filios generare: quod in diuinis conuenit soli Patri. Ergo in diuinis solus Pater potest adoptare.*

2. *Præterea, Homines per adoptionem efficiuntur fratres Christi: secundum illud Roman. octauo. Vt sit ipse primogenitus in multis fratribus, Fratres autem dicuntur, qui sunt filij vnius patris. Vnde & Dominus dicit Ioannis vigesimo. Ascendo ad Patrem meum, & Patrem vestrum. Ergo solus Pater Christi habet filios adoptiuos.*

3. *Præterea, Galatar. quarto dicitur, Misit Deus Filium suum, vt adoptionem filiorum Dei reciperemus: quoniam autem estis filij Dei, misit Deus spiritum filij sui in corda vestra, clamantem, Abba, pater. Ergo eius est adoptare, cuius est Filium, & Spiritum sanctum habere. Sed hoc est solius personæ Patris. Ergo adoptare conuenit soli personæ Patris.*

Sed contra, Eius est adoptare nos in filios, quem nos patrem possumus nominare. vnde dicitur Roman. 8. Accepistis Spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus, Abba, pater. Sed cùm Deo dicimus, Pater noster, hoc pertinet ad totam Trinitatem: sicut & cætera nomina, quæ dicuntur de Deo relatiue ad creaturam, vt in Prima parte habitum est. Ergo adoptare conuenit toti Trinitati.* 1. p. q. 39. a. 7.

Respondeo dicendum, quod hæc est differentia inter filium Dei adoptiuum & naturalem, quod filius Dei naturalis est genitus, non factus: filius autem adoptiuus est factus, secundum illud Ioan. 1. Dedit eis potestatem filios Dei fieri. Dicitur tamen quandoque filius adoptiuus esse genitus propter spiritualem regenerationem: quæ est gratuita, non naturalis: vnde dicitur Iacob. 1. Voluntariè genuit nos verbo veritatis. Quamuis autem generare in diuinis, sit proprium personæ Patris, tamen facere quemcunque effectum in creaturis, est commune toti Trinitati propter vnitatem naturæ: quia vbi est vna natura, oportet quod sit vna virtus & vna operatio. Vnde Dominus dicit Ioan. 5. Quæcunque Pater facit, hæc & Filius similiter facit. Et ideo adoptare homines in filios Dei, conuenit toti Trinitati. A

Ad primum ergo dicendum, quod omnes personæ humanæ non sunt vnius naturæ secundum numerum, vt oporteat vnam esse omnium operationem tantum & vnum effectum: sicut accidit in diuinis. Et ideo quantum ad hoc, non potuit attendi similitudo vtrobique.

Ad secundum dicendum, quod nos per adoptionem efficimur fratres Christi, quasi eundem patrem habentes cum ipso: qui tamen alio modo est Pater Christi, & alio modo est pater noster. Vnde signanter Dominus Ioannis 20. seorsum dixit, Patrem meum: & seorsum dixit, Patrem vestrum: est enim Pater Christi, naturaliter generando: quod est proprium sibi. Est autem Pater noster voluntarie aliquid faciendo, quod est commune sibi & Filio & Spiritui sancto. Et ideo Christus non est filius totius Trinitatis, sicut nos.

Ad tertium dicendum, quod sicut dictum est, filiatio* Art. præc. *adoptiua est quædam similitudo filiationis æternæ: sicut omnia quæ in tempore facta sunt, similitudines quædam sunt eorum, quæ ab æterno fuerunt. Assimilatur autem homo splendori æterni filij, per gratiæ claritatem, qua attribuitur Spiritui sancto. Et ideo adoptatio licet sit communis toti Trinitati: appropriatur tamen Patri vt autori, Filio vt exemplari, Spiritui sancto vt imprimenti in nobis huius similitudinem exemplaris.* C D E

COMMENTARIVS.

HIc articulus non indiget expositione, constat enim hanc adoptionem esse opus Dei ad extra, & ideo commune esse omnibus personis diuinis, vt benè Diuus Thomas docet, quia omnia opera ad extra indiuisa sunt. Neque in hoc occurrit noua difficultas: Solutiones vero argumentorum Diui Thomæ notandæ valde sunt. In prima enim ponit aliam differentiam inter adoptionem diuinam, & humanam, quod in humana solus ille potest adoptare, qui potest generare, at verò in diuina, adoptant Filius, & Spiritus sanctus, etiamsi generare non possint, Hæc tamen differentia videri potest non habere multum fundamentum in iure ciuili, nam secundum illud, etiam adoptare possunt, qui generare non possunt, §. Sed & illud, Instituta de adoptionibus, lege 2. ff. eodem, quia verò hæc impotentia generandi in personis humanis est per accidens, & non ex propria conditione ipsius naturæ: in diuinis autem per se, & ex propria perfectione ipsius naturæ prouenit, vt solà prima persona possit generare: ideo Diuus Thomas etiam in hoc voluit differentiam assignare inter diuinas, & humanas personas. Nam in omnibus diuinis personis est vna indiuidua natura infinita, quę per vnam tãtum generationem communicari potest, & ideo in illa tantum esse potest vnus filius naturalis: at vero in hominibus multiplicantur naturæ cum personis, & ideo per se loquendo quælibet posset generare. Reliqua in litera clara sunt.

ARTI-

ARTICVLVS III.

Vtrum adoptari sit proprium rationalis creaturæ.

338. 3. d 10. q 2. ar. 2. q 1. & 2. & 4 conc. 17. fin & 21 fin.

AD tertium sic proceditur. *Videtur, quod adoptari non sit proprium rationalis creaturæ: Non enim dicitur Deus, pater creaturæ rationalis, nisi per adoptionem. Dicitur autem pater creaturæ etiam irrationalis: secundum illud Iob. 38. Quis est pluuiæ pater, & stillas roris quis genuit? Ergo adoptari non est proprium rationalis creaturæ.*

2. *Præterea, per adoptionem dicuntur aliqui filij Dei. Sed esse filios Dei, in Scriptura proprie videtur attribui Angelis, secundum illud Iob. 1. Quodam autem die cum astiterent Filij Dei coram Domino. Ergo non est proprium creaturæ rationalis adoptari.*

3. *Præterea, quod est proprium alicui naturæ, conuenit omnibus habentibus naturam illam: sicut risibile conuenit omnibus hominibus. Sed adoptari non conuenit omni rationali naturæ. Ergo adoptari non est proprium rationalis creaturæ.*

Sed contra est, quod filij adoptati sunt hæredes Dei, vt patet Romanorum 8. Sed talis hæreditas conuenit soli rationali creaturæ. Ergo proprium est creaturæ rationalis adoptari.

Art præc. ad 3. & a. 1.

b *Respondeo dicendum, quod sicut dictum est *, filiatio adoptionis est quædam similitudo filiationis naturalis. Filius autem Dei naturaliter procedit à Patre, vt verbum intellectuale, vnum cum ipso Patre existens. Huic ergo Verbo tripliciter potest aliquid assimilari. Vno quidem modo secundum rationem formæ, non autem secundum intellectualitatem ipsius, sicut forma domus exterius constituta assimilatur verbo mentali artificis, secundum speciem formæ, non autem secundum intelligibilitatem: quia forma domus in materia non est intelligibilis, sicut erat in mente artificis. Et hoc modo Verbo æterno assimulatur qualibet creatura, cum sit facta per Verbum. Secundo modo assimilatur creatura Verbo, non solum quantum ad rationem formæ, sed etiam quantum ad intellectualitatem ipsius: sicut etiam scientia, quæ sit in mente discipuli assimilatur verbo, quod est in mente Magistri. Et hoc modo creatura rationalis etiam secundum suam naturam assimilatur Verbo Dei. Tertio modo assimilatur creatura Verbo Dei æterno, secundum vnitatem quam habet ad Patrem, quod quidem fit per gratiam & charitatem: vnde Dominus orat, Ioan. 17. Sint vnum in nobis, sicut & nos vnum sumus. Et talis assimilatio perficit rationem adoptionis, quia sic assimilatis debetur hæreditas æterna. Vnde manifestum est, quod adoptari conuenit soli creaturæ rationali, non tamen omni, sed solum habenti charitatem, quæ est diffusa in cordibus nostris, per Spiritum sanctum, vt dicitur Roman. 5. Et ideo Roman. 8. Spiritus sanctus dicitur spiritus adoptionis filiorum.*

Ad primum ergo dicendum, quod Deus dicitur pater E *creaturæ irrationalis, non proprie per adoptionem, sed per creationem, secundum primam participationem similitudinis.*

c *Ad secundum dicendum, quod Angeli dicuntur filij Dei, filiatione adoptionis: non quia ipsis primò conueniat, sed quia ipsi primò adoptionem filiorum receperunt.*

Ad tertium dicendum, quod adoptio non est proprium consequens naturam, sed consequens gratiam, cuius natura rationalis est capax. Et ideo non oportet, quod omni rationali creaturæ conueniat, sed quod omnis rationalis creatura sit capax adoptionis.

A

COMMENTARIVS.

TItulus huius articuli potest de capacitate, & de actu intelligi, & duo in se includit, scilicet, an omnis rationalis creatura sit capax adoptionis, & an sola illa, & non alia hanc habeat capacitatem. Et hæc omnia cõprehendit D. Tho. in titulo, & breuissimè expedit in discursu articuli. Sub rationali autẽ creatura comprehendit etiam intellectualẽ, vt constat ex argumento secundo cum solutione.

b Dicit ergo primo, creaturam irrationalem non esse capacem adoptionis, quod est clarum, & certũ, quia sola rationalis est capax diuinæ beatitudinis, & fruitionis, vt ex 1. par. quæstione 12. & ex 1. 2. quæst. 3. constat. Ex quo infert in solut. ad primum, quando creatura insensibilis vocatur in Scriptura interdum nomine filij, vt Iob. 38. *Quis est pluuiæ pater?* locutionem esse metaphoricam eo modo, quo creatio dici potest generatio. & creator, seu autor alicuius rei, lata significatione dici potest genitor, quo genere locutionis, etiam peccatores possunt interdum vocari filij ratione creationis, vt notauit Irenæ. lib. 4. contra hær. cap. 79. ita exponens locum Isai. 62. *Si biberint filii alieni, &c.* vnde Deuteron. 32. *Hæccine reddis Domino populestulte & insipiens, nonne ipse est Pater tuus, qui possedit te, & fecit, & creauit te?* Considerandum vero est, hanc qualemcunque imperfectam, & metaphoricam filiationem, quæ est ratione creationis, non esse adoptiuam, sed connaturalem, ratione illius qualiscunque similitudinis ad Deum, quam vnaquæque res creata habet ratione creationis. Vnde etiam fit, hoc ipsum genus filiationis tanto in rationali creatura esse perfectius, quanto ipsa ex vi suę creationis similior est Deo in ipso gradu intellectuali, vt optimè D. Tho. in articulo explicat. B C

Iob 38. Iren. Deut. 32.

Secundo dicit D. Thom. omnem creaturam rationalem de se capacẽ esse filiationis adoptiuę, quod intelligit de persona creata rationalis naturæ, & sic est manifesta conclusio, quia supernaturalis beatitudo, & gratia, nulli personæ creatæ connaturalis est aut esse potest, vt ex 1. par. q. 12. supponitur. Per gratiam vero quælibet creatura huiusmodi potest ad participationẽ illius beatitudinis eleuari, vt ex eodem loco manifestum est. Et eleganter tractat Auguſt. in lib. soliloqui. cap. 8. D

Auguſt.

Tertio dicit, non omnem creaturam rationalem sed eam tantum, quæ per gratiam & charitatem iustificata est, actu habere hanc diuinam adoptionem Quod est etiam euidens ex dictis in art. 1. ostendimꝰ enim, hanc adoptionem fieri per ipsam iustificationem. Communicatur ergo his omnibus qui iustificantur, & non aliis.

c Ex qua resolutione infert D. Thom. in solut. ad secundũ, etiam angelos sanctos esse Filios Dei adoptiuos, sic enim Iob. 1. & 2. vocãtur *filii Dei*, non sunt autem filij naturales, de hac enim filiatione loquens Paul. ad Hebr. 1. dixit, *Cui enim angelorum dixit aliquando, Filius meus es tu?* ergo adoptiui. Et ratio facta, etiam hoc conuincit, quam optime indicauit Athanas. orat. 2. contra Arian. satis post medium dicens, *Quod secundum naturam ex aliquo gignitur, id vera eius progenies censendum est, qui vero ex virtute, & gratia nomen solummodo filiorum obtinent, non natura, sed gratia ius liberorum habent.* Et post pauca sentit, hoc ius filiationis (quam adoptionem ibidem vocat) per Verbum Dei omnibus communicatũ esse, tam qui in terris, quam qui in cœlis filij Dei effecti, & nuncupati sunt. Nec refert, quod Chrysost. homil. 22. in Genes. dicat, in Scriptura nunquã angelos vocatos esse filios Dei, cõstat enim ex citatis testimoniis Iob, ita interdum esse appellatos: & quamuis in Scriptura nunquam hoc nomen illis esset tributum, nõ referret, quia satis esset rem ipsam in Scriptura doceri: docet autem, Scriptura homines esse futuros similes angelis, Matth. 22. & angelos videre faciem Dei, Matth. 18.

Angeli filii Dei. Iob 1. & 2. Heb. 1. Athanaſ. Chryſoſt. Matth. 22.

Matth. 18. 22. Matth. 18. atque adeo esse participes diuinæ hæreditatis, quod est esse filios adoptiuos.

Adam in statu innocentiæ filius Dei adoptiuus. Secundò sequitur, etiam Adam in statu innocentiæ fuisse filium Dei adoptiuum, quia fuit creatus in gratia, & secundum præsentem iustitiam illius status habuit verum, & proprium ius ad æternam hæreditatem. Nec refert, quod postea illud amiserit, quia adoptiuus filius perdere potest filiationem, & ius per adoptionem acquisitum. Neque etiam refert, quod à principio gratiam simul cũ natura susceperit, quia non est de ratione huius diuinæ adoptionis, vt is, qui adoptatur, prius aliquo tempore gratia caruerit, vel fuerit in peccato: vt videtur sensisse Magister sententiarum in 3. distinct. 10. & Alens. 3 par. quæst. 10 memb. 4. in fine, quia hoc accidentarium est. Nam licet Deus in eo instanti, in quo creat aliquem, illum iustificet, concurrunt in illa iustificatione omnes tres conditiones, quas suprà diximus esse ad veram adoptionem requisitas. Et confirmatur, quia alias nec angeli essent filij adoptiui, nec̃ beata Virgo.

Magister Alens.

Tertiò sequitur, omnes homines, qui ante Christi aduentum fuerũt iusti, & sancti, fuisse filios adoptiuos Dei. Hoc aperte sequitur ex dicto principio, quia iustificatio ipsa est adoptio; sed illi antiqui patres verè fuerunt iusti, & sancti, vt constat ex tota Scriptura veteri, & ex Paulo epistola ad Roma. cap. 2. 3. & 4. ad Hebr. 11. & passim: fuerunt ergo verè, ac propriè filij adoptiui. Et ita loquitur Chrysost. homil. 22. in Genes. de Patribus, qui in lege naturæ exstiterunt, exponens illa verba Genes. 6. *Videntes filii Dei filias hominum.* De Patribus autem veteris Testamenti, est aperta sententia Pauli ad Gal. 4. vbi comparat Patres veteris Testamenti filio hæredi sub cura tutorum existenti, & ad Roman. 9. *Quorum est*, inquit, *adoptio.* Et in Testamẽto tam veteri, quam nouo sunt frequentissima testimonia, in quibus Iudæi vocantur *filii Dei, & filii regni*, vt notarunt Cyprian. in expositione oration. domin. & Athanas. dicta orat. 2. contra Arianos, & in sermone de Passione, & cruce Domini ferè in fine, & Cyril. lib. 1. in Ioan. cap. 14. Chrysosto. homil. 13. in Ioan. & homil. 14. super ad Roman. & August. lib. 3. contra duas epistol. Pelag. cap. 4.

Rom 2. 3. 4. *Heb.* 11. *Chrysost.* *Galat* 4. *Rom* 9. *Cyprian. Athanas.* *Cyril. Chrysost. August.*

Dubium. Dubitat autem Cyril. supra, si adoptio filiorum Dei communis fuit Patribus veteris Testamẽti nobiscum, cur per Christi aduentum dicatur specialiter *data potestas hominibus, vt possint filii Dei fieri*, Ioan. 1. & ad Galat. 4. dicatur venisse Christus, *Vt adoptionem filiorum Dei reciperemus*? Et respondet, antiquorum Patrum adoptionem, solum fuisse figuram, & typum veræ adoptionis nobis cõferendæ per Christum, & eandem doctrinam habet late Chrysost. in citatis locis. Est tamen accuratè explicanda, nam sicut in illis Patribus fuit vera iustitia eiusdem speciei, & perfectionis essentialis cum nostra, ita etiam fuit vera adoptio, nec de hoc potest aliquis Catholicus dubitare. Tamen est differentia, quod illi Patres, vt bene August. notauit, ex vi legis veteris non habebant veram iustitiam, & adoptionem, & hoc modo illa legalis adoptio, & iustitia, erat figura veræ iustitiæ per Christum dandæ, quam etiã illi consequebantur per viuam fidem eiusdem Christi venturi, & vt sic magis ad legem nouam quam ad veterem pertinebant. Deinde illi antiqui iusti, licet verè essent filij, tamen non habebant statum filiorum, sed seruorum, quia erant sub lege, & spiritu timoris ducebantur, vnde erant tanquam paruulus, *Qui quamdiu sub actoribus, & tutoribus est, nihil differt à seruo*: Denique pro illo statu carebant perfectione gloriæ, vnde non poterant adire perfectam hæreditatem, donec Christus veniret. Erat ergo illa adoptio vera, sed imperfecta: & hoc senserunt citati Patres, Cyril. & Chrysost. Et propter has etiam causas merito dicitur adoptio filiorum data per Christum, & ad hunc finem ipsum venisse: tum quia illamet adoptio antiquorum Patrum per ipsum data est: tum etiam quia per eum à iugo, & seruitute legis liberati sumus, Et *statum filiorum accepimus, & spiritum adoptionis, in quo clamamus*, Abba *pater*: tum denique, quia per ipsũ aperta est ianua regni cœlestis, in quo hæc adoptio erit plene consummata, & perfecta. Propter quod Paul. ad Roman. 8. dicit, *Nos adhuc gemere expectantes adoptionem filiorum* Dei, non quia nondum simus filij, si iusti sumus, sed quia nondum consummatam perfectionem huius adoptionis adepti sumus: sicut autem status adoptionis euangelicæ comparatur ad statum patriæ, ita suo modo status adoptionis, quæ erat sub priori testamento, expectabat, & desiderabat perfectionem, & statum legis nouæ, quam omnem perfectionem Christus nobis attulit, & ideo merito venisse dicitur, *Vt per eum, adoptionem filiorum reciperemus.* Et ex his facile colligitur concordia omnium Scripturarum, & Sanctorum, qui de hac materia loquuntur. Neque occurrit noua difficultas, quæ nostra expositione indigeat. Nã licet hoc loco soleant plura argumenta multiplicari, nullum tamen occurrit, quod difficultatem ingerere possit. Quantum verò lex Euangelica superet in gratiæ perfectione legem veterem, non est in hoc loco tractandum, sed in 1. 2. q. 107. vbi de hac comparatione D. Tho. disputat. Interim videri possunt Chrysost. & Aug. citatis locis, qui de eadem re copiosè disserunt.

Adoptiones filiorum Dei quomodo per Christum facta. *Rom* 8.

Quartò sequitur ex dicto principio, omnes homines iustos, etiam si sint præsciti, esse filios Dei adoptiuos: ecõtrario vero omnes, qui sunt in peccato mortali, vel originali, etiam si prædestinati sint, pro eo tempore, quo gratia carent, non esse filios adoptiuos. Hoc etiam certum est, & colligitur ex omnibus illis Scripturis, quibus suprà probauimus, hanc adoptionem in ipsa iustificatione conferri. Et ratione patet facile vtraque pars, quia posito fundamento & termino resultat relatio in suppposito capaci illius, sed licet homo sit præscitus, tamen quando iustificatur, veram iustitiam, & gratiam recipit, & efficitur viuum Christi membrum, quod est de fide certum, vt constat ex materia de gratia & de Ecclesia: ergo pro tunc est verè particeps diuinæ naturæ, & acceptus ad gloriam, quia habet gratiam, quæ est pignus hæreditatis æternæ: ergo resultat in illo relatio filiationis adoptiuæ, quia habet in se fundamẽtum talis relationis, & terminus deesse non potest. Vnde Paul. ad Roma. 8. generalem regulam statuit, *Quicunq; spiritu Dei aguntur, hi sunt filii Dei.* Et confirmatur, nam cum filiatio adoptiua non sit intrinseca, & connaturalis, sed aduentitia, non est de ratione illius, vt immutabilis sit, ergo, quãuis Deus præsciat hominem amissurum hanc filiationem, tamen quamdiu gratiã habet, verè est filius adoptiuus. Sicut verè est homo sapiens, quamdiu sapientiam habet, licet Deus præuideat fore, vt illã amittat, & stultus efficiatur: & inter homines verè est filius adoptiuus, qui re ipsa nunc acceptus est ad hæreditatẽ, licet postea contingat propter sua demerita à hæreditate, & adoptione priuari. Et proportionali ratione demonstratur alia pars, quia non posito fundamento non resultat relatio, sed in homine carente gratia, quantumuis prædestinatus sit, nõ est fundamentum huius relationis. Quia (vt diximus) hæc relatio realis est, & fundamentum eius est aliquid intrinsecum, & inhærens, & non sola prædestinatio, quæ est actus Dei extrinsecè tantum denominans prædestinatum. Confirmatur, & explicatur à simili, nam licet homo habeat voluntatem & propositum adoptandi alium in filium, tamen quamdiu re ipsa illum non adoptauit, non potest dici filius adoptiuus, ergo simili modo, &c.

Homines iusti omnes sunt filii Dei adoptiui. *Rom.* 8.

Circa hoc autem grauiter lapsus est Gabr. in 3. distinctio. 10. vbi negat præscitos esse filios adoptiuos quia

Gabr. Præsciti quamdiu

iusti filii Dei adoptiui. Concilium Constanc.

quia non sunt per voluntatem Dei ad hæreditatem præordinati. Sed est plusquam falsa sententia, & in virtute damnata in Concilio Constantiensi, sess. 8. & 15 vbi contra Ioan. Hus definit, præscitos posse aliquando esse iustos, & viua membra Ecclesiæ. Et econtrario prædestinatum, si in peccato mortali sit, pro tunc non esse filium Dei, sed filium iræ. Vnde

1. Ioan. 3. 1. Ioan. 1. generaliter dicitur, *Qui facit peccatum, ex diabolo est*, & è contrario, *Omnis, qui natus est ex Deo, peccatum non facit, quoniam semen ipsius in eo manet*, & infrà subdit, *In hoc manifesti sunt filij Dei, & filii diaboli.*

Ad fundamentum autem Gabrielis respondetur reprobum non esse ordinatum ad hæreditatem per voluntatem absolutam, qua illum Deus elegerit ad gloriam, sed per voluntatem antecedentem dandi gloriam: cum qua coniuncta fuit voluntas efficax dandi gratiam, & ius ad gloriam pro aliquo tempore: nã hoc est satis, vt pro illo sit filius, & hæres. Quia reuera, si in eo statu decederet, re ipsa consequeretur hæreditatem, iuxta illud

2. Timot. 2 2. ad Timot. 2 vbi postquam Paul. de prædestinatis, & reprobis, & de vasis aureis, & fictilibus locutus est, concludit. *Si quis ergo emundauerit se ab istis, erit vas in honorem sanctificatum, & vtile Domino*, & ideo 1. ad Corinth. 10. admonet

1. Cor. 10. Apocal. 3. iustum, dicens. *Qui stat, videat ne cadat*, & Apocal. 3. *Tene quod habes, vt nemo accipiat coronam tuam.* E contrario verò licet prædestinatus sit electus, & præordinatus ad gloriam per absolutam Dei voluntatem tamen non est verè filius, donec effectum illius voluntatis recipiat, saltem quoad iustificantem gratiã: sicut non dicitur esse creatura, donec actu creetur, quamuis ab æterno habuerit Deus voluntatem creãndi illam.

ARTICVLVS IV.

Vtrum Christus, secundum quod homo, sit Filius Dei adoptiuus.

1339. Infr. q. 32. art. 3. q. 43. art. 1. col. 2. & 3. d. 10. q. 2. art. 2. q. 3 & 4 cont. cap. 4. & veri. q. 29. art 2. ad 1. Libro 2. de Trinitat. à med. ca 15. ante med. tom. 7.

AD quartum sic proceditur. *Videtur, quod Christus, secundum quod homo, sit Filius Dei adoptiuus. Dicit enim Hilarius* * *de Christo loquens, Potestatis dignitas non admittitur, dum carnis humanitas adoptatur. Ergo Christus, secundum quod homo, est filius adoptiuus.*

2. *Præterea, Augustinus* * *dicit in lib. de prædestinat. Sanctorum, quod ea gratia fit ab initio fidei homo quicunque Christianus, qua gratia homo ille ab initio suo factus est Christus. Sed alij homines sunt Christiani per gratiam adoptionis. Ergo & ille homo est Christus per adoptionem, & ita videtur esse filius adoptiuus.*

3. *Præterea, Christus secundum quod homo est seruus. Sed dignius est esse filium adoptiuum, quam seruum. Ergo multò magis Christus, secundum quod homo, est filius adoptiuus.*

In lib. de incar. dom. sac. ca. 8. in fin. to. 2. *Sed contra est, quod Ambrosi.* * *dicit in libro de incarnat. Adoptiuum filium, non dicimus filium esse natura, sed eum dicimus natura esse filium, qui verus est filius. Christus autem est verus & naturalis Dei filius, secundum illud. 1. Ioa. vlt. Vt simus in vero filio eius Iesu Christo, ergo secundum quod homo, non est filius adoptiuus.*

Respondeo dicendum, quod filiatio propriè conuenit hypostasi, vel personæ, non autem naturæ: vnde & in prima parte dictum est *, *quod filiatio est proprietas personalis. In Christo autem non est alia persona vel hypostasis, quam increata, cui conuenit esse filium per naturam. Dictum est autem suprà, quod filiatio adoptionis est participata similitudo filiationis naturalis. Non autem recipitur, aliquid dici participatiue, quod per se dicitur. Et ideo Christus, qui est Filius Dei naturalis, nullo modo potest dici filius adoptiuus. Secundum autem illos, qui ponunt in Christo duas personas, vel duas hypostases, seu duo suppposita, nihil rationabiliter prohiberet Christum hominem dici filium adoptiuum.*

1. p. q. 32. ar 2. & 3 art. prec in corpo & locis ibi citatis

Ad primum ergo dicendum, quod sicut filiatio non propriè conuenit naturæ, ita nec adoptio. Et ideo cum dicitur, quod carnis humanitas adoptatur, impropria est locutio. Et accipitur ibi adoptatio pro vnione humanæ naturæ ad personam filij.

Ad secundum dicendum, quod similitudo illa August. est intelligenda, quantum ad principium: quia scilicet, sicut sine meritis quilibet homo habet, vt sit Christianus, ita iste homo sine meritis habuit, vt esset Christus. Est tamen differentia, quantum ad terminum: quia scilicet Christus per gratiam vnionis est filius naturalis, alius autem per gratiam habitualem est filius adoptiuus. Gratia autem habitualis in Christo non facit de non filio filium adoptiuum, sed est quidam effectus filiationis naturalis in anima Christi, secundum illud Ioan. 1. Vidimus gloriam eius quasi Vnigeniti a Patre, plenum gratiæ & veritatis.

Ad tertium dicendum, quod esse creaturam & etiam seruitus, vel subiectio ad Deum, non solum respicit personam, sed etiam naturam: quod non potest dici de filiatione. Et ideo non est similis ratio.

COMMENTARIVS.

RESponsio D. Thom. est, cum Christus sit filius Dei naturalis, nullo modo dici posse filium adoptiuum. Quæ assertio, & ratio qua D. Thom. illam probat, difficultatem habent, quæ prolixiori expositione indiget, quam sequenti disputatione trademus.

DISPVTATIO XLIX.

In duas Sectiones distributa.

De filiatione Christi in ordine ad Deum.

QVod Christus Dominus, vt est Verbũ Patris, sit filius Dei naturalis, vt articulum fidei supponimus, cõtra Arianos hæreticos. Vnde sequitur contra Nestor. & alios, qui duas personas in Christo posuerunt, absolutè, & simpliciter Christũ hominem esse filium Dei naturalem per communicationem idiomatum, iuxta illud

1. Ioan. 5. 1. Ioan. 5. *Scimus, quoniam Filius Dei venit, & dedit nobis sensum, vt cognoscamus verum Deum, & simus in vero Filio eius, hic est verus Deus.* Et idem colligit Adrianus Papa in Epistola ad Episcop. Hispan. & Concilio Francofordiensi ex variis locis Scripturæ, in quibus Christus dicitur proprius filius Dei, Matth. 16. *Tu es Christus Filius Dei viui.* Luc. 1. *Hic erit magnus, & filius Altissimi vocabitur. Ideoque & quod nascetur ex te sanctum, vocabitur Filius Dei.* & ad Roman. 8. *Proprio Filio suo non pepercit.* Et ideo notant, Christum singulariter loqui de Patre suo Ioan. 5. *Pater meus vsque modo operatur.* Ioan. 10. *Pater meus, quod dedit mihi, maius omnibus est.* Ioan. 17. *Pater clarifica Filium tuum.* Ioann. 20. *Ascendo ad Patrem meum, & Patrem vestrum.* Hac distinctione indicans, aliter esse Patrem suum, aliter nostrum. Vnde etiam aduertunt nunquam communi affectu dixisse nobiscum. *Pater noster*, sed, *Pater vester*, vel, *Pater meus*, vt patet Matth. 5. 6. & 7. Denique ad hoc probandum congerunt varia Sanctorum testimonia, quæ non oportet referre, quia suppositis, quæ de vna persona Christi, & de communicatione idiomatum dicta sunt, nulla in hoc est difficultas. His ergo suppositis, duo in hac disputatione examinanda supersunt. Primum, an filiatio diuina conueniat Christo homini, non solum per communicationem idiomatum, sed etiam formaliter, in quantũ homo est. & deinde, qualis sit ista filiatio.

Adrianus Pap. Concilium Francofordiense. Matth. 16. Luc. 1. Rom. 8. Ioan. 5. 10. & 17. 20. Matth. 5. 6. & 7.

SECTIO

SECTIO I.

An Christus, in quantum homo, verè, ac propriè possit dici Filius Dei.

RAtio dubij est primò, quia Christus in quantum homo non est Deus, vt suprà q. 16. dictum est: ergo in quantum homo non est filius Dei, quia filius Dei est Deus. Secundo, quia, si in quantum homo est Filius Dei: ergo in quantum homo habet relationem filiationis ad Deum, sed omnis relatio, quâ Christus in quantum homo habet ad Deum, refertur ad totam Trinitatem: ergo Christus in quantum homo erit Filius totius Trinitatis, atque adeo Spiritus sancti, & Verbi, quod est absurdissimum. Minor probatur, quia Christus in quantum homo est effectus totius Trinitatis. Tertio, quia Christus in quâ tum homo non est filius Dei naturalis, quia nõ procedit à Patre per æternam generationem in quantũ homo. Neque est filius adoptiuus, quia non est persona extranea: ergo non est filius.

Propter hæc argumenta nonnulli existimant, licet certum ac de fide sit, dicere Christum simpliciter, & absolutè loquendo esse Filium Dei, tamen cũ illa determinatione, *in quantum homo*, id non posse verè affirmari. Sed hæc sententia est sine dubio falsa. Vnde ad explicandam veritatem aduertendum est primum, filiationem ad Deum variis modis accipi posse, primò propriissimè pro filiatione naturali, ac personali, qua constituitur secunda persona Trinitatis, certum autem est, Christum vt hominẽ non referri ad Deum hac filiatione. Secundo, impropriissimè, & valde analogicè pro relatione creaturæ ad Deum, prout dicitur Deus pluuiæ pater, & de hac etiam non agimus, quomodo enim Christus vt homo sit creatura, suprà explicatum est. Tertiò pro filiatione fundata in gratia habituali, quæ in puris hominib⁹ est filiatio adoptiua. Quartò, pro filiatione, si quæ esse potest fundata in gratia vnionis, & de his duabus hoc loco disputamus, & præsertim de vltima. Secundò est aduertendum, illam particulam, *in quantum*, posse reduplicatiuè & specificatiuè teneri, hic autem non sumi priori modo: tum quia certum est humanitatem non esse rationem, & causam, ob quam Christus est Filius Dei, quia ex reduplicatiua propositione licet vniuersalem inferre: consequens autem falsum esse constat, quia non agimus de Filio Dei sub ea latissima, & metaphorica significatione, qua omnis creatura, & præsertim rationalis, potest dici filius Dei: sed agimus de altiori filiatione diuina, quæ includit communicationem eiusdem beatitudinis, & diuinę hereditatis. Sumitur ergo illud, *in quantum*, specificatiuè, vt sensus sit, an Christus in humanitate subsistens habeat in humanitate ipsa habitudinem aliquam, seu relationem filij ad Deum.

Dico ergo primò. Christus in quantum homo est Filius Dei. Hæc conclusio sumitur ex D. Thom. & aucoribus citandis conclusione sequenti. Et primo colligi potest ex Adriano Papa, & Concilio Francoford. locis citatis: ex professo enim probare videntur Christum non solum secundum diuinitatẽ, sed etiam secundum humanitatem esse Filium Dei naturalem, ergo multò magis docebunt esse Filium Dei. Vnde Adrianus ponderans verbum illud ad Romam. 8. *Proprio filio suo non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit illum*, inquit, *Scimus, quia non est traditus secundum diuinitatem, sed secundum id, quod verus homo erat; illum nimirum, qui traditus est, hominem ipsum*, Apostolus proprium Dei filium protestatur, & inferius exponens similiter illud Matth. 3. & 17. *Hic est filius meus dilectus*, inquit, *super quem descendit Spiritus sanctus in specie columbæ, super Deum, an super hominem?* & infrà, *Secundum id, quod homo est, Spiritum sanctum super se venientem suscepit: de eo ergo hominis filio, super quem Spiritus sanctus descendit, licet vnus sit Dei & hominis Filius, vox Patris intonuit, dicens, Hic est Filius meus dilectus, in quo mihi bene complacui. Si secundum diuinitatem dixisset, nequaquam diceret, in quo mihi bene complacui, sed tantummodo, in quo mihi beneplacui, dum ergo dicit complacui, totam simul Trinitatem comprehendit, quia in homine Christo tota complacuit Trinitas. Animaduertite, quia nihil vobis restat, vt secundum diuinitatem tantummodo credatis dixisse Patrem, Hic est Filius meus dilectus, sed potius secundum humanitatem, super quem Spiritus sanctus dicitur descendisse.* Alia multa similia habentur tam in illa epistola, quam in alia totius Concil. j. Sed hæc omnia, vt verum fatear, non admodum cogunt, quia vt infrà sectione 3. ostendam, ferè in omnibus similibus locutionibus huius Concilij, illa particula, *in quantum homo*, seu, *secundum humanitatem*, non designat formaliter naturam humanam, seu personam humanam, vt sic, sed solum suppositum Verbi sub natura humana subsistens, ita vt sensus solum sit, illud ipsum suppositum in natura humana subsistens esse Filium Dei naturalem, & neque esse aliud suppositum illius humanæ naturæ, præter Filium Dei naturalem, neque suppositum illud desisse esse Filium Dei naturalem, propter vnionem cum humana natura. Denique intendunt, hunc hominem Christum non denominatione tantum, sed verè, ac propriè esse Filium Dei naturalem, quo sensu dixit D. Thomas suprà quæstione 16. artic. 11. hanc locutionem esse veram, *Christus secundum quod homo est Deus.* Et eodem modo certum est, Christum in quantum hominem esse Filium Dei per essentiam & naturalem. Propter hanc ergo expositionem non sumitur ab his testimoniis argumentũ efficax: potest tamen sumi probabile, vel quia alius sensus probabilis est, vel quia multa, saltem obiter, dicuntur in illo Concilio, quibus hoc ipsum indicatur, vt in sequentibus videbimus latius. Secũdò probari potest conclusio, quia in Scriptura sacra, vnio hypostatica dici solet generatio, & Christus vt homo dicitur singulariter à Deo genitus: ergo vt homo, est speciali ratione Dei filius. Patet consequentia, quia generationi respondet filiatio in rebus viuentibus, & perfectis. Antecedens patet ex illo, *Generationem eius quis enarrabit?* Isaiæ 53. quod, licet aliis modis exponi possit, tamen de mysterio Incarnationis exponitur à multis Patribus, vt citaui suprà disput. 3. sectione 1. Similiter facit illud Psal. 2. *Dominus dixit ad me, Filius meus es tu, ego hodie genuite.* Quod licet alios etiam sensus habeat, tamen de hoc mysterio intelligitur ab August. libro de Trinitate & vnitate Dei cap. 11. & aliis, quos sequent. tomo referam, disputa itone 45. sectione 1. Hinc Christus, vt homo loquens, Deum singulari modo appellat Patrem suum, Ioan. 20. *Ascendo ad Patrem meum & Patrem vestrum.* Vbi licet de Patre propriè, id est, de prima persona Trinitatis loquatur, vt apertè exponit Adrianus dicta epistola, & Cyrillus cum Concilio Alexand. epist. 10. & Athanasius lib. de Incarnatione Christi, & Damascen. libro 4. de fid. capite 5. nihilominus & Christus homo est, qui loquitur, & vt homo loqui videtur, vt verbum, *ascendo*, & relatiuum, *meum*, satis indicare videntur. Denique facit, quod sæpe Patres dicunt, *Christum vt Deum, esse vnigenitum Dei, vt hominem vero esse primogenitum in multis fratribus*, vt dicitur ad Roman. 8. seu *primogenitum omnis creaturæ*, vt dicitur ad Coloss. 1. & exponitur in Concilio Sardicensi, in epistola ad omnes fideles, & Hieronymo & Anselmo ibi, & optimè à Cyril. Alexand. libro de fide ad Theodosium, & libro primò de fide ad Regin. in ostensione, quod Christus sit Deus, ex Epistola ad Hebræos, Vbi de Christo vt homine interpretari videtur illud ad Hebræos primo, *Locutus est nobis in Filio, quem constituit*

Adrianus Pap. Concilium Francoford

Rom. 8. Coloss. 1. Concilium Sard. Hieron. Anselm. Cyril. Alexan. Hebr. 1.

stituit hæredem vniuersorum: Hoc enim propriè in Christum vt hominem conuenire videtur, quia vt Deus non constituitur hæres, sed natura sua est Dominus omnium simul cum Patre. Et hinc tertiò formatur ratio, quia Christus in quantum homo, seu in humanitate sua, est particeps diuinæ beatitudinis, seu hæreditatis, ergo in ipsa humanitate habet ius ad hæreditatem illam, ergo secundùm illam humanitatem est filius multò perfectior, & excellentior quam alij. Et confirmatur, quia homines iusti vocantur filij Dei, & hæredes, ergo multò magis Christus etiam vt homo, nam ipse est primarius hæres, alij verò eius cohæredes, vt ad Roman. 8. dicitur. *Rom 8.*

Vnde tandem confirmatur, quia si gratia accidẽtalis homines constituit filios, cur non magis gratia vnionis constituet Christum vt hominem Dei filium? Vbi optimè accomodantur illa eiusdem Domini verba, Ioan. 10. *Si illos dixit Deos, ad quos sermo Dei factus est, quem Pater sanctificauit, & misit in mundũ, vos dicitis, Quia blasphemas, quia dixi, Filius Dei sum.* Illa enim verba de sanctificatione Christi vt hominis, per vnionem humanitatis ad verbum intelligunt Athanas. Chrys. Hilar. quos ibi refert Cardinalis Toletus. Ergo ratione illius sanctificationis verè dicitur filius, etiam vt homo, B

Christus vt homo est Filius Dei ratione vnionis hypostatica. D. Thom. Doctores in tertio.

Ex his infero, & dico secundo. Proprium fundamẽtum huius relationis, seu filiationis diuinæ, quę conuenit Christo vt homini, est ipsa gratia vnionis. Hanc conclusionem colligo ex D. Thom. in hoc art. 4. ad secundum, & ex Magist. & Bonauent. & aliis Doctoribus 3. dist. 10. eiq; fauent Adrianus Papa, & Concil. Francoford. locis citatis. Et ratione probatur ex iis, quæ suprà q. 7. de sanctificatione Christi per gratiam vnionis dicta sunt. Sicut enim ille homo, etiam in quantum homo, id est, in humanitate ipsa, est sanctus, & summè gratus Deo, ita ex vi eiusdem vnionis habet ius proprium, & intrinsecũ ad diuinam hæreditatem in ipsa humanitate suscipiendam, ergo ex vi illius est etiam filius Dei. Et ex solutionibus argumentorum hæc veritas magis explicabitur & confirmabitur. C

Obiectio.

Obiici tamen potest, quia gratia vnionis non potest esse fundamentum alicuius relationis realis, sed relatio filiationis diuinæ oportet, vt sit realis, vt suprà dictum est de filiatione adoptiua, & magis verũ esse oportet de filiatione naturali. Respondetur hãc relationẽ filiationis fundatam in gratia vnionis nõ esse realem, sed rationis (vt argumentum recte probat) hæc enim filiatio, cum conueniat Christo homini, in quantum homo est, seu in humanitate ipsa, temporalis est, conueniens Christo, solum ex eo tẽpore, ex quo homo est, illius autem fundamentum est persona Verbi hypostaticè vnita humanitati, & formaliter illam sanctificans, & præbẽs huic homini, vt sic, ius ad diuinam beatitudinem: & ideo non potest esse relatio realis, quia relatio immediatè recipitur in proximo fundamento, at vero persona diuina non est capax relationis realis, aduentitiæ, & temporalis. Vnde sicut esse sanctum, & gratum per gratiam vnionis, non addit humanitati physicam entitatem præter ipsam personam diuinam vnitam sed moralem dignitatem: ita etiam esse Filium Dei hoc modo, non addit realem entitatem, seu relationem præter gratiam vnionis, sed explicat illamet dignitatem sub alia relatione rationis, quæ explicat ius, quod ille homo habet ex vi vnionis ad æternam beatitudinem, ratione cuius verè dicitur esse debita, & connaturalis illi. *Respons.* D

Obiectio.

Sed inferet aliquis, hac ratione ipsam humanitatem posse dici filiam Dei, sicut potest dici grata, aut beata, aut sancta: & fortasse non deerunt, qui cum Scoto sentiant, hoc non esse inconueniens. Verius tamen negatur sequela, iuxta communem modum loquendi Philosophorum, quem obseruare oportet, relatio enim filiationis non denominat naturã, sed suppositum, quod est vltimus generationis terminus: vnde sicut operationes tribuuntur supposito, & non naturæ, quamuis per naturam, seu in natura conueniant supposito: ita etiam esse hæredem, seu habere ius ad hæreditatem, est propria denominatio suppositi, non naturæ, & idem est de relatione filij. Item quia per vnionem non fuit producta humanitas, sed assumpta, productus autem fuit Christus vt homo: est autem filius, qui producitur, non verò natura, quæ assumitur seu vnitur. A

Sed quæres tandem, an ratione gratię habitualis posit etiam dici Christus in quantum homo Filius Dei. Videtur enim ex dictis sequi, ita esse affirmandum, tum quia licet Christus fuerit sanctificatus per gratiam vnionis: tamen etiam per habitualem habuit veram sanctificationem, & proportionem, & ius ad supernaturalem hæreditatẽ, & beatitudinẽ: ergo etiam ratione gratiæ habitualis potest dici filius Dei, non minus, quam alij iusti: tum etiam, quia secundum eam gratiam fuit suo modo spiritualiter genitus, sicut sunt alij Sancti: ergo ad eam generationem consecuta est filiationis relatio. Vnde sicut Christus vt homo dicitur filius Virginis, propter humanam generationem ex illa: ita dici poterit filius Dei, propter spiritualem generationem ex illo per gratiam habitualem. Aliunde vero obstare videtur, quia hoc videtur aliquo modo sapere errorẽ Nestorij, quia dicebat Christum esse filium per gratiam accidentalem. Sed hoc argumentũ parui momenti est, quia Nestorius non tam errabat in asserẽda filiatione per gratiam habitualem, quam negando veram gratiam vnionis, & filiationem naturalẽ. Difficiliora videntur, quæ in principio proposita sunt, sed illa etiam statim dissoluentur. *Dubium.*

Nihilominus tamen dicendum est, hic posse esse quæstionem de re, vel de denominatione, & modo loquendi. Quoad rem, existimo animam Christi accepisse gratiam habitualem per actionem propriam distinctam ab actione vnionis & eiusdem rationis cum actione, qua gratia producitur in quacunque anima, vel angelo.: quia terminus est eiusdem rationis, & modus productionis similiter. Nam licet dicatur illa gratia habitualis debita Christo ratione vnionis, tamen physicè non manauit, seu resultauit ex ipsa personalitate Verbi vnita humanitati, quæ per se, & vt sic actiua non est, sed per propriam actionem fuit effecta, vt supra quæstione 7. latè probatum est. Illud autem debitum, tantum est quoddam morale ius, quatenus consentaneum est, & naturæ rei proportionatum, vt habenti priorem gratiam, scilicet vnionis, posterior, seu habitualis conferatur. Et hinc fit, ex hac actione, qua producta fuit gratia habitualis in Christi anima, resultasse in Christo vt homine relationem ad Deum fundatam in ipsa gratia, quæ sit velut relatio effectus ad causam, eiusdem rationis cum relatione ad Deum, quæ resultat in homine iusto ex vi illius actionis, per quã iustus fit. Nam sicut gratia habitualis in Christo, & in nobis est eiusdem rationis, ita & hæc actio, & relatio, quæ per illam resultat. Neque enim huic relationi obstare potest personalitas increata, quia licet de relatione resultante ex humana Christi generationi substantiali, adhuc sub iudice sit, an possit esse realis, nec ne, propter incapacitatem personæ, tamen de relationibus, quæ consequuntur actiones, passiones, aut formas accidentales, nemo vnquam dubitauit, quin potuerint in Christo esse reales, si in aliis hominibus tales sunt: quia hæ non attingunt ipsum suppositum substantiale secundũ se, sed tantum mediante natura, sicut & alia accidẽtia, in quibus ipsæ fundantur. Vnde non videtur dubium, quin relatio similitudinis fũdata in albedine fuerit realis in Christo, sicut in aliis hominib⁹, & similiter relatio patientis, cum patiebatur, vel calefiebat, &c. *Respons.* E

ergo

Christus vt homo non dicitur propriè Filius Dei ratione gratiæ habitualis.

ergo idem erit de relatione fundata in gratia habituali, quæ res apertius constabit sect.seq.explicando rationem D. Tho. Addo tamē nihilominus, quamuis hæc relatio in aliis hominibus habet rationem filiationis, tamen in Christo non proprie recipere hanc denominationem, & ideo non proprie posse dici Christum vt hominem Filium Dei ratione gratiæ habitualis, sed vnionis tantum. Ratio huius est, quia filiatio proprie significat relationem resultantem ex aliqua actione, qua per se primò producitur is, qui filius nominatur, vel ex non filio efficitur: sic enim inter homines filiatio naturalis consequitur physicam generationē, qua per se primò filius producitur: filiatio autem adoptiua consequitur actionem moralem, qua adoptatur in filium is, qui filius nominatur. At verò gratia habitualis Christi & supponit illum esse Filium Dei per gratiam vnionis, & licet physicè fiat per propriam actionē, tamen, cum illa gratia collata sit ratione gratiæ vnionis, nō censetur per se primò fieri, sed veluti consequi aliā formam, & ideo relatio inde resultans non potest proprie filiatio nominari.

Responsio ad argumenta.

Ad argumenta in principio posita, ad primum respondetur ex supradictis, verum esse, Christum vt hominem non posse dici Filium Dei propriè per essentiam, & æternam generationem, sicut est filius Dei, in quantum est Deus, sumendo proprie, formaliter, & specificatiue particulam illam, *in quantum*, vt suprà explicatum est, & docuerunt expresse D. Thom. & Caiet. quæst. sequenti, art 2. ad 1. & facile conuinci potest, quia Christus vt Deus, est filius naturalis per æternam generationem, & naturę æqualitatem, & identitatem at vero vt homo non habet hanc æqualitatem cum Patre, sed est minor illo, neque vt homo procedit à Patre per æternam generationem. Præterea Christus vt Deus fruitur beatitudine per essentiam, non tamen vt homo, quia vt sic non videt Deum per increatam visionem, sed illius participationem creatam suscipit. Deniq; argumentum factum hoc conuincit, quia Christus vt homo non est Deus, ergo neque filius Dei in hoc sensu. Nihilominus tamen alia ratione dicim⁹, Christum vt hominem esse filium Dei per gratiam vnionis: quia per illam effectū est, vt ipsa humanitas verè, ac propriè sit substantialis natura ipsius filij Dei naturalis, atque adeo vt huic homini debeatur etiam in sua humanitate diuina hæreditas, & beatitudo, & consequenter, vt etiam in quantum homo sit filius, & hæres. Hæc ergo relatio distincta est à relatione filiationis æternæ, distinctamq; habet rationem fundandi, scilicet gratiam vnionis, distinctumque terminum, vt latius explicabatur sect.seq. In hoc ergo sensu ad argumentum primum negatur cōsequentia, quia non dicimus Christum vt hominem esse filium Dei eo modo, quo Verbum est Deus per essentiam, sed eo modo quo in quantum homo est hæres vniuersorum, ratione gratiæ vnionis: de qua rē dicetur latè sect.sequenti, & ibi etiam tertium argumentum dissoluetur.

Christus in quantum homo quomodo sit Filius Dei.

SECTIO II.

An Christus in quantum homo sit Filius Dei naturalis, an adoptiuus.

DVo hic possunt & solent inquiri, vnū, an Christus simpliciter, aliud, an cum determinatione, *in quantum homo*, possit dici filius Dei adoptiuus. Sed quia, excluſa posteriori locutione, à fortiori excludetur prior, & quia id est certum, vt dicam sect. seq. & specialem difficultatem non habet, ideo satis erit posteriori modo quæstionem tractare. In qua Durand. in 3. dist. 4. q. 1. & Bassolis ibi art. 2. simpliciter concedunt, Christum vt hominem esse filium Dei adoptiuum, eamque sententiam censuit probabilem Ricar. dist. 10. q. 1. licet in contrariam magis inclinet. Quo fere modo procedit Scotus ibi tam in Scriptis, quam in Reportatis. Alensis autem 3. part. qu æst. 8. memb. 3. artic. 4. concedit, Christum vt hominem esse filium Dei per creationem & per grātiam: negat tamen esse filium adoptiuum. Sed de filiatione omnino metaphorica, quæ est per solam creationem, nihil est quod dicamus, quia illa coincidit cum relatione creaturæ, quæ non est proprie filiatio: & eo modo, quo est, seu appellatur filiatio, constat non esse adoptiuam, sed connaturalem humanitati. Quæstio ergo est de filiatione per gratiam, & de hac loquitur Durand. Cuius fundamentum est, quia gratia Christi est eiusdem rationis cum nostra, sed nos sumus filij adoptiui ratione huius gratiæ, ergo & Christus in quantum homo. Et confirmatur illo argumento tertio, relicto in sect. præcedenti, quia Christus in quantum homo non est filius naturalis, quia vt sic non est ab æterno genitus, erit ergo adoptiuus.

dicendum tamen est, Christum Dominum in quantum hominem non posse dici filium adoptiuum, sed naturalem Dei. Ita docet D. Thom. hic, & infrà quæst. 33. artic. 3. & quæst. 43. artic. 1. & lib. 4 contra gent. cap. 4 Magist. in 3. distinct. 4. & distinct. 10. vbi plura refert Sanctorum testimonia: ibique cæteri Scholastici illum sequuntur. Bonauent. Albert. Tho. de Argent. Gab. Maior. Palud. dist. 4. arti. 3. ibidem Capreol: quæst. vnic. art. 3. ad argum. cont. 3. concl. Probatur ex Scriptura, & Patribus, quorum testimonia ex parte citantur in dicto Concilio, vbi inter alia adducitur illud Matth. 16. *Tu es Christus Filius Dei viui*, & illud Ioan. 20. *Ascendo ad Patrem meū, & Patrem vestrum.* Vbi (vt suprà adnotauimus) loquitur Christus in quantū homo, nihilominus non vocat Patrem nostrum, sed distinguit: *Patrem meum, & Patrem vestrum*: vt indicet, se non esse filium adoptiuum, sicut nos. Et cætera testimonia in principio disputationis citata eodem modo accōmodari possunt, præsertim illud ad Hebræos 1. *Tanto melior angelis effectus, quanto differentius præ illis nomen hæreditauit.* Vbi loquitur de Christo non tantum vt Deo, sed etiam vt homine, & de nomine filij: cum ergo angeli sint filij adoptiui, altiori modo Christus vt homo dicitur filius. Præterea Chrysosto. seu autor Imperfecti in Matth. homil. 40. explicans verbum illud, *Reuerebuntur Filium meum*, animaduertit, Prophetas ante Christum missos, filios fuisse adoptiuos Christum vero vocari proprium filium, vt Paul. dixit ad Rom. 8. Vnde Ambros. lib. 1. de fid. cap. 9. *Nos* inquit, *filij per adoptionem, ille per naturam.* Idem lib. de Incarnat. dom. sacram. cap. 8. August. epist. 120. c. 4. & lib. contra Secundinum Manichæum, cap. 5. & lib. 3. contra Faust. ca. 3. vbi illa ratione vtitur, quod filius adoptiuus prius est, quam sit filius, quam infrà tractabimus, & lib. 1. de consensu Euangelist. cap. 3. dicit, Paulū fuisse vsum nomine adoptionis, vt inter Christum, & nos distinctionem poneret. Idem docet Irenæ. lib. contra hæres. cap. 21. in verbis illis: *Propter hoc enim Verbum Dei homo, & qui Filius Dei est, filius hominis factus est, commistus Verbo Dei, vt adoptionem percipiens fiat Filius Dei.* Vbi Feuardentius intellexit, Irenæum sensisse contrariū, scilicet Christum iuxta humanam naturam adoptione euasisse filium Dei, vnde ipse illum piè interpretatur, vt per adoptionem, gratiam vnionis intelligat. Ego vero aliter locum Irenæi interpretandum existimo, vt *adoptio*, non ad ipsum Christum, sed ad nos referatur. Quod (vt opinor) facile probabitur consideranti synceriè & attentè totum Irenæi contextum. Paulò enim superius tractās illa verba, *Ego Dixi, Dii estis, & filii altissimi omnes: vos autem sicut homines moriemini*, ait, *Ad eos dicit, qui non recipiunt munus adoptionis, sed contemnunt incarnationem*, & infrà, *Ingrati existentes Verbo Dei, quod incarnatum est, propter ipsos*, & subdit, *Propter hoc enim Verbum Dei, homo, & qui Filius Dei, filius*

A B C D E

D. Thom. Christus in quantum homo non potest dici adoptiuus. Matth. 16. Ioan. 20. Hebr. 1. Chrysost. Rom. 1. Ambros. August. Irena.

filius hominis factus est, commistus Verbo Dei, vt adoptionem percipiens, fiat Filius Dei. Non enim poteramus aliter incorruptelam & immortalitatem accipere, vsque ad illud, *vt filiorum adoptionem perciperemus.* In quibus verbis primum considerandum est, non solum non vocare Irenæum incarnationem nomine adoptionis, quin potius illas distinguere, cum dicit, eos qui incarnationem negant, non percipere adoptionem, *quia ingrati sunt Verbo, quod incarnatum est propter ipsos.* Deinde ponderanda est illa causalis nota, *propter hoc enim, &c.* cum enim dixisset, Verbum fuisse incarnatum propter nos, id est, vt nos consequamur adoptionem filiorum, causam huius reddit dicens. *Propter hoc enim qui Filius Dei est, Filius hominis factus est*: cum ergo concludit, *vt adoptionem percipiens, fiat Filius Dei*, non est sensus, Filium Dei factum esse hominem, vt ipsemet Christus adoptionem percipiẽs, sed indefinitè vt is qui adoptionem recipit (quicunque ille sit) fiat Filius Dei, hoc enim sensu causalis hæc consonat propositioni immediatè præcedenti, cui adiungitur: & verba ipsa optime patiuntur hunc sensum, sine vlla extorsione aut difficultate; in alio vero sensu causalis illa non rectè coniungitur cum præcedentibus, & continet sensum per se absurdissimum, tum quia nullus vnquam dixit, Verbum Dei fuisse incarnatum, vt Christus ipse adoptione fieret Filius Dei, sed vt alios homines faceret Filios Dei, vt plane idem Irenæus ibidem intendit; tum etiam quia illa locutio ad Christum relata continet sensum erroneum, quia neq; humanitas Christi est facta Filius Dei per adoptionem, etiam si nomine adoptionis incarnationem intelligamus, sed est vnita Filio Dei; neq; etiam hic homo Christus factus est Filius Dei, sed potius Filius Dei factus est Christus, vt patet ex dictis suprà quæst. 16. Tertio constat idem sensus ex verbis sequentibus: cum enim dixisset, Filium Dei factum esse filium hominis, vt qui percipit adoptionem fiat Filius Dei, subdit aliam causalem; non enim poteramus aliter immortalitatem accipere, nisi prius immortalitas fieret quod & nos, vt adoptionem Filiorum perciperemus: ergo, sicut in hac ratione & causa reddenda, loquitur de adoptione nostra, non Christi, ita etiam in proximè præcedente, ad quam hæc refertur.

Non omittam autem aduertere, hæc & similia testimonia, quæ ex sacra Scriptura & Patribus ad hanc sententiam probandam adduci solent, non eam satis conuincere in sensu à nobis intento, sed solum in eo quo Christus homo, & vt homo ex parte suppositi, sed potius vt hic homo, dicitur Deus, & Filius Dei naturalis, vt ex dicendis in hac, & sequenti sectione constabit. Adducuntur autem hæc testimonia, vt ostendatur, Patres non agnouisse in Christo aliam filiationem, nisi naturalem, atq; adeò vel, vt hominem, nõ esse dicendum filium Dei, vel dicendum esse Filium naturalem, & non adoptiuum.

Ad probandum hanc veritatem D. Thom. hac vtitur ratione in præsenti articulo. Persona Christi, est naturalis Filius Dei, ergo Christus non potest esse filius adoptiuus. Probatur consequentia: quia filiatio conuenit personæ, non autem naturæ, & ideo, si de illa dicitur filiatio simpliciter, & per se, non potest de eadem dici filiatio per participationem: *Quia non recipitur* (inquit) *aliquid dici participatiue, quod per se dicitur*: Quæ ratio optimè probat, Christum absolute, & simpliciter non posse dici filium adoptiuum, sed naturalem, quod est certissimum, non tamen videtur conuincere posita determinatione, *in quantum homo*, non posse adoptiuum appellari, quia hoc modo optimè recipitur aliquid cum aliqua determinatione dici participatiuè, quod simpliciter per se dicitur, vt Christus simpliciter est ens per essentiam, quia est Deus: & tamen Christus in quantum homo, rectè dicitur ens per participationem, quia vt sic est creatura. Idem ergo erit in filiatione per se, seu naturali, & per participationem, seu adoptiua. Neq; ad hoc videtur referre, quod filiatio sit proprietas personę, nam etiam Christus vt homo est persona humana, scilicet ex persona diuina, & humanitate composita (vt suprà explicatum est) ergo vt sic erit capax relationis filiationis diuinæ per participationem, ergo & adoptionis. Nec modo disputo, an hæc relatio sit rationis, vel realis, hæc enim controuersia hoc loco necessaria non est, quia non pendet ex illa veritas conclusionis, quidquid aliqui D. Thom. expositores conentur. Quia non est de ratione adoptionis, vt includat relationem realem, & deinde, quia (vt suprà dicebam) non omnis realis relatio repugnat Christo, quia non oportet vt inhæreat ipsi personæ secundum se, sed solum mediante natura, ita tamen, vt denominet personam: & hoc modo non videtur inconueniens, vt eadem persona, quę simpliciter denominatur filius per se, & perfectissimè, in quantum homo denominetur secundum quid, & per participationem: sicut idem Christus absolutè est beatus per essentiam. & in quantum homo est beatus per participationem.

Vt ergo huic rationi D. Thom. vim, & efficaciam tribuamus addamus rationem aliam, qua Adrianus Papa, & Concil. Francoford. vtuntur, & esse debet proprium fundamẽtum huius veritatis: nam de ratione adoptionis est, vt extranea persona acceptetur liberaliter ad hæreditatẽ: sed nihil horum habet locum in Christo etiam vt homine. Nam primo Christus vt homo, non est persona extranea, quia non est alia persona à persona Filij Dei naturalis, quia etiã si sumatur Christus, vt est persona composita, intrinsecè ineludit filiationem Dei naturalem, per quam constituitur in esse huius personæ, & ideo sub nulla ratione potest dici, neque intelligi, neque induratione temporis, neque in aliquo signo naturæ, quod sit persona aliena, seu extranea à diuina filiatione, & ideo ex hoc principio nõ est capax adoptionis. Neq; etiam ex alio, quia hic homo Christus non acceptatur ad diuinam hæreditatem suscipiendam in humanitate sua acceptatione mere extrinseca, & omnino liberali, sed acceptatione quasi intrinseca, & connaturali, ac debita ratione vnionis, ergo ex omni capite est incapax adoptionis.

Respondent aliqui, hac ratione, ad summum, probari Christum simpliciter non posse verè dici filium adoptiuum, non verò cum determinatione in quantum homo, quia humanitas ex se extranea est. Vnde confirmatur, nam saltem hac ratione non probatur, humanitatem non esse adoptatam: ergo nec, quod Christus secundum illam non sit adoptatus. Respondetur ad priorem obiectionem negando assumptum, ad probationem (quod humanitas secundum se est extranea) dicitur, id nihil referre, quia ratio nõ assumit, ad adoptionem requiri quod natura sit extranea, sed quod persona sit extranea; idq; probare non oportet, quia ex ipso nomine adoptionis, & ex conditionibus eius suprà explicatis & probatis in Commentarijs articulorum D. Thomæ, probatum ac declaratum est. Quantumuis autem natura extranea sit, non reddit extraneam personam assumentem, quod rectè indicauit Adrianus illis verbis, *Quali alienus aliquando à Patre fuerit, aut per carnis, extraneus ab eo factus, assumptionem.* Quin potius per assumptionem ipsa humanitas facta est quodãmodo propria, & filiatio naturalis ita est illi intime & substantialiter coniuncta, vt composita persona inde resultans, etiam vt talis est, non possit extranea censeri, imo illa vt sic ex proprijs, & ab intrinseco ius habeat ad diuinam hæreditatem etiam in assumpta natura, non ratione illius, sed ratione personæ cui vtitur: ergo ex eadem radice prouenit quod hic homo, etiã vt homo non possit filius esse adoptiuus, quantumuis assumpta natura secundum se considerata, extranea esse videatur. Ad posterio-

Responsio

rem, obiectionem quidquid sit de antecedente, de quo statim dicam, nego consequentiam, quia Christus vt homo, & humanitas, non sunt omnino idem vt per se constat, quia Christus addita etiam illa determinatione, includit suppositum, quod nō includit humanitas: vnde ille dici potest filius, non autē humanitas: nunc vero non disputamus de humanitate, de qua statim dicturi sumus, sed de Christo vt homine: & ideo nil refert quod ratio facta de humanitate non conuincat: neq; enim necesse est omnia simul & eadem ratione probari. Neq; argumentum à Christo vt homine ad humanitatem, neq; è cōtrario ab humanitate ad Christum vt hominē, est formale: non enim sequitur: humanitas est vnita: ergo Christus vt homo est vnitus; nec sequitur; humanitati est facta gratia: ergo Christo vt homini est facta gratia, vt sæpè est in superioribus dictum: an vero ratione materiæ teneat in adoptione illa consecutio, infrà declarabo: vbi etiam ostendam, rationem hanc, seruata proportione, etiam in humanitate habere locum, vt ab illa excludatur adoptio.

Discursus S Thomæ declaratur.

Ex hac verò ratione sic exposita, quæ non solum efficax & fundamentalis est, sed in re etiam vnica vt existimo, colligo in primis, quo sensu procedere hoc loco posit ratio D. Tho. vt rectè probet. Quod enim ait, filiationem esse personæ proprietatem, nō est sensus, filiationem inesse soli supposito (vt quidam eius expositores falsò contendunt) & non etiam naturæ, maximè quando illa natura non est intrinseca & essentialis tali supposito: in hoc enim sensu propositio illa, nec in Theologia, neq; in Philosophia habet aliquod fundamentum, neq; veritatem habere potest, quia non solum Verbum secundum se est persona, sed etiam prout cōiunctum humanitati, ita vt hoc compositum, vera persona substantialis sit, quæ vt composita est, intrinsecè includit hanc naturam assumptam & hanc personam seu subsistentiam: ergo licet filiatio sit proprietas personæ, poterit per se primo conuenire huic personæ compositæ vt sic: ergo poterit esse non tantum in persona secundum se, sed etiam in natura, vel potius in composito ex vtraq;, sicut etiam generari aut concipi conuenit personæ potius quam naturæ, quamuis non persona secundum se concipiatur, sed persona composita ex subsistentia & natura: & ideò relatio filij, quam Christus habet ad matrem, licet personæ conueniat, non tamen verbo secundum se, ita vt illi soli immediatè insit, aut in esse cōcipiatur: esset enim falsa conceptio, nam, sicut Verbum secundum se non generatur ex matre, sed ratione humanæ naturæ, seu compositum ex Verbo & humanitate, ita neque Verbum secundum se refertur, sed vt componit vnam personam cum humanitate: ergo nec Verbo secundum se inest relatio filiationis ad matrem, sed media humanitate, vel quatenus cum illa componit vnam personam. Idem ergo erit de filiatione ad Deum, qua Christus vt homo dicitur filius Dei: nam hæc etiam non conuenit Verbo secundum se, nec proximè fundatur in æterna generatione, sed in gratia vnionis facta humanitati. Dicitur ergo filiatio conuenire personæ, tum quia illam propriè denominat, tum quia vel illi secundum se conuenit si sit simplicissima persona, vel nō inest naturę nisi vt subsistenti, & determinatæ in aliqua persona, si sit persona composita, vt latius declarabimus in sequente tomo quæst. 35.

Ex hac autem propositione sic intellecta, colligitur vlterius, quantum ad præsentem quæstionem attinet, filiationem ad Deum, quæ Christo vt homini conuenit, non conuenire humanitati propriè & secundum se, sed per se primo conuenire huic personæ compositæ, seu Verbo vt subsistenti in humanitate, seu humanitati vt sustentatæ à Verbo. Vnde tandem concluditur, illam filiationem non posse habere proprietatem repugnātem dignitati Verbi, cum illud maximè respiciat, licet non nudum, sed vestitum humanitate, & in illo proximè fundetur; licet non secundum se, sed vt communicato humanitati. Ad hanc autem dignitatem Verbi spectat, vt nullo modo possit censeri extranea vel aliena persona, non solum in propria natura, verum etiam nec in aliena, quam per assumptionem, suam fecit, & faciendo suam, intrinsecè & per se fecit illi debitam diuinam hæreditatem, per se ipsum deificando talem naturam; ac propterea filiatio talis personæ etiam in assumpta natura, non potest esse adoptiua quæ alienam & extraneam personam respicit, & negationem connaturalis filiationis includit.

Et hoc sensu accōmodari in præsente debet aliud principium D. Thomæ, scilicet, *Non recipitur, aliquid dici participatiuè, quod per se dicitur*: est enim hoc maximè verum, quando prædicatum per participationem dictum includit imperfectionem intrinsecè repugnantem ei quod est per se tale, eamque imperfectionem postulat in persona secundum se: vt non potest dici Christus, etiam vt homo, persona creata, aut finita propter dictam causam: huiusmodi autem est filiatio adoptiua, eo quod alienam & extraneam personam requirat; & ideo non potest Christo attribui, etiam vt homini. Existimo ergo, discursum hunc in hoc sensu esse efficacem, & esse admodum conformem intentioni D. Thom. nec posse alia via & modo vim & efficaciam habere. Nam quod alii qui aiunt, fundari in hoc, quod eidem supposito duplex filiatio conuenire non potest, improbabile est; nam, si absolute intelligatur, plane est falsum & contra eundem D. Thomam infrà quæst. 35. art. 5. vt patet in filiatione diuina & humana eiusdem Christi: imo in ipsa relatione filij naturalis idem constat, vt amplius infrà patebit. Si verò non absolutè, sed de duplici relatione reali intelligatur, est impertinens: nihil enim refert ad filiationem adoptiuam: sufficit enim quod sit relatio rationis tantum ad aliquam filiationem naturalem id sufficit, vt iam dicam. Nonergo ex sola vnitate suppositi excludit D. Thomas duplicem illam filiationem, sed ex speciali imperfectione & negatione quam filiatio adoptiua includit, prout à nobis declaratum est.

Aliorum expositio.

Alij verò addunt, quod, licet relatio filiationis possit conuenire supposito, mediante natura assumpta, non tamen relatio filiationis diuinæ fundata in gratia sanctificante, quia gratia est tanquam noua natura aduenies quæ existenti supposito, & ab humanitate distincta: ergo si aliqua relatio filiationis ex tali gratia resultaret, non posset conuenire Verbo media humanitate: ergo debet conuenire ipsi Verbo immediatè & secūdum se, quod repugnat. Prima consequentia declaratur, quia quando eidem supposito conueniunt duæ naturæ, & vna præsupponitur in ipso & alia de nouo ei vnitur per nouam actionem vel generationem, si aliqua relatio filiationis inde resultat, non potest conuenire tali supposito media natura, quæ in eo supponebatur; sed media illa quę de nouo ei aduenit, vt si angelus fieret homo, & nasceretur ex muliere, filiatio non posset ei conuenire media natura angelica, quæ in eo supponebatur, sed media humana, quæ illi de nouo aduenit. Sicergo, cum humanitas & gratia sint quasi duæ naturæ, & humanitas supponatur in persona Verbi, relatio filiationis quæ ex gratia resultaret, non posset illi cōuenire media humanitate. Sed hæc ratio inefficax est, quia illud principium, in quo fundatur, verum habet in naturis, quæ non sunt per se subordinatæ, ita vt vna non coniungatur supposito, mediante alia, sed vtraque immediatè, vt sunt natura humana & angelica in dicto exemplo, vel si vtraque vniretur Verbo: at verò gratia & humanitas non sunt huiusmodi, nam gratia non potest vniri supposito nisi mediante humanitate: imo neque immediatius neque alia ratione est in Verbo, nisi quia est in huma-

humanitate coniuncta Verbo: ergo quamuis ex infusione talis gratiæ resultaret aliqua relatio, illa non conueniret Verbo secundum se, sed media humanitate vt gratia affecta: ergo ex hac parte non repugnaret esse talis relatio.

Respondent, quod, licet gratia vt accidens est, non possit esse in verbo, nisi media humanitate, tamen quatenus habet quendam modum formę substantialis, quia confert subiecto in quo recipitur, diuinæ naturæ participationem, vt sic immediate refertur ad suppositum; & ideo etiam in Christo sub ea ratione immediate refertur ad suppositum Verbi: relatio autem filiationis adoptiuæ consequitur gratiam sub hac posteriori ratione & non sub priori; & ideo in Christo esse aut resultare non potest quia oporteret, immediatè conuenire suppositò secundum se. Sed non est probabilior hic discursus, quam præcedens. Primo quidem, quia illa duplex consideratio gratiæ est conficta, quia non tractamus nisi de hac gratia in specie, qua nunc sanctificamur, & filij Dei efficimur; hæc autem essentialiter est accidēs, & essentialiter supponit naturam intellectualem creatam, in qua recipiatur. Imo hocipso quod hæc gratia est participatio diuinæ naturæ, & quodammodo eiusdem seu diuini ordinis, ita essentialiter postulat esse accidens, vt nō possit esse substantialis natura. Secundo, quia illa forma gratię, quatenus sanctificat, & quodammodo Deificat, habet supremam rationem formæ, quæ in ea considerari potest siue vocetur accidentalis, siue aliquo modo substantialis, & tamen vt sic non potest esse in Christo, nisi media humanitate: ergo etiam si inde resultaret relatio, non conueniret Verbo, nisi media humanitate. Tertio, etiā si totus ille discursus admittatur, non potest ex eo concludi, illam relationem immediatè conuenire Verbo secundum se sed mediante ipsamet gratia, nam omnis relatio filiationis de nouo conueniens supposito connenit illi media natura, quæ de nouo illi aduenit; vt patet in exemplo de angelo supra posito, & in filiatione humana Verbi Dei, sed in præsente gratia vt est quædam natura habens (vt ipsi aiūt) modum substantię de nouo aduenit Verbo: ergo, licet inde resultet relatio, illa non conueniet immediatè Verbo, sed mediante ipsamet gratia. Et quia gratia ratione suæ entitatis accidentalis non potest coniungi Verbo nisi media humanitate, vel alia natura intellectualj, ideo nec fundare potest illam relationem, nisi prout inhæret eidem naturæ.

Cōfirmatur ac declaratur, nam, si fingamus (quod aliqui putant esse possibile) dari gratiam creatam substantialem, seu, quod idem est, dari substantiam supernaturalem natura sua gratam, eamq; assumi à Verbo, tunc, si quæ relatio filiationis ad Deum resultaret ex illa vnione ratione talis naturæ, non cōueniret Verbo immediate & secundum se, sed media tali natura: ergo, etiam si nunc in Christo resultet relatio, ratione gratiæ habitualis, illa non cōueniet Verbo, nisi mediante gratia, eo modo quo de facto est, ideſt, prout illi coniungitur media humanitate: seu (quod idem est) media humanitate vt tali gratia affecta. Consequentia est euidens à paritate rationis, nā sicut in prædicto casu illa supernaturalis natura substantialis esset grata duplici titulo, scilicet, & per se ratione suæ naturæ, & ratione vnionis, ita humanitas nunc est grata hoc duplici titulo, & gratia quæ nunc est accidentalis non coniungitur huic supposito, nisi prout gratificat hanc naturam Antecedens autem est euidens, quia tunc illa natura per se & ex vi sua non coniungitur supposito, mediante alia natura, sed immediate: ergo relatio inde resultans, non conueniret supposito, nisi mediante tali natura, sicut nunc relatio filiationis humanæ nō conuenit Verbo, nisi mediante humanitate; & relatio filiationis metaphoricæ creaturæ ad Deum, non conuenit Christo vt homini, nisi mediante humanitate. Igitur ex hac parte non repugnat, huiusmodi relationem resultare ex infusione gratiæ in humanā Christi natura: & hac ratione dixi sectione præcedente, secundum rem eandem relationem ad Deum conuenire Christo homini, vt sanctificato per gratiam accidentalem, quæ conuenit alijs hominibus iustis, tamen in Christo non habere rationem filiationis, quia infusio gratiæ accidētalis respectu Christi, non habet rationem spiritualis generationis, sed productionis cuiusdam proprietatis consequentis priorem & substantialem sanctificationem. Neq; si esset filiatio, esset filiatio adoptiua, sed potius naturalis, non quidem perfectissima, & per essentiam, sed per participationem, nihilominus tamen in suo gradu naturalis, & non adoptiua, quia gratia est Christo homini connaturalis sicut suprà dicebam, si daretur substantia supernaturalis per se grata, futuram filium Dei tam perfecte vel perfectius, quam sint nunc iustificati per gratiam, vt per se constat; & tamen in eo gradu non esset adoptiuus sed naturalis Dei filius, quia non conueniret illi per donum aliquod gratis superadditum naturæ, sed per se & ex natura sua. Sicut nunc filiatio illa metaphorica, qua angelus per naturā, vel quelibet alia creatura dicitur filius Dei ratione creationis, nō est filiatio adoptiua sed naturalis in suo ordine. Quocirca (prosequēdo hypothesim suprà factam) si fingeremus, Verbū assumere substantialem naturam supernaturalem, persona composita inde resultans, vt esset talis substantia, esset Filius Dei, non tantum ob gratiam vnionis, sed etiam per conditionem propriam talis naturæ, quam per se primo haberet ex vi suæ productionis, & non tantum ratione vnionis, tamen sub vtraq; ratione esset filius naturalis, & non adoptiuus, quia vtraq; filiatio oriretur ex principio intrinseco substantiali & connaturali. Necessario ergo reducenda est ratio D. Thomæ, vt sit efficax, ad illud principium suprà positum, & ad imperfectionem propriam & quasi specificam, seu negationem quam dicit filiatio adoptiua, ratione cuius repugnat eidē conuenire, cui conuenit filiatio naturalis.

Aliæ rationes examinantur.

Secundò infero ex dictis, quam vim habeant rationes aliæ, quæ ad propositam sententiam probandam ab alijs Theologis afferri solent: omnes enim, aut efficaces non sunt, aut ad eam quam proposuimus reuocantur. Primo est eorum qui putant, de ratione filij adoptiui esse vt prius tempore sit, quam sit filius. Quod videntur sensisse Magister & Alensis citati in com. art. Sed ibi ostendi, eam conditionem non esse necessariam.

Prima refellitur.

Secunda ratio, quæ præcedētem limitat, est, quia saltem necesse est, vt is qui est filius adoptiuus, prius natura sit quam sit filius: sed hoc non conuenit Christo: ergo, Ita Ricardus. Sed obijcit Scotus, quia humanitas Christi, etiam prius natura extitit, quam esset grata Deo, seu accepta ad hæreditatem Dei. Richardus respondet, humanitatem illam prius natura fuisse gratam, quam Verbo vnitam, & ita Christum in nullo signo naturæ prius fuisse compositum ex humanitate, quam fuerit gratus & filius. Sed hoc non recte dictum est, tum quia supponit falsum, quia gratia habitualis non anteceſsit ordine naturæ vnionem, sed potius subsecuta est; tum etiā quia (vt recte vrget Scotus) ipsa humanitas prius natura extitit, quam illa gratia fuerit affecta: imo, si qua via posset humanitas Christi censeri adoptata, id esset, recipiēdo prius natura gratiam habitualem ex solo Dei beneplacito, & non ex vi vnionis. Nos enim ideo adoptamur, quia hoc modo per habitualem gratiam sanctificamur. Vnde Scotus argumento pressus nihil respondet, sed ait, *Quære solutionem*; & aliquibus insolubile argumentum illud visum est contra prædictam rationem.

Secunda declaratur & defenditur.

Ego verò existimo, rationem illam, bene intelle-

ctam, efficacem esse, & ex illa quam superius proposuimus manifestè sequi, & ita in dicto Concilio Francoford. sæpè insinuari. Nam hoc ipso, quod persona quæ adoptatur in filium, est extranea, necessario fit, vt prius saltem natura fit, quam fit filius adoptiuus, quia adoptio additur illi ad modum accidentis extrinsecus illi aduenientis, & ideo supponit subiectum circa quod fiat: & hoc modo est certa maior propositio in dicta ratione sumpta. Quam insinuat Paulinus in dicto libro Sacrosyllabo col. 7. dicens. *Hoc ideo proposuimus, vt patenter daretur intelligi, eum dici adoptatum, qui nondum prius fuerat proprius filius adoptantis.* Hanc autem conditionem ex eo infert, quod filius adoptiuus dicitur abusiuè & non essentialiter de eo, qui erat alienus generatione, nihilq; ei ab adoptante debebatur, sed gratis ex indulgentia in filium admissus est. Minor etiam certissima est, quia in primis in ea non est sermo de humanitate, sed de Christo vt homine: vnde instantia quæ fit de humanitate, quod secundum se prius natura fit, quam fit grata, non est ad rem, quia vt sæpe dixi, aliud est humanitas, aliud Christus vt homo; & licet humanitas prius natura fit, quam sit grata, non tamen Christus etiam vt homo. Vnde vlterius nihil obest, quod gratia habitualis posterius natura insit humanitati, quam ipsa sit, imò & quam sit vnita; quia cum in ratione illa subsumitur, Christum non prius natura esse hominem, quam filium, non intelligimus esse filium per gratiam habitualem, sed per gratiam vnionis, quæ potentior est ad constituendum filium naturalem, quam sit gratia habitualis ad constituendum filium adoptiuum, vt ostensum est.

Atque ita constat, vnde sit euidens dicta propositio subsumpta, quia Christus non prius natura est hic homo, quam gratia vnionis eius humanitati facta sit, nam per ipsammet gratiam vnionis hic homo consurgit: ergo non prius etiam natura, est hic homo, quam sit Filius Dei. Sicut enim homo purus non prius natura est gratus, quam fit Filius Dei adoptiuus, ita Christus vt hic homo non prius natura est constitutus per gratiam vnionis, quam fit Filius Dei naturalis. Est enim considerandum, cum dicitur, filius naturalis non prius natura esse, quam fit filius, intelligi quantum ad formam illam, per quam filius constituitur, non quantum ad relationem secundum esse in ratione filij: hoc enim modo, etiam in humanis filius est prius natura secundum suum esse absolutum, quam referatur ad patrem. Et in filio adoptio Dei prius natura intelligitur affici gratia infusa, vt est forma absoluta, quam quod ab illa resultet relatio, quidquid illa sit: solumque in diuinis contingit, filium non prius natura constitui, quam referri, quia primò & per se constituitur proprietate relatiua. Cum ergo dicitur filius adoptiuus prius natura existere, quam fit filius, intelligitur non solum quantum ad relationem filij, sed quantum ad formam illam siue intrinsecam, siue extrinsecam, per quam adoptatur: & è contrario, cum dicitur filius naturalis non prius natura existere, quam fit filius, intelligitur quantum ad formam, qua constituitur in illo esse, ad quod consequitur, vel resultat relatio filij. Et hoc modo nō prius natura Christus est hic homo, quam fit sanctus per ipsam vnionem, & filius, etiam in quantum homo.

Quod si vrgeas, quia ipsamet gratia vnionis prius natura est in ratione subsistentiæ, & quasi formæ complentis quandam substantiam, quam in ratione formæ sanctificantis. Respondeo primo, hanc proprie non esse prioritatem naturæ, sed rationis tantum, præscindentis ea quæ in re nullo modo sunt diuisa, sed tantum virtualiter seu eminenter: vbi autem non est distinctio ex natura rei, nec ordo realis secundum naturæ prioritatem esse potest. Secundo, etiam si mens præscindat, ipsa subsistentia diuina ex se & intrinsecè intelligitur esse forma sanctificans formaliter per se ipsam & inseparabiliter, ita vt licet concipiatur à nobis ille effectus tanquam secundarius, non tamen vt extrinsecus vel aduentitius; & ideo hic homo Christus vt per illam formam constitutus, non extrinsecus fit filius, sed intrinsecus & ex vi suæ constitutionis personalis; & hoc est esse filium naturalem. Quapropter instantia de gratia habituali, quia scilicet Christus homo prius natura est, quā habeat hanc gratiam, nihil obstat rationi factæ, quia, vt dixi, Christus non constituitur filius per hanc gratiam; quamuis constitueretur, adhuc secundum illam non esset filius adoptiuus, quia non extrinsecus omnino aduenit, sed est connaturalis Christo, non quidem vt necessario manans ab vnione; id enim necessarium non est, sed vt proueniens ab aliqua forma intrinseca, & connaturali ipsi Christo, & non ex mera liberalitate, nec ex quacunque congruentia, sed ex quodam debito connaturalis, & intrinsecæ proportionis, adeo vt esset miraculum, & quasi portentum quoddam & monstrum, sine gratia habituali relinquere humanitatem Verbo vnitam, qui modus connaturalitatis adoptioni repugnat.

Et iuxta hanc interpretationem amplianda est maior propositio in prædicta ratione assumpta, scilicet, filium adoptiuum prius natura existere quam adoptetur, non solum formaliter, sed etiam radicaliter, id est prius natura existere, quam in se habeat aliquam formam, ratione cuius illi sit intrinsecè debitum & connaturale, vt illi talis filiatio conferatur. Quo sensu verissima est illa propositio ex prædicto fundamento, quod filius adoptiuus est persona extranea, & ex se omnino aliena à filiatione: si autem ex se haberet vnde illi esset debita & connaturalis, non esset reuera extranea respectu talis formæ & filiationis: sic igitur Christus vt hic homo sub nulla ratione prius natura existit non filius, & ideo non potest in posteriori signo naturæ per gratiam adoptari in filium. Deniq;, si argumenti vis procedat de humanitate ipsa, quia illa reuera prius natura existit, quam sit grata, tam per gratiam habitualem, quam per gratiam vnionis, & quam illi sit debita alterutra ex his gratijs; fortasse, qui docent, humanitatem trahi ad existendum per ipsam gratiam vnionis formaliter, consequenter negarent assumptum, quia non prius natura est, quam sit vnita, & consequenter nec prius natura est, quam sit grata & deificata per vnionem. Ego verò concedo, prius natura existere, quam sit grata; sed hactenus non dixi ad adoptionem sufficere, quod aliquis prius natura existat, quam fit acceptus, vel adoptatus: sed dixi, hoc requiri: vnde, licet hoc humanitati conueniat, non sequitur adoptari, quia id non satis est ad adoptionem. Deinde ex illo principio ad summum, potest inferri humanitatem Christi non esse filiam naturalem Dei, quod verissimum est, non solum quia est incapax filiationis, eo quod non sit persona sed tantum natura; verum etiam quia de se est extranea & prius natura existit, quam si natura filij Dei. Ex hoc vero quod non sit filia naturalis Dei, vel (vt proprius dicam) quod non sit essentia naturalis Deo non sequitur esse adoptatam, non solum quia adoptari non proprie conuenit naturæ, sed personæ; sed maximè, quia inter illa duo, scilicet, adoptari, & esse illo modo naturalem, potest dari medium, vt statim dicam.

Tertia ratio ex præcedente formari potest, quia si Christus, vt homo, est filius adoptiuus Dei, vel id est per gratiā habitualem, vel per gratiam vnionis: neutrum dici potest: ergo Maior euidens est, quia omnis adoptatio, etiam humana, fit per aliquā gratiam, vt gratia dicit beneuolētiam & gratuitam voluntatem, *Tertia ratio explicatur.*

luntatem, diuina autem, quæ perfectissima est, includit etiam aliquam gratiam intrinsecam adoptato, ab illa Dei voluntate manantem, vt in Commentarijs articulorum declaratum est, & infrà iterum dicam: hæc autem gratia non potest alia excogitari, vel saltem non est à Deo hactenus communicata, nisi vel accidentalis creata sanctificans, vel substantialis increata & vnionis. Minor quoad priorem partem de gratia habituali probata sufficienter est, quia gratia habitualis supponit in Christo debitum eius, estque illi connaturalis. Item supponit iam filium per gratiam vnionis, & ideo non facit filium, iuxta dicta sectione præcedente; & ideo nec filium adoptiuum facere potest. Quoad aliam partem de gratia vnionis probabitur latius sectione sequente, vbi ostendam, gratiam vnionis non esse adoptionem. Nunc breuiter declaratur, quia adoptio non producit (vt ita dicam) seu non constituit personam, quæ per illam adoptatur, sed adB
uenit illi iam aliàs genitæ: sed gratia vnionis constituit Christum vt hominem: ergo non potest per illam adoptari.

Si quis autem recte consideret, tota hæc ratio nititur in priori; ideo enim per gratiam habitualem non adoptatur Christus vt homo, quia non est extraneum suppositum vel subiectum respectu gratiæ, sed quasi proprium & connaturale modo suprà explicato quæstione septima, vel (quod idem est) quia supponit filium, qui non potest esse extraneus, nec iterum adoptione filius fieri: gratia autem vnionis ideo non potest esse adoptio respectu Christi, quia non respicit illum vt personam extraneam, cui adueniat, sed potius respicit illum vt personam intrinsece per illam resultantem.

Quarta ratio expendi tur.

C
Quarta ratio adduci solet, quia adoptio non facit inter adoptantem & adoptatum vnionem secundum rem, sed secundum affectum tantum: vnio autem hypostatica facit in Christo non tantum coniunctionem affectus, sed etiam vt humanitas in eadem persona cum diuina natura conueniret: atq; adeò vt Deus & homo vna esset persona: ergo hic homo Christus etiam vt homo non est adoptatus, nam, vt dixit Concilium Francoford. dicta epistola, *Vnitas personæ, qua est in Dei Filio & filio Virginis, adoptionis tollit iniuriam.* Quæ quidem ratio directè & immediatè procedit de humanitate Christi; & ideò illam ex professo tractabimus sectione sequente, non enim difficultate caret. Applicata verò ad Christum vt hominem in primis supponit illud principium in prima principali ratione positum, quod adoptio versari debet circa personam extraneam, eam liberaliter ac gratuitò acceptando ad hæreditatem. Imò, si recte consideremus, illa vnio secundum affectum nihil aliud est, quàm hæc liberalis acceptatio, vt in humana adoptione constat, in diuina autem altiori modo est intelligenda, vt sequenti sectione exponam. Ideo autem hæc coniunctio per liberalem acceptationem necessariò intercedere debet, quia persona quæ adoptatur, aliena est, & ex se extranea semper manet respectu hæreditatis; & ideo oportet, vt ex gratuita beneuolentia ad illam admittatur. Deinde, hæc ratio immediatè solum probat, Christum vt hominem non esse adoptatum ad
E
esse personale filij Dei, quia, quantumuis sumatur Christus vt homo, est vna persona cum filio Dei: non vero probat illa ratio per se sumpta, Christum vt hominem non esse adoptatum ad æternam beatitudinem, quia, si supponeremus, non obstante vnitate personæ Christi Dei & hominis, Christum vt hominem, neq; esse beatum neq; habere intrinsecũ aliquod ius ad hæreditatem illam, vtpote si fingamus, nullo modo esse illi debitam ratione vnionis, tunc reuera non repugnaret hæc adoptio ad illam hæreditatem cum vnitate personæ Dei hominis, quia licet quoad vnitatem personæ esset realis vnio,

A
& non tantum affectiua inter humanam & diuinam naturam, & personalis vnitas inter Deum & hominem: tamen quantum ad acceptandum Christum vt hominem ad beatitudinem, esset inter Deum & Christum vt sic vnio tantum affectiua, quia neque Christus vt homo ex se haberet ius ad illam hæreditatem, vt supponitur, neque ad illam admitteretur, nisi per extrinsecam Dei beneuolentiam, & infusionem accidentalium donorum, quo modo alij homines adoptantur.

Vt ergo ratio probet necessario addendum est illud fundamentale principium, quod Christus, etiam vt homo, non est persona extranea respectu hæreditatis æternæ; quia si talis esset, quamuis alioqui haberet realem vnionem vel vnitatem cum Deo, posset ad illam hæreditatem adoptari. Sicut in adoptione humana, etiam si nepos sit sanguine coniunctus auo, adoptari potest ad hæreditatem vt filius, quatenus sub tali ratione extraneus est, & ab illa hæreditate alienus. Vnde fit, non obstante coniunctione sanguinis vel alia reali vnione, posse adiungi alia vnio affectiua respectu hæreditatis, quæ si non sit debita, nec cum priori vnione ex natura rei necessariò coniuncta, veram habebit rationem adoptionis. Igitur non potest hæc ratio esse efficax sine prima, eiq; adiungendum est hoc principium, quod ius ad æternam hæreditatem necessario consequitur in assumpta natura ex hypostatica vnione, sine quo non video quomodo possit efficaci ratione à Christo vt homine excludi filiatio adoptiua. Nam quod quidam aiunt, etiam si gratia, & gloriæ non essent Christo debita ratione vnionis, non posse ratione illarum adoptari, vel filium esse adoptiuum, quia gratia (inquiunt) est perfectio humanitatis, filiatio vero pertinet ad suppositum secundum se. Hoc (inquam) non est consequenter dictum, & ratio illa satis est in superioribus impugnata; imo est ostensum, beatitudinem æternam, cum in operatione consistat, & ius ad illam, non minus pertinere ad suppositum quam filiationem, vtrumque autem mediante natura vt gratia affecta. Item posita illa hypothesi, Christus vt homo non esset filius per gratiam vnionis, quia non esset hæres ex vi illius, ergo indigeret beneuolentia extrinseca, & per solam illam, seu gratiam ab illa manantem haberet ius ad beatitudinem, hoc autem est esse filium adD
optiuum.

Quinta ratio minus efficax.

Quinta ratio addi solet in hunc modum, nam humanitas Christi non est adoptata: ergo nec Christus vt homo est adoptatus, & consequenter nec filius adoptiuus. Antecedens probabitur ex professo infrà sect. 4. consequentia vero probatur, quia, sicut Christus non potest dici homo, nisi ratione naturæ humanæ, ita nec potest dici adoptatus, nisi ratione naturæ adoptatæ. Hæc vero ratio proprie & in rigore sumpta, efficax non est, quia vel consequentia non est formalis, vel plane in tota ratione petitur principium, nisi aliqua via ad fundamẽtum à nobis positum reducatur. Cum enim sumitur, humanitatem non esse adoptatam, aut est sensus non esse id quod proprie adoptatum est, aut non esse rationem, qua mediante Christus vt homo adoptatur, vel (vt ita dicam) non esse coadoptatam cum Christo vt homine. Primus sensus videtur esse proprijssimus illius antecedentis, quod in eodem sensu verissimum est, vt citato loco ostendam; tamen consequentia non recte infertur, quia etiam in puro homine humanitas non adoptatur, neque à Deo neque ab homine: & in vniuersum (vt dicta sect. 4. ostendam) humanitas non est capax adoptionis, donec personata sit: & tunc iam non est ipsa quæ adoptatur, sed homo, quamuis per ipsam seu in ipsa adoptetur; & illa etiam posset aliquo modo dici coadoptari, quando homo adoptatur. Quod si hoc etiam modo antecedens illius rationis intelligatur

iuxta posteriorem sensum supra positum, est quidem illud etiam in eo sensu verum, sed inutile ad probandam conclusionem intentam; nam, vel supponit illam, vel ex illa probandum est. Si enim humanitas Christi adoptari non potuit concomitanter (vt sic dicam) ideo est, quia Christus vt homo adoptari non potuit, nam humanitas non coadoptatur, nisi cum homo adoptatur. Et similiter, si Christus non fuit in humanitate adoptatus, id non potuit ex humanitate prouenire, nam ipsa, quantum est de se, adoptabilis est, vt quo (vt sic dicam) Quod si in Christo non potuit eam rationem exercere, est ratione personæ quæ omnem naturam sibi personaliter coniunctam, reddit incapacem adoptionis. Hoc tamen non aliunde habet, nisi quia non est persona extranea aut aliena non solum secundum se, sed etiam vt vnita cuicunque naturæ. Nec solum quoad esse substantiale & personale, sed etiam quoad diuinam hæreditatem, vt participabilem in assumpta natura. Hoc enim, vt dixit, semper addere oportet, vt cõcludatur intentum; quia alias ad summum probabitur, Christum vt hominem non esse adoptatum ad esse personale Verbi, de quo fere nulla est inter Catholicos controuersia, sed de adoptione ad hæreditatem æternam. Vnde, licet demus, humanitatem non esse adoptatam ad vnionem hypostaticam, adhuc superest quæstio, an Christus vt subsistens in ipsa, sit adoptatus ad hæreditatem æternam.

Sextam ratione nonnulli viri docti addunt, quia filiatio adoptiua dicit respectum ad totam Trinitatem: sed Christus, in quantum homo, non potest dici filius Trinitatis: ergo nec potest dici filius adoptiuus. Maior constat ex D. Thoma hic articulo secundo, vbi probat, adoptare filios esse opus totius Trinitatis. Et est per se manifestum, quia est opus ad extra. Minor probatur, quia alias Christus in quantum homo esset filius Spiritus sancti, & filius sui ipsius, quod est contra Concilium Toletanum, & Augustinum. Sed hæc ratio, si efficax esset, non solum probaret Christum vt hominem non esse filium adoptiuum, sed etiam nullo modo esse aut vocari posse filium Dei, nec naturalem neq; vlla alia ratione, quod esset falsum probant omnia adducta in hac & præcedente sectione, & ipsimet qui ea ratione vtuntur, concedunt, Christum vt hominem esse filium Dei naturalem ob gratiam vnionis, in quo, vel non consequenter loquuntur, vel (quod potius existimo) non loquuntur de Christo vt homine eo sensu quo nos loquimur, scilicet designãdo formaliter humanitatem, vt id in quo conuenit Christo talis relatio, sed designãdo tantum suppositum actu humanitati vnitum. Sed si in hoc posteriori sensu loquuntur, sine causa ipsimet negant esse de fide, Christum vt hominem non esse adoptiuum, sed naturalem filium, nam oppositum est aperta hæresis Nestoriana & Fœliciana, damnata in Concilio Francoford. vt dicam sect. sequente. Igitur loquendo in priori sensu de Christo vt homine, vt loquimur, quacunq; ratione dicatur esse filius Dei, siue naturalis, siue adoptiuus, siue per gratiam, necessario dicendum est, sub ea ratione non dicere relationem ad solam primam personam Trinitatis, sed ad Deum vt Deum, & consequenter ad tres personas vt sunt vnus Deus. Probatur, quia Christus vt homo non est filius ex vi generationis æternæ vt sic, sed ex eo, quod filiatio quam habuit per generationem æternam communicata est & vnita humanitati, nam ex eo factum est, vt hic homo in ipsa humanitate sit sanctus ex vi vnionis, & habens ius ad hæreditatem Dei in ipsa humanitate participandam, sed quod illa relatio filiationis æternæ communicata sit & vnita humanitati, est opus totius Trinitatis; ergo relatio filiationis, quæ hinc proxime resultat, & ad Trinitatem vt est vnus Deus ad extra operans.

Et confirmatur ac declaratur, quia Christus vt homo non est genitus ab æterno, sed factus in tempore: ergo, si aliqua relatio filiationis in eo vt sic resultat, non est æterna, sed temporalis: omnis autem temporalis relatio ad Deum, fundata in actione, est ad totam Trinitatem vt est vnus Deus, quia omnis actio, & effectus ad extra, communis est. Tandem Christus vt homo habet beatitudinem à tota Trinitate: ergo ab eadem habet ius ad illam hæreditatem prout intelligitur prius natura esse, quã esse beatus: sed ratione huius iuris dicitur filius in quantum homo, vel saltem à posteriori inde rectè colligimus esse filium: ergo sub ea ratione relatio filij est ad illum à quo effectiuè habet hoc ius, seu radicem eius, quæ est hypostatica vnio. Deniq; hoc etiam confirmant & persuadent quæ superiori sectione dicta sunt in solutione ad primum.

Imo aliqui putant, hoc esse definitum ab Adriano Papa, eumque hoc modo exposuisse illa verba Matth. 3. & 17. *Hic est Filius meus dilectus, &c.* dicta scilicet esse, non tantum à prima persona, sed à tota Trinitate, ad Christum vt hominem: sed quamuis Adrianus Papa ex illo verbo *Complacui* colligat, totam Trinitatem comprehendi, *quia in homine Christo tota complacuit Trinitas*, non tamen dicit dictum illud referri ad totam Trinitatem, nec loquitur de Christo vt homine eo sensu quo nos loquimur, sed in alio suprà declarato, scilicet ex parte suppositi; vnde non est hæc mens definitionis eius: quæ omnia in sequẽte sectione latius declarabuntur. Possunt autem probabiliter ad hoc suadendum induci verba Christi Domini, Ioan. 20. *Ascendo ad Patrem meum, & patrem vestrum, Deum meum, & Deum vestrum*, iuxta expositionem insinuatam sect. præced. Nam, licet probabile sit, Christum loqui ad Patrem primam Trinitatis personam, tamen certum videtur loqui de se ipso vt homine; alioqui non vocaret Deum suum. Sicut ergo esse Deum Christi vt hominis non conuenit soli primæ personæ, sed huic Deo, & omnibus tribus personis quatenus sunt vnus Deus: ita illa appellatio & relatio Patris, quæ tribuitur primæ personæ respectu Christi vt hominis, non est propria eius, sed conueniens Deo vt sic, licèt specialiter ei approprietur, & attribuatur propter specialem autoritatem originis, quam habet respectu Christi etiam vt Deus est. Sic enim sæpe Christus in Euangelio, loquens ad Patrem per respectum ad seipsum vt hominem, ei attribuit, quod commune habet cum cæteris personis, vt est illud Ioan. 14. *Sicut mandatum dedit mihi Pater, sic facio*, & sæpè aliàs. Scio, Ambrosium lib. 10. in Luc. & lib. 1. de fid. ad Gratianum, cap. 6. aliter hunc locum intellexisse, dicit enim, in verbo illo, *ad Patrem meum*, loqui Christum vt Deum, in illo autem, *Deum meum*, loqui Christum vt hominem. Quæ expositio est etiam probabilis, & facile sustineri potest: sed alia non est cur reijciatur, quandoquidem vterque respectus potest in Christum, vt hominem conuenire, & Christus eo loco, eodem tenore verborum de se ipso sub vtroque respectu loquitur. Denique quatenus Christus vt homo est creatura, & aliquid non ab æterno genitum, sed in tempore factum à Patre, illum vocat Deum suum, sicut & est Deus noster quatenus nos creauit: ergo idem Christus vt homo, quatenus à Deo est sanctificatus per gratiam vnionis, & per illam habet ius ad gloriam. potest vocare Deum, patrem suum multo altiori & eminentiori ratione, quam nos, quatenus sumus ab illo sanctificati. Hęc ergo relatio non est ad solam personam Patris, sed ad Deum vt sic, & ad tres personas vt sunt vnus Deus.

Neq; in hac veritate, quod ad rem attinet, potest esse difficultas alicuius momenti: nam Concilium Toletanum, & D. August. in sensu longè diuerso loquuntur: Concilium enim Toletan. XI. in confess. fidei expresè loquitur de Christo quoad generationem

nem humanam, sic enim ait, *Non tamen Spiritus sanctus pater credendus est filii pro eo, quod Maria, eodem Spiritu sancto obumbrante, concepit.* Et eodem sensu locutus est August. præsertim in Enchirid. cap. 38. sic enim ait, *Nunquid ideo dicturi sumus, patrem hominis Christi esse Spiritum sanctum, vt Deus Pater Verbum genuerit, Spiritus sanctus hominem, ex qua virag, substantia Christus vnus esset, & Dei Patris filius secundum Verbum, & Spiritus sancti filius secundum hominem, quod quasi eum Spiritus sanctus tanquam Pater eius ex matre Virgine genuisset. Quu hoc dicere audebit.* Et c. 39. reddit rationem dicens. *Non quicquid de aliqua re nascitur, continuo eiusdem rei filius nuncupatur.* Quod variis exemplis confirmat, & est per se satis clarum, quia non omnis causa efficiens, pater propriè appellatur: quãuis ergo Spiritui sancto attribuatur efficientia Christi vt hominis quoad conceptionem mirabilem ex matre, non tamen ea ratione potest Spiritus sanctus pater Christi vocari, quia nõ illam effecit per modũ naturalis generationis, sed alio superiori & altiori modo. De filiatione ergo & paternitate humana loquuntur hi Patres, nõ de filiatione diuina, quę fundatur in gratia vnionis, & speciali sanctificatione ab ea proueniente, de qua non meminerunt. Verum est, in lib. 2. de Trin. cap. 10. generaliùs locutum esse Augustinum: probat enim, vocem illam, *Tu es filius meus dilectus*, non nisi de Patre posse accipi, *quia Iesus Spiritus sancti filius, aut etiam suus filius credi, aut intelligi non potest.* Et similiter probat, Christum non potuisse dicere illa verba, *Pater clarifica filium tuum*, nisi Deo Patri tantum, *non Spiritui Sancto, cuius non est filius.* Nam vt illa ratio sit efficax, & expositio necessaria, necesse est intelligi de omni filiatione Christi vt hominis ad Deum.

Quapropter addo, quod, licet in re Christus vt homo habeat hanc filiationem, tamen in modo loquendi, non potest simpliciter & absolutè dici filius Dei seu Verbi, quia in huiusmodi locutione absolutè dicta denotatur distinctio personarum: vnde qui sic loquitur, Christum diuidit, sicut suprà etiam dicebamus ob hanc causam Christum non posse dici absolutè sibi subditum, aut Deum sui ipsius, quãuis certum sit, vt hominem esse & dici posse sibi subditum vt Deo. Respectu autem Spiritus sancti, quãuis cesset prędictum inconueniens, cum inter Christum & Spiritum sanctum sit distinctio personarũ, nihilominus simpliciter non est ita loquendũ, Christus est filius Spiritus sancti, *ne duos Christi patres videamur asserere*, vt Concilium Tolet. XI. cit. loco dixit, id est, ne secundum diuinitatem videamur asserere, Spiritum sanctum esse patrem Christi: nam filiatio Christi simpliciter & absolutè dicta, & præsertim si addatur filiatio naturalis, est ipsa filiatio ęterna, prout habet esse per ætернam generationem. Et ob eandem causam, etiam cũ illa determinatione, in quantum homo, non est dicendus Christus filius sui aut Spiritus sancti, nisi etiam ex parte prędicati addatur determinatio secundum gratiam vnionis, & maximè quia in illa reduplicatione, in quantum homo, magis indicatur generatio corporalis, quã spiritualis per gratiam vnionis. Atq; hinc à fortiori cõstat, Christum non posse dici absolutè filium Trinitatis, quia Trinitas tres personas comprehendit, vnde si Filij & Spiritus Sancti non potest dici filius, nec Trinitatis poterit. At verò respectu Dei absolutè optimè dici potest Christus cõnaturalis filio, tã simpliciter, quam in quantũ homo, & siue intelligatur ratione ætернæ generationis, siue ratione vnionis, quia nomen Dei est de se indifferens ad personam Patris, & Filij, vel Spiritus sancti, sicut etiam absolutè dici potest Christus habere Deum, quia distinctio in ea locutione inclusa, sufficienter saluatur in persona Patris: est autem prudens consilium, quãdo in subiecto ponitur Christus cum illa determinatione, *in quantum homo*, addere etiam in prædicato, esse filiũ Dei naturalem per gratiam vnionis, vt omnis æquiuocatio & erroris suspicio auferatur.

Sed obiiciet tandem aliquis, quod hæc filiatio Christi vt hominis ad Deum, prout à nobis explicata est, impropriissimè dicatur filiatio naturalis, cũ vix nomen filiationis mereatur. Primò, quia filius naturalis non est, nisi qui per naturalem generationem naturam accipit à Patre, sed Christus vt homo, nec per naturalem generationem procedit à Deo, vt suprà de humana eius conceptione dicebamus, & de ipsa vnione hypostatica cõstat, non posse dici naturalem generationem, vel per eam accipere vel participare Christum vt hominem naturã diuinam: ergo non potest dici naturalis filiatio, quæ per hanc vnionem conuenit. Secundo magis distat hæc filiatio à vera & propria filiatione naturali, quam distet ab adoptiua, sed propter differentiam, quam habet ab adoptiua, negatur esse adoptiua: ergo ob eandẽ causam negandum est esse naturalem. Consequentia patet à paritate rationis. Maior autem probatur quia magis distat beatitudo animæ Christi ab essentiali beatitudine diuinitatis, quã à beatitudine cuiusuis puræ creaturæ, id est, magis ab illa excedit, quàm ipsa reliquas superet. Et similiter ius q̃ Christus vt homo habet ad hęreditatem, multò est inferioris rationis respectu iuris, quod habet in quantũ Deus, quam filius adoptiui respectu iuris Christi vt hominis: talis autem est filiatio, quale est hoc ius. Quocirca, sicut inter gratiam creatam sanctificantem, & diuinitatem per essentiam inuẽta est sanctificatio quædam media, quę est per gratiam vnionis, ita non est inconueniens inueniri filiationem mediam, quæ nec sit adoptiua, nec naturalis, sed dicatur per gratiam vnionis. Tertiò, quia aliàs sequitur esse in Christo duas filiationes naturales ad Deũ & tertiam ad Matrem, quod, vt iudicetur absurdũ, satis est esse inauditum: duas autem tantum hactenus audiuimus in Christo natiuitates: vnam ex Patre, & alteram ex Matre, & duas tantum filiationes naturales, vnam ad Deum, alteram ad hominem. Vnde hic vrgere possumus argumentum ab autoritate negatiua, quo Concilium Francofordiense probat, Christum non esse dicendum filium adoptiuũ, quia nunquam in Scriptura sacra sic appellatur, cum tamen de filiatione eius frequens fiat mentio: sed similiter nunquam vocatur filius naturalis in sensu à nobis expositio, sed solum ratione æternæ generationis, & respectu primæ personæ Trinitatis: imò ipsummet Concilium Francoford. quòd expressius tractauit de hac filiatione Christi vt hominis, nunquam eo modo, quo nos illam explicuit, sed tantũ ex parte suppositi, quòd per generationem æternã à Patre procedit: ergo non solum falsum, sed & periculosum videtur, alium modum filiationis naturalis in Christo vt homine introducere. Quartò, quia alias si persona Patris vel Spiritus sancti incarnata esset, verè dici posset filius Dei naturalis, in quãtum homo, quod non est minus inauditũ & absurdum: sequela patet, quia in illo homine fuisset idem fundamẽtum filiationis naturalis, scilicet gratia vnionis. Et confirmo tandem, quia etiam videtur sequi, Virginem Mariam dicendam esse filiam Dei naturalem, quia gratia significans, non est illi omnino gratis data, sed ex quodam debito ratione diuinæ maternitatis, sicut Christo dicitur data ex debito gratiæ vnionis.

Obiectiones contra superiorem assertionẽ. Prima. *Secunda.* *Tertia.* *Quarta.*

Hæc argumenta ostendunt quidem, sententiam à nobis expositam non esse omnino certam, neque rem ad fidem pertinentem, vt latius dicam sectione sequente: non tamen admodum vrgent contra illius veritatem, magisque impugnant locutionem seu vocem *naturalis*, quam rem ipsam. Imò, si quid concluderent, non solum probarent, Christum vt hominem, non esse filium naturalem Dei, sed omnino non esse filium Dei. Quod tamen nemo Catholicus

Responsio.

licus aut prudēs negare audebit, vt satis videtur sectione præcedente probatum. Igitur ad primum, quod attinet ad nomen filij, quamuis secundū physicam & rigorosam proprietatem solum dicatur de eo, qui ex vi originis in natura viuente similis est principio à quo procedit, certum est tamen, secundum quandam analogiam, & proportionem extendi ad significandum eum, qui ius filij imitatur aut participat in ordine ad hæreditatem paternā. Quæ ratio filiationis tantò erit perfectior, quātò hoc ius fuerit excellentius, & maximè si cōiunctum fuerit cum vera & reali processione eius, qui filius nominatur, ab eo, cuius dicitur filius. Fatemur igitur, Christum vt hominem in eo sensu quo loquimur, scilicet, formaliter specificando naturam humanā non dici filium Dei cum eo rigore & proprietate, quo dicitur filius secūdum naturam diuinam, quia in quantum homo est minor Patre, vnde non est ei æqualis nec in natura similis: dicitur ergo filius secundum analogam rationem, quia per ipsammet filiationem naturalem, etiam in quantum homo, sanctificatur, & ius habet ad diuinam hæreditatem, etiam in humanitate, seu per humanitatem obtinēdam, quæ ratio filiationis, licet non sit tam propria & perfecta, sicut est ipsa filiatio æterna secundum se est tamen perfectior, quam sit filiatio hominum & angelorum per gratiam iustificantem, vt satis ex sectione præcedente constat.

Ad primū.

Quod autem spectat ad denominationem *naturalis filij*, constat ex philosophia posse multis modis *naturale* dici atque ita posse in eo termino laborari in æquiuoco, inter alias verò acceptiones vna & satis Theologica est, qua *naturale* dicitur id, quod est à natura congenitum, & maximè quando, id est, ex vi conceptionis seu productionis, & ab aliquo principio intrinseco, quorum verissime dicitur Christus etiam vt homo, naturaliter sanctus, iuxta verbum Angeli, Luc. 1. *Quod ex te nascetur Sanctum, vocabitur filius Dei.* De qua acceptione & alijs dictum est suprà q. 2. art. 12. Hoc ergo modo recte dicitur Christus vt homo filius Dei naturalis per gratiam vnionis non solum, quia à principio suæ cōceptionis habuit hāc filiationem, id enim ad proprietatem locutionis nō sufficit (aliàs etiam B. Virgo esset filia Dei naturalis, & angeli similiter) sed quia ita habuit à principio, vt & ipsa vnionis gratia intrinseca illi fuerit, quia per illam, quasi formaliter, constituitur hic homo Christus, vt Christ⁹ est, & rursus quia ex vi eiusdem vnionis habet illam sanctificationem & illud ius ad hæreditatem æternam, à quibus filius denominatur. Ad primam ergo obiectionem absolutè potest negari maior propositio, si in sensu inclusiuo intelligatur, scilicet non esse alium modū naturalis filiationis præter eum, qui est per naturalem generationē. Si verò sit sensus non exclusiuus, sed indefinitus, sic neganda est consequentia, quia argumentum procedit ex puris particularibus. Deniq; si sensus sit, illum modum filiationis, qui est per naturalem generationem, & communicationem eiusdem omnino naturæ, esse potissimum, & comparatione illius, quemlibet alium esse improprium & analogum, sic concedo, Christum vt hominem non esse filium naturalem illo perfectissimo modo.

Quod si vrgeat aliquis, nam, si illa filiatio non est omnino perfecta, erit per participationem, & cōsequenter, iuxta rationem D. Tho. hic, non minus repugnabat Christo vt homini, quam filiatio adoptiua, quia repugnat, aliquid dici de eodem per essentiam, & per participationē. Respondetur in primis, quod ad rem attinet, non esse æqualem rationem, quia adoptio, vt dixi, includit negationem omnis filiationis naturalis: filiatio autē naturalis per gratiam vnionis, non excludit ab eadem persona filiationem naturalem per generationem æternam, sed solum excludit illam secundum talem naturam.

A Quod verò attinet ad vim rationis D. Tho. iam supra explicui, illud principium non posse vniuersaliter intelligi de quacunq; ratione participata, sed de illa quæ includit specialem negationem repugnantem vnioni hypostaticæ, seu suppositō intreato secundum se. Adde verò deinde ad rem magis explicandam, dupliciter posse esse aliquam filiationem diuinam per participationem: vno modo, quia forma, vel quasi forma, in qua proximè fundatur talis filiatio, est entitas participata & creata, & hoc modo filiatio adoptiua est per participationem, & ideò repugnat personæ increatæ sub quacunq; ratione cōsideretur: & filiatio naturalis, de qua nunc agimus, non est hoc modo per participationem, sed per gratiam vnionis, quæ quantum ad aliquid increata est, vt suo loco diximus. Alio ergo modo dici potest filiatio per participationem non quantum ad formam, in qua proximè fundatur, quia illa increata est, sed quantum ad modum recipiendi (vt sic dicam) sanctificationem, & ius ad hæreditatem æternam à tali forma, quæ est medio aliquo modo vnionis creato, & participato: & huiusmodi filiatio per participationem non repugnat conuenire simul cum perfectissima filiatione per essentiā in eadem persona, secūdum diuersas naturas: quia neque includit aliquid repugnans increatæ personæ, neque excludit vnionem hypostaticam, imò illam intrinsecè excludit.

B

C

D

E

Ad secundum.

Ex his facilis est responsio ad secundum, in rigore enim solum probat, hanc filiationem & non esse naturalem in eo sensu quo filiatio per essentiam seu per naturalem generationem talis dicitur, & posse etiam hanc filiationem vocari per gratiam vnionis, non verò inde sequitur non vocari propriè naturalem secundum aliam rationem & considerationem nam & ipsa gratia vnionis, naturalis dicitur, gratia quidem respectu humanitatis, cui gratis conceditur naturalis verò respectu Christi, qui in suis intrinsecis principiis quibus constituitur, illam includit. Vt verò argumentum illud clarius, quoad omnia dissoluatur, declaranda magis est illa proportio inter hanc filiationem naturalem per gratiam vnionis comparatam ad filiationem naturalem per essentiam, & filiationem adoptiuam, inter quas medium quodammodo locum tenet, quatenus hanc superat & ab illa superatur. Comparari ergo possunt vel in forma ipsa, quæ est proximum filiationis, & iuris hereditarij fundamentum: vel in iure ipso, & modo obtinēdi, vel participandi hæreditatem: quod hoc ergo posterius maiorem quidem affinitatem habet hæc filiatio per gratiam vnionis cum filiatione adoptiua, quam cum filiatione per essentiam, vt argumentum propositum conuincit: at verò quoad illud prius multò maior est propinquitas huius filiationis ad filiationem per essentiam, quam ad adoptiuam, quia proxima ratio eius est ipsamet filiatio increata, quamuis non secūdum se, sed vt humanitati vnita: & quia ratio & modus filiationis vt dici possit naturalis, maximè sumitur ex forma, in qua fundatur, & ex intrinseca connexione vel vnione aut identitate quem talis forma habet cum persona cui talis filiatio conuenit, ideò hæc filiatio merito naturalis dicitur, & nullo modo adoptiua: quia forma illa, totaq; eius dignitas, cōnaturalis est tali personæ, & nullo modo per adoptionem seu intrinsecam beneuolentiam ei conuenit.

Ad tertium.

Ad tertiū respondetur, filiationes naturales proprias, ac fundatas in proprijs natiuitatibus & generationibus tantum esse duas in Christo Domino, scilicet, humanam & diuinam, & has esse de quibus Sancti communiter loquuntur, nullum tamen esse inconueniens præter has considerare in Christo aliam filiationem per gratiam vnionis, quę secundum aliam considerationem, naturalis etiam dicitur, vt explicuimus. Vt hoc autem amplius declaretur, & argu-

argumento etiam ab autoritate negatiua clarius satisfiat, aduerto, dupliciter nos loqui posse de his filiationibus: vno modo quantum ad ipsum respectũ prædicamentalem, seu quasi prædicamentalem, qui dici solet, *esse ad*, & secundum hanc rationem nullũ est inconueniens admittere in Christo tres respectus, vnum realem ad Patrem, quem habet in quantum Deus genitus est, alium, quem vt homo genitus habet ad matrem, siue ille rationis sit, siue realis, alium quem vt homo sanctificatus per gratiam vnionis & hæres vitæ æternæ habet ad Deum sanctificatorem suum, qui tres respectus possunt nomine filiationis naturalis nuncupari, vt de duobus primis per se cõstat & de tertio satis à nobis declaratum est. Hęc verò confideratio nimis est philosophica & Scholastica, multumq; habet de nostrę rationis præcisione ac consideratione, præsertim si aliquis ex his respectibus tantum rationis sit, vt reuera esse diximus: & propter hãc causam rarò aut nunquam inuenietur hæc trimẽbris diuisio, præsertim apud sacros autores. Alio modo possumus loqui de his filiationibus, quantũ ad formas, & origines seu productiones, in quibus fundantur, seu ad quas consequũtur prędicti respectus, & hoc modo in re tantum sunt duę filiationes naturales in Christo, & duæ generationes secundũ duas naturas ex quibus constat, quamuis secundum rationem & præcisionem nostram, vna earum possit dupliciter considerari, vt inde cõsurgat triplex ille respectus suprà declaratus.

Sic ergo filiatio naturalis in Christo secundum rem vna eademque est, tamen illamet vt constituit personam in natura diuina subsistentem & ab æterno genitam à Patre, est filiatio naturalis per essentiam: vt verò qua si formaliter sanctificat naturam humanam sibi vnitam, reddit q; hũc hominem hæredem diuinę hęreditatis, in ipsa etiam humana natura vt sic, fundat alium respectum filiationis naturalis: & hoc modo filiatio ipsa naturalis secundum rem sumpta, ratione & munere distinguere à nobis licet in se vna sit, in filiatione autem humana nõ est hæc duplex consideratio: & ideo omni ratione vna tantum est. E contrario verò accidit in productione seu origine, nam origo æterna Filij Dei à Patre, & re & consideratione vna tantum est, quantum ad præsens spectat: productio autem Christi, vt homo est, quamuis in re sit vna, duplicem tamẽ habet consiserationem: in illa enim productione non tantum consideratur effectio seu formatio humanitatis, sed præcipuè vnitio totius humanitatis ad Verbum, per quam hic homo Christus resultat: hæc ergo actio dupliciter considerari potest, primo, quatenꝰ præcisè terminatur ad hoc vt Deus ex muliere concipiatur, & fiat homo: & vt sic fundat relationẽ filiationis humanæ in ordine ad matrem, vel relationem effectus ad causam in ordine ad Deum efficientem: Secundò potest illa actio considerari, vt per eam met sanctificatur humanitas, & confertur huic homini ius ad diuinam hæreditatem. Sicut enim in superioribus dicebamus, personam Verbi vt terminantem dependentiam naturæ humanę in subsistẽdo, distingui ratione à se ipsa vt est forma sanctificãs humanitatem, ita etiam actio eadem quatenus est productiua huiꝰ hominis in ratione cuiusdam personæ subsistentis in natura humana, ratione distinguitur à se ipsa, quatenus est actualis huius hominis sanctificatio. Et sub hac posteriori ratione fundat alium respectum filiationis naturalis, quem Christũ vt hominem ad Deum habere dicimꝰ. Atq; ita constat, quomodo in Christo secundum rem tantum sit duplex filiatio, & duplex origo, & quomodo secundum rationem & considerationem nostram triplex distinguatur. Constat etiam cur Sancti in communi loquendi modo duplicis tantum filiationis & natiuitatis Christi meminerint, quia loquuntur secundum rem, & non secundũ considerationem & præcisionem nostram. Constat denique cur agentes de filiatione Christi naturali, semper eam explicent per respectum originis, æqualitatis, ac perfectę similitudinis ad Patrem ex vi æternæ generationis, adiungentes ei humanitatem hypostaticè vnitã, quia secundum rem verè non est in Christo alia filiatio, & sanctitas ac ius ad diuinam hæreditatem, quod in humanitate potest intelligi, ab hac filiatione quasi formaliter prouenit, media vnione, & totũ fundatur in infinita dignitate illius filiationis, & ab illa omnino inseparabilis est sanctificatio humanitatis, supposita eius vnione, & ideò totus hic respectus filij naturalis, quem Christus sub vtraq; natura subsistens habet ad Deum, per modum vnius communiter declaratur, & vnus fere cum alio confunditur, non tantum propter vnitatem personæ, nam hoc modo etiam filius hominis, & filius Dei, vnus tantum est filius, nec propter solam similitudinem vocis, nam hęc etiam non sufficeret, sed propter vnitatem & identitatem formæ sanctificantis Christum vt hominem eum ipsamet filiatione naturali & per essentiam Christi vt Dei.

Ad quartum, quidam grauis autor referens opinionem quorundam Theologorum asserentium, si Spiritus sanctus assumeret humanitatem, eum vt hominem fore filium Dei per gratiam habitualem, dicit sibi vehementer displicere, quia neq; esset (inquit) filius naturalis, neq; adoptiuꝰ: & hanc posteriorem partem latè probat: priorem autem dicit esse manifestam, quia habitualis gratia non sufficit filium Dei naturalem constituere eum, qui alias ex vi generationis æternæ filiꝰ Dei naturalis non est. Sed, quamuis multi & graues Theologi asserant, in eo casu Spiritum sanctum (& idem semper de persona Patris intelligatur) vt hominem, fore filium Dei, neminem tamen me legisse memini asserentem fore filium Dei adoptiuũ, magis quam Christum vt hominem. Neq; argumentum quartum, in cuius solutione versamur, hoc infert, sed fore filium Dei naturalem. Quapropter in illa negatione filij adoptiui omnes cõuenimus propter rationes omnes de Christo factas, quarum summa est, quia vel esset filius per gratiam vnionis, & hæc non facit filium adoptiuũ sed naturalem, vt satis probatum est, nam quoad hęc eadem est ratio de vnione hypostatica terminata ad Spiritum sanctum, vel ad filium, quia non est minus Sancta persona Spiritus sancti, & sufficiens ad sanctificãdam naturam sibi vnitam, quàm persona Filij: neq; minus esset illi homini cõnaturalis ac debita hæreditas æterna, seu ius ad illam ob dignitatẽ personæ, quam fuerit nunc debita Verbo incarnato vt sic: non ergo posset tunc Spiritus sanctꝰ vt homo dici filius adoptiuus ob gratiam vnionis. Neq; etiã ob gratiam habitualem, propter rationem tactam, quia talis gratia & supponeret illum hominem cui aduenit, iam sanctificatum per gratiam vnionis, & ratione illius habentem ius ad gloriam: & consequenter etiam nabẽtem perfectiorem rationem filij, quam ipsa posset conferre. Item esset ab intrinseco debita, vnde non aduenit personæ extraneæ, aut solo affectu coniunctæ Deo conferenti gratiam, sed quæ personaliter esset ipsemet Deus. Itaq; quoad hoc eadem est ratio de qualibet diuina persona incarnata.

Atq; hinc consequenter sequitur, in eo casu Spiritum sanctum, vt hominem, non fore filium Dei per gratiam habitualem, neq; aliquem etiam legi, qui oppositum dixerit aut docuerit, non quidẽ propter eam rationem quod hæc gratia non faciat filium Dei naturalem eum, qui alias ex vi generationis æternæ filius Dei naturalis non est: sed ob eam potius causam, quod hæc gratia, etiam ipsum Christum vt hominem, non facit filium Dei naturalem, etiam si ipse aliàs ex vi generationis æternæ sit filius Dei naturalis; ergo eadem vel maiori ratione non posset

constituere Spiritum sanctum vt hominem, filium Dei naturalem: ostensum est autem neq; adoptiuū posse constituere, relinquitur ergo, Spiritum sanctum vt hominem, nullo modo fuisse constituendum filium per talem gratiam. Ratio autem generalis est tacta sect. præced. quia cuicunq; personæ diuinæ incarnatæ gratia habitualis non confertur per modum nouæ generationis, sed per modum proprietatis concomitantis priorem & excellentiorem gratiam. Vnde etiam fit, vt in tali persona illa gratia non conferat primum & radicale ius ad hæreditatem. Et ideò nec constituit filium adoptiuum, nec omnino filium: quia, sicut gratiæ habituali non est essentiale constituere filium adoptiuū, nisi supposita persona extranea, seu (quod idem est) suppositā negatione connaturalis debiti, aut altioris coniunctionis cum Deo, quam possit per ipsam gratiam & gloriam fieri: ita non est essentiale huic gratiæ, quod faciat filium, nisi suppolita simili negatione, quę necessaria, vt ipsa detur per modum propriæ ac per se generationis, & vt conferat primum & radicale ius ad glōriam.

Difficultas ergo tacta in illo quarto argumento, non versatur de gratia habituali, sed de gratia vnionis, & de hac ego olim asserui, in eo casu Spiritum sanctum vt hominem cum eadem veritate & proprietate esse dicendum filium Dei naturalem per gratiam vnionis, quia id nunc dicitur de Christo vt homine in sensu hactenus tractato. Quam sententiam alijs multis per doctis placuisse video, & in ea perstistendum censeo, quidquid nonnulli alij obmurmurent. Nam ratio insinuata videtur mihi cōuincens, nam Spiritus sanctus vt homo esset æquè sanctus ac Christus ex vi vnionis, & haberet æquale ius ad diuinā hæreditatē: nam & persona ipsa est æqualis sanctitatis & dignitatis, & ex parte vnionis hypostaticæ, vt suppono, nō potest esse inæqualitas, sed Christus vt homo non est filius Dei naturalis per gratiā vnionis, nisi ob prædictum ius in tali sanctificatione fundatum: ergo propter eandem rationē Spiritus sanctus vt homo esset filius naturalis per gratiam vnionis. Dicent fortasse, Christum vt hominem non esse filium naturalem ob eam præcisam causam, sed quia illa sanctificatio & ius ad gloriam prouenit à filiatione naturali & per essentiā, vt coniuncta humanitati. Sed contra hoc vrget argumentum factum, quia æque digna & perfecta est personalitas Spirit⁹ sancti: nam quod illa personalitas sit Filij, vel Spiritus sancti, materiale valde est. Nam Christus vt homo non denominatur filiꝰ naturalis à filiatione diuina tanquam à forma formaliter referente Christum vt hominem ad Patrem, sed solum vt à subsistentia terminante dependentiam naturæ humanæ, & consequenter sanctificante illam, & dante huic homini ius ad æternam hęreditatem: sed totum æquè præstat quælibet personalitas diuina: ergo quod illa sit filiatio, paternitas, vel processio, nihil refert ad præsentem effectum seu denominationem. Maior est euidens, tum quia ostensum est, Christum vt hominem non referri speciali relatione filij ad Patrem æternum, tum etiam, quia illa æterna filiatio non potest informare hominem vt homo est, nec ipsum ad alium referre: ergo neq; filium hoc modo denominare: tum denique quia alias, si Pater assumeret carnem, etiam vt homo referretur per paternitatem ad filium, & in quantum homo diceretur pater naturalis Filij Dei, quod est planè falsum. Sequelā autem est euidens à paritate rationis. Et cōfirmatur hæc ratio, nam Spiritus sanctus vt homo, esset hæres diuinæ hæreditatis: ergo esset filius; & non adoptiuus, ergo naturalis per gratiam vnionis, Antecedens constat ex dictis, quia haberet ius intrinsecum & connaturale ad diuinam hæreditatē: consequentia vero à simili sumi potest ex illo Pauli, *Si filius & hares*: est enim proprium filiorum Dei, esse hæredes bonorum ipsius. Respondet enim illa hęreditas iuri filiationis tanquam proprio & adæquato principio.

Sed respondere potest aliquis, in eo casu fore diuinam beatitudinem connaturalē ac debitam Spiritui sancto vt homini, non tamen per modum hæreditatis, sed per modum cuiusdam connaturalis proprietatis seu actionis: sicut scientia infusa vel alia similis perfectio potest dici connaturalis Christo non per modum hæreditatis, sed tanquam proprietas quædam. Et potest à simili aptè explicari, nam ipsamet persona Spiritus sancti vt Deus est habet à Patre & Filio, sicut substantiam suam, ita & beatitudinem per essentiam, & tamen nō habet illam per modum hæreditatis, sicut nec substantiam habet per modum generationis, & ideò non est filius: ergo non immeritò idem dici potest de illo vt homine. Idemq; maiori ratione dici posset de Patre, si homo fieret, quia vt Deus est, multò minus habet illam beatitudinem vt hæreditatem. Hæc responsio est quidem apparens, sed in primis ferè reuocat controuersiam ad quæstionem de nomine, nam quod nos præcipuè intendimus, est, in eo casu Spiritum sanctum vt hominem habere intrinsecum ius ad illam beatitudinem. Deinde, cur affirmatur de Christo vt homine, quod habeat hoc ius ad illam beatitudinem tanquam ad hæreditatem, & negatur de Spiritu Sancto, cum in re ius vtriusque sit æque perfectum, & in æquali dignitate, & simili actione fundatum? Nam quod Christus vt homo sit hæres, non inde formaliter habet, quod in quantum Deus hæres est, nam & hoc ipsum in rigore & proprietate non est verum, qui hæres videtur includere aliquam imperfectionem, nam significat potius ius ad hæreditatem, quam plenum dominium vel naturalem possessionem & proprietatem illius. Dei autem Filius potius est genitus vt supremus Dominus, quā vt hæres, imò vt per se & essentialiter Beatus, potius quàm vt habens ius ad beatitudinem. Et, quicquid de hoc sit, non videtur referre vt in quantum homo sit hæres, sed hoc pendet ex iure quod habet in quantum homo, & ex modo, quo illud habet, & in hoc eadem videtur esse ratio de persona Spiritus sancti, si homo fieret: consistit autem ratio in hoc, quod ex vi illius actionis diuinæ, qua fieret homo per vnionem carnis ad ipsum, haberet hoc ius ad bona ipsius Dei, à quo talis actio & vnio fieret. Et confirmatur ratione suprà de Christo facto, nam homo per gratiam habet ius ad diuinam beatitudinem vt ad hæreditatem: ergo multò magis Spiritus sanctus vt homo haberet hoc ius per gratiam vnionis. Maximè quia ad ipsammet gratiam habitualē haberet connaturale ius: ergo & ad gloriam, sub quacunque ratione potest gratiæ correspondere: ergo etiam sub ratione hæreditatis. Respondetur ergo ad quartum argumentum, quod ad rem attinet, verum esse, Spiritum sanctum vt hominem in eo casu fore filium Dei naturalem filiatione naturali, quæ est per gratiam vnionis, prout eam in Christo vt homine explicuimus, & rectè attigit Albert. in 3. dist. 10. ar. 13. Nec potest aptius nomen inueniri, quo declaretur naturalis sanctificatio, & connaturalis ad diuinam beatitudinem, quæ haberet Spiritus sanctus vt homo ex vi illius originis, quam vt homo haberet à Deo vt efficiente eius incarnationem, neque contra hoc occurrit difficultas alicuius momenti. Quod verò attinet ad modum loquendi, oportet cautè loqui & sufficientem explicationem adhibere, ne tribuendo Spiritui sancto nomen filij, videamur personas confundere: quod facile vitabitur adiungendo illud additum, *per gratiam vnionis*.

Non est tamen simile de Virgine Matre, vt in vltima confirmatione inferebatur, tum quia paternitatem nō fit realis vnio & personalis cum Deo: vnde

vnde non tollitur quin illa persona secundum se maneat extranea, tum etiam quia illa gratia non est ita debita & connaturalis ratione diuinæ maternitatis, sicut ratione hypostaticè vnionis. Tũ denique quia illa ratio antecessit vt dispositio cõgrua & decens ad maternitatem diuinam, & per illam vt sic adoptata est B. Virgo in filiam perfectissimam, vt posset esse condigna mater.

Tandem ex his responsum satis est fundamento Durandi: dicendum enim est in primis, vt ex dictis facilè constat, gratiam vnionis communicatam humanitati Christi, esse alterius rationis à gratia filiorum adoptiuorum, & ideo non constituere Christum hominem filium adoptiuum, sed potius naturalem, quia personæ sic constitutæ intrinseca & cõnaturalis est talis gratia, & ratione illi[9] est etiam illi intrinsecum, & connaturale ius ad æternam hæreditatem. Vnde secũdo dicitur, licet gratia habitualis sit in Christo & nobis eiusdem rationis, tamen modum habendi illam non esse eundem, & ideò licet nos per hanc gratiam constituamur filij adoptiui, quia non supponimur filij, sed extraneæ personę & per talem gratiam omnino liberaliter acceptamur: Christus tamen per illam gratiam non propriè constituitur fili[9], quia iam supponitur, & gratia illa est quasi proprietas consequens filiationem. Imò licet daremus aliquo modo denominari filium ab illa gratia, & relatione illam consequente: non tamẽ etiam sub hac ratione dicẽdus esset filius adoptiuus sed naturalis, quia (vt suprà quæstione 7. dixi) etiam gratia fuit Christo connaturalis, non aduentitia, & extranea: ergo & relatio, quæ in illa fundatur. Vnde sicut idem calor igni est naturalis, & aquę violent[9]: ita eadem relatio, quę in nobis est filiatio adoptiua, in Christo non potest hanc rationem induere, vt recte hic D. Tho. ad secundum dixit, quod tandèm etiam docuit. Scot. in 3. d. 10. quamuis non satis connaturalitatem illius gratiæ explicuerit, nec rationẽ filiationis, quam Christus in quantum homo habet ex vi solius gratiæ vnionis.

D. Thom. Scot.

Ad confirmationem, & tertium argumentum in præced. section. relictum, sufficienter iam responsum est.

SECTIO III.

An sit de fide, vel quo gradu certitudinis tenendum sit, Christum in quantum hominem, seu secundum humanitatem, non esse filium Dei adoptiuum, sed naturalem.

Argumenta sententiæ affirmantis. Primum.

RAtio dubitandi est, quia illa propositio, etiam cũ determinatione, Christus, in quantum homo, est filius adoptiuus, videtur damnata in prædicto Concilio Francoford. est ergo illa propositio hæretica, & contraria, de fide, nam, vt supponimus, illius Concilij autoritas sufficiens est ad certam fidẽ nobis faciendam, nam licet Nationale fuerit trecentorum Episcoporum, tamen interc[e]sit Summi Pontificis autoritas, non tantum per Legatos, sed etiam per instructionem, quæ eiusdem veritatis definitionem, & virtualem Concilij confirmationem continebat. Et, quãuis per aliquos annos latuerit illa definitio, non potest tamen dubitari, quin facta fuerit vt ex historijs constat, & consequenter etiam est certum, nobis esse sufficienter propositum, præsertim hoc tempore in quo illud Concilium repertum est, & cæteris adiunctum, & in omnibus receptum. Antecedens probatur primò ex sensu contrarij erroris, contra quem facta est illa definitio. Elipandus enim, vt ex quadam eius antiqua confessione refertur, non negabat vnam in Christo personam, quam esse verbum ipsum diuinum & Filium Dei naturalem fatebatur: aiebat, tamen *illum fuisse simul Dei & hominis filium, adoptiuum humanitate, non adoptiuum diuinitate.* Vnde non alio sensu asseruisse videtur Christum vt hominem esse filium adoptiuum, nisi in eo, quem Durand. admittit, non confitendo in Christo vnam personam in duab[9] naturis, non potest alius modus adoptionis in eo excogitari. Imò nec simpliciter videtur asseruisse Christum esse filiũ adoptiuũ, sed cum illa adiectione, *in humanitate*: & ita referũt eius errorem autores antiqui, vt patet ex Iona Aurelianen. Adone, & Aimonio, locis infrà citandis, qui aiunt, Fœlicem docuisse, Christum secũdum humanitatem fuisse adoptiuum. Et nihilominus Patres Concilij Francofor illam sententiam, vt ab Elipando asserebatur, damnant vt hæreticam: ergo.

Secundum.

Secundò probatur ex verbis eiusdem Concilij, nam in primis Adrianus Papa in epistola, quæ ibidẽ refertur, dum damnasset sententiam & modum loquendi Elipandi, quæ vocat *perfida verborum stramina*, subdit, *Hoc Catholica Ecclesia nunquã credidit, nunquam docuit, nunquam malè credentibus assensum præbuit.* Et subdit. *Quod si secundum eorum callidam tergiuersationem cuncta quæ protulimus ad diuinitatem tantummodo Filij Dei referenda opinantur, dicant, vbi vnquam communi affectu dixerit nobiscum, Pater noster, Scit enim (inquit) pater vester quid vobis opus sit, non dicit, Pater noster, quasi nobiscum adoptatus per gratiam.* In quibus verbis clarè satis distinguit Christum vt Deum, & vt hominem, & negat, etiam vt hominem esse adoptatum per gratiam. Et infrà adducens illud ad Rom. 8. *Proprio Filio suo non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit illum*, ponderat, secundum id dici proprium filium & non adoptiuum, secundum quod pro nobis traditus est: traditus est autem in quantum homo. Vnde concludit Adrian. *Sicut peccata nostra non tolleret, si ipse peccatum haberet, ita adoptionis gratiam non tribueret, si ipse propter hominem, quem assumpsit sine fordepeccati, necessarium eguerit, vt gratiam adoptionis acciperet.* Similia multa, tam in illa epistola, quam in cęteris partibus illius Concilij leguntur. Specialiter verò in libro Sacrosyllabo ponderatur in illis verbis Petri. Matth. 16. *Tu es Christus Filius Dei viui*, quod nomen *Christus* non est nomen solius diuinitatis sed hominis Dei, qui non tantum vt Deus, sed vt in humanitate vnctus, dicitur Filius Dei. Deniq; omnia testimonia, quibus suprà ex illo Concilio probauimus Christum vt hominem esse Filium Dei naturalem, probant, in eo esse definitum, Christum non posse dici filium adoptiuum, etiam cum illa reduplicatione seu determinatione, *in quantum homo*: quia sæpè in eodem Cõcilio, & specialiter in epistola ad episcopos Hispaniæ dicitur, filiationem adoptiuam, & naturalẽ non posse eidem cõuenire, quia adoptiua includit negationẽ naturalis: si ergo Christo, etiam cum illa specificatione, *vt homini*, cõuenit filiatio naturalis, non potest adoptiua conuenire.

Tertium.

Tertiò possumus hoc confirmare ratione sumpta ex eodem Concilio, nam filiatio adoptiua & naturalis distinguunt personas, cum vna sit extranea, & alia propria, sed distinguere personas in Christo est hæreticum: ergo etiam illi attribuere filiationem adoptiuam, hæreticum est.

In contrarium antẽ est, quia multi & graues Theologi, etiam post Concilium Frãcof. vel opinati sunt, Christum posse dici filium adoptiuũ, aut simpliciter, aut cum determinatione, *in quantum homo*: vel certè iudicarũt id esse probabile, & nullus ex antiquis damnauit vt hæreticam sententiam tribuentẽ Christo vt homini adoptionem, eo sensu quo Durand, tribuit, vt patet ex Alensi, D. Th. & multò magis ex Scoto, Ricardo & alijs. Quod si quis dicat, hos autores ignorasse definitionem Concil. Francofordiensis, cum nullam eius mentionem fecerint id certè verisimile non est, nam licet credi possit, eos non vidisse acta ipsius Concilij, quæ vsque

ad

ad nostra ferè tempora latuerunt, tamen vix credi potest, non legisse historias, quæ frequenter mentionem faciunt Fœlicianæ hæresis, cuius defensor & quasi protector fuit Elipandus, & damnationis eius factæ tempore Adriani Papæ, congregato Concilio Francofordensi, & inter Scholasticos Palu. in 3. d. 4. q. 1. huius definitionis meminit, & nihilominus cõtrariam opinionem non damnat.

1. *Opinio.* In hac re varij sunt inter iuniores dicendi modi. Primus est, hanc propositionem, Christus est filius adoptiuus, absolutè esse hęreticam, nõ tam propter definitionem Concilij Francofordensis, quàm propter antiquas definitiones Concilij Ephesini, & aliorum contra Nestorium, & communem traditionem Patrum in Scriptura fundatam, vt visum est sect. præced. De illa verò propositione cum determinatione Christus in quantum homo est filius adoptiuus, negant esse hæreticam, quia neq; ex præcedente sequitur, vt ex alijs similib⁹ constat, & ex doctrina tradita suprà q. 16. vbi contra Gabrielem & alios in 3. distinct. 10. & 11. ostendimus, non omnem propositionem veram cum determinatione, esse veram sine illa. Neq; etiam illa propositio cum illa determinatione negata est aut dãnata ab antiquis Patribus vel Concilijs, imò Hilarius & Marius Victorinus citati sect. præced. illi fauent. Quod verò spectat ad Concilium Francofordense, quidam cõcedunt sanè, illam propositionem in eo sensu, quo ab Scholasticis disputatur, & à Durando admittitur damnatam esse in actis illius Concilij, prout nunc habentur, negant tamen id sufficere vt hęretica cẽseatur, propter duo. Primò, quia non satis constat, illud quod nos habemus, esse verum Concilium Francofordense, quia vt sit certum, aliquod esse verum Concilium, debet constare, aut Pontificia autoritate, aut sufficienti Ecclesiæ traditione: hacten⁹ autem nullus Pontificum nobis proposuit hoc concilium, quod nos habemus, continere veram & incorruptam definitionem, quę in illo Concilio facta est, aut hanc epistolam, quam nomine Adriani legimus, esse illam quam Adrianus Papa decreuit, integram & incorruptam. Traditio etiam nulla est sufficiens, quia hæc acta diu latuerunt, & nuper inuenta sunt, Laurentij Surij diligẽtia, viri quidem pii & docti, sed qui falli potuit, prębendo fidem alicui falsæ & supposititicę inscriptioni. Auget autem incertitudinem, quia (quod sanè mirum est) nõ docet, vbi hæc scripta inuenerit, aut quibus certis signis sibi persuaserit, nullũ in eo codice quem inuenit, fuisse mendacium aut fictionem admistam. Accedunt etiam aliæ coniecturæ, quas infrà indicabo, ob quas multi viri docti & pij, adhuc formidãt de illius codicis synceritate ac puritate. Secundo aiunt, etiamsi certò constaret de veritate ipsius Concilij, non sufficere eius autoritatem ad notam hęresis, licet sufficiat ad notam maximę temeritatis, vel etiam erroris, quia neque est Concilium generale, sed vel Prouinciale, vel certè Nationale plurium prouinciarum, propter quod fortasse Paludan. Generale illud vocat, sed propriè non fuit, quia non fuerunt ex omni Ecclesia ad illud congregati, nec conuocati Episcopi, sed tantum ex Gallia, Germania, & Italia, vt constat ex historijs, quas infra commemorabo. Rursus neq; constat tale Concilium fuisse à summo Pontifice confirmatum, sine qua confirmatione Prouinciale Concilium non sufficit ad certam fidem faciendam. Alij verò etiamsi huius Concilij autoritatem admittant, negant, id damnasse prædictam propositionem cum illa determinatione in eo sensu, in quo Durand. & Scholastici loquuti sunt, sed in alio longè diuerso, quem infrà tractabo.

2. *Opinio.* Secunda opinio affirmat, non solum illam propositionem simpliciter prolatam, Christus est filius adoptiuus, sed etiam cum determinatione in quantum homo, vel secundum humanitatem esse hæreticam, & contrariam, nimirum Christum sub vtraque ratione esse filium naturalem, esse de fide certam. Fundamentum est. Primo, quia Concilium Francofordiense vtramq; damnat⁹, vt in argumentis in principio propositis visum est: est autẽ in illo Concilio sufficiens autoritas ad certam fidem faciendam ob autoritatem Pontificis Adriani idem definientis, quæ illi Concilio adiuncta est. Secundò, quia non est maior tatio de vna illarum propositionum, quam de alia, tum quia illa determinatio huic propositioni adiuncta non potest esse conditio diminuens, designans solam humanitatem, quia filiatio non est proprietas, quæ posit humanitati cõuenire, sed suppositio tantum: ergo per illam determinationem solum designatur natura, in qua cõuenit suppositio talis proprietas: propositio autem quæ est vera cum determinatione hoc modo sumpta, etiam sine illa erit vera, vt patet in hac, Christus in quantum homo est filius Virginis. rectè enim sequitur, simpliciter esse filium Virginis, quia non fit argumentum à secundum quid ad simpliciter, sed à particulari ad indefinitam. Tum etiam, quia si prior propositio damnatur, est, quia filiatio adoptiua includit personam extraneam & alienam. Vnde, cum Christo tribuitur filiatio adoptiua, significatur esse persona creata: sed non est minus hæreticum attribuere Christo vt homini personam creatam, quam Christo simpliciter: ergo.

Tertia sententia esse potest, neutram ex illis propositionibus esse simpliciter hæreticam, licet falsæ sint, & improbabiles, tantò verò euidentius, quanto huiusmodi proprietas. Verbo aut Christo sine vlla determinatione attribuitur. Fundamentũ huius sententiæ sumendum est partim ex ratione in contrarium in principio posita, partim ex fundamento primæ sententiæ, quatenus negat, Concilium Francoford. aut hoc damnasse, aut sufficere ad certam fidem faciendam, partim ex fundamẽto secundæ sententiæ, quaten⁹ probat parem esse rationem vtriusque locutionis, sine determinatione aut cum illa. 3. *Opinio.*

Ad decisionem huius quæstionis dicam prius quid sentiendum esse censeam de sensu erroris Elipandi. Deinde de Concilio Francofordensi aliqua præmittenda erunt. Deinde de re posita dicetur.

Sensus erroris Elipandi. Circa primum aduertendum est, in huiusmodi locutione posse esse errorem, vel ex prauo sensu, erroneoque iudicio circa mysterium Incarnationis, vel solum ex errore circa adoptionem, quid propriè sit, quidue propriè illa voce significetur. Prior error est propriè circa rem ad Christianam fidem pertinentem, posterior verò potius pertinet ad materiam ciuilem & politicam, magisq; spectare videtur ad ignorantiam significationis vocis, quàm ad errorem in iudicio alicuius rei. Vnde primus error est sine dubio longè maior, quamuis secundus prout versari potest in materia fidei periculosus sit & cauendus, quia ex verbis inordinatè prolatis incurritur hæresis. Priori modo errarunt Nestorius, Photinus, Arius, & similes, qui Christum appellarunt filium adoptiuum, eò quod existimarent, aut Verbũ non esse verum Deum, aut Christum vt hominem esse purum hominem, & non nisi accidentaliter esse coniunctum Filio Dei naturali. Posteriori modo erranit Durandus, & si qui alij Theologi senserunt, Christum posse dici filium adoptiuum, quamuis sit vnum & idem suppositum diuinum in natura diuina & humana subsistens, quia non existimarunt, filiationem adoptiuam includere negationem filiationis naturalis in ipso supposito, sed tantum in natura, vel certè, quia non putarunt, gratiam vnionis hypostaticæ contineri extra latitudinem seu definitionem adoptionis, cum merè gratis & ex sola dilectione communicetur illi naturæ, quæ ex se alienae-

rat & extranea respectu tanti beneficij; & ideo censuerunt, illam naturam posse dici adoptatam, & consequenter credere potuerunt, subsistentem in tali natura vt sic esse filium adoptiuum, eo quod in natura adoptata subsistat, media eius adoptione, sicut dicitur filius humanus vel hominis, eo quod in natura humana subsistat, media humana conceptione.

Nonnulli ergo existimant, Elipandum, non priori, sed tantum hoc posteriori modo errasse. Quod colligunt primo ex verbis ipsius Elipandi, sumptis ex quadam eius confessione, quam reperiri dicunt in Bibliotheca Toletana in quodam libro à Beato & Heterio contra Elipandum scripto, in qua confessione Elipandus fatetur, *Verbum, pro salute humani generis, Deitate exinanita, hominem factum, circumcisum baptizatum, &c.* quibus verbis veram hypostaticam vnionem confitetur. Vnde inferius desertis verbis vnam Christi personam fatetur dicens, *Homo interior in vna eademq; Dei & hominis persona deglomeratus, atque carnis indumento indutus.* Vnde tandem concludit, *simul esse Dei & hominis filium, adoptiuum humanitate, & non adoptiuum diuinitate*: ergo non erravit Elipandus in mysterio incarnationis, sed malè tantum vtendo nomine adoptionis. Secundo fit hoc verisimile, tum ex his, quæ legimus in epistola Adriani, & toto concilio Francofordiensi, vbi multa contra Elipandi errorem afferuntur, non ad probandam vnitatẽ personę Christi, sed potius ad colligendum ex hac vnitate, non posse adoptionem illi conuenire. Itaq; si Elipandus fuisset Nestorianus, facillimum fuisset illum conuincere, tum antiquis definitionibus contra Nestorium, tum Scripturę testimonijs quibus demonstratur, tantum esse in Christo vnam personam; at vero Concilium nõ ita procedit, sed potius ex vnitate personæ Christi, quam Elipandus non negabat, & ex proprietatibus & vera definitione adoptionis, quas Elipandus ignorasse videtur, colligit, non posse Christo conuenire adoptionem; & ad hoc tandem inconueniens deducit, quod si Christus adoptiuus censeatur, in duos filios diuidendus sit: supponit ergo, Elipandum in posteriori tantum sensu suum errorem asseruisse. Et confirmatur, nam si Elipandus fuisset Nestorianus, non tam aperte & constanter ausus fuisset errorem suum defendere, vt ad Carolum Magnum, Principem valde Catholicum, & maximum Ecclesiæ defensorem, scripserit, vt Concilium congregari faceret, in quo eius doctrina approbaretur, vt colligitur ex Epistola eiusdem Caroli ad Elipandum & alios Episcopos Hispaniæ, quæ in eodem Concilio Francofordiensi refertur. Cum enim in Ecclesia, præsertim Latina, funditus iam esset euersus Nestoriani error, quo modo à Concilio & Episcopis Latinis sperare poterat Elipandus suæ doctrinæ confirmationem, si eadem esset cum Nestoriano errore?

Sed nihilominus contrariam sententiam existimo veriorem, nimirum Elipandum non tantum errasse in voce adoptionis, sed in re ipsa, & in mysterio Incarnationis, atq; adeo, quod ad rem attinet, in errorem Nestorij incidisse, quamuis verbis id nõ concederet, sed fortasse negaret, vel ex ignorantia, vel vt errorem suum tegeret. Hoc probo primo ex antiquis autoribus & historijs, nam Ionas Aurelianensis eiusdem ferè temporis autor in lib. 1. de cultu imaginum, in principio sic ait, *Emersit ex Hispania tẽpore sanctæ memoriæ piissimi atq; inuictissimi Augusti quidam Fœlix nomine, actu infœlix, Vrgelitanensis ciuitatis Episcopus, qui, iuncto suo sceleratissimo errori Eliphanto Toletanæ vrbis Episcopo, secundum humanitatem non esse proprium Filium Dei, sed adoptiuum, prædicare ausus est: & hac virulenta doctrina vterq; Hispaniam magna ex parte infecit*: & infrà subdit. *Milites Christi inuictissimis armis muniti, eiusue sanam doctrinam propulsauerunt: eiusdem namque Principis iussu in vnum coacti, adhibita etiam sanctæ Romanæ Ecclesiæ autoritate, eundem Fœlicem damnarunt, imo cum autore sui erroris Nestorio, quem imitatus est perpetuo anathemati manciparunt.* Deinde Sigebertus in suo chronico, anno 793. sic inquit, *Fœlicitana hæresis condemnatur, & in præsentia Adriani Papæ ab ipso Fœlice autore abdicatur. Hæc hæresis asserebat, Filium Dei in diuina natura verum Deum esse, in humana vero nuncupatiuum. Item in diuina natura verum esse filium Dei, in humana vero adoptiuum, vnam personam Dei & hominis diuidens in duas personas, scilicet, veri filii & adoptiui.* Quam sententiam secutus est etiam Antonin. 2. part. histor. tit. 14. c. 1. §. 6. Et Paul. AEmil. lib. 2. prope finem & Naucler. generat. 27. Similiter Gallisardus Arelatensis in sua Chronographia anni 816. sub Carolo Magno dicit damnatum fuisse Elipandum in Concilio Francofordiensi, qui personã Christi in duas diuidebat. Et Prateolus in Elencho hæres. verbo Fœlix II. eandem sententiam sequens proprius dixit, Elipandum posuisse in Christo duas hypostases. Denique eandem sententiam secutus est Franciscus Feuardentius in additionibus ad libros Alfonsi de Castro contra hæreses, verbo. Christus, hæresi 3. Sander. lib. 7. de Vsib. Monarch. anno 772. ex alijs vero autoribus, qui huius erroris mentionem fecerũt (sunt autem illi innumeri) nullus alium sensum huius erroris aut explicat aut insinuat, sed omnes vel simpliciter appellant Fœlicianam hæresim, asserentem, Christum esse filium Deo adoptiuum, & non proprium ac verum, vel prædicto modo eam interpretantur.

Secundo, hinc fit coniectura, Fœlicem & Elipandum nõ errasse, abutendo tantum nomine adoptionis, aut sequẽdo aliquam ex his opinionibus, quas posteà Scholastici vt probabiles in Scholas inuexerunt, & permultos annos, prius quam acta Concilij Francofordiensis iterum in lucem prodirent, vt probabiles tractauerunt, vel etiam secuti sunt. Qui enim credibile est, eandem opinionem in Fœlice tam publice & acerbè fuisse in vniuersa Ecclesia damnatam vt hæreticam, ipsumque Romæ coram Summo Pontifice coactum fuisse eam retractare, vt historiæ produnt, quam postea Durandus in eadem Romana Ecclesia publice tradidit & scriptis mandauit, eamq; in eo damnatam non fuisse, sed vt scholasticam opinionem esse receptam?

Tertio ex varijs locis eiusdem Concilij Francofordiensis id coniectare possumus: nam in primis Adrianus in sua epistola, colum. 5. ei attribuit, quod Christum *adoptiuum filium quasi purum hominem calamitati humanæ subiectum*, doceret. Quibus verbis planè significat, Fœlicem asseruisse Christum eodem modo esse filium adoptiuum: quo nos sumus; atque adeo purum hominem. Et in lib. Sacrosyllabo, colum. 3 sic dicitur, *Hæresim veternosam illustrium virorum calcibus mirabiliter inculcatam, Catholicaque falce olim funditus detruncatam, spinoso moliuntur rediuiua radice suscitare de stirpe.* Quod planè dicit Concilium propter Nestorianam hæresim, quam Fœlix suscitabat. Vnde inferius col. 8. inquit, *Non duo filii, alius Dei, alius hominis, vt sicut illi, errando, æstimant, adoptiuus sit hominis filius, & sine adoptione Dei filius.* Ac deniq; hac ratione infrà colu. 12. Fœlicem & Elipandum vocat, *veternosa fœce perfidei pollutos.* Præterea in epistola ad Episcopos Hispaniæ col. 2. dicitur, *Inuenimus in libelli vestri principio scriptum, quod vos posuistis, confitemur & credimus; Deum Dei filium, ante omnia tempora sine initio ex Patre genitum, coæternum & consubstantialem, non adoptione sed genere.* Item post paucæ in eodem loco legebatur, *Confitemur & credimus, eum factum ex muliere, factum sub lege, non genere esse Filium Dei, sed adoptione, non natura sed gratia.* Et col. 4. *Quia hominem Christum verum Dei Patris filium esse, negastis, vobis defensor esse noluit*, & inferius col. 15. *Nonne olim eadem hæresis vestra in Nestorio ab vniuersali Sancta Ecclesia refutata est etiam & damnata*, & addit, *Quapropter*

pter forte illum anathematizare noluistis, dum alios, Bonosum scilicet, Arium & Sabellium, Manichæumque, qui praue de Filio Dei senserunt, in epistola vestra anathematizastis. In his enim omnibus satis insinuatur, Fœlicem & Elipandum errasse circa veritatem ipsius mysterij Incarnationis, & in Nestorianam hæresim vel aperte, vel simulatè incidisse.

Neque enim satis est dicere, eis attribui Nestorianum errorem, non quia illum docerent, sed quia aliquid docebant ex quo ille error se quebatur. Nam, si illi omnino fatererentur vnionem naturarum secundum subsistentiam vnam, & solum ex abusu, vel mala intelligentia nominis adoptionis, Christo vt homini filiationem adoptiuam tribuissent, nõ tam euidenter ex eorum doctrina error Nestorij inferretur, vt ea solum de causa illis posset attribui. Existimo ergo, Felicianam hæresim in hoc positam fuisse, quod credidit, Christum hominẽ eodem prorsus modo fuisse filium adoptiuum, quo sunt alij homines iusti: ita, quamuis in eo filiationis genere singularem habuerit excellentiam & dignitatem, non tamen transcenderit illud genus adoptionis, quo nos per gratiam adoptamur, neq; aliter homo ille Christus fuerit coniunctus filio Dei naturali, quam hoc genere adoptionis. Hoc enim esse videtur, quod ex epistola Elipandi ad Carolum refertur in dicta epistola Concilij Francofordiensis ad Episcopos Hispaniæ col. 5. *Ex Patre vnigenitum sine adoptione, primogenitum vero in fine temporis, verum hominem absumendo de Virgine carnis adoptione, vnigenitum in natura, primogenitum in adoptione & gratia:* quibus verbis plane docet, hominem illum assumptum fuisse adoptione. Quod verò illa adoptio fuerit tanquam puri hominis, & eiusdẽ rationis cum nostra, non obscure insinuatur in epistola Concilij Francofordiensis ad præsules Hispaniæ col. 7. vbi refertur, Elipandum in sua Epistola exposuisse illud 1. Ioan 3. *Similes ei erimus*, id est, *Similes in carnis adoptione, non similes in diuinitate.* Idem colligi potest ex illa confessione Elipandi, quæ in libro Gothico Beati, & Heterij legitur, vbi sic ait. *Quia, si conformes sunt omnes Sancti huic filio secundum gratiam, & cum adoptiuo adoptiui, & cum aduocato aduocati, & cum Christo Christi, & cum paruulo paruuli, & cum seruulo seruuli:* vbi planè videtur nos Christo exæquare in adoptione, imo illo tam indigno loquendi modo de Christo nihil amplius quam de puro homine sentire videtur: maxime, quod ibidem ei tribuit ignorãtiam his verbis, *Quem* (scilicet hominem Christum) *nonnulla actionis suæ mysteria nescire voluit.* Hoc autem est manifestum signum, quod de Christo vt de puro homine sentiret; iuxta doctrinam Damasceni lib. 3. de fide, c. 21. & 22.

Nec me mouet, quod in eadem confessione videtur vnam in Christo ponere personam, nam, vt rectè dixit Diuus Thomas, suprà quæst. 2. art. 6. *Si fiat vis in nomine personæ, etiam Nestorius vtebatur vnitate personæ, propter vnitatem dignitatis & honoris: vnde etiam V. Synodus definit anathema eum, qui dicit, vnam personam secundum dignitatem, & honorem & adorationem, sicut Theodorus & Nestorius insanientes conscripserunt.* Potuit ergo similiter Elipandus hac calliditate ponere vnitatem personæ. Et sane illa verba, quibus vtitur, *In vna eademque Dei & hominis persona deglomeratus, & carnis indumento indutus*, non plus indicant, quam vnionem accidentalem. Quod etiam colligitur ex verbis Elipandi, quæ in dicta epistola Concilij Francofordiensis ad Episcopos Hispaniæ colu. 9. referuntur, quibus appellabat Christum, *hominem Deificum & Deum humanatum*, quibus respondens Concilium, ait, *Vna persona Deus & homo, non homo Deificus, & humanatus Deus*: nam, licet in rigore vere dicatur, *Deus humanatus*, esto dici non possit *homo Deificus aut Deificatus*, iuxta dicta suprà q. 16. tamen Concilium noluit illam locutionem admittere prout ab Elipando proferebatur, quia significabat, Deum non vere ac propriè esse hominem, sed denominatione & appellatione quadam. Quapropter non est fine animaduersione prætereundum, quod sæpe in Concilio Francofordiensi, & in historijs distincte refertur, Elipandum asseruisse, Christum esse filium Dei *nuncupatiuè non vere: adoptione, non proprietate*: sentiebat enim, illum hominem Christum vocari filium Dei solum denominatione quadam (hæc enim est vis illius vocis, *nuncupatiue*) quæ sumi poterat ex illa deglomeratione, seu accidẽtali vnione: qua ratione etiam Nestorius fatebatur, Deo tribui prædicata humana, & homini diuina. Vnde idẽ Concilium Francofordiense in prædicta epistola ad Episcopos Hispaniæ non longè à fine, vtriusque erroris sensum his verbis aperte explicare mihi videtur: adducit enim Cyrillum in epistola ad Eulogium dicentem. *Nestorius in suis expositionibus simulat se dicere vnum filium & vnum Dominum, sed refert filiationem ad solum Dei verbum.* Et paulò post. *Dicendo enim, quia propterea Deus Verbum Christus nominatur, quia habet copulationem ad Christum, quomodo non apertum est duos dicere Christos, si Christus ad Christum habet coniunctionem, tanquam alter ad alterum,* & addit concilium. *Videtur enim Nestorius dicere copulationem, quod vos dicitis adoptionem.*

Ex his ergo satis responsum est ad principale fundamentum prioris sententiæ, quod in confessione ipsius Elipandi nitebatur. Quibus addendum est, hanc cõfessionem, quæ adducitur ex libro illo Beati, reuera non esse eandem cum ea, quam Elipandus misit in Epistola ad Carolum, quę in Concilio Francofordiensi lecta est, multa enim ex illa epistola expressè referuntur in dicto Concilio, quæ in hac confessione non continentur, vt ex dictis constare potest, & latius ex ipso Concilio, ex quo constat, confessionem ad Concilium missam clariorem & ampliorem fuisse, & per illam, alteram esse explicandam, & non è contrario: liquet autem ex his quæ adduximus, multa in dicto Concilio & dici & referri, quibus sufficienter indicatur, qualem adoptionem, Fœlix Christo attribuerit, & quomodo ipsa in errorem Nestorij inciderit. Imo etiam sæpè insinuatur, Fœlicem dixisse, Christum prius fuisse seruum natura & conditione, & posteà fuisse adoptatum tali adoptione, qualis est illa, qua nos ex seruis & inimicis, amici efficimur: sic enim legitur in dicta Epistola Concilij ad Episcopos Hispaniæ, col. 15. *Adoptiuus siquidem non habet aliam significationem, nisi vt Iesus Christus non sit proprius Filius Dei, neque ex Virgine ei in filium genitus, sed nescio ex quo seruo adoptatus in filiationem, vt vos dicitis.*

Ex quo vlterius animaduerto, verum quidem videri, Elipandum & Fœlicem, non disertis verbis fuisse professos errorem Nestorij, neq; expresse nominasse duas hypostases, aut duo supposita, vel vnionem accidentalem, sed tantum vsos fuisse nomine adoptionis vel nuncupationis, quam ita declarabãt, vt plane in re nihil aliud, quam Nestorius, sentirent, quia neque eam à nostra adoptione distinguebant, nec maiorem vnionem inter humanitatem & Verbum agnoscebant: neque illam soli humanitati, sed cuidam homini attribuebant, quem seruum & priorem tali vnione seu adoptione esse dicebant. Atque hinc facile respondetur ad alias cõiecturas: fatemur enim, Elipandum non aperte fuisse professum errorem Nestorij: ideoque ausum fuisse iudicium & approbationem Concilij postulare, aut enim quid ad suum errorem consequeretur non intelligebat (quod credibile est) aut (quæ solet esse hæreticorum audacia) sperabat fore, vt ea simulatione alios deciperet. Et eandem ob causam Concilium non solum vsum est testimonijs & definitionibus cõtra Nestorium factis, ad Fœlicem & Elipandum confundendos, sed etiam illis declarare studuit, quomodo in re nihil aliud, quam Nestorius, dicerent. Negari autem non potest, quin magna ex parte non aliter con-

fute-

futetur hic error in illo Concilio, nisi probando vanitatem personæ, & subsistentiæ in Christo, vt patet præcipue ex epistola ad Episcopos Hispaniæ à columna 6. Sed hoc sententiæ nostræ nil obstat, vt magis ex sequenti puncto constabit, in quo sensum definitionis Concilij explicabimus.

Autoritas Francofordiensis synodi quanta.

Circa secundam partem de Concilio Francofordiensi duo desiderari possunt. Vnum est, autoritas eius quanta sit. Aliud est, quis sit sensus definitionis eius. De Concilio autem ipso dupliciter loqui possumus. Vno modo, absolutè & quasi abstractè de illo Concilio secundum se. Alio modo, prout nunc nobis proponitur in tertio tomo Conciliorum in libro & epistolis suprà citatis. Primum igitur dubitari non potest, quin contra Fœlicianam hæresim tale Concilium congregatum sit, & in eo fuerit illa hæresis damnata: de hoc enim sufficientissimam traditionem habemus, ex omnibus ferè autoribus qui de gestis Francorum, aut Hispanorum, aut de vniuersali temporum chronographia scripserunt, vt patet ex Iona Aurelianensi lib. 1. de cultu imaginum, qui locum, in quo Concilium celebratum est, tacuit, sicut & Paulus AEmilius lib. 2. de gestis Francor. ad finem. Sabellicus verò AEnead. 8. lib. 8. solum nominat Franconiam Germaniæ regionem, nullamque mentionem facit præsentis erroris in eo Concilio damnati, *Damnata est* (inquiens) *Fœliciana hæresis de abolendis Sanctorum imaginibus*, de quo posteà dicemus. Herman. Contract. in Chroni. ann. 794. solum dicit, Carolus Synodum magnam congregat. Tamen & Concilij & loci Francofordiensis, & damnatæ hæresis de Christi adoptione meminerunt Ado & Sigebertus & Abbas Vspergensis in Chroni. ann. 793. Regno ann. 794. Blond. AEnead. 2. lib. 1. Platin. in Adriani vita, Antoni. 2. par. Histor. tit. 14. c. 1. §. 6. Aimonius lib. 4. de gestis Francor. c. 83. & ex recentioribus quam plurimi. Ac denique ita est hoc communi consensu totius Ecclesiæ receptum, vt nec debeat nec possit in dubium reuocari.

Deinde mihi non est dubium, quin definitio in illo Concilio facta & prout facta est, habuerit vim & autoritatem stabiliendi certam fidem. Vnde, si sufficienter constet, definitionem illam, legitimam, & prout ab ipso Concilio manauit, ad nos peruenisse, nobisque esse sufficiètèr propositam, non dubito quin obliget ad credendum de fide, quod per eam definitum est, eo sensu, quo est definitum. Ratio est, quia, licet illud Concilium generale non fuerit, intercessit tamen in illo Romanæ Ecclesiæ autoritas, vt Ionas Aurelianensis superius ait, non solum per Legatos Pontificis, quos etiam Ado nominat Theophylactum & Stephanum, verum etiam per specialem eius approbationem vel potius instructionem per decretalem epistolam, in qua errorem illum damnandum, & fidei doctrinam definiendam declarauit: imo referunt prædicti autores, ante Concilium Francofordiense damnatum fuisse Fœlicem in Concilio quodam Reginensi seu Ratisponensi Prouinciali, diligentia Caroli Magni ad compescendum Fœlicem ex sola prouincia Bauariæ breui tempore congregatum: & ibi coactum fuisse Fœlicem, Romam adire, & coram Adriano Papa in Ecclesia S. Petri suam hæresim retractasse. Postea vero subsecutum est Concilium Francofordiense, nam, cum Elipandus apud Carolum instaret (quantum ex epistola Caroli ad ipsum colligi potest) vt in pleniori Concilio res discuteretur, Carolus ad maiorem Ecclesiæ pacem, & vt Elipandus, & qui ei in Hispania adhæserant, facilius ad veram doctrinam fidei reducerentur, ab Adriano Papa obtinuit, vt Concilium Francofordiense congregaretur, in quo Legati eius adessent, quos verisimile est, epistolam illam secum attulisse (cuius meminit idem Carolus in sua Epistola ad Episcopos Hispaniæ) in qua quid in hac re tenendum esset, declarauit: ergo, quamuis non certo constet, illud Concilium post suam celebrationem ac definitionem confirmatum esse à pontifice, tamen satis certo constat, definitionem eius fuisse cõformem definitioni Pontificis, & iuxta eius intentionem ac voluntatem: & hoc satis est, vt illa definitio sit sufficiens & infallibilis regula fidei, si de illa satis constet, sufficienterque nobis proposita sit.

Vltimo, quod attinet ad hanc definitionem prout nunc legitur in tertio tomo Conciliorum sub titulo Concilij Francofordiensis, valde temerarium ac periculosum existimarem ab illa dissentire, & epistolam illam Adriani, & reliquas partes illius Cõcilij vt suppositicias, aut apocryphas, vel mendosas reijcere: non possum tamen simpliciter dicere, in eis nunc esse infallibilem fidei autoritatem. Hanc posteriorem partem asserò propter rationes dubitãdi superius positas, & præsertim, quia adhuc ignoro & apud neminem hactenus legere potui, ex quo loco vel exemplari sumptum fuerit hoc Concilium, prout nunc nobis traditum est, vt certò mihi constare possit, in illo integram & incorruptam contineri doctrinam ac definitionem à vero Concilio Francofordiensi iuxta mentem Adriani Papæ traditam. Dices, hac ratione posse in dubium reuocari omnia Concilia, etiam Generalia, præsertim antiquiora, quia fortasse prout nunc habentur, non sunt incorrupta, vel non sunt eadem, quæ celebrata fuerunt. Respondetur negando sequelam, sunt enim in Concilijs multa, quæ vel in totum, vel ex parte adhuc sunt incertæ autoritatis, propter varias causas, quæ nunc persequi longum esset, multa tamen etiã sunt, quæ infallibilem habent autoritatem quoad definitiones suas, quia à principio sufficienter vniuersæ Ecclesiæ innotuere, & perpetua traditione in ea obseruatæ sunt: neque à Catholicis vnquam est in dubium reuocatum, quin illa doctrina & definitio, quę sub nomine talis Concilij in Ecclesia Catholica legitur, ea verè sit, quæ in tali Concilio à principio fuit tradita. At vero Concilium Francofordiense, prout suo tempore scriptum fuit, in Ecclesia latuit vsque ad annum millesimum quingentesimum sexagesimũ septimum, in quo opera Laurentij Surij in lucem editum est: & ideo mirum non est, quod tam breui tempore tantam sibi autoritatem conciliare non potuerit: maximè, cum non constet, vbi fuerit inuẽtum. Dices vlterius, si certissimum est, Fœlicianam hæresim ab Adriano I. & Concil. Francoford. fuisse damnatam, & in his, quæ nunc habemus, scriptis sub nomine Adriani I. & Concilij Francofor. nihil aliud cõtinetur, quàm illius hęresis dãnatio, quid est cur non sit æquè certum, hoc quod nunc habemus, esse verum Concilium Francofor. ac est certũ tale Concilium fuisse congregatum, talemque doctrinam tradidisse? Respondetur, magnum discrimen inter hęc versari, nam, cum adhuc incertum sit qualis fuerit hæresis Fœliciana, quamuis in communi constet, illam fuisse damnatam in Concil. Franc. si nullum extaret illius Concilij scriptum, æquè incertum esset, quæ fuerit illius Concilij definitio. Item, quia, licet in cõmuni constet, factam esse illius Concilij definitionem, tamen si in particulari non constet, hoc scriptum editum esse in illo Concilio, non tenebimur ex illo scripto colligere mentem Concilij, neque illi eam fidem & reuerentiam adhibere, quæ vero Concilio debetur: itaque magna differẽtia inter illa duo versatur, multumque refert in particulari scire aut credere, hoc ipsum opus esse illudmet, quod à Patribus illius Concilij editum est.

Dices tandem. Si totum id, quod in eo Concilio continetur & refertur, est consentaneum his, quæ de Concilio Francoford. historiæ referunt, & in eo nihil est, quod ad causam fidei stabiliendam non conferat, & pietatem ac veram doctrinam foueat, quæ ratione in dubium verti potest, hanc esse veram epistolam decretalem Adriani Papæ, verumque Concilium

Francofordense? Respondetur, hinc rectè probari priorem partem nostræ assertionis, nimirum, licet hoc non sufficiat ad certitudinem fidei faciendam, sufficere tamen vt temerarium sit & periculosum, hoc negare. Præsertim, quia postquam illud Concilium in lucem prodijt, alijsq; adiunctum est, magno Catholicorum consensu ab omnibus est receptum, nullusq; scriptor illud negare ausus est. Accedit quod si hæc detur licentia, poterit quis reuocare in dubium omnia Concilia, quæ Laurentius Surius in lucem edidit antea non edita: hoc autem valde absurdum est, & pias aures offendit. Deinde profitetur Surius (vir pius, doctus, & omni fide dignus) in epistolis ad Philippum Regem Catholicum & ad lectorem, se nihil Concilijs aut numero Conciliorum addere, quod ex vetustissimis exemplarib. manu scriptis, & ex grauibus & Catholicis bibliothecis non excerpserit: ergo idem necessariò credendum est de hac Synodo Francofordien. Nemo ergo suspicari sine magna temeritate potest, hoc Concilium Francof. prout nunc habetur, denuo confictum esse, cum ex veteri exemplari ab homine tanta fide digno dicatur transcriptum. Neq; etiam est vlla occasio suspicandi, olim fuisse simili fraude ab aliquo confictum, quia neq; est huius rei, vel minimum indicium, neq; de vllo viro Catholico id credi potest: quod autem ab hæretico compositum non sit, euidentissimum est, quia nihil est in eo opere, quod sanam doctrinam non contineat, & pietatem redoleat.

Obiectiones contra autoritatẽ Synodi Francofor.

Sunt tamen pauca, quæ obijci possunt contra huius Cõcilij autoritatem, quibus satisfacere oportet. Primum est, quod totius Concilij stylus, tam in epistola Adriani Papæ, quam in epistola totius Concilij, & in libro Sacrosyllabo nimis videtur acer ac rigidus, quod videtur esse alienum à Pontificia & paterna lenitate, & Conciliorum consuetudine. Et difficultatem auget, quod non solum in doctrinam, sed etiam in personas inuehuntur, cum tamen Fœlix quantum ex historijs suprà citatis colligi potest) iã eo tempore errorem suum coram Pontifice retractasse, Elipandus autem non fuisset omnino pertinax, sed enixe Concilij iudicium efflagitasset, eique parendi voluntatem ostendisset, vt ex epistola Caroli non obscurè colligitur. Et (quod maximè mirandum est) cum solus Fœlix & Elipandus, & pauci forte esse alij errassent, vniuersam Hispaniã, omnesq; eius Episcopos acriter reprehendunt vt hæresi infectos. Sic adeo vt ob eam causam dicant, traditos fuisse Hispanos in Sarracenorum potestatem, quod in Christum iniurij fuissent, cum tamen ex historijs constet, longe ante Elipandum, Hispaniam in Sarracenorum potestatem venisse. Vnde eruditissimus Garsias Loaysa in Collectione Conciliorum Hispaniæ, in commentario de primatu Ecclesiæ Toletanæ, quem ad decretum Gundemari addidit, inter Vrbanum Archiepiscopum Toletanum, quo Pontifice Toletum à Sarracenis oppugnatum, dolo captum est, quatuor Episcopos numerat ante Elipandum, videlicet, Cixillam, Petrum Pulchrum, Sunicredum, Concordium, cui successit Elipandus, de quo inferius sic scribit, *Vsu frequenti Maurorum commercio, cum longe abesset ab illorum temporum fœlicitate in quibus Ecclesiastica synceraque doctrina vigebat, parumq; accurrare in sacris literis versatus esset, in hæresim de adoptione Christi Seruatoris nostri arroganter & ignoranter impegit.* Quomodo ergo verum esse potest, quod Concilium Francofor. ait, ob culpam huius erroris Hispaniam esse Sarracenorum potestati traditam.

Secundo ac præcipue multos mouet, quod in eodem Concilio epistola ad Episcopos Hispaniæ Eugenius, Ildefonsus, & Iulianus, sanctissimi & doctissimi Toletanæ Ecclesiæ Archiepiscopi indigne acirreuerenter tractari videntur, tanquam vulgares homines, qui male de Christo sensissent: cum enim Elipandus eos in suæ sententiæ confirmationem adduxisset, nihil aliud Concilium respondet, nisi, *Qua ex parentum vestrorum dicta posuistis, vt manifestum sit, quales habeatis parentes.* Et infra. *Melius est testimonio Dei Patris credere de suo filio, quam Ildefonsi vestri, qui tales vobis composuit preces in Missarum solennijs, quales vniuersalis & sancta Dei non habet Ecclesia: nec vos in illis exaudiri putamus, & si Ildefonsus vester in orationib. suis Christum adoptiuum nominauit, noster vero Gregorius Pontifex Romanæ Sedis, & clarissimus toto orbe doctor in suis orationibus semper vnigenitum nominare non dubitauit.* In quib. verbis apertè videtur Concilium admittere, eos Patres malè de Christo sensisse. Imo q̃ ait, *Vt notum sit omnibus, vnde vos traditi sitis in manus infidelium*, non tam propter lapsum Fœlicis & Elipãdi, quam propter errorem parentum, à quibus ipsi hoc didicerunt, dicere videtur, simul enim illa duo coniungit, *Vt manifestum sit quales habeatis parentes, & vt notum sit omnibus, vnde vos traditi sitis in manus infidelium.* Et quod prius obijciebamus ex historijs, hoc ipsum exigere videtur: totum autem hoc est contra grauitatem, autoritatem q̃ illius concilij.

Tertio obijcere possumus, quia illud Concilium quibusdam vtitur testimonijs & rationibus ad suam sententiam comprobandam, quæ non videtur magnam habere efficaciam, & à Theologis facilè dissoluuntur: nam testimonia omnia quæ adducit, solum probant, Christum simpliciter esse naturalem Dei filium, eundemq; in humanitate subsistere, atq; adeo hunc hominem simpliciter esse filium naturalem Dei. Quæ omnia à Catholicis admittuntur, quãuis aliqui ipsorum putent, nõ repugnare quin simul secundum humanitatem sit adoptiuus, cuius oppositum illis testimonijs conuinci non potest. Rationes autem, quæ sumuntur ex natura vel proprietate adoptionis, sunt mere humanæ & probabiles, quæ ad certam fidem faciendam non possunt sufficere. *Ad primã obiectionẽ.*

Sed hæc omnia nil derogant huius Cõcilij autoritati. Et prima quidem obiectio mihi non parum confirmat, quod suprà dicebam de sensu Fœlicianæ hæresis, quod nimirum nõ fuerit res adeo lubrica & obscura, vt Catholicis, & doctis Theologis, postea videri potuerit opinio probabilis, & in omnib. Academijs & scholis Catholicis per tot annos vt talis tractari & disputari: alioqui non tam acriter reprehensione dignus fuisset Elipandus. Errauit ergo in re manifesta in fide, & longe antea in Ecclesia definita, solumq; in verbis aut modo explicandi à Nestoriana hæresi discrepauit: & ideo illo acri reprehensionis modo compescendus fuit: maximè cum summã quandam autoritatem, etiam in doctrina tradenda, sibi in Hispania vsurpare vellet, vt ex his quæ ad Fidelem Abbatem contra Beatum, & Heterium scripsit, constat: quæ referuntur in Hispaniæ historijs, & in dicto libro Heterij. Imo ad Carolum Magnũ etiã tanta libertate & autoritate scripsit, vt ipse Carolus ad Elipãdum de ipsius literis ita rescripserit, *In quarum prima, seriei literarum non satis nobis elucebat, an quasi ex autoritate magisteria nos vestra docere disposuistis, an ex humilitatis discipulatu nostra discere desideratis.* Ob hanc ergo causam merito Episcopi Catholici, & præsertim summus Pontifex Adrian. magna libertate & autoritate respondent, ipsumq; errorem & autores eius increpant. Nec tamẽ Adrianus Pontificiæ lenitatis oblitus est, nam in fine Epistolæ ita concludit, *Eligant namq;, quæ volunt, vitam aut mortem benedictionem aut maledictionem: optamus nanq; & infinitã Domini clementiam precamur, vt, relictis erroris anfractibus, ad viam, quæ ducit ad æternam vitam, fidei passibus Christo redeant pertrahente, &c.* Et similia ferè habentur in fine epistolæ totius Concilij, in qua fatemur nõnulla esse per exaggerationem, & amplificationem dicta præsertim, cum sermo fieri videtur ad omnes Hispaniæ Episcopos, ac si omnes essent illa hæresi infecti. Sed id, & non refert ad fidei & dogmatum veritatem: & ex quodam ardenti fidei zelo procedebat, intu-

intuendo potius ad effectum & conatum Elipandi & Fœlicis, qui omnes in suam sententiam adducere conati fuerant, quam ad effectum. Et fortasse multi fuerant huiusmodi errore infecti, & Concilium in hoc imitatur est mortem Scripturę sacræ, in qua sæpe propter quorundam peccata ita populus reprehenditur, ac si omnes essent illorum participes, neq; vnus innocens aut iustus relictus fuisset. Quod vero Hispaniæ ruina, huic peccato in ea epistola attribuitur, factum etiam est ad delictum exaggerandum, non est autem necesse intelligi de principio & initio illius calamitatis, qua Hispania in Saracenorum manus peruenit, sed de continuatione illius afflictionis & seruitutis.

Ad secundã Et iuxta hæc satisfaciendum est secundę difficultati, in qua, si verba Concilij vt simpliciter sonant, absq; alia interpretatione sumantur, videntur plane Patres illius Cõcilij ignorasse, quanta fuisset sanctitas & doctrina illorum Præsulum, Eugenij, Illefonsi, & Iuliani: & ideo eorum autoritate contempsisse, nihilq; aliud respondere curasse. Adde vero vlterius, non oportere verba illa sumere absolute vt sonant, sed quasi sub conditione, quod licet ita esset, in causa fidei non esset autoritas illorum Patrum cum Ecclesiæ & Romani pontificis autoritate comparanda. Oportuitq; ita respondere, tum quia Elipandus tantum videbatur suæ sedi tribuere, & suorum antecessorum autoritati, vt eam vellet cæteris præferre aut saltem comparare: tum etiam quia, cũ illę preces, quas allegabat Elipandus, priuatæ essent, nec possent à Concilio examinari, an verè vel falsò adducerentur, noluit Concilium eorum allegationem vt falsò impositam reijcere, sicut in Augustino, Hilario, & alijs Patribus fecerat: & ideo illo modo respondet, scilicet, quidquid illi Patres dixerint, non esse in hac causa eorum autoritati standum. Ad eum fortasse modum, quo Paulus ad Galat. 1. dixit, *Licet nos, aut angelus de cælo euangelizet vobis præterquam quod euangelizauimus vobis, anathema sit.* Si autem aliquis inquirat, quid credendum sit de horum Patrum dictis, quæ Elipandus in sua epistola alligabat, respõdendum est, in primis tales orationes non reperiri in aliquo antiquo Missali Toletanæ Ecclesiæ. Deinde si aliquando fuerunt, prout ibi referuntur, non esse verisimile ab illis Patribus fuisse compositas. Tandem credibile est ab Elipando non sana & integra fide fuisse adductas. Quod enim in aliorum Patrum testimonijs referendis fecisse in illo Concilio cõuictus est, credi facile potest de his, quorum scripta ad manus nostras non peruenerunt. Potuit enim facile aut illas preces cõfingere, aut certè in eis vnam vocem in aliam commutare, vt nomen *adoptiui hominis* ponendo loco nominis *dilecti* aut *grati*, vel alicuius similis. Neq; ab hac sententia Concilium Francoford. abfuit, nam in fine illius Epistolę sic ait, *Inculcastis iterum, iterumq; replicastis vos Patribus consona ponere testimonia: sed, vt probauimus, longe aliter vos illorum intelligitis dicta, quam illi ipsi intellexerunt qui hæc ipsa testimonia libris inserebant: & inuenimus sicut & ante præfati sumus, certissime vos illorum sanctissima scripta hæreticæ prauitatis veneno infecisse, & interseruisse verba, quæ nusquam in eorum legimus libris. Nisi forte vestri magistri ita sensissent, quorum nomina Sancta, & vniuersali Dei Ecclesiæ ignota putamus huc vsque remansisse, si huius erroris schisma per vos ea mundo non innotuisset:* subiungit vero statim: *Desinite fratres, vestros per aures populi Christiani diffamare parentes, & vosmet ipsos à sancta Dei diuidere Ecclesia*: quasi dicat, Videte ne falsò illis hoc crimen imponatis sicut & cæteris.

Ad tertiã Tertia obiectio explicari satis non potest, nisi prius Concilij sensum & mentem exponamus. Qui ergo existimant, errorem Fœlicis fuisse eundem, quẽ postea Durand. & alij Scholastici vt probabilem opinionem introduxerunt, consequenter aiunt, sen-

Sensus definitionis cõcilii Francoford. aperitur.

A sum Concilij esse, damnare vt hæreticam, opinionem Durandi. De probationibus autem, quę in toto illo Concilio afferuntur, dicunt, in primis non esse necessarium esse æquè certas ac est ipsa definitio Cõcilij: hoc enim in cæteris etiam Concilijs obseruatũ est ab omnibus Catholicis, qui de autoritate Conciliorum scripserunt. Addunt deinde, quamuis testimonia Patrum & Scripturæ immediatè non demõstrent illius erroris falsitatem, tamen, verè ac rectè explicata voce & proprietate adoptionis, necessario ex eis inferri, neq; simpliciter, neq; in natura assumpta posse conuenire in eum qui Filius Dei naturalis sit: & hoc satis fuisse, vt potuerit Cõcilium eam sententiam vt hæreticam damnare. Supposito tamen sensu prædicti erroris, quem nos explicuimus, aliter etiam sensus Concilij, & definitio eius ac doctrina
B explicanda à nobis est. Sicut ergo Concilium per se ac directe intendit, Fœlicianam hæresim damnare, ita etiam per se ac directe solum definit Christum non esse filium adoptiuum eo proprio & imperfecto genere adoptionis, quo nos sumus filij adoptiui: seu (quod idem est) definit, vnionem vel coniunctionem inter Christum & Filium Dei naturalem non esse per adoptionem, qualis est nostra, nec per solam nuncupationem seu denominationem, sed per verã vnitatem subsistentiæ & hypostasis vtriusq; naturæ humanæ & diuinæ: & hinc etiam definit, hunc hominem Christum subsistentem in natura humana esse filium Dei naturalem, & non esse prius seruum, quam filium, neq; esse prius hunc hominem, quam filium naturalem. Et quidem, quod hæc omnia in eo
C Concilio tradantur tanquam dogmata fidei, non eget probatione, nam est per se patens & notum legenti illud.

Quod autem nihil aliud de fide sit ex vi definitionis illius Concilij, probatur primo, quia sensus definitionis ex sensu erroris, qui damnari intenditur, colligendus est: sed sensus erroris Fœliciani in hoc consistebat, quod poneret adoptionem Christi hominis similem nostræ, distinguendo illum à filio Dei naturali, & nullam aliam maiorem coniunctionem inter Christum, & filium Dei naturalem ponendo, nisi solum quoad nuncupationem & denominationem: ergo solum dogma contrarium est, quod per
D se definitur in Concilio: nam in Concilijs, præcipuè vbi non fit præcisa definitio per breues canones, vel decreta, sed per longum & continuum doctrinę cõtextum, non omnia, quæ dicuntur, sunt de fide, sed sola definitio intenta, nisi aliud in ipsomet Concilio expresse declaretur.

Secundo id patet ex obiectione proposita, nam testimonia Scripturæ & Sanctorum, quæ in toto illo Concilio adducuntur, definitionem Concilij in hoc sensu, & nihil aliud in rigore probant, nisi quod hic homo Christus, vere realiter, ac omnino proprie est filius Dei naturalis, vt patet ex illis locis, *Qui proprio filio suo non pepercit.* Ad Rom. 8. *Hic est filius meus dilectus*, Matth. 3. & 17. *Tu es Christus filius Dei viui* Matth. 16. ex quibus & similibus nihil aliud infertur, nisi eundem reuera esse filium Dei naturalem, qui est homo Christus pro nobis traditus. Ex his autem testi-
E monijs non ita clarè & euidenter sequitur, Christum vt hominem, specificando, & designando naturam, esse filium Dei naturalem, vt ad fidei definitionem sufficiens fundamentum videatur. Sicut etiam dicitur in Scriptura, Christum esse Deum, *qui nos redemit sanguine suo*, Actor. 20. ex quo optimè sequitur, vnum & eundem esse, qui est verus Deus, & habet carnem & sanguinem, quem pro nobis fundat: non tamen sequitur, quod in quantum habet carnem, seu in quantum est homo, sit verus Deus, sumpta illa particula *in quantum* in prædicto sensu designante naturam, vt docuit D. Tho. sup. q. 16. ar. 11. Atq; idem dici potest de testimonijs Sanctorum, quæ in eodem Concilio adducuntur, vt facilè con-

stabit legenti, & in superiorib. quæstionib. tactum etiam est, & quia reuera Sancti nihil aliud docent, quam quod in Scriptura aperte continetur. Quamuis autem necessarium non sit, omnia & singula testimonia quæ in Concilijs adducuntur, esse efficacia quod autem omnia etiam simul sumpta inefficacia sint, quodq; Concilium plus definiat, quam in Scriptura contineatur, quando præcipuum fundamentum definitionis est ipsa Scriptura, magnum est inconueniens.

Nec satis est dicere, adiuncto rationis discursu id colligi ex Scripturis, & hoc sufficere, vt possit Concilium suam definitionem adiungere, hoc enim verum est, quando ratio est tam aperta, vt manifeste conuincat suppositis his, quæ Scriptura docet. Rationes autem, quæ in hoc Concilio fiunt, in prædicto etiam sensu euidenter conuincunt, in alio vero sunt quidem optimæ, non tamen ita aperte conuincentes, nam sumunt aliqua principia, quæ in illo sensu reuelata non sunt, nec omnino euidentia, vt in superioribus tactum est, & in postrema parte huius sectionis iterum attingetur. Et prætermissis alijs rationibus, nunc breuiter pondero illam, qua tam Adrianus, quam Concilium vtitur. Quia, si Christus esset adoptiuus, non potuisset nobis condigne mereri gratiam adoptionis: hæc quidem ratio recte probat contra eos, qui Christo homini solum tribuunt filiationem adoptiuam eiusdem rationis cum nostra, cõtra eos vero, qui illi vt homini, vel humanitati eius, tribuunt adoptionem alterius rationis & ordinis, non ita conuincit, quia dicetur per gratiam adoptionis alterius rationis, quæ naturalẽ filiationem, & increatam personam non excludat, non repugnare perfectissime mereri alijs inferiorem adoptionem. Vnde hæc ipsa ratio mihi declarat, Fœlicem posuisse in Christo idem genus adoptionis cum nostra, & non damnari directe ab his Patribus: alioqui æquiuocè vterentur nomine adoptionis, vel nõ recte ab vna ad alteram argumentarentur. Quocirca etiam ex discursu & ratiocinatione Concilij hic sensus colligitur. Quod si interdum aliquid amplius obiter Concilium insinuat, vel ex rationibus eius aliquid amplius colligi potest, non est necesse id esse de fide, cum ad directam intentionem & definitionem nõ pertineat. Atq; ita satisfactum est tertiæ obiectioni, & declarata est definitio Concilij. Quam expositionem magis in postrema parte huius sectionis confirmabimus ac defendemus.

Tertio loco dicendum superest de re proposita, quid nimirum de fide tenendum sit, quidue vt hæreticum damnandum, quid deniq; sub opinionem cadere possit, & in quo gradu. Quod vt clarius fiat, distinguamus in præsenti propositiones affirmates à negantibus, præcipuè illas, in quibus affirmãtur, Christum esse filium Dei naturalem, vel simpliciter, vel cum determinatione *in quantum homo*, & illas, in quibus negamus, Christum esse filium Dei adoptiuum, vel absolute, vel cum eadem determinatione, nam licet iuxta veram doctrinam hæ posteriores sequantur ex prioribus proportionate sumptis tamẽ hoc non satis est ad faciendam certitudinem fidei, nisi hoc ipsum sit de fide, vel saltem omnino euidẽs, si latè loquamur de certitudine fidei, vt includit certitudinem Theologicam.

Dico ergo primo. Hæc propositio, Christus est filius Dei naturalis, est simpliciter de fide. Hæc non indiget probatione, quia eadem est ratio de illa, Christus est verus Deus, & Verbum Dei, &c. Videantur dicta in principio huius materiæ, disput. 2. & q. 16. & in præcedentib. sect. huius disputationis. Hęc deniq; est vna pars definitionis Concilij Francoford. vt ex dictis patet. Quæ in illo optimis sacræ Scripturæ testimonijs probatur.

Dico secundo. Hæc propositio, Christus in quantum homo est filius Dei naturalis, in aliquo sensu est de fide certa, nimirum, si dictio, *in quantum*, non accipiatur ratione naturæ, sed ratione suppositi, iuxta D. Tho. doctrinam suprà q. 16. art. 11. nam in ea significatione sensus propositionis est, Christum, quatenus est suppositum naturæ humanæ, esse filium Dei naturalẽ, quia neq; illa natura humana habet aliud suppositum præter filium Dei naturalem, neq; illud suppositum ex eo, quod in natura humana subsistat, desijt esse filius Dei naturalis. Hoc autem sensu supposito, manifestum est illam propositionem esse de fide certam, quia de fide est, & Verbum esse filium naturalem Dei, & illud esse vnicum suppositum naturæ humanæ Christi, quod, vt in humanitate subsistit, suam retinet filiationem naturalem. Imò existimo, hanc esse alteram & potissimam partem definitionis Concilij Francofordiensis, nam, licet D. Tho. citato articulo dicat, particulam, *in quantum*, magis propriè designare naturam, quam suppositum, idq; fortasse in dialectico rigore verum sit, nihilominus in communi vsu loquendi & scribendi de hoc mysterio, sumitur ad designandum suppositum, seu id quod subsistit in humanitate, & in hoc sensu existimo esse locutos Fœlicem & Elipandum, quando aiebant, Christum vt hominem, seu in humanitate, vel secundum humanitatem, aut secundum carnem (hæc enim omnia apud illos idem sunt) esse adoptiuum. Non enim subtiliter distinguebant naturam à supposito, & illam designabant, sed absolute indicabant hunc hominem Christum: & illum vt sic, id est, vt dicit totum hominem subsistentem in hac humana natura vocabant filium adoptiuum. Concilium autem in contrario sensu docet ac definit, hunc hominem Christum esse filium naturalem: & vt amplius declaret, in eo homine non esse aliud suppositum præter naturalem filium Dei, addit interdum particulam, *in quantum homo*, quia nimirum, etiam si loquamur de hoc homine, vt est suppositum humanitate constans, ille ipse est filius Dei naturalis: & hoc sensu esse sumendas ferè omnes reduplicationes similes, quæ in illo Concilio leguntur, ex rationibus quibus sensum eius confirmauimus constare potest, & amplius ex conclusione sequente.

Dico ergo tertio. Hæc propositio, Christus, in quantum homo, est filius Dei naturalis, accipiendo, *in quantum*, prout naturam designat, non est de fide, sed in vno sensu est falsa, in alio autem licet sit vera, est tamen sub opinione. Declaratur & probatur, nã filius necessario dicit relationem ad patrem, cum ergo dicitur Christus in quantum homo filius naturalis Dei Patris, aut Deus Pater sumitur ibi personaliter & propriè pro prima persona Trinitatis vt producente filium per æternam generationem; & sic falsum est, Christum in quantum hominem esse filium Dei naturalem, quia, vt sect. 1. dicebam, neq; est genitus ab æterno Patre vt propriè & personaliter producente Filium suum ab æterno, neque habet maiorem influxum in Christum in quantum hominem, quam aliæ personæ. Aut, cum dicitur Christus vt homo filius Dei naturalis, illa relatio respicit Deum vt extra operantem, atque adeò totam Trinitatem quatenus vniuit hanc humanitatem Verbo Dei, eamque vniendo composuit hunc hominem, per se & ex vi talis actionis seu vnionis sanctum & hæredem diuinæ beatitudinis in ipsamet humanitate. Et in hoc sensu verissimè quidem dicitur Christus vt homo, filius Dei naturalis: sed non potest hoc esse de fide. Neque est verisimile Concilium Francofordiense in hac Theologica subtilitate hoc definiuisse. Primo quidem, quia oportuisset vt hoc sufficienter & distinctè satis declararet, quod certe non fecit. Quod si ex dictis eius sumi potest aliquod probabile argumentum, vel etiam interdum ipsius verba aliquid simile indicãt, id nõ satis est vt certam fidem faciat, vt sæpe dixi. Secundo quia

quia nullum erat sufficiens fundamentum ad tale fidei dogma constituendum, vt ex paulò ante dictis de sensu Concilij constare potest. Et amplius declaratur, nam, licet sit de fide, humanitatem esse substantialiter vnitam filio Dei naturali: non tamen est de fide ita fuisse sanctificatam ex vi illius vnionis, vt habet intrinsecum ius ad supernaturalem beatitudinem, quæ est diuina hereditas: nam multi Theologi opinantur, si Deus assumpsisset illam humanitatem sine gratia habituali, non fore illi debitam supernaturalem beatitudinem: imò neque habere sanctitatem, quæ ad meritum beatitudinis sufficiat quod, licet sit falsum & improbabile, non tamen est hæreticum: vbi enim est contrarium apertè definitum aut traditum? Rursus etiam si concedatur, humanitatem ex vi vnionis ita sanctificari, vt huic homini acquiratur intrinsecum, & radicale ius ad æternam hæreditatem, per suam humanitatem obtinendam, tamen non est de fide, ad rationem filij naturalis hoc sufficere: nam posset aliquis contendere, filium naturalem dici non posse, nisi ob identitatem, vel similitudinem naturæ, quam Christus, in quantum homo, non habet: neque in eo censeri posset hæreticus, cum oppositum non sit definitum, neque ex definitis apertè colligatur, imò illud videatur consentaneum his quæ à sanctis Patribus in materia de Trinitate dici solent, ad probandam veram diuinitatem Verbi diuini ex eo quòd est filius Dei naturalis: quia propria filiatio naturalis requirit eandem naturam cum generante. Quòd autem præter hunc sit alius modus filiationis naturalis, nullibi est de fide definitum. Quin potius sunt plures Theologi, apud quos malè audiat (quamuis immeritò) talis modus filiationis Dei naturalis: quia omnino recusant admittere in Christo duplicem modum filiationis naturalis secundum diuersas naturas. Adeò vt potiùs negent, Christum vt hominem esse filium Dei, quàm admittant esse filium naturalem, nam etiam fugiunt concedere Christum vt hominem esse filium Spiritus sancti, quod tamen, iuxta illam sententiam verè intellectam & seclusa æquiuocatione verborum, concedendum est, cum hæc filiatio dicatur non respicere primam personam vt sic, nec fundari proximè in emanatione ad intrà, sed in operatione ad extra, quę omnia probabiliter disputantur à grauissimis Theologis, non ignorantibus definitionem Concilij Francofordiensis, sed eam attente legentibus ac meditantibus: & pro certo habentibus, illam propositionem non esse in eo Concilio definitam: non ergo est de fide.

Vnum solum est quod ex illo Concilio obijci potest contra hanc assertionem, nam Adrianus Papa in sua epistola adducens in confirmationem suæ sententiæ locum illum Matth. 3. & 17. *Hic est Filius meus dilectus, in quo mihi bene complacui*: dicit, illa verba esse dicta à tota Trinitate, cum tamen certissimum sit, & ibi etiam doceatur à Pontifice, sermonem ibi esse de filio naturali. ergo ex sententia Pontificis tota Trinitas vocat ibi Christum vt hominē, *Filium suum naturalem*. Verba Adriani sunt, *Patris testimonio de filio perhibentis non creditis, qui dixit, Hic est filius meus dilectus*: Declarans autem, de quo illa verba dicta sint, scilicet, de eo, in quem Spiritus sanctus descendit, id est, Christo vt homine, ait, *Dei enim filius secundum id quod Deus est, Sanctum Spiritum cum Patre nunquam à se recedente inenarrabili modo mittit, & secundum id quod homo est super se venientem suscepit: de eo ergo, id est, de hominis filio vox illa intonuit*. Statim verò declarans, quis illa verba protulerit, inquit. *Si secundum diuinitatem dixisset, nunquam diceret, in quo mihi bene complacui, sed tantum in quo mihi bene placui, sed dum dicit, Complacui, totam simul Trinitatem comprehendit, quia in homine Christo tota complacuit Trinitas*: igitur ex vi illius verbi, *complacui*, quod videtur includere consortium multorum, & ex eo quòd de Christo homine est sermo, colligit Pontifex, Trinitatem esse; quæ ibi loquitur: ergo Christus vt homo est filius naturalis Trinitatis ex sententia Pontificis.

Respondeti potest primò, etiam si Pontifex hoc modo locum illum interpretetur, non facere certam fidem, quia non est necessarium, vt omnia testimonia, quæ in Concilijs, vel epistolis decretalibus afferuntur & exponuntur, in sensu certo & indubitatio afferantur. Est ergo ille sensus probabilis non tamen certus: & ideò non facit certitudinem fidei. Hæc verò responsio, quamuis quoad testimonium Scripturæ ferri possit, tamen quoad definitionem Pontificis nostræ intentioni non satisfacit, quia Pontifex adducit illud testimonium ad suam definitionem confirmandam: ergo, siue confirmatio sit certa, siue probabilis tantum, tamen necessariò ex ea colligitur, mentem Adriani fuisse definire, Christum vt hominem esse filium naturalem totius Trinitatis. Respondetur ergo negando, testimonium illud afferri aut exponi ab Adriano in prædicto sensu. Quod probo primò, quia non est verisimile, adduxisse Pontificem ad confirmandam fidem, testimonium Scripturæ in sensu, non solum incerto, sed etiam contrario omnibus Doctoribus: constat autem, omnes, tam veteres, quàm recentiores intellexisse locum illum de sola persona Patris, vt Diuus Thomas inferius quæstio. 38. artic. 8. & quæstio. 45. artic. 4. ex professo declarat, & in sequent. tom. in Com. illius artic. 8. & disput. 27. sect. 2. plures Patres adducemus in eius rei confirmationem, scilicet Augustin. Ambrosium, Hieron. Cyprian. Hilar. Fulgent. Chrysostom. & alios, Quibus addi possunt notanda verba Augustin. 2. de Trinit. capit. 10. dicentis. *Ibi cogimur non nisi Patris personam accipere, vbi dictum est, Hic est filius meus dilectus, Neque enim Iesus etiam Spiritus sancti filius, aut etiam suus filius, credi aut intelligi potest*: & Athanasius sermon. 3. cont. Arian. versus finem, generalem regulam constituit, *Ista omnia, Vnigenitus, & Filius, & Verbum, & Sapientia ad Patrem referuntur, ibiq; suam proprietatem habent*: & singula confirmat propriis Scripturæ testimoniis, inter quæ profert hoc de quo modo agimus, *Hic est filius meus dilectus*, & illud, *Tu es Christus filius Dei viui*: & in epistola de Synodi Nicenæ decretis contra Arianam hæresim, circa medium, *Ideo* (inquit) *Filius & Vnigenitus dicitur, & solus duntaxat in sinu Patris, eumque solum ex se genitum esse Pater declarat, cum inquit, Hic est filius meus dilectus, in quo mihi complaceo*: & alij Patres disputantes contra Arianos hoc maximè testimonio vtuntur ad diuinitatem Filij, & processionem ab æterno Patre probandam. Et tractantes de baptismo, docent, personarum Trinitatem fuisse in Christi baptismo manifestatam, Spiritum sanctum per speciem columbæ, Filium per humanitatem, Patrem in ea voce, qua testimonium filio suo reddidit, vt fusius in 3. tomo in materia de baptismo declarabimus. Vnde ecclesiatam in festiuitate Transfigurationis, quam in festo Epiphaniæ, Patrem intelligit verbis illis loquentem. *Hunc & Prophetis testibus* (ait in hymno Transfigurationis) *Iisdemque signatoribus, Testatur & Pater iubet, Ipsum audire & credere*: & in primo Responsorio Epiphaniæ, *Hodie*, inquit, *in Iordane baptizato Domino aperti sunt cœli, & sicut columbæ super eum Spiritus mansit, & vox Patris intonuit, Hic est filius meus dilectus*. Et infrà in tertio Responsorio, *Paterna vox audita est, Hic est filius meus dilectus*. Imo ipsummet Concilium Francofordens. in libro Sacrosyllabo, column. 5. sic dicit: *Vox Patris intonuit dicens, Hic est Filius meus*. Et infrà. *Mox paterna vox fulgidam per nubem discurrens intonuit, discreuitque, qui essent serui per gratiam, & per adoptionem filii: & qui verus ac proprius filius*. Denique ipsemet Apostolus Petrus

in 2. epist. cap. 1. de persona Patris videtur planè exponere locum illum, dicens, *Accipiens à Deo Patre honorem, &c.* Neque enim dici potest, ibi sumi *Patrem* essentialiter, quia apertè ponitur ad determinandam personam, quæ filio suo gloriam & claritatem contulit: ergo non est verisimile, Pontificem vsum esse contra hæreticos expositione singulari, & tantæ autoritati repugnantem.

Secundò id apertè ostendo ex verbis ipsius Pontificis, nam in eorum initio sic inquit, *Patris testimonio de Filio perhibentis non creditis*? vbi euidenter sumit Patris nomen pro prima persona, distinguens illam à persona Filij & Spiritus sancti. Inferius autem nihil dicit his prioribus verbis cõtrarium, imò iterum repetit, *Vox Patris intonuit, Hic est filius meus dilectus*: cum verò subiungit, *Sed, cùm dicit, Complacui, totam simul Trinitatem comprehendit*, non est sensus, quod comprehendat Trinitatem tanquam loquentem & dicentem, *Hic est filius meus*, sed tanquã complacentem in Christo, vt patet ex causali subiuncta, *quia in homine Christo tota complacuit Trinitas*. Sicut, si duo de aliqua imagine ita loquantur, vt alter dicat: mihi valde placet hæc imago: & alter subiungat, ego etiam in illa complaceo, quamuis hic posterior solus proferat hæc vltima verba, tamen in eis alium connotat seu comprehẽdit secum complacentem. Ad hunc ergo modum ait Pontifex, Patrem, dicendo, *Complacui*, in eo verbo cæteras personas indicasse & comprehendisse vt in Christo placentes. Ex hac autem subtili illius verbi ponderatione non infert Adrianus, Patrem vocare Christũ vt hominem filium suum dilectum in prædicto sensu, id est, quantum ad humanam naturam, sed solum in alio sensu, scilicet, quantum ad suppositum, non quomodocunq;, sed vt actu & verè subsistentem in vtraq; natura. Et ex hoc sensu intelligendum est, quod ait, ibi non esse sermonem de Christo secundum diuinitatem (subintellige, solam & præcisam ab humanitate) id est, non esse sermonem de illo, qui in sola diuinitate subsistat, sed simul in humanitate, quicq; simul *sit Dei, hominisq; filius*, vt idem Pontifex dicit. Et in hoc sensu & in nullo alio est optimum argumentum Adriani: nam ea quæ ibi dicuntur, de vno & eodem dicuntur, & tamen non omnia conueniunt ei secundum diuinitatem, quale est, quod in eum Spiritus sanctus descenderit, & quòd in eo Pater complaceat: ergo idem ipse, de quo hæc dicuntur, est ipsemet filius Dei naturalis, non solum vt subsistens in diuinitate, sed etiam vt subsistens in humanitate ratione suppositi, vt dictum est. Tertiò, cum in superioribus ostensum sit, hanc propositionem absolute prolatam, *Christus, vt homo est Filius naturalis Trinitatis*, falsam esse, quia indicat, Christum vt hominem esse personam distinctam à tota Trinitate, qua verisimilitudine dici potest, Adrianum Pontificem, vel in eo sensu fuisse simpliciter locutum, vel, quod incredibilius est, illam propositionem definiuisse, & iuxta illam prædictum testimonium declarasse? Igitur ex illo testimonio & argumento Adriani, non potest inferri esse ab eo definitam illam propositionem, Christus in quantum homo, est filius Dei naturalis, in sensu tertiæ conclusionis, in quo à Theologis disputatur, sed tantum in sensu secũdæ assertionis, in quo à solis hæreticis negatur.

Sed vrgebit aliquis, quia adhuc iuxtà hanc interpretationem non est firmum argumentum Pontificis, totum enim fundatur in ponderatione illius verbi, *complacui*, quod tamen nullum habet singulare mysterium, neq; ex vi suæ significationis dicit respectum ad alios simul placentes, vt ex vsu Latinorum constat, & euidentius ex verbo græco illi respondente, Εὐδοκέω, quod nihil aliud significat, quàm beneplacitum habere ad aliquem: estq; hoc verbum peculiare diuinis literis ad declarandum hunc singularem & maximũ effectum ad aliquem. Ac deinde, licet daremus, verbum illud significare aliorum consortium in tali affectu & beneplacito, cur non posset æternus Pater id dicere de suo filio secundum diuinitatem? nam etiam Spiritus sanctus in illo complacet, & Filius ipse sibi ipsi placet, etiam si neque à se, neq; ab Spiritu sancto procedat, quod non refert, quia illud verbum non significat consortium in origine seu productione, sed tantum in affectu: vt, si inter homines Pater simul cum amicis bonum affectum habeat ad filium, in omni proprietate & rigore dicere potest, In te complaceo, quia alios consortes in illo affectu habet, quamuis non sint consortes in munere & relatione patris. Respõdetur primum, hic habere locum solutionem suprà indicatam, scilicet, non oportere omnia & singula, quæ ad definitionem confirmandã afferuntur, esse efficacia: aliqua enim afferri possunt ad maiorem doctrinæ abundantiam & ornatum, & ad maiorem ac subtiliorem verborum Scripturæ ponderationẽ, quæ optima est, quando, & veritati fidei consonat, & præ se fert elegantiam, quæ omnia reperiuntur in illa expositione dicto modo intellecta. Deinde addi potest, satis esse quod ex toto illo testimonio sufficienter probetur intentum, quamuis singulorum verborum ponderatio non sit omnino conuincens. Itaque, quod ibi sit sermo de Christo homine, & quod ille vt in humanitate subsistens sit filius Dei naturalis, manifestè probatur ex illo testimonio, quia Spiritus sanctus non descendit in Christum, nisi vt subsistentem in humanitate. Hinc verò sumpsit occasionem Adrianus ponderandi verbũ complacendi, quod peculiariter videatur ad humanitatem referri: nam Spiritus sanctus, descendendo in specie columbæ, satis ostendit suum singularem affectum in Christum: cum ergo ait Pater, se etiam in illo complacere, optimè illud Patris beneplacitum ad Christum vt hominem cum consortio aliarum personarum refertur.

Dico quartò. Hæc propositio, Christus est filius Dei adoptiuus, duplicem habet sensum hæreticum, & nullum habet proprium, in quo verificari possit: vnde simpliciter hæretica censenda est. Declaratur, nam tribus modis fingi potest, Christum hominem esse filium Dei adoptiuum: primo ex parte Verbi, scilicet existimando, Verbum secundum se non esse filium Dei naturalem, sed esse creaturam, quæ, vt sit filius Dei, adoptione indiget, & hoc pertinet ad hæresim Arianam, & fortasse hoc sensu Bonosus, & sequaces dixerunt, Christum esse filium Dei adoptiuum, quorum hæresis antiquior est Fœlice & Elipando, eius enim meminit Isidorus lib. 8. Originum cap. 5. Et in eodem sensu damnat Concil. Tolet. XI. in confes. fidei, illam propositionem, Verbum est filius Dei adoptiuus, & similiter damnant illam Patres quando disputant contra Arium, vt in superioribus citatum est, & addi possunt Hilar. lib. 3. & 6. de Trinit. Athan. serm. 4. cont. Arian. Augustin. in Enchirid. c. 38. & seq. Beda in c. 7. Ioan. Secundo modo fingi potest Christus, filius adoptiuus ex parte hominis, quia nimirum nõ sola humanitas, sed etiam hic homo Christus vt sic tantum est seruus & creatura, & adoptione indiget vt fiat filius Dei, & per solam illam factus est filius Dei, & hoc modo errarunt Fœlix & Elipandus, & ante ipsos Nestorius & sequaces quoad rem ipsam, quamuis non constet, illis verbis vsos fuisse: vnde in hoc sensu est etiam hæretica illa propositio, & in eo propriè damnantur in Concil. Francoford. & sufficienter conuincitur testimoniis Scripturæ, & Sanctorum, quæ in eo adducuntur. Tertio modo existimari potest Christus adoptiuus ratione totius compositi ex humanitate & subsistentia Verbi, nam vt sic est Christus vna persona composita, vt suprà ostensum est, quæ persona composita, est capax filiationis: hoc enim modo hic

do hic homo Christus verè ac propriè dicitur filius Virginis, & suprà sectione prima ostẽsum est, Christum etiam vt hominem esse filium Dei ratione gratiæ vnionis. In hoc ergo sensu falsa etiã est illa propositio: nam, vt ostendimus sectione secunda, etiam hæc filiatio Christi vt hominis ad Deum non est adoptiua, sed naturalis: ergo neq; ob hanc filiationem potest verificari illa propositio, Christus est filius adoptiuus: ergo nullum habet sensum verum, & alioqui habet duplicem sensum hæreticum: ergo simpliciter hæretica censenda est. Dices, quamuis falsum sit, filiationem Christi vt hominis ad Deum esse adoptiuam, tamen hactenus id non est vt hæreticum damnatum, vt in superioribus ostendimus: ergo in hoc sensu, & ratione huius filiationis non erit hæreticum affirmare absolute, Christum esse filium Dei adoptiuum, sed erit sub opinione, quamuis sit falsum. Respondetur, illam propositionem formaliter & in proprijs terminis, negari sæpè in Concil. & à Patribus, qui, tam de verbo Dei, quam de Christo loquentes, non solum affirmant esse filium naturalem, sed etiam negant esse adoptiuum, vt patet ex Leone IX. in epist. 3. ad Petrum epis. Antioche. Inno. III. in c. In quadam. de celebr. Missar. & maximè ex Aug. tract. 2 21. & 83. in Ioan. & li. contr. Secundinũ Manich. c. 5. & de Eccles. iast. dogma. c. 2. & reliquis suprà cit. & alios quos refert Concil. Francoford. cui⁹ aliqua etiam verba infrà referam. Hoc ergo satis esse debet, vt illa propositio reijciẽda sit vt hæretica. Ratio autẽ est quia illa propositio ex vi & proprietate verborum, non tantũ nõ est affirmatiua, sed virtualiter negatiua, quia filius adoptiuus simpliciter non dicitur nisi qui naturalis non est: hæc enim negatio est fundamentum vel conditio prærequisita ad adoptionem vt sæpe dicitur in prædicto Concil. Francoford. & constat ex ipsamet voce, & ex prima ratione & institutione adoptionis: est enim introducta, vt is qui caret naturalibus filijs, loco illorum aliquem sibi in filium adscribat. Erit ergo illa propositio hæretica, ratione negationis, quam simpliciter prolata includit. Sed hinc vlteri⁹ fit, vt etiã ipsa affirmatio simpliciter prolata, sit falsa & hæretica, quia tribuit filiationẽ adoptiuam ei, cui secundum fidem non conuenit. Christus enim simpliciter positus à parte subiecti, stat pro diuino suppposito. illi ergo attribuitur in illa propositione filiatio adoptiua, & ab eodem remouetur simpliciter filiatio naturalis. Sic Concil. Francof. in lib. Sacrosyllab. col. 7. *In Dei Filium non cadit nomen adoptionis, quia semper verus filius & post assumptum hominem veri filij vocabulum non amisit, qui nunquam verus desiit esse filius* & Hilar. d. lib. 6. de Trinit. *Nunquid etiam nunc adoptionis in eo erit nuncupatio, in quo proprietatis est nomen.* Legantur suprà dicta q. 16. artic. 9. & disp. 35. sect. 4. nam postquam declarata res est, in vsu verborum seruandæ sunt regulæ suprà datæ de cõmunicatione idiomatum, nam ex illis tota hæc res pẽdet, suppposita significatione terminorũ. Vnde, quamuis verum censeam, illam propositionem, simpliciter dictam, esse hæreticam, id tamen non tam est ob definitionem Conc. Francof. quam ob propriam significationem & suppositionem terminorũ, siue Christo vt homini conueniat filiatio adoptiua, siue non, ad eum modum quo censetur hæc propositio facere sensum hæreticũ, Christus incepit esse, quia includit negationem repugnantem suppposito secundum se, quamuis cũ addito, Christus homo inceperit esse.

Quinta assertio. Dices quintò. Hæc propositio Christus, in quantum homo, est filius adoptiu⁹, sumpta illa determinatione ratione suppositi huius humanę naturę, est hæretica: & in hoc sensu damnatur in Concil. Francoford. Prior pars est euidens, quia eo sensu significatur, suppositum huius humanitatis non esse filium Dei naturalem, quod est hæreticum. Posterior pars probata est satis in superioribus.

Vnde dico sextò. Hæc propositio, Christus in quantum homo est filius adoptiu⁹, licet falsa sit, nõ tamen est hæretica: censenda tamen est improbabilis. Prima pars de falsitate, probata est sect. præced. Secunda sufficienter etiam probata est declarando definitionem Conc. Francof. nam ante illud Concilium, propositio illa nullibi damnata est, nec falsitas eius ex reuelatis euidenter colligitur, sed pendet ex aliquibus principijs naturalibus seu moralibus, quæ non sunt ita euidentia. Rursus post illud Concilium, quamdiu eius definitio ignorata est, non est etiam illa propositio vt hæresis damnata, sed vt opinio inter Theologos habita est: nunc autem, quamuis Concilium illud nõ ignoretur, tamen adhuc definitio huius non est ita clarè repugnans illi propositioni vt posit eam reddere hæreticam, imò (vt ego probabilius esse censeo) intentio & definitio Concilij non fuit, de illa propositione in eo sensu tractare aut eam damnare: ergo nullum est fundamentum, ex quo posit hæretica censeri. Deniq; nõ solum antiqui, sed etiam moderni Theologi ita sentiũt de illa propositione. Vnde Palac. 3. d. 10. disp. 1. solum ait, propriè non esse admittendam locutionem illam. Dices eandem esse rationem de hac propositione & de altera Christus est filius adoptiuus, imò vnam ex altera inferri, quia illa determinatio nõ est cõditio diminuens aut assignans solam humanitatem. Respondetur, negando assumptũm, quia illa determinatio adiũcta ex parte subiecti, determinat illud vt non supponat pro persona Verbi absolutè & secundum se, seu materialiter vt aiunt, sed formaliter pro persona composita, vt composita est ex Verbo & humanitate: non est autem ita clarè repugnãs fidei attribuere filiationem adoptiuam personæ compositæ vt sic, sicut attribuere illam personæ Verbi simpliciter & absolutè. Vnde etiam fit (quod maximè ad rem spectat) vt, addita determinatione, negatio filiationis naturalis inclusa in filiatione adoptiua nõ referatur ad personam Christi & Verbi absolutè, sed ad personã vt cõpositã, seu quatenus hic homo est: non est autem de fide, Christum vt hunc hominem esse filiũ naturalem, vt ostensum est: ergo neq; alia propositio tribuens Christo adoptionem eum illa determinatione potest esse hæretica ratione negationis inclusæ, non est ergo eadẽ ratio de illa propositione simpliciter prolata & cũ determinatione

Obiectionẽ respõdetur. Dices, Si hæc vera sunt, non solum probare, illam propositionem non esse hæreticam, sed etiam non esse improbabilem, nec aliqua censura dignam; si enim damnata à Concilio Francofordiensi non est, eandem probabilitatem retinet, quam habuit antequam illud Concilium in lucem prodiret. Imò, si ex illa nõ sequitur altera propositio absoluta, Christus est adoptiuus, probabilior censenda erit, quia solum includit negationem filiationis naturalis secundũ extraneam naturam, quę negatio nõ repugnat, imò optimè esse potest cum filiatione naturali secundũ aliam naturam intrinsecam & propriam. Respõdetur ad priorem partem, propositionẽ illam (vt ego existimo) etiam secluso Francof. Concilio semper fuisse parum & fere nihil probabilẽ, quia, licet vnus aut alter Theologorum ea docuerit, reliquorum omnium & grauiorũ consensus illi repugnauit, propter grauissimas rationes suprà tactas, cum tamen opinio Durãdi nullo satis probabili principio nitatur, sed aut necessario supponat, Christũ vt hominem non esse gratum & sanctum ex vi vnionis, neq; illi esse cõnaturalem gratiam & ius ad gloriam, vel certè malè declaret rationẽ adoptionis, quę ex institutione ei⁹ vsu & sapientũ sumenda est. Addo deinde, illam opinionẽ iam nũc esse lõgè improbabiliorem, quam antea. Primò quidẽ, quia, licet nõ constet, definitione Conc. Francof. esse damnatã, tamẽ nõ est hoc adeò certum quin possit aliquo modo in dubium reuocari, & saltẽ obiter cõstat multa in eo

Concilio

Concilio dici, ex quibus vehementer illa opinio impugnatur: Accedit, quod ob dictas causas, &, quia illa locutio non est à Patribus vsitata, neque illorum locutionibus cõformis, sed magis accedens ad modum loquendi hæreticorum, ab omnibus modernis scriptoribus, & doctoribus Theologis reiicitur. Meritò ergo valde proteruus ac fortasse temerarius censeri deberet, qui nunc illam doceret. Nec enim omnis opinio, quam aliqui Theologi aliquando sine temeritate docuerunt, in eodem semper gradu probabilitatis, vel opinionis perseuerat, vt per se notum est. Ad posteriorem partem respondetur, illam propositionem cũ illa determinatione, *in quantum homo*, non esse falsam solùm quia ex illa sequatur alia absoluta & sine determinatione, Christus est filius adoptiuus, nam re vera immediate ac formaliter non sequitur, quamuis mediate & ratione materiæ tandem inferri possit valde probabiliter, sed est falsa, quia includit negationẽ filiationis naturalis, quæ tamen falsò negatur de Christo etiam vt homine, vt ex præced. sect. constat. Item etiam, quia attribuit Christo vt homini proprietatem repugnantem ineffabili vnioni, & compositioni secundum subsistentiam humanitatis ad Verbum. Tamen, quia hæc repugnantia non est tam clara vt ex principijs certis euidenter inferatur, ideò nõ damnatur illa propositio vt hæretica vel erronea: reijcitur tamen vt improbabilis (præter causas dictas) quia principia, ex quibus illa repugnantia infertur, vel sunt per se satis manifesta, si sint philosophica, vel, si sint Theologica, sunt ita certa vt non possint sine temeritate negari, vt ex rationibus sectione præcedente factis satis constat.

Rationibus dubitandi satis fit.

¶ Ad rationes dubitandi in principio propositas fere in superioribus responsum est, nam duo priora argumenta procedunt ex quadam æquiuocatione, quæ latet in illa particula, *in quantum homo*, vel *secundum humanitatem*, quæ vt diximus, sumi potest, vel formaliter ad designandum naturam, vel ex parte suppositi ad designandum suppositum talis naturæ, quatenus eidem naturæ coniunctum est: in testimoniis autem adductis non sumitur priori modo, sed hoc posteriori, vt ex varijs autoribus, & ex verbis ipsius Concilij, & rationibus ostendimus. Tertium verò argumentum rectè concludit, ex sententia Durandi posse tandem deduci errorem distinguentium personas in Christo, tamen, quia hæc deductio non est ita euidens quin fundetur in aliquibus principijs non omnino certis aut euidentibus, ideo non damnatur illa opinio vt hæretica, vel erronea.

SECTIO IV.

Vtrum Christi humanitas possit dici adoptata.

Doctrinæ series.

HActenus diximus de Christo, tam simpliciter sumpto, quàm cum determinatione, *secundum humanitatem*, nunc dicendum superest de humanitate ipsa, nam, licèt aliqui hanc quæstionem cõfundant cum altera de Christo vt homine, tamen reuera est diuersa, sicut humanitas ipsa quid distinctum est à Christo vt homine, nec decisio vnius ex altera formaliter sequitur, vt in sectio. secunda tactum est.

Difficultatis causa.

Est igitur hic specialis ratio dubitandi, quia humanitas est natura extranea respectu Verbi, & ex sola Dei dilectione & liberalitate ordinata est, vt Verbo coniungeretur: neque enim ea gratia vllo modo ei debita erat, vnde prius etiam natura extitit, quam ei talis gratia conferretur: ergo huiusmodi gratia vel acceptatio ad illam reuera habet rationem adoptionis respectu humanitatis. Probatur consequentia, quia, cum humanitas non sit persona, sed natura tantum, adoptanda est vt natura, nõ vt persona: ergo conditiones adoptionis in illa inueniri debent vt in natura, non vt in persona: ergo satis est quod sit extranea, & præexistens, & gratis dilecta, vt

A est quædam natura. Et confirmatur testimonio Hilarij lib. 2. de Trinit. post medium dicentis, *Potestatis dignitas non amittitur, dum carnis humilitas adoptatur*, & Marij Victorini lib. 1. contra Arium, vbi tractans verba Marthæ Ioan. 11. *Quoniam tu es Christus Filius Dei, qui in hunc mundum venisti*, ait, *Non sic Filius quemadmodum nos: nos enim adoptione filii, ille naturæ etiam quadam adoptione Filius est Christus, sed secundum carnem*: quod potest rectè intelligi de adoptione ipsius carnis seu humanitatis. In contrarium autem est, quia si humanitas esset adoptata, etiam ratione illius Christus dici potuit, adoptatus, tanquam in natura adoptata subsistens.

Hilarius. *Marius Victorinus.*

In hac re Theologi quidã existimãt, relationẽ aut denominationem filij non esse propriam suppositi, sed posse etiam naturæ conuenire, quando illa realiter præcedit, vel sanctificatur, probabile existimant, humanitatem Christi non solum adoptatam sed etiam filiam adoptiuam Dei denominari posse, & hic modus dicendi potest sumi ex Scoto in 3. d. 10. quamuis non clare illum doceat, nec definiendo, sed vt probabilem tantũ. Alij verò, qui melius sentiunt, relationem & nomen filij suppositò tantũ & non naturæ attribui, negant quidem humanitatem esse filiam adoptiuam, quidam verò eorum concedunt nihilominus, humanitatem esse adoptatam, quia ex gratia Dei præordinata est ad participationem hæreditatis æternæ. Atq; ita opinantur Gabriel & Almain. in 3. d. 10. vbi Maior idem sentiens addit, concedi posse, Christum habere adoptionem secundum humanitatem, quia per hoc nihil aliud significatur, quam quòd habet humanitatẽ adoptatam. Nonnulli verò ex Iunioribus existimant, illam propositionem non solum falsam esse, sed etiam hereticam, quia ex illa sequitur, Christum vt hominẽ esse filium adoptiuum, quod in Concilio Francofordiense putant esse damnatum, & quia in eodem Concilio expresse id negatur, & carnis assumptio contra adoptionem distinguitur. Vnde in libro Sacrosyllabo circà principium sic dicitur, *De Beata Virgine inenarrabiliter sumpsit, non adoptauit carnem.*

Aliquorum opinio. *Scotus.* *Gabriel.* *Almain.* *Maior.* *Concilium Francof.*

Dico primò, Humanitas Christi, nec propriè nec vere dici potest adoptata. Ita D. Thom. hic art. 4. ad 1. & est communis sententia. Et quidem, si spectemꝰ primum originem & rationem adoptionis, pro vt inter homines introduci potuit & esse in vsu, manifestum est, adoptionem, non versari circa naturam vt naturam, sed circà personam: ergo ex vi proprietatis huius vocis in sua primæua significatione nõ potest dici natura vt sic adoptari, sed coadoptari eum persona: quod de humanitate Christi dici non potest, quia cum persona nec secundum se, neque vt humana fuerit adoptata, nec ipsa humanitas ipsa coadoptari potuit. & hoc quidem satis est, quoad vocis proprietatem. Quod verò ad rem ipsam & ad falsitatem pertinet, declaratur in hunc modũ, nam vel humanitas Christi adoptata est ad habitualem gratiam, vel ad hæreditatem æternam, vel ad gratiam vnionis. Præter hæc enim nihil aliud excogitari potest, sed ad nullum horum adoptata est: ergo non fuit adoptata. Prima pars minoris quæ est de gratia habituali probatur primò, quia nec nos adoptamur propriè ad gratiam habitualem, sed potiùs per gratiam habitualem adoptamur ad vitam, seu hæreditatem æternam. Non enim dicitur aliquis adoptari ad aliud, nisi quando recipit ius ad illud tanquam ad hæreditatem filij; & ideo prædestinatus eo tempore quo est in peccato mortali, nondum est adoptatus, quia licet sit præordinatus ad vitam æternam, tamen nondum acquisiuit ius ad illam secundum præsentem iustitiam: quia ergo nos non adquirimus vnquam ius ad gratiam, sed illã gratis accipimus, & per illam habemꝰ ius ad gloriam, ideo non dicimur propriè adoptari ad gratiam, sed per gratiam ad gloriam: idem ergo erit in Christi humanitate,

Adoptionis cognomen Christi humanitati repugnare, D. Thom. *De adoptione ad habitualem gratiam probatur.*

nitate. Dices nō procedere in illa rationem factam, quia illa per vnionem hypostaticam acquisiuit ius ad gratiam. Respondetur, nos loqui de humanitate prout ordine naturæ antecessit vnionem, nam, si vnio supponatur, ius, quod ad illam sequitur, nō pertinet per se ad humanitatem, sed ad Christum, qui ex vnione resultauit: vnde, si respectu Christi illud ius non est adoptionis, sed connaturalitatis, nec respectu humanitatis vnitæ esse poterit. Vnde argumentor secundo in hunc modum, quia humanitati prius natura communicatur gratia vnionis, quam gratia creata, nam hæc datur vt proprietas consequens vnionem, vt in superioribus ostensum est: ergo, si vnio nō est adoptio, neq; gratia habitualis data est humanitati Christi ratione adoptionis: ostendemus autem statim, vnionē non esse adoptionem: ergo nulla ratione dici potest illa humanitas adoptata ad gratiam habitualem.

Idem ostenditur de ad optione ad æternam hæreditatem.

Atq; eisdem rationibus ostendi potest non esse adoptatam illam humanitatem ad gloriam seu hæreditatem æternam, nam, vel ad illā adoptaretur per gratiam habitualē, vel per gratiam vnionis. Primū dici nō potest, quia gratia habitualis nō est data illi humanitati per modum adoptionis, id est, ex primaria quasi generatione, & beneuolentia merè gratuita, & tanquam naturæ omnino extranea, sed per actionem quasi consequentem vnionem, & ex quodam debito illi⁹, & tanquam naturæ iam deificatæ, & factæ quodammodo diuina, & quasi propria verbi per vnionem: ergo non ordinatur illa humanitas ad beatitudinē tanquam ad illam adoptata per huiusmodi gratiam. Secundum probatur, quia gratia vnionis est altioris ordinis & rationis, quam sit gloria ipsa ergo non potest illa esse adoptio ad gloriam, Sed hoc fortioribus rationibus statim ostendetur. Nunc confirmatur primò hęc pars ad hominē contra Gabrielem, quod non videatur consequēter loqui: nam, si humanitas Christi adoptatur, quatenus ad beatitudinem ordinatur, cur non dicetur etiam filia adoptiua? Nam non min⁹ est proprium suppositi operari, quam generari: ergo tam erit proprium suppositi ordinari ad vitam æternam, quæ in operatione consistit, quam esse filium, quod est, esse cuiusdam generationis terminum: ergo si hoc nō obstāte humanitas adoptari dicitur, dicetur etiam filia, vel è conuerso, si non est filia, vt reuera non est, neq; ipsa propriè ordinatur ad vitam, sed Christ⁹ vt subsistens in ipsa: illa verò quasi coordinatur cū Christo (vt sic dicam) si ergo respectu ipsius Christi vt hominis talis ordinatio ad vitam nō est adoptio, quia est ex debito vnionis & cōsequens illam, nec respectu humanitatis eius esse poterit. Vnde cōfirmatur secundò, cur enim negat, Christum vt hominē esse adoptatum, si humanitas eius adoptata est? cum verius ac propius Christus vt homo præordinetur ad beatitudinē, quam humanitas eius. Vel ergo id non satis est ad adoptionem, & ita neq; humanitas eo titulo erit adoptata, vel si id satis est, ipse etiā Christus vt homo dicend⁹ erit adoptatus, & filius adoptiuus cum sit suppositum. Quod si dicat, respectu Christi vt hominis illam ordinationem ad vitam non esse adoptionem, quia non est ex mera gratia & beneuolentia extrinseca, sed quodam modo ab intrinseco ex debito propriæ personæ. Contra hoc est, quia eadem ratio de humanitate procedit, quia non est per se primò ordinata ad vitam, sed ad esse personale filij Dei, ex quo consecutū est debitum, habendi beatitudinē, & ordinatio in illam ratione talis debiti: ergo non magis potest illa ordinatio habere rationē adoptionis respectu humanitatis, quam respectu Christi vt hominis. Supereſt, vt vltimum membrum probemus, scilicet, non posse humanitatē dici adoptatam ad gratiam vnionis. Et quidem, si in rigore sistamus in illa forma loquendi, cum per adoptionem acquiratur ius filij ad hæreditatē, ad quā quis adoptatur nō poterit dici humanitas adoptari ad vnionē, quia nullam priorem gratiam recipit, qua ius, vel ꝓportionem, aut dispositionē aliquam ad talem vnionem acquirat. Sed non est necesse in hac forma loquendi vim facere, nam dici facile potest sufficere extrinsecam Dei ordinationē, quia illa humanitas gratis dilecta seu acceptata est vt à primo instante suæ conceptionis Verbo vniretur. sicut humana adoptio fit per solam intrinsecam ordinationem & acceptationem. Vel dici etiam potest, illā locutionem esse intransitiuè sumendam, & ad modum causæ & effect⁹ formalis, ita vt dicatur humanitas adoptata ad esse personale filij Dei per gratiā vnionis, tanquam per formale vinculum, quo ipsa vnitur Dei Filio. Ad rem ergo, omisso loquendi modo, vnionem illam neq; esse adoptionem, neq; ex adoptione, probari potest hoc modo, quia adoptio solo affectu coniungit adoptatum adoptanti, sed vnio illa non cōiungit humanitatem Verbo solo affectu, sed re ipsa: erga illa non est adoptio. Minor de fide certa est, vt patet ex dictis suprà q. 2. vbi ostendimus esse vnitam substantialiter Verbo. Maior probatur ex conditionibus, & natura adoptionis suprà explicatis: ex quibus constat, adoptionem esse merè gratuitam ex beneuolentia adoptantis. Vnde in dicto Concilio Francoford. in lib. Sacrosyllabo col. 7. adnotat Paulinus, hoc ipsum indicari in ipso nomine adoptionis. *Nam adoptatio*, inquit, *ex affectione ducit vocabuli sui originem*, quia is qui adoptat, quasi optans habere filium, cum proprium & naturalem non habeat, ex affectu, & beneuolentia acceptat alienum, suumq; facit, non re, sed affectione tantum. Vnde in epistola eiusdem Concilij ad Episcopos Hispaniæ versus finem. *Quid est*, dicitur, *adoptio, nisi charitatis copulatio, qua pater adoptione sibi copulat filium, quem proprium non habet.*

Sed hæc ratio, licet respectu personæ Christi vt subsistētis in humanitate, eo sensu, quo de illa loquitur Concilium Francoford. sit efficax, quia filiatio Christi nullo modo manat ex dilectione, non enim est filius quia dilectus, sed potius dilectus quia filius, quo modo intelligitur illud. *Hic est filius meus dilect⁹*, vt sequenti tomo latius declarabo. Nihilominus respectu humanitatis, non apparet efficax ratio, neq; ex firmo principio procedens, nisi rectè exponatur, aliquidq; ei addatur. Declaratur, quia licet sit verū, adoptionem oriri non ex natura, sed ex beneuolentia & affectu, non tamen est verum sistere in sola beneuolentia & affectu, nam potest efficere realem vnionem, seu ad illam terminari. Quamuis enim humana adoptio voluntate fiat, & sola extrinseca illius denominatione consummetur, quia imperfecta est, tamen adoptio diuina non consistit solum in extrinseca beneuolentia, & acceptatione Dei, sed facit realem mutationem in adoptato, illiq; communicat suam naturam, & diuinitatem secundum intrinsecam quādam eius participationem, iuxta illud, *Magna & pretiosa nobis promisit donauit, vt diuinæ efficiamur consortes naturæ.* Per hanc autem participationem naturæ diuinæ non solum affectu coniungimur Deo, sed reipsa efficimur illi similes, nec solum extrinsecè ordinamur ad hæreditatem Dei, sed intrinsecè habemus naturam cui illa hæreditas debetur: ergo diuina adoptio, licet ex affectu & beneuolentia Dei gratuita oriatur, tamen nō est sola denominatio ab illa, sed est vera & realis assimilatio, sed coniunctio adoptati ad adoptantē: ergo ex hac parte non repugnat, humanitatem Christi esse adoptatam, quia ex solo affectu & gratuita beneuolentia Dei ordinata fuit ad vnionem, quamuis ille effectus terminatus fuerit ad realem immutationem, veramque vnionem cum filio Dei.

Hoc autem constituto explicandum supereſt, si realis infusio gratiæ creatæ est adoptio, cur etiam realis vnio naturæ creatæ nō sit adoptio. Sicut enim infusio

infusio gratiæ est supra naturam personæ creatæ, ita & hæc vnio est suprà naturam humanitatis: & sicut illa infusio ex beneuolentia fit ad personam ex se extraneam respectu gratiæ, ita hæc vnio ex beneuolentia fit in humanitate ex se extranea respectu talis vnionis, &, sicut, facta hac vnione, ex vi ei⁹ talis natura deificata manet, illique propter eam causam debetur hæreditas, ita, facta gratiæ infusione, ex vi eius homo manet sanctificatus, eiq; debetur hæreditas intrinseco connaturalitatis debito: ergo ex illa ratione non potest colligi sufficiens differentia, ob quam humanitatis assumptio non sit adoptio. Addendum ergo est: esto verum sit has omnes similitudines versari inter gratiam vnionis & infusionẽ gratiæ creatæ: nihilominus tamen magnam quandam differentiam inter has gracias intercedere, ratione cui⁹ vna est gratia adoptionis, & nõ alia. Quo etiam fit, vt, licet omnis adoptio diuina, sit gratia ex gratuita Dei beneuolentia prouenies, non tamẽ è conuerso omnis gratia communicata ex gratuità beneuolentia Dei, sit adoptio. Differentia autem inter has gratias est, quia vna est gratia accidentalis, altera substantialis, vna creata, altera increata, vna per communicationem cuiusdam participationis diuini esse, altera per communicationem veram & realem ipsiusmet diuinæ personæ.

Vnioni gratia quare non sit adoptio.

Ex hac autem differentia, quę satis nota est ex superioribus optimè colligitur ratio, cur, licet gratia habitualis sit gratia adoptionis, non tamen gratia vnionis: nam adoptio nõ facit substantialem vnionem inter adoptatum & adoptantẽ, sed accidentalem tantum: gratia autem vnionis facit substantialem vnionem: non est ergo adoptio, sed aliquid maius adoptione. Vel aliter, per adoptionem non communicat adoptans adoptato suum proprium naturale esse quod in se habet: per gratiam autem vnionis communicat Deus naturæ assumptæ suum proprium esse personale: ergo. Item aliter declaratur, nam inter homines pater non adoptat suum filium naturalem, etiam si ex amore & desiderio illius eũ generet, quia communicat illi suammet naturam, quamuis non eandem numero, sed eandem specie communicet: ergo, si per impossibile, posset ex affectu communicare naturæ alterius à se non geniti suammet personam eandem numero, non posse dici adoptare illam naturam, sed altiori quodam vinculo illam facere suam, & quodammodo magis sibi coniunctam, quam sit fili⁹ naturalis suo patri, quãdo solum est inter eos identitas specifica. Præterea declaratur aliter, nam, si quis posset sua efficaci voluntate & affectu alienam substantiam suo corpori substantialiter vnire, non diceretur adoptare illam quia illud vinculũ, multò est altioris ordinis & rationis, sed similiter per hanc vnionem magis vnitur humanitas ipsi Deo, quam pars corporis ipsi toti vniatur, & similiter, si anima posset efficacia suæ voluntatis vnire sibi corp⁹, & media ea vnione illud facere consors suarũ operationũ, non diceretur illud adoptare. Deniq; per solam adoptionem non communicatur filiatio naturalis: per hanc verò vnionem communicatur ipsamet filiatio naturalis Dei per se ipsam, & non tãtum per aliquam sui participationem: ergo illa vnio non potest dici adoptio. Vnde hic etiam accommodari potest ratio, quam hic D. Tho. tetigit, quod adoptio dicit habitudinem ad filiationem participatam: hæc autẽ vnio non dicit talem habitudinem, sed potius ad ipsam filiationẽ naturalem, cui substantialiter copulat naturam assumptam. Potest etiam ad hoc reuocari illa ratio, quòd adoptio ex sua ratione postulat versari circa personam, & non circa naturam tantum, hęc autem gratia vnionis versatur circa naturam & propriè fit naturæ, non personæ, vt in superioribus ostensum est. Maior probari potest (præter suprà dicta contra Gabrielem) quia adoptio, vt dixi, solum facit accidentalem vnionem, inter adoptatum & adoptantem, & ideo supponit inter eos personalem distinctionem, & versatur circa personam.

Ob has ergo causas meritò distinguitur gratia vnionis à gratia adoptionis, vt eleganter tetigit D. Thom. hic art. 4. præsertim in solutione ad secundum, vbi vnico fere verbo attigit totam hanc doctrinam, scilicet, quod gratia vnionis & habitualis cõueniunt in principio, scilicet, quia sunt ex affectu gratuito Dei, differunt autem in termino, quia per vnum confertur filiatio naturalis, & ipsum esse personale Dei, per aliam verò tantum quædam illius participatio. Et eandem tetigit ex Scholasticis antiquioribus Albertus Magnus in 3. d. 10. art. 13. vbi recte notat, dupliciter contingere habere filiationem per se seu naturalem, vno modo per actum naturæ, quo modo filius æternus habet à Patre: *alio modo* (inquit) *per identitatem & per vnionem ad illum, qui per naturam habet*: & hoc posteriori modo, ait communicari humanitati filiationem diuinam per gratiam vnionis, & ideò non esse adoptionem, sed longè superiorem gratiam. Et ex modernis eandem differentiam tetigit Palacios in 3. d. 10. disp. vnica, dubio 1. vbi ait, Christi humanitatem non esse adoptatam, quia nõ habet esse participatum, sed ipsum esse personale Dei, eamq; differentiam significauit Augustinus lib. de Trinit. & vnit. Dei. c. 11. tomo 4. dicẽs, *Sunt isti filii gratia, ille natura, qui in istis participatio diuinitatis, in illo plenitudo*: quamuis enim eo loco, de filio secundum diuinitatem loquatur: potest tamen ex illis verbis sumi non leue argumentum à simili. Denique hanc ipsam differentiam indicauit sæpe Concilium Francoford. in verbis in principio citatis in ratione dubitandi, & in multis alijs, quæ occurrent facilè attente legenti.

D. Thom. *Albert.* *Augustin.*

Instantia

Sed instabit aliquis, nam si rationes factæ efficaciter probant, gratiam vnionis non esse adoptionẽ, propter eam excellentiã, in qua superet gratiam habitualem, similibus rationibus probari poterit, infusionem gratiæ habitualis non esse adoptionẽ propriè & in rigore, sed aliquid maius adoptione propter excellentiã in qua superat humanam adoptionem. Primum enim humana adoptio, vt dicebam⁹ in solo affectu & beneuolentia adoptantis consistit & in illa & per illã formaliter perficitur, quia nullo modo est generatio, nec realis communicatio naturæ adoptantis respectu adoptati, & ideò etiam à iurisperitis existimatur tanquam quædam fictio iuris quia per illam habetur vt filius, qui reuera filius nõ est: at verò iustificatio non est solus affectus extrinsecus Dei, quamuis ab illo procedat, sed est quædam diuina generatio vera, realis, ac physica, quãuis accidentalis: & per eam Deus communicat suam naturam, licet non ad æqualitatem, sed secundũ quandam participationem. Addi etiam potest, per hanc actionem non solum communicare Deum sua bona creata, sed etiam se ipsum, vel quatenus iustis datur ipsamet persona Spiritus sancti speciali modo, vel quatenus ipsamet essentia diuina vnitur Beatis in patria. In quibus omnibus multum superat iustificatio hæc filiorum Dei adoptionem humanam, & longè alterius rationis est: ergo, vel ob hanc causam negandum est illam esse propriam & formalem adoptionem, sed aliquid eminentius, vel si, hac differentia non obstante, dicitur iustificatio manere intra rationem adoptionis, quia non peruenit ad excellentiam veræ & naturalis generationis Filij Dei, licet sit quædam excellentior adoptio eadem ratione dicetur gratia vnionis esse quędam altior & eminentior adoptio, quàm sit non solum humana, sed etiam diuina per gratiam creatam, non transcendere verò rationem adoptionis, qui etiam nõ pertingit ad perfectionem propriæ & naturalis generationis filij Dei, neque confert ius ad beatitudinem per essentiam, sed solum ad participationem eius.

Respon-

Reprobatur.

Respondetur, hoc argumento moueri potuisse, qui gratiam vnionis, adoptionem appellarũt, quod lato & improprio modo dictum esse, etiam Gabriel ipse confessus est. Nos vero negamus proportionem & paritatem rationis, nam in iustificatione seruatur proprie ac formaliter id, quod est de ratione adoptionis, nempe quod sit gratuita quędam assumptio seu acceptatio ad hæreditatem personæ extraneæ concessa, id est, quæ ex se nullum ius ad talem hæreditatem habebat; quæ omnia formaliter reperiũtur in puræ creaturæ rationalis iustificatione. Quod autem in illa intercedat infusio supernaturalium donorum, & participatio quædam intrinseca naturæ Dei adoptantis, prouenit ex duplici notanda differentia, inter adoptionem humanam, & diuinam. Prior est ex parte adoptantis, nam homo adoptans habet inefficacem voluntatem ad hoc vt suo amore ac beneuolentia intrinsece immutet, ac perficiat eum quem adoptat. Dei autem adoptantis voluntas est potentissima, vt constituat obiectum suo amori proportionatum, & vt intrinsece perficiat eũ quem singulariter diligit, dum eum adoptat. Posterior vero differentia declarat necessitatem huius immutationis ex parte hominis adoptati. Nam in humana adoptione supponitur perfecta similitudo in natura inter adoptantem & adoptatum; solumq; deest naturalis origo vnius ab alio: hęreditas etiam, ad quam homo adoptatur, est eiusdem ordinis (vt sic dicam) nam ad similem hæreditatem potest homo habere naturale ius: quod deest homini qui adoptatur, non ob excellentiam hæreditatis, neque ex defectu perfectionis ipsius hominis, sed tantum ex defectu originis: at verò secus est in diuina adoptione, nam inter hominem qui adoptatur, & Deum qui adoptat, supponitur quidem origo, non tamen perfecta similitudo in natura, sed solum secundũ quãdam analogam conuenientiã in gradu intellectuali. Hæreditas etiam illa, ad quam homo à Deo adoptatur, est superioris ordinis, & non est connaturalis ipsi homini, non tantum ex defectu originis, sed etiam ob excellentiam ipsius hæreditatis, & imperfectionem ipsius hominis. Vnde ad naturalem beatitudinem homo non adoptatur, sed habet ad illam naturale ius, tam ex vi suæ perfectionis, quam ex vi suæ originis, secundum quam rationem non dicitur filius adoptiuus, sed vel nõ attingit rationem filij; quia illa beatitudo naturalis non est propriè diuina hæreditas, vel imperfectissimo modo dicetur filius naturalis per creationem: ob hanc ergo causam necessarium fuit, diuinam adoptionem fieri per participationem quandam diuinæ naturæ filijs adoptiuis infusam, vt per eam similitudo in natura, quę deerat perficeretur quoad fieri posset inter creaturam & Deum, saltem in eo gradu, in quo pertingere posset creatura ad fruendum Deo in se ipso, in quo maximè diuina hæreditas & beatitudo posita est. Quia verò hæc participata similitudo, & hæreditas illi respondens, quamuis fiat per dona intrinsecus infusa, semper est supra debitum personæ creatæ cui conceditur, & non efficit cum Deo substantialem vnionem, sed accidentalem, ideo non transcendit rationem adoptionis, sed perfectiorem quãdam illius speciem & rationem sortitur. Et hac etiam ratione dicitur hæc adoptio consistere, aut perfici vnione secundum affectum, non quia excludat realem participationem naturæ Dei adoptantis, sed quia tota illa ordinatur, vt possit homo esse proportionatus ad fruendum Deo, & ad contrahendum cum ipso proprium & perfectum vinculum amicitiæ: & fieri vnius spiritus cum ipso secundum affectum. At vero longe alia est excellentia vnionis hypostaticæ, quæ non fit per vnionem accidentalem, nec per participationem tantum, sed per communicationem ipsiusmet personæ diuinæ; & ideo nullam habet formalem similitudinem, vel conuenięA tiãm cum adoptione, sed est gratia omnino alterius ordinis, vt declaratum est.

Illatio.

Ex his infero, & dico secundo, hanc propositionem; humanitas non est adoptata; in quodam sensu esse de fide, simpliciter tamen & in omni sensu, non esse de fide, quamuis iam satis certa esse videatur. Declaro singula, nam si adoptio propriè sumatur pro vnione cum Deo per accidentalem gratiam, & sensus sit exclusiuus, humanitatem scilicet Christi, ita fuisse adoptatam, vt non habeat cum Deo aliud maius vinculum, si est hæreticum tribuere adoptionem humanitati Christi, quomodo de adoptione eius locutus est Nestorius, & (vt ego existimo) Fœlix & Elipandus. Si autem, vel sensus non sit exclusiuus, sed tantum indefinitus, vel certe si quis mordicus contendat, adoptionis vocabulum & rationem posse extendi ad omne donum gratiæ liberaliter communicatum, ad quod ius ad participatam beatitudinem consequatur, sic non pertinet ad materiam fidei, neq; est hæreticum adoptionẽ tribuere humanitati Christi, etiam si falsum sit. Primo quidem, quia illi humanitati, data est gratia habitualis simul cum gratia vnionis, & adhuc sub opinione positum est, an prius natura data fuerit gratia habitualis quam vnionis: ergo, quia vtramq; gratiã admiserit in humanitate Christi, non erit hæreticus, etiamsi dicat esse adoptatam per gratiã habitualẽ, licet simul habuerit aliud maius vinculum cum Deo quia nulli principio fidei repugnabit: ergo simpliciter appellare eam adoptatam propter dictum sensum, non est hæresis: quia illa verba non præ se ferunt exclusiuum sensum, sed indefinitum tantum.

Quod si quis dicat, adoptionem in sua proprietate includere negationem arctioris vinculi, & substantialis vnionis. Respondetur, propterea illũ sensum esse falsum, non tamen esse hæreticum, quia illud principium, nec definitum de fide est, neq; est tã euidens vt sufficiat ad certam fidem faciendam. Secundo ob eandem causam, si quis vocet humanitatem adoptatam propter ipsammet gratiam vnionis non quidem existimans, gratiam vnionis non esse altioris rationis, aut non facere maius vinculũ cum Deo, quam gratiam habitualem, sed existimans, cõuenire has duas gratias in ratione diuini doni gratuiti, ad quod consequitur ius ad participationem hæreditatis æternæ, & nomen adoptionis conuenire huic rationi communi, & omnibus sub illa contentis, non est cur in eo sensu hæreticus censeatur: & ideo licet impropria sit locutio, vt hic dixit D. Tho. ad 1. & falsa, vt discursus à nobis factus ostendit, non tamen est hæretica, quia neq; proxime repugnat alicui principio fidei, neq; mediante aliquo principio euidente, vt obiectiones in contrarium factæ satis declarant: nec deniq; est in se ipsa formaliter damnata, aut contraria definita in aliquo Concilio: maxime enim in Francofordiensi; sed in eo non, vt ex his, quæ de illius sensu supra diximus, constare potest, & in solutionibus argumentorum breuiter iterum attingemus.

Rationi dubitandi satisfit.

Ad rationem ergo dubitandi in principio positã negatur cõsequentia, quia nõ omnis gratia gratuito collata habere potest rationem adoptionis, neq; natura vt natura adoptari potest; non quia non possit gratis diligi, & ordine naturæ præexistere & extranea esse; sed quia natura vt sic non potest nisi ad substantialem vnionem assumi, nam alias supponeretur subsistens in propria persona, & ita iam nõ naturæ, sed personæ fieret gratia. Ad Hilarium respõdet D. Tho. & cõmuniter Scholastici, impropriè vocasse adoptionem carnis gratiã vnionis. Alexander autẽ Alens. 3. p. q. 10. memb. 4. ait id dictum esse propter humanitatem in specie consideratã, nõ in individuo prout est in Christo: quod posset intelligi ad eum modũ quo Paulus ait, nos cõsurrexisse in Christo, & consedisse in cœlestibus. Sed hoc non solum

est improprium, verum etiam omnino contra mẽtem Hilarij. Alij coniectant, mendosam esse literam Hilarij; & vbi legitur, *adoptatur*, legendum esse, *adoratur*, Dixerat enim paulò ante, *Adsunt Magi, inuolutum pannis adorant: per Magos cunarum sordes adorantur, vagitus per angelorum diuina gaudia honorãtur.* Et infrà: *Aliud intelligitur, aliud videtur, infans vagit, laudantes angeli audiuntur, panni sordent, Deus adoratur, ita potestatis dignitas non amittitur, dum carnis humilitas adoratur*, sic enim optimè quadrat ratio, ostendit enim, maiestatem Christi non esse imminutam inter vagitus, &c. quandoquidem in ipsis adoratur. Et hæc lectio habetur in editione Parisiensi, anni 1544. Iuxta quam lectionem, illa particula, *dum carnis humilitas adoratur*, non est causaliter sumenda, dignitas enim Verbi sub carne latentis, non ideo amissa non est, quia adoratur, sed ideo adoratur, quia amissa non est: non potest ergo illa particula reddere causam, sed signum, vt sensus sit, *dum adoratur*, id est, siquidem adoratur. Et solum videri, potest durum in hac lectione, quia illi particula in communi vsu, & latina proprietate non videtur illam significationẽ habere, est tamen nihilominus probabilis lectio & responsio. Sed non est alia contemnenda, quam habent recentiores codices, eamq; esse antiquam & cõmunem, constat ex D. Tho. & Scolasticis. Et potest reddere satis germanum sensum. Docet enim eo loco Hilarius, Verbi maiestatem non fuisse imminutam ob assumptionem nostræ naturæ, idq; concludit ex his, quæ in Christi natiuitate acciderunt: nam infantulus in præsepe positus ab angelis prædicatur & laudatur, adoratur à Magis. Vnde concludit, ex humilitate carnis Verbo coniunctæ non fuisse Verbi maiestatem & potentiã amissam: & hoc est, quod ait, *Ita potestatis dignitas non amittitur dum*, id est, quãdo, seu ex eo quod, *carnis humilitas adoptatur*, id est, assumitur. Hæc ergo verba Hilarij iuxta hanc lectionem, & alia Marij Victorini declarant, quod diximus habere gratiam vnionis respectu humanitatis aliquas proprietates & conditiones, in quibus cum adoptione conuenit, ratione quarum per translationem & metaphoram solet interdum adoptio vocari: præsertim ad significandum, humanitatem, gratis esse amatam, & assumptam è Verbo: in qua metaphora in eo sensu sumpta nullus est error, sed nobis cauenda est, tum quia, vt ostendimus, verè & propriè illa non est adoptio, tum etiam quia metaphora illa rarissimè est vsitata, & potest esse occasio erroris. Et hoc solum probat testimonium Concilij Francoford. ibi in contrarium citatum: distinguitur enim assumptio ab adoptione propriè sumpta; de qua hæretici loquebantur, contra quos Concilium illud loquitur, vt in superioribus visum est.

QVÆSTIO XXIV.

De prædestinatione Christi in quatuor articulos diuisa.

Deinde considerandum est de prædestinatione Christi.

Et circa hoc quæruntur quatuor.

Primo vtrum Christus sit prædestinatus.

Secundo, vtrum sit prædestinatus secundum quod homo.

Tertio, vtrum eius prædestinatio sit exemplar nostræ prædestinationis.

Quarto, vtrum sit causa prædestinationis nostræ.

Supponenda sunt hoc loco, quæ de prædestinatione in cõmuni 1.p.q.23. doceri solẽt, & abstinẽdo ab alijs opinionibus, certum est prædestinationẽ vel supponere, vel includere actum intellectus, & voluntatis, supponit enim voluntatem efficacẽ Dei & dicit rationẽ mediorũ, per quę volũtas illa implẽda est. Vnde quia voluntas est quasi radix totius prædestinationis, de illa semper loquemur, & in ea explicabimus doctrinam hanc de prædestinatione Christi.

ARTICVLVS I.

Vtrum Christo conueniat prædestinatum esse.

AD primum sic proceditur. Videtur quod Christo non conueniat prædestinatum esse. Terminus enim prædestinationis videtur esse adoptio filiorum, secundum illud Ephes. 1. *prædestinauit nos in adoptionẽ filiorum.* Sed Christo non conuenit esse filium adoptiuum, vt dictum est †. Ergo Christo non conuenit prædestinatum esse.

2. Præterea, In Christo duo est considerare, scilicet naturam humanam & personam. Sed non potest dici, quod Christus sit prædestinatus ratione humanæ naturæ, quia hæc est falsa, humana natura est filius Dei: Similiter etiam nec ratione personæ, quia illa persona non habet ex gratia quod sit Filius Dei, sed ex natura, prædestinatio autem est eorum quæ sunt ex gratia: vt in prima parte dictum est. * Ergo Christus non est prædestinatus Filius Dei.

3. Præterea, Sicut illud quod est factum non semper fuit: ita & illud quod est prædestinatum: eo quod prædestinatio anteceßionem quandam importat. Sed quia Christus semper fuit Deus & filius Dei, non propriè dicitur quod homo ille sit factus filius Dei. Ergo pari ratione non debet dici, quod Christus prædestinatus sit filius Dei.

Sed contra est quod Apostolus dicit Romanor. primo, de Christo loquens. Qui prædestinatus est filius Dei in virtute.

Respondeo dicendum, quod sicut patet ex his, quæ in prima* parte dicta sunt, prædestinatio propria accepta, est quædam diuina præordinatio ab æterno, de his quæ per gratiam Dei sunt fienda in tempore. Est aũt hoc in tempore factum per gratiã vnionis à Deo, vt homo esset Deus & Deus esset homo. Nec potest dici, quod Deus ab æterno non præordinauerit hoc se facturum in tempore: quia sequeretur, quod diuinæ menti aliquid de nouo accideret. Et ideo oportet dicere, quod ipsa vnio naturarum in persona Christi cadat sub æterna Dei prædestinatione: & ratione huius Christus dicitur esse prædestinatus.

Ad primũ ergo dicendum, quod Apost. ibi loquitur de prædestinatione, qua nos prædestinamur vt simus filij adoptiui. Sicut aũt Christus singulari modo præ alijs est Dei filius naturalis: ita quodam singulari modo est prædestinatus.

Ad secundum dicendum, quod sicut dicitur in Glossa.* Rom. 1. quidam dixerũt prædestinationem intelligendam esse de natura, non de persona: quia scilicet humana natura facta est hæc gratia, vt vniretur filio Dei in vnitate personæ. Sed secundum hoc, locutio Apostoli est impropria propter duo. Primo quidem ratione communi. Non enim dicimus, naturam alicuius prædestinari, sed ipsum suppositum: quia prædestinari est dirigi in salutem, quod quidem est suppositi agentis propter beatitudinis finem. Secundo ratione speciali: quia esse Filium Dei non conuenit humanæ naturæ: est enim hæc falsa, Humana natura est filius Dei: nisi forte quis velit sic exponere extorta expositione *Qui prædestinatus est filius Dei in virtute*, id est, prædestinatum est, vt humana natura vniretur filio Dei in persona. Relinquitur ergo, quod prædestinatio attribuatur personæ Christi: non quidem secundum se, vel secundum quod subsistit in diuina natura, sed secundum quod subsistit in humana natura. Vnde cum dixisset Apostolus, *Qui factus est ei ex semine Dauid secundum carnem*, subiunxit. *Qui prædestinatus est Filius Dei in virtute*, vt daret intelligere, quod secundum hoc quod est factus ex semine Dauid secundum carnem, est prædestinatus filius Dei in virtute. Quamuis enim sit naturale illi personæ secundum se consideratæ, quod sit filius Dei in virtute: non tamen est ei naturale secundum humanam naturam, secundum quam hoc sibi conuenit per gratiam vnionis.

Ad

Ad tertium dicendum, quod Origenes super Epistol. ad Roman. dicit hanc esse literam Apost. Qui prædestinatus est filius Dei in virtute, ita quod non designetur aliqua antecessio: & sic nihil habet difficultatis. Alij vero antecessionem, quæ designatur in hoc participio, prædestinatus, referunt, non ad id quod est esse filium Dei, sed ad eius manifestationem: secundum illum consuetum modum loquendi in Scripturis, quo res dicuntur fieri, quando innotescunt, vt sit sensus, quod Christus prædestinatus est manifestari Filius Dei. Sed sic non propriè prædestinatio accipitur: nam aliquis dicitur propriè prædestinari secundum quod dirigitur in finem beatitudinis: beatitudo autem Christi non dependet ex nostra cognitione. Et ideo melius dicendum est, quod illa antecessio, quam importat hoc participium prædestinatus, non refertur ad personam secundum se ipsam, sed ratione humanæ naturæ: quia scilicet persona illa, etsi ab æterno fuerit Filius Dei, hoc tamen non fuit semper, quod subsistens in natura humana fuerit Filius Dei. Vnde Augustinus dicit in libro de prædestinatione Sanctorum. Prædestinatus est Iesus, vt qui futurus erat secundum carnem filius Dauid, esset tamen in virtute Filius Dei. Et est considerandum, quod licet hoc participium prædestinatus, importet antecessionem, sicut & hoc participium factus: aliter tamen & aliter. Nam fieri pertinet ad ipsam rem, secundum quod in se est: prædestinari autem pertinet ad aliquem, secundum quod est in apprehensione alicuius præordinantis: Id autem quod subest alicui formæ & naturæ secundum rem, potest apprehendi, vel prout est sub forma illa, vel etiam absolutè. Et quia absolutè non conuenit personæ Christi, quod inceperit esse Filius Dei, conuenit autem ei, secundum quod intelligitur vel apprehenditur vt in natura humana existens (quia scilicet hoc aliquando incepit esse, quod in natura humana existens esset Filius Dei) ideo magis est hæc vera, Christus est prædestinatus Filius Dei, quam ista, Christus est factus Filius Dei.*

Ad Rom. 1. super illud verbum Paul. to. 3.

cap 15. à med. to. 7.

COMMENTARIVS.

Circa titulum, & ad intelligenda omnia quæ disputanda sunt obseruare oportet, dupliciter aliquem posse dici prædestinatum. Primò præcisè non explicando terminum, ad quem prædestinatus est. Secundo addendo, & explicando illum terminum, vt si dicas, Christum esse prædestinatum, vel esse prædestinatum vt sit Filius Dei naturalis. Vnde tria in hac locutione considerari possunt. Primum est, actus Dei prædestinantis. Secundum est res quæ prædestinata dicitur, quæ solet esse obiectum prædestinationis, & res ad quam prædestinatur, quæ terminus prædestinationis appellatur: & actus quidem prædestinationis supponit cognitionem obiecti, & termini prædestinationis, quatenus possibilia sunt; præcedit autem ea, quatenus futura sunt, quia per ipsum actum prædestinationis ad existendum ordinantur. Inter obiectum etiam & terminum (si distincta sint) quidam ordo reperitur, nam obiectum supponitur termino per modum subiecti, ordinatur autem ad terminum tanquam ad finem, & tanquã ad suam perfectionem, aut alio simili modo. In hoc ergo titulo præsentis articuli, D. Thom. priori modo quæstionem ponit de prædestinatione Christi præcisè, non explicato termino eius. Et eodem modo illam definit, quanquam obiter in solutione ad secundum & tertium, nonnihil de termino attingat. Et ex his satis intelligi potest litera totius articuli, quæ per se clara est. De re autem ipsa statim latius disputandum erit.

A

B

C

D

E

ARTICVLVS II.

Vtrum hæc sit falsa, Christus secundum quod homo, est prædestinatus esse Filius Dei.

141. 3. d. 10. q.

Ad secundum sic proceditur videtur quod hæc sit falsa, Christus, secundum quod homo, est prædestinatus esse Filius Dei. Hoc enim est vnusquisque secundum aliquod tempus, quod est prædestinatus esse, eo quod prædestinatio Dei non fallitur. Si ergo Christus, secundum quod homo, est prædestinatus esse Filius Dei, videtur sequi quod sit Filius Dei secundum quod homo. Hoc autem est falsum: ergo & primum.

1. ar. t. q. 3 & 4. contra ca. 9 ad 2.

2. Præterea illud quod conuenit Christo secundum quod homo, conuenit cuilibet homini, eo quod ipse est vnius speciei cum alijs hominibus. Si ergo Christus, secundum quod homo, prædestinatus esse Filius Dei, sequeretur, quod cuilibet homini hoc conueniat. Hoc autem est falsum, ergo & primum.

3. Præterea, Hoc ab æterno prædestinatur, quod est aliquando fiendum in tempore. Sed magis hæc est vera, Filius Dei factus est homo, quam ista: Homo factus est Filius Dei: vt supra habitum est. Ergo magis hæc est vera, Christus secundum quod est Filius Dei, prædestinatus est esse homo, quam è conuerso, Christus, secundum quod est homo, est prædestinatus esse Filius Dei.*

Quæst. 16. art. 6. & 7.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in libr. de prædestinat. Sanct. Ipsum Dominum gloriæ, in quantum homo factus est Dei Filius, prædestinatum esse dicimus.

Cap. 15. in med. to. 7.

b Respondeo dicendum, quod in prædestinatione duo possunt considerari. Vnum quidem ex parte ipsius prædestinationis æternæ, & secundum hoc importat antecessionem quandam respectu eius quod sub prædestinatione cadit. Alio modo potest considerari secundum effectum temporalem: qui quidem est aliquod gratuitum Dei donum. Dicendum est ergo, quod secundum vtrumque istorum attribuitur prædestinatio Christo, ratione solius humanæ naturæ. Nam humana natura non semper fuit Verbo vnita: & etiam hoc per gratiam est collatum, vt Filio Dei in persona vniretur. Et ideo solum ratione humanæ naturæ prædestinatio competit Christo: vnde Augustinus dicit in libr. de præd. Sanct. prædestinata est ista humanæ naturæ tanta & tam celsa, & summa subuectio, vt quo attolleretur altius, non haberet. Hoc autem dicimus conuenire alicui, secundum quod homo, quod ei conuenit ratione humanæ naturæ. Et ideò dicendum est, quod Christus secundum quod homo, est prædestinatus esse Filius Dei.

Ca. 15 post med. to. 7.

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur, Christus secundum quod homo, est prædestinatus esse Filius Dei, hæc determinatio, secundum quod homo, potest referri ad actum significatum per participium dupliciter. Vno modo ex parte eius quod materialiter cadit sub prædestinatione: & hoc modo est falsa. Est enim sensus, quod prædestinatum sit, vt Christus secundum quod homo, sit Filius Dei: & in hoc sensu procedit obiectio. Alio modo potest referri ad ipsam propriam rationem actus: prout scilicet prædestinatio importat in sui ratione antecessionem, & effectum gratuitum. Et hoc modo conuenit Christo ratione humanæ naturæ: vt dictum est. Et secundum hoc dicitur prædestinatus, secundum quod homo.*

In cor. art.

*Ad secundum dicendum, quod aliquis potest conuenire alicui homini ratione humanæ naturæ dupliciter. Vno modo sic, quod humana natura sit causa illius sicut esse risibile conuenit Sorti ratione humanæ naturæ, ex cuius principijs causatur. Et hoc modo prædestinari non conuenit nec Christo nec alteri homini ratione humanæ naturæ, & in hoc sensu procedit obiectio. Alio modo dicitur conuenire aliquid alicui ratione humanæ naturæ, cuius humana natura est susceptiua, & sic dicimus Christum esse prædestinatum ratione humanæ naturæ: quia prædestinatio refertur ad exaltationem humanæ naturæ in ipso, vt dictum est.**

In corp. art. 3 d. 7. q. 3. ar. 1. & art 2. q. 2.

Ad tertium dicendum, quod sicut Augustinus dicit in libro de prædest. Sanct. Ipsa est illa ineffabiliter facta hominis à Deo Verbo susceptio singularis: vt Filius Dei & hominis simul, & filius hominis propter susceptum hominem, &*

*Ca. 15. à med. to. 7.

Filius Dei propter suscipientem vnigenitum Deum veraciter & proprie diceretur. Et ideo quia illa susceptio sub prædestinatione cadit, tanquam gratuita, vtrumque potest dici, scilicet, quod & Filius Dei prædestinatus sit esse homo, & filius hominis prædestinatus sit esse Filius Dei. Quia tamen gratia non est facta Filio Dei, vt esset homo, sed potius humanæ naturæ, vt Filio Dei vniretur: magis proprie potest dici, quod Christus secundum quod homo, est prædestinatus esse Filius Dei, quam quod Christus secundum quod Filius Dei, sit prædestinatus esse homo.

COMMENTARIVS.

INquirit hic D. Thomas terminum huius prædestinationis, & quæstionem intelligit de Filio Dei naturali proprijssime, & personaliter, eo modo, quo hic homo Christus est Filius Dei naturalis per æternam generationem: ita vt sensus sit, an Christus in quantum homo sit prædestinatus fore ipsum Verbum Dei, quem sensum satis explicuit D. Tho. in argumento primo cum solutione.

b Respondet autem in corpore, illam locutionem non esse falsam, sed veram, Christus in quãtum homo est prædestinatus esse Filius Dei, quia hoc conuenit illi rationę humanæ naturę, cui in tẽpore gratia vnionis facta est, quæ ab æterno fuerat prædestinata, & per eam effectum est, vt hic homo esset Filius Dei naturalis. Non explicat autem D. Thom. an hæc locutio tantum sit vera cum illo addito, *in quãtum homo*, vel an etiam simpliciter dici possit, Christus est prædestinatus esse Filius Dei: indicat tamen, solum cum illo addito veram esse propositionem illam, dum inquit, solum ratione humanæ naturæ, prædestinationem competere Christo. Sed hoc statim latius disputandum est, Vbi etiam explicabuntur solutiones ad 1. & 3. Solutio vero ad secundum facilis est.

ARTICVLVS III.

Vtrum prædestinatio Christi sit nostræ prædestinationis exemplar.

242. 3 d 10 q. 3 art 3 & Ro 1. lib. 3. col. 2 fin

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod prædestinatio Christi non sit exemplar nostræ prædestinationis: exemplar enim præexistit exemplato: Nihil autem præexistit æterno. Cum igitur prædestinatio nostra sit æterna, videtur quod prædestinatio Christi non sit exemplar nostræ prædestinationis.

2. Præterea, Exemplar ducit in cognitionem exemplati. Sed non oportuit, quod Deus duceretur in cognitionem nostræ prædestinationis ex aliquo alio, cum dicatur Rom. 8. Quos præsciuit, hos prædestinauit. Ergo prædestinatio Christi non est exemplar nostræ prædestinationis.

3. Præterea, Exemplar est conforme exemplato. Sed alterius rationis videtur esse prædestinatio Christi, quam prædestinatio nostra: quia nos prædestinamur in filios adoptionis: Christus autem est prædestinatus Filius Dei in virtute, vt dicitur Roman. 1. Ergo eius prædestinatio non est exemplar nostræ prædestinationis.

Cap. 15 in. prin to, 7.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in lib. de præd. Sanct. * Est præclarissimum lumen prædestinationis & gratiæ ipse Saluator, ipse Mediator Dei & hominem, homo Christus Iesus. Dicitur autem lumen prædestinationis & gratiæ, in quantum per eius prædestinationem & gratiam manifestatur nostra prædestinatio: quod videtur ad rationem exemplar spectinere. Ergo prædestinatio Christi est exemplar nostræ prædestinationis.

a Respondeo dicendum, quod prædestinatio dupliciter potest considerari. Vno modo secundum ipsum actum prædestinantis: & sic prædestinatio Christi non potest dici exemplar nostræ prædestinationis: vno enim modo & eodem actu æterno prædestinauit Deus nos & Christum. Alio modo potest prædestinatio considerari secundum illud, ad quod aliquis prædestinatur: quod est prædestinationis terminus & effectus. Et secundum hoc prædestinatio Christi est exemplar nostræ prædestinationis, & doe dupliciter. Primo quidem quantum ad bonum ad quod prædestinamur. Ipse enim est prædestinatus ad hoc, quod esset Dei Filius naturalis: nos autem prædestinamur ad filiationem adoptionis, qua est quædam participata similitudo filiationis naturalis. Vnde dicitur Roman. 8. Quos præscuit & prædestinauit conformes fieri imaginis filij sui. Alio modo quantum ad modum consequendi istud bonum, quod est per gratiam, quod quidem in Christo est manifestissimum: quia natura humana in Christo nullis suis præcedentibus meritis est vnita Filio Dei. Et de plenitudine gratiæ eius nos omnes accepimus: vt dicitur Ioan. 1.

Ad primum ergo dicendum, quod illa ratio procedit ex parte illius actus prædestinantis. Et similiter dicendum ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod non est necessarium, quod exemplatum exemplari quantum ad omnia conformetur sed sufficit quod exemplatum aliqualiter imitetur suum exemplar.

COMMENTARIVS.

CAffirmat Diuus Thom. cum Augustino lib. de prædest. c. 15. & de bono perseuerantię. cap. vlt. cui consentiunt cæteri Theologi in 3. dist. 10. vbi Albert. dub. vlt. Durand. quęst. 2. Palud. quęst 3. Bonau. dist. 11. art. 1. quęst. 1. & Alens. 3. par. qu. 3 memb. 5. & in su. perioribus satis declarata est hęc D. Tho. conclusio, disp. 5. sectio. 2. Neq; hoc loco oportet plura addere, quia res est facilis.

August. D Thom. Albert. Durand. Palud. Bonauent.

ARTICVLVS IIII.

Vtrum prædestinatio Christi sit causa nostræ prædestinationis.

14. 3 dist. 10. q. 3 art. 1.

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod prædestinatio Christi non sit causa nostræ prædestinationis: æternum enim non habet causam. Sed prædestinatio nostra est æterna. Ergo prædestinatio Christi non est causa nostræ prædestinationis.

2. Præterea, Illud quod dependet ex simplici Dei voluntate, non habet aliam causam nisi Dei voluntatem. Sed prædestinatio nostra ex simplici voluntate Dei dependet. Dicitur enim Ephes. 1. prædestinati secundum propositum eius, qui omnia operatur secundum consilium voluntatis suæ. Ergo prædestinatio Christi non est causa nostræ prædestinationis.

3. Præterea, Remota causa, remouetur effectus. Sed remota prædestinatione Christi, non remouetur nostra prædestinatio: quia etiamsi Filius Dei non incarnaretur, erat alius modus possibilis nostræ salutis, vt Augustinus dicit in lib. de Trinitat. Prædestinatio ergo Christi non est causa nostræ prædestinationis.

In lib. 13. cap. 10. non procul a princ. fi

Sed contra est, quod dicitur Ephes. 1. Prædestinauit nos in adoptionem filiorum per Iesum Christum.

a Respondeo dicendum, quod si consideretur prædestinatio secundum ipsum prædestinationis actum, prædestinatio Christi non est causa nostræ prædestinationis: cum vno & eodem actu Deus prædestinauerit ipsum & nos. Si autem consideretur prædestinatio secundum terminum prædestinationis, sic prædestinatio Christi est causa nostræ prædestinationis. Sic enim Deus præordinauit nostram salutem ab æterno prædestinando, vt per Iesum Christum complere-

pleretur. Sub prædestinatione enim æterna non solum cadit id, quod est fiendum in tempore, sed etiam modus & ordo, secundum quem est complendum in tempore.

Ad primum ergo & secundum dicendum, quod rationes illæ procedunt de prædestinatione secundum prædestinantis actum.

Ad tertium dicendum, quod si Christus non fuisset incarnandus, Deus præordinasset homines saluari per aliam causam: sed quia præordinauit Incarnationem Christi, simul cum hoc prædestinauit, vt esset nostræ salutis causa.

COMMENTARIVS.

HIc articulus etiam est in superioribus explicatus, nam de duplici genere causę potest hæc quæstio intelligi, finali & meritoria, & de finali diximus in disp. 5. sectione 2. Christum esse causam finalem nostræ prędestinationis, quod ex modo loquendi Scripturæ, Conciliorũ, & Patrum ostendimus. De causa autem meritoria in disp. 41. dum esset sermo de Christi merito, fusè satis disputatum est.

DISPVTATIO L.

In quatuor sectiones distributa.

De modo loquendi circa prædestinationem Christi.

PROpono disputationem hanc sub hoc titulo, quia de prædestinatione Christi quoad rem ipsam nulla mihi superest disputatio, his suppositis quę in disp. 5. tradita sunt. Vnũ enim certa fide indubitatũ est, scilicet substantialẽ vnionem duarum naturarum, diuinæ & humanæ in vna persona Filij Dei, fuisse ab æterno prædestinatam à Deo: vt recte hic D. Th. art. 1 docuit, & colligitur ex
1. Corin. 2. Paulo 1. ad Corint. 2. dicente: *Loquimur Dei sapientiã in mysterio, quæ abscondita est, quam prædestinauit Deus*
Ephe. 1. & 3. *ante secula in gloriam nostram*: & ideo ad Ephes 1. hoc mysterium vocat *Sacramentum voluntatis Dei*, & cap. 3. vocat *Sacramentum absconditum à seculis in Deo*. Et ratio clara est, quia prædestinatio, quãuis ad omnes effectus diuinæ voluntatis accommodari possit, ex vsu tamen Theologorum potissimum esse dicitur in operibus gratiæ, & gloriæ: sed hæc vnio est maximum opus diuinæ gratiæ, quod Deus absoluta & efficaci voluntate ab æterno voluit, vt in tempore fieret, ergo ab æterno fuit hoc opus prædestinatum & præordinatum à Deo. In quo autem signo rationis nostro modo intelligendi præordinatum fuerit, & propter quam præcipuè rationem, & quem gradum vel rationem causæ teneat inter alia diuina opera in citato loco fusè explicatum est. Solum ergo superest vt dicamus de varijs locutionibus, quibus hæc eadem res explicari potest, vel loquẽdo de Christo, seu de hoc homine, aut de Verbo, seu diuino supposito, aut de humana natura, vel in ordine ad prędestinationem præcisè dictam, vel cum relatione ad aliquem certum terminum, de quibus sigillatim dicendum est.

SECTIO I.

An simpliciter verum sit, Christum, aut Filium Dei ab æterno esse prædestinatum.

NOnnulli Theologi negant ita nobis esse simpliciter loquẽdum. Et ratio reddi potest, quia quod non potest absolutè dici de Filio Dei, nec de Christo potest simpliciter dici: sed Verbum, vel Filius Dei non potest simpliciter dici prædestinatus: quia hæc vox, *prædestinatus*, prout est in vsu Theologorum, quando de aliquo absolutè dicitur, significat illum per diuinam voluntatem esse ab æterno ordinatum ad aliquod esse diuinum, seu ad suam beatitudinẽ: hoc autem dici non potest de Filio Dei, qui suã beatitudinem non habet ex prædestinatione, sed per æternam generationem.

Dico primo. Christus in quantum homo, est ab ęterno prædestinatus. Est communis & certa cõclusio. Et probatur facile, quia Christus in quantum homo ab æterno est à Deo dilectus, & ordinatus ad perfectissima dona gratiæ, & gloriæ, quæ illi vt homini ab æterno præparata sunt: proprijssimè ergo & perfectissimè potest dici prædestinatus, multõ magis quam alij homines electi. Et confirmatur, quia Christus in quantum homo est Filius Dei naturalis ratione gratiæ vnionis, sicut ergo hæc vnio ab æterno prædestinata est, ita & Christus vt homo est prędestinatus.

Dico secundo. Christus Dominus absolutè, & sine alia determinatione in subiecto vel prædicato posita, verè ac propriè dici potest prædestinatus. Hæc est mens D. Thom. hic in art. 1. & aliorum Theologorum in 3. dist. 7. Alens. 3. par. qu. 3. & est ferè aperta
B sententia August. de prædestinat. Sanct. cap. 15. & de bono perseuerant. cap. vlt. & tractatu. 105. in Ioan. & colligitur ex Petr. 1. Canon. cap. 1. vbi hoc sensu vocat Christum, *Agnum immaculatum, præcognitum quidem ante mundi constitutionem, manifestatum autem nouissimis temporibus*: & ex Paul. 1. ad Corin. 2. vbi loquẽs de sapientia incarnata, *quam nemo principum huius seculi cognouit*, dicit, eam prædestinasse Deum, *ante tempora secularia*, vt ibi Chrysost. & alij exponunt: vn de Concil. Tolet. XI. sic de Christo loquens, inquit: *Per hoc quod de Maria Virgine natus est, & prædestinatus esse credendus est.* Ratione probatur, quia Christus
C significat quid subsistens in duabus naturis diuina, & humana, sed hoc ipsum, vt Christus subsistat in duabus naturis prædestinatũ est ab ęterno, ergo & Christus simpliciter dici potest ab æterno prædestinatus. Secundo Christus simpliciter dicitur glorificatus, exaltatus, &c. cur ergo non poterit dici prædestinatus, cum omnia hæc prædicata dicantur de Christo ratione assumptæ naturæ? Tertiò, cum aliquis dicitur prædestinatus simpliciter, vel intelligi potest ratione beatitudinis, ad quam est electus, & ordinatus vel ratione existentiæ, quia scilicet ordinatus est, vt sit in rerum natura, sed Christus maximè est electus ad beatitudinem, & ordinatus est, vt subsistat in duabus naturis, quod est esse Christum, vt dictum est, ergo.

Christus ab æterno prædestinatus, D. Thom. Alens. August. 1. Pet. 1. 1. Cor. 2. Chrys. Conc. Tolet

Obiectio.

D Dices. Subsistere in duabus naturis, pertinet quasi ad ipsam Christi constitutionem, & compositionem, sed quæ pertinent ad constitutionem rei, non cadunt sub prędestinationem eius, vt notauit Diuus Thom. lectione 3. super ad Roman. 1. ergo. Respondetur, Quando compositio, vel constitutio rei est mere naturalis, illa non propriè cadit sub prædestinationem tanquam terminus eius, quia prędestinatio, vt nunc loquimur, respicit supernaturalia bona: at vero in Christo ipsamet illius constitutio, & quasi compositio non est mere naturalis, & ideo vere ac propriè prædestinata est, & ab illa potest Christus simpliciter prædestinatus denominari.

Responsio.

Dico tertiò. Verbũ, seu Filius Dei non potest simpliciter dici prædestinatus propriè loquendo. Hanc cõclusionem pono propter rationem dubitandi in
E principio positam, & est communis Theologorum in 3. dist. 7. Bonauent. Ricard. Durãd. & Palud. quia licet Verbũ aliquid in humanitate habeat ex diuina prædestinatione, non tamen ex illa habeat ea, quę pertinent ad esse simpliciter, vel beatitudinem simpliciter ipsius Verbi, sicut per illam locutionem absolutè dictam significatur. Vnde ex principijs Dialecticæ potest assignari differentia inter has propositiones, *Verbum, aut Christus est prædestinatus*, nam prędestinatio cum significet actum animæ, applicat suũ significatum subiecto formaliter sumpto; vnde, cũ de Christo dicitur, cadit in ipsum, vt subsistens est in duabus naturis, quia vt sic, verè est prædestinatus;

Bonau. Ricard. Durand. Palud.

eum vero dicitur de Filio Dei, videtur illi tribui secundum se, & ideo in rigore non est vera locutio, nisi addatur determinatio, *in quantum homo*.

Dico quarto, Cum relatione ad aliquem terminum dici potest Verbum, seu Filius Dei esse prædestinatus ab æterno, vt in tempore fiat homo. Ita docet D. Thom. hic art. 2. ad secundum, Alensis, Scot. & alij supra citati. Et ratio est, quia designãdo illum terminum satis explicatur, Verbum non simpliciter adesse, vel ad beatitudinem Verbi, sed secundũ quid esse prædestinatum, vt fit homo, sicut etiam dici potest præordinatum, vt vniatur humanitati. Et confirmatur, nam propriè dicitur Verbum factum homo, ergo & prædestinatum vt fit homo.

D. Thom. Alens. Scot.

Obiectio. Sed contra, quia nomen prædestinationis significat, prædestinatum, esse ordinatum ad aliquod beneficium, vel gratiam suscipiendam, respectu autẽ Verbi non est beneficium, aut gratia, quod fiat homo. Propter hoc Durandus dixit, illam locutionem in rigore esse falsam, D. Thom. verò solum dixit esse minus propriam. Vnde respondetur in rigore ad veritatem illius locutionis nõ esse necessarium vt gratia fiat ei, qui denominatur prædestinatus, sed satis esse, vt ex gratia, quæ alteri facienda prædestinatur, alius quasi per denominationem extrinsecam prædestinatus ad talem terminum dicatur. Quod exẽplo accommodatè declaratur, nam Verbum dicitur factum caro, non per mutationem in ipso factam, sed per mutationem humanitatis, ex qua resultat in Verbo talis denominatio: sic igitur poterit Verbũ dici prędestinatum vt fiat homo, nõ quia ex vi prædestinationis sit illi aliqua gratia conferenda, sed humanitati, vel huic homini, quatenus obiectum est huius prædestinationis, vt iam explicabimus. Et ideo meritò dixit D. Thom. illam locutionẽ esse minus propriam, quia in illa ponitur Verbum, vt obiectum huius prædestinationis, cum tamen non Verbum secundum se, sed vt est Christus, seu hic homo, habeat rationẽ talis obiecti, vt in sequenti sectione dicetur.

Responsio.

SECTIO II.

An dici possit Christus prædestinatus vt sit Filius Dei naturalis.

Locus Pauli ad Ro. 1. FVndamentum huius quæstionis sumptum est à Theologis ex vèrbis Pauli ad Roman. 1. *Paulus, seruus Iesu Christi, vocatus Apostolus, segregatus in Euangelium Dei, quod ante promiserat per Prophetas suos in Scripturis sanctis de Filio suo: qui factus est ei ex semine Dauid secundum carnem: qui prædestinatus est Filius Dei in virtute secundum Spiritum sanctificationis ex resurrectione mortuorum Iesu Christi Domini nostri*: & ideo hæc verba Pauli prius diligenter explicanda sunt, & deinde scholastica controuersia terminanda.

1. Expos. Est igitur prima Sanctorum Græcorum expositio, qui non de Christi prædestinatione, sed de eius manifestatione hunc locum intelligunt, non enim legunt, *qui prædestinatus est*, sed *qui declaratus est*. Græca enim exemplaria non habent hoc loco verbum προορίζω quo solet Paulus prędestinandi actum significare: vt constat ad Roman. 8. & 1. ad Cor. 2 ad Eph. 1. sed habet verbum ὁρίζω, quod per verbum declarãdi optimè verti potest, id enim propriè significat, & optime quadrat contextui, & reddit facilem, ac expeditum sensum, videlicet, licet Christus sit factus secundum carnem; tamen declaratum esse Filium Dei: primo in virtute patrandi miracula: secundo in spiritu sanctificãdi homines per doctrinam, per imperium efficax, per meritum & satisfactionem suam, denique per virtutem mittendi Spiritum sanctum: tertio per suam resurrectionem ex mortuis. Ita legunt, & exponunt Chrysost. Theophyl. & Theod. & alij Græci expositores ad Roman. 1. Cyril. lib. 1. de fide ad Regin. Damasc. lib. 4. de Fide cap. 19. Quæ sane expositio satis probabilis est, suppositâ præsertim illa lectione, seu significatione vocis. Non tamẽ nobis est relinquenda vulgata lectio, sed omnino retinenda. Primo propter illius autoritatem. Secundò, quia antiqui Patres Latini ita legunt, & de propria prædestinatione verbum illud interpretantur. Ambros. Hieron. Anselm. ibi. August. lib. 12. de Trinitate cap. 6. & de prædestinatione. Sanct. cap. 15. de bono perseuerant. cap. vlt. & tract. 105. in Ioan. Hilar. lib. 7. de Trinit. Iræne. (si inter Latinos numerandus est) lib. 3. contra hæres. ca. 18. & 32. Tertio, quia verbum ὁρίζω proprijssimè significat *animo statuere, proponere, seu definire*, vt Actor. 2. vbi ait Petrus *hunc definito &c.* Græca lectio habet ὡρισμένῃ &c. & ca. 17. *definiens statuta tempora*; Græcè ὁρίσας. Vnde Tertul. contra Praxæan legit in hoc loco Pauli ad Roman. 1. *Qui definitus est*. Et eodem modo videtur legisse, & interpretatus esse Origen. lib. 1. super ad Roman. vbi licet differentiam constituat inter verbum *destino* & *prædestino*: tamen relata ad actum mentis diuinæ, idem prorsus significant quia ea, quæ Deus fieri definit, etiam prædefinit, cum eius definitio semper antecedat, est enim æterna, res autem definita in tempore fit. Vnde Dionys. cap. 5. de diuin. nom. circa finem *Diuinas*, inquit *voluntates, eorum quæ sunt definitiuæ, prædestinationes Theologia vocat*.

Ambros. Hieron. Anselm. Augustin. Hilar. Iren. Tertul. Orig. Dionys.

Retenta igitur vulgata lectione, est secunda lectio & expositio, quæ affirmat, participium *prædestinatus* non ex parte prædicati, sed ex parte subiecti constituendum esse, ita vt non dicatur Christus prædestinatus esse Filius Dei, sed potius ille, qui est factus, & prædestinatus secundum carnem, dicatur esse Filius Dei. Iuxta quam lectionem & expositionem Christus in eo loco appellatur prędestinatus absolutè: nõ tamen explicatur terminus, ad quem prædestinatus est: nam licet ille prædestinatus dicatur esse Filius Dei, non tamen dicitur hoc esse Filij Dei, esse terminum illius prędestinationis. Hanc expositionem refert hic Caietan. ex Origẽ. & non improbat, sed potius ita refert vt approbare videatur. Sed non placet. Primò, quia est contra omnium Patrum, ac expositorum lectionem, ac sensum. Secundo, quia nõ quadrat contextui; sed illi potius vim infert, vt clarius patet ex textu Græco, qui ad literam trãslatus sic habet, *De Filio suo facto ex semine Dauid secundum carnem, definito Filio Dei in virtute*: ex quo contextu clarè satis cõstat, illud participium *definito*, seu *prædestinato*, adiectiuè, non substantiuè teneri, atq; adeo non habere rationem subiecti, sed prædicati, sicut & participium illud *factus*, præsertim cum eodem modo dicatur, *qui prædestinatus est*, sicut, *qui factus est*. Demũ nisi participium illud, *prædestinatus*, coniungatur cũ verbis sequentibus, vix possunt commode explicari, vt ex sequentibus magis constabit. Concludamus igitur, in hoc loco dici Christum vt hominem esse prædestinatũ Filium Dei, seu vt esset Filius Dei: quo autem sensu hoc dicatur nõ eodem modo ab omnibus exponitur.

Rom. 8. 1 Corint 2. Ephes 1.

Chrysost. Theophyl. Theodor. Cyril Damasc.

Caiet.

2. Expos.

Est ergo tertia expositio, quæ hanc prædestinationem refert ad humanitatem, quæ prædestinata dicitur, vt fit vnita Filio Dei, ita Aymo, & Hugo in Paulum. Sed quidquid sit de re ipsa, seu de prædestinatione humanitatis, de qua infra dicam, tamen (vt recte D. Tho. hic articul. 1. ad secundum, dixit) hæc expositio nullo modo potest verbis Pauli accommodari. Tum quia euidenter constare potest ex ipso contextu obiectum huius prædestinationis esse Filium Dei, vel Christum vt hominem, illum enim refert relatiuum illud, *qui*: tum etiam, quia dicitur prædestinatus, vt sit Filius Dei, at vero humanitas neque est Filius Dei, neque prædestinata est vt sit Filius Dei.

3. Expos.

4. Expos.

Est igitur quarta expositio, Christum, vel Filium Dei, dici prędestinatum, non tamẽ absolutè, & simpliciter, vt sit Filius Dei, sed vt esset *in virtute secundũ spiri-*

spiritum sanctificationis, id est, vt ad nos descenderet cum potestate, & efficacitate ad sanctificandos homines *ex resurrectione mortuorum*, id est, moriendo & resurgendo pro hominibus, *quia mortuus est propter delicta nostra, & resurrexit propter iustificationem nostram*. Vel, *secundum Spiritum sanctificationis*, quem ex mortuis resurgendo ad nos misit, *non enim fuit Spiritus datus, donec Iesus fuit glorificatus*: vel denique, quia prædestinatus est, vt nos sanctificaret sanctificatione perfecta, & consummata, qualem habebunt Sancti, quando in Christo ex mortuis resurgent. Hanc expositionem indicauit Cyril. dicto lib. 1. ad Reg. & placuit Augustino in expositione inchoatæ epistolæ ad Roman. quem sequitur Titelm. in eandem epistolam collat. 1. & Caiet. ibidem. Et est sanè probabilis, nam illud relatiuum, *qui prædestinatus est*, apertè videtur referre ipsum Filium Dei, de quo sermo præcesserat, quia sicut dicitur, *qui factus est*, ita dicitur, *qui prædestinatus est*, sed in priori parte refertur Filius Dei, ergo & in posteriori. Vnde sicut in priori additur illa particula *secundum carnem*, ad limitandū & explicandum terminum illius effectionis: ita in posteriori additur illa particula, *secundum Spiritum sanctificationis*, ad indicandum, & limitandū terminū illius prædestinationis: Filius enim Dei: cum sit æternus, & per se beatus, non potest simpliciter dici prædestinatus, vt supra etiam diximus, sed prædestinatus est, vt assumeret humanitatem, in qua virtutem, ac potestatem haberet sanctificandi homines. Deniq; hoc maximè quadrat cum textu Græco, qui non habet relatiuum *qui*, sed per adiectiua dicitur hoc modo facto, *secundum carnē, prædestinato Filio Dei in virtute secundum Spiritum sanctificationis*. Solum potest contra hanc expositionem obijci, quia propria, & perfecta ratio prædestinationis refertur ad illud bonum, quod excellentius est in prædestinato, & ideò in puris creaturis prædestinatio dicitur in ordine ad beatitudinem, quia hoc est perfectissimum bonum earum: at verò respectu Christi Domini, esse sanctificatorem hominum, nō est excellentius bonum eius: maius enim est, esse Filium Dei, ergo. Sed hæc obiectio non est magni momenti: tum quia non est necesse Paulum loqui de perfectissimo termino prædestinationis: tum etiam, quia si ipse Filius Dei est obiectum talis prædestinationis, vt dicta expositio supponit, non poterit tam propriè dici prædestinatus, vt sit Filij Dei, quam vt sit homo habens virtutem ad sanctificandos homines. Sit igitur hæc expositio probabilis.

Cyril. August. Titelm. Caiet.

Obiectio.

Responsio.

5. Expositio.

Quinta tamen expositio est, vt Christus dicatur prædestinatus esse Filius Dei, non quidem filius naturalis, qualis est per æternam generationem, sed ex resurrectione mortuorum, nam sicut Psalmo 2. loquitur Pater ad Filium: dicens, *Filius meus es tu: ego hodie genui te*, quod dictum esse ratione resurrectionis exponit Paul. Actor. 13. ita dici potest Christus *prædestinatus Filius Dei ex resurrectione mortuorum*: est enim resurrectio veluti generatio quædam propter quod etiam ad Ephesios 1. vocatur Christus *primogenitus ex mortuis*: Quæ expositio non displicet Augustino in citata expositione inchoata, & eam indicat Hieron. super ad Rom. 1. & clarius docent Anselm. & Primas. Mihi tamen non admodū placet: primo, quia Paul⁹ apertè loquitur de Filio Dei naturali per æternam generationem, cum inquit, *de Filio suo, qui factus est ei ex semine Dauid secundum carnem*, ergo eodem modo loquitur de Filio Dei, cū subdit, *qui prædestinatus est Filius Dei*, aliàs in eodem breui contextu æquiuocè vteretur illa voce: quod sine causa euidēti admittendū non videtur. Deinde, quia iuxta hāc expositionem oportet coniungere illa verba, *qui prædestinatus est Filius Dei* cū illis, *ex resurrectione mortuorum*, prætermissis intermedijs, scilicet, *in virtute secundum Spiritum sanctificationis*: quæ tamen cōstructio duriuscula est: propter quod (vt dixi non omnino placet, quamuis non sit contemnenda hæc interpretatio, præsertim si alias non excludat.

Psalm. 2.

Actor. 13.

Ephes 1. August. Hieron. Anselm. Primas.

Sextò ergo exponitur, Christum dici esse prædestinatum Filium Dei verum, ac naturalem, non quia sit prædestinatus, vt sit, sed vt cognoscatur esse Filiꝰ Dei, iuxta vsitatam phrasim Scripturæ, qua interdum dicitur tunc aliquid fieri, cum manifestatur, vt Apocalyp. 5. dicitur, *dignus est agnus qui occisus est, accipere diuinitatem*, non in re, hoc enim non accidit sub meritum, sed in aliorum cognitione & manifestatione. Ad hunc ergo modum, dici potest prædestinatus Filius Dei, non vt filiationem in re ipsa accipiat, sed illius cognitionem, & manifestationem, quæ facta est per virtutem miraculorum, per Spiritum sanctificationis, & resurrectionem Christi ex mortuis. Quæ expositio eadem est cum expositione Græcorum, & ad eam accommodat verba vulgatæ editionis, illamque amplectuntur Ambrosius, & Gloss. ordinaria, & ex scholasticis, Durand. & Palud. Et est probabilis, solumque ille obstare potest, quia minus propriè interpretatur verba Pauli, cum tamen omnis verborum proprietas seruanda sit, quoad fieri possit.

6. Expositio.

Ambros. Gloss. Durand. Palud.

Vltimò ergo exponitur hic locus cum omni verborum proprietate, vt ille idem homo, qui factus dicitur secundum carnem, dicatur prædestinatus ab æterno, vt in tempore verè, ac proprie sit Filius Dei naturalis. Hæc est expositio Augustini locis in principio citatis: quam indicat etiam Bernardus libro quinto, de consideratione circa finem, dicens: *Diuinitas hominem illum, qui prædestinatus est Filius Deꝰ, sibi copulauit*: & eam approbant Beda, & glossa interlinealis, & Lyra. Chartus. & Adamus in Paul. & ibidem Diuus Thomas & hic, & in tertia distinctione septima, vbi Magister, & ferè alij scholastici eandem sequuntur, Bonauentura. articulo secundo, quæstione tertia, Ricardus articulo secundo, à quæstione tertia Scotus quæstione tertia, Alensis tertia parte, quæstione tercia, memb. 2. & 3. Marsil. quę. 7. articulo 1. Ad quam sententiam exponendam duo agenda sunt. Primò enim explicare oportet, quo sensu illa locutio vera ac propria esse possit. Deinde quomodo accommodari possit ad literam, seu verba D. Pauli,

7. Expositio & propria.

August. Bernard. Beda, Gloss. Lyra. Chartus. Adam. D. Thom. Magister. Bonauent. Ricard. Scot. Alens. Marsil.

Tota verò difficultas in explicanda hac locutione, *Christus est prædestinatus Filius Dei*, in hoc posita est, quia obiectum prædestinationis non debet includere terminum eiusdē prædestinationis, vt homo dicitur prædestinatus ad gloriam, quia gloria non ineluditur in conceptu hominis: at verò non dicitur prædestinatus, vt habeat animam rationalem, quia homo vt sic, includit huiusmodi animam: Christus autem Dominus in suo conceptu includit diuinum suppositum Filij Dei, ergo nullo modo potest dici prædestinatus, vt sit Filius Dei naturalis. Propter similem enim rationem negauimus supra quæstion. 16. CHRISTVM, vel hominem factum esse Deum, vel Filium Dei, quia scilicet Christus, vel hic homo, includit diuinum suppositum, ergo eadem ratione negandum est esse prædestinatum Filium Dei. Vnde Durand. dist. 7. quæstio 3. quem ibidem Palud. quæstio. etiam 3. & alij sequuntur, negat illam propositionem esse veram in sensu rigoroso, sed explicandam esse in sensu improprio: ita vt participium illud *prædestinatus*, cadat in totam propositionem. Sicut superius dicebamus de hoc, *homo factus est Deus*, quia factum est vt verum sit, hominem esse Deum, eodem enim modo prædestinatum est hunc hominem esse Filium Dei, prædestinando scilicet ipsam vnionem humanitatis ad Deum.

Durand. Palud.

Alij vero dicunt proprium sensum illius locutionis esse, Verbum Incarnatum vt sic prædestinatum esse, vt existēs in humanitate sit Filius Dei naturalis. Ita Caietanus hic, qui addit obiectum huius prædestinationis esse Verbum incarnatum, vt abstra-

Caiet.

hit à vera, & subſtantiali Incarnatione, & à ficta Incarnatione, quam hæretici fingunt, terminum verò huius prædeſtinationis dicit eſſe, Verbum ſubſtantialiter incarnatum. Sed hæc mihi non probantur: tum quia illud obiectum talis prædeſtinationis eſt gratis confictum, & præter mentem Pauli, & Diui Thomæ: tum etiam, quia terminus illius prædeſtinationis re vera non eſt hominem eſſe Filium Dei, ſed potius eſt, Deum eſſe verum hominem per veram, & ſubſtantialem Incarnationem: tum denique quia in illo obiecto huius prædeſtinationis includitur ipſe Filius Dei, ergo non prædeſtinatur, vt ſit Filius Dei, ſed potius, vt ſit verus homo. Et eadem ratione etiam non ſatisfacit, quod alij dicunt, ſequentes ferè eundem ſenſum, videlicet obiectum huius prædeſtinationis eſſe Filium Dei, & humanitatem quatenus præintelliguntur vnioni, terminum verò eſſe Filium Dei ad hoc prędeſtinatum, vt ſub humanitate exiſtens ſit Filius Dei. Contra hoc enim procedit eodē modo ratio facta: quia in illo obiecto ſemper ſupponitur includi Filius Dei, & ideò non poteſt verè, ac propriè pertinere ad terminū eiuſdem prædeſtinationis. Quod apertè confirmatur, quia quod Filius Dei ſub humanitate exiſtens ſit Filius Dei, non habet ex prædeſtinatione, ſed ex natura ſua: habet quidem ex prædeſtinatione, quod ſub humanitate exiſtat, quod autem ſub illa retineat filiationem diuinam, hoc veluti naturale eſt. Sicut, licet homo ex prędeſtinatione habeat quod beatus ſit, tamē quod ſub beatitudine, ſeu beatus exiſtens ſit etiam homo, hoc non eſt propriè ex prædeſtinatione, neque ad terminum eius pertinet. Vnde non dicitur aliquis verè, & propriè prædeſtinari vt ſub beatitudine ſit homo, ſed è conuerſo, prædeſtinatur homo vt beatus ſit. Sic ergo Verbum diuinum ſimul cum humanitate præconceptum ante vnionem, prædeſtinari dici poterit, vt ſub humanitate exiſtat: non tamen propriè, vt ſit Filius Dei, loquēdo propriiſsimè de Filio Dei per æternam generationem, vt nunc loquimur.

Chriſtus quomodo ſit prædeſtinatus Filius Dei.

Quocirca verus, ac proprius ſenſus huius locutionis eſt, Chriſtum, vt eſt hic homo, prædeſtinatū eſſe vt ſit Filius Dei naturalis. Cuius prædeſtinationis obiectum eſt hic homo vt ſic, in cuius proprio conceptu non includitur ſuppoſitum Filij Dei, ſed ſolùm id, quod ſubſiſtit in hac humanitate: quia (vt ſupra q. 3. dictum eſt) de ratione huius hominis nō eſt hoc ſuppoſitum, ſed ſolum ſubſiſtens in hac humanitate vt ſic. Terminus autem huius prædeſtinationis eſt eſſe Filij Dei, quia ſuppoſitum Filij Dei non includitur in prædicto obiecto, ſeu conceptu huius hominis. Pręconcipitur igitur hic homo, vt ſic prius ratione, quam concipiatur eſſe Filius Dei, & per diuinam prædeſtinationē ordinatur, vt ſit ipſemet Filius Dei naturalis, quæ eſt ſuprema dignitas huius hominis, quam ex ſua ratione, & proprio conceptu non habet, ſed ex gratia, & ordinatione diuina: ab æterno enim decreuit Deus, vt ſubſiſtens in hac humanitate eſſet ipſe Filius Dei naturalis. Et hic ordo rationis ſufficit ad hanc prædeſtinationem intelligendam, quia nō oportet, vt obiectum prædeſtinationis in re ipſa prius natura exiſtat, quam habeat illud eſſe, ſeu formam quæ eſt terminus prædeſtinationis: ſed ſatis eſt, vt in ratione ſua formali, & conceptu veluti obiectiuo ſit prius, quia prædeſtinatio eſt actus mentis includens decretum diuinæ voluntatis, vt dictum eſt.

Et hinc facile ſoluitur difficultas in principio tacta, quia in conceptu huius hominis vt ſic, non includitur diuinum ſuppoſitum. Quod ſi vrgeas, quia à parte rei conuenit huic homini, vt ſit Filius Dei naturalis per naturam, & ideo non poſſe ad hoc prædeſtinari. Reſpōdetur, in hoc homine à parte rei exiſtente, poſſe conſiderari id quod requirit in quantū hic homo eſt, & id quod habet ratione talis ſubſiſtentiæ. Si hoc poſteriori modo conſideretur, ex ſe habet, quod ſit Filius Dei naturalis: tamen conſideratus priori modo hoc habet ex prædeſtinatione, & per gratiam vnionis huic humanitati factā. Quod ſatis eſt, vt hic homo vt ſic dici poſſit prędeſtinatus Filius Dei, quia (vt præcedenti ſectione dicebam) licet prædeſtinatio ſit ad opus gratiæ: non tamen oportet, vt gratia fiat illi qui prædeſtinatus denominatur, ſecundum omnem rationem, qua ſic denominatur: ſed ſatis eſt, vt gratia fiat naturæ, vt inde poſſit denominatio in ſuppoſitum, ſeu individuum talis naturæ redundare.

Ex quo colligitur primo differētia inter has duas propoſitiones, *Chriſtus in quantum homo, eſt prædeſtinatus Filius Dei naturalis*, Et, *Hic homo factus eſt Filius Dei naturalis*: nam fieri dicit realem actionem tranſeūtem, quæ in re ipſa ſupponit illud ſubiectum, vel ſuppoſitum, quod dicitur fieri tale, & quia in re non poteſt exiſtere tale ſubiectum, videlicet hic homo, niſi in determinato ſuppoſito, ideò in rigore illa propoſitio, *Hic homo factus eſt Deus*, falſa eſt, qui in re ipſa nec ordine temporis, nec naturæ ſupponitur aliquis homo, qui fiat Deus, vt ſupra quæ. 16. late dictum eſt. At verò prædeſtinatio eſt actus mētis, quæ præſcindere poteſt ea, quæ in re coniuncta ſunt, & præciſe concipere hunc hominem vt ſubſiſtentem in hac humanitate abſtrahendo ab hoc, vel illo ſubſiſtente, & ordinare, vt ſit tale ſubſiſtens, ſcilicet Filiꝰ Dei: & ideo illa propoſitio eſt in rigore vera, quia ex vi verbi *prædeſtinandi*, non ſupponitur aliquod ſuppoſitū ſubſiſtens in hac humanitate, præter ſuppoſitum Filij Dei. Vnde, vt hæc prædeſtinatio in re ipſa mandetur executioni, nō oportet, vt hic homo fiat Deus, ſed ſatis eſt, vt Filius Dei fiat homo, nam hinc conſequenter fit vt hic homo ſit Filius Dei naturalis, ſeu vt ſubſiſtens in hac humanitate ſit ſuppoſitum Filij Dei, quod prædeſtinatum erat. Et hic eſt ſenſus apertus Diui Thomæ, hic artic. 1. ad tertium, quem Caietanus non rectè exponit, affirmās etiam illam propoſitionem eſſe veram, *Chriſtus eſt factus Filius Dei*, quod apertè eſt contra doctrinam D. Thom. in dicta quæſt. 1. & contra rationem iam explicatam.

Secundo colligo ex dictis, Verbum diuinum, ſeu Filium Dei non poſſe abſolute, & ſimpliciter dici prædeſtinatum Filium Dei naturalem. Hoc bene notauit Alenſis ſupra dicta quæſtio. 3. Et ratio, quæ ex dictis colligitur, clara eſt, quia illa locutio ſignificat Verbum diuinum, ſeu Filium Dei eſſe obiectum huius prædeſtinationis: conſequens autem falſum eſt, quia potius hoc obiectum præſcinditur ſaltem in conceptione mentis à Filio Dei. Et cōfirmatur, quia prædeſtinari ad eſſe Filij Dei, non conuenit Verbo ſecundum ſe, vt ex Fide conſtat. Nec per communicationem idiomatum, quia prædeſtinari ad eſſe Filij Dei dicitur de hoc homine, vt ſupponitur ſaltem in conceptione mentis ante vnionem humanitatis ad Verbum, ergo in hoc prædicato non poteſt eſſe communicatio idiomatum, quod ex ſequenti illatione euidentius fiet. Quapropter eum D. Thom. interdum dicit, Verbum, aut Filium ratione humanitatis, ſeu vt ſubſiſtit in humanitate, eſſe prædeſtinatum Filium Dei, non intelligit ipſam perſonam abſolute includi in obiecto talis prędeſtinationis, vel ſimpliciter ita denominari: ſed ſolum quatenꝰ pręciſa ratio ſubſiſtentis in hac humanitate in ea conſideratur, quę de ſe indifferens eſt, & abſtrahit à ſuppoſito Filij Dei naturalis. *Alenſ.*

Tertio ſequitur ex dictis, Chriſtum non eſſe dicendum ſimpliciter, & abſolutè prędeſtinatum ad eſſe Filij Dei, ſed ſolum cum illo addito, *in quantum homo*. Ita colligitur ex D. Thoma in his articulis. Et ratio eſt, quia Chriſtus ſupponit pro ipſo ſuppoſito Filij Dei, & ſignificat compoſitum ex duabꝰ naturis in vna perſona, quæ per ſe, & natura ſua eſt Filius Dei

Dei naturalis, & non ex prædestinatione: ergo Christus simpliciter loquendo, non potest esse obiectum huius prædestinationis, cum in se intrinsecè includat terminum eius: at vero addendo illam determinationem *in quantum homo*, seu *in quantum hic homo*, præscinditur, & specificatur, seu delignatur propria ratio huius hominis, ita vt in hoc obiecto formaliter non includatur persona Filij Dei.

Obiectio. Sed contra, nam in re ipsa Christus vt homo non est Filius Dei naturalis, eo modo, qui nunc loquimur, ergo neque in quantum homo prædestinatus est vt sit Filius Dei naturalis, quia quod prædestinatur, ita futurum est in re, sicut prædestinatum est.

Responsio. Respondetur cum D. Thom. articulo secundo ad primum, esse æquiuocationem in hoc sophismate, cum enim dicitur: *Christus in quantum homo, est prædestinatus Filius Dei*, illa particula, *in quantum*, non designat in re prædestinata rationem, secundum quâ ill: conuenit esse Filium Dei naturalem: sed designat cõditionem requisitam ex parte prædestinantis, secundum quam hic homo precise ac formaliter conceptus potest prædestinari ad esse Filij Dei naturalis, non igitur prædestinatur Christus, vt in quantũ homo sit Filius Dei naturalis, in quo sensu argumentum procedit: sed Christus præcise conceptus vt hic homo, prædestinatur vt sit Filius Dei naturalis. Ad formam ergo argumenti negatur consequẽtia, nam licet res prædestinata habere debeat illud esse, seu formam illam, ad quam prædestinatur: non tamen oportet vt in se sit eodem modo, quo est in mente prædestinantis, sicut necesse est rem verè cognitam talem esse, qualis cognoscitur: non tamen oportet, vt habeat in se modum, quem habet in cognoscente.

Vltimò facile accommodatur hęc locutio, & expositio ad verba Pauli, vt enim Diuus Thomas. hic, articul. primo, ad secundum notauit, prius præmisit Paulus, *Qui factus est ei ex semine Dauid secundum carnem*, & deinde subiungit, *Qui prædestinatus est Filius Dei*, vbi relatiuum illud *qui*, refert Christum secundum eandem conditionem, seu determinationem, secundũ quam factus denominatur, scilicet in quãtum hominem, & vt sic dicitur prędestinatus Filius Dei. Additur verò, *In virtute*, id est, in potentia, & maiestate veri Filij Dei, vel alio modo, *In virtute secundum spiritum sanctificationis*, id est, vt haberet virtutem ad sanctificandos homines, ita vt in hoc verbo explicetur non proprius, & intrinsecus termin⁹ illius prædestinationis, sed ratio, & finis eius. Propterea enim hic homo Christus prędestinatus est Filius Dei, vt esset potens ad sanctificandos homines per mortem, & resurrectionem suam, seu vsque ad sanctificationem perfectam, & consummatam, qualis erit in ijs, qui in ipso resurgent.

SECTIO III.

Vtrum Christus possit dici prædestinatus ad gloriã, vel alia supernaturalia dona gratiæ.

PRima sententia est quorundam discipulorum D. Tho. qui negant eam locutionem esse veram, ac propriam in rigore sermonis, quia prędestinatio simpliciter esse dicitur ad id, quod est supremum, & præcipuum in prædestinato: sed in Christo suprema eius dignitas nõ est beatitudo, sed naturalis filiatio Dei, non ergo propriè dicitur prædestinatus ad beatitudinem, sed solum ad esse Filij Dei naturalis. Et confirmatur primò, quia nullus dicitur prędestinari ad id, quod est sibi connaturale, sicut non dicitur homo prędestinari ad naturalem beatitudinẽ, quia hęc vox (vt diximus) ad opera gratię accommodata est: sed visio beata est connaturalis Christo: ergo nõ propriè dicitur ad illam prædestinari. Confirmatur secundo, quia nemo dicitur propriè prædestinari ad id quod est veluti proprietas consequens primarium terminum suæ prædestinationis, vt non dicũtur homines prædestinari ad gloriam corporis, sed animæ: sed in Christo gloria, & cætera dona sunt proprietates consequentes filiationem diuinam, ad quam Christus vt homo prædestinatus est: ergo.

Scot. Durand. Aliorum verò sententia est, Christum propriè dici posse prædestinatum ad gloriam, & alia supernaturalia dona susipienda. Ita sentiunt Scotus & Durandus in 3. distinctione 17. Et probabile fundamentum esse potest, quia Deus ab æterno, & ante omnia merita præuisa, absoluta & efficaci volũtate decreuit, vt Christus æterna eius beatitudine, & gloria frueretur, & illi præparauit gratiam, & gloriam, & alia supernaturalia beneficia, ergo recte potest dici ad hæc omnia prædestinatus. Tum quia teste Augustino, prædestinatio nihil aliud est, quàm præparatio gratiæ, & gloriæ, & beneficiorum Dei: tum etiam, quia licet hæc dona aliquo modo sint coniuncta cum vnione hypostatica, tamen in se, supernaturalia sunt, & non resultant quasi physicè ex gratia vnionis, sed speciali Dei actione, & influxu conferri debent, ergo necesse etiam est, vt speciali Dei voluntate sint ab æterno prædefinita, & ordinata: cur ergo non denominabitur Christus prædestinatus ad hæc bona susipienda? Et confirmatur, quia homines non solum dicuntur prædestinati ad visionem beatam, sed etiam vt Deo fruantur, & in eo delectẽtur, quamuis delectatio sit aliquid consequens visionem. Possunt etiam dici prædestinati, non solum ad gloriam animæ, sed etiam ad gloriam corporis. Quin potius Christus prædestinatus dicitur ad gloriam, quam resurgẽdo habuit, sic enim exponit Augustinus tractat. 105. in Ioan. verba illa cap. 17. *Clarifica me, Pater, claritate quam habui, priusquam mundus fieret apud te*, petebat enim gloriã resurrectionis suæ quam dicit habuisse apud Deum ante mundi creationem secundum prædestinationem, vt Augustinus ait. Qui etiam lib. de prædestinatione Sanct. c. 15. dicit Christum fuisse prædestinatum vt sit caput nostrum: & hoc etiam supponunt Anselm. Ambr. & alij sancti supra citati in 4. & 5. expositione testimonij Pauli ad Rom. 1.

August.

Anselm. Ambros.

Hæc dissensio ex parte esse potest de re, & ex parte de modo loquendi. Si enim intelligatur Christus primario, ac per se prædestinatus ad beatitudinem animæ, & hac ratione eius animam, & humanitatẽ esse ordinatam ad vnionem hypostaticam, quem sensum Durandus, & Scotus, indicarunt, sic erit dissensio de re, & eorum sententia falsa est, & omnino improbanda, tum quia procedit ex falso fundamento, scilicet visionem beatam esse maius bonum quam hypostaticam vnionem. Tum etiam, quia ad beatitudinem propriè nõ ordinatur nisi suppositũ, vel persona, non autem natura, quia operatio propriè tribuitur personæ, non naturæ: Christi autem persona non potuit per prædestinationem ordinari ad beatitudinem, nisi in assumpta natura, illa ergo ordinatio ad beatitudinẽ supponit in Christo prædestinationem vnionis hypostaticæ, atq; adeò prædestinationem huius hominis vt sic, ad esse Filij Dei naturalis. Hæc ergo est propria, & singularis prædestinatio Christi, quæ & dignitate, & ratione seu intentione prima est, & ad eam cætera bona consequuntur. Hoc ergo vero sensu suppositio, solum de modo loquendi potest esse cõtrouersia, an Christus possit dici prædestinatus ad beatitudinem, nec ne: nam in re certum est, ex vi illius voluntatis qua De⁹ voluit vnionem hypostaticam fieri in humanitate Christi, cõsequẽter voluisset sanctificari per diuinitatẽ ipsam, & esse Filiũ Dei naturalẽ per gratiã vnionis, & habere in sua humanitate ius ad beatitudinẽ supnaturalẽ, & alia dona: & cõsequẽter etiã voluisse hunc hominẽ esse beatũ, & habere claritatẽ gloriæ, & exaltationẽ nominis, & alias similes dignitates, ac

Christus quomodo dici possit prædestinatus ad beatitudinem, & alia dona gratiæ.

tes, ac denique ordinasse rationem omnium mediorum, per quæ Christus hæc omnia bona in tempore erat cõsecuturus. Cum igitur hæc in re certa sint, solum de modo loquendi potest esse controuersia, an Christus possit denominari prædestinat⁹ ad beatitudinem vel aliquam dignitatem, quæ in ipso est secundaria, & minus principalis, quod nõ video cur negandum sit, cum necessarium non sit semper in prædestinatione explicare præcipuum, & primariũ terminum eius, & cum Sancti, Augu. & alij citatiita loquãtur. Imò & Scriptura sacra, Act. enim 10. vbi Latina lectio habet. *Ipse est, qui constitutus est à Deo iudex viuorum & mortuorum*, Græce est verbũ ὡρισμένος quod significat prædestinatus. Potest igitur Christ⁹ dici prædestinatus ad hæc omnia, quia tota, & perfecta prædestinatio illius, hæc omnia includit, filiationem, scilicet, diuinam tanquam primariam formam, seu terminum, gloriam verò, & alias dignitates tanquam proprietates consequentes, & ad illius consummatam perfectionem pertinentes, & ita aliter dicitur Christus prædestinatus ad beatitudinẽ, quam alij homines: quia in aliis beatitudo est veluti primarius terminus prædestinationis, in Christo verò est secundarius, & proprietas consequens, & ideo prædestinatio Christi singularis est, & inter omnes excellit.

Act. 10.

SECTIO IV.

An humanitas Christi possit dici prædestinata vel simpliciter, vel ad aliquem terminum.

D. Thom. RAtio dubitandi est, quia D. Thom. hic, art. 1. ad 2. negat naturam prædestinari, sed suppositũ, quia prædestinari, inquit, est dirigi in salutem, quod quidem est suppositi agentis propter beatitudinis finẽ. In contrarium vero est, quia ibidem D. Tho. in 3. d. 10. quæ. 3. quæstiuncula 1. eam locutionem admittit, quam sententiam ibidem amplectitur Bonauent. art. 1. quæst. 1. & Alens. 3. par. q. 3. memb. 1. Durand. & Scot. distin. 7. q. 3.

Bonauent. Alens. Durand.

Sed in quæstione de nomine breuiter dicendum videtur, aliud esse loqui de prædestinatione ad beatitudinem, aliud vero de prædestinatione ad vnionem hypostaticam: prior prædestinatio non tribuitur proprie naturę, sed supposito, & hoc optimè cõcludit ratio D. Thom. quia beatitudo in operatione cõsistit, & operari est suppositi, si propriè loquamur. At verò loquendo de prædestatione ad vnionem hypostaticam, verè ac satis propriè dici potest humanitas prędestinata ad hanc vnionem, primò quidem, quia ita loquuntur graues Theologi citati, imò & Aug. de prædestinat. Sanct. c. 15. cum ait, *Prædestinata est ista humana natura tanta subuectio, vt quo attolleretur, altius non haberet*, & eodem modo loquuntur Aymo, & Hugo Cardinal. supra sect. 2. in 3 expositione citati. Secundo, quia hic cessat ratio facta, vnio enim propriè conuenit naturæ non personæ & ad vnionem non assumitur, vel mouetur per operationem propriam, sed potius mota seu assumpta ab alio: ergo prædestinatio ad vnionem non potest propriè denominare personam, sed naturam. Et cõfirmatur, quia hęc vnio prędestinata est à Deo ab ęterno, vt supra cum D. Thom. probatum est: ergo aliquid potest propriè dici prædestinatum ad hanc vnionem, quia vnio non est merè absoluta, sed respicit vnibilia, ergo sicut Verbum dicitur prædestinatũ vniri Verbo. Imò hoc modo facile, & expeditè explicatur hoc mysterium, nam reuera, quod primo Deus decreuit, nihil aliud fuit, quam humanitatem vniri Verbo. Vnde argumẽtor tertio, quia gratia vnionis in tempore humanitati confertur, & ad illam susciendam ab æterno ordinata, seu prædestinata est, non in alio, seu per aliud, sicut pars potest dici ordinari cum toto ad aliquod bonum, sed in se,

Augusti.

Aymo. Hugo. Car.

Humanitas quomodo dicatur prædestinata ad vnionem hypostaticam.

& per se, quia gratia per se primo illi fit, ergo optimè potest denominari prędestinata ad hãc vnionẽ. *Medina.* Immeritò ergo Medina hoc loco, scribit in hæc verba. Est etiam quidam nouitius Theologus, qui affirmat prædestinationem ad beatitudinem esse quidẽ personę, sed quod prędestinatio ad vnionem hypostaticam, non est personæ sed naturæ, quæ assumpta est ad vnionem hypostaticam. Sed isti nõ intelligũt quæ loquuntur. Hæc ille, qui si antiquos Theologos consuluisset, sententiam hanc nõ attribuisset alicui nouitio Theologo, neque eos credo dicere esse locutos quæ nesciebant. Præsertim cum distinctio illa expresse sit S. Tho. in citato loco. Et quod valde admiror, ipsemet statim docet, rectè, & verè dici naturam humanam esse prædestinatam, quod nec rectè, nec propriè dici potest de prædestinatione ad beatitudinem, vt optimè D. Thom. docuit: intelligendum ergo necessario est de prædestinatione ad vnionem hypostaticam, vt ipse statim declarat. Cur ergo alijs imponit, eos non intelligere quæ loquuntur, cum vera loquantur, ipso etiam approbante? Quin potius addo iuxta mentem D. Thom. hic, humanitatem non esse dicendam simpliciter prædestinatam, sed solum cum illo addito, *ad vnionem hypostaticam*, quia prędestinatio absolutè dicta, iuxta cõmunem vsum huius vocis, absolutè inquam dicta, supposito tribuitur, non naturę, propriè enim diuina prouidẽtia versatur circa suppositа, vel personas quas gubernat: circa naturas verò, non nisi ratione suppositorum, & ideo prædestinatio, quæ est pars huius prouidentiæ, absolutè dicta, refertur ad suppositum. Item quia prædestinatio aliorum hominũ vel Angelorum absolutè dicta refertur ad beatitudinem, ad quã humanitas non fuit propriè prędestinata, prædestinatio autem Christi immediate, & per se terminata est ad ipsum Christum, & ideò simpliciter, & absolute Christus est prædestinatus. Humanitas verò quamuis per eandem prædestinationem ordinata sit ad vnionem hypostaticam, nõ tamen fuit simpliciter prædestinata, sed (vt ita dicam) comprædestinata: & ideo non debet denominari prædestinata, nisi adiungendo terminum talis prædestinationis, quo explicetur, illam esse prædestinatam per modum naturæ, & non per modum suppositi.

QVÆSTIO XXV.

De adoratione Christi, in sex articulos diuisa.

DEinde considerandum est de his quæ pertinent ad Christum in comparatione ad nos. Et primo de adoratione Christi, qua scilicet nos eum adoramus. Secundò de hoc quod est Mediator noster ad Deum.

Et circa primum quæruntur sex.

Primò, vtrum vna & eadem adoratione sit adoranda diuinitas Christi & eius humanitas.

Secundò, vtrum caro Christi sit adoranda adoratione latriæ.

Tertiò, vtrum adoratio latriæ sit exhibenda imaginì Christi.

Quartò vtrum sit exhibenda cruci Christi.

Quintò, vtrum sit exhibenda matri eius.

Sextò, de adoratione reliquiarum Sanctorum.

QVanquam actus adorationis in genere sumptus ad totam Trinitatem, & ad Christum Deum hominem, & suo modo ad Sanctos, & ad res alias, de quibus in sequentibus dicem⁹, terminari possit, seu referri, & ideò hæc materia non videatur huius loci propria, sed ad tractatum de virtutibus pertinere

vbi

vbi de religione agitur, cuius actus est adoratio, vt constat ex 2. 2. quæst. 81. & 84. autores tamen omnes qui doctrinam de hoc mysterio tradiderunt, simul de adoratione Christi disputant, quia hæretici, sicut in explicando hoc mysterio Incarnationis errarunt ita de adoratione Christo debita malè senserunt. Propter quod etiam Concilia, quæ veritatem huius mysterij definierunt, simul errores damnant circa Christi adorationem, & veram simul de adoratione doctrinam docent. Propter hanc ergo causam D. Thom. cum alijs Theologis in tertio distinctio. 9. de adoratione hoc loco disseruit: quam nos fusius persequemur, vt melius tota de adoratione doctrina comprehendi possit, & complere, ac perfectè tradi: & nonnulla principio necessario petenda erunt ex citato loco 2. 2. sine quibus fieri non potest vt doctrina hæc rectè intelligatur.

ARTICVLVS I.

Vtrum vna & eadem adoratione sit adoranda diuinitas Christi, & eius humanitas.

144. Infra q 58. ar 3. ca fin. & ad 1. Et 3. d. 9. q 1. art 2 q 1. & d 19 ar. 14 & veri q 29. art. 4 ad 4.

AD primum sic proceditur. Videtur, quod non eadem adoratione adoranda sit humanitas Christi, & eius diuinitas. Diuinitas enim Christi est adoranda adoratione quæ est communis Patri, & Filio: vnde dicitur Ioannis 5. Omnes honorificent Filium, sicut honorificant Patrem. Sed humanitas Christi non est communis et C & Patri. Ergo non eadem adoratione adoranda est humanitas Christi & eius diuinitas.

c. 3. tom 5. q 19. ar. 1.

2. Præterea, Honor est propriè præmium virtutis, vt Philosophus dicit in 4. Ethicorum * Meretur autem virtus suum præmium per actum. Cum igitur in Christo sit alia operatio diuinæ & humanæ naturæ (vt supra habitum est *.) videtur, quod alio honore sit veneranda humanitas Christi, & alio eius diuinitas.

3. Præterea, Anima Christi si non esset Verbo vnita, esset veneranda propter excellentiam sapientiæ & gratiæ, quam habet. Sed nihil dignitatis est ei subtractum per hoc quod est vnita Verbo. Ergo natura humana in Christo est quadam propria adoratione veneranda, præter venerationem, quæ exhibetur diuinitati ipsius. D

In Conc 2. Constanti. quod est 5 generale, canon 9.

Sed contra est, quod in capitulis quintæ Synodi sic legitur, * Si quis in duabus naturis adorari dicit Christum (ex quo duæ adorationes introducuntur) sed non vna adoratione Deum Verbum incarnatum cum propria ipsius carne adorat, sicut ab initio Dei Ecclesiæ traditum est: talis anathema sit.

Respondeo dicendum, quod in eo qui honoratur, duo possumus considerare, scilicet eum cui honor exhibetur, & causam honoris. Proprie autem honor exhibetur toti rei subsistenti: non enim dicimus, quod manus hominis honoretur, sed quod homo honoretur. Et si quandoque contingat, quod dicatur honorari manus vel pes alicuius, hoc non dicitur ea ratione, quod huiusmodi partes secundum se honorentur: sed quia in istis partibus honoratur totum, per quem etiam modum aliquis homo potest honorari in aliquo exteriori, puta in veste, aut in imagine, aut in nuntio. Causa autem honoris est id, ex quo ille qui honoratur, habet aliquam excellentiam. Nam honor est reuerentia alicui exhibita propter sui excellentiam, vt in secunda parte dictum est. * Et ideo si in vno homine sunt plures causæ honoris (puta prælatio, scientia, & virtus) erit quidem illius hominis vnus honor ex parte eius qui honoratur, plures tamen secundum causas honoris: homo enim est qui honoratur, & propter scientiam & propter virtutem. Sic ergo cum in Christo sit tantum vna persona diuinæ & humanæ naturæ, & etiam vna hypostasis, & vnum suppositum: est quidem eius vna adoratio & vnus honor ex parte eius qui adoratur. Sed ex parte causæ qua honoratur possunt dici esse plures adorationes, vt scilicet alio honore honoretur propter sapientiam increatam, & alio propter sapientiam creatam. Si autem ponerentur in Christo plures personæ seu hypostases, sequeretur quod simpliciter essent plures adorationes. Et hoc est quod in Synodis reprobatur. Dicitur enim in Capitulis Cyrilli, * Si quis audet dicere assumptum hominem coadorari oportere Deo Verbo, quasi alterum alteri, & non potius vna adoratione honorificat Emanuelem, secundum quod factum est caro Verbum: anathema sit. A

Habetur in Concil. 1. Epheſ ca. non. 8.

Ad primum ergo dicendum: quod in Trinitate sunt tres qui honorantur, sed est vna causa honoris. In mysterio autem Incarnationis est è conuerso. Et ideò alio modo est vnus honor Trinitatis, & alio modo est vnus honor Christi.

B Ad secundum dicendum, quod operatio non est quæ honoratur, sed est ratio honoris. Et ideò per hoc quod in Christo sunt duæ operationes, non ostenditur quod sint duæ adorationes, sed quod sint duæ adorationis causæ.

Ad tertium dicendum, quod anima Christi, si non esset vnita Dei Verbo, esset id, quod est principalissimum in homine illo: & ideo sibi præcipuè deberetur honor: quia homo est id: quod est potissimum in eo. Sed quia animæ Christi est vnita personæ digniori, illi personæ præcipuè debetur honor, cui anima Christi. Nec per hoc tamen diminuitur dignitas animæ Christi, sed augetur, vt etiam supra dictum est. * q 3 art. 2. ad 3.

ARTICVLVS II.

Vtrum humanitas Christi adoranda sit adoratione latriæ.

145. 3. d. 9. q 1. art. 2. q 1. & quæst. 4 ad 1. Gloss ord. ibi ex August ibid. tomo. 8.

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod humanitas Christi non sit adoranda adoratione latriæ. Quia super Psalm. 98. Adorate scabellum pedum eius: quoniam sanctum est, dicit Gloss. Caro à Verbo Dei assumpta, sine impietate adoratur à nobis: quia nemo carnem eius spiritualiter manducat, nisi prius adoret: non illa dico adoratione quæ latria est, quæ soli Creatori debetur. Caro autem Christi est pars humanitatis. Ergo humanitas Christi non est adoranda adoratione latriæ.

2. Præterea, cultus latriæ nulli creaturæ debetur: ex hoc enim reprobantur Gentiles quod coluerunt & seruierunt creaturæ: vt dicitur Romanorum 1. Sed humanitas Christi est creatura. Ergo non est adoranda adoratione latriæ.

3. Præterea, Adoratio latriæ debetur Deo in recognitionem maximi dominij: secundum illud Deuteron. 6. Dominum Deum tuum adorabis, & illi soli seruies. Sed Christus secundum quod est homo, est minor Patre. Ergo humanitas eius non est adoratione latriæ adoranda.

Sed contra est, quod Damascenus dicit in 3. libro: Adoratur autem caro Christi incarnato Verbo Deo, non propter seipsam, sed propter vnitum ei secundum hypostasim Verbum Dei. Et super illud Psalm. 98. Adorate scabellum pedum eius, dicit Glossa. * Qui adorat corpus Christi, non terram intuetur, sed illum potius, cuius scabellum est, cuius in honore scabellum adorat. Sed Verbum incarnatum adoratur odoratione latriæ. Ergo & corpus eius, siue eius humanitas. E

Lib. 4 orthod. fid. c. 3 circ. prin.

Psalm 98. Est Augus: ibid to. 8.

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est. * honor adorationis propriè debetur hypostasi subsistenti, tamen ratio honoris potest esse aliquid non subsistens propter quod honoratur persona, cui illud inest. Adoratio igitur humanitatis Christi dupliciter potest intelligi. Vno modo vt sit eius sicut rei adoratæ: & sic adorare carnem Christi, nihil est aliud quàm adorare verbum Dei incarnatum, sicut adorare vestem regis, nihil

Ar. præced.

2. 2. q 103. art. 1.

nihil est aliud quam adorare Regem vestitum. Et secundum hoc adoratio humanitatis Christi est adoratio latriæ. Alio modo potest intelligi adoratio humanitatis Christi, quæ sit ratione humanitatis Christi perfectæ omni munere gratiarum, & sic adoratio humanitatis Christi non est adoratio latriæ, sed adoratio dulia. Ita scilicet, quod vna & eadem persona Christi adorentur adoratione latriæ, propter suam diuinitatem, & adoratione dulia propter perfectionem humanitatis.

Nec hoc conueniens: quia ipsi Deo Patri debetur honor latriæ propter deitatem, & honor dulia propter dominium, quo gubernat creaturam. Vnde super illud Psalm. 7. Dominus Deus meus in te speraui, dicit Gloss.*. Dominus omnium, per potentiam, cui debetur dulia: Deus omnium per creationem, cui debetur latria.

Psalm. 7. gloss. interlinialis, ibid.

Ad primum ergo dicendum, quod Gloss.* illa non est sic intelligenda, quasi seorsum adoretur caro Christi ab eius diuinitate: hoc enim posset contingere solum hoc modo, si esset alia hypostasis Dei & hominis. Sed quia, vt Damascen.* dicit, si diuidas subtilibus* intelligentijs quod videtur, ab eo quod intelligitur, inadorabilis est vt creatura, scilicet adoratione latriæ, Et tunc sic intellecta, vt separata à Dei Verbo, deberetur sibi adoratio dulia: non cuiuscunque (puta, quæ communiter exhibetur alijs creaturis) sed cuiusdam excellentioris, quam hyperduliam vocant.

Cit. ata in argum. 2.

Lib. 5 c 3 circa princ * Epinæi, id est, cogitationibus seu mentis conceptib.

Et per hoc etiam patet responsio ad Secundum & Tertium: quia adoratio latitiæ non exhibetur humanitati Christi ratione suipsius, sed ratione diuinitatis, cui vnitur, secundum quam Christus non est minor Patre.

QVæ circa expositionem horum articulorum notari possent, melius in sequentibus disputationibus tradentur.

DISPVTATIO LI.

In tres sectiones distributa.

De adoratione Christo vt Deo debita.

QVoniam Christus, Deus & homo est, antequam doceamus, qua adoratione adorandus sit, oportet nonnulla de diuina, & humana adoratione dicere, seu de illa, quæ Deo debetur, & quæ hominibus communicari potest. Prius tamen, quid adoratio sit, & quotuplex, quibus ve nominibus significari soleat, declarare necesse est.

SECTIO I.

Quid sit adoratio, & cuius virtutis actus sit.

Damasc. ADoratio, inquit Damascenus oratione prima de imaginibus propè ab initio, *est submissionis, & humiliationis nota*, & oratione 3. *Est*, inquit, *animi cedentis, submissi atq; humilis significatio*, quæ descriptio ex vocis significatione, & communi omnium hominum vsu sumpta est: significat ergo adoratio actum quo vnus alteri se submittit, vel illum honorat in recognitionem excellentiæ eius. Ad quod amplius explicandum oportet has voces distinguere, & earum proprias significationes, scilicet, *honorare, reuereri, venerari, colere, laudare, & glorificare*, hæc enim omnia ad adorationem pertinere possunt, & multũ cum illa, & inter se conueniunt, quamuis nonnihil etiam differant. Honor ergo, vt ex Augustin. colligitur lib. contra sermonem Arianorum, cap. 23. latius patet, quam adoratio, *Honorat enim*, inquit, *omnis qui adorat, non autem adorat omnis qui honorat*, nam honor potest esse ad æqualem iuxta illud ad Romanos. 12. *Honore inuicem præuenientes*, adoratio vero respicit alium, vt excellentem, & superiorem, vnde rectè D. Thom. 2. 2. q. 103. art. 1. & 2. inquit honorem esse signum excellentiæ, vel virtutis, siue absolutè consideretur, siue per comparationem ad honorantem, siue ad alios. habet autem rationẽ adorationis quãdo est signum excellentiæ per comparationem ad honorantem, qui scilicet honorat alium tanquam superiorem, cui se submittit. Cõparantur ergo hæc duo per modũ generis, & speciei, quia honor vt sic tantum est quoddam signum bonitatis ei⁹, qui honoratur, vt indicauit Arist. lib. 4. Et hic. cap. 3. & lib. 8. cap. 8. & ibi clarius D. Thom. explicuit lect. 8. adoratio verò includit honorem, & addit submissionẽ & recognitionem excellentiæ eius qui adoratur, respectu adorantis, vt Damasc. dixit. Quocirca cum D. Thom. hic art. 1. adorationem videtur cum honore confundere, loquitur iuxta subiectam materiam, quia adoratio quidam honor est, & eodem modo accipiendum est quod dixit Anast. Episco. Theopoleos in VII. Synod. act. 4. adorationem esse, *Emphasim honoris*, id est symbolum, vt ibidem paulò inferius Tharasius declarauit. Est autem, *emphasis*, si vim verbi attendamus, non quodcunq; signum, sed quo plus significatur, quam apertè dicatur, seu exprimatur, & ita illa voce indicatum videtur, adorationẽ esse symbolum honoris, quo insignis, & superior excellentia indicatur. Huc etiam spectat, quod Arist. lib. 2. magnorum moral. cap. 11. dixit. *Gloriæ cupidum eminentiam affectare.* lib. autem 1. Rhetoric. c. 5 dicit. *Honorem esse existimationis beneficiæ indicium*, quæ non videtur adæquata definitio honoris, sed cuiusdam speciei illius notioris, & magis vsitatæ, quæ ad adorationem pertinet, statim vero subdit, *Honorantur maximè atque merito, quia beneficia contulerũt, deinde qui conferre queunt*: ad hoc autem posterius membrum possunt omnes studiosi, vel in dignitate constituti reuocari, & hoc modo potest illa definitio facilè ad omnes honores adaptari.

Honor quid sit, & quotuplex sit, & quomodo sit ei adorationi. beat adoratio. Arist.

Hæc autem, quæ de honore dicta sunt, eodem ferè modo de cultu, & veneratione intelligi possunt & multum quia hæ duæ voces, idem ferè quod honor significare videntur, *colere* enim, *venerari & honorare*, Latinè ferè æquiualent, vnde fit, vt eandem habitudinẽ seu rationem respectu adorationis habeant. Est enim adoratio quędam veneratio, & quidam cultⁿ, addit verò prædictam submissionem, & recognitionem alterius vt superioris: vnde Augustin. li. 10. de Ciuit. c. 4. circa fin. cum dixisset, de hominibus dici posse, quod sunt colendi, & venerandi, subdit, *Si autem eũ multum addiderit, & adorandi.*

Veneratio quid sit.

Eodem ferè modo de laude, & gloria loquendũ est, laus enim est, quædam species honoris, vt Arist. dixit 1. Rhetori. cap. 5. quanquam enim idem Arist. 3. Ethic. c. 12. & D. Thom. 2. 2. q. 103. art. 1. ad 3. dicant, *Honorari ea, quæ per se bona sunt, laudari vero, quæ ad aliud sunt vtilia*, non est tamen intelligendum, laudem solum circa vtilia versari, sed ad illa extendi, alioqui enim certum est etiam ea, quæ per se maximè bona sunt, maximè posse laudibus extolli, sic enim & Sanctos, & Deum ipsum laudamus. Hęc ergo laus honor quidam est, & si cum debita submissione, & recognitione fiat, rationẽ adorationis habet. Gloria verò idem ferè est, quod honorifica laus, addit enim effectum quendam, quem laus efficit in alijs, scilicet bonam existimationem de re laudata. Est enim *gloria, clara cum laude notitia*, vt Augustin. eam definit lib. 83. quæst. q. 31. vnde glorificare aliquem nihil aliud est, quam eum ita laudare, vt apud alios bona eius existimatio inde oriatur.

D. Thom. Arist. Laus & gloria quid sint. Augustin.

Reuereri denique in propria, & rigorosa significatione vocis, genus quoddam timoris significat, vt D. Thom. Thom. dixit 2. 2. q. 19. art. 9. & 81. art. 2. ad 1. & 103. art. 1. ad 1. & in 3. d. 9. q. 1. art. 1. ad 3. & ibi Bonauent. artic. 2. q. 1. Iam vero translata est hæc vox (vt ijdem Sancti docent) ad signandum non solum timorem, sed honorem, seu adorationem, quam inferior reddit superiori in signum excellentiæ, seu maiestatis eius, siue quia hæc adoratio fæpè eò timore procedit, vt quãdo Iacob adorauit Esau, & filij eius fratrem suũ Ioseph

Bonauent. Reuereri quid sit.

Augustin. D. Thom.

Ioseph: siue quia ipsemet timor est testimonium quoddam excellentiæ alterius, & ex voluntate colendi illum sæpè cõcipitur, vt optime dixit D. Thom. citato loco. Vnde Tharasius Constantinopolitan. Episcopus, in Epistola ad Constantin. & Irenæ. quæ habetur in fine VII. Synodi, adorationem inquit, venerationem & timorem significare. Ex his igitur satis constat prædictarum vocum significatio, eis tamen in sequentibus disputationibus indifferenter vtemur, sicut alij autores, & præsertim VII. Synodus, & Damasc. eas frequentius vsurpant: quia suppositâ materia, in qua versamur, in idem fere omnia recidunt.

Tharasius Episcop.

Adoratiõ quid sit, cuiusve virtutis actus

Ex hac autem vocis significatione colligitur primo, adorationem esse quendam actũ virtutis, quæ ad alterum ordinatur, est enim actus honorandi alterum, se illi tanquam superiori, & excellentiori submittendo. Qui actus, vt per se constat, honestus, & consentaneus rationi esse potest, si circa debitum obiectum versetur: sicut enim vnicuique reddere ius suum studiosum est, ita & vnicuique reddere cultum illi debitum iuxta conditionem suam: & hoc modo nunc de adoratione loquimur. Vnde etiam fit, hunc actum ad iustitiam pertinere, nomine iustitiæ vtendo, prout sub illa comprehenduntur virtutes omnes, quæ ad alterum ordinantur, siue sit ipsa propria iustitia commutatiua, aut distributiua, siue religio, pietas, obseruantia, aut aliæ similes, quæ dicuntur partes potentiales iustitiæ: cum enim adoratio ad alterum tendat, necesse est, vt ad illud genus virtutis pertineat, cuius munus est operationes circa alterum moderari. Vnde sicut inter prædictas virtutes iustitiæ, quædam versatur circa Deũ, quæ dicitur religio, aliæ verò versantur circa homines, quæ variæ sunt, iuxta varias coniunctiones, vel secundum diuersas rationes debiti, quę inter homines esse possunt. ita & adoratio potest, vel circa Deũ versari, qui propter summam excellentiam suã maximè dignus est reuerentia, & honore, & hæc adoratio actus erit religionis, ad quam pertinet cultus Dei & honestas, quæ in illo reperitur: potest etiam versari adoratio circa homines excellentes, & sic ad inferiores aliquas virtutes pertinere, vt magis in sequentibus explicabimus.

B

C

Secundo colligitur ex dictis, sicut iustitia virtus est ad voluntatem pertinens (vt ex 2.2. nunc suppono) ita & adorationem, actum esse eiusdem potentiæ, quia virtus, & proprius actus eius in eadem facultate residet. Ad huius autẽ actus maiorem explicationem aduertendum est, cum versetur circa alterum, cui rationabilem honorem tribuit, necessario supponere in intellectu bonam existimationẽ de illius excellentia, cui adoratio exhibẽda est. Propter quod quidam existimarunt adorationem esse actum intellectus, quam sententiam indicat Gab. in 3. d 9. q. vnica in princ. & eandem tribuunt quidam D. Thom. sed nunquam hoc docuit. Neque est verisimile, si formaliter loquamur, illa enim bona existimatio supponitur veræ adorationi: ex illa enim existimatione oritur prudens iudicium dictans aliquem esse colendum, seu honorandum, post quod sequitur voluntas honorandi, ergo non potest adoratio in illa intellectuali existimatione consistere, quatenus prædictam voluntatem antecedit. Vnde fieri potest, vt aliquis habeat veram cognitionem de excellentia alterius, quem tamen debito modo nec colat, neque adoret, vt patet etiam respectu Dei, si quis habeat veram illius fidem, & ipsum adorare, & religione colere nolit: non ergo consistit adoratio in illa veluti speculatiua cognitione alienæ excellẽtiæ, sed (vt ita dicam) in practica recognitione, & voluntaria submissione. Quanquam ergo adoratio supponat actum intellectus, tamen per voluntatem perficitur, & ideo D. Thom. 2.2.q.84.art.2. dicit adorationem Dei maxime consistere, *in interiori affe-*

Gabr.

Adoratio actus voluntatis supponens actũ intellectus.

D. Thom

D

E

ctu, & deuotione: dixerat autem quæst. 82. art. 1. deuotionem esse actum voluntatis. Sed elegantius hoc dixit Lactant. lib. 4. diuin. institut. ca. 4. in hæc verba: *Non potest neq; religio à sapientia separari, nec sapientia à religione secerni: quia idem Deus & intelligi debet, quod est sapientia, & honorari, quod est religio; sed sapientia præcedit, religio sequitur.*

Lactant

Obseruandum verò vlterius est, in ipsomet actu adorationis distingui posse actum ipsum à voluntate elicitum, quo aliquis vult alterum adorare, & actum veluti imperatum, quo adorat, & colit, voluntas enim colendi aliquam personam non versatur proxime, & immediate circa personam ipsam, sed circa cultum exhibendũ tali personæ, qui semper consistit in aliqua actione, qua significatur, & recognoscitur excellentia alterius. Et quamuis ex vtroque actu veluti componatur vnus actus moralis tanquam ex actu interno, & externo, qui totus potest dici integra adoratio moralis, tamen eos inter se distinguendo, vnus est veluti internus alius quasi externus: vnus proprie elicitus, alius potius imperatus: vnus denique est, veluti affectus adorationis, alius quasi effectus, seu adoratio ipsa: hoc enim nomen magis videtur impositum actui externo, quam interno. Propter quod D. Thom. 2.2. quæst. 84. adorationem Dei posuit inter externos actus latriæ, quamuis exterior actus rationem adorationis non habeat, nisi vt est sub interiori, seu, vt manat à prædicto affectu, nam si ab illo non oriatur, non est adoratio, sed irrisio potius, seu fictio quædam.

D. Thom.

Adorationis obiectũ quod sit.

Tertiò tandem intelligitur ex dictis, quod sit obiectum adorationis, si enim loquamur de proprio actu elicito à voluntate & à virtute eius, scilicet à religione, vel alia simili, duplex obiectum habere intelligitur: aliud vocatur obiectum quod, seu materia, circa quam proxime versatur ipsa virtus, & interior actus eius, & huiusmodi est cultus alteri exhibendus. Aliud dicitur obiectum cui, scilicet persona, cui adoratio exhibetur. Exemplum huius est in iustitia, & qualibet alia virtute, quæ versatur circa operationes, quæ ad alium referuntur. Et hinc obiter intelligitur ratio, propter quam virtus religionis qua Deum adoramus, non est virtus Theologica, scilicet, quia non versatur circa Deum ipsum vt materiam proximam, sed solum vt obiectum, cui cultum exhibet, circa quem tamen cultum vt in proxima materia versatur. At vero si loquamur de tota adoratione, & cultu voluntario, proximum obiectum illius est persona, seu res adorabilis. In qua duo distinguere oportet, aliud est, res adorata, quæ dici potest materia adorationis, aliud est ratio propter quam adoratur, quæ semper est aliqua excellentia, vel dignitas, propter quam secundum rectam rationem res illa digna est adoratione. Cum enim per adorationis actum aliquis recognoscat alterum vt excellentiorem, & superiorem, cui se submittit, necesse est, vt ex parte personæ adoratæ aliqua dignitas, vel excellentia sit huius adorationis fundamentum: alioqui non poterit esse prudens, & honesta adoratio.

Religio cur non sit virtus Theologica.

Vnde obiter etiam intelligetur, quomodo hic actus distinguendus sit ab actu humilitatis, videntur enim esse valde similes, & si solum in specie externa considerentur, posset facile confundi, distinguuntur tamen in propijs honestatibus, & motiuis, quæ semper in actibus virtutum maxime obseruanda sunt. Humilitas enim moderatur affectum honoris, & sub hac ratione interdum exercet exteriores actus submissionis, & alios similes: adoratio verò propriè reddit alteri honorẽ illi debitum ratione suæ dignitatis, vel excellentiæ: sicut pecuniæ elargitio, si fiat solum propter moderãdum affectum pecuniarum, est actus liberalitatis, si propter soluendum debitum, est actus iustitiæ.

Actus adorationis, & humilitatis quomodo differãt.

SECTIO II.

Virum vera, & propria Dei adoratio in sola actione exteriori, & corporali consistat.

Sensus quæstionis. CONstat quæstionem propositam non posse intelligi de affectu adorationis: ille enim est actus elicitus à voluntate, vt ex dictis sectio. præced. satis constat, neque in hoc est aliqua controuersia inter autores. Intelligitur ergo quęstio de immediato obiecto, seu quasi materia circa quā versatur affectus adorationis: de obiecto (inquam) non cui exhibetur adoratio, sed quod est ipsamet adoratio, quam alteri volumus tribuere. Sensus ergo quæstionis est, an hæc adoratio, quam volumus exhibere Deo, per solos actus exteriores & corporales exerceatur & exhibeatur, atq; ita in eis consistat. In qua quæstione supponitur, posse adorationem externis actibus exhiberi, quod etiam respectu Dei, certum de fide est, contra nonnullos hæreticos qui negarūt, Deum eo quod sit spiritus, actibus corporis, esse adorandum, vt ostenditur latius 2.2.q.81.artic.7.& q.83.artic.12.& q.84.art.2. quia, cum Deus sit autor corporis, etiam corpore colendus est: & ita in Scriptura sacra innumera sunt, huius corporeæ adorationis non solum sanctorum exempla, sed etiam Dei præcepta, & ex his, quæ dicemus, hoc à fortiori constabit. De hac igitur parte non est inter Catholicos controuersia.

Prima opinio. De interna igitur adoratione duo possunt excogitari modi dicendi extreme cōtrarij. Prior est, nullam esse adorationem merè internā & spiritualem, sed corporalem tantum, qualis est illa, quæ fit genuflexionibus, inclinatione capitis, & alijs similibus signis. Tribuitur hęc sententia Bonauent. in 3.d.9. artic.2.q.3 & 4. qui tamen obscure loquitur, nam docet quidem virtutem moralem latriæ solum versari circa actus exteriores adorationis: quia *latria* seruitutem significat: seruitus autem proprie respicit actum exteriorem. Addit verò subinde, latriam, vt dicit cultum diuinum, non esse tantum in actibus externis, sed maxime in internis: & in solutionibus argumentorum ait, *Sicut est cultus interior, & exterior, sic est adoratio exterior, & interior. Adorare interius est tota mente in Deum tendere, sicut dicit Rabanus: adorare exterius est, aliquam reuerentiam corporaliter exhibere.* Videtur ergo Bonauenturæ sententia in hoc consistere, quod adoratio in genere non consistit in solis actionibus externis, sed etiam in internis: adoratio verò prout dirigitur, seu elicitur ab speciali virtute morali, quæ est religio, vel sub religione contenta, sic solum consistit in exterioribus actionibus & eodem sensu videtur eandem sententiam sequi Almainus ibi quæst.1.& Marsil.in 3. quæstio.8 artic.1.præsertim ad 3. Citatur pro eadem sententia Durandus in 3.d.9. quæst.1. Sed ex illo potius potest sumi oppositum, vt statim dicam. Illam verò sententiam insinuat Maior eadem d.quæst.1.dicit enim, obiectum latriæ interioris esse honorem & cultum exteriorem Dei, quē postea declarat exemplis, in solis actionibus corporalibus, quæ tamen potuit adhibere vt clariora, non quod alia excludat. Potest autem hæc sententia probari primo ex D.Thoma 2.2.quæstio. 84. in titulo quæstionis, qui est, *De exterioribus actibus latriæ.* Inter quos primum locum tribuit adorationi: est ergo adoratio actus exterior iuxta sententiam Diui Thomæ. Nec potest dici, ibi sumere D. Thomam actum interiorem latè vt distinguitur ab actu elicito voluntatis, tum quia in quæst 83. orationem ponit inter actus interiores religionis: constat autem in doctrina D. Thomæ orationem non esse actum elicitum à voluntate, sed ab intellectu si mentalis fit, vel ab ore, si sit vocalis. Vbi considerare licet, D. Thomam appellasse orationem actum interiorem, quia potest in intellectu

A cōsummari, etiam si possit aliquando exterius proferri: ergo ponens adorationem inter actus exteriores, sentit non posse interius neque in voluntate, neque in intellectu consummari, sed sola exteriori actione. Tum etiam id patet ex verbis, quæ D. Thom. statim subiungit, dicens: *Et primo de adoratione, per quam aliquis suum corpus ad Deum venerandum exhibet.* Non exhibemus autem corpora nostra ad venerandū Deum, nisi per actiones externas & corporeas. Neque D. Thom. alicubi de alio genere adorationis disseruit. Secundo probatur ex Damasceno orat.1.de Imaginibus pag.5.vbi definit adoratio-
nem, esse submissionis & honoris notam, & ora-
tione 3.fol.7. ait, *adorationem esse, timoris, &* de-
B *sij, & honoris signum, & animi submissi atque humilis argumentum.* Et in idem fere recidit, quod ait Anastasius in VII. Synodo act. 4. *Adorationem esse honoris alicui exhibiti emphasim*, id est, expressionem, seu significationem, quia nota aut emphasis honoris non est, nisi aliquod signum externum, per quod indicamus affectum submissionis erga alium: adoratio igitur solum est in actibus externis, quibus hoc significamus.

Tertiò, quia nullus est actus interior, verbi gratia, erga Deū, qui possit esse actus adorationis, nam vel est actus intellectus, vel voluntatis. In intellectu esse non potest, quia in illo solum est actus fidei, qui habet propriam honestatem distinctam ab adoratione: & idem est de omnibus donis intellectus, qui co-
C mitantur fidem, & multò magis de prudentia infusa, maxime cum illa non versetur circa Deum, sed in vniuersum dictet de agendis ex regulis supernaturalibus. Oratio vero, quæ in intellectu esse potest, quamuis sit actus religionis, distinctus tamen est ab adoratione, licet sępe habeat adorationem coniunctam. Sicut legimus Matth. 20. *Accessit ad eum mater filiorum Zebedæi adorans & petens.* Aliud ergo est adorare, aliud petere, quod est orare. De actib. voluntatis similis inductio fieri potest, nā, si non versantur circa Deum, nō possunt esse adorationes eius: si autē versantur circa Deum, erūt aut actus charitatis, aut spei, aut obedientiæ, vel alterius similis: ergo non erunt actus adorationis propriè, vt ad religionem
D pertinet: alioqui confunderetur religio cum alijs virtutibus. Et confirmatur primo, nam, si in aliquo ex his actib. posset esse propria adoratio, eadem ratione quolibet actu virtutis posset adoratio exerceri: quia quilibet actus virtutis placet Deo, & potest in eum vt in vltimum finem referri, atque adeo ad eius honorem & gloriā ordinari, iuxta illud, *Omnia in gloriam Dei facite.* Est autē ridiculum dicere eleemosynam esse actum adorationis, & sic de alijs. Cō-
firmatur secundo, quia vitium adorationi diuinæ oppositum, nunquam reperitur in solo actu interiori, nam, si sit in intellectu, erit hæresis, si in voluntate erit aut odium, aut desperatio, aut aliquid huiusmodi: contra adorationem verò nunquam est, nisi per ordinem ad actum exteriorem, vt est in voluntate dandi alteri, quam Deo, diuinum ho-
E norem, aut exhibendi Deo notam inferioris honoris.

Secunda opinio. Secunda opinio esse potest, adorationem non solum sine actione externa posse reperiri, verum etiam consummari posse in solo actu purè interiori, id est, elicito tantum à voluntate. Hanc opinionem indicat Scotus in 3.distinct.9. quæstio.1.vbi distinguit actum latriæ internum & externum: & hunc dicit esse signum illius, illum verò consistere in hoc, quod homo in corde suo extollit diuinam bonitatem tanquam summam respectu suæ bonitatis, & à qua ipse homo habet, quidquid boni habet: & hunc interiorem actum ait Scotus habere pro obiecto solum Deum, vt summum bonum, & summum Dominum: quanquam non declarat, an sit actus intellectus, an voluntatis. Nec videtur ab hac sententia

alienus

alienus D.Thom.2.2 q.84.artic.1.ad 1.vbi ait.ea quæ exterius aguntur circa Deum, esse signa interioris reuerentiæ. Et ex hoc ipso principio sumendum est fundamentum huius sententiæ. Nam adoratio exterior, vel ficta est, vel supponit interiorem,eamq; exprimit, atq; significat: ergo non potest vera adoratio in solo exteriori actu consistere. Et confirmatur declarando, qualis possit esse huiusmodi actus. Nam, quando homo vult exhibere Deo signa externa submissionis, multo magis vult habere Deū vt superiorem & Dominum, & subesse illi: ergo hic idem actus voluntatis est maxima & perfecta Dei adoratio. Nam si quis illum habeat, quamuis nullam eius externam significationem exhibeat, in spiritu & veritate colit Deum ac reueretur.

Vt explicem veram sententiam, suppono ex 1.2. exteriorem actum interdum appellari omnem illū, qui ab alio actu priori voluntatis imperatus est, siue per exteriora membra, siue per intellectum,imò etiam si per voluntatem ipsam,exerceatur,aliquando vero stricte sumi pro actu, qui per exteriora membra exercetur:vnde è cōtrario actus etiam interior in duplici acceptione posita sumi potest, vt per se constat. In præsenti ergo stricte loquimur de actu exteriori humano,qui per membra corporis exercetur,obiter tamen dicemus de omni actu interiori & exteriori respectu voluntatis, & respectu illius actus,qui proximè elicitur ab ea virtute voluntatis, qua Deum adoramus.

Prima assertio. Dico primo.In actu merè interno & spirituali potest reperiri vera & proprijssima Dei adoratio, non minus,quam oratio.Hęc assertio est cōmunis Theologorum cum Magistro in 3 distinct.9. vbi omnes distinguunt duplicem adorationem, internam & externam. Quæ distinctio duplicem potest habere sensum. Vnus est, vt ipse affectus seu voluntas adorādi vocetur adoratio interna,vt præscindit ab ipso cultu seu exercitio eius,qui comparatione illius voluntatis dicetur adoratio externa. Sed non est hæc diuisio vsitata in hoc sensu: nec nos nunc agimus de sola illa voluntate adorandi,quæ præcisè sumpta potius est propositum adorandi, quam ipsa adoratio : sicut desiderium, vel voluntas petendi non est oratio, sed propositum orandi. Alio ergo modo dicitur adoratio interna cultus,qui spirituali actione mentis perficitur,& consummatur; & ita distinguitur à cultu, qui exhibetur per corpus vel res corporeas: & hoc modo adhibent Theologi eam partitionem, & cultum externum per signa externa & sensibilia exerceri dicunt, quæ numerauit Aristoteles 1. Rhetoric.cap.5.dicens, *Honoris partes sunt sacra, memorationes, decantationes carminum, aut soluta oratio ad laudem recitatio, præmia,delubra,primi consessus,sepulchra,publici ritus,inclinari, loco cedere, munera deferre.&c.* quæ omnia possunt, seruata proportione,ad cultum adorationis adaptari. Interiorem autem cultum dicunt Theologi exerceri actibus intellectus & voluntatis : & præsertim actibus fidei, spei & charitatis. Nam licet hi actus, vt sunt elicita à suis virtutibus habeant suas specificas & proprias honestates,tamen quatenus assumuntur, vt quidam actus accommodati ad exhibendum Deo honorem vt supremo domino, induunt rationem adorationis & cultus,& vt sic sunt actus imperati à religione, & proxima obiecta seu materia, circa quam versatur voluntas adorandi Deum. Hæc est *D.Thom.* sine dubio sententia Diui Thomæ 2. 2.quæstione 841. artic.2.vbi inquirit, an adoratio importet actum corporalem, & respondet ex Damasceno, duplicem esse adorationem, scilicet spiritualem, quæ consistit in interiori mentis deuotione, & corporalem,quæ consistit in exteriori corporis humiliatione: & in solutione ad secundum in hoc comparat adorationem cum oratione,quia, sicut oratio principaliter existit in mente, secundariò autem verbis exprimitur, ita adoratio principaliter in interiori Dei reuerentia consistit, secundariò autem in quibusdam corporalibus humilitatis signis. Atque eadem proportione dicit quæstione 85. artic. 2.sacrificium externum esse signum interioris sacrificij, quo anima seipsam offert Deo. Rursus quæst.103.artic. 1.inquit, honorem quoad homines non deferri nisi per signa exteriora, qualia sunt illa, quæ suprà ex Aristotele numerauimus : homines enim, cum non cognoscant internos actus, nisi per exteriora signa, non possunt se mutuo honorare, nisi signis externis,quia honoratio nihil aliud est, quam testificatio de excellentia alicuius : At vero apud Deum,qui inspector est cordium (ait Diuus Thom.)honor ipsius potest consistere in solo interiori motu cordis,dum scilicet,aliquis recogitat Dei excellentiā, sc. recognoscens illam, & per hoc, quantum est ex se,illam testificans. Huiusmodi autem honor respectu Dei habet veram rationem adorationis : nam licet honor absolute dictus latius pateat,quam adoratio,vt sectione superiori dictum est, tamen honor, qui defertur alicui superiori, & in recognitionem excellentiæ eius,& seruitutis, vel subiectionis illi debitæ, vera est adoratio, & de hoc honore Dei ibi agit Diuus Thomas. Denique idem Diuus Thom.in 3. distinct. 9.quæst.1.artic.1. quæst.3.ait. Deum coli fide, spe, & charitate: idque duobus modis exponit. Prior est, quia dictæ virtutes ordinant ad cultum, quod clarius dixit 2 2.quæstione 81. artic.5. ad 1.quia suo imperio causant actum religionis, quæ operatur quædam in ordine ad Deum: & hæc expositio non est ad rem nostram. Posterior ergo expositio est, illis virtutibus coli Deum, quia actus earum materialiter assumuntur in cultum Dei: & hoc est, quod asserimus : estque hæc posterior expositio cōformior Augustino, qui autor fuit illius sententiæ, *Christianam religionem maxime colere Deum fide, spe,& charitate,* in Enchirid.cap.3.& 6.& 12.de Trinit. cap.14.& 10.de Ciuit.ca.9. Atque eodem sensu hanc doctrinam amplectuntur Albertus dist.9.artic.1.ad 5.Ricardus artic.1.quæst.3.ad 3. Paluda. quæst.1.articu.2. Thom.de Argent.artic.1. Gabr. articu.2.& in canonem lectio.50. Alexand.Alens.3. part. quæstio. 30. membr.1.art.3.Henric. quodlib.10. quæst.6. VVald. de sacramental.cap.117. Cordub.lib.1.q.5. Aiala de Tradition.part.3.consid.7.ca.1.Bellarm.lib.1.de cultu Sanctor.cap.12.

Et probatur primò ex Scriptura,Psalm.95.*Et adorent eum omnes angeli eius.* Et ad Hebræos 1. *Et, cum iterum introducit eum in orbem terræ, dicit, & adorent eum omnes angeli eius.* Et Apocalyp.7. *Omnes angeli stabant in circuitu Throni, & ceciderunt, & adorauerunt.* Item 2.Esdr. 9.*Exercitus cœli te adorat.* Et Ecclesiastici in præfatione dicit, *Per quem Maiestatem tuam laudant angeli,adorant Dominationes, tremunt Potestates, cœli, cœlorumque virtutes, ac beata Seraphim,&c.* vbi alludit ad visionem Isaiæ cap.6.vbi vidit *Dominum sedentem super solium excelsum & eleuatum, & Seraphim stabant super illud, sex alæ vni, & sex alæ alteri, duabus velabant faciem eius, & duabus pedes eius, & duabus volabant, & clamabant alter ad alterum, & dicebant, Sanctus, Sanctus, Sanctus, Dominus exercituum, plena est omnis terra maiestatis gloriæ eius.* Similia testimonia sunt apud Danielem cap. 3 & 7. Ex quibus conficitur argumentum,nam in angelis est vera & propria adoratio,vt ex dictis locis constat,sed adoratio non potest ab angelis exerceri per actus corporeos: ergo adoratio ex se non consistit in solo actu externo & corporali. Dicet aliquis, id verum esse, quia requirit affectum internum. Sed hoc nullius momenti est ad prædicta testimonia explicanda,hoc enim ex eis efficere contendimus, affectum internum adorandi non versari proximè circa solū actum externum,& corporalē, alias talis actus non posset propriè angelis attribui, sicut non potest eis

Prima probatio ex scriptura, gloriū adoratione.

tribui temperantia, castitas, & similes. Nisi quis fortasse dicat non esse eandem omnino rationem de adoratione, quia saltem per corpus assumptum potest angelus eam exercere. Qui autem ficresponderit, necesse est fingat, non posse angelos adorare Deum, nisi assumendo corpora. Quod & per se est improbabile & incredibile, & alienum ab intentione & sensu Scripturæ in citatis locis, & à sensu Ecclesiæ, cum dicit, Dominationes adorare Deum in cœlo. Vnde Chrysost. hom. 1. de illis verbis Isaiæ 6. *Vidi Dominum, &c.* annotat. incorporeas virtutes nõ indigere corporibus ad adorandum Deum, sed ita describi à Propheta, vt illarum adorationem posset hominibus explicare. Et Dionys. cap. 13. de cœlest. Hierarch. satis post medium eandem visionẽ tractans *Aperiebatur* (inquit) *illi per hæc, altissimorum spirituum vis multa peragrans, multaq; prospiciens, sacraq; illorum, ac plena horroris veneratio.*

Atq; hinc facile excluditur euasio, si quis respondet, in illis locis esse sermonem non de adoratione propria prout est actus religionis, sed latè prout omnis actio virtutis, quatenus Deo placet, & apta est in ipsum referri vt vltimum finem, est quidam Dei honor vel cultus. Nam hæc responsio in primis est contra proprietatem verborum Scripturæ, quæ omnino retinenda est & seruanda, præsertim vbi nec necessitas, neque autoritas vlla cogit sensum proprium deserere. Quod ita in præsenti declaro, nam, cum Scriptura dicit, *Et adorent eum omnes angeli Dei*, quem actum virtutis circa Deum postulat ab angelis? nunquid amorẽ vel obedientiam. Certe, si nil aliud postularet, potius diceret, & ament eum, vel obediant illi omnes angeli eius. Cur enim sine vlla causa & fundamento dicendum est, adorationem pro amore vel obedientia posuisse? Nam, si ita licet exponere, nihil firmum & certum ex Scriptura colligi poterit. Accedit, quod si testimonia ipsa sigillatim considerentur, plane constabit esse sermonem de proprio actu religionis, qui est adoratio. Nam Psal. 96. proximè ante illa verba dicitur, *Confundantur omnes, qui adorant sculptilia, & qui gloriantur in simulacris*, & subditur, *Adorate eum omnes angeli eius*: falsæ igitur adorationi idolorum opponit veram Dei adorationem. Et hoc significauit Basil. ibi in Scholio dicens, *Vbi ostendit confundendos eos, qui simulacra adorant, suboſtendit eitam innumerabiles esse myriades Deum nostrum adorantes*: & Augustin. in expos. it. *Discant* (inquit) *Pagani adorare Deum, angelos volunt adorare, angelos imitentur, & illum adorent, qui ab angelis adoratur.* Intelligunt ergo hi Patres illa verba de propria adoratione. Sicut etiã Athanas. Cyril. Ambros. quos refert Claud. de Sainct. Repert. 9. de Euchar. cap. 3. Qui expendunt, ex illis verbis probasse Paul. ad Heb. 1. Christi diuinitatem; quia angeli præcipiũtur eum adorare propria & perfecta latriæ adoratione. Quis ergo audebit interpretari, *Adorent eum*, id est, ament eum?

Præterea in dicto loco Isaiæ manifestè describuntur actus religiosæ adorationis & reuerentiæ, quod etiã Ecclesia in dictis verbis præfationis satis significat. Vnde Chrysostomus dicta homilia 1. *Velabant* (inquit) *faciem suam, suam religionem & reuerentiam significantia, quam habent erga Dominum. Velabant pedes suos, id est, inexplebilem erga conditorem reuerentiam exhibere student, multamque anxietatem, tum ipso habitu, tum voce, tum aspectu, tum denique ipsa statione* Et deinde id late declarat, adhibito exemplo serui coram Domino existentis, & omnia signa reuerentiæ exhibentis: & concludit, *Hoc & ab illis incorporeis virtutibus fit; cum enim plurimam habeant erga conditorem reuerentiam, hanc vndequaq; conantur præstare.* Eadem est sententia Dionysij, in citato cap. 13. de Cœlest. Hierarch

Aliter respondere quis posset, esse quidem ibi sermonem de vero & proprio actu religionis, tamen illum actum in angelis non esse alium, nisi laudationem Dei, quæ interdum solet adoratio appellari, cũ tamẽ in rigore adoratio propriè sumpta à laude distinguatur. Vnde in eo loco Isaiæ 6. statim subiungitur, *Plena erat omnis terra gloria eius.* Est autem gloria, Clara cum laude notitia. Illa ergo angelorum adoratio, nihil aliud est, quam diuina laus; & ita exponunt ibi Cyrillus & Basilius. Sed hæc responsio non infirmat, sed cõfirmat potius vim testimoniorum. Primò, quia laus diuina genus quoddam adorationis est: si per eam quis diuinam excellentiam, suamque ad illam submissionem profiteatur; vnde, etiam si corporali voce ex codẽ motiuo fiat, vt fieri potest à nobis, solum materialiter differt ab illa actione, quæ per actiones corporis exhibetur. Nã sicut mentis significatio verbis facta, vel nutibus ac gestibus, formaliter eiusdem rationis, & eiusdem veritatis vel falsitatis est, & eundem effectum habere potest, ita significatio interioris reuerentiæ verbis aut actionibus facta eiusdem honestatis & virtutis est. Potest igitur saltem hoc genus odorationis esse merum internũ, & spirituale: & ideo Scriptura vtrumque tribuit angelis, scilicet laudem & adorationem, & in vtroque seruat proprietatem. Secundo, declaratur hoc amplius, quia in laude duplex habitudo cõsiderari potest. Vna est ad eum qui laudatur; alia est ad eos; coram quibus laudatur. Hæc posterior potest quidem in angelis sicut in hominibus reperiri, iuxta illud Isaiæ 6. *Clamabant alter ad alterum; Sanctus, Sanctus, &c.* vbi Hieronymus: *Inuicem se ad Domini laudes cohortantur.* Sed, quamuis hæc posterior habitudo possibilis sit & honesta, non est tamen simpliciter necessaria, sed ad solum Deum laus referri potest; etiam si ab alio non percipiatur. Et sic etiam potest angelus laudare Deum mẽte suã, etiam si alijs nõ loquatur: nam hæc locutio accidentalis est & extrinseca diuinæ laudi: quæ interius facta consistere potest in recognitione diuinæ maiestatis, eiusq; consideratione & interna confessione coram ipsa: ergo in tali actu vera ratio adorationis reperitur.

Tertiò hoc declaro ex alio testimonio clarissimo, vt opinor ad propositam veritatem cõfirmandam, ad Philip. 2. *In nomine Iesu omne genu flectatur, cælestium, terrestrium, & infernorum, &c.* vbi, ex omnium sententia & expositione, genuflectere positum est pro eo, quod est reuerentiam exhibere seu adorare: & hoc ad literam significat, quamuis vox ex parte metaphorica sit. Docet ergo Paulus, quòd, sicut in hominibus est genuflexio materialis, ita in spiritibus cœlestibus & infernalibus est spiritualis genuflexio, id est, aliquis modus seu actus ad veram ac propriam adorationem exhibendam. Quocirca, sicut ex illis verbis Pauli 1. ad Corinth. 13. *Si linguis hominum loquar & angelorum*, recte colligunt Theologi, præter locutionem humanam & materialem dari spiritualem & internam; ita ex eo, quod Paulus ait esse genuflexionem in angelis & hominibus, recte & euidenter colligimus, præter adorationem, quæ signis corporis exhibetur, esse spiritualem adorationem, quæ internis actibus, seu nutibus, quidquid illi sint, exhibetur. Imo etiam in spiritualibus videtur Paulus adorationem à laudatione, vel recognitione distinguere, nam subdit, *Et omnis lingua confiteatur, &c.* id est, tam angelica, quam humana, nam pro eisdem distributio fit, cum dicitur, *Omnis lingua*, pro quibus facta fuerat in illo verbo, *Omne genu*, vt omnes exponunt. Vnde Diuus Thom. ibi ait, in bonis angelis illam esse confessionem laudis, in malis vero esse coactam, quæ fit per recognitionem Dei, qua, vel inuiti, credunt & contremiscunt.

Poterit tandem responderi aliquis, his argumentis recte probari, esse in angelis adorationem spiritualem, nõ tamen inde inferri esse posse in hominibus,

bus, qui corporales sunt. Sicut etiam locutio in ângelis est spiritualis, in hominibus vero non potest esse nisi corporalis. Sed hæc responsio in primis per se est improbabilis, nam homo cum angelis conuenit in spiritu & mente; & suos actus exercet interiores, intellectus & voluntatis, quamuis in genere entis minus perfectos, & ita potest eos ordinare in Deũ sicut angeli, &, formaliter loquendo, potest ex eadem honestate seu intentione cultus diuini interius operari: ergo, quoad hoc est eadem ratio de hominibus, quæ de angelis. Item ex eisdem testimonijs, præsertim ex loco Pauli, constat, in anima separata posse esse veram adorationem Dei: ergo idem erit in coniuncta, quia quoad hoc etiam eadem ratio intercedit, nec dependentia à phantasmatibus obstat, quia, cũ agimus de adoratione purè interna & spirituali hominum, non excludimus cooperationem B phantasiæ, sed actiones exteriores corporis. Sicut, cum dicitur esse in homine oratio purè mentalis, nõ excluditur cooperatio phantasiæ, sed linguæ. Præterea, si fundamentum contrariæ sententiæ, quod in tertia ratione supra est explicatum, alicuius momenti esset, æquè procederet in angelis, nam idem dilemma, eademq; enumeratio actuum intellectus & voluntatis in angelis fieri potest, quæ ibi fit in hominibus: ergo vel ratio illa idem probat de angelis, vel nihil probat in hominibus.

Tandem adiungere possumus testimonium, in quo in specie est sermo de hominibus, Ioan.4. *Veri adoratores adorabunt Patrem in spiritu & veritate: nam & Pater tales quærit, qui adorent eum, Spiritus est Deus, & eos qui adorãt eum, in spiritu & veritate oportet adorare.* C Nam, licet ex vi horum verborum non excludatur actio corporalis, potest enim esse adoratio exterior, & nihilominus in spiritu & veritate fieri, si fiat ex vera existimatione de Deo, & rebus diuinis, & ex Spiritus sancti illuminatione & directione, nihilominus tamen ex illis verbis recte colligimus, ad veram Dei adorationem non esse simpliciter necessariam actionem corporis, sed posse solo spiritu perfici. Primò ex Christi ratione, *Spiritus est Deus, & eos qui adorant eum, in spiritu & veritate oportet adorare*; illa enim ratio non solum probat ad Deum adorãdum esse necessarium spiritum, sed etiam sufficere, si desit corpus, vel actio corporis, nam Deus est so- D lus spiritus: ergo in solo spiritu potest adorari: quãuis etiam possit adorari corpore moto & gubernato ab spiritu. Et quidem mirabile est posse spiritum subiicere corpus suum ad Deum adorandum, & nõ posse seipsum subiicere & submittere ad eundem Deum adorandum, cum sit purissimus spiritus. Atque hinc probari secundo hoc potest ex ipsis verbis Christi, quod adoratio Dei esse debet *in spiritu & veritate*; quia tam veritas, quam actio spiritus, potest esse in solo spiritu: ergo in eo esse potest adoratio in spiritu & veritate. Tertio tandem ex communi Sanctorum expositione: dicunt enim Deum adorari in spiritu & veritate, quando virtutum actibus, præsertim fidei, spei, & charitatis, colitur, vt patet ex Chrysosto. &. Cyrillo super Ioannem, Hilario 2. de Trinit. Ambrosio lib. 3. de Spirit. sanct. cap. 12. Atha- E nas. q. 59. ad Antiochum. Nec dicere possumus, hos patres loqui impropriè aut large de adoratione, & non prout significat speciale munus religionis, nisi velimus fateri, eos recessisse à proprio & literali sensu verborũ Christi, quæ de propria adoratione necessario intelligenda sunt. Nam Samaritana de illa mouerat quæstionem, nam illam exercebant Iudæi in monte Sion, Samaritani vero in monte Garizim. Est ergo hæc veritas, vt existimo, valde conformis Scripturis sacris.

Atque hinc etiam constat sumptam esse veritatẽ hanc ex communi Patrum doctrina, præsertim Augustini, cuius egregia sunt illa verba, li. 10. de Ciuit. cap. 4. *Ei sacrificamus hostiam humilitatis, & laudis in ara cordis igne feruida charitatis.* His addo Damascenum lib. 4. de fide, cap. 13. dicentem *Quia ex visibili simul & inuisibili natura constamus, duplici quoque proinde adorationis genere illum rerum omnium parentem & architectum afficimus, quemadmodum videlicet, & mente & corporis labiis psallimus. &c.* Ergo, ex sententia Damasceni, non tãtum solo corpore, sed etiã solo spiritu, possumus Deũ adorare. Nec potest exponi de adoratione impropria, aut largè sumpta; constat enim ex titulo & intentione capitis, de propria adoratione esse sermonem. Neque etiam posset aliter spiritualem adorationẽ à corporali distinguere, nisi per spiritualem intelligendo eã, quæ in solo spiritu consummatur, cum nulla sit vera adoratio, quæ solo corpore constare possit. Vnde expresse illam partitionem comparat cum diuisione orationis in mentalem & vocalem. Atque hinc Clichtouæus ibi, corporalem adorationem dicit esse illam, quæ fit genuflexione, manuum ad cœlum protensione, &c. spiritualem autem, quæ fit animi affectu, & ad Deum erectione, subleuatione atque deuotione. Et hanc dicit docuisse Christum Samaritanam, Ioan. 4.

Vltimo adiungere possumus rationes. Prima & à priori sit, quia, sicut virtus religionis, existens in voluntate, vtitur membris corporis per aliquem motum eorum ad adorandum Deum, ita potest vti ipsis facultatibus animę, mediis aliquibus actibus earum ad idem munus adorandi Deum: ergo affectus adorationis potest immediatè cadere in aliquem actum animæ, sicut in actum corporis, tanquam in proximam materiam & obiectum suum: ergo potest vera ratio adorationis reperiri in actu animæ, sicut in actu corporis. Maior sic ostenditur, nam in primis certum est, virtutem vnam posse imperare actus aliarum virtutum etiam Theologicarum in ordine ad suum finem seu motiuum, quando illi sunt proportionati & accommodati: sic pœnitentia medio affectu satisfaciendi Deo mouet charitatẽ ad amandum ipsum, & propter ipsum dilectum, detestandũ peccatum, quia hic actus est illi fini, & motiuo proportionatus: sic etiam religio castitatem offert in cultum Dei, dum vouet illam, quia est medium accommodatum, vt totus homo possit diuino cultui dicari. Ex hoc ergo capite non repugnabit, religionẽ vti actu alterius virtutis ad colendum Deum, ex eo scilicet, quod sint virtutes distinctæ specie, quia, licet hoc obstet, vt actus vnius possit ab alia elici, nõ tamen vt possit imperari, & consequenter possit actus vnius esse materia circa quã actus alterius versatur. Sic ergo affectus adorationis, qui est actus à religione elicitus, versari poterit circa actum fidei, vel caritatis, aut similes, non sub proprijs rationibus illarum virtutum, sed solum vt sunt materia, & quasi instrumenta apta ad colendum Deum. Et confirmatur, nam voluntas potest motum pedis vel manus ad hunc finem ordinare; ergo etiam motus intellectus vel voluntatis. Nam, quod in actu corporis per se sumpto, non sit aliqua ratio virtutis, in actu autem intellectus vel voluntatis sit aliqua ratio virtutis intellectualis, vel affectiuæ, Theologalis, vel moralis, non impedit, imò iuuare potest ad illum finem, vt iam dicam. *Prima ratio.*

Solum superest probandũ, in actu interiori posse esse sufficientem proportionem ad eum finem: hoc autem facile demonstratur in hunc modum; Nam actus exterior induit rationem adorationis, quatenus est nota vel signum submissionis, & honoris, vt Damascenus dixit: non est autem nota seu signum naturaliter significans, sed ex impositione, vt per se notum est: inde enim fit, vt actiones externæ ex se sint indifferentes quoad cultum, & interdum Deo, interdum vero hominibus accõmodentur: & quædam nationes his vtantur, aliæ vero aliis: est ergo talis significatio ex impositione; quæ impositio aliquãdo fit autoritate publica, si communis & publi-

ca sit nota honoris, aliquando propria voluntate, & intentione operantis, vt, quando vnusquisque suis actionibus priuatim vtitur, prout vult, ad Deum ad orandum. Solum prę exigitur ex parte actionis proportio aliqua, vt ad talem significationem accommodata sit: quod commune est omnibus signis ad placitum, quæ prudenti aliqua ratione imponuntur, quod etiam de vocibus docent Dialectici in libris de interpretatione, sed est maximè verum de his signis, quæ in actione consistunt, vt de sacramẽtis docent Theologi. Hæc autem omnia melius & perfectius reperiri possunt in actu interiori, quã in exteriori: nam in primis, cum Deus sit supremus spiritus & intueatur corda, non oportet, vt nota vel signum submissionis sensibile sit. Præsertim, cum hoc signũ non ad id referatur, vt animus operantis in alterius notitiam deueniat, quia nec Deus tali signo indiget ad cognitionem, neque etiam ipse operans; aliorum verò notitia, neque est necessaria, nec per se intenta ex vi adorationis. Sed ordinatur ad exercẽdum aliqualiter opere ipsam subiectionem & submissionem, quæ in affectu habetur, & ad ipsum affectum magis excitãdum. Potest ergo hoc fieri spirituali actu seu signo, sicut corporali. Rursus, cum hæc impositio, seu accommodatio, non semper sit publica, sed vniuscuiusque voluntate possit fieri, ex hac parte non repugnat etiam spirituali actui. Præterea, cum homo non solum corpus, sed etiam spiritum Deo submittere debeat, sicut illud facit corporali nota, ita hoc poterit spirituali perficere. Denique proportio illa quasi fundamentalis, quæ in signo ad placitum præsupponi debet, multò maior certè reperitur in actu spirituali ad significandam submissionem spiritus, quam in qualibet genuflexione, vel etiã prostratione corporis ad illud submittendum. Probatur, nam per actum fidei, verbi gratia, captiuat homo intellectum in obsequium Dei: est ergo talis actus ex se valde proportionatus, vt sit nota animi submissi ad Deum. Simile est de actu amoris, quia illo non quomodocunque diligimus Deum, sed vt supremum principium, & vltimum finem nostrum, cui nos totos dicamus & cõsecramus. Propter quod dixit de tali actu Augustin. lib. 10. de Ciuit. cap. 4. *Hic est Dei cultus & vera religio, hac tantum Deo debita seruitus.* Est ergo in his & similibus actibus maxima proportio, vt possint assumi tanquam notæ spiritualis submissionis & subiectionis ad Deum: ergo potest in eis vera ratio adorationis reperiri.

Secundo à simili possumus argumentum sumere ab oratione, nam, si potest esse oratio purè mentalis, cur non poterit etiam esse adoratio? Sicut enim mente possumus affectum nostrum, seu desiderium Deo manifestare, ad eum loquendo, ita etiam possumus ipsi manifestare affectum nos ipsos ei subijciendi, nam hunc affectũ possumus verbis & actionibus corporis exprimere & manifestare Deo: ergo etiam possumus verbis mentis. Sed illa manifestatio facta per signa corporea, siue illa sint verba, siue actiones, habet rationem adorationis: ergo etiam facta per verba mentalia. Et confirmatur, nam ipsamet oratio potest ex affectu adorationis oriri, & veram rationem adorationis habere. Oratio enim & adoratio planè differunt secundũ rationes formales, & interdum etiam re ipsa: est enim aliqua adoratio, quæ non est petitio, vt genuflexio, & aliqua petitio intelligi potest, quæ non sit adoratio, vt inter homines constat. Interdum vero eadem actio potest esse & oratio, & adoratio. Oratio quidem, in quantum est petitio alicuius rei, quam à Deo obtinere desideramus. Adoratio vero, in quantũ ipsammet petitionem assumimus, vt notã submissionis, & reuerentiæ ad Deum. Vnde, si oratio præcisè cõsideretur, quatenus procedit ex affectu obtinendi rem postulatam, vt sic non est actus religionis, sed erit, vèl virtus spei, vel alterius, ad quam pertinere potest affectus illius boni, quod postulatur, vt si quis castitatem postulet ex affectu illius, nullum aliud motiuum respiciens. Imo interdum nullius erit virtutis actus, sed potius vitij, vt si quis ex aliquo inordinato affectu à Deo petat aliquid indecorũ & inhonestum. Vt ergo oratio ad religionem pertineat, oportet vt honesta sit, & in honorem Dei fiat, seu ad exhibendam Deo reuerentiam, vt expresse docuit D. Thom. 2.2.q.83.articu.3. exhibere autem reuerentiam, & adorare, idem sunt: ergo oratio, vt est actus religionis, est adoratio quædam seu honoratio Dei vt supremi, & omnipotentis Domini, vt etiam Caietanus in illo articulo notauit, quod saltem concludit, orationem, vt ad religionem pertinet, includere rationem cultus, & honoris Dei. Hinc vero vlterius efficitur, etiam posse assumi vt notã submissionis, & adorationis, etiam si strictissimè sumatur, quia in eo maximè se ostẽdit homo inferiorem & subiectum. Vnde Caietanus suprà rectè considerat, per mentis petitionem subiicere nos id, quod est nobilissimum in nobis ad honorandum Deum. *Et sic orando* (inquit) *offerimus & sacrificamus mentem Deo, sicut genuflectendo, genua offerimus & sacrificamus Deo, ipsis ad Dei honorem vtendo.* Quam doctrinam sumpsit ex D. Tho. ibidem præsertim solut. ad tertium, vt idem Caietan. notat. Et eadem significat Durand. in 3 distinct. 9. q. 1. num. 7. vbi ait, actum latriæ procedere ex electione, qua quis eligit exhibere Deo aliquem cultum, siue exhibendo Deo sacrificia, siue genuflexiones, siue orationes vocales, siue mentales.

Tertio à posteriori seu ab incommodis duo enim ex illa sententia sequuntur, quæ mihi maxima esse videntur. Vnum est, non posse hominem adorare Deum, si omnino non possit membra corporis exteriora mouere. Quod est contra praxim omnium spiritualium virorum; & contra rationẽ; cur enim spiritualis animus ita dependebit à corpore in perfectissimo actu virtutis? Neque enim satis est dicere, posse hominem tunc habere affectum adorationis: quia desiderare adorationem non est adorare, nisi re ipsa exhibeatur. Secundum inconueniens est, quia sequitur, inter angelos non posse esse virtutem obseruantiæ, neq; mutuum honorem, quod plane est incredibile, quia suam constituunt rempublicam, & ciuilem societatem: & ideo cõueniens ordo postulat, vt mutuum honorem possint inuicem deferre; & vniuscuiusque dignitatẽ & gradum recognoscere. Sequela probatur, quia si non est adoratio mere spiritualis respectu supremi principis, neq; etiã erit respectu inferiorum principum, neq; etiam honoratio respectu æqualium: nam eadem est ratio in his omnibus, cum omnia fiant exhibendo notam honoris proportionati excellentiæ eius, cui exhibetur.

Atque ex his fere declaratum est, quisnam possit esse hic actus adorationis, qui corpore non exercetur, explicuimus enim consistere in actu fidei, spei, charitatis, & orationis, quatenus hi actus sumi possunt vt notæ submissionis & honoris. Sed aliquid aliud addendum superest, quia per hoc actus solos non satis hæc spiritualis adoratio explicatur. Primo quidem, quia in puris naturalibus esset religio & adoratio Dei, non solum corpore, sed etiam mente pura, tam in angelis, quam in hominibus, vel animabus separatis, & de facto ita exercetur ab animabus infantium in lymbo existentibus, quæ nec fidem habent, nec spem, nec charitatem, neq; aliquid fortasse à Deo petunt. Deinde, Beati nõ habent fidem, & tamẽ intellectu adorare possunt Deum: &, licet nunc petant, tamen post diem iudicij oratio cessabit, non autem adoratio. Rursus non sperant, &, licet ament, amore tamen necessario, qui propterea nõ potest ex affectu adorationis proficisci. Igitur, præter dictos actus,

actus, necesse est adiungere alios, quibus possit hæc interna adoratio exerceri. Itaque in intellectu proprius & accommodatissimus actus ad hanc adorationem esse videtur recognitio & recogitatio diuinæ excellentiæ & submissionis creaturæ ad Deum: nam, dum homo, ex affectu honorandi Deum, & submittendi se illi, hoc secum recogitat, eum actum assumit vt notam sui submissi animi ad Deū; & ita illo actu ipsum adorat: & hic actus locum habet, siue illa recogitatio fiat per fidem, siue per naturalem cognitionem veri Dei, siue per aliquam cognitionē euidentem infusam, vt in anima Christi, & Beatis extra beatificam visionem, nam illa, eo quod libera non sit, non videtur ad hoc munus accommodata. Atque in hoc actu constituere videntur interiorem reuerentiam Henr. & Palud locis citatis, dum aiunt reuereri aliquem esse, bonum eius magnū reputare.

Rursus in voluntate, præter actum amoris liberum (qui etiam in Beatis esse potest præter necessarium, vt est probabilior opinio) potest intelligi alius actus ad adorandum aptissimus, qui à Theologis *timor reuerentialis* appellatur, & de illo frequentius intelligunt illud Psalm. 18. *Timor Domini sanctus permanet in seculum seculi.* De quo etiam intelligi potest illud Iob. 26. *Columnæ cæli contremiscunt, & pauent ad nutum eius*, vnde Ecclesia assumpsit illud, *Tremunt potestates.* De quo timore quid sit diximus superius q. 7. & ex ibi dictis constat esse aptissimum vt assumatur tanquam nota animi submissi ad Deum. Vnde frequenter Scholastici dicunt, sic timere Deum esse, ipsum reuereri, vt patet ex Diuo Thoma 1. 2. quæst. 67. art. 4. ad 2. & 2. 2. quæst. 19 art. 11. & quæst. 81. art. 2. ad primum, & quæst. 131. art. 2. ad primum, & in 3 d. 34. quæstione 1. art. 3. vbi Magister & alij Theologi idem sentiunt; & Alens. 3. p. quæst. 5. memb. 2 art. 1. §. 3. & quæst. 66. memb. Altisiod. 3. p. sum. tract. 8. cap. de timore filiali q. 3. & sumitur ex Augustino tractat. 85. in Ioan. & tractat 9. in 1. Canonicam Ioa. & ex Greg. 17. Moral. c. 15. & ex aliis Patribus suprà q. 7. citatis.

Præter hos actus potest intelligi alius in voluntate, quo homo vult subesse Deo, & complacet, in hoc quod est esse subiectum Deo, & habere ipsum vt supremum dominum. Qui actus, secundum diuersa motiua, potest ad diuersas virtutes pertinere: nam, si respiciat illam subiectionem in ordine ad reddendum Deo obedientiæ debitum, erit actus obedientiæ, si verò respiciat illam subiectionem vt conuenientem suo statui & conditioni seu humilitati, sic erit actus humilitatis, quæ moderatur affectum excellentiæ, & continet hominem vt in gradu suo sistat, & excellentiorem & maiorem non appetat inordinatè. Si vero tendat in illam subiectionem, vt se totum conseeret diuino obsequio & cultui, sic est actus elicitus à religione: hic est enim proprius act⁹ deuotionis, vt D. Thom. docet 2. 2. quæst. 82. artic. 1. & 2. vbi ait, deuotionem esse specialem actum voluntatis, quo homo se Deo deuouet, vt ei se totaliter subdat, & tradat ad ea quæ pertinent ad Dei famulatum, quod ad religionem pertinet. Si vero sistat in pura simplici complacentia seruitutis & subiectionis ad Deum, est etiam actus religionis, qui ad deuotionem reducitur. Cum enim homo verè sit seruus Dei, dum hoc secum recogitat & recognoscit, potest in hoc complacere & gaudere. Atque hic actus videtur esse proprius actus latriæ maximè internæ, & posteriori modo conceptus, videtur quasi affectus simplex seruitutis ad Deum: priori autem modo est voluntas efficax exercendi opera illius seruitutis, seu exhibendi sese vt Dei seruum: vnde ex se & prout directè tendit in tale obiectum, non tam est adoratio, quàm affect⁹ adorationis, vel virtualis, vel formalis, vel in speciali, vel saltem sub generali ratione diuini famulatus, qui adorationē etiam cōprehendit: si vero consideretur ille actus voluntatis, quatenus ipsemet voluntariè exercetur, & hac ratione in se ipsum reflectitur (siue hæc reflexio per eundem siue per diuersum actum fiat, nil enim nunc refert) sic ille actus, quatenus sic volitus est, potest veram rationem adorationis habere, nam potest quis velle, eum actum exercere, vt per illum se submittat, & exhibeat quādam notam & significationem suæ submissionis ad Deum: atq; adeò vt per ipsummet actum Deum honoret ac reuereatur. Atque hoc modo dixit D. Thom. 2. 2. quæst. 84. art. 2. spiritualem adorationem consistere in interiori mentis deuotione, quia hæc adoratio est maximè interna & spiritualis, & ab illa omnis alia vera adoratio proficiscitur.

Vltimò ex dictis intelligitur, quid de opinionibus in principio recitatis sentiendū sit. Prior enim opinio falsa est, & contra communem Theologorum, paucis exceptis, qui obscure satis locuti sunt. Posterior autem sententia potest habere veritatem, si recte explicetur. Modus enim ille explicandi ex Scoto ibi relatus ambiguus esse potest, nam, si intelligat, interiorem actum latriæ esse actum vt voluntatis elicitum à religione, & habere pro obiecto solum Deum vt summū bonum, non est vera sententia, quia virtus religionis per actum à se elicitum nō attingit immediatè Deum in se, alioqui esset Theologalis virtus, sed versatur circa cultum Dei: & ita semper respicit vt proximam materiā aliquid creatum, quamuis in ordine ad Deum, vt notauit D. Th. 2. 2. q. 81. a. 5. Vnde actus ille, quem ponit Scotus, quo homo in corde suo extollit diuinam bonitatem vt summam, &c. intelligi potest fieri per iudicium, vel æstimationem intellectus, & sic est elicitus à fide, vel alio habitu intellectus, aut potest intelligi fieri per affectum, seu appretiationem voluntatis, & sic pertinet ad charitatem elicitiuè, quia nihil aliud est, quam velle bonitatem Dei vt summè amabilem propter se, vel vt vltimum finem, & primum principium omnium. Vel potest etiā pertinere, ad spem, si bonum illud homo sibi concupiscat præ omnibus bonis, & omnibus his modis non potest ille actus elici à religione, sed ad summum imperari. Quòd si talis actus non sumitur vt attingit immediatè & directè excellentem Dei bonitatem, quam homo iudicio vel affectu extollit, sed vt vlterius procedit ad subiectionem hominis respectu Dei, iam ille actus non habet pro obiecto solùm Deum vt Scotus dicit, sed aliquid etiam creatum in ordine ad excellentiam Dei. Si vero non intelligat Scotus hunc actum interioris adorationis, quo homo in corde suo extollit Deum, esse elicitum à religione, sed imperatum, sic verum est, adorationem internam posse in tali actu consistere, quamuis non in solo illo; quia ille actus, quo homo extollit Deum in suo corde, siue iudicio, siue affectu, potest commodissimè exerceri vt nota submissionis & reuerentiæ debitæ Deo, quamuis præter illam possint esse aliæ, vt à nobis explicatum est. Neque est inconueniens, vt religio per actum à se imperatum immediatè attingat Deum, quia inde non fit, quod sit virtus Theologica, quia per actum à se elicitum non attingit Deum, sed per actum alium quem imperat, & hic est qui immediatè attingit Deum. Sic enim etiam pœnitentia imperare potest actum, qui immediatè feratur in Deum, scilicet amorem super omnia: & ipsa religio, quæ est in voluntate, imperat orationem seu petitionem intellectus, quæ potest immediatè cadere in Deum, nō solum quia à Deo petimus; id enim non satis esset; sed etiam quia possumus à Deo petere ipsum Deum, qui est merces nostra magna nimis, quā speramus.

Reliqua quæ in illa opinione dicuntur, nobis non sunt contraria, sed nostram potius sententiam confirmant. Solum aduerto, ad orationem exteriorem seu corporalem semper quidem supponere intentionem verè adorandi, nō tamen semper suppo-

nere propriam adorationem interiorem, nisi fortè A
materialiter (vt sic dicam) non tamen semper formaliter: supponit enim æstimationem excellentiæ & affectum honorandi alium iuxta qualitatem seu dignitatem eius, alias nō erit adoratio sed fictio, vel potius inhonoratio: & hoc saltem modo adoratio exterior est signum interioris reuerentiæ, quia est signum huius æstimationis & affectus. Non est tamen necesse, vt adoratio exterior semper supponat formalem intentionem interius adorandi, quia ille affectus potest immediatè cadere in actum exteriorem, & tunc æstimatio excellentiæ, quæ supponitur ad illum affectum, vt sic nō habet rationem adorationis, cum non procedat ex intentione adorandi, sed ad illam potius supponatur. Veruntamen, quia B
de se apta est vt ad interius adorandum possit referri & ordinari, ideò quasi in actu exercito seu materialiter dici potest adoratio. Atque hoc modo semper adoratio exterior est signum interioris, vel formalis si ad illam etiam feratur intentio adorantis, vel saltem materialis, vt declaratum est.

Ad fundamenta prioris sententiæ, quod ad Diuum Thom. attinet, satis ostensum est, illum non in solis exterioribus actibus, sed maximè in interioribus, veram adorationem constituere. Neque in illo titulo quæstionis 84. 2. 2. oppositum insinuat, cū in artic. 2. eiusdem quæstionis veram sententiam doceat. Solum ergo colligitur ex illo titulo, esse aliquam adorationem exteriorem, quæ per actus corporis exerceatur, de qua specialiter tractare voluit D. Tho. in illa quæstione. Vnde, quod statim proponit agere de adoratione, per quam aliquis suū corpus ad Deum venerandum exhibet, non est ita intelligendum, ac si per illa verba adorationem adæ- C
quatè descripserit, sed ita, vt illa verba cōtineant differētiam contrahentem adorationem ad solam corporalem, de qua ibi peculiariter agere volebat. Vnde in virtute potius ibi significat, quandam esse adorationem, per quam aliquis exhibet suum spiritum ad honorandum Deum, & aliam per quam exhibet corpus suum. Falsum autem est, D. Tho. nunquam de priori adoratione disseruisse, nam q. 81. art. 8. & q. 82. art. 1. & 2. & q. 84. art. 2. satis illam docuit, & declarauit.

Ad secundum concedimus, adorationem esse submissionis & honoris notam, negamus tamē esse necessarium vt illa sit nota sensibilis & externa. Neque hoc Damascenus vnquam dixit, ostendimus autem, etiam posse esse actus interiores & mentales, D
quibus nostri animi submissionem ad Deum significemus.

Vnde ad tertium negamus assumptum, scilicet, nullum esse interiorem actum, qui rationem adorationis induere possit. Et ad inductionem ibi factam satis responsum est, declarando, quomodo per act⁹ intellectus & volūtatis, imperatos, vel elicitos à religione, possit interior adoratio exerceri.

Vnde ad primam confirmationem in primis posset in rigore negari sequela: quamuis enim dicam⁹, per aliquos actus internos virtutum posse adorari E
Deum, non inde consequitur ex vi illationis omnes actus virtutum posse ad Deum adorandum imperari, quidam enim possunt esse magis proportionati, & accommodati ad illum finem, quā alij. Sicut, licet adoretur Deus per actus externos, non ideò per omnes adorari potest, nam in aliquo est proportio ad eam significationem, & non in alio, vt verbi gratia, genuflexio est accommodata ad significandam submissionem & humilitatem, deambulatio verò nō item. Sic ergo in intellectu fides, verbi gratia, est proportionata ad significādam submissionem animi, & tamen prudentia, vel ars nō habet illam proportionem: & in voluntate similiter amor vltimi finis, quia respicit illū vt summum bonum vt supremum respectu amantis, potest esse accommodata nota submissionis: amor vero proximi, vt illum respicit, non potest esse nota submissionis, quia tendit in illum vt æqualem.

Vnde dicitur secundo omnem actum virtutis tam internum quam externum, in quo fuerit proportio aliqua ad significandam animi submissionem, posse esse obiectum & materiam, circa quam proximè versetur interior affectus adorationis, siue in tali actu sit alia honestas ad aliam virtutem spectans, siue non: quia, vt probauimus, concomitantia (vt sic dicam) alterius honestatis non potest impedire quo minus actus sumatur vt nota honoris, si aliunde proportionem habeat. Quod in actibus etiam exterioribus cernere licet: nam, verbi gratia, proprij corporis castigatio, ex se habet honestatem pœnitentiæ & nihilominus rationem adorationis induere potest, si efficiatur ad subijciendū Deo corpus proprium in eius venerationem: & è contrario genuflexio, quæ est nota adorationis, potest esse actus pœnitentiæ, propter pœnalitatem quam habet adiunctam. Et similiter tūsio pectoris, quam omnes ponunt vt notam adorationis, esse etiam potest pœnitentiæ signum, vel etiam humilitatis, si eo animo fiat. Quod ergo in exterioribus actibus experimur, potest facilè in actu interiori intelligi, nam idem actus, qui ex se seu ex obiecto suo est actus fidei, verbi gratia, potest habere proportionem vt exhibeatur tanquam nota submissionis, seruituris, vel humilitatis.

Vnde hinc potius sumi potest confirmatio doctrinæ traditæ, quia non repugnat, actum vnius virtutis habere proportionem vel vtilitatem, vt possit alteri virtuti deseruire, & ea ratione ab ipsa imperari, & esse materiam, circa quam ipsa versetur: sed nō repugnat dari actum interiorem ꝓportionatum vt sit nota humilitatis respectu Dei: quis enim neget posse humilitatē interius exerceri, non solum quātum ad affectum, sed etiam quantum ad vsum, & actuale exercitium humilitatis? ergo neque repugnat dari actum interiorem habentem sufficiētem proportionem vt sit nota adorationis. Omne enim signum humilitatis respectu Dei, potest etiam esse signum adorationis, si ex proprio & accommodato motiuo exhibeatur iuxta dicta sect. præcedente.

Quæret autem aliquis, an in omnibus virtutum actibus, tam internis, quàm externis, reperiatur hęc aptitudo seu proportio, vt possint assumi, tanquam notæ diuinę adorationis. Quidam enim simpliciter affirmant. Imò videtur esse sententia Diui Thomæ in 3. distinctione 9. quæstione prima, articulo primo, quæstiuncula secunda, vbi ait, quod licet latria in se sit specialis virtus, quia habet specialem rationem obiecti & actus, scilicet, vt exhibeatur aliquid Deo in recognitionem seruitutis, potest tamen dici generalis, quantum ad hoc quod vtitur actib⁹ aliarum virtutum materialiter sub prædicta ratione proprij obiecti. Vbi, cum indifferenter hoc tribuat aliis virtutibus, videtur sentire, hoc esse commune omnibus. Quod amplius videtur colligi ex solutione ad tertium, vbi ait, actus aliarum virtutum secūdum quod in gloriam Dei fiunt, sic materialiter assumi à latria. Et eandem ferè doctrinam habet 2. 2. quæst. 108. art. 4. ad primum & secundum, & in art. 1. ad primum, ita explicat illud Iacobi 1. *Religio munda & immaculata, visitare pupillos, &c.* Ex quibus verbis colligi etiam potest ratio huius sententiæ, nam omnis actus virtutis, hoc ipso quod honestus est, potest cedere in Dei honorem ac gloriam: sed religio respicit Deum vt supremè honorabilem: ergo potest sub hac ratione versari circa quemlibet actum virtutis imperando illum.

Est ergo hæc sententia satis probabilis. Erit autem verisimilior si in hunc modum explicetur. Aliud est enim loqui de cultu Dei in communi: aliud de proprio cultu adorationis. Cultus enim Dei priori

priori modo sumptus comprehendit omnem actū honorandi Deum, siue in voto, siue in iuramento, siue in oratione, &c. adoratio verò Dei specialiter dicit cultum seruitutis seu submissionis debitæ ac proportionatæ diuinæ excellentiæ. Loquendo igitur de cultu priori modo, est verum posse religionem referre in Dei honorem & gloriam quemlibet actum virtutis, iuxta illud Pauli 1. Corinth. 10. *Omnia in gloriam Dei facite.* In qua relatione non considerantur virtutum opera solum vt Deo placent; sic enim illa relatio potius pertinebit ad charitatē, vel obedientiam: sed considerantur vt in honorem Dei cedunt, & sic ea referre ad religionem spectat. Neque ad hoc oportet spectare aliam proportionem præter honestatem, secundum quam sunt speciali modo participationes diuinæ voluntatis, cuiusque bonitatis, quam prædicant & declarant proprio quodam, & singulari modo, & ideo sunt in illum specialiter referibilia, & ab Augustino interdum vocantur sacrificia, libro decimo, de Ciuitat. capite sexto. Et confirmatur, nam propter hanc causam quilibet actus virtutis, qui meliorem non impediat, potest per votum Deo offerri, cum tamen votum sit actus religionis. Neque enim satis est si quis respondeat, per votum fieri actum materiam religionis, quia fit debitum Deo, & ad religionē pertinet persoluere Deo debita; Nam in voto nō solùm ad religionem spectat, implere actum iam promissum, sed etiam ipsum promittere est actus religionis: ante promissionem autem non erat opus debitum: ergo ante tale debitum est in ipso opere aliqua proportio vt possit esse materia actus religionis: ergo, sicut est talis materia respectu actus promissionis, ita esse potest respectu imperij seu voluntariæ relationis in honorem & cultum Dei, & hæc sine dubio est sententia D. Thom. citatis locis, & in hac etiam generali significatione solet interdum sumi adorationis nomen.

At verò, si loquamur strictius de adoratione pro significatione seruitutis ad Deum, sic non videtur quilibet actus virtutis ita aptus seu proportionatus ad adorandum Deum, quod non solum est verum de actibus internis, sed etiam de externis: quia huiusmodi adoratio, vt diximus, fit per actum externum seu imperatum, tanquam per signum ad placitum: de cuius ratione est, vt proportionem habeat cum significatione ad quam imponitur: hæc autem proportio ad hanc subiectionem & submissionem significandam non reperitur in quolibet actu exteriori, etiam si alias honestus sit, vt per se notum videtur in solutione debiti, in actu eutrapeliæ, & similibus. Atque hinc fit, vt interdum actus, qui per se non spectat ad aliam virtutem, aptior sit ad Deum adorandum, quam actus alterius virtutis, vt prosternere se, deosculari terram, aptius est ad Deum adorandum, quam temperate comedere, & sic de aliis. Imo addit Diuus Thomas in tertio, vbi supra, hos actus, qui non sunt propriè alicuius virtutis elicitiuè, esse maximè proprios actus latriæ, & in 2. 2. quæstione 81. articulo primo, ad primum, hos vocat actus elicitos, *sicut sunt* (inquit) *sacrificare, adorare, &c.* quod intelligendum est moraliter & respectu habitus virtutis, nam physice, & respectu potentiarum, etiam isti actus sunt imperati à voluntate: non enim elicit voluntas genuflexionem, sed imperat, seu mouet proximam facultatem. Vnde nec religio, quæ est dispositio voluntatis, potest illum actum physicè elicere, sed imperare. Proximè ergo elicit affectum adorationis, &, mediante illo, imperat actum alterius potentiæ, per quam fit adoratio. Quòd si interdum adoratio fiat per alium actum ipsius voluntatis, sub ea ratione imperatus est, licet alioqui sit elicitus à voluntate. Quando verò talis actus, etiam si sit alterius potentiæ, ex se non pertinet ad aliam virtutem, dicitur elicitus à religione, quia immediatè oritur ex affectu eius, nulla alia virtute intercedente. Quomodo etiam oratio, quæ est in intellectu, dici solet elicita à religione. Et eodem modo dicit Diuus Thomas citato loco, sacrificium esse actum elicitum à religione, & idem dicit de adoratione. Vbi videtur adorationis nomen adhuc strictius sumpsisse non solum pro illo actu reuerentiæ, qui ex se non habet aliam honestatē priorem honestate cultus religionis & adorationis: nam hoc modo etiam sacrificium est quædam adoratio, & in Scriptura ità sæpe appellatur, vt alibi latius tradit: sed sumit pro adoratione illa, quæ tantum sit aliqua actione hominis, quæ nec circa materiā exteriorem versatur, sed circa ipsamet hominis membra, vel potentias, nec ex se habet aliam priorem honestatem. Actus enim, qui habet aliam propriam speciem virtutis, quamuis per extrinsecam relationem & imperium ad munus adorationis assumatur, non amittit propriam speciem virtutis à qua simpliciter denominatur, licet vt subest imperio religionis vera sit adoratio.

Ad secundam confirmationem, quæ sumebatur ex vitio contrario adorationi, absolutè loquendo falsum est, quod in illa assumitur, in solo actu interiori non posse consummari malitiam adorationi Deo debitæ contrariam: nam, sicut non repugnat, interiori actui fidei coniungi honestatem odorationis, ita non repugnabit, interiori actui infidelitatis vel hæresis coniungi malitiam sacrilegij, & sic de alijs, si eadem proportio obseruetur, nimirum, quòd ille actus ex tali intentione vel imperio fiat, quod ad malitiam illam cōmunicandam sufficiat. Actus enim hæresis, verbi gratia, vel odij Dei, ex se habet propriam malitiam inseparabilem, quacunque intentione vel animo fiat: potest verò superbiæ, iræ, aut alterius similis vitij malitiam participare, si ex eius imperio & relatione fiat. Sic ergo in actu hæresis potest reperiri malitia contraria honestæ adorationi, si quis talem actum exerceat intentione colendi Deum, aut intentione tribuendi alteri, quā Deo, honorem soli Deo debitum; vt si quis existimet ad excellentiam Dei pertinere, vt vna tantum in eo sit persona, & eam fidem exerceat, & secum recogitet, animo exaltandi intra se diuinam excellentiam, erit non solum hæreticus, sed etiam sacrilegus. Rursus, si quis credat esse alium omnipotentem præter vnum Deum, seu primum autorem alicuius beneficij, & ea ratione illi interius gratias agat, vel supplex deprecetur vt omnipotentem vel supremum autorem, peccabit interius, non solum contra fidem, sed etiam contra honorem Deo debitum, quod peccatum, licet ab infidelitate ducat originem, diuersum tamen ab illa est. Idem reperiri potest in odio Dei: nam, si quis illud exerceat, animo inferendi Deo iniuriam, seu priuandi illum honore ei debito, in illo actu præter malitiam odij est malitia sacrilegij interius consummati, & sic possunt in aliis exempla adhiberi, & interdum etiam potest intelligi hæc malitia quasi per defectum, vt si quis nolit firmum & certum assensum rebus fidei adhibere, sed solum formidolosum ac dubium, & illum actum velit exhibere vt sufficientem notam honoris Deo debiti, erit non solum hæreticus, sed etiam sacrilegus: quia Deum facit creaturis æqualem. Ex quibus & similibus exemplis potest argumentum factum, in contrarium retorqueri, nam, si iniuria & inhonoratio diuina potest interius consummari, cur non etiam poterit adoratio? Dixi autem, necessarium esse, ad consummandam interius hanc malitiam, vt intentio cultus intercedat; quia media tali intentione communicanda est malitia, eo quòd oppositā bonitas non sit intrinseca actui, sed ex imperio, & relatione extrinseca prouenies: tunc enim malitia opposita, cum non in sola omissione, sed in commissione consistat,

consistat,non potest,nisi per contrarium imperium A seu intentionem,communicari,quod non solum actibus internis,sed etiam externis commune est. Si enim exercere actum externum humilitatis, per se non habet honestatem religionis, potest tamen illam habere,si ex peculiari intẽtione & imperio fiat. Vnde è contrario exercere externum actum superbiæ in propriam exaltationem per se non habet malitiam sacrilegij adorationi Dei contrariam, si tamen fieret intentione vsurpandi sibi diuinum honorem,haberet illam, & ratio generalis est, quia contraria bonitas non est debita illi actui secundũ se,sed tantum vt tali imperio vel intentioni subest.

SECTIO III.

Quotuplex sit adoratio.

PRæter communem, & generalem rationem adorationis à nobis explicatam, oportet vt ea, quæ de Deo,& hominibus dicenda sunt,intelligi possint nonnullas adorationis partitiones præmittere, & tam singularum vocum communiorem vsum,& significationem, quàm proprias singularum rerum rationes diligenter exponere. Et imprimis omitto diuisionem adorationis in fictam, & veram, quia hæc omnia iam à nobis explicata sunt, & nunc de vera adoratione agim⁹, ficta enim neque adorationis nomen meretur. Omitto etiam diuisionem in honestam,& superstitiosam adorationem, quia de honesta tractamus, qua explicata constabit, quæ nam superstitiosa sit,& præter obiecti dignitatem.

Adorationis diuisio in internã & externã

Primò,ergò diuidi solet adoratio in internam,& externam. In qua diuisione distingui potest actus B volũtatis volentis cultum ab ipso cultu, qui per illum exhibetur,ita vt ille dicatur interior adoratio, hic exterior: in quo sensu adoratio exterior dicetur non solum, quæ fit per membra corporis, & sensibus obiici potest, sed etiam quilibet actus interior etiam si fit intellectus, vel ipsius voluntatis, quatenus sub prædictum actum voluntatis cadit, & ab illo imperatur: cultus enim & adoratio non solum externis,sed etiam internis actibus exhiberi potest, vt statim dicam: vnde non est hic proprius,& vsitatus sensus huius diuisionis, quia non voluntas colendi, sed ipse cultus adoratio vocatur. Et hæc distinguitur in internam, & externam externus cultus dicitur qui per signa externa, & sensibilia fit, cuius varias partes numerat Aristot.1. Rhetoric. capite 5. *Honoris*, inquit, *partes sunt, sacra, memorationes, decantationes carminum, eius solutæ orationis ad laudem recitatio, præmia, delubra, vel primi consessus, sepulchra, imagines, publici ritus, adhæc etiam barbara, vt inclinari, loco cedere, munera quoque, &c.* quæ omnia solum materialiter differre possunt,si eiusdem excellentiæ testimonia existant, & ad eam significandam referantur. Interioris autem cultus Aristoteles non meminit,quia de cultu,& honore, qui inter homines exhibetur,sermonem facit, non enim possunt homines se mutuo colere,nisi externo cultu,quia non intuentur cor,nec cognoscunt internos actus,nisi per exteriora signa: vnde cum adoratio sit quædam testificatio,& recognitio excellentiæ alteri manifesta E ta, non potest ab homine exhiberi homini nisi per exteriores actus. Interior igitur cultus dicitur, qui per interiores actus mentis,scilicet intellect⁹, & voluntatis exhibetur, qui maximè ad Deum refertur, qui summus spiritus est, & interiores actus mentis videt: extendi autem etiam potest ad creatos spiritus beatos, quatenus interiores actus ad illos relatos cognoscere possunt, vt infrà declarabitur. Et hoc modo dixit Augustinus in Enchirid.capite tertio,& sexto,& libro 12.de Trinitate,capite 14. *Christianam religionem maxime colere Deum Fide, Spe, & Charitate*, quod dupliciter potest intelligi, primo, quia ex Fide, Spe, & Charitate mouetur homo ad colendum Deum vero religionis cultu, vt D. Tho. exposuit 2.2. quæstio.81.articulo 5.ad primum: vel è contrario,quia ipsa virtus religionis ordinat, & refert actus illarum virtutum, vt per illos Deum colat,vt idem D.Thom.exposuit in 3.distinct.9.quæst. 1.articulo 1.quæstiunc.3. ad primum. Quamquam enim religio sit specialis virtus, quia speciale habet obiectum (vt suprà explicatum est) vtitur tamen actibus aliarum virtutum, vt per illos cultum Deo exhibeat, & hoc modo potest etiam vti actibus Fidei, Spei, & Charitatis, quia licet perfectiores sint, hoc tamen non obstat quominus possint ad finem religionis ordinari. Hi ergo actus propriè pertinent ad cultum internum, & ab eundem etiam spectare potest interior reuerentia, seu timor (vt suprà dicebam) detestatio peccati, mentalis oratio, & similes actus, si ex voluntate colendi Deum proficiscantur. Legatur de hac distinctione D.Tho. 2.2.q.84.a.2,& q.103.a.1.

D. Thom.

D. Thom.

Quæri autem hic solet, quænam istarum adorationum sit propria adoratio,an interior,vel exterior? In quo breuiter dicendum est, si comparemus adorationes tam internam,quàm externam,posteriori modo sumptas ad ipsam volũtatem adorandi neutram earum habere veram rationem adorationis, nisi prout subest tali voluntati procedẽti ex tali iudicio,& existimatione rei, qualis per adorationem indicatur. Quia si omnino deesset voluntas, non solum non haberet rationem adorationis, sed neq; actionis humanæ:si autem deesset veritas, seu conformitas cum existimatione rei, non esset vera adoratio,sed fictio adorationis, & irrisio,vt dictum est: vnde,vt sit adoratio honesta, de qua nunc agimus, oportet vt ex voluntate honesta procedat. At C verò è contrario,sola voluntas adorandi, si in nullum actum adorationis prodeat, potest dici interna adoratio,vel magis propriè, adorationis propositum, sicut sola voluntas occidendi potest dici homicidium internum, non tamen simpliciter homicidium,quia hæc vox externum actum humanum significat. Comparando autem adorationes, internam & externam posteriori modo explicatas inter se, quatenus vnaquæque earum coniuncta est cum suo actu voluntatis,sic vtraque est adoratio,& perfecta in sua specie,licet vna possit esse alia perfectior sicut oratio vocalis, & mentalis in ratione orationis comparari possunt. D

Secundo diuidi solet adoratio ex parte obiecti, & excellentiæ rei adoratæ,in latriam,& duliam,& hyperduliam. In qua diuisione, primum explicanda est nominum ratio, & impositio, λατρεύω enim Græce, idem est, quod Latine, *reuereor*, aut *colo*, δουλέυω, vero,idem est quod *seruio*,vnde hæc duo verba apud Græcos frequenter pro eodem accipiuntur, vt tam Deo, quàm creaturis communia sint. Quo fit, vt tam in Græca,quàm in Latina lingua (& idem est de Hebræa) nullum sit nomen, quod ex propria, & primæua significatione sua, singularem Dei cultum, aut honorem creaturis debitum specialiter significet: nisi fortasse componendo vocem ex ipso nomine Dei, vt est in Græco vox θεοσέβεια, cui nulla est similis Latina. Nomina enim *adorationis*, *cultus*, *seruitutis*, & similia eis communia sunt,quamuis interdum, quasi per antonomasiam ad significandum singularem Dei cultum vsurpentur, vt in sequentibus frequenter videbimus explicando varias locutiones Patrum, quæ ex hac nominum ambiguitate ortæ sunt. Quod certè est valde considerandum, & memoriæ mandandum. Ad hanc ergo ambiguitatem tollendam schola Theologorum communia nomina ad significandas adorationis species accommodauit, & *latriam* appellauit singularem, & excellentem adorationem, quæ Deo propter summam eius excellentiam debetur. Cuius accom-

Aristot.

Augustin.

Diuisio ad. orationem latriam, duliam, & hyperduliam

Phauorin. accommodationis fortasse ratio fuit, quia (vt Phauorinus dicit in Lexico) ipsa vox Græca vehementiam quandam timoris significat, aut certè, quia apud Sanctos Patres fere semper hac voce, adoratio

VII. Synod. Deo propria, significata est: vt patet ex VII. Synod. August. fere tota, & Augustinus libro 10. de Ciuit. capite 1. & libro 1. de Trinitate capite 6. & libr. 20. contra Faust. capite 21. & quæstione 61. in Gen. vbi aduertit, propterea falsorum deorum cultum *idololatriam* fuisse appellatam, quia *latria* proprium cultum vero Deo debitum significat, & eodem modo vtitur hac voce

Damasc. Damascen. orationibus de imaginibus, Tharasi. in Tharas. dicta epistola ad Constantin. & Irenem, qui notat in illis verbis Deuteronom. 6 & Matth. 4. *Illi soli seruies.* Græcè esse verbum λατρεύω, & ideò addi particulam, *soli*: verbum, autem προσκυνεῖν seu *adorare*, commune esse, & ideò cum dicitur, *Deum tuum adorabis*, non addi *solum*, ideo notat Anastasius Episcop.

Anastas. in act. 4. VII. Synodi, & notauerat Augustinus dict.

Basilius. quæst. 61. in Genes. De eadem re videri potest Basil. exponens 1. c. Esai. & alij de hac materia scribentes. Nomine autem *dulia*, significatus est honor, vel cultus, qui creaturis excellentib⁹ dari potest, nam quia certum est hos cultus esse diuersos in re ipsa (vt iam dicemus) oportuit etiam diuersis nominibus significari, vt secure, & sine suspicione erroris loqui possemus, & licet nomen *dulia* vno modo significet

D. Thom. propriam seruitutem, & subiectionem humanam, vt constat ex D. Thom. 2. 2. quæstione 103. artic. 3. &

Durand. 4. & in 3. d. 9. q 2. artic 1. ad 1. & Durand. ibi quæst. 3. propriè tamen, vt nuncillo vtimur, significat sanctorum cultum: sicut enim nomen *latriæ* Deo, ita nomen *dulia* Sanctis accommodatum est. Significabat enim *dulia* communem seruitutem, vt notauit Beda lib. 1. in Lucam, in fine: & ideo accommodata est hæc vox inferiori cultui, seu adorationi, quę sanctis datur: licet Ayala in 3. p. de traditionib. consideratione 7. dubitet, an huiusmodi officium debuerit *dulia* appellari, quia veneratio, quæ communiter exhibetur sanctis, non est in signum seruitutis. Sed non est quod dubitemus, quia hæc vox non propriã tantum, & vilem seruitutem, sed etiam honorariam

Galat 5. subiectionẽ significat, quomodo dixit Paul. ad Gal-

August. lat. 5. *Per charitatem seruite inuicem*, vbi Græcè habetur verbum δουλεύετε, quod notauit Augustin. libr. 1. de Trinit. c. 6. qui egregie serm. 7. ad frat. in eremo, ait, *Quando duliam damus prælatis & sanctis, Deo vero latriam reseruamus, tunc dare nos quæ sunt Cæsaris, Cæsari, & quæ sunt Dei, Deo.* Ex his ergo, quæ de significatione vocum dicta sunt, constat ratio & sensus prædictæ diuisionis, cum enim adoratio alicui exhibeatur propter excellentiam eius, pro diuersitate excellentiæ erit etiam adoratio diuersa: quia ergo excellentia est increata, alia vero creata, adoratio, quæ exhibetur propter increatam excellentiam *latria* dicitur: quæ verò propter creatam, generali nomine dicitur *dulia*, præsertim quando ex illa excellentia est glorię vel sanctitatis creatæ. Quod si illa sanctitas sit singulari ratione excellens, adoratio illi respondens *hyperdulia* vocatur. Quę omnia constant ex vsu

D. Thom. Theologor. in 3. dist. 9. & D. Tho. hic, & 2. 2. q. 103. a.

Scotus. 3. & 4. Aduertit autem Scotus ibi, quæst. vnica cum

Bonauent Bonauent. artic. 2. q. 1. has voces *latria, & dulia*, non solum actibus, sed etiam habitibus tribui, frequentius tamen significare actus, & hoc modo illis nunc vtimur, quamuis multa ex ijs, quæ dicemus, possint proportione seruata de habitibus intelligi. Ex his verò constat, adorationis nomen commune esse Deo, & creaturis, vt euidenter constat ex Scripturæ vsu Genes. 23. & 42. & infinitis aliis locis: vnus verò pro multis sufficit 1. Paralip. 29. *Inclinauerunt*, inquit, *se & adorauerunt Deum: & deinde Regem.*

Quæri verò hic potest, sicut in præcedenti diuisione, an hæ duæ adorationes vniuocè, vel tantum analogicè, in ratione adorationis conueniant. Quod A dubium non inuenio à Theologis tractatum, quia reuera parui momenti est, ac fere de nomine: Petr⁹ Petr. Ber. tamen Bergomensis in tabula, seu concordantijs D. D. Thom. Tho. verbo adoratio n. 3. sic inquit, Ex *mente* D. *Tho. adoratio exhibita Deo, & creaturæ, non dicitur vniuoce sed analogice*, & profert tria loca. Primus est in 2. 2. q. 84. art. 1. ad 1. vbi solum dicit excellentiam Dei non communicari creaturę secundum æqualitatem, sed secundum quandam participationem, & ideo aliam venerationem Deo, aliam verò excellentibus tribui creaturis. Secundus locus est in 2. 2. q 94. a. 1. ad 2. vbi non comparat latriam cum dulia, sed cum idololatria, quas dicit vniuoce conuenire in ratio-

B ne cultus, qui per actum humanũ exhibetur, quamuis in ratione virtutis, & religionis, idololatria æquiuoce dicatur religio, seu latria.

Tertius locus est in 3. dist. 9. quæst. 1. artic. 2. quæstiuncula 7. vbi similiter non comparat latriam nisi cum idololatria. Potest verò hæc sententia suaderi, quia excellentia, vel dominium Dei, & creaturarum non vniuoce, sed analogice tantum conueniunt in ratione excellentiæ, vel dominij, ergo & cultus exhibiti propter has excellentias, solum analogice possunt in ratione adorationis conuenire. Et hanc sententiam tenet Bonauent. in 3. dist. 9. artic. 2. ad 4. Bonauent. vbi inquit, sicut *Dominus* dicitur analogicè de Deo, & creatura: ita & duliam in communi sumptam, prout abstrahit ab adoratione Deo, & creaturæ debita, analogice dici. Et fauent Sancti, qui interdum

C loquentes de adoratione simpliciter, negant illam esse exhibendam creaturę, vtentes illa voce quasi analoga, vt cõuenit principali analogato, seu diuino cultui. Potest etiam confirmari ex Arist. libr. 2. ma- Arist. gnor. moral. c. 11. dicente, amicitiam propter iucundum, vel vtile solum analogice esse amicitiam, si eum ea, quæ est propter honestum, conferatur.

Nihilominus contrarius loquendi modus, mihi videtur probabilior, qui satis colligitur ex D. Tho. D. Thom. citata quęst. 94. ex 2 2. a. 1. ad secundum, vbi dicit, la- *Latria, & dulia vniuoce conueniunt in ratione adorationis.* triam, & idololatriam in ratione actus humani ad cultum pertinentis vniuoce conuenire, sicut solutio tributi (inquit) vniuoce dicitur, siue tribuatur verò Regi siue falso. Sic ergo adoratio de qua loquimur, sumpta sub ratione communi actus humani ordinati ad honestum, & rationabilem cultum alte-

D rius, vniuoce dicetur, siue talis cultus ad Deum, siue ad creaturam referatur. Et confirmatur manifestis exemplis, nam fides vniuoce dicitur de diuina, & humana, quamuis altera diuina, & increata, altera humana & creata autoritate nitatur. Amor etiam Dei, & amor proximi vniuoce in ratione amoris cõueniunt, quamuis amor Dei sit propter bonitatem increatam, & amor proximi propter creatam. De hoc enim amore sermonem habeo. Præterea oratio, quæ ad Deum, & ad sanctos fit, sine dubio conueniunt vniuoce in ratione cõmuni orationis, cum tamen oratio ad quendam etiam cultum pertineat. Deinde explicatur ratione, quia actus voluntatis, à quibus adoratio proficiscitur, & habet esse humanum, seu morale adorationis, vniuoce conueniunt in ratione actus humani, & liberi, & in ratione vir-

E tutis, seu actus honesti, & solum differũt in specificis differentijs, quæ per se constituunt illos in hac, vel illa specie virtutis: ergo solum conueniunt vniuoce in genere, & differunt specie, & nulla ratio analogiæ inter eos intercedit, ergo idem est dicendum de adoratione secũdum genericam rationem suam, & de vniuersis illius speciebus. Sicut etiã habitus ipsi vniuoce conueniunt in ratione virtutis, & differunt specificis differẽtijs, quæ in suo ordine absolutę sũt, & perfectę, quamuis vna sit aliã perfectior. Tandem (vt rationem in contrarium dissoluamus) obiecta actuum vel habituum, non per se, & intrinsece illos constituunt, sed habitudo ad obiectum est huiusmodi actibus, vel habitibus intrinseca. Vnde fit,

vt li-

vt licet vnum obiectum increatum sit, aliud verò creatum, & ideo in suo esse vniuoce non conueniãt: nihilominus habitudines ad illa, quę creatæ sunt, & actus, ac habitus, qui illas includunt, possint vniuoce rationem aliquam participare, præsertim quia interdum habitus, vel potentia, quæ in se omnino vna est, potest obiectum respicere, quod secundum analogiam tantum vnum est, vt in intellectu, & voluntate videre licet. Solum in vsu nominum est obseruandum, aliud esse loqui de nominibus significãtibus rationes communes, & abstractas, in quibus procedunt omnia, quæ diximus, tale enim nomen est, *adoratio*, talisque est ratio quam per se primo significat. Aliud verò est loqui de nominibus significantibus rationes specificas, in quibus contingit, vt nomen vnius speciei per attributionem, & analogiam tribuatur alteri, vt cum homo dicitur leo: sic enim fortasse dici potest sub ratione cultus religioli adorationem dulię esse analogice cultum, si cum latria conferatur, quia religio propriè & per se significat specialem virtutem ad colendum Deum institutam, sicut è contrario interdum indicat D. Tho. religionem dici pietatem, vel duliam per quandã quasi analogiam, qua nomina creaturarũ transferuntur ad Deum secundum quandam excellentiam, vt loquitur D. Tho. 2. 2. q. 101. a. 3. ad 2. & 103 art. 3. ad 1.

D. Thom. Adorationis diuisio in absolutam, & respectiuam

Tertiò principaliter diuidi potest adoratio in absolutam, & respectiuam, sicut enim potest voluntas rem aliquam amare, vel per se, quia in se bona est, quæ potest dici absoluta dilectio: vel propter aliud ad quod est vtilis, quæ potest dici dilectio respectiua, seu electio: ita potest velle rem aliquam adorare, vel propter se, seu propter intrinsecam excellẽtiam, quam habet, & hæc dicitur adoratio absoluta, vel propter aliud, seu propter excellentiam quæ est in aliqua persona, ad quam talis res aliquam habitudinem habet, vel coniunctionem: & hæc dicitur adoratio respectiua. Priori modo tantum est adorabilis res intellectualis, quia sola illa est capax honoris & excellentiæ propter se honorabilis, seu adorabilis, vt virtutis, sanctitatis, dominii, &c. Præsertim, quia cum homo sit naturæ intellectualis, non potest prudenter, honestè, ac iuxta dignitatem suã se alteri rei submittere propter eius dignitatem, nisi sit eiusdem, vel excellentioris naturæ, & excellentiam aliquam, vel dignitatem habeat, naturæ intellectuali conuenientem. Posteriori autem modo adorabiles sunt res inferioris ordinis, quia cum non propter se, sed propter alicuius rei dignitatem, & excellentiam colantur, honor illis exhibitus non in illis fistit, sed in ipsas personas, propter quas adorantur, redundat. Quæ omnia fusius in sequentibus disputationibus explicanda sunt. Neque oportet iterum hic morosè discutere, an hæc diuisio vniuoca sit, vel analoga, nam de re fere dialectica satis dictũ est, & quæ in præcedenti diuisione sunt dicta, facile possunt hic accommodari. Isti enim actus morales in communibus rationibus vniuocè conueniunt, quamuis sub nominibus significantibus speciales aliquas perfectiones, possint interdum per translationem, seu analogiam denominari. Quæ omnia notanda sunt, multum enim conferent ad ea intelligenda quæ in disputationibus sequentibus tractabimus.

SECTIO IV.

Quomodo Christus vt Deus adorandus sit.

QVæstio hæc de tota Trinitate, & de singulis personis, quatenus sunt vnus Deus, versari potest, cum enim de fide certum sit, Christum esse verum Deum, vnumque, ac eundem cum Patre, ac Spiritu sancto, consequens sit, eamdem quæ Deo, & cæteris personis, adorationem illi esse debitam: agamus igitur simpliciter de Deo, inde enim, quid de Christo vt Deo dicendum sit, facilè constabit.

A Principio igitur Deum esse adoratione dignum, per se notum est; neq; probatione indiget, cum nomine Dei rem summe excellentem significemus. Vnde etiam fit, sicut excellentia Dei singularis est, & omnes creaturas superans, ita cultum, & veneration illi debitam singularem esse, omnique creaturæ incommunicabilem per se & absolute: quod totum de fide est, vt constat Matth. 4. Deuteron. 9 & 10. *Dominum Deum tuum adorabis, & illi soli seruies*, vbi Græcè est verbum λατρεύσεις quo singularis Dei cultus significatur, vt dictum est, & notarunt Augustin. lib. 3. cont. Maxim. c. 23 & Anastas. Episc. VII. Synod. act. 4. post medium. Et de hac Dei adoratione loquitur Paul. 1. ad Timoth. 1 cum dicit, *Soli Deo honor, & gloria*, & ad Rom. 1. *Cum cognouissent Deum, non sicut Deum glorificauerunt.* Et in eandem rem multa con- B geruntur ex patribus in VII. Synod. act. 7. & quæ sũ prà adduximus de nomine latriæ hoc confirmant. Ratione præterea confirmari potest, quia diuina maiestas, & potestas, prout in ipso est, nulli creaturę cõmunicari potest. Propter quod vera de Deo existimatio, alteri communicabilis non est, sed adoratio diuina ex tali existimatione procedit, & in propria Dei excellentia nititur, & ideo singularis est & illius propria. Sicut etiam singularis fides & amor illi debentur, quia proprie, & excellenti quodam modo verax, & bonus existit.

Adoratio. Deo debita singulariter, & nulli creaturæ communicabilis.

Deut. 6. Matth. 4. & 10.

Aug. lib. 3. cont. Maxim. c. 23 & Anast. Epis. VII. Synod. act. 4. post medium.

1. Tim. 1. Rom. 1.

VII. Synod.

Duo verò occurrunt circa veritatem hanc explicanda. Primum est, an hæc adoratio latriæ, prout in Deum ipsum singulariter conuenit, sit vnius rationis, vel plurium. Et ratio dubitandi esse potest, quia C Damasc. orat. 3. de imaginib. fol. 5. quinq; distinguit titulos, propter quos Deus, latria coli potest. Primus est supremum dominium Dei. Secundus suprema gloria, & sanctitas. Tertius maxima beneficentia erga homines. Quartus quoniam ab illo speramus omne bonum. Quintus denique quia illum offendimus. Quinimo possemus hoc modo plures alias, ac pene infinitas rationes colendi Deum, ratione distinguere, nimirum, quia est sapiens, quia iustus, quia misericors, &c. Nam propter hæc singula attributa dignus est summo honore. Nec refert, quod attributa hæc nõ re ipsa, sed sola nostra ratione distinguantur, hoc enim ad distinguendas virtutes sufficit, sicut charitas & fides virtutes distinctæ sunt, quæ D altera diuina bonitate, altera veritate nititur, quãquam in Deo bonitas, & veritas sola ratione discernantur. Et eodem fere modo charitas & spes inter se distinguuntur, quia altera in Deum, prout est bonus in se, tendit; altera, prout est bonum nostrum: fic igitur adorationes distingui poterunt. Et confirmatur ex Aug. q. 94. in Exod. dicente, *Deo vt Deo, latriam, vt Domino vero duliam deberi*, quod hic retulit D. Tho. ex glossa in Psal. 7. at verò dulia, & latria diuersæ adorationes sunt. Confirmat deniq; ex S. Th. in 1. 2. q. 102. a. 3. ad 3. vbi tria sacrificiorum genera, quæ Deo offeruntur, distinguit. Vnum est holocaustum, quod offertur Deo, vt in se est supremæ maiestatis, & excellentiæ, aliud est hostia pacifica, quę respicit Deum vt supremum benefactorem: tertium E denique est hostia pro peccato, quæ offertur Deo vt Saluatori. Vnde Scot. in 3. d. 9. obiter indicat quæstionem, an hæ tres rationes Dei vt sic, Creatoris, & Saluatoris, species adorationũ distinguant: an posteriores duæ ad latriam pertineant, quia videntur, quodammodo esse rationes creaturæ, & extrinsecæ Deo. Propria verò latria in excellentia increata, & intrinseca Deo fundari debet. Et nihil definit.

Dubium.

Damasc.

D. Thom. Aug. Gab.

Nihilominus dicendum est, vnam & eandem esse virtutem, quæ propter has omnes rationes Deum colit, & adorat, quæ communis est Theologorum sententia in 3. d. 9. præcipue D. Thom. q. 1. artic. 3. Alensis 3. p. q. 30. memb. 1. art. 3. §. 2. & 3. Gab. lect. 49. in canon. Quod ita ostẽdit D. Thom. 2. 2. q. 81. a. 3. ad 1 & quæst. 84. art. 1. ad 2. latria datur Deo vt est primum princi-

Resp.

D. Thom. Alens. Gab.

Malach. 1. Vna, & eadem virtus religionis, etiam propter diuersos titulos Deum adorat, & colit.

principium; & pater omnium Malach.1 Si *ego pater, vbi est honor meus* ? Sed in ratione primi principij omnia diuina attributa continētur, ex quibus vnica & simplicissima excellentia diuina per quandam ineffabilem idētitatem veluti resultat, ergo virtus religionis vna est, quæ hanc Dei excellentiam respicit vt formale obiectum, & fundamentum cultus, quē Deo exhibet. Cui rationi addi potest, idem omnino esse, si Deus in ratione Saluatoris, vel prout in se est, supremæ maiestatis, consideretur: quia sub quacunque harum rationum omnia diuina attributa formaliter includit. Quod si diuinam essentiam à suis attributis ratione distinguamus, id nihil obstat, quia eadē virtus, quæ naturam diuinam propter suā eminentiam veneratur, consequenter etiam in illa colit perfectionem omnem quæ ex natura rei cum illa coniuncta est, aut nostro intelligendi modo ab illa manat. Sicut virtus, quæ honorat hominē, quia homo est, eundem etiam, quia intellectum, vt voluntatem habe, honorabit.

Dubium.

Sed quid est dicendum de actibus ? Multi enim dubitāt, propter rationes in principio factas, & quia nihil obstat quominus idem habitus plures, ac differentes actus eliciat, sicut eadem potentia diuersorum actuum, & habituum est capax. Qui modus dicendi fortasse non est improbabilis. Contrariam tamen sententiam, sicut communiorem: ita & probabiliorem existimo. Itaque omnes illi actus in ratione diuini cultus, & latrię eiusdem speciei esse videntur. Et ratio reddi potest primo, quia nulla diuina perfectio est sufficiens latriæ fundamentum, nisi prout simpliciter infinita est, & increata; ergo licet nostris cōceptibus hæc attributa distinguamus, tamen nullum eorum est ratio exhibendi Deo cultū latriæ, nisi prout includit reliqua, & in se, & in apprehensione nostra saltem implicita & confusa; nimirum quatenus in quolibet eorum increatam, & infinitam excellentiam, ipsique Deo propriam, & singularem spectamus. Exemplum huius rei esse potest charitas, quæ, si Deum diligit supra omnia actu supernaturali, & infuso, actus eiusdem rationis erit, siue tendat in Deum explicite consideratum vt infinite bonum, siue infinite sapientem, aut potentem, &c. Quia reuera amor semper fundatur in infinita Dei bonitate, & perfectione, quæ omnia hæc includit, & est propria, & adæquata ratio talis amoris: quamuis modus concipiendi ex parte nostra diuersus sit, qui in ipsis conceptibus efficit diuersitatem, quia speciebus intelligibilibus, & medijs, quibus intellectus ad concipiendum vtitur, commensuratur: at vero actus voluntatis non inde distinguuntur, quando ratio, quæ in obiecto concipitur, & voluntatem mouet, eiusdem rationis existit.

Anton. de Cordub li 1 Theologica quæstionum, q. 5. dub. 2.

Ex quo infero dubium non esse, quin honor datus Deo titulo Creatoris, vel Saluatoris vera latria sit, & ad religionem pertineat, quidquid enim sit de differētia specifica actuum, quæ in quæstionem verti potest: tamen de veritate latriæ nulla dubitatio, vel incertitudo admitti debet: quia totus hic honor est singularis, ac proprius Dei, sicut & excellentia ipsa, est ergo latria. Deinde si attente res consideretur, non fundatur in ratione creata, sed in excellentia increata. Quod ita declaro, quia in titulo Creatoris duo expectari possunt, alterum est creatum bonum, quod in creatura ponitur: alterum est potestas, quam Deus retinet in creaturam suam, quæ reuera est, dominium supremum, & excellens Dei: honor igitur non datur Deo propter bonum quod in creatura posuit, ita vt hoc sit proximum motiuū adorandi: sed propter dominium, & potestatem, quam in se habet. Quę potestas increata est, ad singularem Dei excellentiam spectans, pertinet ergo dictus honor ad veram, & perfectam latriam. Et eadem ratio est, si Deus sub ratione Saluatoris, aut Benefactoris consideretur.

Dubium.

Quod si fortasse aliquis specialiter inquirat, quid sit dicendum de actu gratitudinis, seu de singulari debito, & obligatione, quæ ad gratias Deo agendas pro beneficiis susceptis, ex eisdem resultat & in eisdem quamuis creata sint versatur, ea referendo in benefactorem Deum, & pro illis gratias ei agendo. Vnde proximè ea respicit, vt materiam circa quam versatur. Respondetur, hunc actum diuersum sine dubio esse posse ab eo, de quo agimus, sicut enim orare actus esse potest ab adoratione diuersus: ita & gratias agere, quamuis in eādem virtutem religionis omnes referantur, vt latius tractat D.Tho.2.2.q. 83.a.17 & q.106.a.1.ad 1. posset vero ipsamet gratiarum actio sumi in notam adorationis, sicut de oratione diximus sect.1. Et idem dicendum est de satisfactione, quæ pro peccatis in Deum commissis illi offertur: est enim ex se actus hic ab illo cultu, de quo nunc agimus, valde diuersus, vt latius in materia de pœnitentia tractandum est.

Responsio.

Responsio ad argumēta.

Ad rationem ergo dubitandi in principio posita respondetur, distinctionem rationis inter attributa diuina nō semper sufficere ad virtutes, vel earum actus distinguendos, nisi vel diuersus modus operandi nostrarum potentiarum ad distinctionem efficiendam concurrat, vt in amore, & cognitione videre licet, vel certe in diuersa habitudine, seu ratione, quæ in talibus attributis consideratur, honestas veluti genere diuersa reperiatur, vt contingit in charitatē, & spe quarū prior ad amorē amicitiæ, posterior vero ad amorē cōcupiscentię pertinet, in præsenti vero nulla ratio huius distinctionis reperitur.

Ad primam confirmationem respōdeo, duliam, prout Deo vt supremo Domino accommodatur, reuera latriam esse: vocari vero ab Augustin. duliam, tum vt indicet omnem rationem veræ adorationis in cultu Deo debito eminenter cōtineri, vt insinuauit D.Thom.2.2.quæst.103.artic.3.ad primum, tum etiam, quia sicut nomē dominij aliquo modo commune est Deo, & creaturæ: ita & nomen duliæ, cuius ratio in dominio fundatur, commune est vtrique, quamuis nomē latriæ soli diuinæ adorationi tributum sit, vt diximus. Ita D.Thom.in 3.d.9.q 2.a.1.ad 1. Sed vrgebis, ex hac responsione sequi, latriam, & duliam prout Deo attribuuntur non esse adorationes specie diuersas, sed eandem conceptibus vel nominibus generis, & speciei, conceptam vel nominatam: consequens est contra D.Thom.art.2. vbi hoc exemplo probat distinctionem latriæ & duliæ respectu Christi secundum diuersas rationes. Respondetur, D.Thomam non vti illo exemplo, vt efficaci probatione, sed solum vt per quandam proportionem rem declaret, vt Caiet. insinuauit. Nam sicut in Deo, propter rationes adorandi nostra solum conceptione & ratione distinctas, duo etiam conceptus, & denominationes adorationis distinguuntur: ita in Christo, propter duas rationes adorandi re distinctas, poterunt duæ adorationes specie distingui.

D.Thom.

Ad secundam confirmationem patet responsio ex dictis, nam si illa tria genera sacrificiorum ad diuinum cultum proximè referantur, poterunt quidem in materia, vel actu exteriori differre, non tamen in interiori actu, seu ratione formali cultus: si vero vnum referatur ad Dei adorationem, & testimonium diuinæ excellentiæ, aliud in gratiarum actionem offeratur, aliud denique in satisfactionem pro peccato, poterūt in interiori actu habere diuersitatē, etiam si exterior fortasse interdum idem sit.

Secundo loco explicandum est, quænam sit hæc adoratio soli Deo debita, & creaturæ incommunicabilis, tam interna, quam externa. In qua re notanda est differentia inter actus internos, & externos. Interni enim, quoniam Deum ipsum vt proprium suum obiectum attingunt, vel repræsentant, idcirco ex se, & natura sua tales esse possunt, vt ad solius Dei cultum referri valeant, huiusmodi sunt actus fidei

diuinæ, actus spei, charitatis, pœnitētiæ, & alij similes. Actus verò exteriores non sunt ita ex se determinati, quin tam ad venerandum Deum, quam ad honorandam creaturam exerceri possint, quod notauit Augustinus dicto lib. 10. de Ciuit. c. 4. Greg. Nyssen. citatus à D. Thom. in catena circa illa verba Luc. 22. *Positis genibus orabat*, vbi sic inquit; *Quia humana natura nihil habet Deo condignum, ideo honorifica signa, quæ inuicem exhibemus, transsumpsimus ad obsequium incomparabilis naturæ.* Quo fit, vt distinctio latriæ soli Deo debitæ ab adoratione creaturæ in his externis actibus potissimum ex interiori intentione pendeat, vt Leontius tradidit in VII. Syn. actio 4. circa finem.

Augustinus. Greg. Nyss.

Leontius. Corduba supra dubi. 6 & VVal. 3. Tom. de Sacramentalib. c 117 num. 4.

Secundo spectari etiam debet vsus, interdum enim actus de se indifferēs vsurpatus est, & ad solum diuinum cultum, vel semper vel plurimum accommodatus: vt nonnulli censent de pectoris percussione, quia est signum petendi veniam peccatorū, quæ à solo Deo expectanda est. Et idem aliqui existimant de hoc verbo, *Miserere nostri*, quia in Litanijs solum ad diuinas personas hoc modo Ecclesia loquitur. Sed hęc non sunt certa, nec semper vera, quia & verba illa possunt in alio sensu proferri, vt per se manifestum est, & infrà etiam dicetur: & ab homine potest etiam venia postulari de iniuria in illum commissa, & hæc animi submissio posset eodem exteriori signo indicari. Potissimum ergo in his signis externis attendenda est prętēr intētionem internam, publica impositio, nam si hæc signa sufficienti autoritate, & potestate ad significandum Deum & cultum eius, sunt imposita, solum ad diuinum cultum vsurpari possunt: & si creaturis communicetur talis cultus, erit idololatria, saltem exterior, si nō ex animo, neque ex falsa æstimatione fiat. Hæc autem impositio in vocibus notior est, nomen enim Dei propriè sumptum, aut nomen Creatoris, & similia solum verum Deum, & perfectiones eius significant. & ideo, si ad creaturam, & laudem eius deputentur idololatria est. At verò in alijs actionibus, sacrificium in proprium Dei cultum maxime institutū est, teste Augustino 8. de Ciuit. capite 27. & libro 10. capite 19 & libro 20. contra Faust. cap. 21. & Theodor. libro 8. ad Græcos, D. Thom. 2. 2. quæst. 84 & 85. Propter quod Exod. 22. dicitur. *Immolans, vel sacrificans nisi Domino soli, eradicabitur*, & propterea monuit Angelus Manue Iudic. 13. *Si vis holocaustum facere, offer illud Domino.* Et hunc fuisse gentium omnium sensum, & consuetudinem, non obscure indicarunt Laodiceni Actor. 14. qui cum errarent, Paulum & Barnabam Deos esse existimantes, eis statim, sacrificium offerre tentarunt. Est enim sacrificium actio quædam, qua res aliqua in Dei honorem mactatur, vel consecratur in recognitionem, & testimonium supremi dominij, & maiestatis diuinæ. Hanc verò significationem (vt benè Augustinus notauit) ab impositione habet, non à natura, occisio enim vituli de se non significat Deum esse autorem vitæ, & mortis, vnde remota impositione non continet diuinum cultū: tamen postquam imposita est, iam habet rationem sacrificij, & diuino cultui contrarium esset illam alteri offerre. Et ad hunc modum in lege Euangelica, cultus sacramentorum adorationem latriæ continet & maxime nostrum incruentum sacrificium, in quo Deus ipse est, qui offertur: & ideo natura, & dignitas talis rei oblatæ postulat vt soli Deo offeratur, quamuis hæc ipsa oblatio, & sacrificium ex institutione ortum habeat.

Quinā cultus soli Deo sit debitus

Augustinus. Theodor. D. Thom. Exod. 22.

Iudic. 13.

Act. 14.

Sacrificiū soli Deo proprium

Ex quo tandem colligit Augustinus, sacerdotes, templa, delubra, altaria, aras, per se primo soli Deo dicari posse, hęc enim omnia, cum ad sacrificium referantur, latriæ cultum continent. Quomodo autem interdum templa, & alia huiusmodi ad honorem Sanctorum ordinentur, in sequentibus explicabimus.

Dices: esto sacrificium soli Deo offerendum sit, tamen sacrificium non est adoratio, sed actus religionis distinctus, vt sumitur ex D. Th. 2. 2. q. 84. & 85. ergo inde non habemus aliquam adorationem externam soli Deo dicatam. Respondetur, licet non omnis adoratio sit sacrificium, tamen sacrificium essentialiter esse adorationem, quia offertur in signū subiectionis & honoris debiti supremo Domino, vt D. Tho. dict. q. 85. a. 1. tradit, & a. 3. ait, Sacrificium inde habere laudem, quod in diuinam reuerentiam fit, idem autem est diuina reuerentia, quod adoratio. Vnde in Scriptura verbum adorandi pro verbo sacrificandi ponitur, Gen. 22. *Postquam adorauerimus reuertemur ad vos.* Vbi Abraham loquitur, quando ibat ad sacrificandum filium. Et ita etiam multi intelligunt illud Ioan. 4. *Patres nostri in monte hoc adorauerunt*, &c. Nil ergo obstat, quod D. Tho. in 2. 2. prius de adoratione, in q. 84. postea de Sacrificio in 85. diss. seruerit, nam communior est adoratio, quæ quoad signa externa peculiari modo per sacrificium exercetur, & ideo oportuit propria quæstione illum explicare. Non inficior, solere interdum nomen adorationis applicari ad alias actiones adorādi, quę neque sunt sacrificia, neque habent alia peculiaria nomina, sicut nomen commune solet interdum accōmodari vni rei singulari, vel specificæ, quomodo videtur voce vsus D. Thom. 2. 2. q. 81. art. 1. ad primum. Sed tamen id solum spectat ad vsum vocis, tamen res ipsa, & ratio adorationis proprijssimæ in sacrificium conuenit, solumque in signo externo, seu materialiter, ab alijs actibus propriæ ac diuinæ adorationis differt in esse virtutis, & cultus, quod est etiā notādum ad intelligendam vim plurium vocum aliarum, in hac materia occurrentium.

DISPVTATIO LII.

In tres Sectiones distributa.

De adoratione Sanctis hominibus, vel Angelis exhibenda.

DVo breuiter in hac disputatione tractāda sunt. Primum vtrum adoratio sanctorum licita sit. Secūdum qualis illa sit, vel esse debeat. Loquimur autem de sanctis vita functis, quos supponimus beatos esse, & cum Christo regnare, vt in 1. 2. q. 4. latius probatum est. Quamuis verò oratio seu petitio quendam cultum contineat, quia vero hic solum in communi de adoratione agimus, ideo quæstionem de sanctorum inuocatione in præsenti remittemus in 2. 2. q. 83. attingemus verò nonnulla inferius de Beatissima Virgine disputantes.

SECTIO I.

Vtrum Sancti, & beati Angeli, vel homines sint adorandi.

FVit antiquā hæresis, quæ simpliciter negauit Sanctis esse adorationem tribuēdam, cuius præcipuus autor dicitur fuisse quidā Eusthatius Sebastiæ Episcopus, quamquam Nicephor. libr. 9. histor. cap. 16. & 45. & Socrates libro 2. capite 33. eius errores referentes, huius mentionem non fecerunt. In Concilio tamen Gangrensi, quod aduersus illum congregatum est, licet non expresse asseratur, indicatur tamen, illum fuisse in hoc errore versatum, nam canone 20. ita definitur: *Si quis sanctorum memorias contemnendas putauerit, anathema sit.* Fuit autem multo antiquior hic error, illum enim in Gnosticis reprehendit Irenæus. lib. 3. c. 20. & eundem fuisse secutum Eunomium, & Porphyrium refert Lindanus dialog. 2. & postea ipsum secutus est Vigilantius teste Hier. ac deinde VVicchleph teste VValden. libr. 3. de sacramentalib. titul. 13. Ac denique Lutherus, Caluinus, Zuinglius, vt ex Prateolo cōstat, & fere reliqui recentiores hæreuci hanc hæresim excitarunt. Nec solum

Nicephor. Socrat. Conc. Gangrens. Hæresis damnationem Sanctorum. Irenæus. Lindanus Hieron. VValdens. Prateol.

solum hæretici, sed etiam Gentiles Christianis obiiciebant, quod martyres tanquam Deos colerent, vt est apud Euseb lib. 8. histor. cap. 6. & Cyril. qui hoc de Iuliano apostata refert, lib. 6. contra illum post med. respondens, *Nos non adorare sanctos vt Deos, sed honorare vt primarios viros.* Idem indicat de hoc Iuliano Nazian. orat. 3. quæ est. 1. contra illum à numero 27. & orat. 10. propè ab initio. Idem nobis obiecit Maximus Grammaticus apud Aug. epist. 43. & Faustus Manich. apud eundem libro 20. contra Faustum cap. 21. cuius illa sunt verba, *Idola vertitis in Martyres, quos votis similibus colitis.* Quin etiam Iudæos Sanctorum adorationem, tanquam idololatriæ vitium in Christianis damnasse, autor est Eusebius libro 4. histor. cap. 15. vbi de more colendi Martyres nonnulla refert. Denique etiam Mahometum idem nobis imposuisse, ideoque omnem Sanctorum cultum prohibuisse, Prateol. refert verbo Mahometus numero 7. Fundamenta huius erroris varia sunt, quæ mox videbimus: vnum tamen videtur esse præcipuum, & omnibus commune, quia Sancti, nec adorari possunt cultu religioso (hic enim soli Deo debetur) nec cultu, seu honore ciuili, & humano, quia hic honor non datur hominibus absentibus, præsertim mortuis, qui nec vitam proliticam nobiscum agunt, nec fortasse, quid operemur agnoscunt.

Euseb. Cyril. *Greg. Naz.* *August.* *Euseb.* *Prat.*

Dicendum tamen est, sanctos Angelos, & homines dignos esse honore, & ideò à nobis esse colendos, & adorandos. Hæc est veritas fidei definita à Felice I. cum Concilio Romano in sua epistola 2. Decretal. & in Concilio Gangrensi suprà citato, & in VII. Synod. frequenter, ac tandem in Trident. Sess. 25. & habet fundamentum in Scriptura sacra, in qua legimus sæpè iustos, & prudentes homines adorasse sanctos Angelos, & homines viuentes, ac mortuos, ratione sanctitatis. Sic Genesis 18. & 19. Abraham, & Loth adorarunt Angelos, & Iosue 5. *Apparuit ei Angelus in specie viri habens in manu gladium, cui dixit Iosue, Noster es, an aduersariorum? & ille, Nequaquam, sed princeps sum exercitus Domini: continuo cecidit Iosue pronus in terram, & adorauit.* Simili modo Iudicum 13. Manue, & vxor eius, cum vidissent, & cognouissent, eum, qui locutus eis fuerat, fuisse Angelum, *Proni ceciderunt in terram,* & Numer. 22. Balaam, *pronus in terram adorauit Angelum,* 1. Regum 28. Saul adorauit Samuelem, cum ei post mortem suam apparuit, qui non est ab eo reprehensus, & 3. Regum 18. Abdias adorauit Eliam, quia sanctus erat, & Propheta Domini, & simili modo filij prophetarum adorauerunt Elisæum, quia spiritum Eliæ in eum requieuisse intellexerunt 4. Reg. 2. Tertio accedit communis doctrina, & traditio Sanctorum, Cyril. Irenæ. Nazian. Augustin. & aliorum, quos in principio huius sectionis retuli, & plura videri possunt in August. epist. 44. & Damasc. lib. 4. de fid. cap. 16. & in concionibus de Sanctis passim hoc docent, & in sequenti sectione, & infra de reliquiis, & imaginibus disputantes, plura Sanctorum testimonia indicabimus. Quartò ratione, quia honor debetur virtuti, teste Aristot. 1. Ethic. capite 5. & libro 4. ca. 3. & ideo Christus Ioan. 12. iusto promittit, *Honorificabit eum Pater meus,* id est, honore afficiet, vel honorari faciet, vnde 1. Reg. 2. *Qui honorificauerit me, glorificabo eum,* & Psalm. 138. *Nimis honorificati sunt amici tui Deus,* ac denique Paul. ad Rom. 2. *Gloria, & honor omni operanti bonum,* ergo Sanctis debetur honor, ergo à nobis exhibendus illis est huiusmodi honor. Probatur hæc vltima consequentia, quia quod mortui sint, & nobiscum non degant, non illos reddit minore honore dignos, cũ sint in fœliciori, & securiori statu, atque sanctiorem vitam agant, & cum Christo regnent. Et quamuis corporali absint præsentia, tamen spiritu, ac mente, quodammodo præsentes sunt, quatenus omnia quę ad eorum statum pertinent, cognoscunt, & nostrarum rerum curam gerunt, pro nobis orando, & intercedendo. Adde etiam, Philosophos agnouisse, viros probos, etiam post mortem esse honore dignos, vt ex Platone, & alijs refert Euseb. lib. 13. de præparat. Euang. cap. 6. & 7. Denique possumus loqui cum Sanctis, & ad illos orationes fundere, vt suppono ex 2 2. q. 83. & attingam infrà in disputationibus de Beata Virgine, & satis constat ex vsu Litaniæ, quę Gregorius tempore cuiusdam pestis induxit, vt refert VValfridus Strabo. lib. de rebus ecclesiast. capite 28. & legitur in lib. 1. vitæ eius cap. 42. quem vsum adhuc Ecclesia retinet, & varia Concilia probarunt, vt constat ex Toletano V. & VI. cap. 1. & 2. Brachar. II. c. 9. & Gerundensi. c. 3. & alijs, cur ergo non erunt etiam à nobis adorandi, & colendi?

Sancti digni cultu, & adoratione *Felix I. Papa* *Cõc. Rom.* *Conc. Gangrens.* *Vil Syn.* *Conc Trid.* *Euseb.* *Athanas.* *Hieron.*

VValfrid. Strab. *Cõc. Tolet.* *Conc. Brachar.* *Conc Gerund.*

Sed obiiciuntur nonnulla Scripturarum exempla. Esther enim 3. Mardochæus noluit adorare Amam, cuius facti rationem reddens. ca. 13. sic inquit, *Tu nosti, quia non pro superbia, & contumelia, aut gloriæ cupiditate hoc fecerim, sed timui, ne honorem Dei mei ad hominem transferrem, & vt neminem adorarem excepto Deo meo.* Secundo Apocalip. 19. & 22. cùm Ioannes vellet adorare Angelum, ille prohibuit dicens, *Deum adora.* Tertiò Actor. 10. cum Cornelius vellet adorare Petrum, ipse similitet vetuit, subiungens, *Surge, & ego ipse homo sum.* Quarto propter hanc causam sancti sæpe negãt, creaturam aut sanctos esse adorãdos. Vnde in VI. Synod. post sessionem 18. cap. 7. sic dicitur, *Solo Deo creatore suo adorato, inuocat Sanctos, vt pro se intercedere apud maiestatem diuinam dignentur,* & Athanas. sermone 3. contra Arianos fol. 8. *Creatura,* inquit, *creaturam non adorat,* & D. Hieron. tom. 2. epistol. 53. ad Riparium contra Vigilantium, inquit: *Nos autem non angelos, non archangelos, non Cherubim, non Seraphim, & omne nomen, quod nominatur, & in præsenti seculo, & in futuro, colimus & adoramus, ne seruiamus creaturæ potius, quam creatori.* Et ad eundẽ modum loquitur lib. contra Vigilant. *Quis Martyres adorauit? Quis hominem putauit Deum?* Damasc. orat. 1. de imagin. in princip. & li. 4. de fide. c. 3. vbi omnem rem cõditam negat esse adorabilem. & Iustin. Mart. Apolog. 2. pro Christian. aliquantulum à principio, Epiphan. hæres 79. & August. epist. 44. in fine, & super Psal. 96. circa illa verba, *Confutantur omnes, qui adorant sculptilia,* & lib. de vera relig. c. 55. vbi specialiter dicit, neminem esse adorandũ religionis causa, nisi solum Deum.

Vi. Synod. *Athanas.* *Hieron.* *Damasc.* *Iustin. Mart.* *Epiphan.* *August.*

Ad primum respondetur, difficultatem illius loci communem esse hæreticis nobiscum, videtur enim illo exemplo Mardochæi probari ciuilem, & externum honorem, qui à principibus, & regib. exigitur, non posse illis honestè tribui, hunc enim honorem, & non alium exigebat Aman. Certũ est autem, ipsis etiam hæreticis fatẽtibus, hoc esse falsum, & contra rationem naturalem, & contra Scripturã, in qua huiusmodi actio & honesta iudicatur, & adorationis nomine sæpè appellatur: vt Genes. 23. cum Abraham adorauit filios Heth. & 3. Regum 1. Natham Propheta adorauit Danid. Vnde additio quædam ad Glossam ordinariã dicit Mardochæum non religionis causa, sed inimicitiarum, & odij, noluisse adorare Aman. Sed hæc sententia est omnino falsa, & repugnãs verbis citatis ipsius Mardochæi, de quibus iam dubitare non licet, præsertim post Concil. Trident. ex cuius definitione sess. 4 constat, partem illam capitis 13. esse sacram Scripturam.

Respõsio ad obiectiones. *Ciuilis, & externus honor principibus iure naturali debitus.* *Genes 23.* *3 Reg. 1.* *Cõc. Trid.*

D. Thom. ergo 2. 2. q. 84. art. 1. ad 1. respondet Mardochæum noluisse dare Aman adorationem latriæ quam esse communem expositionem Hebræorum dicit Lyra ibi, & videtur aperte colligi ex Mardochæi verbis Non caret tamen difficultate, quoniam Aman nõ latriæ adorationem, sed solum illum honorem, qui supremis principibus exhiberi solet, postulare videbatur. Et difficultatem auget quia vt ex sacro textu constat, non ipse Aman, sed Rex præceperat eum ab omnibus adorari: non est autem veri-

D. Thom. *Nicol. Lyr.*

simile Regem præcepisse, vt maior adoratio Aman, quam sibi tribueretur, sibi autē non postulabat diuinos honores, neq; enim sacra Scriptura hoc refert, nec legimus Mardochæū, vel Esther negasse Regi vsitatā, & communē adorationē. Quin potius in varijs illius libri locis cōtrariū nō obscurè significatur.

Caietan. Caiet. exponens D. Tho. dicit fuisse morem Iudæorum, soli Deo flectere vtrumque genu, quod ex 3. Reg. 8. colligit, vbi satis obscure in Salomonis adoratione hoc indicatur. Cōfectat deinde, hoc adorationis genus fuisse à Mardochæo negatū ipsi Aman, quia cum de hac re accusaretur, respondit se Iudæum esse, ac si diceret ad religionem Iudæorum pertinere, talem adorationem homini nō tribuere. Denique sub dubio relinquit Caiet. an pensatis omnibus circumstantijs, quæ tunc occurrebant, prudenter se gesserit Mardochæus. Potuisset enim fortasse in aliena regione conniuere, & consuetum morem adorandi principes exterius seruare, debitā existimationem, ac intentionem interius retinēdo. Quoniam verò Scriptura sacra factum Mardochæi probare videtur, credendum est Mardochæum prudēter egisse, & ne adoratio illa in diuini honoris diminutionem, aut in suæ religionis contemptum, vel in aliorum scandalum cederet, merito timuisse.

Mardochæus adorare Aman cur recusarit.

August. Ad secundum, Aug. q. 61. in Genes. dicit talem apparuisse angelum, vt Deus existimari potuerit, seu Christus, & ideò prohibitum fuisse Ioannem, ne illi adorationem latriæ tribueret, non ex aliquo errore circa adorationem ipsam, sed circa personam. Idem habet lib. 20. contra Faust. c. 21. Nec displicet D. Tho. 2. 2. q. 84. a. 1. ad primum. verisimilius tamen videtur Ioannem nullam falsam existimationem habuisse, neque latriæ adorationem exhibere voluisse. Præsertim cum semel admonitus, cap. 19. iterum id contenderit in c. 22. Solum ergo exterius exhibere voluit angelo summam quandam adorationem debita intentione, & existimatione interius seruata: Angelus autē eam adorationem admittere recusauit, Ioannemque prohibuit, non quia male ageret, sed vel ex quadam vrbanitate, vel ex singulari reuerentia assumptæ humanitatis, vt dicunt Rupert. lib. 10. in Apocal. Anselm. & Bed. c. 19. Bonau. in 3. dist. 9. art. 1 q. 5. vel denique vt indicaret, consultius esse summam adorationem, & submissionem etiam externam summo Deo reseruare. Exemplum huius rei petere possumus ex VIII. Synod. cap. 14. vbi dicitur non debere Episcopos ante genua principum secularium ad eos adorandos procumbere, quamuis cū omni modestia illos debeant honorare.

D. Thom. Angelus ab Euāgelista Ioanne adorari cur recusauit.

Rupert. Anselm. Bed. Bonauent.

VIII. Syno.

Hieron. Ad tertium, Hieronymus contra Vigilantium suspicatur, Cornelium tunc temporis in fide non satis instructum, diuinum aliquid in Petro suspexisse. Sed verisimilius est, quod Chrys. homil. 23. in Acta dicit & Cornelium rectè fecisse Petrum honorando & adorando, & Petrum modestè etiam, & humanitèr egisse adorationem recusando.

Chrysost.

Adorationis nomen quomodo in Scriptura vsurpari solitum. Ad quartum iam suprà præcedenti disputatione ostensum est, adorationis nomen de se commune esse, & abstrahere à latria, & dulia. Vnde fit, in rigore tribui posse honori hominibus exhibito, vt ex vsu Scripturæ satis constat, cuius varia testimonia citauimus, & similia sunt Genes. 33. 43. 1. Reg. 20. & 25. & sæpe aliàs, vt videre etiam licet in VII. Synod. act. 1. & 2. & 4. vbi varij Patres citantur, & hæc vocatur, *Honoraria adoratio*, Vnde Augustin. serm. 15. de Sanctis in fine inquit, *Beatissimum Petrum piscatorem adorat gentium multitudo credentium*, & 10. de Ciuit. capite 4. dicit. *Homines esse colendos, & honorandos, & si multum eis addatur, etiam adorandos.* Interdum vero vtuntur Patres hac voce simpliciter dicta, ad significandam per antonomasiam supremam adorationem latriæ. Et hoc modo loquūtur in citatis locis, vt manifestè constat, nō solum ex alijs locis, sed etiam ex eisdem: ita enim negant esse adorandos Sanctos, vt fateantur esse colendos & inuocandos, ad eum modum, quo Paul. ad Timot. 1. dicit, *Soli Deo honor, & gloria*, 1. Tim. 1. eum tamen ad Rom. dicat, *Gloria, & honor omni operanti bonum.* Rom. 2.

Gen 33 43. 1 Reg 20 & 25 VII. Synod August.

SECTIO II.

Quæ adoratio, & propter quam causam Sanctis tribuenda sit.

TRes diuisiones adorationis suprà posuimus, scilicet internam & externam, latriam & duliam, absolutam & respectiuam. Quartam verò addere possumus propter hæreticos sect. præced. citatos, distinguentes cultum in religiosum, & politicum. Sed de hac postrema sect. seq. dicemus. De duabus autem primis, nulla occurrit explicanda difficultas, quia certum est Sanctos & interiori, & exteriori cultu honorari posse. Sunt enim spiritus, qui in Deo ipso vident, quæ ad eos pertinent, & ideò spiritualibus mentis actibus coli possunt, sicut & orari, & inuocari: nos verò quia corporales sumus, etiam corporis actibus possumus nostrum affectum externū indicare & ideo externis etiam actibus possumus illos adorare, vt Sanctorum omnium, & totius Ecclesiæ vsus satis demonstrat: vt etiam in seq. sect. dicemus, & latius infrà de imaginibus & de reliquijs disputando. Deinde certum etiam est, hanc adorationem, quam Sanctis tribuendam dicimus, non esse illam summam, quæ soli Deo debetur, & latria nominatur. Quod simpliciter est de fide certum, vt satis constat ex dictis disp. præced. & in fine præced. sect. Et ratio est clara, quia excellentia Sanctorum longe inferior est quam diuina.

Sanctiss. ord. prosequit.

Vt tamen hoc melius intelligatur oportet de tertia illa diuisione nonnihil dicere, simulq; explicare, quæ sit proxima ratio, seu excellentia propter quam Sancti a nobis adorantur, an scilicet sit aliqua excellentia creata, vel potius ipsamet excellētia increata Dei. Et ratio dubitandi est, quia Sancti sæpè hoc posteriori modo hanc Sanctorum adorationem explicare videntur, vt patet ex VII. Syno. act. 4. post med. vbi sic Leontius loquitur, *Sanctos veneramur vt amicos Dei, & honor qui Sanctis impenditur, in Deum recurrit, & qui Martyres colit, Deum ipsum colit.* Quæ verba ab omnibus Patribus Concilij suscipiūtur. Sic Athan. lib. de virginit. circa finem, *Si homo*, inquit, *iustus ades tuas intrauerit, cum timore, & reuerentia occurrens illi, adorabis humi ad pedes illius, non enim eum, sed Deum adorabis, qui illum mittit.* Et Basil. orat. in 40. Martyres. *Honor*, inquit, *quem bonis conseruis exhibemus, beneuolentiæ erga communem Dominum significationem de se præbet.* Damasc. lib. 4. c. 16. *Is honor*, inquit, *qui probis conseruis habetur, beneuoli erga communem Dominum animi argumentum est; illi sane Dei promptuaria, & pura domicilia extiterunt*, & infrà, *Quid igitur afferri potest, quin animatis Dei templis, & viuis Dei tabernaculis honor sit adhibendus?* Significat ergo adorari Sanctos, vt templa Dei viua, atq; adeo Deum esse proximam rationem adorandi illos. Vnde Hier. dicta epist. ad Riparium, *Honoremus*, inquit, *seruos, vt eorum honor redundet ad Dominum.* Et Ambr. serm. 6. in fine *Quisquis honorat Martyres, honorat & Christum.* Ex quibus consequens fieri videtur, hanc Sanctorum adorationem tantum esse respectiuam, vtpote in extrinseca Dei excellentia fundatam, atque adeò ad eandem religionis virtutem pertinere, posseque latriam appellari. Sicut amor, quo diligitur proximus propter Deum, respectiuus dici potest, & ex charitate proficiscitur.

Vtrum Sancti sint adorandi.

VII. Synod.

Athan.

Basilius.

Damasc.

Hieron.

Ambros.

Dicendum nihilominus est, propriam & vltimam adorationem, qua Sancti à nobis adorantur, esse absolutam, increatam, & intrinsecam, atque supernaturali excellentia illorum proximè fundatam. Hæc est communis Theologorum sententia, quæ ex D. Th. hic a. 3. ad 3. & a. 5. colligitur, & alijs doctoribus in 3. d. 9. vbi Bonauent. a. 1. quæst. 5. & ex Adriano Papa in epitol.

D. Thom. Bonauent. Adrian.

epistola ad Constantin. & Irenem, vbi inquit, *Sanctos à nobis venerari, & coli, quod serui Dei sint, & apud Deum pro nobis intercedant.* Vnde concludit, *Decet eos honor, & veneratio propter iustitiam eorum*; quæ epistola habetur in VII. Synod. act. 2. sic etiam Euseb. lib. 10. de præparat. cap. 7. ait nos venerari Sanctos, *Vt veræ pietatis milites, Deique amicos*, quibus verbis intrinseca, & creata sanctitas ipsorum Sanctorum indicatur, & ad eundem modum loquuntur Damasc. Theodoret. Augustin. & alij Sancti suprà citati. Ratione verò facile idem probatur, quia gratia, & gloria Sanctorum creatum quid est, ipsis Sanctis intrinsecè inhærens, ipsosque in excellenti gradu perfectionis, & sanctitatis constituens: ergo ratione huius excellentiæ sunt Sancti digni propria adoratione, quæ absoluta dicitur, quia nõ in relatione ad aliquid extrinsecum, sed in propria, & interna perfectione fundatur, vt explicatum est. Et hæc est adoratio, quam nomine dulię significari diximus distinguique à latria, quia in excellentia inferioris perfectionis proximè fundatur.

Euseb.

Damasc. Theodor. August. Adoratio sanctorum absoluta & in propria eorum excellentia fundata;

Ex quo intelligitur, quæ sit mens sanctorum Patrum, quos in ratione dubitandi adduxi, nam quia hæc excellentia Sanctorum nihil aliud est, quam participatio quædam diuinæ naturæ, quodam modo ad diuinum ordinem pertinens, atque ad Dei gloriam ex natura sua tendens, ideo honor, qui beatis datur propter hanc sanctitatem, totus dicitur in Deum referri: non quia ipsa excellentia increata Dei sit proxima ratio, quę ad hanc adorationem mouet: sed quia in eam tandem terminatur, & refunditur, ad eum modum, quo Christus Dominus dixit Matthæi 10. *Qui recipit vos, me recipit*, hoc enim exemplo Athanas. & Hieron. vtuntur.

Honor sanctis exhibitus cur in Deum refertur.

Matth. 10. Sancti quo modo adoratione respectiua possint adorari.

Addere verò vlterius possumus, si sancti præcisè considerentur, vt templa, in quibus singulari modo Deus habitat, seu prout sunt ad imaginem Dei creati, & per gratiam reformati, & quasi ad viuum depicti hoc quidem modo posse adorari adoratione respectiua in Dei excellentia proximè fundata: ita vt sicut ratio eligendi medium est finis, ita ratio adorandi templum viuum Dei, sit Deus. De quo modo adorationis eodem modo loquendum erit, quo de adoratione reliquiarũ, vel imaginum, quam inferius explicabimus. Rectè tamen aduertunt D. Tho. & Bonauent. quamuis hic modus adorationis possibilis sit, regulariter tamen non esse vsurpandum, tum ad vitandum periculum erroris: tum etiam, quia cum Sancti sint per se adorabiles, prius eorum honor in eorum virtute, & sanctitate fundari debet: cum enim aliquid propter extrinsecam rationem adoratur, honor magis pertinet ad personam propter quam tribuitur, quam ad rem in quã terminatur, vt sæpius in sequentibus dicemus.

SECTIO III.

Vtrum cultus Sanctorum dici possit ad religionem pertinere.

HAEC quæstio proponitur propter hæreticos qui nullum honorem, vel cultum agnoscunt, nisi vel diuinum, qui ad latriam pertinet, vel merè humanum, & politicum. Quoniam verò hic potest esse dissensio, vel in re Theologa, vel in Speculatiua, & Metaphysica, vel in modo loquendi, omnia distinctè tradenda sunt.

Adoratio Sanctis exhibita non est ciuilis, sed quodã modo diuina.

Primo certum sit, adorationem hanc, quæ Sanctis datur propter excellentiam supernaturalem, esse perfectiorem, & distinctam in specie ab adoratione, seu honore ciuili, qui hominibus propter dignitatem, vel potestatem humanam dari solet. Patet, quia virtutes, & earum actus ex obiectis distinguuntur, sed excellentia est quasi formale obiectum adorationis: sicut ergo excellentia Sanctorum cum Christo regnantium altioris ordinis est, quam omnis humana dignitas, vel potentia, ita & adoratio illis debita est perfectior, & specie distincta. non potest ergo hæc adoratio dici ciuilis, vel politica, neq; omnino humana in dicto sensu, sed quasi diuina per participationem. Nam sicut Sancti dicuntur Dij per participationem, ita & honor illis debitus potest eandem denominationem suscipere.

Sanctorum cultus cum diuino cultu valde cõiunctus.

Secundo certum sit, hunc cultum Sanctorum valde coniunctum esse cum cultu diuino, & rebus sacris, & ad religionem & cultum Dei spectantibus perfici. Probatur aperte ex traditione Ecclesiæ, quæ Sanctos colere consueuit, primo dicendo Deo in eorum memoriam & honorem, dies sacros, qui licet primario ad cultum Dei destinentur, tamen in honorem Sanctorum redundant. Ita docet Tertul. lib. de corona militis in principio, & Nazianz. orat. 18. quæ est de sancto Cypriano inter multa alia, quæ dicit de honore Sanctorum, annuis honoribus festum illi Sancto celebrari solitum refert. Et orat. 6. corã Gregor. Nysseno multa habet similia. Cyprianus epistol. 34. aliàs lib. 4. epistola 5. *Quoties*, inquit, *dies Martyrum, & passiones anniuersaria commemoratione celebramus, &c.* Et Clemens libr. 4. constitut. cap. 39 eiusdem consuetudinis meminit, quam etiam indicauit Concilium Laodicen. dicens, *Memorias Martyrum non celebrari in quadragesima*; & habetur capitulo. Non licet 33. quæst. 4. & Concilio Toletan. 3. cap. 23. præcipitur vt festa Sanctorum religiosis operibus celebrentur, habetur capit. Irreligiosa de consecrat. distinct. 3. & eorundem festorum fit mentio in cap. Conquestus, extra de ferijs.

Tertul. Nazianz. Greg. Niss. Cyprian. Clem. Papa. Cõc. Toletã

Secundo honorat Sanctos Ecclesia templis Deo dicatis, quanquam enim hæc primario ad Deum referantur, cui in illis sacrificium offertur, & vt sic templa, vel altaria dicantur, secundario verò in memoriam aliquorum Sanctorum, vel ad eorum reliquias honorificè seruandas instituta sunt, & vt sic vocari solẽt, *Basilicæ*, seu *Memoria martyrum*, & Chrysost. homil. 28. ad populum, *Domos regias, oratorias ædes, & Martyrum monumenta*, appellat. Vnde Damasc. lib. 4. cap. 16. *An non*, inquit, *honorandi sunt, qui totius humani generis patronos se profitentur? Honorandi quidem, & ita certe, vt in eorum nomine templa Deo extruamus, dona offeramus, eorum memorias colamus, atque in eis spiritualiter oblectemur.* Et hanc fuisse perpetuam, & Apostolicam traditionem, constat ex Epiph. hæres. 69. Ambros. lib. 1. epist. 5. August. lib. 1. de Ciuit. cap. 1. Gregor. 2. dialogor. cap. 8. & lib. 3. cap. 14. & Leone I. sermon. 1. de B. Petro, & Paulo, ac denique ex VII. Synod. act. 6. tom. 1. Quam consuetudinem auctam, & illustratam potissimum fuisse à temporibus Syluestri, & Constantini vulgare est, tum ex ijs quæ in 1. tom. Concilior. de Syluestro, & Constantino referuntur, tũm ex omnibus Ecclesiasticis historiis, tum etiam ex antiquis monumentis, quæ oculis cernuntur, quæ tam multa sunt, totque miraculis confirmata, vt ex errore aliquo, vel falsa traditione, opinionem, quæ de illis habetur, profectam esse incredibile sit. Vnde Concil. Carthag. V. cap. 14. mõdum erigendi has Ecclesias, & Sanctorum titulos instituendi præscribit. Concilium item Cabilon. capite vlt. quanta reuerentia hæc locá sacra tractanda sint, docet. Illud denique quod Nazian. orat. 3. quæ est prima contra Iulian. memoriæ prodidit, animaduersione dignum est, quod vt iucundius fiat, illius verbis referendum censui, habens enim sermonem de tempore, quo Gallus & Iulianus, diuersis quidem studijs, eadem tamen religionis signa præbebant sic inquit, *Iam sumptuosissimis quoque Martyrum monumentis, & votiuorum donorum munificentijs, omnibusq; alijs rebus, quibus diuinæ timor insignitur, sapientiæ studium, Christique amorem declarabant: aliter lõge quidem verè, & serio pietatem profitens, aliter autem tempus redimens, ac sub mansuetudinis specie atq; obtentu, morum prauitatem occultans. Quod quidem ex eo colligere licebit,*

Sanctorum memoriã. Chrys. Damasc. Epiphan. Ambros. August. Greg. Papa. Leo Papa. VII. Synod. Conc. Carthag. 5 Cõc. Cabil. Greg. Naz. Cæsarum Galli, ac Iuliani fratris pietas erga Sanctos studiaque sua.

licebit, neque enim miraculum, quod tunc accidit, silentio præterire queam, vtpote memoria in primis dignum, atque eiusmodi, vt impiorum multis documento esse posit. Martyribus (vt diximus) ambo laborabant, munificentiaque, & liberalitate præclare inter se contendebant, tum multarum manuum opera, tum multis impensis eadem sacram extruentes. Verum, quoniam non pari voluntate, animique instituto in hoc opus incumbebant, idcirco, neque in eundem finem, labor vtrique progrediebatur. Etenim alterius, hoc est fratris natu maioris, opus perficiebatur, atque ex ratione procedebat, Deo videlicet munus illud libenter admittente, velut Abelis sacrificium, recte & oblatum, & diuisum: atque hæc oblatio veluti quædam primogeniti consecratio erat. Alterius autem munus, non secus ac Caim sacrificium, Deus martyrum repudiabat. Itaque ille quidem laborabat; sed terra, quod elaboratum fuerat, excutiebat. Ille vehementius adhuc obnitebatur: hæc hominis ægra pietate præditi fundamenta capere detrectabat, tanquam terremotum eum, quem ipsius scelus allaturum erat clamans, ac per impiissimi hominis dedecus, martyres honore afficiens. Tertio coluntur Sancti ab Ecclesia ieiunijs, vigilijs, peregrinationibus, & alijs id genus actionibus, vt latè Hier. opus. contra Vigilantium, & Leo Papa concionib. de ferijs quatuor temporum, & plura congerit Alanus dialog. 3. à princip. & cap. 21. & alia dicemus agentes de reliquiis Sanctorum.

Hieron. *Leo Pap* *Alan.*

Tertiò hinc (quod ad modum loquendi spectat) merito hic cultus Sanctorum sacer, & religiosus dicitur: vt enim eleganter dicit Damasc. citato loco: *Quibus rebus Deus colitur, eisdem serui eius oblectantur, quapropter Psalmis, Hymnis & canticis spiritualibus Sanctos colimus*: quia ergo hic cultus in religiosis actionibus, & ad pietatem pertinentibus positus est, meritò religiosus dicitur. Secundo quia (vt ex sanctis Patribus præcedenti sect. citatis colligitur) hic cultus Sanctorum, ita est cum diuino coniunctus, vt ab illo oriatur, & imperetur, à quo propterea religiosus nominari potest. Tertiò, quia ad spirituale bonum animæ valde confert: tum per se, quia deuotionem excitat, & auget nobis circa res sacras: tum etiã beneficia diuina per Sanctorum intercessionem nobis impetrando. Propter quod dixit Greg. Nazianz. in quodam e i rmine de virtute: *Meminisse martyrum solum (vt reor) affert salutem.* Quarto denique, quia hic cultus in pura, & perfecta sanctitate fundatur: sanctitas verò religioni proxima est: potest ergo hic cultus dici religiosus saltem per quandam participationem, vt supra dicebamus.

Damasc. *Greg. Naz.*

Obiectio.

At enim dicit aliquis: Adoratio Sanctorum beatorum eiusdem rationis est cum adoratione, quæ exhibetur homini iusto, & sancto inter nos viuenti, vt aperte docet Adrianus Papa. epistola suprà citata, dicens. *Qualis est hic adorationis honor Sanctorum? Profecto non alius, quam is, quo nos inuicem prosequimur salutantes alterutrum per adorationem, & dilectionem*: vnde Hier. in vita Paulæ refert, illam, cum Sanctos Eremitas inuiseret, solitam esse ad eorum pedes deuolui, ac si in singulis Christum adoraret. Et ratione ostendi potest, quia gratia, & sanctitas, quæ potissimum est huius adorationis fundamentum eiusdem rationis est in vtrisq; , ergo & adoratio eiusdem rationis erit: sola enim differẽtia in statu beatitudinis non videtur ad distinguendas adorationes sufficiens, quia præcipua ratio huius adorationis est participatio diuinę naturæ, quæ per gratiam fit, quę eiusdem rationis est in viatore, & beato, ergo & honor, qui illis datur, eiusdem est rationis: sed honor qui datur sanctis viris, eo quod sancti sunt, non videtur dici posse cultus religiosus, neque in his rebus consistere, quibus nos Sanctos coli diximus: ergo neque Sanctorum cultus religiosus censendus erit.

Adrian. *Hieron.*

Respons.

Respondetur verum esse has adorationes ad eandem virtutem pertinere, vt rationes factę probant: dico tamen etiam posse dici religiosum honorem eum, qui viuo homini tribuitur solum intuitu sanctitatis, & supernaturalium donorũ, quia ex vera fide, & religione proficiscitur, sicut quãdo honoramus Pontificẽ, quia est Vicarius Christi, vel Prophetam, aut Euangelicũ prædicatorem, quia verba Dei loquitur, ex religione, & fide illum veneramur: vnde Athan. suprà citatus in lib. de Virginit. de sanctis qui inter nos viuunt loquitur, cum dixit: *Si homo iustus ades tuas intrauerit, adorabis humi ad pedes illius*: Deum enim, qui illũ mittit, *adorabis*. Et Aug. 20. cõtra Faust. c. 21. sic inquit: *Colimus martyres eo cultu dilectionu, & societatis, quo & in hac vita coluntur sancti homines Dei, quorum cor ad talem pro Euangelica veritate passionẽ paratum esse sentimus*, Addit verò subinde: *Sed illos tanto deuotius, quãto securius, post incerta omnia superata, quanto etiam fidentiori laude prædicamus, tam in vita feliciori victores, quam in ista adhuc vsq; pugnantes?* Quibus posterioribus verbis optimè indicauit Augu. quamuis species huius adorationis eadem sit: tamen sicut status beatorum perfectior est; tum in charitate, quia sunt impeccabiles, & omnino securi; tum in cognitione, quia Deum clare, ac manifeste intuentur; tum in potestate, quia cum Christo regnant; tum in gradu honoris, quia eum ipso sedent in throno eius, vt dicitur Apocal. 3. ita perfectioribus actibus, & rebus coli debere. Atq; hinc fit, vt aliis signis, & certioribus testimonijs vtamur ad honorandos Sãctos, qui iam vitam cum morte commutarunt, quam eos qui adhuc in humanis degunt: quin potius, etiam inter ipsos mortuos, longe magnum discrimen collocamus, eos enim qui ab Ecclesia canonizati sunt, publico cultu, & solenni ritu colimus, & certam, ac infallibilem existimationem de eorum sanctitate habemus: alios vero non canonizatos non licet publico cultu, qui nomine totius, Ecclesiæ fit, venerari, id enim capitulo primo, & secundo de ferijs prohibitum est: si tamen aliquo modo certam, quamuis humanam fidem de eorum fœlicitate habeamus, eos priuatim venerari possumus, & orare.

Athan. *August.*

Dubium.

Quarto in dubium verti potest, an hic cultus possit dici religiosus, quia ab eadem virtute religionis qua Deum colimus, elicitus sit: quod pendet ex dubio metaphysico, an virtus, qua colimus Sanctos, sit distinctus habitus à religione. Et ratio dubitãdi esse potest, quia habitus quo diligimus Deum & Sãctos, est vnus & idem, scilicet charitas, quę vna est, quamuis diligat Deũ, quia est bonus per essentiam, & Sanctos, quia sunt Dij per participationem, ergo idem de religione censendum erit. Respondeti potest ex D. Tho. 2.2.q.103.a.3.ad 2. negando consequentiam, quia proxima, & tota ratio diligendi proximum est ipse Deus, & bonitas eius: *Non enim*, inquit, *per charitatem diligimus in proximo nisi Deum, & ideo eadem charitas est, qua diligitur Deus, & proximus: at vero, cum sit alia ratio seruiẽdi Deo, & homini, aut honorandi vtrumque, non est eadem virtus latria, & dulia.* Sed cõtra, quia sicut alicuius amoris proximi, proxima ratio esse potest diuina bonitas: ita etiã alicuius adorationis Sanctorum proxima ratio esse potest diuina excellentia, vt supra ostensum est, vbi etiam diximus huiusmodi actum ab eadem virtute qua Deus colitur, manare, quãuis frequentius nõ exerceatur circa res, quæ per se sunt adorabiles. Rursus, sicut adorantur Sancti alio actu propter intrinsecã sanctitatẽ supernaturalẽ creatam, ita propter eãdem possunt supernaturaliter amari, & in cõparatione istorum actuũ tota difficultas cõsistit: nã etiam hic actus amoris ab eadẽ charitate elicitur, qua Deus super omnia diligitur, ergo eadẽ ratione ille actus adorationis à virtute religionis, pcedet. Et confirmatur, quia virtus inclinans ad colẽdam principalẽ excellentiam alicuius ordinis, cõsequẽter inclinat ad omnes participationes eiusdẽ ordinis, quia hæc ita sunt inter se coniuncta vt vix possint seiungi. Vnde fit, vt ferè eisdẽ actibus externis primario colatur Deus, & secundariò Sancti, vt in superioribus fusè satis explicatũ est.

D. Thom.

Circa

Marsil. Circa hanc difficultatem Marsil. in 3. quæst. 8. art. 1. sentit, habitum latriæ & duliæ esse vnum, & eundem. Quæ sententia plane probabilis est, eiq; fidem faciunt rationes factæ: nam quas Marsilius adducit, parum aut nihil concludunt, quas ea de causa omittendas duxi, tum etiam, ne plus iusto in re hac immorarer. Verior tamen est communior sententia, quæ habitus istarum virtutum inter se distinguit, quam tradit apertè D. Tho. 2.2. quæst. 81. vbi solum Deum constituit religionis obiectum, & quæst. 102. & 103. ponit alias virtutes ad homines colendos, & differentiam semper constituit inter adorationem, & amorem: idem docet Bonauent. in 3. dist. 9. art. 2. q. 4. vbi cæteri doctores, & ferè recentiores Theologi, quid de hac materia scripserunt, rem hanc vt certam atq; exploratam supponũt. Ratio verò est, quia adoratio per se primo tendit ad excellentiam vt sic, quapropter vbi tanta est diuersitas excellentiæ, quanta est inter Deum, & creaturam, adorationes, & virtutes, quæ sunt earum principia, diuersas esse necesse est. Quæ ratio in solutione propositæ difficultatis magis explicabitur.

Responsio *D. Thom.* *Bonauent.* *Responsio ab obiectionibus.*

Ad rationem ergo dubitandi supra positam primo negari potest, dilectionis actum quo amatur proximus propter virtutem, vel sanctitatẽ creatam, quæ in ipso inhæret, etiam si supernaturalis sit, à propria virtute charitatis elici, sed à virtute infusa amicitiæ humanæ, quæ non est virtus theologica, sed moralis. Cuius solutionis fundamentum probabile quidem est, sed non potest hoc loco satis examinari, vt res postulare videbatur, neq; oportet, ne in messem alienam manum mittamus: id verò sine hac sufficienti discussione affirmari, aut approbari nequaquã iudico expedire, præsertim cum D. Tho. qui in tribus locis 2. 2. hanc difficultatem tetigit, differẽtiam inter amorem, & adorationem collocare conatus sit. Primum locum iam attigimus. Secundus est in q. 25. art. 1. ad 2. vbi sic inquit: *Amor respicit bonum in communi, honor vero proprium bonum honorati, defertur enim alicui in testimonium propriæ virtutis, & ideo diuersa quantitas bonitatis diuersorum non causat diuersitatem specificam in amore, dummodo referantur ad aliquod vnum bonum commune: sed honor diuersificatur secundum propria bona singulorum.* Tertius locus est in q. 81. art. 4. ad 3. vbi hoc magis explicans dicit: *Obiectum amoris est bonum: obiectum autem honoris vel reuerentiæ est aliquid excellens: bonitas autem Dei communicatur creaturæ, non autem excellentia bonitatis eius. Et ideo charitas, qua diligitur Deus, non est virtus distincta à charitate, qua diligitur proximus. Religio autem, qua honoratur Deus, distinguitur à virtutibus, quibus honoratur proximus.* In quibus solutionibus, illud semper manet obscurum, quia seruata eadem proportione, eadem ratio diuersitatis, vel vnitatis apparet in vtraque virtute, quia sicut amor in cõmuni tendit in bonũ in communi: ita honor in communi refertur ad excellentiam in communi: & sicut talis honor, scilic. latria, respicit talem excellentiam, nimirum increatam. ita talis amor, videlicet super omnia, respicit talem bonitatem per essentiam. Rursus sicut communicatur homini participatio diuinæ bonitatis: ita etiã communicatur participatio diuinæ excellentiæ, & sicut non communicatur creaturæ diuina excellentia, prout in se est: ita nec communicatur diuina bonitas per essentiam, & ideo sicut non potest creatura latria coli: ita nec super omnia amari. In quo ergo consistit differentia illorum inter se?

D. Thom.

Fateor rem esse obscuram, & difficilem. Duo tamen dici posse videtur, in quibus & res ipsa, & mens D. Tho. fortasse consistit. Alterum sumitur ex communi ratione amoris, & adorationis: amor enim respicit obiectũ sub ratione quasi absoluta: adoratio vero sub respectiua ratione per comparationem ad honorantem, id est, amor tendit in bonitatem obiecti secũdum se; adoratio vero in excellentiam alterius, quatenus aliquo modo excedit ipsum adoratorem. Atq; hinc fit, vt sicut Deus habet singularem respectum superioris, incommunicabilem creaturæ: ita religio illum specialiter respiciat, non prout potest cum creatura conuenientiam aliquam habere, sed prout singulariter illã excedit: at vero amor non respicit singulari modo hunc excessum, sed bonitatem, & cõmunicationem eius. Cuius signũ est, quod amor non tantum est ad alium, sed ad seipsum, vnde Deus ad se charitatem habet, cuius participatio est charitas nostra, nõ tamen habet religionem, qua se veneretur. Huius rei ratio est, quia potest suã bonitatem respicere sub ratione absoluta, nõ tamen sub ratione respectiua superioris, seu excellentis.

D. Thom.

Ex hinc oritur altera differentia (quam etiam colligo ex D. Thom. 2.2. q. 102. art. 2. ad 3.) quod religio per se est ad alterum, & ideo per se respicit ius alterius, & rationem debiti: ius autem diuinum, propter quod à nobis colendus est, & adorandus, excellentius est & altioris ordinis, quam omne ius creaturæ, quia in excellentia infinita, & supremo quodã dominio incommunicabili creaturæ fundatur, & ideo virtus, quæ hoc debitum Deo persoluit, singularis est, & distincta ab omnibus virtutibus, quę iura seu debita creaturarum respiciunt. Secus vero est in amore, qui nec per se ad alterum tendit, neq; in illo ratio debiti consideratur. Cuius signum etiam est, quia propter hanc causam, licet eadem charitate diligamus nos ipsos, parentes, & alios proximos; tamen in ordine ad honorem exhibendum diuersæ sunt virtutes, pietatis ad parentes, obseruantiæ ad principes, duliæ strictè sumptæ ad dominos, ad seipsum autem nulla est virtus exhibens honorem.

Ex his ergo satis constat, cur distinguendus sit habitus duliæ Sanctorum ab habitu religionis seu latriæ, & cur hæc distinctio clarior, & certior in adoratione sit, quam in amore. Vnde tandem concluditur, hunc cultum Sanctorum non dici religiosum, quod à religione elicitus sit, sed propter alias causas supra enumeratas.

DISPVTATIO LIII.

In duas sectiones distributa.

De adoratione Christo, eiusq; humanitati debita.

POstquam de adoratione Dei, & Sanctorum hominũ sermonem instituimus, facile erit adorationem Christo Domino debitam explicare. Possum⁹ autem loqui vel de Christo, de humanitate eius. Et de Christo quidem, vel simpliciter, vel in quantum est homo. De his igitur figillatim dicendum est. Explicabimus autem simul, & vnitatem, & qualitatem, seu speciem adorationis, hæc enim duo à D. Tho. in his articulis tractata sunt.

SECTIO I.

An Christus Deus homo adorandus sit perfecta adoratione latriæ.

IN hac sectione breuiter iacienda sunt fidei fundamenta, vt postea possimus ea, quæ nonnullam dubitationem habent, inquirere.

Primò ergo certum est hunc hominem Christum in diuina, & humana natura subsistentem, adorandum esse illa perfectissima adoratione latriæ, qua tota Trinitas, & singulę personæ diuinæ adorantur. Hoc esse de fide constat ex Scripturis, Conciliis, & Patribus. Christus enim de se loquens dicit Ioan. 5. *Vt omnes honorificent Filium, sicut honorificant Patrem.* *Ioan. 5.* Et Paul. ad Romanos 14. de Christo exponit illud Isa. 45. *Mihi curuabitur omne genu,* quod de adoratione latriæ soli Deo debita dictum esse constat. Et eodem sensu ad Philip. 2. dicit; *In nomine Iesu omne genu flectatur.* Et Thomas adorans Christum Ioann. 20. dixit; *Rom. 14.* *Isai. 45.* *Philip. 2.* *Ioan. 20.*

dixit; *Dominus meus, & Deus meus.* Et eadem fide cæcus à Christo illuminatus, procidens adorauit eum,
Ioan 9. Cyril. Ioan. 9. vt ponderauit Cyrillus, Alexand. lib. de recta fide ad Theodosium, circa finem, adiungens illud ad Hebræos 1. *Et cum iterum introducit Primogenitum in orbem terræ dicit, Et adorent eum omnes Angeli eius:* & de eodem cultus genere, intelligũt Patres adorationem à Magis Christo exhibitam, Matth. 2. vt
Alex. Heb. 1. Matth. 2. suis mysticis muneribus ipsi satis professi sunt. Denique Apocal. 5. & 22. hoc modo adorant Sancti omnes agnum occisum, atque illi, & sedenti in throno simul cantatur ab omnibus: *Benedictio, & honor, & potestas, in secula seculorum.* Definitur denique hac
Apocal. 5. & 22. Conc. Ephe. Conc. Alex. VII. Synod. Athan. veritas in Concilio Ephesino, canon. 8. & in epistola Concil. Alexandrini ibi recepta, & in V. Synodo, collat. 8. canon. 9. & VII. Synodo, act. 6. tom. 5. versus finem, vbi ex Athanasio in epist. ad Eupsichium, hæc verba referuntur: *Caro, postquam facta fuit Regis tegumentum, cum ipso Rege eiusdem sit dignitatis, quamquam natura non fuerit talis.* Et alia similia referuntur in e-
Edict. Iustiniani. dicto Iustiniani Imperatoris ad Ioannem Papam Secundum. Et in sequentibus plura afferemus. Ratione probatur, quia Verbum diuinum, seu Christus in quantum Deus hac adoratione colendus est, vt supra ostendimus, quia est verus Deus, & æqualis
August. Patri. Vnde August. lib. 1. de Trinitate, cap. 6. Athanasius, & alij Patres scribentes cõtra Arianos, ex hac adoratione, quam ex Scripturis cõstat Filio Dei deberi, quasi à signo, seu posteriori concludunt, ipsum esse verum Deum: sed Verbum assumendo carnem non se sua dignitate priuauit, ergo etiam Verbo in carnato, seu Christo homini Deo, eadem adoratio debetur, sicut Rex, etiam si viliorib. vestibus indutus sit, honore Regio tractandus est.

Ex hoc principio sequitur aliud etiam de fide certum, scilicet hũc hominem Christum vna & eadem adoratione latriæ adorari, qua adoratur Deus. Potest autem hæc assertio duplicem habere sensum, prior est, hanc vnam adorationem per communicationem saltem idiomatum communem esse Deo, & homini, & hic sensus est certus, & clarus, ac in primis definitus cõtra Nestorium in citatis locis. Cum enim Nestorius secundum subsistentiam distingueret Christum à Verbo, consequenter negabat, Christum adorari eadem adoratione qua Verbum, sed quodammodo coadorari propter accidentariam vnionem. Concilia verò negant coadorari, & definiunt per se, ac verè adorari, quia sicut non distinguitur personaliter à Verbo, ita nec potest adoratione seiungi. Ex hoc verò sensu solum habetur, hunc hominem quoad suppositum ipsum adorari hac adoratione, non verò, quod hæc adoratio aliquo modo comprehendat humanitatem ipsam, vt, si Rex sit peccator, qui adorat Regem, adorat peccatorem quoad suppositum ipsum, adoratio tamen non extenditur vllo modo, nec redundat in ipsum peccatum. Posterior ergo sensus huius assertionis esse potest, hac vna adoratione latriæ ita adorari Deum hominem, vt in ipsam etiam humanitatem redundet adoratio. Et hic sensus difficilior est, quia obscurum explicatu est quomodo humanitas, cum etiam post vnionem sit creatura, adorari vllo modo possit eadem adoratione perfectæ latriæ, qua Verbum adoratur. Sed de hac difficultate commodius, ac fusius dicemus sectione sequenti.

SECTIO II.

Vtrum Christus in quantum homo adoretur adoratione latriæ, ita vt eadem adoratione colatur humanitas.

RAtio dubitandi, quia est humanitas Christi non potest adorari latria, sicut diuinitas, ergo Christus in quantum homo non adoratur latria. Antecedens patet: quia licet humanitas sit vnita Verbo, nunquam tamen est æqualis in excellentia, & dignitate ipsi diuinæ naturæ, ergo neque æquali adoratione colenda est. Et confirmatur primo, quia Christus vt homo, non est Deus, nec finis vltimus, nec supremum bonum nostrum, & ideo vt sic non est diligendus super omnia, ergo eadem ratione, neque est latria adorandus: est enim eadem ratio, nam latriæ actus, verbi gratia, sacrificium, procedit ex hac existimatione, quod is cui offertur, est finis vltimus, & primum principium rerum omnium, loquor enim de latria perfecta, & absoluta, non derespectiua, & imperfecta. Confirmatur secundo, & explicatur, Angelus enim verbi gratia, ante Incarnationem adorabat Verbum latria, & nunc etiam adorat, interrogo igitur, an eodem omnino actu nunc adoret, quo antea, nec ne? nam si est idem, ergo illa adoratio non communicatur carni, quia actus finitus, si in se non est mutatus, nec; auctus, non potest vno tempore plura obiecta attingere, quam alio. Si autem actus non est omnino idem, oportet vt vel sit actus distinctus, vel vt aliquod augmentum, seu additio facta sit tali actui: quidquid verò illud sit, quod additum est, non potest esse eiusdem perfectionis in ratione latriæ, quia (vt dictum est) non procedit ex tam perfecta existimatione humanitatis assumptæ, quanta est ipsiusmet diuinitatis, quia humanitas vnita inferior est diuinitate, ergo proprie, & formaliter loquendo, Christus vt homo non adoratur perfecta latria.

Vt respondeamus huic quæstioni, oportet distinguere duplicem sensum eius: nam illa particula, in *quantum*, potest & reduplicatiue, & specificatiue sumi, & priori modo inquiritur causa, & ratio huius adorationis latriæ, an scilicet possit esse ipsa humanitas includendo in humanitate dona supernaturalia, & gratias in illa existentes: nam de sola, ac nuda natura præcise sumpta, per se notũ est non posse esse rationem huius adorationis. Posteriori autẽ modo inquiritur tantum, an humanitas sit saltem res adorata prædicta adoratione. Vnde distinguere etiam oportet rem adoratã, quæ dici potest materia, circa quam versatur adoratio, & rationem adorãdi, quæ (vt diximus) est aliqua excellentia interdum intrinseca, interdum verò extrinseca, vt in adoratione respectiua, quæ fit per habitudinẽ ad aliud. Inter quos modos est differentia, quia quando excellentia est intrinseca, & veluti pars rei adoratæ, simul esse potest ratio adorandi, & res adorata: rectè enim fieri potest, vt idem sit, quod est, & quo est, præsertim in simplicibus: at verò quando ratio est extrinseca, nõ oportet vt semper sit propriè adorationis materia. Rursus in ipsa adorationis materia oportet distinguere id, quod per se primo adoratur, & id, quod in alio coadoratur. Primo enim, ac per se adoratur persona, vt D. Tho. dixit, quod verũ est de propria, & absoluta adoratione, non vero de omni respectiua, per quam interdum materia adorationis, est tantũ imago, vel reliquiæ, vel aliquid huiusmodi, & non persona. Vt ergo generaliter loquamur, dici potest primaria materia adorationis illud, ad quod per se primo dirigitur, seu in quo primario fistit intentio adorantis. Coadorantur verò, quæ illi rei, seu personæ cõiuncta sunt, vt partes in toto: quæ verò nullo ex his modis adorationẽ terminant, non possunt dici adorari, nisi omnino abusiuè, vt art. 3. patebit. Vnde etiam intelligitur, aliud esse adorari hoc propter illud, aliud adorari hoc in illo. Primũ enim rationem formalem indicat, secundũ verò ad materiã pertinet, quatenus vnũ in alio adoratur, vt partes in toto, purpura in Imperatore: quod etiã varijs modis accidit, nam ordine intentionis per se adoratur totũ, vel persona, & partes, seu vestes in illa, vel cum illa: ordine tamen executionis interdum adoratur totum in parte, seu veste, vt cum adoro personam osculando manum, aut vestimenti fimbriam.

Quæ

Quæ varietas non distinguit speciem adorationis, quia huiusmodi species ex primario motiuo, seu intentione sumenda est, sicuti supra diximus.

Secundò oportet notare varios loquendi modos Theologorum, nam ferè omnes conueniunt, affirmando, Christum vt hominẽ specificatiuè loquendo, & humanitatem eius aliquo modo odorari latria, hæc est enim mens D. Tho. hic, hoc enim sensit dixit art. 1. *Vtramque Christi naturam ex parte personæ vna adoratione coli*, sentiens, illam adorationem cõplecti aliquo modo vtramque naturam, propter vnionem in eadem persona: vnde art. 2. cõcludit, carnem vnitam Verbo, illa adoratione latriæ, qua Verbum incarnatum colitur, adorari: & in eadem sententia est Magister in 3. dist. 9. & ibi Bonauent. art. 1. q. 1. Ricard. artic. 2 q. 1. Scot. q. vnic. §. De tertio, Palud. q. 1. circa finem. Durandus, Gabriel, & reliqui, Marsili[9] q. 8. art. 2. Alens. 3. part. q. 30. memb. 2. VValdens. qui hoc putat ad fidei dogmata pertinere, to. 3. de sacramentalibus, cap. 119. In modo autem explicandi hanc sententiam est nonnulla diuersitas, Durandus enim supra quæst. 2. dicit, humanitatẽ Christi solum per accidens adorari latria, qui fortasse in re non multum differt à reliquis: modus tamen loquendi singularis est, & vitandus. Gabriel verò supra, & lect. 49. & 50. in canonem, distinguit duplicẽ latriam: aliam simpliciter seu absolutam, quam negat communicari vllo modo humanitati: aliam verò secundum quid, & respectiuam, quam concedit ad humanitatem terminari. Quia verò hæc sententia videtur dictis Sanctorum contraria, ideo alij eandem fere rem, alijs verbis explicant. Distinguentes duplicem latriam, superiorem, quam negãt tribuendam esse humanitati, & inferiorem, qua adoratur hic homo Christus propter gratiam vnionis, & consequenter adoratur etiam hæc humanitas propter diuinitatem illi vnitam. Hanc verò duplicem latriam, quanquam specie differre dicant, nihilominus asserunt simpliciter, & vniuoce in ratione latriæ conuenire, nam vtraque manat ab eadem virtute religionis, & vtraque in excellentia increata fundatur, licet diuerso modo: altera enim respicit excellentiam diuinam secundum se; altera vt coniunctam humanitati, illamq; sanctificantem. Quod satis quidem est, vt vna sit alia perfectior, non verò, at aliqua earum impropriè tantum, vel analogicè sit latria. Quocirca, quando Concilia, & Sancti dicunt humanitatem adorari vna latria cum Verbo, intelligendi sunt iuxta sententiam hanc, non de omni, sed de aliqua latria, neque de summa, sed de aliqua minus perfecta, quamuis vera, & propria. Hæc sententia est fortasse probabilis, tamen (vt existimo) proprio & vero sensui Conciliorum, & Sanctorum non satisfacit.

Dico ergo primo, eadem suprema adoratione, qua adoratur Verbum incarnatum, ita etiam adoratur hic homo Christus, vt simul coadoretur eius humanitas. Et hoc sensu dici potest illa adoratione adorari Christus etiam vt homo specificatiuè. Hanc existimo esse mentem D. Tho. hic, & sanctorum Patrum, qui ex vnione substantiali, qua caro est vnita Verbo ad componendam vnam personam, effectũ esse dicunt, vt eadem adoratione, qua adoratur persona, coadoretur caro eius, vnde apertè videntur loqui de perfecta latria, & de adoratione, quæ in humanitatem aliquo modo redundat. Sic Damascenus lib. 3. cap. 8. & lib. 4. cap. 3. dicit, carnem per se esse inadorabilem, vt Verbo autem coniunctam, simul eadem adoratione coli: *Non enim*, inquit, *carnem nudam adoramus, sed carnem Dei, id est, incarnatum Verbum.* Idem repetit oratione prima de imaginibus, in principio; & rationem reddit, quia caro idem effecta est cum Verbo, quantum scilicet ad personam attinet. Hinc Chrysost. homil. 5. super epist. ad Hebræos: *Re vera*, inquit, *magnum, & admirabile, & stupore plenum est, carnem nostram sursum sedere, & adorari ab Angelis, & Archangelis*: & homil. 3. de Christo secundum carnem exponit verba illa: *Et adorent eum omnes Angeli eius*, quæ ab omnib. de perfecta latria intelliguntur. Idẽ colligitur ex Ambrosio lib. 3. de Spiritu sancto, cap. 19. versus finem, vbi adducit illa verba ad Philip. 2. *Dedit illi nomen, quod est super omne nomen, vt in nomine, Iesu omne genu flectatur*, nomen enim Iesus, humanitatem formaliter significat. Latius verò hoc docet lib. 2. de Spiritu sancto, cap. 12. lib. de Incarnat. Dom. sacram. cap. 7. Augustin. ser. 58. de Verbis Domini, cum dixisset. Si Filius non esset natura Deus, non fore colendum, vel adorandum vt Deum. Sic ex persona hæreticorum replicat. *Quidẽ quod carnem eius, quam creaturam esse non negas, simul cum diuinitate adoras, atque ei non minus, quam diuinitati deseruis?* Respondet, *ego Dominicam carnem, imo perfectam in Christo humanitatem propterea adoro, quod à diuinitate suscepta, atque deitati vnita est, vt non alium, atque alium, sed vnum, eundemque Deum, & hominem Dei Filium confitear*, &c. & Psalm. 98. de Christo exponit illa verba: *Adorate scabellum pedum eius*, per *scabellum* humanitatem intelligens, quem ibi Cassiodorus imitatur. Denique Epiphan. in Anacorato circa medium, humanitatem dicit *coadorari Verbo Dei*: & in septima Synodo, act. 6. circa finem dicitur: Cum adoratur Christus, non separari humanitatem à diuinitate, sed vtramque vt vnum adorari latria. Fauet tandem Concil. Trident. sess. 13. cap. 5. & can. 6. definiens, Eucharistiæ sacramentum, propter diuinitatis, & humanitatis Christi præsentiam adorari latria. Exempla etiam ex Scripturis supra adducta hoc confirmant, quando enim Thomas adorauit Christum, dicens: *Dominus meus, & Deus meus*, vel etiam quando Magi eundem adorauerunt, sine vllo dubio perfectam, & summam latriam exhibuerunt, vt Concilium etiam Tridentinum significat. & tamen illo actu non adorarunt solam diuinam naturam, sed etiam humanam, circa quã proximè exercebatur adoratio. Nam licet ipsa diuina persona per se primo adoraretur, & primaria intentio in illam tenderet, & cõsequenter in humanitatem: tamen ordine executionis (vt ita dicam) circa ipsam humanitatem proxime versabatur adoratio. Et ad hoc valet exemplũ, quo Augustinus dicto sermone vtitur, quia purpura, qua Rex est indutus, simul cum illo adoratur, eadem adoratione Regia, quæ in suo ordine summa est respectu talis personæ. Et sicut etiam adoramus Summum Pontificem deosculando pedem, & calceum eius, quo actu coadoramus ipsum calceum, sic igitur, qui adorat Christum vt Deum hominem deosculando pedes eius, eadem adoratione colit humanitatem eius. Hoc verò exemplum intelligendum est ablatis imperfectionibus: quod non satis considerauit Durandus, & ideo minus cautè locutus est: purpura enim tantum accidentaliter vnitur personæ Regis, & ideo dici potest solum per accidens coadorari: at verò humanitas per se vnitur Verbo, Christus enim verè est vnus per se ex diuinitate & humanitate compositus, & ideo illa perfecta latria, qua Christus colitur, per se coadoratur humanitas eius. Vnde accommodatius exemplum esse potest in anima, & corpore, nam eadem adoratione duliæ, qua adoratur homo sanctus propter sanctitatem animæ inhærentem, per se coadoratur corpus, quod tali animæ per se vnitum est: vnde eadem adoratione, qua nunc adoratur anima sancti Petri, adorabitur post resurrectionem totum compositum, & coadorabitur corpus propter vnionem. Sic igitur, cum persona Christi ex vtraque natura constans, sit tam per se, & verè vna sicut quilibet homo, vna adoratione adorabitur, qua per se primo ipsa persona, concomitanter verò, & quasi per se secundo humana natura tali personæ vnita honore, & vene-

D. Thom. *Magister. Bonauent. Ricard. Scot. Palud. Durand. Marsil. Gabr. Alens. VVald.* *Ambros.* *Augustin.* *Cassiod.* *Epiph. VII. Synod.* *Conc. Trid.* *Augustin.* *Damasc.* *Chrysost.*

& veneratione afficietur. Et hæc est propria ratio à priori huius conclusionis, quam Concilia, & Patres citati indicarunt. Et Cyrillus lib.1.de Fide ad Regin. *Cyril.* hoc sensu dixit, *In Christo non esse vnam naturam, quæ adoratur, & aliam, quæ non adoratur, sed vnam Verbi naturam incarnatam, adorabilem cum carne sua vna adoratione*: quorum verborum sensus esse videtur in Christo vnam esse naturam per se adorabilem, scilicet diuinitatem, cui humanitas ita coniuncta est, vt simul cum illa, & eadem adoratione adoretur. Vnde (quod ad modum loquendi attinet) aduertendum est in Patribus, & Concilijs aliud esse loqui de Christo, & aliud, de humanitate Christi: Christus enim, quia significat personam, non potest dici coadorari Deo, sed adorari vt Deus: quia verbum coadorandi adiunctum personis, indicat distinctionem vnius ab alia: at vero loquendo de humanitate, recte dicitur coadorari Deo, quia ipsa non est Deus, sed Deo per se coniuncta.

Responsio. ad argum. Neque contra hanc conclusionem sic expositam, vrget ratio in principio facta, quia de ratione latriæ solum est, vt persona adorata sit verus Deus: non verò est necesse, vt quidquid coadoratur, sit etiam Deus, satis est enim, si personæ Dei coniunctum sit, quia licet hæc summa adoratio ad naturam assumptam etiam aliquo modo pertineat: non tamen æque principaliter, ac pertinet ad ipsam personam per se primo adoratam, & ad propriam & connaturalem eius naturam. Quod recte declaratur exemplo hominis supra posito, quando enim homo adoratur dulia, simul coadoratur corpus eius, quanquã nec corpus sit homo, nec tantam excellentiam habeat, quantam habet homo, vel anima eius; sed sufficit coniunctio ad animam, vt adoratio totius in illud redundet. Et per hæc etiam patet solutio ad primam confirmationem, & in exemplo sacrificij, quod ibi adducitur, magis declaratur: sacrificium enim (vt supra diximus) summam, & perfectam latriam continet, & Christo offertur, non quidem ratione humanitatis, quia excellentia per sacrificium significata non conuenit Christo ratione humanitatis, sed diuinitatis. Propter quod dixit Augustinus lib. *August.* 10. de Ciuit. cap. 10. *Christus, cum in forma Dei sacrificium simul cum Patre sumat: tamen in forma serui, sacrificium maluit esse, quam sumere, ne vel hac occasione quisquam existimaret, cuilibet esse sacrificandum creaturæ*: nihilominus tamen, licet hic honor sacrificij humanitati per se primo non deferatur, cum tamen simpliciter offertur huic homini Christo, in eius humanitatem redundat.

Ad secundam confirmationem respondetur, hanc adorationem relatam ex intentione operantis ad Verbum incarnatum, ex parte materialis obiecti aliquo modo differre ab adoratione Verbi secundũ se; non vero inde fit, illam adorationem non esse summam, vel esse alterius rationis. Sicut adoratio duliæ, quæ datur animæ separatæ, vel toti composito, ex parte materialis obiecti diuersitatem habet: formaliter tamen eadem est: quia excellentia, & res primario adorata non variatur essentialiter, sed solum est aliqua varietas in adiunctis, quæ non satis est ad formalem distinctionem adorationis, cum formale obiectum, & materiale primarium idem maneat. Præsertim cum reliqua non distincta intentione, & quasi actu formali, sed veluti implicite, & concomitanter adorentur.

Dico secundo. Si Christus vt homo præcise adoretur propter dignitatem, & excellentiam, quam eius humanitas habet ex vi vnionis, illa adoratio nõ erit perfecta latria, sed inferior. Hanc conclusionem probant rationes in principio factæ, & quæ in explicanda Gabrielis, & aliorum sententia diximus. Et declaratur vlterius: quod enim Christus sub hac ratione adorari possit, per se notum videtur, quia sub hac ratione habet maiorem excellentiam, & dignitatem, quam sit omnis creata excellentia: ergo propter hanc dignitatem non solum est adoratione dignus, sed etiam maiori, & excellentiori, quam sint omnes Sancti propter sanctitatem suam. Quod verò hæc adoratio non sit tam excellens, quam sit illa latria, quæ debetur Deo secundum se. Probatur, quia minor est excellentia gratiæ vnionis in ipsa humanitate, quam sit excellentia diuinitatis secundum se, sicut supra etiam dicebamus, rationem filiationis, quæ conuenit Christo vt homini, seu in humanitate sua, per gratiam vnionis, & ex tempore, esse inferioris rationis, quam sit filiatio increata, quæ illi vt Deo conuenit per generationem æternam.

Sed quæret aliquis, qualis sit hæc adoratio, & *Dubium.* quomodo appellanda sit, & quomodo differat à superiori adoratione, qua diximus simul cum Verbo humanitatem coadorari: vix enim videntur posse distingui, cùm vtroque modo adoretur humanitas ratione vnionis. Respondetur magnam esse differentiam. Primo in ratione formali, & motiuo adorationis, nam in priori motiuum est dignitas Verbi secundum se, in posteriori verò motiuum est dignitas, quam humanitas habet ex vnione ad Verbum. Deinde in priori obiectum per se primo adoratum est persona secundum diuinitatem suam, humanitas verò concomitanter, & quasi implicite: at verò in posteriori obiectum per se primo adoratum est hic homo, vt compositum ex humanitate, & vt in illa habet excellentiam super omnes homines. Denique in priori adoratur Christus vt æqualis Patri; in posteriori verò, vt minor Patre. Nihilominus tamen videntur hi duo actus inter se conuenire, quod ab eadem virtute religionis eliciuntur, quia fundamentum huius secũdi actus est gratia vnionis, quæ, licet ex parte humanitatis sit aliquid creatum, tamẽ ex parte Verbi, ad quod terminatur, quiddam increatum est, scilicet Verbum per se vnitum humanitati, quam per se sanctificat: & ideo reddit hunc hominem singulariter excellentem, & dicto modo adorabilem. Eadem ergo virtus, quæ inclinat ad colendum Verbum secundum se, inclinat etiam ad colendum omne illud, quod per vnionem ad Verbum sanctificatur, vt latius in sequentibus explicabimus. Vnde sub hac ratione potest hæc adoratio latria vocari, sicut opinio supra citata dicebat: vel certe (si modo magis vsitato loquendum est) vocabitur potius hyperdulia: est enim hæc adoratio (vt diximus) ratione, & perfectione differens à propria latria, quæ sola nomine latriæ absolute dictę significari solet, nomen autem hyperdulię vsurpari potest ad significandam omnem excellentem adorationem à perfecta latria diuersam, illique inferiorem.

Dico tertiò, Christus in quantum homo adorari potest propter excellentem gratiam, & sanctitatem creatã suæ humanitati inhærentem, hæc tamen adoratio inferior est, & proprie hyperdulia dicitur. Conclusio hæc, est D. Thom. hic, & omnium, & explicari potest sicut præcedens, Sancti enim sunt adorabiles propter gratiam, & gloriam creatam, ergo multo magis Christus. Rursus hęc adoratio nõ datur in excellentia increata, ergo nõ est latria. Imo hic videtur concludi hanc adorationem esse eiusdẽ rationis specificæ cũ dulia, quę datur Sanctis, quamuis in illa specie summam quandam excellentiam habeat; quia gratia, & gloria Christi ita comparatur ad Sanctorum gratiam, & gloriam, adorationes autem eam proportionem inter se seruant, quam excellentiam.

Dices, quamuis gratiæ secundum se consideratæ *Obiectio.* sint eiusdẽ rationis, tamen gratia in Christo est proprietas connaturalis, quæ est singularis excellentia.

Respondetur, in primis dici posse hunc respectum *Responsio* non tam significare singularem excellentiam, quam coniunctionem ad aliam superiorem gratiam, seu excel-

excellentiam: & ideo non oportere, vt illi respondeat singularis adoratio, sed vt ipsamet adoratio proportionata tali gratiæ cum alia superiori adoratione coniuncta sit, & ab illa possit imperari. Secundo, & magis ad rem dicitur, si gratia creata Christi consideretur quatenus per coniunctionem ad gratiam vnionis, infinitam quandam dignitatem habet, hac ratione illi respondere singularem adorationem ad latriam spectantem, prout in secunda conclusione tractatum est, quia talis adoratio non fundatur solum in gratia creata, sed in gratia vnionis. Sicut opera Christi, quamuis secundum se habeant bonitatem eiusdem rationis cū nostris, spectata tamen vt specialiter sanctificata per vnionem, singularem & excellentiorem honorem merentur.

Et hinc obiter intelligitur, quæ adoratio debeatur Christo homini titulo Redemptoris. VVicleff enim dixit, hoc solo titulo deberi Christo adorationem latriæ, etiam si non esset Deus, quia nos redimendo emit nos, sibiq; seruos effecit. Quod improbat VValdens. lib. 1. doctrinal. Fid. antiq. c. 24. & merito, si de perfecta & absoluta latria loquatur, quia (vt bene Scot. in 3 d. 9. notauit) Christus non est Redemptor vt prima causa simpliciter, sed solum vt prima in genere meriti, & satisfactionis, quæ solum est prima secundum quid, & alteri superiori causæ subordinata: at vero perfecta latria solum debetur primæ causæ simpliciter. Denique dignitas Redemptoris, prout conuenit Christo vt homini, inferior est dignitate Dei secundum se, non potest ergo esse ratio æqualis adorationis.

VVald.

Dubium. Cuius ergo adorationis causa erit? neq; enim negare possumus hunc titulum sufficientem esse alicuius adorationis causam, est enim sine dubio magna excellentia Redemptoris, & singularia virtutis opera, ac specialia beneficia hominibus facta includit, propter quæ omnia aliquis singularis honor Christo debetur. *Respondetur*, ita quidem esse, & adorationem hanc, licet perfecta latria non sit, ad illam tamen latriam reuocari, quæ propter gratiam vnionis debita est, quia tota Redemptoris dignitas ex illo principio manauit. Vnde sicut idem adorationis seu duliæ modus debetur alicui propter sanctitatem creatam, & propter virtutis opera ab illa procedentia: ita eadem adoratio debetur Christo, vt homini ratione vnionis, & ratione perfectæ redemptionis ex rigore iustitiæ. Quocirca, si Christus fuisset purus homo, & imperfecte nos redemisset, non deberetur illi ea adoratio, quæ titulo redemptionis nunc debita est, sed alia inferioris ordinis, quæ dignitatem gratiæ creatæ, & efficacitatem eius non transcenderet.

Dubium. *Respondetur.*

Vna verò superest difficultas, quia Concilia definiunt, Christum vna tantum adoratione esse adorandum, nos autem cum D. Tho. plures modos adorandi Christum possibiles posuimus. Respondetur primum, Concilia non docere, Christum quacunq; ratione spectatum vna tantum specie cultus adorabilem esse, quin potius quinta Synodus, collat. 8. canon. 9. sicut definit vnam Christi adorationē ratione vnius personæ, ita negat ratione naturæ, qa hoc esset cōfundere naturas. Quando ergo tradunt vnam adorationem Christi, solum docent, in Christo non ita esse diuidendas adorationes, vt vna ad Christum, alia ad Verbum pertinere putetur, hoc enim ad errorem Nestorij pertinet: & ideo recte dicunt vna, & eadem adoratione adorari, quoniam, qua adoratione adoratur Verbum, adoratur Christus, & è conuerso, quia est vnus & idem, & ideo omnis adoratio ad vnum & eundem pertinet, & ideo vna est: quod aliis verbis D. Tho. dixit: *Adorationem Christi esse vnam ex parte rei adoratæ, licet possit esse multiplex ex rationibus adorandi.* Ex quo fit, sicut quando adoratur Christus adoratione latriæ, coadoratur humana natura propter diuinā; ita si adoretur adoratione hyperduliæ, coadorari diuinam naturam, licet ratio adorandi sit humana, seu dignitas eius. Nihil enim obstat, quo minus id quod excellentius est, si solum concomitanter, & propter coniunctionem cū inferiori natura adoretur, inferiori aliqua adoratione soli possit, quia ratio adorandi inferior est, & adoratio cum illa ratione in qua nititur, commensuratur. Sicut inter homines, si idem sit Imperator, & Dux, si tantum vt Dux, ducali honore adoretur, quodammodo simul coadoratur materialiter imperatoria dignitas, inferiori adoratione.

Secundò dicitur, quamuis hæ adorationes Christi ex rationibus adorandi speculatiue recte distinguantur: practice tamen, ac moraliter semper esse Christum perfectissima adoratione latriæ colendū; quia vnusquisque simpliciter adorari debet perfectissimo honore ratione suæ supremæ excellentiæ sibi debito, sicut Rex semper tractatur regio honore, non Ducis, aut Comitis. Obseruauit autem hoc loco Caiet. præsertim id obseruandum esse in publica, & communi Ecclesiæ adoratione, nam in interiori, & priuata, quæ solū inter hominem & Christum intercedit, si quis recte sciat distinguere rationes adorandi, poterit interdum vti aliqua ex dictis adorationibus suo arbitrio, & deuotione: homines enim externa vident, & de exterioribus iudicant; Christus autem Dominus intuetur cor & intentionem cognoscit.

Caiet.

Dubium. Sed quæret tandem aliquis, cum Christus sit perfectè vnus, ex duplici constans natura, cur non intelligamus vnam esse illius excellentiam, ex vtraq; natura resultantem, atq; hoc modo vnam tantum esse adorationem illi adæquatam, tam ex parte personæ, quam ex parte naturę. *Respondetur* rationem esse facilem ex iis, quæ D. Tho. tradit, quia licet persona sit id quod adoratur, ratio tamen adorandi est natura, seu excellentia eius, in Christo autem ex duabus naturis non fit vna, & ideo neque in illo est vna beatitudo, neque vna tantum gratia, vel sapientia: & propter eandem causam non est in Christo vna tantum excellentia, vel ratio adorandi. Neque enim fieri potest, vt ex multis illis rationibus vna componatur, quæ sit veluti fundamentum vniuersalis, & compositæ adorationis, quia vnaquæque earum est completa, & integra in suo genere, & diuersi ordinis ab alia, & quælibet per se sumpta reddit totum adorabile, specie adorationis sibi accommodata: & ideo quot sunt rationes adorandi, tot debentur adorationes. Sicut e contrario personæ diuinæ, licet distinctæ sint, vnica tamen adoratione sunt adorabiles, quia excellentia simpliciter, & ratio adorationis vnica est in omnibus illis, vt rectè hic dixit D. Tho. & 2. 2. q. 81. art. 3. ad 1. & in 3. distinct. 9. art. 1. quæst 3. ad primum.

Respondetur.

SECTIO III.

Vtrum Humanitas præcisa à Verbo possit adorari, & qua adoratione?

Titulus quæstionis declaratur.

DVplex potest esse sensus huius quæstionis: prior est de humanitate, quæ re ipsa vnita est Verbo, & perseuerante vnione, an scilicet, non obstante illa vnione, possit sub aliqua consideratione adorari adoratione, videlicet ad ipsam solam, vt à Verbo præcisam terminata. Alter sensus est hypotheticus, si hæc humanitas, quæ nunc est vnita Verbo, separaretur ab illo, an esset adorabilis. Alia verò quæstio etiam ex hypothesi, scilicet, si antea extitisset quam esset vnita, an esset adorabilis, non habet locum, quia tunc pro eo tempore, quo non fuisset vnita, eadem ratio esset de illa, quæ de alijs puris hominibus. Quæstio ergo proposita præcipuè intelligitur in priori sensu; breuiter tamen expediemus illam etiam in posteriori, ad finem sectionis.

Prima

Prima opinio. Fundamentum.

Prima itaque sententia docet, humanitatem vnitam Verbo, vel nullo modo, vel non decenter, posse coli sine Verbo. Quæ sententia, & ferè eius fundamentum in hunc modum explicari potest. Nam vel hæc humanitas adoranda est propter deificationem quam habet ex vnione, vel propter sanctificationem, quam habet ex gratia & donis creatis. Priori modo rectè quidem adorabitur, sed non adorabitur præcisa à Verbo, nec nisi adorato Verbo, atque adeo eadem adoratione qua ipsum Verbum adorabile est: quia humanitas deificatur & sanctificatur hoc modo per ipsum Verbum, seu diuinitatē sibi vnitam, vt supra quæst. 7. visum est: ita vt ipsa deitas sit veluti causa formalis talis sanctificationis: ergo, si humanitas adoratur propter hunc effectum quasi formalem, ad illum terminatur adoratio: ergo & ad formam ipsam, quæ est deitas? Quomodo enim potest actus terminari ad effectum formalem, quin terminetur ad formam? Igitur sub hac ratione non potest humanitas adorari, nisi adorata diuinitate. Si verò consideretur humanitas, vt sanctificata per gratiam creatam, posset quidem hoc titulo solo adorari, si esset separata à Verbo, tamen, postquam coniuncta est, non potest illo solo ac præciso titulo decenter adorari, vel quia, cum non sit suppositum, non est adorabilis, quia adoratio per se tēdit ad rem, prout à parte rei existit, & ita tendit ad suppositum. Vel certè, quia, quando res est adorabilis superiori titulo & ob maiorem excellentiam, nō decet, illam priuare excellentiori adoratione, & solum inferiori illam venerari. Cum ergo humanitas Christi, prout nunc existit, habeat excellentiorem sanctificationem, quam fit illa creata, & ob illā sit digna altiori adoratione, non decet eam colere inferiori adoratione, & ob solam excellentiam purè creatam. Sicut iniuriam faceret Regi, qui prætermisso regali titulo & honore, eum vt Ducem seu Comitem tractaret, eo quod simul Rex, & Dux, ac Comes existat.

Bonauent. Ricard. Quos pro se antiquos autores afferant primæ opinionis patroni.

Referuntur pro hac sententia ex Scholasticis Bonauent. in 3. distinct. 9. artic. 1. quæst. 1. Albert. artic. 9. Ricard. artic. 2. quæst. 1. & Maior quæst. 1. ad 4. cont. 4. concl. Sed hi autores solum possunt pro hac opinione referri, quia non satis expresse docent contrariam; dum disputant de adoratione humanitatis Christi. Nam Bonauentura distinguens varios modos considerationis, & adorationis humanitatis Christi, vnum esse ait, quo consideratur vt pars secundum se, & non vt vnita. Et hoc modo ait, non deberi illi adorationem latriæ, sed duliæ: inferius vero dicit, Quia caro Christi nunquam est separata à Verbo, ideo semper considerandam esse vt coniunctam, semperq; esse adorandam latria, licet humanitati per se consideratæ non debeatur nisi dulia. Non tamen negat posse sic considerari, nec dicit esse per se vel intrinsecè malum sic considerari, & adorari, Albertus autem distinguit similiter plures modos, inquitque, *Tertio consideratur vane, secundum solum intellectum denudata à deitate, & sic adoranda est hyperdulia*, vbi quod ait, *vane*, non significat indecenter, aut omnino otiosè id fieri: alioquin non diceret, sic consideratam esse adorandam hyperdulia, neq; quoad hoc approbaret opinionem id asserentē, quod statim facit: intelligere ergo videtur idē quod præcisè, & non plenè, prout in re est. Ricardus verò & Maior, nihil ad rem præsentem dicunt, & potius fauere possunt contrariæ sententiæ, vt infra ostendam. Citantur præterea pro hac sententia Clichtouæus lib. 2. de Euch. c. 10. nu. 5. & 6. Cather. opusc. de adorat. imag. col. 4. V Valden. tom. 3. cap. 119. ad finem, Claud. de Sainctes repet. 9. de Euch. cap. 3. Sed hi autores, si attentè legantur, non disputant de puncto quæstionis speculatiuo, quem nunc tractamus, sed declarant adorationem humanitatis, quæ, moraliter loquendo, & practice est in vsu, aliqua etiam interdum attingunt, in quibus fauent contrariæ sententiæ, vt mox videbimus. Denique (quod caput est) afferuntur pro hac sententia plura Conciliorum & Sanctorum Patrum testimonia, quæ infrà commodius proponemus, vt verum eorum sensum aperiamus.

Clichtou. V Valden.

Secunda opinio, quæ ab autore approbatur.

Contraria sententia est frequentior inter Scholasticos: omnes enim, qui distinctè in propriis termínis hanc quæstionem attigerunt de adoratione humanitatis Christi præcisæ, & in abstracto conceptæ, definiunt posse adorari, quamuis non perfecta latria. Ita sentit D. Thom. hic art. 2. præsertim in solutione ad primum vbi afferens verba Damasceni lib. 4. c. 3. *Caro ipsius suapte quidem natura, si subtilitquadam cogitatione id, quod in oculos incurrit, abeo, quod animo tantum ac ratione intelligitur, distinxeris, haudquaquā adoranda est, vtpote condita*, addit D. Thom. *scilicet adoratione latriæ*: & subiungit, *Et tunc sic intellecta, vt separata à Dei Verbo, deberetur sibi adoratio duliæ, non cultu cunque, sed cuiusdam excellentioris, quam hyperduliam vocant.* Atque ita tenent etiam Caietanus, & alij moderni expositores D. Tho. & Palud. in 3. d. 9. q. 2. vbi etiam idem sentit Scotus q. 1. §. Quantum ad istum articulum. Et clarius in solut. ad 1. Durand. q. 3. Almain. q. 1. concl. 4. latius & expressius quam cæteri Gabr. q. 1. art. 2. & super can. lect. 50 Cordub. lib. 1. q. 5. dubio 3. Henric. quodlib. 10. q. 6. Picus Mirandul. in Apol. q. 3. Canisius libr. 5. de B. Virgine cap. 15. & hæc sententia vera mihi videtur.

D. Thom. Cait. Palud. Scotus Durand. Almain. Gabr. Cordub. Pic. Mirandul. Canisius.

Vt igitur hæc opinio declaretur, & probetur, suppono, sine vllo errore vel deceptione in fide, & sine illa iniuria, vel morali malitia, posse Christi humanitatem cogitatione præscindi à persona Verbi, id q; apertè sentit Damasc. cit. loco, & omnes Scholastici supponunt; & constat ex illo Aristotelis, *Abstrahentium nō est mendacium*, abstractione scilicet præcisiua. Vnde, quamuis erraret in fide, qui ita cōciperet humanitatem Christi sine Verbo, vt etiam diuideret, negando, illam esse vnitam Verbo, tamen qui illam præcisè concipit, nimirum, de illa tanquam de quadam natura cogitans, & de Verbo tunc non cōsiderans, neq; etiam concipiens in illa aliquam personā, nihil cogitat falsum aut concipit, quamuis non plenè & adequatè rem concipiat, sic igitur nulla est falsitas, vel deceptio in hac præcisione. Quod verò neque vlla malitia in eo actu sit, per se notum videtur, quia sic cogitare de Christi humanitate, vel anima non est contra fidem, vt dixi, neq; est contra charitatem, vel reuerentiā Christo debitam, quia non semper tenemur ex charitate, vel religione de illo cogitare: ergo licebit interdum considerare humanitatem eius, secundum ea, quæ illi præcisè conueniunt. Cui enim in hoc fit iniuria? Non Verbo, quia, vt dixi, non tenemur semper de illo cogitare. Non humanitati ipsi, quando quidem verè cōcipitur secundum ea, quæ illi conueniunt, & ad eius perfectionem, & excellentiam pertinent, quamuis non concipiatur secundum omnia, neq; fortasse secundum supremam excellentiam eius, quia neq; ad hoc etiā semper tenemur; sicut cogitantes de Deo, non male facimus præscindendo naturam à personis, vel vnum attributum ab alio, nec semper de illo attributo cogitamus, quod secundum rationem formalem suam, maiorem dicit perfectionem.

1. Physic. text. 18. Humanitas Christi potest a Verbo separari.

His addo, neq; esse impossibile, neq; per se malum sic præcisa adorare humanitatem Christi sic præcisè cōceptam & cogitatam. Prior pars de possibili, per se nota videtur, tum quia nulla ostendi potest repugnantia, tū ex ipso vsu, nam certè doctores, qui hanc adorationem docuerunt, eam experti sunt, licet me etiā fateor eā experiri, neq; melius existimo cognosci posse, quam exercendo ipsam. Tum præterea, quia dum intellectus sic concipit humanitatem, concipit illam vt habentem animam rationalem, & potest etiam concipere, vt habentem gratiam, & vt videntem Deum,

Potest de facto, ac de iure, adoratione præscindi.

Deum, vt postea dicam: ergo concipit illam, vt rem veneratione dignam, atque adeo vt sufficiens obiectum alicuius adorationis. Supposito autem obiecto, ex parte hominis nō deest facultas adorandi, vt per se notum est: est ergo posibilis hæc adoratio.

Prima obiectio solvitur

Dicunt aliqui humanitatem sic conceptam, non concipi vt existentem, nam existit existentia Verbi, & in illa sic præcisè concepta non claudit ur existentia Verbi: ergo vt sic non est adorabilis: quia non est adorabilis, nisi res existens. Respondetur in primis falsum esse assumptum, vt patet ex suprà dictis q. 17. Deinde, etiam qui sentiunt, humanitatem existere sola existentia Verbi, negabunt fortasse existentiam esse intrinsecè necessariam in obiectio adorabili, dicentq; sufficere essentiam actualem & excellentem. Vel etiam dicere poterunt, concipi humanitatem vt existentem, præscindendo à particulari existentia qua existit. Dicet vlterius aliquis ex D. Tho. hic, solum suppositum esse adorabile, quia adoratio per se tendit in rem subsistentem, sed humanitas vt sic concepta non est subsistens: ergo vt sic non est adorabilis. Respondetur, assumptionem intelligendā esse de adoratione omnino absoluta & completa: hæc enim propriè ac per se primo terminatur ad suppositum. At verò aliqua adoratio, vel respectiua, vel incompleta vt sic dicam, potest terminari ad naturam vel ad partem, si illa præcisè concipiatur sub aliqua dignitatis ratione: nam tunc etiam, quoad modum cōcipiendi apprehenditur per modum totius & quasi per se stantis, non quod in ipso obiecto apprehendatur per se existentia: esset enim falsa apprehensio: sed quod in modo solitariè apprehendatur ad modum rei per se stantis. hoc ergo satis est, vt tale obiectum sit adorabile, si alioqui sufficientem habeat excellentiam & dignitatem.

Item secunda.

Iam vero, suppositā huius actus posibilitate, quod per se malus non sit, ac proinde sit posibilis, nō tantum facto, sed etiam iure probatur, quia talis adoratio, neq; est prohibita iure positiuo diuino, aut humano, neciure naturali: ergo non est mala. Antecedens quoad primam partem probatur primò, quia nullibi est scripta talis prohibitio: neq; etiam traditione constat: & quidem de diuino iure res est manifesta. De Ecclesiastico verò dubitare quis posset, vel propter Concilia supra citata, quæ dicunt Christum hominem vna adoratione, qua Verbum, esse adorandū, quæ est perfecta latria; vel propter vsum Ecclesiæ, quæ non consueuit ita adorare Christi humanitatem, sed Christum Deum hominē vnica adoratione. Veruntamen ex his nulla prohibitio colligi potest, nā, vt statim latius dicam, Concilia nunquam locuta sunt de humanitate Christi, vt abstractè & præcisè cōcepta, sed de Christo homine: & adhuc de illo nullum ius positiuum statuunt, sed tantum declarant doctrinam fidei, scilicet, quænā adoratio Christi ex mysterio incarnationis cōsequatur. Ex vsu autem Ecclesiæ, vt in simili Caieta. hic notauit, ad summum, colligi potest, publico ritu adorationem dirigendam esse ad Christum Deum hominem, quādo scilicet ipsa interior intentio, vel factis aut verbis sufficiēter exterius & publicè manifestatur: de priuato autem modo adorandi, nihil peculiare Ecclesia statuit, neq; solo vsu aut consuetudine introduci poterit, quia hic vsus potest esse varius & multiplex, quia, cum sit priuatus, non constat cæteris, quid vnusquisq; secreto faciat. Igitur ex positiua lege sublata pensandum hoc est, supposito lumine, & principiis fidei. At ex his nulla potest colligi intrinseca malitia in tali actu; cuius sufficiēs argumētum est, quod doctissimi Theologi, pij, ac sancti illā non inuenerunt. Deinde inquiro, quænam sit hæc deformitas, aut contra quam virtutem sit. Maxime enim excogitari potest contra religionē seu obseruantiam, nam de cæteris virtutibus nulla potest esse suspicio: sed non est contra religionem, quia neq; ex parte obiecti: ostensum est enim habere sufficientē excellentiam, ob quam sit dignum aliqua adoratione. Neq; ex parte subiecti adorantis, vt per se cōstat, quia est homo, qui infinitis titulis debet Christo, & humanitati eius, omnem reuerentiam consentaneā dignitati ipsius. Neq; etiā ex modo, quia in hoc potest homo obseruare conuenientem mensuram, & adorandi rationē iuxta ea, quę statim dicemus: ergo ex nullo capite potest reperiri aliqua deformitas.

Et declaratur præterea, quia, si in eo actu est malitia contra religionem, vel est per excessum: & hoc non est necessarium, vt per se cōstat, quia potest homo nō plus adorare illam humanitatem, quām par sit. Vel est per defectum. Et hic potest intelligi, aut respectu Verbi, aut respectu ipsiusmet humanitatis. Neutro autem respectu interuenit necessario defectus priuatiuus, vt sic dicam, sed tantum negatiuus, qui nullam infert malitiam: ergo. Declaratur minor, nam respectu Verbi solum potest defectus in hoc constitui, quod per illam adorationem non per se primo adoratur. At vero hæc negatio non semper est contra aliquod affirmatiuum præceptū, quia absolutè non semper tenetur homo, Verbum aut Christum adorare. Neque etiam ex suppositione, quod velit humanitatem eius adorare: hæc enim obligatio neq; ex intrinseca rei natura nascitur, neq; ostendi potest præceptum vnde oriatur. Et hac ratione dixi, hunc defectum esse negatiuum, non priuatiuum, quia non est contra debitum, vel obligationem exercendi maiorem, vel perfectiorem adorationem. Eadem q; ratio est respectu humanitatis: non enim potest in ordine ad illam committi defectus, nisi quia nō perfectissimo modo adoratur. hoc autem non est per se malum, quia non semper vrget obligatio exercendi perfectissimam adorationem: vnde licet minus perfecta tribuatur, dummodo nō sit indecens, neq; aliena ab aliqua excellentia in obiecto adorato inuenta, non erit priuatiuus defectus, sed mere negatiuus.

Humanitati Christi à Verbo præcisæ conceptæ studiosius defertur honos, quam prætermittitur.

Vnde vlterius ostendi potest, hunc modum adorandi humanitatem Christi, nō solum non esse malum vel prohibitum, sed etiam esse melius sic adorare, quam omnino adorationem prætermittere, supposita præcisa consideratione, & cogitatione humanitatis vel animæ Christi, quam suprà ostendimus esse posibilem, & non malam, neque indecentem. Itaque si quis actu cogitet de Christo, & absoluta dignitate personæ eius, non est cur, adorando, fixat in humanitate eius, neque conuenienter ita adoraret, imo vix potest, si recte sentiat de vnitate personæ Christi in vtraque natura: dum tamen abstracte & præcisè considerat humanitatem Christi, & dignitatem eius, durante hac sola cognitione, nō potest personam ipsam in se & per se adorare, quia non potest adoratio referri in obiectum nō cogitatum: refertur enim per affectum, & affectus nō tendit in incognitum. Igitur, stante illa consideratione, vel omnino ab adoratione cessandum est, vel adoratio ad humanitatem, prout præcisè cogitatur, referenda est: melius autem est hoc modo adorare, quam omnino non adorare: quod videtur per se manifestum. Primo ex ratione facta, quia ille actus ex obiecto est bonus, & nullam habet malā circumstantiam. Secundo, quia per illum actum aliquis honor tribuitur Christi humanitati, & nullus maior aufertur, quamuis actu nō tribuatur: aliud est enim auferre, quod denotat denegationem maioris adorationis; aliud verò est actu non tribuere, quod solam præcisionem, seu carentiam exercitij significat: & ideo illud esset malum, hoc autem non semper. Denique ipso vsu constat, dum quis præcisè considerat animam Christi, vt beatissimam, & frequentē Deo longè excellentiori modo, quam omnes creaturas, statim in corde suo venerari illam, seque illi libenter submittere. & hoc per se cōciliat maiorem

deuotionem, & religionem, quam si illa cogitatio in sola consideratione sistat sine vllo cultu. Et declarari etiam potest à simili, nam, stante illa consideratione potest homo amare illam animã vel humanitatem, & cæteris paribus melius faciet amando, quam si in sola arida cogitatione sistat, quamuis illo amore per se ac formaliter non amet Verbum, sed humanitatem vel animam propter bonitatem quã in ea considerat. Idem ergo erit, proportione seruata, de adoratione.

Adoratio humanitati Christi præcisè exhibita, inferior latria summa.

Tertio ex his manifeste concluditur, adorationẽ hanc, terminatam ad humanitatem sic conceptam, nõ posse esse supremam ac perfectissimam latriam. ita docent omnes scholastici suprà citati, & est sententia Damasceni lib. 4. de fide cap. 3. exponente hic D. Tho. art. 2. ad 1. & idem sumitur ex alijs Patribus, qui passim asserunt humanitatem non adorari latria perfecta, nisi quatenus coadoratur Verbo vna eademque adoratione qua colitur Verbum, quia illi substantialiter coniuncta est, vt videre licet apud Augustin. serm. 58. de verbis Domini, & Athanas. orat. 5. cont. Arian. & alios, quos Claudius de Sainct. suprà congerit. Et ratio est, quia humanitas præcisè concepta nõ est Deus, nec diuina natura: ergo, cum talis adoratio in ipsa vt sic concepta fiat non potest esse suprema latria, quæ soli Deo tribuenda est: & hoc magis ex sequentibus constabit.

Qualis sit huiusmodi adoratio. D. Thom. Gabr. Corduba.

Superest enim declarandum, qualis sit hæc adoratio, si perfecta latria non est, nam D. Tho. dicta solutione ad primum, dicit esse hyperduliam, alij vero præsertim Gabriel & Corduba significant esse latriam minus perfectam. Aduertendum ergo vlterius est, humanitatem Christi dupliciter posse cogitari & præscindi abstractione illa præcisiua, quã suprà declarauimus Primo recogitando in illa sanctitatem & beatitudinem creatam, omnino præscindendo seu non cogitando de vnione. Secundo cogitando, & considerando in illa singularem sanctificationem & dignitatem, quam habet ex vnione ad Verbum. Quamuis enim hęc dignitas conueniat illi ratione Verbi, nihilominus potest in illa abstractè concepta considerari tanquam excellẽtia quædam, & dignitas ipsius: præsertim cum ipsa vnio modus creatus sit humanitatem afficiens, eamq; sanctificãs, & in excellenti quedam dignitate cõstituens. Omitto cõsiderationem aliam eiusdem humanitatis, qua posset amplius abstrahi, & ab vtraq; excellentia gratiæ, tam vnionis quã habitualis, præscindi, & in sola suæ naturæ perfectione ac dignitate considerari, nõ quod hæc cogitatio & præcisio impossibilis sit, sed quod ad nullũ genus religiosi & supernaturalis cultus, de quo nunc agimus sufficiat, sed ad summum, ad illud obseruantiæ genus, quo humanam naturã honorare possumus eo quod ad imaginẽ Dei creata sit, de quo eadem erit proportionalis ratio, quæ de quocunque alio genere cultus.

Quando Christi humanitas hyperdulia adoretur.

Quarto igitur dicendũ est, si in humanitate Christi sola creata dona gratiæ considerentur: & propter illa præcisè adoretur, talẽ adorationem essentialiter esse duliam, tamen, quia in eo genere perfectissima est, hyperduliam appellari, Hoc, vt minimum, docet D. Tho. hic, & consentiunt reliqui Theologi suprà citati. Et est consequenter euidens ex dictis præcedente sectio. & ex illo principio, quod talis est adoratio, qualis excellẽtia in qua fundatur: sed gratia & cætera dona creata sunt eiusdẽ rationis in humanitate Christi & in cæteris, quamuis in illa sint excellentiora intensiuè seu indiuidualiter: ergo eãdem proportionem seruat adoratio in eis fundata. Dices, Illamet dona creata animæ Christi habent in ea specialem dignitatem, ob quam dicuntur habere quandam infinitatem in esse gratiæ. Respondetur, illam dignitatem vel infinitatem conuenire his donis creatis ex vnione ad Verbum, nunc autem in hoc genere adorationis considerari præcisè & secundum se abstrahendo ab vnione, & ideo illam dignitatem non immutare seu variare hanc adorationem, quia non in illa dignitate vel infinitate fundatur, sed præcisè in excellẽtia & perfectione quam gratia creata, vel beatitudo Christi habent in propria ratione.

Quãdo ob latriæ la tria.

Vltimo dicendum. Si humanitas Christi abstracte & præcisè concepta vt natura est, adoretur, vt adorari potest, propter dignitatem vnionis, adorãda est adoratione latriæ, non primaria & eximia, sed secundaria & minus perfecta, quæ diuersa etiam est ab hyperdulia præcedente conclusione explicata, quamuis interdum soleat ea voce appellari in ea significatione, qua omnis adoratio minor suprema latria & maior communi adoratione Sanctorũ solet hyperdulia vocari. Probatur conclusio sigillatim quoad singulas partes; & primam quidem negatiuam, scilicet, quod, hoc titulo præcisè considerato, nõ debeatur humanitati suprema latria, præter Gabrielem, Cordubam, & alios autores supra citatos ex his, qui in contrarium referuntur, clare docet Claudius de Sainct. dicta repet. 9. de Eucharistia ca. 3. vbi inter titulos, quos ponit, adorandi carnem & animam Christi vltimus est, *Quia maximam cum diuinitate ineunt societatem*, quibus verbis vnionẽ hypostaticam describit, & subdit, *Propter priores causas Christo homini, animæ, & carni eius vnica cum filio Dei dispensatur latria, propter vnicum suppositum filii Dei latriæ fundamentum, quod omnibus assumptis sit commune; propter vltimam vero allatam causam, si non latria, saltem hyperdulia postulatur; quoniam, quamuis natura humana in diuina existentia & persona hæreat, non vñit tamen in esse diuinum & naturam diuinam, vt Deus dicatur, & colatur.* Vnde facile probatur ratione hæc pars, quia, licet humanitas per vnionem affecta sit natura Verbi Dei, non est tamen effecta natura diuina, neque est tantæ maiestatis & excellentiæ, quantę est illa, quantumuis affecta vnione seu sub relatione vnionis consideretur: ergo adoratio debita humanitati, hoc titulo seu ratione gratiæ vnionis, non est suprema latria: patet consequentia, quia adoratio proportionatur excellentiæ, in qua fundatur: sed hæc adoratio non fundatur in excellentia simpliciter suprema: ergo neque ipsa est suprema latria. Et confirmatur ratione supra indicata, nam filiatio naturalis, quæ cõuenit Christo vt homini ratione gratiæ vnionis, minus excellens est, quam filiatio naturalis, quæ conuenit illi vt Deo ratione æternæ generationis: ergo similiter significatio humanitatis per gratiã vnionis longe minor est, quam sanctificatio per essentiam, quã Verbum seu natura diuina per se habet: ergo adoratio debita humanitati, etiã ratione sanctificationis per gratiã vnionis, longe minor est, quam adoratio diuinitatis per seipsam.

Claud. Sainct.

Rursus quod possit Christi humanitas hoc præciso modo concipi, & alia minori adoratione hoc titulo coli, & facto & iure, facile ostendi potest, applicando rationes factas in duabus primis assertionibus, nam hęc præcisa consideratio humanitatis non inuoluit aliquam repugnantiam, maximè in nostra cognitione abstractiua & imperfecta, qua possumus rem etiam indiuisibilem, consideratione partiri, nedum res inseipsis distinctas. Vnde hoc modo possumus etiam ipsam naturã diuinam præcisam à Verbo, & alijs personis considerare: ergo multo magis poterimus sic abstrahere naturã humanam, etiam si in ea vnionem consideremus, quia etiam ipsa vnio est res à Verbo distincta, quamuis ad illud dicat habitudinem, quod non obstat, vt statim declarabo, neque in hac præcisione interuenit deceptio, cum abstrahentium non sit mendacium. Posita verò hac consideratione illius humanitatis, quod secundum eam merito adorari possit, patet discursu suprà facto, quia in illo obiecto est sufficiẽs dignitas, & nulla obstat prohibitio, neque aliunde aliqua deformitas neces-

necessario adiungitur. Et declaratur illo diuinitatis exemplo, nam diuinitas præcisè & abstractè concepta adoranda est, quia in illa est sufficiens excellentia ob quam adoretur etiam si à relationibus præscindatur: ergo idem erit de humanitate, proportione seruata. Intercedit enim differentia, primum in hoc quod diuinitas, quantumuis abstrahatur à personis, est per se digna suprema adoratione latriæ, quia ex se, & non à relationibus habet infinitam, & supremam excellentiam: humanitas verò præcisè considerata, quantumuis sancta & vnita apprehendatur, non habet tantam excellẽtiam, neq; est digna tanta adoratione: tamen, sicut aliqnam excellẽtiam retinet, ita digna est proportionali adoratione. Deinde est alia differentia, quòd diuinitas, vt summè excellens, potest non solum abstrahi à relationibus, sed etiã ab ordine ad illas, & apprehendi, vt natura per se subsistens, & per se summè sancta & excellens: at vero humanitas Christi, si concipiatur, vt sanctificata per gratiam vnionis, licet possit in abstracto concipi, vt præcisa à Verbo, non tamen potest abstrahi ab ordine seu habitudine ad Verbum, quia ipsa vnio intrinsece includit hanc habitudinem.

Obiectio. Sed hinc insurgit difficultas contra hanc partem, quia hæc habitudo seu relatio trancendentalis non aptitudinalis, vt sic dicam, sed actualis est, quia non est aptitudinis ad vnionem: hæc enim non sanctificat, & cõmunis est omni humanitati, sed est actualis vnionis: actualis autem vnio non potest ita abstrahi à termino quin illum actu includat. Et confirmatur, nam impossibile est concipere effectum formalem, non includendo formam: ergo impossibile est concipere humanitatem vt sanctam, quin in eo conceptu includatur forma qua sanctificatur: hæc autem forma illam sanctificans hoc genere sanctificationis est ipsa diuinitas, quæ propterea dicitur à Sanctis Patribus esse oleum seu vnctio humanitatis, vt supra vidimus quæst. 7. ergo necesse est; in humanitate concepta vt sic sancta, includi diuinitatem: & consequenter necesse etiam est, per illam adorationem, qua adoratur humanitas vt sic sancta, adorari *Soluitur.* etiam diuinitatem. Respondetur ad priorem partem, verum esse hanc habitudinem esse actualis vnionis, quam necesse est in re esse coniunctam suo termino: & hoc modo est verum non posse in re abstrahi seu separari à termino. Verum etiam est, non posse vnionem seu formam vt vnitam concipi, quin aliquo modo concipiatur terminus, nihilominus tamen verum etiam est, posse vnionem & formam vt vnitam concipi tanquam rem distinctam à termino, & non includentem ipsum intrinsece & in recto, vt aiunt, sed in obliquo, & tanquam additum, sicut includitur terminus in conceptu cuiuscunque entis respectiui: & hoc modo concedendum est, humanitatem Christi vt vnitam, & sanctificatam gratia vnionis, concipi quidem in abstracto, atq; ita in illo obiectiuo conceptu, quasi directo, non includi intrinsecè Verbum, includi tamen indirectè, & tanquam additum, quia est terminus quem respicit illa vnio. Quod ita declaratur, & confirmatur, nam cõceptus humanitatis Christi, etiam vt sic sanctificatæ alius est à conceptu ipsiusmet Christi, quia humanitas vt sic non concipitur vt persona, sed vt forma vnita personę, neque vt composita ex duplici natura, sed vt natura actu componens vnam personam cum alia natura: ergo non ita includitur in illo conceptu persona Verbi aut diuinitas, sicut includitur in conceptu Christi, vt intrinsece componens seu constituens illum. Quòd in cæteris etiam formis & compositis videre licet, nam in conceptu animæ vt vnitæ materiæ, aliter includitur materia, quam in conceptu humanitatis, quia aliud est anima, etiam vt vnita, quam humanitas, sicut etiã albedo vt actu inhærens aliud est, quam album; & quamuis vt inhærens concipiatur, adhuc in abstracto concipitur.

& non totum concretum seu compositum: sic ergo potest concipi humanitas in abstracto, quamuis vt affecta vnione concipiatur.

Vnde ad alteram partem facile responderi potest formam intrinsecè sanctificantem humanitatem, esse vnionem, quæ ipsi adhæret, & in conceptu eius vt sic sanctificatæ intrinsecè includitur: Verbum autem in hoc sensu non intrinsece sanctificare humanitatem per modum formæ intrinsecæ, sed quasi extrinsecæ, id est, tanquam terminum vnionis: & hoc satis esset ad satisfaciẽdum argumento: dicitur enim Verbum esse vnctio humanitatis, quia terminat vnionem eius. Potest autem vlterius in hunc modum declarari, nam hæc sanctificatio vel excellentia vnionis considerari potest, vel in ordine ad Christum, vt est hic homo Deus, & sic intrinsece includit personam Verbi, ex qua, & ex humanitate componitur: vel considerari potest respectu humanitatis; & sic non includitur Verbum intrinsecè in illa, etiam vt affecta vnione, sed respicitur solum vt terminus vnionis: igitur eodem modo concurrit Verbum ad sanctificationẽ humanitatis tanquã extrinseca forma eius, vnio verò tanquã intrinseca. Et declaratur præterea, nã hæc sanctificatio humanitatis Christi, aut consideratur tanquã aliquid physicum abhærens humanitati, aut solum per modum cuiusdam dignitatis moralis, quomodo etiam ipsa gratia creata animæ Christi habet ex vnione infinitatem quandam dignitatis moralis, vt q. 7. declaratum est. Priori modo sanctificatio est formaliter proxime ab vnione, quæ in ipsa humanitate concipitur, etiamsi abstracta, & præcisa à Verbo concipiatur, nũc præter vnionem aliquid aliud reale & physicum in tali humanitate intelligitur, quod possit formaliter huiusmodi sanctificationem conferre. Posteriori autem modo admitti potest hãc sanctificationem esse à Verbo, vt à forma sanctificante; in his tamen affectibus moralibus non oportet, formam intrinsece includi in re vt tali dignitate seu moralitate affecta: sed satis est, quod sit veluti forma extrinseca ex cuius contactu vel vnione, vel alio simili respectu res intelligitur manere affecta tali dignitate, vt in alijs effectibus moralibus videre licet, & in sequentibus, tractando de adoratione imaginum & reliquiarum, sæpe dicemus.

Atque ex responsione ad hanc difficultatem colligi potest ratio alterius partis in præcedente conclusione positæ, scilicet, hanc adorationem, quam dicimus posse tribui humanitati præcise sumptę ratione vnionis quamuis suprema latria non sit, tamẽ ad eandem virtutem pertinere, & hac ratione secũdariam latriam posse appellari: hæc enim vox *latria*, interdum significat actum, interdum habitũ à quo talis actus procedit, nempe virtutem religionis: vnde è conuerso omnis etiam actus à tali virtute procedens dicitur continere cultum latriæ, quod si sit propria adoratio, simili denominatione dicetur adoratio latriæ. Simpliciter tamen loquendo, & quãsiper antonomasiam actus adorationis latriæ dicitur ille, qui procedit ex apprehensione supremæ maiestatis, & excellentiæ in re quæ adoranda est, & seruitutis illi debitæ; & est quædam protestatio seu significatio illius: & hic est frequentior vsus huius vocis apud Patres, & maximè in VII. Synod. Adoratio autem minus perfecta, si aliquo modo in prædicta excellentia fundetur, & ideo ab eodem habitu virtutis naſcatur, ea ratione dici poterit latria nõ simpliciter sed secũdum qd: & hoc sensu appellatur secundaria seu minus perfecta. Quod igitur huiusmodi sit hęc adoratio humanitatis Christi, patet ex difficultate proximè tractata, quia dignitas propter quam hoc modo adoratur humanitas, talis est, vt ipsam diuinam personam aliquo modo includat, saltem vt terminũ vnionis, à quo sumitur præcipua æstimatio & valor tantæ dignitatis, tanquam

Illatio.

VII. Synod.

à forma, saltem extrinseca: ergo eadem virtus religionis, quæ inclinat ad venerandam ipsam diuinam personam propter se, inclinat etiam ad venerãdam Christi humanitatem, etiam præcisè conceptam, ob dignitatem quam ex vnione habet, quia fundamẽtum præcipuum illius dignitatis est ipsum Verbum: ergo hoc sensũ recte dicitur illa adoratio secundaria latria. Quod vero ad nomen hyperduliæ pertinet, nihil difficultatis habet, quæ ad rem pertineat, sed solum ad vsum terminorum: nã si vox duliæ sumatur in ea communi significatione, ad quam est frequentiori vsu theologorum accommodata, scilicet vt significet eam virtutẽ, qua Sanctos colimus, propter eorum creatam sanctitatem, & *hyperdulia* solũ dicat excellentiam vel perfectionem intra latitudinem illius virtutis, sic non potest hæc adoratio, de qua nunc agimus *hyperduliæ* vocari, quia reuera est species distincta, & ad altiorem virtutem pertinens. Quia vero *latria* absolutè dicta significat supremam & perfectissimam latriam, *dulia* vero accommodata est ad significandam communem quasi infirmam adorationem Sanctorum, & nulla est alia simplex vox, quæ mediam (vt ita dicam) adorationem significet, eam scilicet, quæ aliquid addit supra communem duliam, & inferior est perfecta latria, ideo vox, illa interdum accommodatur ad huiusmodi adorationem significandam, quæcunq; illa sit: hoc ergo sensu recte potest hæc adoratio hyperdulia vocari, etiã si latria secundaria sit, & ad religionem spectet.

Exemplis res tota eluc idatur.

Vltimo confirmo hanc partem, & fere totam doctrinam hac sectione traditã, adhibitis duobus exẽplis, quæ ad rem explicandam, mihi videntur aptissima. Vnum est de amore, nam, si quis humanitatem Christi præcisè & abstractè consideret, modo explicato in superioribus, contemplando illam solum vt quandam naturam rationalẽ, sanctissimam & purissimam, & summa quadam dignitate præditam, &c. potest ad illam affici, eamque supernaturaliter amare, qui amor erit rectissimus, etiam si illo non ametur persona Verbi, sed sola eius humanitas, quia & ipsa est reuera in se amabilis, & nullum est præceptum, quod obliget ad amandum semper Verbum, quoties illa amatur. Ille autem amor, quamuis sit ex charitate, tamen non attingit illa singularem excellentiam amoris super omnia, quo Deus amãdus est, qui proportionatè respondet summæ latriæ, sed infra illum est quidam amor excedens omnem amorem alterius creaturæ: ergo ad eundem modũ possumus per actũ adorationis versari circa Christi humanitatem. Secundum exemplum est de laude, nã qui eodem modo considerat illam sanctam humanitatem, potest eam laudibus extollere non directe laudando Verbum, sed exaggerando gratias illi humanitati concessas, quæ laudatio, quamuis sit supra laudem omnis alterius creaturæ, nunquam tamen attingit supremam laudationem diuinam, quæ ad latriam Dei spectat, nunquam enim laudabimus illam humanitatem quod infinita sit, aut creatrix rerum: ergo eadem proportione de adoratione sentiendum est. Respondent aliqui, aliam esse rationẽ adorationis, aliam laudis, nã adoratio exhibet notam submissionis attendendo ad excellentiam rei adoratæ, & ideo vt digne fiat, semper debet attendi summa excellentia, siue sola, siue cum alijs simul consideretur: laus vero solum est prædicatio quædã dignitatis alterius, in qua non semper necesse est, summam perfectionem rei commemorare, neque omnes simul, sed in qualibet potest versari laudatio. Hæc verò differentia primum sine fundamento posita atque excogitata est, quia per se loquendo, & apud Deum, nihil est quod obliget ad adorandam rem propter summam excellentiam quam in re habet, sed propter illam, quæ actu in ea consideratur: & aliunde nec tenemur semper considerare summam, neque etiam tenemur abstinere ab omni adoratione, quandocunque de suprema Dei dignitate non cogitamus, sed de aliqua inferiori. Deinde quæ est ratio, cur hoc sit necessariũ in adoratione, & nõ in laudatione? Non enim ob aliam causam in laudatione id licet, nisi quia is, qui laudat rem ob inferiorem, nõ negat seu excludit maiorem perfectionem, sed præscindit tantum, & vel non potest, vel non tenetur, omnia simul proferre nec semper id, quod maximum est. Quod autem laudans profert lingua, adorans significat gestu vel actione aliqua. Ergo similiter, quamuis exhibeat signum minoris excellentiæ, non excludit maiorem, sed præscindit: & vel non potest, vel saltem non tenetur semper exhibere signum supremæ dignitatis. Eo vel maximè quod ipsa laudatio, si ex conueniente affectu & intentione fiat, potest veram rationem adorationis habere: nã esse potest accommodatissima nota submissionis, vt quando quis diuinam excellentiam extollit, animo se illi submittendi, & quasi exhibendi tributum, quod creatura debet creatori: ergo, sicut potest laudari humanitas Christi, ita potest ipsa laudatione adorari.

Denique, quidquid sit de illa differentia, ea nihil obstat vltimæ assertioni propositæ, nã in adoratione, quæ in illa explicatur, reuera adoratur Christi humanitas propter summam excellentiam quã habet, nempe propter gratiam vnionis, qua nulla est alia maior in illa humanitate: nam Verbum seu diuinitas non est, proprie loquendo, excellẽtia humanitatis ipsius, sed Christi Dei hominis, à quo humanitas distinguitur, sicut natura componens, à persona composita: summa ergo excellentia illius humanitatis est ipsa vnio, & sanctificatio seu Deificatio, quæ non est Deitas ipsa, sed effectus eius, in qua ipsa non includitur, nisi vt causa formalis extrinseca, vt declaratum est. At vero illa adoratione, quam appellauimus secundariam latriam, adoratur humanitas Christi propter hanc dignitatem, sicut de eadẽ laudari potest: ergo illa differentia non recte hic accommodatur. Vnde potest obiter notari, aliud esse adorari humanitatem propter summam eius excellentiam, quod in eo actu fit, aliud verò esse adorari supremo modo, vel supremo actu quo adorari potest, quod eo actu non fit: altiori enim actu & modo colitur, quando coadoratur Verbo per supremam latriam: quia, sicut optimum illi est esse substantialiter coniunctam Verbo, ita summus illius honos est coadorari Verbo suprema latria, quæ non in sola dignitate humanitatis, sed in excellentia ipsius personæ directe & per se primo fundatur.

Obiectio duplex.

Sed hinc insurgunt duæ obiectiones. Prior est, quia repugnantia inuoluitur, cum dicitur humanitas adorari propter summam excellentiam, quam habet, & nõ adorari perfecta latria: quia illa summa dignitas includit Verbum, saltem modo superius explicato: ergo adoratio, quæ in illa dignitate fundatur, fundatur in dignitate Verbi, & comprehendit Verbum ipsum: ergo est perfecta latria. Et cõfirmatur, quia virtus religionis non colit nisi Deũ, nec; exercet actum nisi perfectæ latriæ, sed dictũ est, hanc adorationem elici à virtute religionis: ergo. Secũda difficultas est, quia sequitur ex dictis posse nos preces fundere ad humanitatem Christi, vt præcisam à Verbo, quia eadem videtur esse ratio orationis, quæ est adorationis. Vnde vlterius fit, tali oratione non esse honorandam humanitatem cultu latriæ, sed inferiori, id est, non esse petendũ ub humanitate Christi, vt nos sanctificet, vel alia dona gratiæ conferat, sed vt pro nobis intercedat: hoc autem alienum est ab Ecclesiæ consuetudine.

Vide Suar. tom. 1.

Ad priorem difficultatem respondetur, negando assumptum, & ad probationem dicitur, hanc adorationem proximè fundari in vnione, & deificatione humanitatis, in Verbo tamen sicut in termino vnionis, & tanquã in forma extrinseca deificante humanita-

manitatem. Atque hoc sensu conceditur hanc adorationem comprehendere Verbum & diuinitatem; vt rationem adorandi, nego tamen inde sequi, illam adorationem esse perfectam latriam, quia eadem diuinitas, quæ vt per se & essentialiter sancta, est digna summa latria, vt deificans assumptam naturam non facit illam dignam summa latria, quia nō facit illam æqualem sibi. Hac ergo ratione, quamuis hæc adoratio fundetur suo modo in dignitate Verbi, nō est latria summa, quia non fundatur in illa vt intrinsecè & essentialiter dignificante Verbum, sed vt media vnione sanctificante humanitatem: qui modus sanctificationis longe inferior est à sanctificatione per essentiam ipsius Verbi. Vnde, quod dicitur, hanc adorationem complecti Verbum & diuinitatē, dupliciter potest intelligi. Vno modo vt complectatur Verbum, vt rem adoratam directe & vt quod, & sic est falsum. Alio modo, vt complectatur Verbum vt rationem adorandi non intrinsecam, sed quasi extrinsecam: & hoc sensu verum est. Neq; id est contra nostram sententiam, nam, cum dicimus, hanc adorationem terminari præcisè ad humanitatem, loquimur de re adorata, quę appellari solet materia adorationis, non vero excludimus rationem adorandi, in qua potest Verbum comprehendi, si adoratio sit ratione vnionis hypostaticæ.

Dices. Quomodo potest Verbum esse ratio adorandi, quin etiam sit res adorata? Respondeo, hanc difficultatem esse communem omnibus adorationibus respectiuis, & quia clarius apparet in adoratione imaginū, ideo infrà explicabitur latius. Nunc breuiter dicitur, frequens esse in actibus intellectus & voluntatis, qui versantur circa aliqua obiecta propter rationes extrinsecas, vt directe attingant obiecta materialia, vt sunt sub formalibus, quamuis ipsę rationes formales non eodem modo attingantur. Sicut electio versatur circa medium volendo illud propter finem, quamuis nō versetur illo modo circa finem. Et hoc est quod Caietanus hic notauit artic. 1. scilicet aliud esse adorari vt rem adoratam, aliud vt causam adorationis: nam illud est adorari directe & expresse, hoc vero solum indirecte, & quasi implicite. Nam aliquid directe adorari est terminare passiuè actum adorationis, terminatur autem ille actus ad rem adoratam, non ad rationem adorandi. Et hoc est quod alij dicunt, terminari hanc adorationem ad materiale obiectum, seu humanitatem vt quod, ad rationem vero adorandi vt quo; vt quādo adoratur homo propter gratiam vel charitatem quam habet, non proprie adoratur ipsa gratia vel iustitia tanquam res per se adorata, sed tanquam ratio adorandi: sic ergo intelligendum est in præsenti.

Adorandi ratio nō in quouis actu directe attingitur, sic vt nec in habituum aliorum actibus formales rationes. Caietanus.

Nec refert quod diuinitas aut Verbum secundū se sit res per se digna adoratione, & obiectum adorabile vt quod, quod non habet gratia, vel alia similis forma; nam licet diuinitas secundum se talis sit, tamen in hac adoratione non spectatur vt talis, sed præcisè vt forma extrinseca deificās humanitatem, & vt ratio adorandi illam: mens enim hominis potest facile vnam rationem ab alia præscindere, & secundum illam operari. Quod si quis contendat non posse hanc adorationem referri ad Verbum, & in eius excellentia niti aliquo modo, quin redundet in honorē, & adorationem ipsius Verbi, non multum cum eo contendendum est, quia potest esse dissensio in verbis magis quam in re. Moraliter enim loquendo verum est, redundare hanc adorationem in honorem Verbi. illud tamen magis est propter virtualem, quam propter formalem & directā adorationem. Sicut amor medij dicitur amor finis, & amor proximi, amor Dei, non formalis, sed virtualis. Denique aliis verbis dici potest, hoc actu non coli Verbum in recto, tanquam principale obiectum, tamē adorari in obliquo, quia adoratur humanitas vt natura Verbi. Dices, hoc satis esse, vt illa sit suprema latria, quia quacunq; ratione adoretur Verbum suprema adoratio illi debetur. Respondetur, negādo sequelam, Verbo enim tantum debetur suprema latria quando secundum se, & in se, ac propter se adoratur, non vero, quando tantum secundum quid, & vt ratio extrinseca adorandi aliud, vt latius constabit in disputationibus de imaginibus, & de reliquiis. Et ibidem etiam dicetur de confirmatione huic primæ difficultati adiuncta: ostendemus enim, virtutem religionis non solum elicere primarium actum latriæ, quo colit Deum propter se, sed etiam plures secundarios, quibus colit res Deo specialiter sacratas & sanctificatas, propter ipsum Deum, non tantum vt finem vltimum, sed vt proximam adorandi rationem iuxta ea, quæ in superiori disputatione tacta sunt.

Ad secundam obiectionem quidam admittunt totum id, quod in argumento infertur, scilicet, posse nos orare ad humanitatem Christi præcisè consideratam, petendo ab illa non vt à supremo & principali autore, sed vt ab organo cōiunctissimo principali autori: atque ita in hoc genere orationis non tribui humanitati cultum latriæ supremæ, sed inferiorem. Ad vsum vero Ecclesiæ respondent, Ecclesiam in publicis precibus non vti hoc modo deprecationis ad humanitatem Christi, tum ad vitandam occasionem erroris, tum quia alter modus orandi ad Christum, vt ad Deum hominem, melior est simpliciter. Non tamen reprobare Ecclesiam aliū modum orandi ad Christi humanitatem, si absq; scandalo vel errore, aut periculo erroris fiat. Et hæc sententia tribuitur Caietano Cordubæ, & Canisio. Imò quidam Theologi, qui alias negant humanitatem Christi posse præcisè adorari, admittunt posse hoc modo exorari: quia per orationem non adoratur, sed tantum ab ea postulatur, vt aliquid faciat, potest autem ipsa aliquid facere per se, & vt præcisa à Verbo, scilicet deprecari & intercedere pro nobis: ergo. Sed hoc vltimum in primis repugnātiam mihi inuoluere videtur pro subiecta materia: nam, licet oratio ex ratione sua adorationem non includat, tamen potest esse optima, & accommodatissima nota adorationis, vt suprà probauimus: vnde cū non oramus sanctos, ipsamet oratione exhibemus notam sanctitatis eorum, & amicitię quam habent cum Deo: ipsa ergo oratione possumus illos colere & adorare: Idem ergo erit circa Christi humanitatem. Præterquam quod, concessa oratione, à paritate orationis fit argumentum efficax ad adorationem.

Preces ad humanitatem Christi præcisè conceptam an fundi possint.

Deinde, falsum esse censeo, quod in illa vltima sententia dicitur, posse nos orare humanitatē Christi, quia potest ipsa postulare pro nobis, & intercedere per se sola, quod non facit Verbum, nisi per communicationem idiomatum. Nam ex hac doctrina sequitur, humanitatem solam, vel nunc esse, vel in via fuisse mediatricem pro nobis, qui est error hæreticorum huius temporis vt videbimus quæst. seq. artic. 2. Sequela probatur, tum quia vnus actus mediatoris seu intercessoris est precari. Tum etiā, quia, si humanitas per se sola intercedit pro nobis, etiam per se sola merebitur, satisfaciet, &c. nam est eadem ratio horum omnium: est ergo falsa illa sententia, non solum quia actiones non sunt naturarum, sed suppositorum, petere autem ac precari est aliquid agere; verum etiam quia oratio Christi non habet à sola humanitate eam vim & efficaciam, quam ad impetrandum habet vel habuit, sed à Verbo, nec potest ab illa humanitate alia ratio, aut proficisci, aut peti, nisi disiungatur à Verbo.

Humanitas Christi qua adorari potest, cur non item orari.

Quapropter contrario prorsus modo censeo dicendum, etiam si humanitas adorari possit præcise, non tamen sic posse orari. Et ita ad obiectionem positam nego sequelam; & ratio discriminis est, quia respectu

respectu adorationis solum se habet humanitas veluti passiuè vt obiectū & materia circa quam actus animæ versantur: & quia anima suis actibus potest præscindere, quę in re coniunctissima sunt, ideo potest adoratio ad humanitatem præcisè dirigi, & nō ad Verbum tanquam ad obiectum primario adoratum: at verò oratio respicit eum ad quem funditur, vt in re ipsa potentem operari, quia per orationem petimus ab alio vt aliquid nobis conferat vel pro nobis faciat: quia ergo humanitas in re nihil potest facere, nec mereri, nec satisfacere, nec petere, nisi Verbum per ipsam operetur, ideo nihil potest ab humanitate præcisè sumpta postulari. Nec contrarium docent Caietanus & alij autores suprà citati: quando enim aiunt posse nos orare ad Christum vt pro nobis intercedat, non loquuntur de humanitate Christi, sed de Christo vt homine, de quo est verissima illa doctrina iuxta dicta sectione præcedenti; & qui inter hæc duo non distinguunt, in magnā occasionem errandi incidunt; est enim Christus vt homo mediator & Redemptor noster, non autem humanitas ipsa. Vnde operationes merendi, petendi, & similes, licet Verbo tribuantur per communicationem idiomatum, tamen huic homini Christo tribuuntur vt proprio principio operanti: soli autem humanitati nullo modo, nisi vt rationi agendi. Imo, si in illis operationibus, non solum entitas physica, sed etiam moralis valor & dignitas considereturper se etiam sunt à Verbo, licet media humanitate. Quo modo in superioribus dicebamus, redemisse nos Christum, non vt hominem tantum, sed vt Deum hominem.

Contraria sententia fundamento satisfit.

Ex dictis satisfactum est fundamento huius sententię, quod in principio insinuauimus, illam proponendo: & tam in hac, quam in præcedente sectione sæpius inculcatum est. Videndum solum superest, quid ex Concilijs & Patribus contra doctrinam traditam, & communiter à Theologis receptam asseratur. Præcipuum illud est, quod in anathematismo 8 Cyrilli dicitur. *Si quis audet dicere, assumptum hominem vna cum Deo Verbo adorandum & glorificandum, & Deum tanquam alterum cum altero appellandum esse: illud enim particula, cum, perpetuo, si adiungatur, intelligere cogit: & non magis vna adoratione Emmanuelem honorat: & vnam illi glorificationem, sicuti verbum caro factum est, adaptat, anathema sit.* In hac definitione sermo est de humanitate, vt patet ex illo verbo, *hominem assumptum*, non enim est assumpta persona, sed sola humanitas, quæ nomine hominis sæpè à Patribus significatur. Iuxta hanc ergo interpretationem damnatur ibi hæc locutio; *humanitas adoratur cum Deo Verbo*: damnatur item hæc; *humanitas & Verbum sunt adorabilia tanquam alterum & alterum*, supple, obiectum adorabile. At vero, si humanitas præcisa à Verbo adorabilis esset, illa esset alterum obiectum adorabile à Verbo; & vno modo esset per se adorabilis, alio autem modo cum Verbo, quæ omnia repugnare videntur illi definitioni. Vnde Cyrillus in defensione illius anathematismi damnat dicentes, humanitatem & Verbum posse diuidi in duos adorandos: & Concilio V. Constantinopolit. collat. 8 can. 9. damnantur qui introducunt duas adorationes separatim Verbo, & separatim homini. Quæ tamen videntur necessariò introduci iuxta prædictam doctrinam. Et confirmatur primo ex VII. Synod. act. 6. tomo 6. vbi refertur, Constantinopolitanam Synodum falsò *Septimam* nominatā damnasse imaginem Christi hominis, quia per illam picturā diuiditur humanitas à diuinitate, eò quod diuinitas depingi non possit, sed sola humanitas: & Concilium respondet, *Non diuidi, sicut qui hominem depingit* (ait) *non inanimatum depingit*: ergo sentit Concilium, etiam cogitatione non posse diuidi humanitatem à Verbo, alioqui, si cogitatione posset diuidi, posset etiam depingi separata à Verbo. Vnde

Cyril.

Concil Constantinop.

VII. Synod.

A Theodorus Ieroſolymit. in epist. quæ refertur act. 3. eiusdem Concilij circa finem. Adoramus (inquit) Christi imaginem, quemadmodum facies eius visa est, non tamen à Deitate separatam; Adhit vt ita sentiamus: cum ab ipsa prima conceptione cum Deitate vnita sit. *Theodor. Ieros.*

Confirmatur secundo, nam ex nostra sententia sequitur, hanc locutionem esse veram; humanitas adoratur propter Verbum, præsertim illo vltimo genere adorationis, quo diximus, posse humanitatem præcisè adorari ratione vnionis, & adorato Verbo vt quo, nō propriè vt quod per se primo adoratur, consequens est contra id, quod dicitur in epist. 10. Cyrilli, quæ est Concilij Alexandrini *Recusamus & hoc, vt de Christo quisquam dicat, propter eum, qui hominem induit, eum, qui indutus est, veneror, propter inuisibilem adoro visibilem.* B

Tandem afferuntur testimonia Patrum asserentium, Verbum & carnem non diuidi, aut separari in adoratione, quos in duabus præcedentibus sectionibus late citauimus, præsertim fauere videtur, quod Damascenus ait libro quarto, de fide, capite secundo. *Verbum incarnatum in eodem dignitatis honore sedere cum Patre, in eadem nimirum gloria assita ipsius carne: vna etenim eademque cum sua carne adoratione ab omnibus rebus conditis afficitur*, & capite tertio addit, humanitatem, si cogitatione secernatur à Verbo, non esse adorandam, vt coniunctam vero eadem, qua ipsum, adoratione coli. Adhibetque exemplum. Sicut lignum simplex natura sua tale non est, vt adiri non possit & contrectari, si tamen igne inflammetur æquè contrectari non potest ac ipse ignis, non ex se, sed ratione ignis adiuncti: ergo sicut non potest quis recedere ab igne concepto in ligno vel ferro, quin recedat à ligno, neque è conuerso potest accedere ad lignum, quin accedat ad ignem, ita nō potest quis adorare humanitatem, quin adoret diuinitatē. Item facit, quod Cyril. dict. anach. 8. ait. vnam esse sedem, seu consistentiam humanitatis & Verbi: & ideo vnam esse vtriusque adorationem. Si autem sola humanitas diuersa adoratione adorari posset, alteram per se haberet sedem gloriæ, quam Verbum. Præterea affertur Athanasius in epist. ad Adelh. contra Arian. aliquantulum à principio, vbi sic inquit: *Nec ipsius modi corpus seorsim discriminatum à Verbo adoratione prosequimur, nec Verbum adoraturi, Verbum à carne longe seponimus, &c.* & Ambros. de Incarn. Dominicæ sacramento, ca. 7. *Nunquid cum diuinitatem eius adoramus, Christum diuidimus? Nunquid cum in eo imaginem Dei crucemq; veneramur, diuidimus eum?* Apertius Augustin. in id Psal. 49 Adorate scabellum pedum eius quoniam sanctū est, per *scabellum*, humanitatem Christi intelligens sic concludit. Et, *cum adoras illum, ne cogitatione remaneas in carne, & ab spiritu non viuificeris.* Tandem Theodoret. ad Ephesios 1. tractans illa verba, *Secundum operationem virtutis eius*, sic, ait, *Quod autem assumpta ex nobis natura eiusdem honoris cum eo, qui sumpsit, sit particeps, vt nulla videatur adorationis esse differentia, omne miraculum superat.* C D E

Athanas.

Augustin.

His testimonijs non solum respondēdum est, sed etiam ostendēdum, extra causam quam Patres tractabant afferri. Primi ergo testimonij ex anathematismo 8. ab eodem Cyrillo petenda est interpretatio, qui in defensione eiusdem anathematismi ad Orientales in fine ita concludit. *Igitur factus est anathematismus contra eos, qui modis omnibus diuidunt Emmanuelem in hominem propriè & Deum Verbum: nobis enim vnum & eundem Theologorum sermo præbuit, sacrarumque literarum inadulterata cognitio.* Et in expositione anathematismor. dict. in Concilio Ephesino ab eodem Cyrillo, his verbis illum exponit. *Si quis igitur adorari eum tanquam hominem vna cum altero præter ipsum existente, videlicet Dei Patru Verbo, dicit, & non secundum veram vnionem in vnum Christum & Domi-*

Concilium testimonia in citatum aliquot, expenduntur.

Cir. Ephes.

Dominum coniunctum vna adoratione honorat, iustè virtuti anathematismi huius subijcitur. Ex his ergo constat primo, ibi tantum esse sermonem contra Nestorium, qui ita diuidebat Christum in duas personas, vt negaret posse vna propria adoratione adorari, nisi tantum per accidens vnam personam cum altera coniungendo. Secundo constat, falsum esse, *hominem*, in eo anathematismo pro humanitate sumi, nam Nestorius, cuius sententia ibi damnatur, non hominem, id est, naturam humanam, sed personam humanam dicebat esse assumptam, quia non ponebat assumptionem substantialem, sed accidentalem. Vnde reuera Cyrillus ibi non admittit, hominem assumptum, sed ad damnandam sententiam hæreticam, eam opponit eisdem verbis, quibus hæretici illam asserebant. Hoc, quod per se clarum erat, declarauit ipse Cyrillus in defensione eiusdem anathematismi ad Euoptium, dicens. Non nos hominem assumptum esse dicimus à Deo Verbo, & copulatum illi secundum habitudinem quandam, quæ extrinsecus intelligatur, sed hominem eum factum esse definimus: & hanc ob causam excidisse à pietate dogmatum eos, qui audent dicere assumptum hominem adorandum cum Filio & Deo vt alterum cum altero.

Propositio hæc, humanitas Christi Verbo coadoratur, an damnata, an saltem falsa.

Tertiò constat ex his, hanc locutionem: Humanitas adoratur cum Verbo, seu, coadoratur Verbo, non esse damnatam in illo anathematismo. Probatur, quia vt dictum est, ibi non est sermo de humanitate, sed de hoc homine Christo, de quo longè diuersa est ratio: & ideo ex vna definitione non licet colligere aliam. Sed quæres, an illa propositio vera sit, vel falsa. Aliqui Theologi illam damnant, quia, licet in verbis illius anathematismi non comprehendatur, comprehenditur tamen sub ratione eius, scilicet, *Quia particula* cum, *quoties adiungitur, denotat diuisionem & separationem inter ea, quibus adiungitur.*

Responsio.

Mihi tamen videtur illa locutio in omni proprietate & rigore vera, humanitas adoratur cum Verbo, seu coadoratur Verbo, quod etiam hic Medina notauit. Et sumitur ex eodem Cyrillo in eodē libro Apologet. ad Orientales, vbi respondens Orientalibus illi obijcientibus, quod alio loco scripsisset, Filium cum sua carne sedere ad dexteram Patris; & in anathematismo negauerit, filium cum homine adorari, dicit in hunc modum. *Et enim, quādo ab vna persona & natura, hoc est, subsistentia vna, examinat sermo ea ex quibus est, hoc est, naturaliter constat, assert σὺν cum, hoc est μετὰ cum: seruauit etiā sic per significatū, quod vnū sint secundum compositionē, & nō inter duo distincte discernit: quando autem ante distinctū subsistentiu in duo, & ad hoc quod oporteat seorsum alteram intelligi & propriè, si σὺν, vel μετὰ cum (supple dixeris) tunc eorum vel etiam plurium, & non vnius secundum compositionem, factam manifestationem dicimus.* In quibus verbis declarat Cyrillus particulam *cum* non indicare accidentalem coniunctionem, & substantialem diuisionem, nisi quando adiungitur terminis significantibus personas, vel res subsistentes; & ideo merito damnat illam propositionem, Christus coadoratur Verbo, vel, homo assumptus adoratur cum Deo: At verò quando illa particula interponitur naturæ & personæ, aut partibus componentibus totum, licet significet aliquam distinctionem, non tamen excludere substantialem vnionem & compositionem. Et adhibet exemplum Cyrillus, dicens, *Vt, exempli gratia, si diceremus forte, cohonorari animam hominis cum suo corpore, qui honor certe fieret à quopiam erga vnum hominem qui est ex vtrisque; vel, si quis diceret, animam cum suo corpore esse vnum animal, non propterea in duos homines vnum diuidit: videtur autem potius non ignorare ea ex quibus sit, hoc est compositum sit naturaliter.*

Diluitur obiectio.

Dicunt aliqui, Cyrillum, non simpliciter admittere illam locutionem, sed adiuncto illo relatiuo, *sua*, vel alia dictione simili, quæ denotet substantialem vnionem; sicut enim ait, animam cohonorari cum suo corpore; & Filium cum propria carne confidere Patri. Sed Cyrillus non facit vim in illo pronomine vel relatiuo, sed in significatione particulæ *cum*, quæ accommodatur extremis quibus adiungitur. Vnde, si extrema significentur vt suppositā, etiā si addas, homo cum suo Deo, vel Deus cum suo homine, erit falsa locutio. E contrario vero, si extrema sint partes, vel suppositum & natura, etiam si non addatur pronomen, vel relatiuum *suus*, vel *sua*, vera erit locutio. Et ratio est, quia particula *cum* ex se societatem, & coniunctionem significat, vt Latini aiunt; & ideo, si extrema ex se non sunt suppositaliter distincta, non significat talem distinctionem in eis, sed potius apta est coniunctionem substantialem significare: &, quamuis hæc expressius significari videatur, quando additur relatiuum sua vel simile, tamen, etiam si non addatur, illa significatio non excluditur, neque alius falsus sensus indicatur: imò etiam addendo prædictum relatiuum, adhuc potest significari vnio accidentalis, vt patet in exemplo posito, Petrus cum suo seruo, vir cum sua vxore, &c. honorantur, vel Imperator cum sua veste adoratur: ergo de se est indifferens significatio, accommodatur autem extremis: idem ergo est de particula *cum*, etiam si sola ponatur. Et ita Augustinus sermone 58. de verbis Domini sicut admittit hanc propositionem, diadema Regis simul cum Rege adoratur: ita & hanc, carnem Christi simul cum diuinitate adoramus. Et Epiphanius in Ancorat. *Adoratur* (inquit) *Rex, coadoratur autem cum ipso etiam purpura quam gestat.* Et eodem modo explicat adorari Verbum, & coadorari humanitatem. Et Damascenus libro tertio, capite octauo, agens de Christo, inquit, *Cui vnam eandemque adorationem cum Patre & Spiritu sancto, ac cum immaculata ipsius carne adhibemus.* Similiter apud Cyrillum ex Athanasio legimus, libro primo, de Fide ad Reginas, circa principium, *Confitemur vnam naturam Dei Verbi incarnatam, & adorabilem cum carne sua vna adoratione.* Est igitur illa locutio satis propria & frequens apud Patres.

Augustin.

Epiphan.

Damas.

Athan.

Quartò infero ex prædicta expositione, in eo anathematismo octauo nihil definitum aut damnatum esse de hac locutione, Verbum & humanitas sunt duo obiecta adorabilia, aut, sunt adorabilia tanquam alterum cum altero. Probatur, quia, vt ostensum est, ibi non est sermo de humanitate, sed de homine: dicere autem, Christum hominem esse alterum à Verbo, est plane hæreticum; & ideo merito damnatur illa propositio, in qua hæc alteritas (vt sic dicam) significatur: nam cum Christus & Verbum sint vnus, non possunt esse alter & alter, vt supra quæstione decimaseptima, visum est. At verò humanitas eo modo quo est ens, est alterum ens à Verbo, & altera natura à deitate Verbi; & ideo ea quæ de homine dicuntur, non necessario ad humanitatem extenduntur. In illo ergo decreto nihil de adoratione humanitatis, vt distinctæ à Verbo dicitur.

Illatio.

Quæri vero hic potest, sicut in præcedente puncto, an illa locutio in rigore vera sit vel falsa. Et respondeo breuiter, simpliciter non esse admittendam, sed negādam potius, nam in rigore impropria est & falsa, quia humanitas Christi nō est per se ens, sed est quasi pars seu natura componens Christum: & ideo Christus, & humanitas eius nō possunt simpliciter dici duo obiecta adorabilia, sicut B. Virgo & anima vel corp⁹ eius nō sunt plura obiecta adorabilia, quia anima & corpus cōponunt vnū obiectum adæquatū & completum propriæ adorationis quāuis mens humana possit præscindere, & circa vnam vel alteram partem præcisè versari. Eo vel maximè, quod adoratio simpliciter & proprijssime dicta dirigitur ad personam, cuius proprium est habere excellentiā, potentiam, & dominiū, in quib⁹ adoratio

Quæsito respondetur.

fundatur: & ideo, vbi non sunt duæ personæ non possunt simpliciter admitti duo obiecta adorabilia, sed ex se vnum est, etiam si mens possit quasi in partes illud diuidere. Quo etiam fit, multo minus dici posse adorari humanitatem cum Verbo, tanquam alterum cum altero, nam alter & alter propriè non dicuntur, nisi de personis, seu suppositis. Et in hoc sensu loquitur apertè Cyril. in citato loco. Tandem propter eandem rationem non sunt absolutè, concedendę duę adorationes humanitatis & Verbi, seu Christi, etiã si humanitas dicto præciso modo possit adorari: nam propriè & ex se petit adorari simul cũ Verbo, & vna atq; eadem adoratione, qua Verbum; &, quando mente præscinditur, illa adoratio est veluti incompleta, & quasi pars alterius, sicut humanitas ipsa incompletum obiectum est; & ideo sicut pars & totum non sunt duo simpliciter, ita neque illę sunt duæ adorationes simpliciter, sed solum secundum quid; sicut Christus & humanitas eius, non sunt duo simpliciter, sed secundũ quid. Quamquam, vt dixi, quando Concilia, loquuntur de vna adoratione Christi Dei & hominis, solum tractant de propria & completa adoratione, quæ ad personam refertur, de qua quomodo vna sit dictum est sect. præced. An verò, præter hanc completam adorationem possit humanitas præcisè concepta, quasi imcomplete adorari, & an hæc adoratio sit aliquo modo distincta ab illa, nihil Concilia tractarũt, quia ad dogmata fidei non pertinebat. Et per hæc satis responsum est ad ea quæ ex Conc. V. Constantin. & ex Cyrillo in fine illius argumenti adducuntur.

Ad primam confirmationem ex VII. Synodo respondetur ex superius dictis, aliud esse diuidere, aliud esse præscindere seu præcisiue abstrahere. Nam diuidere idem est quod separare, & negando abstrahere vnum ab alio; præscindere autem solum est considerare vnum non considerando aliud. Hæretici ergo, qui dicebant, per imaginem Saluatoris repræsentantem eum vt hominem diuidi humanitatem à diuinitate, loquebantur propriè de diuisione negatiua, volebant enim ex vi talis imaginis repræsentari Christum vt purum hominem, vt causam inuenirent ad reijciendam talem imaginem. Et hoc modo rectè dicit Concilium, per huiusmodi imaginem non diuidi humanitatem à Verbo, sicut non diuiditur corpus ab anima, quando homo secundũ figuram corporis in imagine repræsentatur: & in hoc sensu, etiam si ad mentis cogitationem hoc extendatur, verum est non posse diuidi humanitatem à diuinitate, id est, vt separata cogitari, negando videlicet, eam esse vnitã Verbo. Secus vero est de abstractione præcisiua, in qua nullum est mendacium. Neq; oportet in hoc figuram sensibilem conceptioni mentis æquiparare, quia multo subtilior est cogitatio mentis, quæ potest etiam indiuisibilia diuidere: nihilominus nonnulla est similitudo, nam etiam per imaginem sensibilem Christi hominis repręsentatur expresè humanitas eius, non vero diuinitas. Vnde, licet non repræsentetur humanitas separata seu diuisa à diuinitate, dici tamen potest repræsentari præcisè, quatenus imago ita est similis humanitati, vt non sit similis diuinitati, quamquam, supposita fide, repræsentata illa humanitate, implicitè nobis repræsentetur coniuncta diuinitati, quia credimus ita existere, semperque extitisse. Quamuis autem hoc in re ita sit, potest mens nostra non semper id cogitare, sed vnum ab alio præscindere.

Ad secundam confirmationem concedo, hãc locutionem esse verisimã, humanitas adoratur propter Verbũ, quia in ea nihil aliud significatur, quam Verbũ esse rationem adorandi humanitatem, quod est verisimũ, non solũ in hoc improprio & imperfecto modo adorandi, quo humanitas in abstracto colitur, sed ẽt in illa perfectissima adoratione, qua, dum Christũ & Verbum adoramus, ipsius coadoramus humanitatẽ: nam tota ratio, ob quam adoratio illa redundat in humanitatẽ, est Verbum, cui cõiuncta est. sic Damasc. li. 4. c. 3. *Caro* (inquit) *suapte quidem natura minime adoranda est, verum in incarnato Deo Verbo adoratur, non quidem vi sua, sed ob Deum Verbum, personaliter ipsi copulatum*: & id declarat exemplo ferri ignitι, quod tangere non audemus, non propter se, sed propter conceptum ignem. Idem sumitur ex aliis Patribus sect. præced. citatis. Neque contra hoc quicquam obstant verba citata ex epist. 10. Cyrilli, nam, vt sæpe dixi, ibi non est sermo de humanitate, sed de homine, qui fit alter à Verbo, & quo Verbum indutum fuerit, quod fieri non potuisset, nisi accidentali vnione & denominatione. Et ratio quãstatim Cyrillus subiungit, hoc satis declarat, nimirum, quia qui hoc modo loquitur, hominẽ à Deo diuidit. Damasc.

Superest vt respondeamus ad testimonia Sanctorum. Ad Damascenum respondetur, verissimum esse, Verbum Incarnatum in eadem esse gloria cum Patre, & carnẽ eius ad participationem eiusdem sedis esse subuectam; & ideo vna adoratione coli cum ipso, quando Verbum ipsum incarnatum adoratur: hoc autem nil impedit, quominꝰ possit humanitas cogitatione præscindi, vt ipsemet Damascenus ibidem fatetur, dicens, *Si subtili cogitatione id quod in oculos incurrit, ab eo quod animo tantum ac ratione intelligitur, distinxeris*: non enim hanc conditionalem posuit vt cõstantem ex hypothesi impossibili, sed plane vt possibilem ex mentis acumine. Ideo enim addidit illud, *subtili cogitatione*, nam si de re impossibili aut quæ de facto nũquam fiat, loqueretur, dicere posset, si re ipsa humanitatem à Verbo separaueris. Quod vero addit, humanitatem sic cogitatam non esse adorabilem, rectè à D. Tho. expositum est de absoluta & perfecta latria. Exemplum verò ferri ignitι, quo Dam. vtitur, non esse ita materialiter intelligendũ, vt animi motus in omnibus existimandi sint similes, vel proportionati motibus corporis. Quamuis ergo motu corporis non possit quis accedere vel recedere ab ignito ferro, quin ab igne recedat, cogitatione tamen rectè potest vnum ab alio secernere, & ad vnum sine alio accedere: & proprietates, quas vnumquodq; ex se sine alio habet, vel quas participat ex consortio alterius, præcisè considerare. Cum ergo adoratio actibus mentis fiat, & tendat in rem prout cogitatur, quamuis humanitas Christi sit ignea diuinitatis ignita, cogitari potest, vel secundum se, vel secundum dignitatem quam habet ex vnione ad diuinitatem, nõ cogitata diuina persona, vel natura secundum se seu tãquam obiectum circa quod per se primo versetur cogitatio, sed solum vt forma extrinseca, seu terminus vnionis humanitatis. Damasc. Patrum testimonia exponuntur.

Ad Cyrillum respondetur, humanitatem propriè ac per se non habere sedem distinctam à persona cuius est, nam sedere ad personam per se pertinet, sicut regnare & dominari, & habere alios titulos dignitatis & potentiæ, qui per illam sedem intelligũtur; tamen, licet humanitas per se non habeat sedem, in illã redundat illius sedis dignitas & participatio quędam, secundũ quam potest præcisè concipi, & coli. Ex quo non fit, humanitatem habere distinctam sedem, sed potius sequitur, humanitatem per se non habere sedem, neq; ita illi in abstracto consideratæ cõuenire totam maiestatem personæ sedentis, sicut ipsi personę vel diuinę naturæ. Quòd si quis inferat, hinc sequi, humanitatem non adorari, quia adorari solum est eius qui in throno, seu dignitate sedet, respondetur, hoc esse verum de propriissima & completa adoratione, de qua Cyrillus eo loco agebat: incomplete tamen ac minus propriè ex præcisione mentis ac cogitationis humanæ non repugnat, humanitatem in abstracto consideratam adorari. Cyril.

Atq; hinc facilè respondetur ad Athanasium; solum enim docere intendit contra Nestorianos, corpus Christi & Verbum eadem adoratione completa & inte- Athanas.

& integra coli, & non esse adoranda tanquam reipsa separata, & personaliter distincta, non vero excludit. Athanasius, quin præcisione mentis possit vnumquodq; secundum propria concipi. Cuius argumentum manifestum sumitur ex illis verbis, *Neq; Verbum adoraturi, Verbum à carne longè seponimus.* Nam secundum præcisionem mentis clarum est, posse nos Verbum præcisè concipere & adorare: ergo, cum ait, *Verbum non longe seponimus*, loquitur de abstractione negatiua, & de separatione in re ipsa: ergo eodem sensu intelligendus est, cum dicit è contrario, corpus non separari à Verbo. Atque idem plane est sensus Ambrosij, nam diuidere Christum, vt supra dixi, non est præscindere, sed negare vnitatem personæ: hoc autem modo non diuidit Christum qui humanitatem eius præcisè cogitat & adorat, sed solum distinguit naturas: dicit autem paulò inferius idem Ambrosius. Non diuido Christum, cum carnis eius, diuinitatisque distinguo substantiam.

Augus. Ad Augustinum respondetur, eodem sensu loqui, quo cæteros Patres: cum ergo ait, Adorando Christum non esse de sola carne cogitandum, sensus est non esse de Christo cogitandum tanquam de puro homine, de quo nihil possit altius ac excellentius cogitari, quam sit caro seu humanitas, qui autem de Christo cogitat excellentiam quam habet in humanitate, etiam si aliam excellentiam non consideret, dummodo non excludat, non remanet in carne, quia vere credit diuinitatem eius, etiam si de ea actu non cogitet. Præsertim, quia aliud est loqui de Christo, prout Augustinus loquitur, aliud de humanitate, de qua nos nunc agimus: Christus enim semper cogitandus est Deus, humanitas verò non potest cogitari Deus. Vnde, si ob hanc solam causam dicatur aliquis sistere in carne, quia cogitans humanitatem, non apprehendit illam vt Deum, neque vt diuinam & increatam naturam, non male facit nec; errat: imò contrarium cogitando valde erraret: immeritò tamen dicetur huiusmodi homo remanere in carne, si cogitet illam humanitatem non vt diuinam, sed vt deificatam naturam, aut diuino Spiritu excellenti modo sanctificatam.

Theodor. Ad Theodoretum respondetur, ibi loqui de illa adoratione qua humanitas cum Verbo, & in Verbo, simul adoratur, quod merito dicit esse magnum miraculum quia fundatur in admirabili hypostatica vnione. De alio vero modo adorationis per mentis præcisionem nullum ibi sermonem habet, & sic vttalem modum non docet, ita neque excludit.

Obiectio. Dices, esto verum sit, prædictos Patres non habuisse sermonem de hoc adorationis modo, neque illum apertè excluisse, tamen, cum semper meminerint vnius adorationis perfectissimæ & excellentissimæ latriæ Verbi incarnati & humanitatis eius, hoc ipso videntur omnem aliam excludere; non est ergo sine autoritate Patrum introducenda. Respondetur, in primis falsum esse, eos virtute vel implicite negasse hunc modum adorationis, quia expressam mentionem illius non fecerunt, cum in hoc modo nihil contineatur contrarium doctrinę ipsorum, sed potius ex ea colligi possit, cum doceant, naturas ipsas, sicut manserunt distinctæ, ita etiam esse diuersæ dignitatis & excellentię. Addidit que apertè Damascenus, cogitatione seeerni posse. Deinde, quod Patres non fecerint expressam mentionem huius adorationis, occasio fuit, quia cum hæreticis disputabant, contra quos nihil deseruiebat hic adorationis modus, vel etiam, quia loquebantur, de adoratione quæ regulariter ac publice est in vsu Ecclesiæ. Satis ergo est, quod D. Tho. & scholastici omnes hos modos adorationis distinxerint & declarauerint. Et ex dicendis inferius de adoratione imaginum constabit magis hic adorationis modus.

Vltimò definitur facile ex dictis, quid dicendum esset de humanitate Christi, si reipsa separaretur à Verbo. Refert enim VValdensis lib. 1. doctr. fid. antiquit. art. 3. c. 44. VVicleffum dixisse, humanitatem in eo casu esse adorandam latria: intelligebat autem de latria suprema, & absoluta, vt patet ex illis verbis VValdensis, *Adoratione illa, qua Scriptura dicit, Dominum Deum tuum adorabis, & illi soli seruies.* Quo sensu est plane falsa & erronea sententia. Et in sensu contrario dixerunt Augustinus serm. 59. de ver. Dom. & Epiphan. in Ancor. humanitatem, si esset separata, nō fore adorandam, suprema scilicet, & absoluta adoratione. Nihilominus aliqua inferiori adoratione coli posset talis humanitas: nam, si retineret eadem dona creata gratiæ, proprie & absolute adoraretur hyperdulia vt per se clarum est, cum vero iam non esset vnita, non posset ratione vnionis actualis adorari. An vero propter vnionem præcedentem esset aliquo modo adorabilis, dicemus commodius, infra de adoratione reliquiarum disputando. Sed obijci potest, nam licet humanitas separaretur à Verbo, maneret in illa dignitas redemptoris, ratione cuius mereretur adorationem latriæ. Respondetur, esse redemptorem proprie conuenire personæ, non naturæ; persona autem quæ tunc in illa humanitate subsisteret, non esset redemptor, sed solum haberet in se naturam, quæ in Verbo fuit principium proximum seu organum redemptionis: hęc autem dignitas, vt bene notauit Scotus in 3. distinctione 9. non est fundamentum sufficiens adorationis latriæ, sed solum hyperduliæ: beneficium enim redemptionis, vel potius vis & potestas redimendi, solum in principali autore esse potest sufficiens ratio adorationis latriæ: quia solum illa excellentia est in eo ordine suprema & infinita.

Christi humanitas ab ipso in re secuncta, quo cultu venerabilis existeret. VValdens. August. Epiphan.

Instantia fit satis.

Scot.

ARTICVLVS III.

Vtrum Imago Christi sit adoranda adoratione latriæ.

AD tertium sic proceditur. *Videtur, quod imago Christi non sit adoranda adoratione latriæ. Dicitur enim Exod. 20. Non facies tibi sculptile, neque omnem similitudinem. Sed nulla adoratio est facienda contra Dei præceptum. Ergo imago Christi non est adoranda adoratione latriæ.* 146. 2 2. q. 81 a. 3. ad 3 & q. 49. a. 2. ad 2. Et inf ar. 4 corp. & a. 5 ad 2. & 3. d 9 q. 1 a. 2 q. 2.

2. *Præterea, Operibus Gentilium non debemus communicare, vt Apost. dicit Ephes. 5. Sed Gentiles de hoc præcipuè inculpabantur, quòd commutauerunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis, vt dicitur Rom. 1. Ergo imago Christi non est adoranda adoratione latriæ.*

3. *Præterea, Christo debetur adoratio latriæ ratione diuinitatis, non ratione humanitatis. Sed imagini diuinitatis eius, quæ est animæ rationali impressa, non debetur adoratio latriæ. Ergo multo minus imagini corporali, quæ repræsentat humanitatem ipsius.*

4. *Præterea, Nihil videtur esse in cultu diuino faciendum, nisi quod est à Deo institutum: vnde & Apostolus 1. ad Corinth. 11. traditurus doctrinam de sacrificio Ecclesiæ, dicit, Ego accepi à Domino quod & tradidi vobis. Sed nulla traditio in Scriptura inuenitur de adorandis imaginibus. Ergo imago Christi non est adoranda adoratione latriæ.*

Sed contra est, quod Damasc. inducit Basilium dicentem, Imaginis honor ad prototypum peruenit, id est exemplar. Sed ipsum exemplar, scilicet Christus, est adorandus adoratione latriæ. Ergo & eius imago.* Li. 4. c. 17. non longè à princ.

Respondeo dicendum, quod sicut Philosophus dicit in libro de Memoria & reminiscentia: duplex est motus animæ in imaginem. Vnus quidem in ipsam imaginem, secundum quod res quædam est, alio modo in imaginem, in quantum est imago alterius. Et inter hos duos motus est hæc differentia: quia primus motus, quo quis mouetur in imagi-* Cap. 2. circa med. tom. 2.

in imaginem, vt est res quædam, est alius à motu, qui est in rem: secundus autem motus qui est in imaginem, in quantum est imago, est vnus & idem cum illo qui est in rem. Sic ergo dicendum est, quod imagini Christi in quantum est res quædam (puta lignum sculptum vel pictum) nulla reuerentia exhibetur: quia reuerentia non nisi rationali naturæ debetur. Relinquitur ergo quod exhibeatur ei reuerentia solum in quantum est imago, & sic sequitur, quòd eadem reuerentia exhibeatur imagini Christi & ipsi Christo. Cum ergo Christus adoretur adoratione latriæ, consequens est quod eius imago sit adoratione latriæ adoranda.

Ad primum ergo dicendum, quod non prohibetur illo præcepto facere quamcunque sculpturam vel similitudinem, sed facere ad adorandum. Vnde subdit, Non adorabis ea, neque coles. Quia, sicut dictum est, idem est motus in imaginem & in rem, eo modo prohibetur adoratio imaginis, quo prohibetur adoratio rei, cuius imago est. Vnde ibi intelligitur prohiberi adoratio imaginum, quas Gentiles faciebant in veneration em deorum suorum, id est dæmonum. Et ideo præmittitur. Non habebis deos alienos coram me. Ipsi autem verò Deo, cum sit incorporeus, nulla imago corporalis poterat poni: quia, vt Damascen. dicit, insipientiæ summæ est & impietatis, figurare quod est diuinum. Sed quia in nouo Testamento Deus factus est homo, potest in sui imagine corporali adorari.*

Lib. 4 c. 15. ante med.

Ad secundum dicendum, quod Apostolus prohibet operibus infructuosis Gentilium communicare, communicare autem vtilibus eorum operibus Apostolus non prohibet. Adoratio autem imaginum est inter infructuosa opera computanda quantum ad duo. Primo quidem quantum ad hoc, quod quidam eorum adorabant ipsas imagines vt res quasdam, credentes in eis esse aliquid numinis propter responsa, quæ dæmones in eis dabant, & alios huiusmodi effectus mirabiles. Secundò, propter res quarum erant imagines, statuebant enim huiusmodi imagines aliquibus creaturis, quas in eis veneratione latriæ venerabantur. Nos autem adoramus adoratione latriæ imaginem Christi, qui est verus Deus: non propter ipsam imaginem, sed propter rem cuius imago est, sicut dictum est.*

In corp. art.

Ad tertium dicendum, quod creaturæ rationali debetur reuerentia propter seipsam: & ideo si creaturæ rationali, in qua est imago Dei, exhiberetur adoratio latriæ posset esse erroris occasio, vt scilicet motus adorantis sisteret in homine, in quantum est res quædam, & non referretur in Deum, cuius est imago. Quod non potest contingere de imagine sculpta vel picta in materia sensibili.

Ad quartum dicendum, quod Apostoli familiari instinctu Spiritus sancti quædam Ecclesiis tradiderunt seruanda, quæ non reliquerunt in scriptis sed in obseruatione Ecclesiæ per successionem fidelium. Vnde ipse Apostolus dicit 2. ad Thessal. 2. State, & tenete traditiones, quas didicistis, siue per sermonem, scilicet ore prolatum, siue per epistolam, scilicet scripto transmissam. Et inter huiusmodi traditiones, est imaginum Christi adoratio. Vnde & beatus Lucas dicitur depinxisse Christi imaginem quæ Romæ habetur.

COMMENTARIVS.

QVæ D. Tho. docet tam in corpore articuli, quam in singulis solutionibus argumentorum, prolixa disputatione, & examinatione indigent, & ideo rem ipsam tractantes, commodius mentem, & literam D. Tho. explicabimus.

DISPVTATIO LIV.

In septem sectiones distributa.

De vsu, & adoratione imaginum.

ETsi D. Tho. de solius Christi imagine quæstionem proponat: tamen quia eadem ferè difficultas de omnibus imaginibus Dei, & sanctorum versatur, omniumque cognitio commodius simul tractetur, ideo de omnibus exactè disputandum est. De quibus primum generatim videbimus, an retinendæ sint imagines, deinde qua reuerentia, & cultu tractandæ, vbi etiam obiter attingemus nonnulla de cultu alijs signis, & rebus sacris debito.

SECTIO I.

Vtrum liceat, & expediat Ecclesiæ, Christi, & Sanctorum hominum imaginibus vti.

OMnes ferè infideles, Christi Ecclesiam calumniati sunt, eo quod hominum imaginibus vtatur, & præsertim, quod ad ornatum templorum, vel rerum sacrarum, vt vestium, vasorum, & similium, eas fieri, seu depingi permittat. Hæc fuit consuetudo non tantum hæreticorum, sed etiam Hebræorum, & Saracenorum, vt colligitur ex multis, quæ in VII. Synod. act. 4. & 5. referuntur, Nicephorus tamen lib. 16. histor. ca. 27. quendam hæreticum vocatum Renaiam dicit fuisse primum, qui vocem illam euomuit, Christi & eorum, qui illi placuere imagines venerandas non esse. Ex Imperatoribus, primus omnium Philippicus imagines Sanctorum è parietibus sanctæ Sophiæ ignominiæ causa abradi iussit, cui Constantinus Papa restitit (vt Platina refert) sed ille non tam errauit in doctrina de imaginibus, quam in alijs dogmatibus fidei: nec tam ex errore, quam ex odio, imagines non omnium sanctorum, sed illorum Patrum, qui sextæ Synodo interfuerât, deleuit. Legatur Paul. Diaconus, lib. 18. in additione Eutropij, & li. etiam 21. Iam vero Leo III. dictus Isaurus, à quibusdam Iudæis deceptus, hunc errorem vehementissimè auxit, nam & imagines è templis deponi, aut deleri præcepit, & igni tradi, & fideles, qui ei contradicere ausi sunt, interfecit, vt referunt Paulus diaconus, & Zonaras in vita ipsius, & Cedrenus in compendio historiæ, & Sanderus lib. 7. de visib. Monar. hæresi 130. & Plat. in Greg. II. refert, illum Leoni restitisse, & Greg. III. illum excommunicasse, & Imperio priuasse: & hanc fuisse primam occasionem, propter quam, à Græcis Imperatoribus Latina Ecclesia defecit. In eodem errore perstitit Constantinus V. dictus Copronymus Leonis filius, qui etiam Nestorianus fuit, vt ex eisdem historijs constat, qui conciliabulum Constantinopolitanum contra imagines congregauit. Retinuit postea eundem errorem Leo IV. quo mortuo Irene vxor eius, & Constantinus VI. eius filius Catholicam Ecclesiã defenderunt, & eorum tempore Adrianus I. congregauit VII. Synodum II. Nicenam pro imaginum defensione. Ille verò Constantinus grandior factus, repudiata Nicena Synodo, errori Iconomachorum adhæsit. Ante quos omnes Imperatores Iulianus Apostata imaginem Christi confregit, & Christianis, quod imagines vt idola, adorarent, obiecit, & Cyril. Alexandrin. libr. 6. contra illum circa med. & Sozomen. lib. 5. histor. cap. 20. testantur. Postea verò hunc errorem secutus est Felix, vt docet Concil. Senonen. Decre. fidei cap. 14. & eius discipulus Claudius Taurinensis Episcopus vt refert Ionas Aurelian. libris de cultu imaginum, quos contra illum scripsit. Postea V Vicleff eundem errorem amplexus est, vt late V Valden. tractat tomo 3. de sacramentalibus cap. 50. & sequentibus, qui in Concil. Constantiensi sess. 15. damnatus est. Denique Lutherus, Caluinus, Zuinglius, Carolstadius, & reliqui huius temporis hæretici vehementer contra imagines inuehuntur, vt referunt Prate. sub eorum nominibus, Lindanus in suo Dubitant. dialog. 2. Cochlæus in actis Lutheri, & Sanderus lib. de typica imaginum adoratione. Fundamenta huius erroris postea proponemus, & varios modos, quibus hic error explicari, & affirmari potest, declarabimus.

Iconomach. hæresis.

VII Synod. Nicepho.

Paul. Diac.

Zonar.

Cedrenus.

Sander.

Platin.

Cyril. Alexand.

Senonen. Concil.

Ion. Aurelian.

VValdens.

Prateol.

Lindan.

Cochlæus.

Sander.

Aduer-

Aduertendum est ergo, imagines varijs modis, & propter diuersas causas depingi posse, primo propter historiam, vt videlicet, sicut verbis, vel scriptis facta antiquorum in memoriam reuocantur, ita etiam per imagines, seu picturas oculis quasi cernenda proponantur. Secundo possunt imagines depingi, quæ simpliciter personas aliquas repræsentent, idque vel propter ornatum tantum, vel propter voluntatem, sicut depinguntur figuræ animalium, vel aliarum rerum inferiorum, vel propter recordationem, & amorem rei repræsentatæ, vel denique propter aliquem cultum, & venerationem.

Imaginum vsus honestus.

Dico igitur primo, vsum imaginum non esse prohibitum, sed potius per se loquendo licitum esse, & honestum, & ideo meritò in Catholica Ecclesia retineri. Hæc conclusio est de fide, & fundamentum habet in nonnullis sacræ Scripturæ locis, quos melius sectio. sequenti tractabimus. Nunc potissimum probatur vsu, & traditione Ecclesiæ, quam ab ipso Christo Domino originem duxisse constat. Primo enim ipse suæ faciei imaginem linteo impressam reliquit, quæ Romæ adhuc seruatur, & ostenditur, vt habet antiqua traditio. Secundo similiter reliquit sui corporis delineamenta impressa in syndone, in

Saluatoris imagines. Ino. Stephan. & Adrianus Papa.

qua inuolutus iacuit in sepulchro, & Taurini seruari & demonstrari dicitur. Tertiò, misit effigiem suã Abagaro regi Edessæ, vt testantur Stephanus, & Adrianus Pontifices apud Iuonem 4. part. sui decreti c. 83. & habetur etiam in lib. Adriani de imaginibus non longè à principio in 3. tomo Conciliorum, &

Damasc. Euagr.

eandem historiam refert Damasc. lib. 4. de fide c. 17. & orat. 1. de imaginibus circa finem; & Euagrius lib. 4. histor. c. 26. addit, ob præsentiam illius imaginis, ciuitatem Edessæ, sæpè fuisse incendio liberatam.

Niceph.

Idem refert Nicephor. lib. 2. hist. cap. 17. subiungens, eodem tempore reges Persarum, Christi, & eius matris imagines accepisse. Referunt etiã hanc imaginem postea fuisse Constantinopolim translatam, eiusq; translationis festum anniuersaria Græcorum solennitate celebrari 16. Augusti, vt patet ex Calendario Græco, seu menologio, quod latinum fecit

Genebrar.

Genebrar. & habetur to. 4. Bibliot. sanct. Quartò, est vetus historia de imagine Christi Domini crucifixi à Nicodemo depicta, quam postea Iudæi contumelijs affecerunt, & lancea transfixerunt, & ab illa sanguis profluxit, quo multorum corpora, & mentes sanatæ

Athanas.

sunt, teste Athanas. vel sub nomine eius, aliquo antiquo autore, ser. de Passione imaginis Domini,

VII. Synod.

quam historiam VII. Synod. actione 4. & citat, & approbat. Quintò, habetur etiam antiqua traditione, mulierem illam, quam Christus à fluxu sanguinis liberauit, in memoriam tanti beneficij, imaginem, seu statuam Saluatoris Cæsareæ erexisse, quod

Euseb.

refert Eus. li. 7. hist. c. 14. vbi addit, iuxta illam imaginem nasci solitam herbam, quæ cum primum fimbriam imaginis attingebat, similem morbum curabat. Quam historiam recipit etiam dicta VII. Syn.

VII. Synod. Niceph. Damasc. Theophyl. Ambros.

act. 4. in epist. Germani Patriarchæ Constantin. circa fin. eiusdem meminit Niceph. li. 6. hist. c. 15. & Damasc. orat. 3. de imaginibus circa medium, & Theophyl. Matth. 9. Indicat autem Ambr. li. de Salomone c. 5. mulierem illam fuisse Martham, quod ex Eusebio colligi non potest, solum enim dicit ex illa ciuitate Cæsareæ fuisse oriundam & pro foribus domus suæ illam statuam æneam posuisse. Sextò est vulgaris traditio, cuius hic D. Tho ad 4. meminit, de imaginibus Christi, & Virginis, à Beato Luca depictis, in quarum memoriam, & venerationem amplissima, & antiquissima monumẽta constructa sunt, quę adhuc oculis cernuntur. Harum imaginum fecit mentionem Niceph. li. 2. hist. c. 43, & li. 6. c. 16. & li. 14. c. 2.

Simeon Metaphr.

& Simeon Metaphras. in vita S. Lucæ. Septimò, habemus ex antiquis historijs Syluestrum Pap. imagines Petri, & Pauli, quas apud se habebat, Constantino Imperatori ostendisse, quibus ille cognouit eos-

A dem esse, qui sibi in visione apparuerãt. Ita refert Niceph li. 7. hist. c. 33. & in edicto Constantini, quod 1. to. Conciliorum habetur, vbi etiam dicitur eosdem Syluestrum & Constantinum varijs ædificatis templis in eis multas imagines posuisse, quos sequentes Põtifices imitati sunt, vt ex Damaso, Platina, & alijs qui vitas Pontificum scripserunt, constat. Meminit etiam Eusli. 1 hist. c. vlt. & li. 7. c. 14. imaginũ Petri &

Damasus. Platin.

Euseb.

Pauli, quibꝰ ferè à princip. Ecclesia Romana vsa est.

Octauò colligi potest hæc eadem traditio ex antiquorum Patrum scriptis, Dionysij, Athanas. Basil.

Dionys. Athanas. Basilius.

Chrysostom. & aliorum, quorum testimonia in VII. Synod. act. 3 4. & 5. magna ex parte referuntur. Plura etiam congessit Damascen. orat. 1. & 3. de imaginibus, qui etiam lib. 4. de fide cap. 16. *Statuas*, inquit,

Chrys. Damasc.

sanctorum erigimus, & visibiles imagines. Et Augustin. lib.

B 10. confess. cap. 34. reprehendit picturas, quando in eis non seruatur vsus necessarius, & pia significatio, & lib. 1. de consensu Euangelist. cap. 10. satis significat suo tempore fuisse in vsu imagines Petri & Pauli, & libr. 20. contra Faust. cap. 73. idem habet de imagine Abrahæ filium sacrificare volentis, & lib. 5. contra Iulian. similia docet de imaginibus Adæ & Euæ, Gregorius libro 9. epistola 9. reprehendit Serenum

Augustin.

Greg. Pap.

Episcop. quod imagines confregisset, quamquam id non tam ex errore, quam ex zelo indiscreto fecisse significet. Plura Patrum testimonia in sequentibus adducemus.

Vltimò argumentor ratione, quia vel vsus harum imaginum est malus intrinsecè, & ex natura sua, vel quia prohibitus speciali lege positiua diuina, aut humana, vel denique, quia scandalum, seu periculum idololatriæ inducere potest. Nihil autem horum dici potest. Primum enim est plane falsum, quia vsus imaginum absolutè, & simpliciter non est intrinsecè malus, ergo nec vsus imaginum Sanctorum hominum; probatur consequentia, quia si in aliquarum imaginum vsu potest honestas, & vtilitas inueniri, maximè in ijs, quæ Sanctos repræsentant: tum quia tanto imagines sunt digniores, quanto exemplaria vtiliora sunt, & honestiora: tum etiam propter varias vtilitates, quæ in ijs, imaginibus inueniuntur, quas statim referemus. Antecedens vero

Ars imaginum esse. diua, honesta est.

probatur, quia si vsus imaginum omnium esset intrinsecè malus, ipsa etiam ars pingendi esset o-

D mnino mala, quia nunquam habere posset bonum vsum, consequens est euidenter falsum, nam Deus ipse interdum hanc artem approbauit, & infudit, vt ex 31. & 35. c. Exodi colligitur. Deinde in obiecto huius artis nulla est intrinseca deformitas, & potest non solum ad ornatum, sed etiam ad conuenientes vsus humanæ vitæ conferre, cur ergo erit omnino mala? Præterea Deus res omnes fecit aliquo modo ad sui imitationem, & præsertim hominem, quem ad sui imaginem condidit, est ergo ars imaginum effectrix quædam imitatio seu participatio artis diuinæ. Vnde ergo habet vt sit per se mala? Præterea, in antiquo etiam templo variæ figuræ & imagines depictæ sunt, vt patet ex 3. Regum 6. 7. & 8 2. Paral. 3. & nunquam accusatus est Salomon, quod in hoc male egerit. Denique omnis nostra cognitio repræ-

Exodi 31. & 35.

E sentatione quadam, & veluti quibusdam imaginibus perficitur, vnde exteriores imagines multũ illi deseruire possunt, non sunt ergo per se malæ. Secundum membrum facile etiam refellitur, quod enim nulla sit humana lex quæ imagines prohibeat, per se notum est. Quod etiam nulla sit talis lex diuina specialiter in lege Euangelica lata, constat, quia neque in toto nouo Testamento scripta est, neque ex traditione, aut vsu Ecclesiæ colligi potest, cum potius contraria consuetudo, & traditio manifesta sit, vt diximus. Nec denicq; ex veteri Testamento afferri potest huiusmodi lex, sum quia reuera nulla fuit talis lex, quæ omnes omnino imagines prohiberet: tum etiã quia, & si fuisset talis lex, non esset moralis,

quia

quia non prohiberet rem natura sua bonis moribus contrariam, vt ostensum est, sed esset cæremonialis, & ita iã cessasset, & vim obligandi non haberet. Quę omnia in sequentibus latius explicabimus. Tertiũ caput falsum etiam esse ostẽditur primo, quia simili ratione probaretur, solem, lunam, stellas, & alias nobiles creaturas ob vsum hominum malas esse, quia potissima idololatriæ occasio ab illis sumpta est. Secundo, quia hoc periculum in Ecclesia Catholica moraliter nullum est, in qua & vera vnius Dei cognitio, & Sanctorum hominum existimatio Christianis omnibus nota est. Quare probabiliter timeri non potest, ne Sanctorum picturæ, aut Dij, aut per se honore dignæ censeantur. Quod si fortasse interdum nonnulla subrepat ignorantia, ad pastores Ecclesię pertinet illam diligenter remouere, non vero eam ob causam, vniuersam Ecclesiam imaginum decore, & vtilitate priuare: maiora enim incommoda, & crassior ignorantia inde oriri posset, nam (vt iam dicam) imagines & indoctos docẽt, & omnium memoriam, & deuotionem excitant. Relinquitur ergo, hunc imaginum vsum nullo ex capite malum, aut prohibitum esse.

Damasc.

Greg. Nyss. Imaginum vsus quam sit vtilis Chrysost. Greg. Mag.

Dicendum ergo secundo est, hunc imaginum vsum propter varios honestos fines in Ecclesia introductum esse. Primo quidem ad instruẽdam rudem, atq; indoctã plebem, vt eleganter Damascenus loco supra citato dixit, *Solet enim* (vt recte dixit Gregor. Nyss. orat. de sancto Theodoro) *etiam figura tacens in pariete loqui, maximeque prodesse*, & vt inquit Chrysost. hom. 33. in Ioan. *Mens familiarium rerum imagine concepta, magis suscitatur, & tanquam in pictura, rem ipsam magis amplectitur*, & Greg. dicta in epist. 9. *Quod legentibus*, inquit, *scriptura, hoc præstat idiotis pictura.* Quapropter sicut historia honesta est, & Ecclesiæ necessaria: ita & sanctarum imaginum vsus, omnes enim historiæ vtilitates ad imagines accommodari posse facile constat. Secundò huiusmodi imagines quædã sunt fidei, & amoris testimonia, & omniũ virtutum fomentum, profitemur enim credere mysteria, quæ depingimus, excitamur deinde ad petenda Sanctorum subsidia: signa etiam amoris exhibemus, dum quos diligimus, quoad possumus, cupimus habere præsentes, vt Chrysostom. dixit homil. 35. in Matth. Excitamur præterea ad memoriam beneficiorum Dei, & gratiarum actionem, vt dixit Gregor. libro 7. epist. 53. Denique, visis Sanctorum imaginibus, eorum vita, & exempla in memoriam reuocantur, atq; hoc modo ad eorum imitationem, & omnium virtutum exercitium inuitamur, vt Damascen. lib. 4. ca. 17. notauit. Tertiò harum imaginum vsus, honor est ipsorum Sanctorum, omnes enim nationes quasi dictante natura, hoc signo honoris vsæ sunt, erigendo statuas, vel imagines insignium virorum in eorum excellentiæ, & virtutis testimonium, vt disput. præced. ex Arist. notauimus, & tradit etiam Plin. libr. 35. histor. c. 2. & in Codice habetur titulus de statuis, & imaginibus insignium personarum & priuilegijs illis concessis. Hunc autem morem vtpote honestum, & rectæ rationi consentaneum, si in vera sanctitate, veraq; rerum existimatione fundatus sit, Ecclesia retinuit, vt ex citata traditione constat, & ex VII. Synod. act. 2. 4. & 6. Basil. homil. de 40. martyribus, in princip. & epistol. 49 alias 40. Chrysostom. homil. 2. & 3. ad popul. Euseb. libro 7. histor. c. 14. Nicephor. lib. 6. cap. 16. qui ita intelligendi sunt cum dicunt, imaginum vsum ex gentium consuetudine esse introductum, non quidem eorum imitando errores, sed potius corrigendo.

Damasc. Arist. Plin. VII Syno. Basilius Chrys. Euseb. Niceph.

Imagines sanctorum, honesta tẽplorum ornamenta.

Et ex his sequitur, non solum licere depingere imagines historiam continentes, sed etiam simplices picturas, seu imagines, ipsas solas personas repræsentantes, traditio enim, & testimonia Sanctorum, quæ adduximus, æquè de vtrisque procedunt: & rationes, seu vtilitates imaginum, quas notauimus, vtrisque imaginibus communes sunt, vt per se facilè constare potest.

Secundò sequitur, has Sanctorum imagines & honestè, & conuenienter in templis, & rebus sacris collocari: hoc n. etiam probat in primis citata traditio, ostendimus enim, Syluestrum & Constantinum, & alios Pontifices, Christi, & sanctorum imaginibus templa ornasse. Et Nicephor. libro 10. cap. 30. refert, illam Christi imaginem quã diximus Cęsareæ fuisse erectam à muliere, quæ sanguinis fluxu laborabat, postea fuisse à Christianis in Ecclesiam translatam, & honoratiori loco positam, & lib. 14. capite secundo, refert Pulcheriam Augustam, Constantinopoli templum insigne ædificasse, & in eo imaginem Virginis, quam Lucas Euangelista in tabula depictam reliquit, posuisse, & ex alijs Sanctis Patribus, quos citauim⁹, & ex VII. Synodo, id manifestè colligitur. Ratio etiam supra facta idem conuincit, quia imagines inter alias causas erigũtur in honorem, & cultum Sanctorum, ergo meritò collocantur in templis, ac locis Deo in honorem sanctorum dicatis. Deinde, quia nullum esse potest templorum ornamentum, magis accommodatum. Deniq; quia nihil turpe, aut contra rationem in hoc facto ostendi potest. Vnde sect. seq. ostendemus, iussu ipsius Dei, aliquas imagines in veteri templo, & in illius sacris vasis fuisse depictas. Plura ex veteribus Patribus ad hæc omnia confirmanda quæ de imaginibus diximus, præter multa alia quæ in VII. Synod. & in orationibus Damasceni, & in libris Ionæ Aurelianensis de imaginibus continentur, videri possunt in Alano Copo, dialog. 4. & 5. Sandero, lib. de imagin. Feuardentio in scholijs Irenæi, libr. 1. cap. 25. Pamel. in scholijs Tertulliani in apologetico n. 184.

VII Synod. Damasc. Ionas Aurel. relian. Alanus. Cop. Sander. Feuardent. Pamel.

Sed objicitur primò, quia Scriptura sacra Exod. 20. Deuteronom. 4. & 5. vsum imaginum omnino prohibet, quod præceptum ita semper fuit ab Hebræis intellectum, & seruatum, vt Burgensis super Exodum refert. Vnde constat ex veteribus historijs, Iudæos, postquam è Gentilibus regibus gubernari cœperunt, constantissimè illis restitisse, ne aliquam imaginem Ierosolymam afferrent, vt videre licet in Iosepho lib. 17. antiquit. cap. 8. & lib. 18. cap. 3. & 4. & libr. 2. de bello Iudaico capit. 8. Secundò objiciunt Concilium Constantinopolitan. V. quod imaginum vsum damnauit, & VI. Synodum canone 100. & Concil. Elibertinum, canone 36. prohibentia picturas. Tertiò objiciunt Epiphanium in epist. ad Ioan. Ierosolymitanum, vbi ipse refert, cum ingressus quandam Ecclesiam, imaginem velo depictam vidisset, illud statim scidisse, quod talis pictura contra diuinum præceptum existeret. Quartò, quia huiusmodi imagines in templo præsertim collocatæ, infirmos facilè possunt decipere, vt eas viuere, & spiritum habere existiment, vt August. epistol. 49. & super Psal. 113. indicat.

Obiectio. Exod 20. Deut. 4. & c. Burgens. Ioseph. Conc Constant. 5. VI Syn. Conc. Elibert. Epiph. Aug.

Ad primum dicetur latius sect. seq. Nunc breuiter respondetur, illis locis nõ prohiberi omnes imagines absolutè, & simpliciter: constat enim Exod. 25. præcepisse Deum imaginem Cherubim poni super arcam, & Num. 21. fieri serpentem æneum, & 3. lib. Reg. 6. & 2. Paralip. 3. iuxta propitiatorium, positus est Cherubim, & in parietibus templi ad eius ornatum fuerunt depictæ aliæ imagines, vt excitatis locis notauit VII. Synod. act. 4. in principio. Ex illis igitur testimonijs ad summum colligi potest, fuisse in lege veteri prohibitas imagines Dei: quod quomodo intelligendum sit, seq. sect. dicetur.

Responsio ad obiect. Exod. 25. Num. 21. 3 Reg 6. 2. Paral. 3. VII Synod.

Ad secundum, quod ad Concilium illud Constantinopolitanum attinet, respondetur illud non fuisse legitimum, cum neque autoritate Pontificis congregatum, neque confirmatum fuerit. Deinde non fuit vniuersale, quia non solum totus Occidens, sed etiam præcipui Patriarchæ, & Episcopi Orientales in illo defuerunt, vnde Leo IX. epistol. ad

Michae-

Michaelem cap. 22. *nefandam Synodum* eam appellat & illius acta in VII. Synodo act. 6. sigillatim damnata sunt. Quam VII. Synodum, seu II. Nicenam, vniuersalem, legitimamq; fuisse constat, quia autoritate Adriani primi, tercentum, & quinquaginta Patres ad illam conuenerunt, & sub eius obedientia; ac præsidentibus eius Legatis processit, ac denique ab eodem, & à Leone III. confirmata est, vt ex Photio, Psello, & Platina constat, & ex Iuone 4 part. sui decreti. c. 147.

Phot. Psel. Platin. Iuo.

Ad illum vero Canonem sextæ Synodi, qui inter Trullanos ponitur, quidquid de illorum Canonum autoritate sit, respondetur male citari, quia non prohibet Sanctorum imagines, sed picturas (hæc enim sunt verba Canonis) *Quæ oculos præstringunt, & mentem corrumpunt, & ad turpium voluptatum mouent incendia.* Quo modo Concilium etiam Tridentinum sess. 25. sanctè monuit, in sacro imaginum vsu omnem superstitionem, omnemq; lasciuiam esse vitandam, ita vt procaci venustate imagines nõ pingantur, neque ornentur.

Cõc. Trid

Difficilius explicatur decretum Concilij Eliberitini, quod quia prouinciale fuit, & paucorũ Episcoporum, Cano libr. 5. de locis cap. 4. non dubitauit concedere, illud errasse. Alij autem respondent, illud Concilium solum prohibuisse proprias imagines Dei. Alij dicunt prohibuisse, ne imagines, ritu Gentilico adorentur, & depingãtur. Sed hæc omnia sine fundamento dicuntur, verba enim illius Canonis, quæ in 1.to. Concil. & de consecrat. distin. 4. cap. Placuit, & in decreto Iuon. 3. par. capit. 40. habentur, hæc sunt, *Placuit in Ecclesiis picturas esse non debere, ne quod colitur, & adoratur, in parietibus depingatur.* Ex quibus verbis non obscure colligitur, ibi nõ prohiberi imagines simpliciter, sed ne in parietibus Ecclesiarum depingerẽtur. Quæ lex potuit eo tempore expedire, fuit enim illud Concilium circa tempora Concilij Niceni, quando idololatria adhuc vigebat, vnde facile accidere poterat, vt imagines Sanctorum in parietibus depictæ, ab infidelibus irreuerenter tractarentur. Ita respondet Alanus dialog. 5. capit. 16. Sander. lib. 2. cap. 4. Ayala lib. de traditionib. 3. part. c. de antiquit. imagin. qui aliam rationem illius decreti subiungit, scilicet, quia imagines in parietibus depictæ facilè deformantur, quia vero hoc incommodum diligentia euitari potest, & antiqua illa necessitas iam cessauit, ideo decretum illud vsu abrogatum est, & in VII. Synod. huiusmodi imagines parietibus depictæ admittuntur.

Cano.

Alan. Sander. Ayala.

Ad tertium de illo Epiphanij testimonio varia à Doctoribus dicta sunt. Castro libr. 8. contra hæres. verbo imago, quamuis Epiphanium ab hæresi excusset, quod non pertinacia animi, nec contra Ecclesiæ definitionem, quæ tunc esset, ita fuerit opinatus concedit tamen eum in illo errore fuisse versatum. Non est tamen satis consideratè locutus. V Valdens. to. 3. de sacramentalib. cap. 157. non minus incautè dicit Epiph. motum fuisse zelo, non secundum scientiam. Damasc. vero orat. 1. de imagin. quem Ionas Aurelia. lib. 1. imitatur. Primum dicit, etiam si Epiphanius in eam sententiam incidisset, non esse audiendum contra cæterorum Patrum autoritatem. Secundo addit (& hæc est vera responsio) partem illam extremam illius epist. non esse Epiphanij, sed ab aliquo hæretico suppositam, cuius rei varias coniecturas congerit Alan. suprà c. 20. tres vero, aut quatuor sunt potissimæ. Prima est, quod in VII. Synod. act. 6. duo testimonia Epiphan. afferuntur, quibus abutebantur hæretici, qui conuicti sunt illa falsò confinxisse & Epiphanio imposuisse: si autem in hac epistola Epiphanij hæc pars eo tempore legeretur, certè hæretici illam maximè vrgerent. Signum est ergo eam partem non fuisse ab Epiphanio scriptam, sed postea ab hæreticis impositã. Hanc enim esse hæreticorum consuetudinem constat ex eadem VII. Syn.

Castro.

V Valdens.

Damasc. Ionas Aurelia.

Alan.

VII. Synod.

act. 3. 8. vbi Macharius confessus est se mutãsse testimonia Sanctorum, & Adrianus in responsione ad Carolũ ostendit hæreticos corrupisse epistolas Cyrilli ad Successum, & similia videri possunt in Euseb. lib. 4. histor. c. 25. Athan. epist. ad Serapionem, Nicolao etiam Papa epist. ad Leonem. Secundo ex cõtextu epistolæ hoc non obscure colligitur, nam pars illa in qua hæc fabula continetur extrema est totius epistolæ quæ incipit ab illo §. *Præterea audiui quosdam, &c.* antequam particula epistolæ est absoluta, & completa, vt patet ex vltima clausula, *Deus autem pacis det vobis iuxta suam clementiam, vt conteratur Satanas, &c.* Tertio Greg. lib. 9. epist. 9. reprehendens Serenum dicit, nullum antiquorum Patrum ausum esse imagines confringere, neq; de vllo hoc esse scriptum. 4. Constat ex Chrysost. Basil. Athan. Greg. Nazianz. & Nyss. & alijs Patribus Epiphanio q. qualibus, ea ætate vsum imaginum in Ecclesia Græca, & vniuerso Oriente frequentissimum fuisse. Qui ergo verisimile est, nouum & inusitatum Epiphanio visum esse? aut si hoc cõtra Scripturam esse credidit (vt ibi dicitur) quomodo cæteros errores, atq; hæreses impugnans, nunquam hunc vsum reprehendit? Addo tandem in illa epistola, non satis explicari, cuius fuerit figura in illo linteo depicta, nec dicitur fuisse alicuius sancti: vnde fortasse contingere potuit vt fuerit alicuius hominis prophani, quod notauit Marianus Victor. in scholijs ad hanc epistolam, quæ habetur tom. 2. operum D. Hieronym. epist. 60.

Adrian. Euseb. Athanas. Nico. Pap.

Greg. Pap. Chrysost. Basil. Athanas. Greg. Naz. Greg. Nyss. Marian. Victor.

Ad quartum iam responsum est, nullum scandalum creari fidelibus in Catholica Ecclesia ex imaginum vsu, quia omnes norunt non ideo proponi, vt per se adorentur, ac si in se aliquid diuinum, aut viuentem spiritum habeant, sed solum in memoriam, & veneration em sanctorum, quos repræsentant. Augustinus autem ibi citatus loquitur de simulacris & idolis gentium, vt ex contextu, & illius intentione facile patet.

SECTIO II.

Vtrum liceat vti Dei, & Angelorum imaginibus.

IN quæstione hac non solum cum hæreticis, sed etiam cum nonnullis Catholicis nobis disputandum est: non enim desunt, qui negent expedire vsum imaginum spiritualium rerum, præsertim Dei, & Trinitatis. Quam sententiam inter scholasticos defendit Durand. in 3. dist. 9. quæst. 2. ad 4. vbi fatuũ esse dicit imagines Trinitatis facere, aut venerari. Idem Abulens. 4 cap. Deuter. quæst. 5. & Ayala supra. Cui opinioni videntur Patres interdum non parum fauere, quorum dicta statim exponemus. Fundamentum potissimum illorum est, quia Deus (& idem est de angelis) non habet figuram, cum corporeus non sit, ergo non potest depingi, aut corporali imagine repræsentari. Vnde Isai. 40. dicitur, *Cui similem feciſtis Deum, aut quam imaginem ponetis ei?* & infra, *Cui assimilastis me, & adæquastis, dicit Sanctus?* & cap. 46. *Cui assimilastis me, & adæquastis, & comparastis me, & feciſtis similem?*

Durand. Abulens. Ayala.

Isai. 40. & 46.

Obseruãdum verò est, duobus modis posse imaginem Dei depingi, vel ad repræsentandum illum, prout in se est per propriam, ac formalem similitudinem: vel solum ad repræsentandum secundum quandam metaphoram aut proportionem. seu sub aliqua specie, in qua interdum in Scriptura sacra apparuisse dicitur.

Dicendum est ergo Primo, non est absolute, & simpliciter reprehendendum vsum imaginum Dei, & angelorum, sed potius retineri posse, & expedire si prudenter fiat. Hæc est communis Theologorum sententia, & quidem (quod ad angelos attinet) aperte traditur in VII. Synod. act. 2. & 5. quamuis ratio, quæ ibi subiungitur, scilicet, quia angeli corporei sunt, non sit probanda, quia nec verum assumit, neque

Dei, & angelorũ imagines licite, & religiosè in vsu habentur. VII Synod.

que à tota Synodo directe approbata, sed solum est recitata ex quadam epistola Ioannis Thessalonicensis: posteà verò Tharasius dixit. *Ostendit autem Pater quod & angelos depingere oporteat, quando circumscribi possunt, & vt homines apparuerunt, sacra Synodus dixit, etiam domine.* Quo verbo, propositionem ipsam approbat, non vtramq; rationem: quamuis etiam necessarium non sit omnes rationes Conciliorum solidas esse. Et probari præterea potest, quia (vt suprà dicebamus) Cherubim iussu Dei depicti sunt in antiquo templo, & in Scriptura sacra sæpe inducuntur angeli sub formis rerum sensibilium: quas optimè explicat Dionys. cap. 13. & 15. de cœlest. hierarch. & indicat, suo sæculo vsum fuisse in Ecclesia depingendi angelos in ea specie, in qua leguntur in Scriptura apparuisse. Quod his verbis clarius dixit Nazian. orat. 23. in principio. *Angelicus est vestitus, candor, & splendor, cum corporea forma pinguntur, ad designandam naturalem eorum puritatem.* Et ex actis Constantini, & Syluestri cõstat, angelorum imagines in Ecclesijs, quas ædificarunt, posuisse.

Ex his verò ad imagines Dei gradum faciendo, eodem ferè modo illarum vsus comprobari potest: non est enim dubiũ, quin in Ecclesia Catholica permissus sit: nunquam autem Romana Ecclesia illum generaliter admitteret, si honestus non esset: quin potius VII. Synod. act. 5. circa med. Spiritus sancti imaginem sub specie columbæ approbat: quam antiquissimam esse constat ex V. Synodo act. 1. in supplicatione clericorum, & monachorum Antiochiæ ad Ioan. Patriarch. contra Seuerum, qui præsumpserat, columbas aureas, & argẽteas in formam Spiritus sancti super diuina lauacra, & altaria appensas sibi appropriare, dicens, nõ oportere Spiritum sanctum in specie columbæ nominare. Refert etiam Amphilochius, Basilium Magnum Eucharistiam in huiusmodi columbis asseruare solitum esse. Sexta etiam Synod. can. 82. approbat imaginem Christi sub figura agni. Quanquam enim Angelus, Sylu. Armil. & alij Summistæ, & Bartholomæus Miranda in summa Conciliorum intellexerint, illo canone huiusmodi imaginem prohiberi: vera tamen intelligentia illius canonis est, quod potius hanc imaginem admittat, quamuis non in ea tantum specie, sed in propria etiam specie Christum depingi præcipiat. Hic enim sensus, & consentaneus est verbis canonis, si attentè legatur, & traditus est ab Adriano I. in epistola ad Tharasium, quæ habetur in VII. Synod. act. 10. & à Tharasio in epist. ad Antiochenos, & Alexandrinos in act. 3. eiusdem Synod. & ab eadem Synodo act. 4 ante med. Et hinc sumitur argumentum, à simili, nam est eadem ratio de hac metaphorica imagine Christi, & de imaginibus Dei, quas etiam metaphoricas esse oportet. Et ideo Concil. Trid. sess. 25. dixit admonendum esse populum, non ideo depingi imagines Dei, quia corporeus sit, in quibus verbis supponit, has imagines esse depingendas. Ratio vero huius conclusionis ex sequenti constabit.

Dico ergo secundo, Non posse depingi imagines, quæ formaliter ac propriè repræsentent Deum, sed solum metaphorice, & per quandam analogiam. Prior pars est certa de fide: vnde Damasc. lib 3. c. 17. hoc sensu dixit extremæ dementiæ esse velle depingere Deum: vt ipsemet explicuit orat. 1. de Imaginib. referens Dionysium & Gregor. Nazian. Et similia habet Clemens Alexand. lib. 1. stromat. circa principium, & lib. 6. circa finem. Et in eodem sensu Theodorus Patriarch. Ierosolymitanus in epistola Synodali, quæ habetur VII. Syn. act. 3. dicit, *Inuisibilis est diuinitas, nec depingi nec figurari se permittit.* Et fere eodem modo loquitur Gregor. Pap. epist. ad Germanum, & Germanus epist. 1. ad Ioan. & in epist. ad Thom. in eadem Synodo act. 4. Ac deniq; idem docere voluit Aug. lib. 4. de Ciuit. c. 21. cum ex sententia Varronis dicit, naturali lumine cognosci, Deum sine simulacro esse colẽdum: per simulacrum enim intelligit imaginem, quæ propriam Dei formam referre existimetur: vel fortasse intelligit idolum, vt infrà dicemus. Ratio vero huius partis manifesta, est, quia cum Deus non habeat figuram corpoream, non potest per corpoream imaginem repræsentari. Quæ ratio æque in angelis procedit, quamuis non pari certitudine. Certius enim est Deum esse incorporeum, quam angelos, quamuis hoc etiam indubie verum sit. Altera verò pars de imagine metaphorica, ex præcedenti conclusione constat, nam si imago Dei possibilis, & licita est, & non propria, ergo metaphorica. Præterea metaphorica imago Christi hominis depingi potest cur non etiam Dei? Et confirmatur, quia sacra Scriptura sæpe loquitur de Deo per metaphoram, nominibus rerum sensibilium, quia nos, solum per analogiam ad res sensibiles illũ concipimus; & ideo etiam Deus sæpe apparuit sub forma sensibili, Verbum enim factum eli homo, & Spiritus sanctus apparuit sub specie columbæ, Ioan. 1. & Pater sub specie senis Dan 7. vt exponit Aug. lib. 2. de Trinit. cap. vlt. & Genes. 18. Trinitas repræsentata est, quando Abraham tres vidit, & vnum adorauit, vt eodem lib. 2. Aug. exponit cap. 11. ergo eadem ratione potest Deus metaphorice depingi: sicut depinguntur etiam quatuor Euangelistæ sub speciebus quatuor animalium, sub quibus in Scriptura sacra repræsentatur, vel sicut virtutes etiam solent metaphoricè depingi. Deniq; in his imaginibus omnes vtilitates in præcedenti sect. numeratæ inueniuntur. Nam in primis sæpe sunt necessariæ ad historiã aliquam depingendam, deinde per se sumptæ excitant Dei memoriam, fidem & deuotionem, & per se nullam malitiam neque vllum incommodum coniunctum habent: ergo si non desit sufficiens populi instructio, & conuenienti modo huiusmodi imagines depingantur, vtilis & honestus erit illarum vsus. Plura legi possunt apud V Valdens. tom. 3. de sacramentalib. cap. 150. & sequentibus, & Catherin. opusculo de imaginib. & alijs autorib. suprà citatis. Ex hoc tamen bene colligit. Caiet. hoc loco, has imagines Dei non esse ad libitum depingendas, neq; priuata cuiusq; intentione, aut inuentione introducẽdas, sed iuxta modum in Ecclesia receptum, vel vt in Scriptura, & in formis quibus Deus apparuit, fũdamentum habeant. Et ideo etiam dicunt Sancti, vt D. Tho. hic ad primum notat, ante Incarnationem, vel nullas, vel raras fuisse inter fideles imagines Dei, quia nondum Deus apparuerat in forma humana, neq; in alia in qua commode depingi posset.

Sed obijcitur præceptum illud Exod. 20. Deuteronom. 4. & 5. *Non facies tibi sculptile*, Ibi enim saltem imagines Dei videntur prohibitæ. Confirmari potest ex Lactantio lib. 2. de origine erroris capit. 2. vbi inter alias hac ratione vtitur, *Imaginum ratio idcirco ab hominibus inuenta est, vt posset eorum memoria retineri, qui fuerunt vel morte subtracti vel absentia separati: sed Deus non moritur, & eius spiritus actumen vbique diffusum, abesse nunquam potest.* Semper ergo superflua est eius imago. Ad principale argumentum Damascenus dicta orat. 1. vno modo respondet, verum esse illo præcepto fuisse prohibitas Hebræis omnes imagines Dei, vt omnino ab idololatriæ periculo abstraherentur, vt indicauit etiam Eleazarus inter Hebræos peritissimus apud Euseb. li. 8. de præparat. Euang. cap. 3. Iuxta hanc vero responsionem, quam Catherinus suprà sequitur, dicendũ est, præceptum illud partim esse morale, quatenus idololatriam prohibet, quæ per se mala est. partim cæremoniale quatenus simpliciter prohibet omnem vsum imaginum Dei non quia per se malus sit, sed quia ita expediebat illi populo, propter illius ignorãtiam, ne Deum esse corporeum existimaret, neve ad idololatriam, ad quam ex gentium consuetudine valde propensus erat, delaberetur, præsertim cum gratia

Thanas. — Dionys. — Greg. Naz. — VII Synod — V. Synod. — Amphil. Basil. — VI Synod Angel. Sylues. Armil Barth. Miran. — Adrian. I. VII Synod. Tharas. — Cõc. Trid. — Imago Dei non potest esse, nisi metaphorica — Dionys. Nazian. Clemens. Alexand Theodor. VII. Synod Greg. Pap. German. — Augus. Varro. — Damasc. — Eleazar. Euseb. — Catherin.

UNIVERSITÄTS-
BIBLIOTHEK
PADERBORN

minus perfecta, & minus explicata fide frueretur. Vnde Deuter. 4 dicitur, *Non vidistis aliquam similitudinem, ne forte decepti faciatis vobis sculptam similitudinem, &c.* Et 4. Reg. 18 Ezechias confregit serpentem æneum, quia superstitiosè illo vtebantur Filij Israel. Quoad hanc ergo partem cæremonialem, cessauit præceptum illud, & ita Damasc. illud cum præcepto circumsionis comparat. Hæc verò responsio in primis difficultatem patitur, quia iuxta communem Sanctorum expositionem omnia præcepta Decalogi, præter tertium quoad determinationem de obseruatione sabbati, moralia sunt, non cæremonialia, vt docet Irenæ. lib. 4. contra hæres. cap. 31. & 32. & Augustlib. 19. contra Faust. cap. 18. in specie loquens de primo præcepto, & epist. 190. cap. 12. ex hoc principio concludit, omnia hæc præcepta præter illud de obseruatione Sabbati sine vlla figurata locutione à nobis obseruari. Et idem docet Clem. Alexandrin. oratione exhortatoria ad Gent. fol. 2. de eodem primo præcepto in particulari loquens. Deinde totum illud, quod his verbis continetur, *Non habebis Deos alienos coram me, non facies tibi sculptile, neque omnem similitudinem, quæ est in cœlo desuper & quæ in terra deorsum, neque eorum quæ sunt in aquis sub terra, non adorabis ea neque coles.* Totum, inquam hoc, est vnum & idem præceptum, nam si essent plura præcepta Decalogi, non essent tantum decem, sed vndecim vel duodecim, contra Scripturam Exod. 31. Deut. 4. Et ita illud esse vnum præceptum docet August. supra & quæst. 71. in Exod. & Clem. Alexandrin. lib. 6. stromat. & est communis sententia: ergo toto illo præcepto idololatria, & multitudo falsorum Deorum prohibetur.

Irena. August. Clem. Alexand. Exod. 31. Deut. 4 August. Clemens Alexandr.

Responsio. Respondetur ergo, non vetari imagines absolute, sed idola, & Deos manibus fabricatos, quibus vero Deo relicto, latriæ cultus impenditur. Vnde Leuit. 26. clarius dicitur, *Non facietis vobis idolum & sculptile, nec titulos erigetis, neq; insignem lapidem ponetis in terra vestra, vt adoretis eum: ego enim sum Deus vester.* Et ideo cap. 18. dixerat Deus, *Ego Dominus Deus vester, iuxta consuetudinem terræ Aegypti, in qua habitastis, non facietis, &c.* Et subdit cap. 19. *Nolite conuerti ad idola, nec Deos conflatiles facietis vobis.* Et ad hunc modum vbicunq; explicatur hoc præceptum significatur, substantiam eius esse, vt nullus præterquam verus Deus colatur, & adoretur vt Deus. Ita exponit Aug. suprà dicens, hoc præceptum esse, idola non colere. Indicat Cyprian. lib. 3. ad Quirinum cap 59. & lib. de exhortatione ad martyr. cap. 1. & Tertul. lib. 2. contra Marcionem circa finem. Clarius Damasc. lib. 4. de Fide cap. 13. & D. Thom. hic ad primum, vbi ita exponit omnia illa verba, *Non habebis Deos alienos*, scilicet fide, id est, non credes illos esse Deos: & ideo non facies sculptilia, id est, talium Deorum imagines: & eodem sensu concluditur, *neq; adorabis ea*, quam particulam amplius in sequenti sect. explicabimus. Et inde clarius cõstabit differentia inter imaginem, & idolum, & huius præcepti perfecta intelligentia.

Leuit. 26. Leuit 18. Leuit. 19. August. Cyprianus. Tertul. Damasc. D. Thom.

Ad Lactantium & rationem eius respondetur in primis, rationem nullius esse momenti, quia licet Deus sit vbiq; præsens, non tamen videtur à nobis, & ideo vtilis potest esse imago, quæ illius memoriam excitet. Ad verba autem, seu intentionem Lactantij respondetur, eum loqui contra idola gentiũ, sicut loquitur Scriptura, non contra imagines factas ad repræsentandum Deum verum, quæ gentibus, contra quas scribit, vsui non fuerunt.

SECTIO III.

Vtrum Imagines Christi & Sanctorum sint adorandæ.

Variæ contra imaginum adorationem hæreses.

HAEretici, qui omnino imaginum vsum abstulerunt, multo magis earum adorationem illicitam esse censuerunt, non tamen omnes in eo fuerunt extremo errore, nam quidam eorum, etiam tempore VII. Synodi, admittebant imagines quoad aliquem vsum præsertim ob memoriam & recordationem prototyporum, non tamen permittebant, aliquam venerationem vel adorationem eis tribui. Hoc colligitur ex multis locis VII. Synodi, præsertim act. 6. circa finem: & ex Scripto Adriani ad Carol. Magn. præsertim cap. 50. vbi referuntur hæretici asserentes cum Gregorio, imagines non esse confringendas, contendentes tamen esse sententiam eiusdem Gregorij non esse adorandas. Et in hoc etiam errore versantur nonnulli Lutherani hoc tempore, qui etiam in templis illas admittunt, non tamen ad cultum, sed ad ornatum. Caluinistæ vero nolunt eas in templis admittere, vt omnem occasionem vel apparentiam cultus auferant.

Hanc sententiam nullus Catholicorum simpliciter probauit, imò omnes absolutè docent, imagines esse adorandas, quidam tamen ita explicant hanc adorationem, vt re ipsa vel parum discrepent à superiori sententia, vel nimium illi fauere videantur. Durandus enim in 3. d. 9. quæst. 2. aperte docet, imagines non adorari nisi impropriè & abusiuè, quia ad præsentiam earum fit rememoratio exemplarium quæ tunc adorantur in præsentia imaginum, ac si præsentia realiter essent; & ideo dicuntur adorari imagines. Vnde in num. 8 & 14. generalem regulam statuit, rem inanimatam, quæ non est subiectum susceptiuum sanctitatis, non posse esse secundum se terminum adorationis. Vnde cõcludit, crucì Christi non deberi aliquem honorem, nisi in quantum reducit in memoriam Christi: & tunc (ait) solum adoratur prædicto modo, scilicet, quod ad præsentiã eius adoratur Christus, & circa illã exercentur illæ actiones vel signa honoris, quæ exhiberentur ipsi Christo, si præsens esset. Quia tamẽ sentit, illas actiones non fieri vllo modo in honorem seu venerationem ipsius imaginis ideo dicit, ob hanc causam impropriè dici imagines adorari, & solum ita loqui, quia ita loquuntur plures. Huius sententiæ fuit etiam Holkot. in lib. Sapient. lect. 157. & Picus Mirand. in Apol. q. 3 qui inter alios refert pro hac sententia Henricum quodlib. 10. q. 6. vbi dicit imaginem non adorari nisi per accidens cum prototypo. Sed illa vox *per accidens*, æquiuoca est, & ideo non satis constat de mente huius autoris. Magis fauent huic opinioni Petrus Cluniac. epist. 2. cont. Petrob. c. de vener. Crucis, sub finem, & Ionas Aurelian. lib. de cultu imagin. à principio: insinuat etiam Castro Verbo Adoratio, in illis verbis. *Demiq; adoratio ipsa, etsi coram cruce fit, mens tamen nostra ad id solum fertur, quod crux ipsa repræsentat, Dei scilicet Filium olim in cruce pendentem.* Citari etiam solet Alexand. Alens. 3. p. quæst. 30. art. vltimo: sed illius alia est sententia, vt infrà videbimus. Ab hac opinione Durandi quidam moderni verbis diserepare videntur, dum simpliciter docent, imagines vere, & propriè adorari, tamen ita hoc declarant, vt re ipsa idem sentiant: Aiunt enim non aliter, neq; alia ratione adorari imagines, nisi quia coram eis & circa illas exhibentur externa signa honoris, vt genuflexio, deosculatio, inclinatio, vel apertio capitis, & similia, affectus tamen interior (aiunt) quatenus est affectus honorandi, seu exhibendi signum reuerentiæ & seruitutis, nullo modo dirigitur ad imaginẽ, sed solum ad prototypon, tanquam ad vnicum adorationis obiectum. Ita planè sentit Dieghus Paiua lib. 9. orthodoxarum explicationum per totum, præsertim §. de Imaginibus, versic. At Kemnitius, vbi inter alia sic scribit, *Quanquam, si corporis motus, externamq; venerationem spectes, imago ipsa colatur, animus certe, qui pietatis, religionisque imaginem intuetur, sed totus in re quam refert, positus est.* Vnde infert, non pugnantia dicere, qui se imaginem adorare affirmauerit & negauerit, nam

Durandi sententia. Holkot. Picus Mir. Petrus Cluniac. Castro.

adorat corpore, animum vero in solum exemplar defixum habet. Fauent interdum VValdensis, Turrian. & alij sequente sect. citandi.

Fundamentum huius opinionis est, quia res inanimata nō est alio modo capax adorationis vel honoris, cum non percipiat signum honoris, quod circa illam exercetur, de quo fundamento plura in sect. 5. Quòd si obijcias, quia hæretici qui admittebant imagines propter solam recordationem non negarent, in earum præsentia posse sola exemplaria adorari, eisq; signa submissionis exhiberi, respondent, verum quidem esse eos non negasse exemplarium venerationem, negasse tamen, signa honoris vllo modo esse imaginibus exhibenda, etiam sola actione exteriori; & in hoc tantum discrepare à Catholicis, & propterea fuisse damnatos. Quod si vtgeas, hoc modo exhibere signa externa coram imaginibus sine intentione interna adorandi, non esse adorationem; respondent interdum, hoc negando, quia, licet non sit summa adoratio, nonnulla adoratio est; interdum verò, Patres VII. Synodi non multum curasse, an illa exterior nora sit dicenda adoratio, sed in hoc solum intendisse vt docerent, imagines cum aliquo signo exteriori reuerentiæ & submissionis esse tractandas.

Aliorū sententia.

Altera tamen sententia est, imagines verè ac proprie adorari, saltem vt materiale obiectum adorationis, vel totale, vel saltem partiale. Hæc est sententia D. Thom. in hoc articulo, vt etiam autores contrariæ sententiæ, præsertim Durandus, & Picus Mirandulan. intellexerunt. Et Caietanus hic, & alij discipuli & expositores D. Thom. qui opinionem Durandi vt parum fidei consentaneum reijciunt, idem sentiunt. Atq; hęc opinio mihi maxime probatur: & ideò partim in hac sectione, partim in duabus sequentibus, ex professo confirmanda est declaranda, & defendenda.

D. Thom.

Caiet.

Prima assertio.

Dico ergo primo, absolutè & simpliciter fatendum esse, imagines esse adorādas, & honorificè tractandas. Hæc assertio est de fide: & præsertim fundatur in traditione & definitione Ecclesiæ, vt statim ostendemus. Habet tamen nonnullum in Scripturis fundamētum: nam ex Scriptura habemus res creatas, etiam inanimes, si Deo sacratæ sint, adorandas esse; ergo eadem ratione adorandæ erunt imagines, quæ personas sanctas & sacras repræsentant: nam hoc ipso res quædam sacræ sunt. Antecedens patet ex illo Psal. 98. *Adorate scabellum pedum eius, quoniam sanctum est*, vbi nomine scabelli, mystice quidem potest humanitas, aut crux Christi intelligi, vt Augustinus & Hieronymus exponunt: propriè tamen & ad literā intelligitur, vel propitiatorium, vt vult Iansenius, vel arca testamenti, vt alij exponunt, & recte confirmat Bellar. lib. 1. de Sanct. beatitud. c. 13. Aliqui verò, vt Basilius & Vatablus cum Chaldaica Pharaphrali nomine scabelli totum tēplum intelligunt. Quæ expositio, quamuis per se sumpta nihil nobis obstaret, quia etiam templum est res creata & inanimis, tamen ab eis inuenta est, vt illa verba ad improprium sensum detorqueant, vt mox videbimus: & nullū habet in Scriptura fundamentū, tum quia nunquā vox scabelli in Scriptura reperitur ad significandum templum, reperitur autem ad significandum arcam fœderis. 1. Paral. 28. *Cogitaui, vt ædificarem domum, in qua requiesceret arca fœderis Domini & scabellum pedum Dei nostri*, tum etiam quia metaphora scabelli templo non potest recte accommodari, optimè verò quadrat in arcam: nam, vt dicitur 2. Reg. 9 Deus sedebat super eam in Cherubim, id est, in propitiatorio, quod super arcam erat in manibus Cherubim: & ideo arca erat quasi subsellium Dei. Alij vero per scabellum, terram intelligunt, quoniam hac metaphora solet in Scriptura terra significari, Isaiæ. 66. Matth. 5. Sed licet de alijs locis hoc verum sit, tamen præsenti nō recte accommodatur, vt patet tum ex illa ratione subiuncta, *Quoniam sanctum est*: hoc enim de terra absolutè dici non potuit: tum quia ex ipso contextu constat esse sermonem de peculiari ritu, & adoratione Iudæorum. Vnde in principio Psalmi dicitur Deus sedere super Cherubim, & additur, *Dominus in Sion magnus*, & infrà, *Iudicium & iustitiam in Iacob tu fecisti*, & deinde subiungitur, *Exaltate Dominum Deum nostrum, & adorate scabellum pedum eius*, & additur rursus exemplum Moysis, & Aaron, qui fuerunt in Sacerdotibus eius, & Deum colebant; & arcam etiam testamenti venerabantur; tum denique quia terra propriè non adoratur, si nulla alia specialis ratio sanctificationis ei adiungatur, vt inferius videbimus.

Ex Scriptura colligitur.

Psal. 98.

Quid nomine scabelli pedum Dei in scriptura significetur.

Sed dici tandem potest, ibi non præcipi, adorari scabellum ipsum, sed Deum in scabello, seu in templo, vt Vatablus expositit, Basilium imitatus, quomodo etiā potest Deus in terra adorari, iuxta illud, *Nolite iurare per cœlum, quia thronus Dei est, neq; per terram, quia scabellum est pedum eius*, Matth. 5. Cui expositioni fauent similia verba Psal. 131. *Adorabimus in loco, vbi steterunt pedes eius*, cum tamen in Hebræo etiam habeatur vox significans scabellum pedū eius. Fauet denique lectio Græca eiusdem Psal. 98. quæ in ratione illa *Quoniam sanctum est*, non habet genus neutrum sed masculinum. *Quoniam sanctus est*, & ita etiam vertit Hieronymus iuxta veritatem Hebraicam, Vatablus & alij. Non ergo scabellum, sed Deus adorari præcipitur, quoniam sanctus est. Et hāc expositionem amplectuntur hæretici huius temporis, & approbare deberent Catholici, qui dicunt proprie adorari Christum in imagine, non tamen imaginem ipsam, nisi abusiuè & impropriè. Recte tamen expendit Bellarminus suprà, interpretationem hanc non quadrare iuxta proprietatem linguæ Hebraicæ: nam litera Lamed præponitur verbo adorandi, quæ non denotat locum in quo fit adoratio, sed personam, vel rem cui adoratio tribuitur, vt Genes. 25. *Adorauit Abraham populum terræ*, in Hebræo dicta litera præponitur: & Latinè propriè verteretur, *Adorauit ad populum terræ*, ita vt præpositio *ad*, denotet terminum adorationis, quæ tamen Latinè non propriè additur, & ideo etiam in dicto loco Psalmi prætermissa est. Vnde Paraphrastes Chaldaicus ad eam vim explicandam, per datiuum vertit. *Incurvate vos scabello pedum eius*: Non ergo ad solum Deum, sed etiam ad ipsum scabellum adoratio exhibenda, & dirigenda præcipitur.

Obiectio.

Quod etiam ex vsu illius temporis satis confirmatur, nam cum magna reuerentia tractabatur arca Testamenti: & tantum à Sacerdotibus vel Leuitis tangi poterat. Vnde, qui irreuerenter eam tetigerūt, vel etiam aspexerunt, grauiter puniti sunt, quæ omnia constant ex Deuter. 10. Ios. 3. 1. Reg. 6. 2. Reg. 6. Quapropter eodem modo exponēda sunt alia verba citata ex Psal. 131. ita vt per illa verba, *adorabimus in loco*, non significetur locus, vbi fit adoratio, sed locus in quo erant pedes Dei, id est arca Testamenti, ad quam etiam fiebat adoratio. Vnde ibi etiā in Hebræo habetur, vt vertit Hieronymus, *Adoremus scabellum pedū eius*. Vnde post illa verba proximè subditur: *Surge Domine in requiem tuam, tu & arca sanctificationis tuæ*. Igitur etiam ipsa arca in veneratione habebatur. Nec refert, quod ratio illa in neutro vel masculino verti possit, *Quoniam sanctum*, vel *Quoniam sanctus est*, vox enim Hebræa ambigua est, & ad Deum, vel scabellum referri potest: eundem tamen reddit sensum: nam scabellum Dei adorari præcipitur, vel quia ipsum sanctum est, vt Latinus vertit, vel quia Deus sanctus est, vt Græcus vertit. Quanquam enim scabellum seu arca Dei adoraretur, tamen tota ratio adorādi illam erat Deus, quod nos etiam de imaginibus dicimus, vt infrà explicabimus. Idemq; est de cæteris rebus sacris.

Vnde in VII. Synodo act. 3. in epistola Theodori Patriarchæ

Patriarchæ Ierosolym. quam tota Synodus probauit, non solum arca Testamenti, sed etiam mensa, propitiatorium, totumq; tabernaculũ, adorata esse dicuntur à filijs Israel. Et Damascen. lib. 4. de fid. cap. 17. ait, Moaficum populum tabernaculum illud adorasse, eò quod cœlestium rerum imaginem gerebat. Et Hierony. epist. 130. ad Marcellam de Ephod. dicit, vestes sacerdotales, & alias res sacras (quas *diuina sacramenta* vocat) in magna veneratione fuisse habitas. Et similiter August. lib. 3. de doctrin. Christ. c. 9. & lib. 3. de Trinitate. cap. 10. ait, res illas sacras propter sacram significationem meritò fuisse in veneratione & honore habitas, & idem dicit de vasis sacris concion. 2. in Psalm. 113. Sicut ergo huiusmodi res, licet inanimes, censentur aliquo modo sacræ, & sanctæ, ac adorandæ, quia diuino cultui dicatæ sunt, ita imagines, quia repræsentant personas sacras, colẽdæ sunt, quia propter hanc beatitudinem, etiam ipsæ deputantur inter res sacras, vt D. Thom. 2. 2. q. 99. art. 3. rectè docuit.

Ex Ecclesiasticis decretis eadẽ veritas colligitur.

Secũdo principaliter probatur hęc veritas ex definitione Ecclesiæ, quæ præcipue tradita est in VII. Synodo generali, Act. 7. & in discursu totius Synodi multa ex historijs Ecclesiasticis; Sanctis Patribus referuntur, ex quibus concluditur, hanc esse Apostolicam traditionem. Leguntur etiam in illa Synodo epistolæ Adriani Papæ, & aliorum Episcoporum, ex quibus constat, vniuersam Ecclesiam Græcam & Latinam in hac veritate conspirasse. Et huius Synodi definitio refertur in Concilio Florentino sess. 5. & ab omnibus recipitur. Et antea tradita fuerat hæc veritas in VII. Synod. can. 82. & in Concilijs Romanis sub Greg. III. & Steph. III. prout in eorum gestis & in alijs historijs refertur, & insinuatur ab Adriano Papa in Scripto de Imaginibus ad Carolum. Item colligitur hæc veritas ex can. 73. Trullano, & ex VIII. Synod. can. 3. Ac tandem definita est in Concilio Trident. sess. 25. Ex Sanctis Patribus nunc alia non refero, quia sufficiunt quæ in VII. Synodo afferuntur, & quæ in præcedentibus sectionibus à nobis adducta sunt: & alia opportuniori loco in sequentibus sectionibus afferemus.

VII. Synod. Adrianus Pap. *Cõcil. Flor.* *VI. Synod Greg. III. Stepha III.* *VIII Synod Cõcil. Trid*

Idẽ ex Ecclesiæ traditione.

Tertio habetur hæc veritas ex communi vsu & traditione Ecclesiæ, quam in sect. 1. satis indicauimus: nam fere vbicunque fit mentio harum imaginum, fit etiam de veneratione illis debita, & statim plura referemus. Nunc illud maximè hanc traditionem cõfirmat, quod Deus variis miraculis per imagines factis hunc cultum sibi placitum esse testatus est. Neque enim Deus suis diuinis operibus, & beneficijs singularibus, quæ cultoribus imaginum contulit, rem turpem, aut superstitiosam approbasset: neque horum miraculorum veritas potest, nisi valde impudenter negari, cum à grauissimis autoribus & historiographis referantur, vt videre licet in VII. Synod. Act. 4. & 5. Damascen. orat. 1. & 3. de Imag. Athanas. lib. de Pass. imag. Dom. & Euag. lib. 4. histor. c. 26. & alijs. Neque etiam oportet plura hic in speciali referre.

VII Synod. Damasc. Athanas. Euagr.

Miraculũ pro adoratione imaginis B Virginis.

Solum illud attingam, quod de religioso quodam refertur: qui cum vehementi dæmonis tentatione vexaretur, illaq; liberari cuperet, ei dæmon apparuit, & à tentando se cessaturum promisit, si religiosus consuetudinem adorandi imaginem B. Virginis omittere sponderet; quod ipse omnino negauit, eoq; modo facilius & cõstantius tentationem superauit. Ita refertur in Prato Spirituali c. 45. & à VII. Synodo & Damasc. locis citatis approbatur.

Prati Spirituale.

Basil. Ambros.

Vltimo probatur ratione, qua honor imaginis in prototypum redundat, vt in VII Synodo sæpe dicitur ex Basil. lib. de Sprirt. Sanct. cap. 18. & Ambros. serm. 10. in Psal. 118. & videtur esse principium quasi lumine naturæ per se notum, ad honorem alicuius personæ pertinere, vt non solum in se, sed etiam in imagine honoretur. Vnde colligunt sæpe Patres, hominem, hoc ipso, quod est ad imaginem Dei, esse honore dignum, vt videre est apud Augu. epist 113. Cyrill. Ierosolym. catech. 12. Hinc etiam antiqua consuetudo obtinuit, vt imagines Imperatorum honorifice tractarentur, quam etiam Christianos semper seruasse satis colligitur ex fraude Iuliani, quam refert Nazianz. orat. 3. quæ est prima contra Iulian. post medium; Fecit enim ille, vt prope suam imaginem idola falsorum Deorum ponerentur, vt Christiani suam imaginem venerantes, idola colere viderentur. Et ex eodem principio contumelia vel iniuria illata imagini, ad personam repræsentatam pertinere censetur. Nota est historia Theodosij de vindicta, quam in Antiochenos exercuit propter deiectam, & contumeliose tractatam Imperatricis imaginem, vt est apud Ambr. orat. de mote Theod. & Chrysost. homil. 2. & 3. ad popul. & Niceph. lib. 13. histor. capit. 34. ergo:

August. *Cyrill. Ierosol.* *Theodosij gestum.*

Et confirmari potest, nam res sanctę venerationę dignæ sunt: sed imagines ex relatione, quam habent ad personas sanctas quas repræsentant, aliquo modo sanctæ sunt: ergo ea ratione venerandæ seu adorandæ sunt. Maior constat, quia sanctitas est præcipuum fundamentum adorationis, & honoris. Minor verò constat, tum ex modo loquendi Scripturæ, in qua res inanimatæ ex relatione ad muneta sacra, vel ad sacras personas, sanctæ dicuntur; & ea ratione veneratione dignæ censentur, Exod. 3. *Solue calceamenta de pedibus tuis: locus enim, in quo stas, terra sancta est.* Et cap. 12. Dies festi, sancti & venerabiles dicuntur: & vestes sacerdotales, sanctæ dicuntur capit. 28. Tum etiam, quia, vt notauit Augustinus lib. 2. de peccat. merit. & remiss. capit. 26. & sermon. 14. de verbis Apostoli sanctificatio non vnius modi est, nam quędam est intrinseca & propria, per veram ac internam sanctitatis susceptionem; alia vero est per aliquam habitudinem ad veram sanctitatem, quo modo etiam sacramenta dicuntur sancta, & vtrique sanctitati seu sanctificationi sua proportionata veneratio respondet. Qua ratione dixit Concilium Tridentinum sess. 13. cap. 7. ad omnes sanctas functiones sancte & reuerenter esse accedendum: eadem autem ratio est de omni re sancta. Quod vero imagines rerum sacrarum in hoc ordine collocentur constat, tum ex communi & recepta Ecclesiæ appellatione: sic enim appellantur, sanctæ imagines, frequenter in VII. Synodo & alijs Patribus: & communi vsu Ecclesiæ, & sic discernuntur, non solum ab idolis, sed etiam à prophanis imaginibus. Tum ex citato testimonio D. Thom. 2. 2. quæst. 99. art. 3. vbi inter res sacras, quibus sanctitas attribuitur, eo quod diuino cultui dicatę sunt, imagines numerat. Tum deniq; à paritate rationis, quia non minus sufficiens est hæc habitudo imaginis ad huiusmodi effectum, quam habitudo loci, vel alia similis. Vnde etiam Scriptura *sacra* appellatur, propter sacram significationem. 2. ad Timoth. 3. ergo similiter imago.

Exod 3.

Ex hac conclusione & ratione colligitur primo, hanc adorationem imaginum prout ad illas terminatur respectiuam esse, & non absolutam. Probatur ex dictis, quia solum adorantur propter excellentiam & sanctitatem eorum, quos repræsentant, cum enim imagines res inanimatæ sint, non possunt in se habere excellentiam, propter quam adorentur: ergo tota ratio adorandi illas, est excellentia prototypi: ita ergo adoratio earum non est absoluta sed respectiua, id est, propter habitudinem ad extrinsecam excellentiam.

Corol. 1.

Obiectio.

Dices. In se habet imago figuram, & similitudinem alterius: ergo in se habet rationem propter quam adoretur, sicut interdum amatur imago propter figuram, quam in se habet. Respondetur, negando consequentiam, nam illa eadem forma & figura adorabilis nõ est, nisi propter habitudinem ad

Responsio.

excellentiam prototypi. Quod illo met ẽxemplo amoris declaratur, nam, si quis amet imaginem solum quia eius pulchritudine & coloribus delectatur, ille non amat imaginem propter prototypon, sed propter se: vnde cum illo amore imaginis posset simul esse odium rei repræsentatæ. Hoc autem modo non potest prudenter adorari imago, quia vt sic non habet excellentiam aliquam honore dignam, licet habeat aliquam amabilem bonitatẽ. At verò, si quis amet imaginem, solum vt faciat sibi aliquo modo præsentem rem quam repræsentat, tunc, licet amet ipsam figuram, tota tamen ratio amandi est res repræsentata. Sic ergo dicendum est de honore, quia imagines non possunt alio modo honestè adorari.

Coroll 2. Secundo infertur ex dictis, hunc cultum imaginum sacrarum religiosum esse & proportionatum sanctitati personarum, quas imagines repręsentant: nam cultus in sanctitate fundatus, religiosus est: huiusmodi autem est cultus imaginum, sicut & cultus aliarum rerum sacrarum, iuxta illud, *Adorate scabellum pedum eius, quoniam sanctum est.* Quę assertio amplius in sequentibus declarabitur.

Imagines respectiue sed proprie, nõ abusiue adoranda. Secundo principaliter asserendum est, imagines non abusiuè tantum & impropriè, sed verè ac propriè esse adorandas, quamuis respectiue. Sub his terminis pauci ex antiquis Theologis conclusionem hanc proposuerunt, aut declararunt. Sed moderni cõtra Durandum dicunt, eius sententiam, quæ huic conclusioni contraria est, periculosam esse ac temerariam, & hęresim sapere. Ita Medina hic, qui refert, Victoriam asseruisse illam esse hæreticam. Et ita est hæc conclusio communiter recepta à posterioribus Theologis, quos infrà sect. 5. commemorabo. Ex antiquioribus vero docuit eam expressius Gabriel in 3. d. 9. & super Canonem lect. 49 & Paludan. in 3. d. 9. q. 1. art. 3. vbi in primis ait, imaginem verè adorari, licet solum propter exemplar: & infrà dicit quippiam valde notandum, scilicet esse absurdum principium, nihil irrationale esse adorandum in se, quia licet non propter se, tamen in se adorari potest & debet; & ponit exemplum in instrumentis passionis, de quibus ait, *Non solum veneramur Crucifixum in eo, sed etiam ipsa in se ipsis propter Crucifixum*, hoc ergo est, quod nos de imaginibus dicimus. Et idem sentit Maior eadem d. 9. q. 1. dum declarat, imaginem vere esse adorationis obiectum. Est tamen, & in hoc autore, & in alijs notandum, interdum ita loqui vt dicant, imaginem per accidens adorari, intelligunt autem, per aliud, seu ratione alterius adorari, non vero ipsam adorationem non verè ac propriè dirigi ad imaginem, vt ipsimet declarant.

Medina Victoria. Gabriel. Palud.

Probatur ergo assertio posita primo in genere, ex definitionibus Conciliorum & Patrum: simpliciter enim nobis tradunt imagines esse à nobis adorandas; & sub anathemate hoc definitur in Act. 7. VII. Synodi: at verò, si impropriè & abusiue tantum adorari deberent, potius esset simpliciter neganda, quam affirmanda talis adoratio: nam impropria & abusiua adoratio reuera non est adoratio, & immeritò damnarẽtur, vt hęretici, qui admittentes imagines quoad alios vsus, solum earum adorationem respuebant, & negabant: nam si adoratio verè non terminatur ad imagines, & ideo, solum abutendo seu impropriè vtendo verbo adorandi, dici possunt adorari, ergo verè ac propriè vtendo vocibus, atq; adeo simpliciter loquendo, merito negari potest, eas esse adorandas.

Ratione hoc cõfirmatur, declarando rem ipsam: nam vel imago verè & in re ipsa est obiectum adorationis saltẽ materiale, totale vel partiale, aut neutro modo est obiectum. Si primum diçatur, id est quod intendimus, nam obiectum, quod est materia circa quam actus animæ versatur, propriè à tali actu denominatur. Sic enim propriè credi dicitur veritas illa, circa quam actus fidei versatur, & amari res illa, ad quam amor terminatur, siue propter se, siue propter aliud ametur. Sic ergo propriè dicetur adorari res illa, ad quam vt ad obiectum & materiam adoratio dirigitur, siue propter se, siue propter aliud adoretur; quem modum adorationis latius in duabus sectionibus sequentibus declarabimus. Si autem dicatur, imaginem nullo ex dictis modis esse obiectum adorationis, non solum sequitur, ipsam abusiuè adorari, vt alij dicunt, sed etiam plenè sequitur, vere ac simpliciter loquendo, illam non adorari. Probatur quia neque est obiectum formale adorationis, vt per se constat, quandoquidem adoratio non fit ratione illius, sed prototypi: neq; etiam est obiectum materiale, vt dicitur; ergo nullo modo est res quæ adoratur: ergo nec verè adorari dici potest: nam hæc denominatio vere non caditnisi in obiectum neq; aliam habitudinem denotat. Et confirmatur, nam, si non est imago obiectum adorationis, cur dicitur, vel abusiuè adorari? Dicetur ex Durando & Pico Mirand. dici adorari, solum quia ad præsentiam imaginum adorantur prototypa, quæ per imagines ad memoriam reuocantur. Sed hoc reuera nihil aliud est quam dicere, imagines esse occasiones vel signa excitantia hominem ad adorandum prototypa, non verò esse res quæ adorantur, licet vulgo ita existimentur: & ita plane sensit Durandus, illam locutionem solum admittens, quia ita loquuntur plures, non quia reuera ita sit. Quo fit, vt ex huius sententia proprius & rigorosius loquerentur hęretici, quam Catholici, & sane consequenter loquitur, nam qui, visa pulchra specie creaturæ, animo insurgit ad considerationem creatoris, & illum laudat ac diligit, non potest vere dici diligere aut laudare creaturam, etiam si præsentia creaturæ excitauerit amorem creatoris: ergo idem erit de adoratione imaginum, si tantum in earum præsentia adorantur prototypa, quia tunc imagines non deseruiunt nisi vt occasiones vel signa excitantia memoriam. Hinc meritò in VII. Synodo act. 6. grauissime reprehenduntur, qui dicebant, imagines retinendas esse propter memoriã, nõ propter adorationem, quod in re fere dicunt, qui solam abusiuã adorationem imaginum in prędicto sensu admittunt: quia, si tantum adorantur prototypa *in* præsentia imaginum: ergo imagines solum memoriæ deseruiunt, vt eis visis, prototypa per recordationem adorentur. Neq; est verisimile, illos hæreticos qui dicebant, imagines retinendas esse solum ob memoriam prototyporum, negasse, in earum præsentia posse adorari exemplaria, eum id nulla apparenti ratione fundari possit: nam, si exemplaria ipsa per se sunt digna adoratione, quid obstare potest præsentia imaginis, quo minus adorari possint. Hinc rursus in eadem VII. Synodo frequenter dicitur, imagines esse adorandas nõ tamen latria summa & perfecta: & est sermo, non tantum de imaginibus Sanctorum, sed etiam de cruce & de imagine Christi: at vero, si imago tantum abusiuè adorada esset in prædicto sensu, perfectissima latria esset adoranda, quia per recordationem & in præsentia imaginis Christi perfectissima latria adoratur Christus: ergo Concilium negans, imaginem tali adoratione coli negat abusiue coli, seu (quod idem est) negat, talem adorationem ex eo præcise, quod terminetur ad prototypon vt ad rem adoratam, dici posse adorationem imaginis, & è contrario, docens, imaginem adorari alia inferiori adoratione, consequenter docet, non abusiuè tantum, sed propriè adorari. Vnde in eadem Synodo act. 3. non solum dicitur adorari exemplar in imagine, sed etiam adorari imago propter exemplar. In quo dicendi modo satis significatur, imaginem esse rem adoratam propter exemplar tanquam propter rationem adorandi. Quod etiam significauit ibi Leontius act. 4. dicens, *Imagi-*

Respons. Durand. & Pici Mirā. Rejicitur.

nem adorans, non materiam aut colores, sed inanimatum Christi characterem adorat.

Tertia conclusio. Tertio dicendum est, non solas actiones externas adorationis circa imagines esse exercendas, sed etiam interiorem intentionem cultus, & adorationis ad eas esse dirigendam. Hæc assertio est contra vltimum modum explicandi priorem Catholicorum sententiam, quem solis verbis ab opinione Durandi differre dixi. Nam Durand. etiam concedit actiones externas cultus, circa imagines exerceri, sed quia existimauit intentionem cultus ad sola exemplaria dirigi, negauit illam esse propriam imaginum adorationem, alij vero contendunt esse simpliciter ac propriè adorationem in quo (vt opinor) minus consequenter quam Duran. loquuntur, & ideo eorum opinio probabilior non est. Prima ergo ratio conclusionis est, quia sola exterior actio sine intentione colendi, non est adoratio, nisi fortasse ficta vel apparens: est enim intentio, quasi anima & vita adorationis, quæ illi dat esse in ratione adorationis. Vnde fit, vt eadem actio externa ex diuersa intentione, diuersam rationem adorationis recipiat, vt in principio huius materiæ notauimus. Propter quod rectè dixit Leontius in dial. cont. Iud. in act. 4. VII. Synodi citatus, *in omni adoratione intentionem ipsam requiri & expectari*, seu spectari & considerari debere: vbi ergo nulla est intentio cultus & honoris, nulla est vera adoratio. Respondent, ad hanc adorationem satis esse, quod procedat ex simplici affectu exhibendi imagini signum illud aut notam honoris, quamuis non procedat ex intentione honorandi vel colendi ipsam, sed tantum rem in illa repræsentatam quia adoratio in externa actione principalius consistit, vnde sicut vere dicimur deosculari imagines, genua eis flectere, caput aperire, & similia, ita dicemur simpliciter, & propriè illas adorare, quia volumus tales actiones circa illas exercere, etiamsi intentio cultus ad illas non feratur. Sed hoc non rectè dictum est, quia vt ex Damasc. & Anastas. supra retulimus, adoratio est signum, seu emphasis honoris, quod, vt rectè declaretur; respectiue intelligendum est, scilicet, esse signum honoris, qui exhibetur illi rei quæ adorari dicitur: nam vt per se constat, adoratio nō est signum alieni honoris, sed proprij eius qui adoratur. At vero signū honoris, quod circa imaginem exercetur si non procedit ex intentione honorandi imaginem sed solum prototypon, non est honor imaginis, neque est signum honoris illi exhibiti: ergo neq; est adoratio imaginis. Minor patet, quia honor, vt Aristo. dixit, est in honorante, & ideo omnino pendet ex intentione honorantis: ergo eum tantum aliquis honorat, quem honorare vult, & intendit: ergo, si, osculando imaginem Christi, ego non intendo honorare ipsam imaginem, sed solum Christum, reuera non honoro imaginem, sed tantum Christum: ergo neque adoro. Patet hæc vltima consequentia, tum à paritate rationis, tum etiam quia adoratio & honoratio, vel conuertuntur, si respectu superioris cum debita proportione sumantur, vel certè honor est superior ad adorationem, quia omnis adoratio est honor, quamuis non omnis honor sit adoratio, dicente August. lib. cont. ser. Arian. cap. 23. *Honorat omnis qui adorat, non tamen adorat omnis qui honorat.*

Atq; hinc secundò probari potest conclusio ex variis locutionibus VII. Synodi, quibus non obscurè indicatur, adorationem exhiberi imaginibus ex intentione adorandi ipsas, & non tantum exemplaria in ipsis repræsentata. Primò quidem, quia adoratio imaginum honoraria, seu honorifica dicitur: & imagines ipsæ honorabiles, ac venerandæ. Vnde in act. 7. in epist. totius Synodi, ad omnes Ecclesias, sic dicitur, *honorabiliter adoramus*, scilic. imagines. Quid autem esse potest, honorabiliter adorare, nisi ex animo & intentione colendi ipsas, & honorandi, adorare. Deinde quia act. 6. in fin. dicitur. *Non indignas habemus imagines honore, salutatione & veneratione, debitamque illis venerationem, & adorationem dare debemus.* Si ergo imagines sunt dignæ honore, illis exhibendus est ex intentione colendi ipsas: alioqui non eis datur adoratio, sed altori in ipsis, circa ipsas, vel occasione earum: sicut oratio non fit ad imaginem, sed ad exemplar coram imagine. Et in eadem act. 6. to. 4. in principio, ait Epiphanius de typo crucis, *Apud nos honorabilis existis*: & act. 1. ait Basil. in sua confess. *Honorifice veneror venerandas imagines, suscipio, & amplector, honoremque debitum eis exhibeo*, & act. 2. ait Adrian. in epist. *Ex animi desiderio eas veneramur*, & inferius Tharasius, *Has desiderio nostro adoramus, vt in nomine Christi, Deiparæ, & sanctorum factas.* Et inferius Euthym. Episcop. Sardensium, *Ego* (inquit) *lectis Beatissimi Papæ veteris Romæ literis, syncere & irrepugnabiliter inhæreo*; & infrà *Ob eam causam venerandas imagines ex toto corde cum debito honore, & saluatoria adoratione suscipio* & infrà ait Elias Episcop. Cretens. *Iuxta sanctissimi Papæ Adriani literas confiteor & teneo venerandas & sacras imagines, nunquam seponens, sed perfectè adorans.* Quomodo autem dici potest perfectè adorare, qui solum externum actum exhibet, non verò ex intentione colendi. Denique Concil. Trident. sess. 25. de imaginibus dixit, *eis debitum honorem & venerationem esse impertiendam*: ostendimus autem, non posse verum honorem appellari, si desit intentio honorandi.

Vnde argumentor tertiò, nam velle genua flectere, vel aliud simile signum externum honoris exhibere coram imagine, aut est velle adorare illam, aut non. Si primum dicatur, & conceditur nobis quod intendimus, nimirum, intentionem adorandi imaginem esse necessariā, vt verè ac propriè dicatur adorari imago; & aliunde non proceditur consequenter, nam, si ipsamet voluntas exhibendi signum honoris intrinsecè est intentio cultus, male & sine causa distinguitur inter simplicem voluntatem exhibendi signum honoris, & intētionem cultus. Quod si hæc duo distinguuntur, vt reuera distingui possunt, dici non potest, voluntatem flectendi genua, vel exhibendi aliud simile signum, esse, vel intrinsecè includere voluntatem adorandi, Aliud est ergo, formaliter & moraliter loquendo, velle genua flectere coram re aliqua, & velle illam adorare, quia illud prius solum est quasi materialiter exercere illud quod est signum honoris, hoc autem posterius est velle exhibere illud tanquam signū honoris. Quod si illa voluntas exhibendi signum honoris coram imagine solum cadit in illud signum, vt materialis quędam actio est, non verò formaliter vt est signum adorationis, non potest talis signi exhibitio respectu imaginis, dici vere ac propriè imaginis adoratio aut cultus, quia adoratio dicit humanam & voluntariam actionem, procedentem ex voluntate adorandi. Vnde, licet demus, adorationem hanc per exteriorem actionem consummari, tamen exterior actio secluſa voluntate adorandi, non potest vere ac propriè adoratio appellari, quia, vt ostensum est, adoratio est quidam honor, honor autem exhiberi non potest sine intentione honorandi. Et hac ratione qui exterius exhibet idolo signum honoris sine intentione colendi, non vere honorat, vel adorat idolum, sed simulat se adorare. Vnde non proprie committit proprium & perfectum idololatriæ peccatum, sed simulationis idololatriæ. Quod si nō solum sine voluntate adorandi, sed etiam sine voluntate simulandi adorationem, talem actionem quispiam exerceret, non solum non adoraret, sed neq; etiam adorationem simularet. Quomodo multi exponunt factum Naaman Syri 4. Reg. 5. vt videre licet, in Abulens. ibi q. 25. Tota ergo ratio adorationis ex voluntate adorandi pendet, nec vera adoratio sine intentione cultus intelligi potest.

Eluſio refellitur.

Nec ſatisfaciet ſi quis reſpondeat, verum quidem esse nullam adorationem veram exerceri posse nisi ex intentione cultus, non tamen esse necessarium, vt adoratio & intentio cultus ad idem referantur: sic ergo adoratio imaginis procedit ex intentione colendi exemplar: & hoc satis est, vt possit esse vera adoratio imaginis, quamuis non procedat ex intentione colendi ipsam imaginem, Hoc (inquam) satisfacere non potest, quia, sicut vera adoratio vt sic essentialiter ac formaliter requirit intentionem adorandi; ita adoratio huius vel illius rei essentialiter requirit proportionalem intentionē adorandi talem rem: est enim eadem proportionalis ratio. Item quia adoratio ex propria ratione dicit actionem, quæ ad alterum refertur. ergo vt sit vera adoratio alicuius, necesse est vt sub ea ratione ad illum voluntariè referatur. Item, quia honor vnius non potest verè dici honor alterius rei distinctæ, nisi in illam aliquo modo refundatur, seu ab illa participetur: sed imago est res distincta ab exemplari: ergo nō potest honor exemplaris dici honor imaginis, nisi in illam aliquo modo refundatur: ergo sub ea ratione potest & debet intendi, vt sit vera adoratio imaginis. Tandem declaratur exemplo, nam, si quis ex mera intentione humiliandi seu submittendi se Deo, terram deosculatur, verè ac propriè non adorat terram, sed solum Deum, quia tantum materialiter exercet actionem illam circa terram ex intentione cultus solius Dei: ergo, vt actio habeat rationem veræ adorationis respectu illius rei circa quam proximè exercetur, non sufficit simplex voluntas exercendi talem actionem circa talem rem ex intentione cultus circa aliam, sed necesse est, vt intentio cultus se extendat ad omnem rem, quę propriè adorari dicitur.

Vltimò possunt ad hanc assertionem confirmandam applicari omnia quæ in confirmationem primæ assertionis adduximus: nam illa probant, adorationem dirigi posse ad rem etiam inanimatam, quatenus per aliquam sanctificationem aliqua veneratione digna efficitur, iuxta illud, *Adorate scabellum pedum eius, quoniam sanctum est*: imago autem, vt

VII Syn.

rectè dixit Epiphanius in VII. Synod. Act. 6. tom. 3. & 4. per sacram repræsentationem absq; alia precatione venerabilis existit, & quandam sanctificationem accipit: ergo ad illam potest adoratio & intentio adorationis aliquo modo referri. De qua ratione & de tota huius assertionis confirmatione dicemus plura in duabus sectionibus sequentibus, vbi etiam latius satisfaciemus fundamento contrariæ sententiæ. Nunc breuiter dicitur, falsum esse, rem inanimatam esse omnino incapacem vel ineptam, vt ad illam intentio cultus referatur: quando illé cultus non est absolutus sed respectiuus, & propter excellentiam extrinsecam tribuitur. Neque etiam est necesse, vt res quę adoratur, percipere possit honorem qui ei tribuitur; neq; etiam est de ratione adorationis, vt hac intentione tribuatur, sed solum quod vnaquęq; res iuxta capacitatem suam reuerenter tractetur, & q̄ ipsa signa externa testimoniū præbeant illius religiosæ existimationis, quæ de vnaquaq; re habetur, vel haberi debet. Sic enim de imaginibus existimationem habemus, non vulgarem qualem habemus de alijs rebus prophanis. Et hāc existimationem indicare volumus, quando eas reuerenter tractamus. Atque hoc modo intentionem cultus & honoris ad eas dirigere possumus. Et hoc videtur explicasse Tharasius in act. 4. VII. Synodi, vbi, cum

Maxim. Abb.

ex lib. Maximi Abbatis, hæc verba relata essent, *Venerandam crucem, & imaginem Dei Saluatoris nostri Iesu Christi, nec non Dominæ nostræ Deiparæ, salutarunt*, Constantinus Cypri Episcopus exposuit, verbum *salutarunt* positum esse pro verbo *adorarunt*, Tharasius vero addit, *Animaduertamus hoc verbum*, salutarunt, *quod & nos reuerenda acceptione facere debemus.*

Illatio.

Vnde etiam obiter constat, falsum omnino esse

A Patres VII. Synodi non multum curasse, an cultus exhibendus imaginibus nomine adorationis, vel alio significetur: quanquam enim illi Patres non curauerint, an illa actio posit alijs nominibus declarari, id est, non hoc excluserunt, sed admiserint potius, scilicet nomine salutationis, honoris, venerationis, & similibus, vt videre licet in citatis locis, & in Breui demonstrat. de imaginib. quæ ex Epiphanio habetur act. 6. in fine, & in epist. Tharasij ad Imperatores, quę habetur act. 7. tamen multum curauit, vt nomen adorationis huic cultui non negetur, sed potius verè ac propriè tribui credatur.

Vnde sub hac voce sæpius sub anathemate definitur, imagines esse adorandas; & aliæ voces ita explicantur, vt voci adorationis æquiualeant, & illam includant; vt apertissimè constat ex act. 7. in definitione fidei, & in epistolis ad Imperatores & ad omnes sacerdotes. Quapropter Thesaurus act. 4. post testimonium Anastasij Episcop. Theopoleos, quod adoratio sit emphasis seu symbolum honoris, subdit *Tanquām hypocritas redarguendos esse omnes qui imagines se venerari confitentur, adorationem autem recusant.* Et Epiphanius in fine act 6. in demonst. pro imagin. *Semiprobos, & falso veros* appellat eos, qui imagines ob recordationem admittunt, & salutationem earum recusant, & statim declarat, per *salutationem*, adorationem intelligi. Et ad hoc confirmandum Tharasius in epist. ad Imper. act. 7. inter alia adducit, quod de Pharisæis Dominus dixit Matth. 23. *Amant primos accubitus in mensis, & salutationes in foro*, & declarat, salutationem hoc loco à Domino appellari adorationem, & subdit verba notanda in fauorem vltimæ assertionis, & cōtra oppositam sententiam, *Pharisæi* (inquit) *glorioso animo prædicti, & seipsos iustos existimantes, ab omnibus adorari studebant: non enim ore osculari petebant, fuisset enim hoc humilitatis signum, & laudquaquam Pharisaici supercilij.* Igitur salutatio, quæ est adoratio, non consistit in solo actu, vel signo externo, etiam voluntariè exhibito, nisi procedat ex vera intentione cultus, & reuerentiæ; & hæc est adoratio propria, quæ imaginibus etiam exhibenda decernitur.

Matth. 23.

Obiectio hæretica contra præfatas assertiones.

Contra doctrinam vero his assertionibus explicatam multa obijciuntur tum à Catholicis, tum etiam ab hæreticis, quæ in sequentibus sectionibus, præsertim 4. 5. & 8. à nobis tractanda sunt. Nunc solum liber proponere argumentum, quod hæretici huius temporis magnifaciunt, ex definitione Concilij Françofordiensis, in quo dicunt II. Synodum Nicenam damnatam ac reprobatam esse, eo quod imaginum adorationem approbasset; ipsum vero Francoford. Concilium, imagines retinendas quidem, non vero adorandas, indicasse. Hanc autem illius Concilij definitionem probant primo ex actis eius, quæ nuper ipsi in lucem ediderunt. Secundò ex historijs, quæ definitionem hanc Concilij Francof. referunt, vt patet ex Annonio in annal. Francor. ann. 794. & Abbat. Vsperg. in Chro. ann. 793. & alijs. Tertio ex lib. Carolin. contra imagin. in quibus docetur, imagines, quamuis retinendę sint, non tamen propter adorationem; illos autem libros aiunt editos à Carolo Magno, & Patribus Francof. Concilij oblatos, & ab eis susceptos & approbatos. De hoc argumento multa his temporibus scripta sunt à Catholicis, non quia difficile sit; quod ad doctrinam fidei spectat, sed quia veritas historię, quę in eo attingitur, & difficilè potest ex antiquis Scriptoribus erui & nouis hæreticorum inuentis, & mendacijs inuoluta magis & obscurior effecta est. Primo igitur breuiter respondere possemus, quidquid sit de ijs, quæ in argumento sumuntur, non esse autoritatē Concilij Francof. cum autoritate VII. Synodi, neq; testimonium Caroli cū testimonio Adriani Papæ comparanda. Fuit enim Synodus Nycena Oecumenica & à Summo Pontifice probata, Concilium autem Francof.

Annonius, Abb. Vsp.

Qualiter factum possit aliis euenire.

Francoford. Generale non fuit, & si quicquam contra imagines docuit, non fuit in hac parte ab Ecclesia approbatum, cum Adrianus Papa VII. Synodum confirmauerit, & contra imaginum impugnatores scripserit. Et simili ratione, quamuis constaret, Imperatorem Carolum contra imagines scripsisse, nihil veritati Catholicæ derogaret, quia imperatoria autoritas non multum refert ad doctrinam fidei stabiliendam, sed definitio fidei ad summum Pontificem spectat. A

Quid circa imagines Concil. Fracoford. sanxerit, Scriptorum varia placita.

Hoc ergo supposito, circa historiam Concilij Francof. quoad hanc partem etiam inter Catholicos scriptores huius temporis dissensio est. Concedunt enim fere omnes, Concil. Francof. de imaginibus tractasse ac definijsse aliquid, nam hoc historiæ referunt; quid verò illud fuerit non eodem modo declarant, quia, neque in historijs satis declaratum, neque pars illa eius Concilij in qua de imaginibus actum est, extat. Dicunt ergo quidam, Concilium Francof. damnasse quidem Nicenam Synodum, & quoad hanc partem errasse, non tamen in doctrina fidei, sed solum in facto quia non satis perspectam habuit definitionem Synodi Nicenæ. Ita sensit Genebr. libr. 3. Chronogr. ann. 794. & Bellar. libr. 2. de imaginibus c. 14. qui in modo declarandi suam sententiam verbis differre videntur, quamuis in re fortasse idem sentiant. Gerebrardus simpliciter concedit, in Concilio Francof. prohibitam fuisse imaginũ adorationem, ideoq; Nicenam Synodum damnasse, quia existimauit, illam huiusmodi adorationem imaginum approbasse, quam reuera (inquit Genebrardus) non probauit. Vnde concludit, illud Concilium non errasse in doctrina, scilicet reprobando imaginum adorationem, sed in facto, quia non satis perspectam habuit Nicenæ Synodi sententiam: *nam contra eam* (inquit) *sic dimicarunt* (Patres Concilij Francofor.) *ac si ad statuendam imaginum adorationem simpliciter incubuisset, cum potius de retinendis imaginib. fauxisset, & egisset aduersus Constantinopolitanam VII. Pseudosynodum, quæ de illa confringendis, & omnino tollendis paulo ante canones tulerat.* Alioqui hæc cum illa idem plane iudicauit ac sensit. Quæ verba, vt iacent, mihi valde displicent, tum quia in eis admittit hic autor simpliciter & absolutè, imagines quidem esse retinendas, non tamen adorandas, quod est plane falsum, vt ex dictis in hac sectione constat. Loquor autem de illis verbis vt iacent, quia in eis de adoratione simpliciter & absolutè est sermo. Quod si fortasse Genebrardus per antonomasiam de summa adoratione & absoluta latria, quæ diuinitati soli debetur, locutus est, debuisset hoc exponere, præsertim, cum illa sententia de retinendis & non adorandis imaginibus sub his eisdem terminis fuerit in Nicena Synodo reprobata. Vnde multo magis mihi displicent Verba, quę statim subiungit, in quibus de libris Carolinis sic ait, *Passim inculcant retinendas esse imagines in ornamẽtum Ecclesiæ & memoriam rerum gestarum; seque duntaxat armant aduersus nescio quam prætentam imaginum adorationem, quam nec Nicena ipsa agnouit.* In quibus verbis plane sentit VII. Synodum non magis docuisse imaginũ adorationem, quam Pseudocarolũ, seu Eli. Phili. in libris illis Carolinis, quos tanti faciunt hæretici huius temporis, Catholici vero prorsus reijciunt, & Adrianus Papa ex professo impugnauit. Aliter ergo declaranit hanc sentẽtiam Bellar. concedit enim Synodum Francof. damnasse Nicenam, atq; in hoc errasse, non tamen in doctrina, sed in facto: idque ex duplici errore seu falsa existimatione, quam de Nicena Synodo habuerunt Patres Synodi Francof. existimarunt enim inprimis, Nicenam Synodum non fuisse autoritate summi Pontificis congregatam, & confirmatam: deinde existimarunt, in illa fuisse definitum imagines esse adorandas suprema ac perfecta adoratione latriæ æque ac Deum ipsum, & hoc ipsi reprobarunt. B C D E

Improbatur.

Verùntamen hæc sententia mihi plane est incredibilis: nam ex historijs quæ referũt acta illius Concilij constat in eo adfuisse Legatos Summi Pontificis Adriani, quos Ado in Chron. Theophylactum & Stephanum nominat: ergo fieri non potuit, vt totũ illud Concilium ignorauerit, qua autoritate VII. Synodus congregata fuerit, & quid in ea fuerit definitum: nam cum hęc Synodus paulo antea sub eodem Pontifice acta esset, non potuerunt Legati eiusdem Pontificis illius autoritatẽ & doctrinam ignorare: ergo, etiamsi falsi rumores sparsi essent de illa VII. Synodo, vt Genebrardus nescio quo fundamẽto affirmat, potuissent Patres Concilij Francofordæ à Legatis summi Pontificis instrui, & ipsis etiam scriptis VII. Synodi doceri. Imo, cum res esset adeo celebris & publica in vniuersa Ecclesia, fieri non potuit, quin in vniuersa Gallia, & Germania, nota esset VII. Synodi congregatio, & quod Pontificia autoritate facta esset, & quid Adrianus Papa de illa, atque de eius doctrina sentiret. Accedit, quòd error ille adorandi imagines, vt Deos, potius est error Gẽtilium, quam aliquorum hæreticorum, vel eorum qui fidem Christi profiteantur: ergo nulla ratione credibile est, existimasse Patres Francof. Concilij in eum errorem incidisse, aut propter solos rumores falsos id temerè credidisse. Præsertim, cum nulla tunc esset in Ecclesia illius erroris suspicio, & credendũ sit, pios & Catholicos Episcopos nullo prauo affectu ductos fuisse, vt errorem illum alijs Patribus VII. Synodi attribuerent, aut eorum sententiam in deteriorem partem interpretarentur, quod hæretici interdum facere solent.

Alij ergo, cum defendere non possint, Francof. Concilium ex falsa informatione in facto errasse: & alioqui negare non audeant, illud contradixisse VII. Synodo, & damnasse illam, propter historias, quæ hoc referunt, non verentur concedere, Concilium Francof. in hac parte errasse: nam Prouinciale fuit, & errare potuit. Sed hunc dicendi modum apud nullum Catholicum inuenio, solumq; hæretici huius temporis hoc affirmant, qui non dicunt, illud erasse, sed emẽdasse potius & correxisse VII. Synodum quæ in hac parte errauerat. Cum tamen certũ sit, Niceni Concilij definitionem legitimam fuisse, non potuerunt Patres Concilij Francof. ab illa dissentire, sine manifesta hæresi: est autem incredibile eos pertinaciter & hæretice in hac parte errasse incidendo in errorem Iconomachorum. Primò, quia in actibus illius Concilij, quę nunc extant, sæpe profitetur, se procedere sub obedientia Rom. Pontif. & specialiter in libro Sacrosyllabo sub finem, dũ sententiã contra hæreticos proferunt, subiungunt hæc verba. *Reseruato per omnia iure priuilegio summi Pontificis Domini & Patris nostri Adriani Primæ Sedis Beatissimi Papæ.* Sæpe etiam in eo Concilio profitentur illi Patres se sequi Maiorũ traditiones, & ab eorum vestigijs non discedere: & specialiter Carolus Magnus qui illi Concilio interfuit, in epist. ad Episcopos Hispaniæ ait, se in primis consuluisse Apostolicæ sedis Pontificem, quid de causa in illo Concilio tractata sentiret: & inferius hæc verba subiungit, *Apostolicæ sedi, & antiquis ab initio nascentis Ecclesiæ non & Catholicis traditionibus tota mentis intentione, tota cordis alacritate coniungar*: Ergo non est verisimile Patres Concilij Francofordien. coram Legatis Summi Pontificis, & coram illo Catholico Principe, Adriano Papæ & VII. Synodo ab illo confirmatæ restitisse. Accedit, quòd, si Concilium Francofordien. Iconomachorum errorem probasset, certè ante nostra tempora aliquis illius erroris sectator eius autoritate muniri studuisset, q; tamen nullus fecit, maximè cum paulò post Carolum Magnũ in eadem Gallia exortus fuerit Claudius Taurinensis, qui errorem illum in occidentalem Eccles. introducere voluit, qui sanè non parum iuuari posset autoritate occidẽtalis plenarij

Secundum placitum.

Reijcitur.

Con-

Concilij in eadem prouincia nuper celebrati, si errorem illum confirmasset. At vero neq; Claudius in suum fauorem illud adduxit, neque Ionas Aurelianensis, qui contra illum eodem tempore scripsit, & illius fundamenta confutauit, quicquam de Concilio Francof respondit, aut quoad hanc partem scripsit. Est ergo falso impositus hic error Cõcilio Francof. Addo vltimo, quamuis non repugnet, Prouinciale Concilium errare in doctrina fidei, tamen, si contingat errare ex pertinacia & hæresi nunquam solere Ecclesiam huiusmodi Concilia quoad partem aliquam approbare, & vt Catholica recipere: At vero Concilium Francofor. receptum est ab Ecclesia, & probatum vt verè Catholicum, quoad eam partem quæ est de filiatione Christi naturali, vt supra vidimus: ergo non est verisimile fuisse hæreticos Patres illius Concilij: alioqui debuisset summus Pontifex Adrianus, illos hæreticos declarare, eorumq; definitionem confutare, sicut contra librum Pseudocarolinum, eodem tempore scripsit.

Tertium placitum.

Sit ergo tertia responsio, Concilium Francofordien. definijsse potius veritatẽ de adoratione imaginum & Nicenę Synodo consensisse. Ita docuerunt hoc tempore Alanus dialog. 4. c. 18. & 19. & dialogo 5. c. 12. & 13. Sander. lib. 2. de Imaginib. c. 5. & lib. 7. de visib. Monarch. n. 713. & Surius in 3. to. Conciliorum in Præfat. ad Concilium Francofordien. Et potest hoc confirmari autoritate Concilij Senonien sis in decretis fidei c. 14. vbi sic ait, *Carolus Magnus Francorum Rex Christianissimus Francofordien. Conuentu eiusdẽ erroris suppressit insaniam*, scilicet Iconomachorum. Præterea Platina in vita Adriani, sic ait. *Biennio post Theophylactus & Stephanus Episcopi insignes Adriani nomine Francorum & Germanorum Synodum habuere, in qua & Synodus (quam Septimam Græci appellabant) & hæresis Felicitana de tollendis imaginibus abrogata est.* Idem ferè dicit Paulus AEmilius libr. 2. de gestis Francorum, prope finem: ait enim, Concilium Francofor. egisse contra hæreticos damnantes imagines. *De imaginibus* (inquit) *suus honos seruatus est.* Idem dicit Blondus decade 2. lib. 1. Sabellicus lib. 8. AEne. ad 8. Nauclerus in Cronolog. volu. 2. gener. 27. Gallisardus Arelaten. in Chronogr. ann. 816. Imò refert Alanus d. c. 19. hæreticum quendam Anselmum Rijd affirmasse Nicenam synodum Constantinop. Pseudosynodum de abolendis imaginibus tanquam hęreticam execrasse, idemq; fecisse Adrianum Papam, & Carolum Regem Francofordiæ.

Alanus Sanderus. Surius Concil Senonen.

Platina.

Paulus Æmilius

Blondus Sabellicus. Nauclerus. Gallisard.

Obiectioni contra tertium placitum, qualiter illius autores respondeant.

Sed quid dicemus ad historiographos referentes Synodum Francofordien. damnasse VII. Græcorũ Synodum? Respõdent Alanus, Sanderus, & Surius, per VII. Synodum non intelligere historiographos II. Nicenam, sed pseudosynodum Constantinopolitanam, quæ sub Constantino Copronymo, ab Iconomachis celebrata est, quam vniuersalem, & VII. Synodum ipsi appellaruut, vt refert Zonaras in vita Constantini, & constat ex II. Synodo Nicena act. 7. vbi tota illa Synodus ex professo impugnatur & refellitur, & neq; vniuersalis, neq; vera Synodus fuisse demonstratur, sed prophana & adulterina, *quia neque habuit cooperarium*, vt ibi dicitur, *Romanum Papam, neq; illius Sacerdotes, neque per vicarios, neque per prouinciales literas, quemadmodum fieri in Synodis debet: Neque concordantes sibi habuit orientis Patriarchas, &c.* Dicunt ergo prædicti autores, historiographos loqui de VII. Pseudosynodo, cum referunt, Francofordien. Concilium quandam Synodum Græcorũ damnasse. Hæc vero responsio ex verbis ipsorum historiographorum magnam difficultatem patitur, nam apertis verbis designare videntur Niceną Synodum. Nam in primis autor librorum quæ Carolo attribuuntur in præfatione asseuerat, Græcorum Synodum, quam de adorandis imaginibus fecerũt in medium Synodi (scilicet Francofordien sis) allatam esse, atque damnatam. Synodus autem Græcorum pro adorandis imaginibus non fuit Constantinopolitana, sed Nicena. Secundò Hincmarus Rhemensis libro contra Iandinensem, vt refert Alanus, seu contra Laudunensem vt refert Bellarminus c. 20. apertè dicit, illam Synodũ Nicææ esse habitam, & in generali Synodo in Francia habita tempore Caroli Magni fuisse penitus abdicatam. Hæc autem Synodus in Francia non potuit esse alia nisi Francofordiensis. Tertiò Amoinus lib. 4. de gestis Francorum, c. 85. dicit, illam Synodum Græcorum, quæ in Francofor. abdicata est, congregatam esse sub Irenę, & Constantino filio eius: illa verò Synodus fuit Nicena, nam altera pseudosynodus Constantinopolitana multo prius fuerat congregata sub Copronymo: & idem dicit Abbas Vrspergensis in Chron. anno 793. Quartò Regino libr. 2. ann. 794. dicit, Synodum Græcorum, quam pro adorandis imaginibus fecerant, reiectam esse à Pontificibus, vtiq; Concilij Francofordiensis. Et similiter Auentinus in historia Boiorum scribit, acta Græcorum de adorandis imaginibus recisa esse. Quintò Ado in Chronic. ann. 792. sic ait. *Sed Pseudosynodus, quam VII. Græca appellant pro adorandis imaginibus abdicata penitus.*

Hincmar. Rhem.

Amoinus.

Aliqualibus historijs fermonem esse de II. Synodo Nicena, ex obiectis falsum tamen esse quod referunt, scilicet Nicenam me synodum.

Propter hæc respondent alij, fatendo, in his omnibus historijs fermonem esse de II. Synodo Nicena, falsum tamen esse quod referunt, scilicet Nicenam Synodum à Francofordiensi fuisse damnatam: occasionem autem erroris fuisse aiunt, qua posteriores historiographi citati fuerunt Germani, & longè posteriores, quam Francofordense Concilium: vnde & de Synodo Nicena, aut paruam, aut nullam habuerunt notitiam, eo quod inter Græcos acta esset, & Græci scriptores nihil ferè tũc de illa scripsissent. De Concilio autem Francof. cuius acta omnia multo tempore latuerũt, & quoad hanc partem de imaginibus, adhuc nõ constat scripta fuisse, non potuerunt habere notitiam nisi ex prioribus scriptoribus. Inter priores autem scriptores nullus facit mentionem huius partis, præter Pseudocarolum, & Hincmarum. Hos ergo posteriores secuti sunt. Ex his vero duobus Hincmarus videtur deceptus occasione libri Carolini: nam de hoc libro videtur loqui Hincmarus cum loco supra citato scribit in hæc verba. *De cuius destructione non modicum volumen, quod in Palatio adolescentulus legit, ab eodem Imperatore Romam est per Episcopos missum*: Constat autem ex scripto Adriani ad Carolum pro imaginibus, Carolum misisse ad Adrianum librum illum, qui eo tempore fuit contra imagines & contra Synodum Nicenam in Francia compositus, & Carolo dicatus: De hoc ergo loqui videtur Hincmarus, & ab illo deceptus fuisse, vt existimauerit Synodum Nicenam in Francofordiensi fuisse damnatam: nam existimauit, librum illum in Francofordien. Synodo fuisse compositum, vel saltem recognitum & probatum. Totum ergo huius erroris fundamentum ad autorem libri Carolini, & ad verba citata ex præfatione eius reuocatur: illa autem nullius sunt autoritatis. Primo quidem, quia verba illius præfationis prout à nostris autoribus referuntur (illa enim in proprio originali videre non licuit) sic habent. *Allata est in medium* (scilicet in Synodo Francofordiæ) *quæstio de noua Græcorum Synodo, &c.* Non constat autem an illa parenthesis sit ab ipsomet autore posita, an vero ab alijs autoribus, qui dũ ea verba referunt, ita illa intelligũt, & exponunt. Deinde, quia licet illa verba sint apposita ab eodem autore, nullius est autoritatis, non solum, quia ab hereticis creditur liber ille conscriptus verum etiam, quia falsum testimonium manifestè imponit Synodo Nicenæ, nimirum, quod imaginibus Sanctorum ita vt Deificæ Trinitati seruitium & adorationem impediendam decreuerit. Igitur, quanquam prædicti autores omnes referant, Francofordiense Concilium damnasse Nicenum secundum, non est illis fides habenda. Quod si obijcias, saltem

saltem Hincmarum & posteriores autores Catholicos esse, & bene de adoratione imaginum sensisse, vt omnes fatentur, vt ex alijs eorum locis Bellarminus & alij probant, & ideo non esse verisimile, eos male sensisse de Synodo Nycena, prout in locis citatis dicto modo intellectis apertè declarant: Respondendum est, eos errasse in facto, non in fide, quia non fuerunt satis instructi de autoritate Synodi Nicenę, & de doctrina eius: vnde crediderunt, definisse imagines esse adorandas vt Deos: & de hac adoratione sunt locuti, cum asseruerunt, Francofordiense Concilium, eam detestatam fuisse.

Improbatur tertium placitum

Tota hæc sententia infirmis nititur coniecturis, & testimonijs, quæ sibi ipsis non constant: nam in primis, vt incipiamus à præfatione Eli. Phili. in qua totus discursus superioris responsionis præcipuè fundatur, nulla fides ei adhiberi potest: nec verisimile est, reliquos omnes historicos illi soli fuisse innixos. Primo quidem, quia autores præcedentis opinionis, dubitant, an in illa Præfatione vt est in suo originali, Francordiense Cõcilium nominetur: & probabilius credunt, parenthesim illam in qua Francofordien. Concilij fit mentio, fuisse ab alijs interpositam. Quod si hoc verum est, neq; Hincmarus, neq; alij historici potuerunt ex hac præfatione sumere illam sententiam de damnatione Synodi Nicenæ in Francofordensi, sed, ad summum, in aliquo conuenticulo imperitorum, & hæreticorum hominum, à quibus fortasse liber ille editus est. Vnde sumitur secunda coniectura, nam omnium rectè sentientium iudicio liber ille non fuit à Carolo Magno editus, sed ab aliquo vel aliquibus hæreticis, qui illum, vel occulte vel palam Carolo obtulerunt: Carolus autem illum ad Pontificem Adrianum misit, qui in Scripto ad Carolum de imaginibus, librũ illum ex professo confutauit. Quæ omnia latè probant Alanus supra & Bellarm. dict. lib. 2. cap. 15. ergo non est verisimile, Hincmarum, virum Catholicum & doctum, ex sola illius libri autoritate factum illud Concilio Francofordien. attribuisse. Tertiò, quamuis ille liber tempore Caroli editus fuerit, tamen de præfatione, quæ nunc ei præfigitur, merito Alanus, & Surius dubitant, an sit antiqua, vel nuper ab aliquo hæretico edita & supposita, vel saltem corrupta: nam, qui præfatur, vel ficto, vel ementito nomine, *Eli. Phili.* se nominat, vt se ipsum occultet, quod statim suspicionem alicuius deceptionis generat, præsertim in re adeo lubrica, & ex se suspecta. Et præterea, quantum ex his, quę Alanus c. 18. refert, coniectare possum, ipse Eli. Phili. se alium à Carolo esse ostendit: nam ex professo in eadem præfatione ostendere conatur Carolum fuisse illorum librorũ autorem, re prius deliberata cum Episcopis Concilij Francofordẽ. fuit ergo autor illius Præfationis Eli. Phili. non Carolus: & illa præfatio non fuit edita tempore Caroli Magni: ergo nihil probabile de illa credi potest, nisi quod ab eodem sit edita, à quo denuo liber ille inuentus, vel typis mundatus ante quadraginta quatuor annos solummodo. Et vt minimum, improbabile sit, Hincmarum, & alios antiquos historiographos ab illa prefatione sententiam suam hausisse. Quartò obstat (quod Surius notauit) quia autor præfationis dicit, Synodum illam, quæ à Francofordiensi damata est, Constantinopoli fuisse celebratam: hæc enim eius verba referuntur, *Alia est in medio quæstio de noua Græcorum Synodo, quam de adorandis imaginibus, Constantinopoli fecerunt*: ex quo verbo colligi potest, eum non de Nicena, sed de Constantinopolitana synodo loqui: vel certè, cum dicat, in illa Synodo actum esse de adorandis imaginibus: cumque etiam dicat (vt Bellar. refert) Constantinopolim sitam esse in Bythinia, colligitur, hominem illum prorsus fuisse imperitum, nullaque fide dignum: aut certe inferri potest, eum ex aliqua traditione aut fama credidisse quandam Constantinopolitanam synodum reiectam esse in Francofordiensi, ignorasse vero quid in ea actum fuerit, & ex errore id addidisse.

Quid de Carolinis libris sentiendum.

Ex his etiam constat, quam sit infirmum testimonium Hincmari, vt credamus, eum testatum esse, Concilium Francof. damnasse Synodum Nicenam, ex sola autoritate præfationis libri Carolini, cum verisimilius sit, Hincmarum, talem præfationem non vidisse. Vnde Alanus supra merito fidem non habet huic testimonio, nec credit esse Hincmari, quia nec liber ille Hincmari, vnde sumptum dicitur, extat, neq; ad nos peruenit, nisi ex relatione Illirici hæretici, cui nullam fidem adhibemus, neque scimus vnde fragmentum illud decerpserit, præsertim cum Tritthemius inrer opera Hincmari illum non numeret. Deinde in illisinet verbis multa sunt falsa, & inter se pugnantia, vel parum probabilia. Primum, quod asserit, in quadam VII. Synodo Grecorum, quosdam dixisse imagines esse confringendas, alios vero esse adorandas, nam hoc non in vna Synodo, sed in diuersis accidit: & ita videtur vtrãq; Synodum confundere nam vtramq; illam partem dicit, non sano intellectu esse ibi definitam. Deinde, quod ait, Synodum Nicenam sine autoritate Papæ fuisse habitam, & Romam missam. Rursus, quod ait Romanum Papam illam Synodum Nicenam ad se missam, & in Franciam directam vt ibi (sicut indicat) examinaretur, vel corrigeretur, est per se improbabile, & ab omni vera historia alienum. Deniq; quod ibi dicitur de volumine contra Nycenam Synodum edito, & ab Imperatore Romam misso per quosdam Episcopos, non consona cum eo, quod Adrianus refert, Carolum misisse ad se librum per Engilbertum Abbatem.

De posteriorib. scriptorib. fertur cen- sura.

Denique de alijs historicis necessariò est omnibus fatendum, aliquem errorem in eorum scriptis contineri, nam in primis Aimonius, quem Abbas Vsper: secutus est, expresè dicit, Synodum Francofurti damnatam, Constantinop. congregatam fuisse, cur ergo interpretabimur eos de Nicena loqui? Dices, quia addunt, *Sub Constantino & Iren.* Respondet Alanus, illos libros quoad hanc particulam ab aliquo Iconomacho fuisse corruptos. Verum, quia hoc probari non potest, nec fieri satis verisimile, dicam potius, Aimonium errasse, ignorantem, quo tempore Constantinopolitana Pseudosynodus congregata fuisset. Deinde Regino, quem Auentinus imitatur, illam Synodũ vocat *Pseudosynodum Græcorum*, quo nomine appellata est ab omnibus Catholicis illa Synodus Constantinopolitana VII. nam Nicena, nec Pseudosynod. appellari potuit, cum verissima fuerit, nec Grecorũ tantum, cum vniuersalis fuerit, & Summi Pontificis autoritate coacta, cuius contrariũ de illa Synodo ibi indicatur. Dices, quomodo ergo dicit Regino, illam Synodum fuisse factam, *pro adorandis imaginibus*. Respondet Alanus, legendum esse *pro non adorandis*: & particulam *non*, vel incuria vel malitia fuisse sublatam. Sed est difficilis responsio, cũ id probari non possit. Libentius dicerẽ, ignorasse illos autores, quid in Concilijs Græcorum tractatum ac definitum fuerit, sicut de Nicena Synodo prior opinio dicebat: nec sine fundamẽto, quia illa Pseudosynodus Constantinopolitana, nunquam est in Latinum conuersa, quod nobis constet: & Synodus etiam Nicena, post longa tempora Latinitate est donata: & ex historijs illorum temporum nihil fere certũ scire potuerunt de his quæ in illis Synodis tractata sunt.

Ad verba Adonis Alanus acutè respondet, verba illa, *pro adorandis imaginibus*, non esse coniungenda cum precedentibus, sed cum subsequentibus interposito comate hoc mõdo, *Pseudosynodus, quam Septimam Græci appellant, pro adorandis imaginibus abdicata penitus*, id est, in defensionem adorationis imaginum, penitus abdicata est. Qui sensus est quidẽ satis consentaneus verbis ipsis: imo vix aliter commodè con-

construi possunt, quia nulla Synodus appellata est, A *Septima pro adorandis imaginibus.* Quod si hic sensus verus est, fortasse Regino verbis Adonis fuit deceptus, nam vel æquales fuere, vel Regino iunior fuit: floruit enim Regino anno nongentesimo decimo, teste Tritthemio, & tamen Ado texuit historiam vsque ad annum octingentesimum septuagesimum septimum: fuit ergo Ado, vel antiquior, vel, vt minimum æqualis: fieri non potuit, vt Regino verbis Adonis non satis intellectis deceptus fuerit; & ab eis occasionem errandi sumpserint Abbas Vspergensis & Ioannes Auentinus, qui absq; controuersia sunt longè recentiores. Imo & de Aimonio, vel Annonio idem dici potest, si fortasse ille est quem B sub nomine *Ammonii monachi* refert Tritthemius scripsisse de rebus Francorum anno nongentesimo nonagesimo. Quod si hic sensus non probatur, potius dicendum est (sicut de alijs) ignorasse Adonem quid tractatum sit in pseudosynodo Constantinopolitana, falsoque existimasse, in ea esse definitum, imaginibus esse perfectam latriam tribuendam, quam nomine pseudosynodi Græcorum, Nicenam Synodum intellexisse.

Conflictarium ex omnibus ad dictis,

Ex his ergo omnibus, saltem concluditur euidenter, nullũ ex historijs posse sumi firmum argumentum, quo existimetur, Concilium Francofordien. coritra veram imaginum adorationem, aut contra Synodum Nicenam aliquid definiuisse. Ostendim⁹ item manifestis indicijs & rationibus, non potuisse Concilium Francofordien. si in eo de causa imaginũ C actum est, aut sententiam Adriani Papæ, & Niceni Concilij veram definitionem & autoritatem ignorare, vel ab eis sciens & prudens dissentire suppositа reuerentia, quam ex eius actis quæ extant, scimus Sedi Apostolicæ detulisse. Relinquitur ergo, necessario fatendum esse, vel historicos errasse, vel aliqua ex parte corruptos esse eorum codices, vel certè non de vera, sed de falsò nominata Septima Synodo locutos fuisse. Et quidem de testimonio Præfationis Carolinæ, & testimonio Hinemari, nulla omnino est habenda ratio: illius quidem, quoniam est ignoti autoris, & suspecti, &, quia non cõstat, quo tempore aut loco scripta sit, aut edita, vel inuenta, & quia aperta continet mendacia, & falsa testimonia, quæ Nicenæ Synodo imponit: huius vero, quia non constat, tale testimonium esse Hincmari, nisi ex relatio- D ne hominis hæretici, & hostis imaginum: & quia ea ipsa, quæ in illo testimonio referuntur, parum sunt verisimilia, & aliis certis historijs consentanea. De reliquis vero autoribus, cum negare non possimus, errorem aliquem in eorum libris reperiri, omnino eneruatur in hac parte eorum autoritas. Propter q, posset aliquis libere negare, quicquam actum esse de imaginibus in Concilio Francofordiensi, neque pro illis, neque contra illas, quia neque extant acta illius Concilij quo ad hanc partem, neque vllus autor Catholicus ea se vidisse, refert: nam quæ hæretici isto tempore sub hoc nomine diuulgarunt, ab eis plane conficta sunt: vnde neq; exemplar designant, ex quo illa transtulerint, neque locum, in quo hactenus detulerint, ipsique inuenerint. Neq; etiam ad verbum describunt acta Concilij, sicut in alijs Concilijs fit, E & sicut nos habemus eam partem huius Concilij, quæ est de filiatione adoptiua Christi.

Ionas Aurelian.

Denique Ionas Aurelianensis, qui paulo post Carolum Magnum floruit, & contra Claudium Taurinensem in defensionem imaginum ad Carolum Caluum scripsit: in initio illius operis mentionem faciens Concilij Francof. solum dicit, in eo damnatum esse errorem Felicis de filiatione Christi adoptiua, nullam mentionem faciens, quod causa imaginum illo Concilio acta fuerit, & Vualfridus Strabo in lib. de reb. Eccl. c. 8. mentionem faciens erroris Græcorum circa imagines, dicit damnatum esse in Concilio Romano sub Gregorio III. & subdit, *ipsa denique querela Græcorum, temporibus bonæ memoriæ Ludouici Imperatoris, in Franciam perlata, eiusdem principis prouidentia scriptis Synodalibus est confutata.* De Concilio autem Francof. nullam mentionem facit, cum tamen Vualfridus eiusdem ferè ætatis autor fuerit. Non ergo caret hic modus dicendi probabili coniectura.

Quia tamen tot historiæ, quæ mentionem faciunt Concilij Francoford. referunt aliquid de imaginibus in eo actum esse, suspicari cogunt, aliquod habuisse huius rei fundamentum, & saltem traditione vel fama publica ad eorum aures peruenisse, qui hoc scribere cœperunt, Adonis nimirum, vel Aimoini, aut Regionis. Quare credibile est, Adrianũ Papam, cum Legatos suos ad Concilium Francof. mitteret, per illos etiam misisse acta Concilij Niceni, quod illo eodem tempore finitum fuerat, vt definitio illius toti occidenti innotesceret. Atque ita fieri facilè potuit, vt in Concilio Francofor. nihil denuo de imaginibus ageretur, vel scriberetur, præter acceptationem Concilij Niceni, & consensionem illorum Patrum in damnanda pseudosynodo Constantinopolitana: & hoc fortasse est quod Ado breuibus verbis referre voluit iuxta sensum supra traditum: & eadem est aliorum sententia, quamuis circa res alias vel circumstantias pertinenter ad illam pseudosynodum Constantinopolitanam, errorem aliquem ex ignoratione historiæ miscuerint. Quem errorem posteriores historici, vt vidimus, C emendarunt, partim ratione, & certa coniectura ducti, partim quia de Nicena Synodo clariorem notitiam adepti sunt. Sic igitur in re tam incerta meritò Concilium Senonense eam partem vt probabiliorem elegit, quæ ait, Concilium Francof. Nicenо II. consensisse.

SECTIO IV.

An imagines eadem adoratione qua exemplaria adorari possint.

D. Thom. DIuus Thomas quæstionem hanc in particulari monuit de imagine Christi, & adoratione latriæ. Est autem eadem proportionalis ratio, & quæstio de imaginibus Sanctorum, & adoratione duliæ, & in vniuersum de omni imagine, & adoratione suo exemplari debita, & ideo generalius est à nobis hæc quæstio proposita, vt omnia comprehendamus. Deinde, vt opinionum diuersitas intelligatur, aduertendum est, tribus modis intelligi posse, fieri adorationem ad imaginem seu in præsentia imaginis. Primo, dirigendo totam mentis intẽtionem ad exemplar in imagine repræsentatum tanquam ad obiectũ propriè per se, & ex corde adoratum, & non ad imaginem. Secundò, dirigendo adorationem tam ad exemplar repræsentatum, quam ad imaginem in qua repræsentatur, ex vtroq; mente & animo conficiendo vnum obiectum adæquatum, ad quod per se terminetur, & sit adæquata materia circa quam versetur adoratio ex intentione adorantis. Tertiò, dirigendo adorationem ad solam imaginem tanquam ad materiam seu rem per se adoratam, ad exemplar vero, solum, vt ad rationem adorandi: aliud est enim adorari per se, & aliud, adorari propter se: sicut & amari: nam medium per se, seu in se amatur, quamuis non propter se, sed propter finem, & in superiori sectione ostẽdimus, imaginem per se & propriè adorari, quamuis respectiue & propter exemplar: & in hac tertia cõsideratione hoc præcisomodo adorari intelligitur. De primo ergo adorandi modo nulla controuersia est, quin sit possibilis: quis enim dubitare potest, quin præsentata imagine Crucifixi, possim ego personæ Christi recordari, & ad eum tota mentis intentione recurrere, dirigendo in illum subiectionem & actionem meam, & non ad ima-

imaginem, sed tantum vti illa tanquam medio, & occasione excitante ad adorandum Christum. Cum ergo hic modus non inuoluat repugnantiam neque indecentiam, & alioqui homo sit liber, non est dubium quin possit hunc modum adorationis exercere, & facto, & iure. Solum potest circa hunc modum dubitari, an talis adoratio verè ac propriè dici possit imaginis adoratio, nec ne, sed solius prototypi. Sed hoc (vt opinor) satis discussum est sectione præcedenti, vbi ostendimus, talem adorationem, nec simpliciter, nec; verè dici posse imaginis adorationem. De alijs autem duobus modis certum est, si illi sunt possibiles, illis verè ac propriè adorari imagines: an vero possibiles sint, illud est in controuersia, & hæc est, quæ à nobis nunc tractatur: & in hac sectione agimus de secundo modo, in sequenti verò dicemus de tertio.

Prima opinio.

Principio igitur omnes autores qui existimant, imagines non esse proprie & per se adorabiles, nec; vt totam materiam adorationis, neque vt partem eius, sed solum abusiuè, & improprie, seu solum speciei tenus, consequenter negant, imaginem Christi proprie adorari eadem adoratione, qua Christum, & sic de cæteris, quamuis abusiuè & improprie id dici possit: & hæc fuit opinio Holkot Durandi, & Mirandulani, & aliorum, quos sectio præced. citauimus: & multi ex his, quos referemus, præsertim Bonauent. Marsil. & Maior, eidem opinioni fauent. Et in eadē sententia sunt, velint, nolint, illi moderni, qui solam actionem externam, non autem intentionem adorandi dicunt circa imaginem versari: quantumuis enim verbis proclament, se sequi Diuum Thomam dicentem, imaginem eadem adoratione coli qua prototypon, tamen reuera illi contradicunt, & in rigore negant, imaginem eadem adoratione adorari, cum in rigore & veritate negent adorari: quia, si non adoratur, neque eadem adoratione adoratur: sed solum dicere possunt, non adorari alia adoratione, & illa qua adoratur prototypon, videri adorari, re tamen vera non adorari, quia actio externa non est adoratio, nisi vt informatur interna seu intentione adorandi, vt supra late deductum est, & in sequentibus sæpe inculcabitur.

Holkot. Durand. Pauli Mir.

Alij vero autores, quamuis fateantur, imagines posse propriè & per se adorari, negant tamen, posse adorari eadem adoratione, qua prototypon, quia putant, non posse adorari secundo modo supra declarato, sed tantum tertio qui distinctus est à primo, & actionem seu adorationem distinctæ rationis requirit, nam adoratio primi modi est tantum absoluta, & in solum exemplar per se & propter se terminatur. Ac deniq; non est vera adoratio imaginis, at verò adoratio postremi modi est verè ac propriè adoratio imaginis, non tamen propter se, sed propter exemplar: vnde est adoratio mere respectiua, qua non propriè ac formaliter adoratur exemplar vt quod, sed tantum vt quo: sunt ergo adorationes distinctæ, atque ita fit, imaginem, & exemplar, nunquā adorari verè ac propriè etiam adoratione. Hanc opinionem sic expositam videtur mihi docuisse Gabriel in 3. distinct. 9 & super canonem lection. 49. quanquam non constanter loquatur, & velit in modo loquendi cum omnibus conuenire. Primum enim simpliciter affirit, imaginē adorari eadem adoratione qua prototypon: postea vero dicit, hoc esse intelligendum de eadem adoratione externa, non de interna: eadem enim genuflexione colitur Christus, & eius imago non tamen ex eadem existimatione: aliud enim significare volumus per illam actionem in imagine, aliud in Christo. Hoc vero non satis est, quia, vt dixi actio externa per se sese, nec; est adoratio, nec; latria, neque dulia: ergo neque vnitas actionis externæ satis est vt imago & prototypon vna adoratione adorari dicantur. Neque imago Christi dici poterit adorari eadem latria qua Christus propter solam actionem externam, cum actio externa ex se nec latria sit, nec dulia, sed iuxta intentionem adorantis: alias sancti possent dici eadem adoratione seu latria coli qua Christus, quia eadem exterior actio cultus potest circa illos exerceri. Vnde addit vlterius Gabriel, etiam adorationem internam seu affectum adorandi imaginem, & prototypon, esse aliquo modo vnum, vel realiter, quod probabile esse censet, vel saltem habitudine & analogia. nam vterque pertinet ad adorationem latriæ, verbi gratia, si de Christo, & eius imagine fit sermo, aut duliæ, si de sanctis loquamur, quia in eadem excellentia vterq; fundatur diuerso tamen modo, quia ad exemplar terminatur vt ad habēs illam excellentiam, ad imaginem verò solum propter respectum vel habitudinem ad illam excellentiam; & ideo, licet vtraque sit latria, tamen altera est simpliciter, altera secundum quid: atque ita fit illam adorationem esse tantum secundum quid vnam; plures autem simpliciter. Et hanc opinionem in re sequitur Corduba, libro primo quæstionum, Theolog quæstio. 5. dub. 4. artic. 2. opinione 3. vbi etiam opinione 2. refert, Ioannem Medinā asserentem adorationem imaginis esse inferiorem adoratione prototypi: vnde existimo solum in voce differre, quando vnam vocat latriam, alteram duliam, respectu Christi & imaginis eius: nam, vt in superioribus tetigi, omnis adoratio, quæ non est perfecta & suprema latria vocatur ab aliquibus dulia, vel interdum hyperdulia: vnde respectu alicuius sancti & imaginis eius non potuerunt illa verba accommodari, sed necesse erit dicere exemplar adorari superiori dulia, imaginem verò inferiori, seu illud absoluta dulia, hanc vero respectiua tantum. Atque in hanc etiam sententiam coincidit opinio Catherini opusc. de adorat. imag. concl. 6. & 7. & Martini de Ayala de Traditionibus, p. 3. capit. de cultu imagin. citari etiam solet pro hac sententia Henricus quodlib. 10. quæstiō. 6. sed vt suprà dixi, æquiuocè loquitur. Et nonnulli etiam ex Thomistis hanc opinionem in re secuti sunt, quamuis in modo loquendi, propter D. Thom. dicant, imaginem & prototypon vna adoratione coli: intelligunt autem de vna adoratione non quoad actum internum vel externum sed quoad habitum, quia vnica & eadem virtus, quæ inclinat ad adorandum prototypon propter se, inclinat ad adorādam imaginem propter ipsum: sicut possunt dici Deus & proximus vna charitate diligi. Qui modus dicendi in se est probabilis, tamen non satisfacit intentioni Diui Thomæ: nam planè loquitur de actu, vt patet ex articulo, & ex fundamento quo vtitur, quod infra videbimus.

Corduba.

Catherinus. Martinus Ayala.

Gabriel.

Hæc opinio fundatur primo autoritate, nam in VII. Synodo sæpe dicitur, imaginem Christi non adorari latria, sicut adoratur ipse Christus, sed quadam minori veneraria, seu honoraria adoratione. Ita habetur in actu secundo post epistolam Adriani, & actu tertio in abiuratione Basilij Ancyrani, quam Concilium approbat, & sæpe in actu quarto & sexto, & tandem in septima indefinitione fidei: & in epistolis Tarasij & totius Concilij, in quibus locis necesse est esse sermonem de imagine vt imago est, quia vt res quædam materialis est, nec latria, neque alia minori adoratione digna est, & tamen ibi plane distinguitur adoratio imaginis ab adoratione exemplaris, & inferior esse dicitur. Vnde multi putant, si Diuus Thomas hanc definitionem Concilij legisset, aliter de imaginum adoratione locutum fuisse. Quod autem illam non viderit, magnum argumentum est, quod in tanta hac materia nullam illius Concilij mentionē fecerit: & causa esse potuit, quia fortasse eo tempore nondum erat in Latinum translatum.

Secundo fundatur ratione, quia imago, quantumuis vt imago consideretur, est res distincta ab exemplari, & non est tantæ excellentiæ, quantæ illud: imago enim Christi non est Christus, neque Deus. Responderi potest ex Caietano, imaginem vt imaginem esse Christum ipsum quoad rationem formalem & materialem terminandi adorationem: nam adoratio terminatur ad Christum in imagine. sed contra obijcitur ex Durando suprà, nam quantumuis reduplicetur, *imago, vt imago*, semper est res à Christo distincta, & inferior illo, imo & inanimata: ergo nunquam potest adorari vt Christus: & consequenter neque eadem adoratione qua Christus. Secũdo, hæc propositio est absolutè falsa, imago Christi est Christus, sicut est simpliciter falsum, quod homo pictus sit homo: ergo etiam est falsum, imaginem Christi adorari posse eodem cultu, quo Christum. Nec refert, quod quidam aiunt, imaginem esse Christum in esse repræsentatiuo, quia hoc est dicere secundum quid tantum esse Christum, nam illud esse repræsentatiuum diminutũ est, præsertim, si ad verum esse Christi comparetur: ergo si imago secundum illud esse diminutum aliquo modo adorabilis est, non potest illa adoratio esse æqualis, cum debeat esse proportionata rei quæ adoratur. Quod etiam cõfirmat ratio suprà tacta, quia adoratio quę debetur imagini, vt imago est, est respectiua tãtum: adoratio autem exemplaris est absoluta: non ergo est vna simpliciter, sed tantum habitudine quadam.

Neque etiam satisfacit, quod dici solet, cum adoratur imago, adorari Christum, seu exemplar in ipsa: & ideo eadem adoratione coli. Contra hoc enim obijcit superius Picus Mirandula. nam, cum adoratur CHRISTVS in imagine, vel solus Christus est totum obiectum talis adorationis: & sic verum est, illam adorationem esse eandem cum illa, qua adorari potest CHRISTVS absque imagine, per illam tamen non adoratur imago, quia solum adoratur adorationis obiectum: Vel obiectum talis adorationis est totum hoc, Christus & imago eius: & sic sequitur, imaginem esse partem illius obiecti: & consequenter sequitur, rem creatam, saltem partialiter esse obiectum adorationis latriæ, quod dicere (ait Mirandulanus) videtur male catholicum.

Tertia sententia. *D Thom.* *Caiet.* *Palud.* *Capreol.* *Ferrar.* Altera sententia est, imaginem adorari posse & debere eadem adoratione cum exemplari. Hæc est sententia Diui Thomæ hic, quam Caietanus sequitur & alij Thomistæ, hic in tertia distinctione nona, vbi Paludanus, quæstione prima, articulo tertio, & Capreolus quæstione vnica. Ferrar. 3. contra Gentes, capite 120. ad finem, qui disertè declarat, imaginem esse partem obiecti, circa quod talis adoratio versatur. Idem omnino docet Antonius tertia parte, titulo duodecimo, capite nono, §. quarto, Soto libro secundo, de iustitia quæstione quarta, articulo secundo in fine. Alij etiam antiqui Theologi fere omnes sunt in hac sententia in tertia, dist. nona. Albertus articulo quarto, vbi ait, adorare imaginem vt sic, esse per intellectum & intentionem adorationis duci in eum, cuius est imago. Idem ferè Ricardus, articulo secundo, quæstione secunda, D. Bonauentura, articulo primo, quæstione secũda & tertia, vbi inter alia ait, *Qui adorat Christi imaginem, Christum adorat, non imaginem.* Item Maior ibi quæstione prima, Almainus, quæstione prima conclusione quinta, Marsilius in tertia quæstione coctaua, articulo secundo, dubio primo. Alensis tertia parte, quæstione trigesima, membro tertio, articulo 3 §. 1. Idem tenet Vualdensis, tomo tertio, de sacra. cap. 119, & cap. 156. num. 6. & 7. Turrian. lib. 1. pro canoni. Apost. c. 25. & adducit Nicephorum Patriarcham Constantino. Sanderus lib. 2. de imag. c. vlt. Albert. Pighius, lib. 8. cont. Erasm. non longe

Anton. *Soto.* *Albertus.* *Ricard.* *B Bonau.* *Maier.* *Almain.* *Marsil.* *Alens.* *Sander.* *Albert.*

à principio, & Turrecrem. in c. Venerabiles. de Consecr. d. 3. Atq; hæc sententia probabilior est, magisq; consentanea vsui Ecclesiæ. *Turrecrem.*

Concluſ. Dicendum est ergo, fieri recte posse, vt prototypon in imagine, & imago propter prototypon, vno actu interiori, & exteriori, adoretur. Hac conclusione existimo rectè explicari mentẽ D. Tho. quam Capreolus assecutus est loco citato, quẽ secutus videtur Ferrar. suprà neq; alius fortasse fuit sensus Caietani, licet obscurius illum explicuerit, & sano modo intelligendus sit, cum dicit, adorationem hanc formaliter, & materialiter ad exemplar, & non ad imaginem terminari, est enim hoc verum de primario & per se termino qui adoratur, non tamen excludẽdus est secundarius, qui veluti per accidens & concomitanter adoratur. Prius autem quam conclusionem probemus, explicemus amplius hunc adorationis modum, imago enim quamuis in se reuera non contineat prototypon secundum proprium esse reale illius, continet tamẽ in esse, quod vocant, repræsentatiuo: vnde fit, vt homo, qui ex sensibilibus obiectis mouetur, propolita huiusmodi imagine, statim ac veluti coniunctim cum imagine ipsum exẽplar apprehendat, ac si reuera in illa adesset, & per modum vtrumque simul concipiat, ea igitur polita apprehensione animus adorantis vno adorationis motu primario in exemplar, concomitanter vero in imaginem fertur, quam deosculando Christum ipsum adorat: non per deceptionem, quia non iudicat imaginem esse Christum, sed per simplicem ac viuam repræsentationem exemplaris in imagine, ac si adesset. Hic autem adorationis modus probatur, primo ex VII. Synod. act. 4. vbi ex Basilio contra Sabellium, & Athanasio serm. 4. contra Arian. in hunc modum dicitur, *Qui adorat imaginem, in ea ipsum Regem adorat.* Ex quo dicto Ioannes legatus Orientis, approbantibus alijs Patribus, colligitur in hæc verba. *Vnde Beatus Pater indicauit, non esse duas adorationes, sed vnam imaginis, & primi exemplaris,* & infrà, *Christiani imagines Christi, & Martyrum tenentes, & osculantes, animo videntur vobis Christum ipsum aut Martyres amplecti,* Similia habentur actione 6. to. 4. actio. 7. circa finem. Nec aliud videtur sentire & Conc. Trid. Sessio. 25. dicens, *Per imagines, quas osculamur, & coram quibus procumbimus, Christum adoramus, & Sanctos veneramur,* Vbi verbum, *Adoramus,* latriam, verbum autem, *veneramur,* duliam significare videtur: & vtrasq; adoratio dicitur fieri, *per imaginem,* sicut adoratur princeps per vestem, aut calceum, quando hæc osculando personam adoramus.

Imaginis cũ exemplari prototypon adoratio essentialis *p. Ilyricũ* *Conc. Trid.* *Basil.*

Secundo ex Patribus, Basil. lib. de Spiritu sancto c. 18 *Rex*, inquit, *dicitur Regis imago, & non duo Reges, neque imperium scinditur, neq; gloria diuiditur, quia sicut potestas est vna: ita & glorificatio est vna.* Origenes homil. 1. in Genesim. *Qui videt imaginem alicuius, videt eum cuius imago est.* Damasc. lib. 4. de Fide cap 12. *Adoramus crucem, non quod materiam colamus, sed figuram, vt quæ Christus designetur,* & infrà. *Quocirca nobis faciendum est, vt crucis signum adoremus, vbi enim signum fuerit, illic quoq; & ipse erit.* Tandem Nicephor. Constantinopolitan. in dialogo, Orthodoxus, qui est de imaginibus, introducit hæreticum interrogantem, vbi sit scriptum de adoranda imagine Christi. Et respondet, *Vbi scriptum est adorandum esse Christum, siquidẽ inseparabilis est à prototypo effigies eius, cum sint vnum, non natura, sed habitudine,* & infrà dicit, *Imaginem habere cum prototypo communionem nominis, honoris & adorationis, non aqualiter, sed respectiue.* Citat denique Athanas. dicentem *Qui imaginem aspicit, in ea Regem aspicit.* Tertio ratione, quia hic modus adorationis possibilis est (vt satis explicatum, & probatum videtur) & est rationi consentaneus, nihilq; habet inordinatum, quia intentio, voluntas, & existimatio, quæ adorationem discernit, rectissima est, quæa per

Damasc. Nicephor. Athan.

esse distinctam ab illa, qua directe adoratur exemplar; quia non repugnat eandem adorationem esse respectiuam, & absolutam respectu diuersorum: non enim dicitur formaliter absoluta & respectiua propter habitudinem ad aliquem terminum, sic enim omnis adoratio potest dici respectiua, quia respicit obiectum adoratum & excellentiam, propter quam adoratur: sed ex parte obiecti adorati, quod potest esse vel absolute & in se excellens, vel solum respiciens excellentiam quæ est in alio: dicitur absoluta adoratio prout respicit obiectum prioris rationis, respectiua vero vt cadit in obiectum, quod solum adoratur propter extrinsecam excellentiam: fieri autem potest, vt totum aliquod obiectum adoretur ratione vnius excellentiæ, quæ non æquè insit B omnibus partibus talis obiecti, sed in vna sit per se, in alijs tantū habitudine quadam: & talis adoratio respectu vnius quasi partialis obiecti dicetur absoluta, & respectu alterius respectiua.

Vltima obiectionis solutio.

Vnde ad vltimam obiectionem, quæ directe procedit contra superiorem doctrinam, respondetur, non solum Christum esse obiectum talis adorationis, sed etiam imaginem sub illo obiecto comprehendi. Cum autem ex hoc infertur, aliquam creaturam esse saltem partiale obiectū adorationis latriæ, respondetur distinguendo consequens: aut enim intelligitur de obiecto per se primo adorato, aut de obiecto coadorato: de priori negatur sequela, vt ex dictis facile patet, de posteriori autem conceditur, C quia, vt supra diximus, illa dictio exclusiua non excludit concomitantia: Neque est contra diuinam reuerentiam, imo est maxime cōsentaneum illi, vt cū ipso Deo adorentur quæ illi coniuncta sunt per habitudinem ad ipsum: quomodo, seruata proportione, in superioribus dicebamus, humanitatem Christi adorari latria, quia coniuncta est Verbo, quod dignum est, ali adoratione; quanquam humanitas, si præcisè consideretur, non æquè participet illam adorationem, ac ipsa persona vel diuinitas Verbi, quia semper manet creatura; sic ergo non repugnat creaturam adorari seu coadorari latria.

Sacrificiū imagini offerri nō potest, & quare.

Sed obijcies, ergo eadem ratione poterit sacrificium imagini Christi offerri, saltem concomitanter seu simul cum Christo, quod est plane falsum: sequela patet, quia, si non posset imagini sacrificium D offerri, maxime quia continet cultum latriæ: at hoc nullum est inconueniens, quia dictum est, posse imaginem coadorari latria. Atq; idem argumentum fieri potest de cultu orationis, & similibus. Respondetur, negando sequelam, nam, vt sumi potest ex doctrina

Scot.

Scoti in 3. distinct. 9. §. vlt. sunt quidam actus, qui præcisè respiciunt personam intelligentem, vt talis est, per quos solum coluntur personæ ad quas diriguntur, non autem imagines nec vestes, nec similia. Hinc

Cōcil. Triden.

Tridentinum Concilium, sessione 25. cum dixisset, imagines esse adorandas, addiunxit non quod ab eis sit aliquid petendum, vel quod fiducia in imaginibus sit figenda, nam petitio & fiducia sunt ex illis actibus, qui præcisè respiciunt personam intelligentē. Vnde, si aliquando videtur ad imaginē E fundi oratio, vt in illis verbis Ecclesiæ, *O Crux spes vnica, auge pijs iustitiam, &c.* figuratus est sermo, nam oratio fit ad Crucifixum; qui nomine crucis inuocatur, methonymicè nominando continens pro contento: quo etiam fit, vt simul aliquis honor ipsi cruci tribuatur, nam, licet oratio, vt est petitio, propriè & verè non fiat, nisi ad exēplar, tamen vt est honor quidam potest talibus verbis vel signis fieri coram aliqua imagine, vt simul intelligatur imago honorari, cultus enim vel adoratio latius patet, & extenditur ad omnem rem, cui homo venerationem aliquam exhibet. Quod declaratur exemplo, nam cum aliquis accedens ad Pontificem, genua flectens, & pedem deosculans petit aliquid, petitio ad solam personam dirigitur, adoratio verò etiam ad vestem & calceum Pontificis terminatur. Atq; eodem modo loquendum est de sacrificio, refertur enim ad diuinam personam in recognitionem supremi dominij, & ideo sacrificium, vt sic non potest cum imaginibus communicari, vt contra quosdam antiquos hæreticos docuerunt Irenæus lib. 1. ca. 24. Epipha. hæres. 27. 29. & 79. Augustinus hæresi septima. *Epiphan. Augus.* Non repugnat autem vt actiones & cæremoniæ, quæ inter sacrificandum fiunt, in honorem imaginum redundent: Ad eum modum quo in VII. Synodo act. 7. dicitur, merito nos oblationibus suffituum & luminarium ad imagines reuerenter accedere. *VII Synod.*

SECTIO V.

Vtrum imago adorari possit, non adorato directe exemplari.

SVpponimus id, quod est inter Catholicos certum & extra controuersiam imagines non posse adorari, nisi propter excellentiam exemplaris; nam in eis nihil est, propter quod ipsæ sint adoratione dignæ; & hoc significauit Concilium Tridentinum, cum, agens de adorandis imaginibus, dixit, *Non quod credatur inesse aliqua in iis diuinitas, vel virtus propter quam sint colendæ.* Quia verò duobus modis intelligi potest exemplar esse rationem adorandi imaginem: vno modo tanquam rem per se primo adoratam illamet adoratione, qua adoratur imago; seu (vt dici solet) tanquam primarium obiectum quod, quem modum adorationis hactenus tractauimus: alio modo tantum vt rationem adorandi seu vt obiectum quo, & nō vt rem formaliter ac directe adoratam, ideo nunc inquirimus, an hic modus adorationis, qui excogitari potest, possit etiam licitè & honestè exerceri.

Prima sententia.

Prima sententia est, hunc adorationis modum esse superstitiosum & illicitum. Quam sub his terminis non inuenio apud antiquos Theologos, necesse tamen est, vt ita opinentur omnes illi, qui negant, imagines propriè adorari, etiā cum prototypo, sed tantum abusiuè, vel impropriè, seu rememoratiue: nam, cum inficientur, adorationem posse terminari ad imaginem in se ipsam, asserantque solum dici adorari, quia coram illa, vel circa illam adoratur exemplar, vt vnicum obiectum quod adoratur, consequens est, vt, cessante hac directa adoratione exemplaris, nulla possit manere imaginis adoratio, cum iam nec vera esse possit, neque abusiua. Hac ergo ratione tribui potest hæc opinio Holkoth, Durando, & Pico Mirandul. Simili modo Platina & alij, qui fingunt, solam externam actionem adorationis versari circa imaginem, non verò intentionem cultus & adorationis necesse est doceant, non existente tali intentione adorationis circa exemplar, non posse adorationem circa imaginem exerceri, saltem honesto & rationabili modo. Nam, si fingamus, aliquem deosculari imaginem absq; vlla prorsus intentione cultus, tam exemplaris, quam imaginis, tantum ex simplici affectu osculandi vel genuflectendi, vix potest talis actio humana censeri, aut, si humana fit, erit vana, & otiosa, nisi sit etiam ficta & fallax: si vero id fiat ex intentione cultus circa imaginem, repugnat iuxta hanc sententiam rectæ rationi, & ita censetur superstitiosa adoratio. Atque hoc modo defendunt mordicus hanc sententiam quidam moderni Theologi, tanta verborum exaggeratione, vt non solum superstitiosum, sed etiam stultum appellent, talem adorationis modum; in quo rationalis creatura se subijcit creaturæ irrationali, illiusque seruam se exhibet. Ex alijs verò doctoribus, qui imaginem dicunt adorari cum prototypo, ita tamen vt ipsa etiam propriè adore-

Holkoth. Durand. Picus Mirandul. Dieghus. Platina.

tur, illi videntur huic sententiæ fauere, qui nullum alium modum adorandi imaginem declarant, nisi per eandem adorationem cum prototypo. Et hoc modo videntur fauere huic opinioni Diuus Thomas & ferè omnes Thomistæ, maximè Capreolus in tertio, distinctione nona, in solutione ad tertium, contra secundam conclusionem, & idem sentit D. Bonauentura, ibi, nam cum in rebus alijs sacris, talem modum cultus admittere videatur, de imaginibus id negat. Alensis vero, Ricardus & alij eodem modo fauent, quo Diuus Thomas, quorum autoritas, licet in hac parte, negatiua tantum videatur, scilicet, quia talis actionis mentionem non fecerunt, tamen si rationes eorum spectentur, videntur non solum tacere, sed etiam excludere & negare hunc adorationis modum. Atque idem argumentandi modus sumi potest ex Concilijs & Patribus.

D. Thom Capreolus.

D. Bonau.

Alens. Ricard.

Probatur ergo primo hæc sententia, nam Concilia cum docent vel definiunt, imagines esse adorandas, totam rationem & modum huius adorationis in eo ponunt quod exemplaria in eis adorantur, seu quod earum adoratio transit ad exemplaria: ergo absque hac transitione (vt sic dicam) nulla est recta imaginis adoratio: fit autem transitus ad exemplar, quando in illud dirigitur adoratio tanquam in obiectum primario adoratum: tunc enim vere dicitur in imagine adorari. Antecedens patet ex Concilio Tridentino, sessione vigesima quinta, vbi, cum dixisset, imagines esse adorandas, non propter aliquod numen quod in se habeant, subdit. *Sed quoniã honos, qui eis exhibetur, refertur ad prototypa, quæ illæ repræsentant*: & declarans amplius hanc relationem, subiungit, *Ita vt per imagines, quas osculamur, & coram quibus procumbimus, Christum adoremus, & Sanctos, quorum illæ similitudinem gerunt.* Quæ definitio, cum sit doctrinalis habet vim vniuersalis propositionis, id est, omnem honestam adorationem imaginis esse huiusmodi, & consequenter excluditur omnis alia adoratio per quam exemplar dicto modo non adoretur. Et (quod amplius est) statim hoc modo declarat superiorum Conciliorum definitiones, dicens, *Id quod Conciliorum præsertim vero II. Nicenæ synodi, decretis, contra imaginum oppugnatores est sanitum.* Quocirca in eodem sensu accipienda est definitio VII. Synodi, act. septima in definitione fidei: vbi cum dixisset, venerandas imagines retinendas esse, subdit Concilium, *Quo scilicet per hanc imaginum pictarum inspectionem, omnes, qui contemplantur, ad prototyporum memoriam & recordationem, & desiderium veniant, illisque* (id est imaginibus) *salutionem & honorariam adorationem exhibeant, non, secundum fidem nostram, veram latriam*, & infrà, hunc honorem declarans, subdit, *Imaginis enim honor in prototypum resultat, & qui adorat imaginem, in ea adorat quoque descriptum argumentum.* Vbi ponderanda est illa coniunctio, seu particula, *quoque*, nam, sicut ex illa superius colligebamus, quando adoratur prototypon, coadorari imaginem, ita hic recte colligi potest, quoties adoratur imago, in ea adorari descriptum argumentum, id est, exemplar: Huc etiam accedit doctrina Concilij Senonensis in decretis fidei, capit. decimo quarto, quæ sic habet, *Neque, dum Catholicis quispiam Sanctam Christi veneratur imaginem aliquod numen illi subesse putat, aut quasi Deum colit, sed ob recordationem filij Dei, vt in eius amore recalescat, cuius imaginem videre desiderat. Et nos quidem, non quasi ante diuinitatem, ante imaginem prosternimur, sed illum adoramus, quem per imaginem, aut passum, aut in throno sedentem recordamur.* Difficilius loquitur Concilium Moguntinum, capit. quadragesimo primo, dicens, *Pastores nostri populum accurate moneant, imagines non ad id proponi, vt adoremus aut colamus eas* (scilicet per se solas & absque exemplaribus.) *Sed vt quod adorare aut colere, aut quarum rerum vtiliter meminis-*

Rationes pro sententia proposita.

Cõcil. Trident.

II. Synod. Nicena. VII. Synod

Conc. Senonen.

Cõcil. Moguntinum.

sudebemus per imagines recordemur.

Secundo afferuntur pro hac sententia varia Patrum testimonia, quorum verba referre prolixum esset & invtile, tum quia potissima eorum in Septima Synodo referuntur; & ex parte allata sunt à nobis Sectione præcedenti: tum etiam, quia in re nil aliud continent, quam quod in verbis Concilij Tridentini, & in definitione VII. Synodi continetur, scilicet, quod in imaginibus exemplaria adoramus, non in tabulis & coloribus honorem constituentes, sed illorum prædicantes gloriam, quos imagines referunt, vt ait Adrianus Papa in epistola ad Constantinum & Irenem, relata in secundo actu VII. Synodi, vbi alijs testimonijs & rationibus hoc confirmat. Et in actu tertio similia habet Theodorus Patriarch. Ierosolym. vbi adducit testimonium Basilij supra tractatum; & actu quarto est egregium testimonium Germani Patriarchæ Constantinop. Et hoc etiam confirmat, quod sæpe ab his Patribus dicitur imaginibus exhiberi honorem per recordationem & memoriam exemplarium, nimirum quia honor ipsorum non potest secerni, quando imagines coluntur, vt videre licet in citatis locis, & in verbis Epiphanij, quæ actu sexto, tomo secundo habentur, & referuntur in capit. Venerabiles. de consecrat. distinctione tertia vbi in summa dicitur, licet in recordationem & memoriam prototyporum honorificè adorentur imagines, non tamen ob id illis latria exhibetur. Rursus est frequens alia locutio, quæ hoc magis declarare videtur, scilicet imaginum adorationem non contineri intra ipsas, sed ad eos transire, quos repræsentant. Sic loquitur Photius Patriarcha in libris de septem Synodis circa septimam, cuius illa sunt verba notanda, *Neque enim in illis* (scilicet imaginibus) *consistimus, honoremque & adorationem concludimus, neque ad alios diuersos & varios fines distrahimur, sed per diuersum & singularem ipsorum cultum & adorationem, quæ certa, sacra, conuenientique, ac minime diuisa ratione animis nostros ad inuisibilem illam, singularemque vnicam diuinitatem dirigimus.* Et Basilius citatus sectione præcedenti, id-eo dicit, imaginis & Imperatoris vnam esse adorationem, & non diuidi imperium, quia imaginis honor ad exemplar transit. Quod etiam dixit Damascenus libro quarto, de fide, capit. 17. & libro 4. cap. 12. & orat. 1. & 3. de imaginibus: & hoc postremo loco citans Athanasium addit, exclusionem seu negationem alterius adorationis, dicens. *Quemadmodum Iacob cum esset è vita discessurus fastigium virgæ Ioseph adorauit, non virgam ipsam honoratus, sed eum, qui virgam tenebat, ita nos Christiani non alia ratione imagines colimus, nisi quemadmodum etiam cum filios nostros & patres osculamur, vt animi nostri desiderium indicemus.* Sic etiam Leontius Dialog. 5. cit. in VII. Synodo actu quarto. *Manifestum est* (inquit) *quod Iacob lignum non adorauit, sed per lignum Ioseph, quemadmodum nos per crucem Christum:* Eadem est sententia Augustini, libro tertio de doctrin. Christian. capit. 9. vbi in vniuersum loquens de signis sacris, ait, veros Dei cultores non debere in eis sistere, sed ad signata transire. Et Gregorius libro septimo, epistola 53. & 109. simpliciter explicat hãc adorationem imaginis per recordationem, ita vt tota ad prototypõ tẽdat: & hoc sensu lib. 9. epi. 9. negat, adorandas esse imagines, scilicet nisi in eis Deus aut Sancti adorentur, & eodem modo loquitur Hieron. Dan. 3.

Adrianus Papa.

Theodorus Basilius. Germanus.

Epiphan.

Basilius.

Damasc.

Leontius.

Aug.

Greg.

Hieron.

Tertio argumentor ratione, applicando illam, qua D. Thom. hic vsus est: idem est motus in imaginem, & in id cuius est imago, ex quo principio D. Tho. sic colligit, Dupliciter potest considerari imago. Vno modo, vt res quædam, & vt sic, alius est motus in ipsam, quam in rem repræsentatam, sub hac tamen ratione non est imago digna aliqua adoratione, cum sit res inanimata: alio modo considerat ur imago formaliter vt imago est, id est, vt refert

in

per se primo tendit in Christum, in imaginem verò concomitanter, & propter ipsum, ergo hæc adoratio honesta est, & rectæ rationi consentanea. Et confirmatur, quia supra ostensum est, quamuis creatura non possit per se primo adorari latria: posse tamē coadorari, sicut humanitas Christi coadoratur Verbo, & purpura Regis coadoratur honore regio.

Obiectio. Dices, hoc habere locum in ijs, quæ aliquo modo vnum constituunt cum persona adorata, imago autem non facit vnum cum exemplari. Sed hoc nihil obstat, quia imago, & exemplar sunt vnum habitudine, & apprehensione, exemplar enim in imagine repræsentatum, adoratur quidem in suo vero esse, quasi denominato tamen, & vestito imagine, & ita per modum vnius obiecti, & ipsum per imaginem, & imago cum ipso, vno motu adorantur.

Responsio.

Obiectio. Gabriel. Sed vrget Gabr. quia licet exterius vnus motus appareat, interius tamen reuera sunt duo, quia alia est existimatio Christi, alia imaginis, ille enim, vt Deus; hæc, vt imago Dei adoratur, vnde in voluntate etiam erunt actus diuersi, aut si fortasse aliter vnus est, ratione tamen formali distinguentur.

Responsio. Respondetur quod ad intellectum attinet quamuis possit interdum exemplar, & imaginem distinctis conceptibus, & per modum plurium rerum concipere: tamen etiam potest per modum vnius obiecti apprehendere prototypon, verbi gratia, Christum in imagine: & hic modus concipiendi interuenit in hoc adorationis modo, qui nō solum doctis, sed etiam indoctis fidelib. communis, & vulgaris esse videtur. Vnde fit etiam, vt sicut vnico corporis motu, ita etiam vnico voluntatis actu homo feratur ad colendum illud obiectum: neque oportet in tali actu rationes formales distinguere, quia ratio formalis obiecti eius vna est, licet in materiali obiecto sit aliqua diuersitas, sicut in adoratione Christi, & humanitatis, Regis, & purpuræ, sæpe explicatum est.

1. Illatio. Ex hac conclusione, vt res distinctius explicetur, infero primo, in hoc genere adorationis & per hunc actum directe ac primario adorari Christum seu personam in imagine repræsentatam ob propriam excellentiam, quam in se habet. Ita declarant hanc adorationem prædicti autores & manifeste sumitur ex citatis Patribus, statim referendis, & aperte conuincitur fundamēto prioris sententiæ. quia hæc adoratio est perfecta latria, verbi gratia, ergo necesse est, vt ad personam dignam tali adoratione directe terminetur, quia talis adoratio incommunicabilis est alteri. Item per hanc adorationem, non solum profitetur homo, id, quod adorat, repræsentare Deum, sed etiam esse Deum, & redemptorem vel supremum dominum suum, alias non esset vera & suprema latria, hæc autem professio, seu significatio, vera non esset, nisi talis adoratio ad personam repræsentatam, directe ac primario tenderet: & hoc declarat Ecclesia, quando adorando crucem ita ad illam loquitur, sicut ad Christum.

O Crux aue spes vnica
Hoc passionis tempore
Auge piis iustitiam,
Reisque dona veniam.

Præterea hoc declarat fundamentum, quo D. Thom. hic vtitur ex illo axiomate Aristotelis lib. de memor. & reminis. *Idem est motus in imaginem, & in id cuius est imago.* Vnde infert, motum adorationis imaginis, vt imago est, in exemplar terminari, quod Patres aiunt, honorem imaginis ad prototypon tendere: si ergo hic motus seu honor, sit perfectus in illo ordine, necesse est, vt ad exemplar terminetur tanquam ad rem per se primo ac principaliter adoratam.

2. Illatio. Secundo infero, per hanc adorationem adorari etiam imaginem, nō solum actu externo, qui ad adorationem non sufficit, sed etiam interiori motu & intentione adorantis, atq; non ita abusiue tantū, sed vere ac proprie. Hæc est in primis mens D. Tho. *D. Thom.* alias nō satis explicuisset aliquam veram adorationem imaginis, quia non declarat alium modum adorandi illam: & hoc declarauit Paludanus, dicens, verè adorari imaginem, & in se, licet non propter se, sed propter exemplar, & eodem actu, quo exēplar: & in hoc æquiparat adorationē imaginis adorationi specierum altaris, & reliquiarum: & hoc declarauit Capreolus dicens, Christum & imaginem esse vnum totale obiectum talis adorationis, quod etiam dixit Ferrar. Hoc etiam probant testimonia Concil. *Ferrar.* liorum adducta, adiunctis his quæ sect. præcedenti diximus: nam simpliciter docent, imagines, esse adorandas, quod de vera & propria adoratione intelligendum esse ostendimus: & rursus declarant, adorationem imaginum potissimum fieri adorando exemplaria in imaginibus, seu per imagines exemplaria: ergo sentiunt, talem adorationem non ad exemplaria nuda (vt ita dicam) vestita imaginibus: & consequenter ad imagines vt coniunctas exemplaribus terminari. Ad quod confirmandum ponderari possunt verba definitionis VII. Synodi act. 7. *Qui adorat imaginem, in ea quoque adorat descriptum argumentum*: vim enim quandam & energiam habet illa coniunctio & particula *quoque*, qua denotatur, non solum adorari vnum in alio, quasi in præsentia alterius, sed etiam vnum cum alio, ita vt vtrumque vere adoretur. Quapropter, ad intelligendos autores cauenda est æquiuocatio terminorum: interdum enim dicunt, hac adoratione imaginem per se, seu in se adorari, vt declarent, non esse abusiuam tantum, sed veram & propriam, interdum vero dicunt, illam adorari concomitanter, vt declarent, non esse ipsam obiectum, quod per se primo adoratur, sed coadorari tantum primario obiecto: & in eodem sensu dicunt interdum, adorari per accidens, vt pātet ex Capreol. supra: & fortasse eodem sensu locu- *Henricus.* tus est Henricus quodlib. 10. q. 6. nam apud Philosophos per accidens moueri seu denominari dicuntur, quæ concomitanter, vel tanquam partes, vel tanquam accidentia mouentur, licet in se vere afficiantur motu, quod maxime est in vsu, quando vnum alteri accidentaliter coniungitur, vt in superioribus tactum est. Ad tollendam ergo vocis æquiuocationem, dicimus, imaginem vere ac proprie adorari seu coadorari suo exemplari: & hoc modo vna adoratione cum ipso coli.

3. Illatio. Tertio infero, totam rationem huius adorationis esse excellentiam prototypi, quæ & ipsum, & imaginem eius adoratione dignam reddit: exemplar videlicet per se, & propter se; imaginem vero propter exemplar. Hæc etiam est certa veritas, quum illis verbis declarauit Concilium Tridentinum sess. 25, *Conc. Tri.* dicens, *Imaginibus debitum honorem, & venerationem impertiendam, non quod credatur inesse aliqua in iis diuinitas propter quam sint colendæ, sed quoniam honos qui eis exhibetur, refertur ad prototypa, quæ repræsentant.* Et hoc etiam conuincunt fundamenta eorum, qui negant imagines proprie adorari: nam saltem probant, non adorari propter excellentiam quæ in ipsis sit: & hoc sensu ostendimus supra, omnem adorationem imaginum esse respectiuam.

4. Illatio. Quarto infertur, hanc adorationem imaginis Christi, verbi gratia, proprie esse latriam ex habitudine ad obiectum primarium, seu personam quæ per se primo adoratur, nam ex habitudine ad illam, & ad excellētiam eius prout in ipsa est, habet, quod sit perfecta & summa adoratio: quam vox *latria*, suppolito vsu in rigore significat. Quia tamen illse actus qui vnus est, & indiuisibilis, terminatur simul ad imaginem cum prototypo, ideo vere dicitur talis imago vere adorari, adoratione latriæ, sicut humanitas Christi vere dicitur adorari latria, qua adoratur Christus, quamuis illa adoratio nō habeat quod

fit latria ex humanitate, sed ex persona ipsius Christi quod statim magis declarabitur in solutionibus argumentorum.

Satisfit fundamentis in contrarium.

Ad primum ergo fundamentum contrariæ sententiæ ex autoritate VII. Synodi vno verbo responderi posset, in illis locis non loqui Concilium de hac adoratione, qua imagines coadorantur cum prototypo, vt imagines sunt, sed qua ipsæ solæ adorantur, vt res quædam sacræ sunt: illa enim adoratio inferior est, vt sequenti sectione constabit. Ne tamen cogamur illam sententiam & expositionem postea tractandam accommodare omnibus locis illius Concilij, possumus secundo respondere, ex paulo antea dictis, quamuis imago adoretur eodem actu latriæ, quo adoratur prototypon, tamen illum eundem actum esse latriam perfectam prout terminatur ad prototypon, prout vero terminatur ad imaginem non esse perfectam latriam, sed habere vim & rationem inferioris adorationis. Non quod hæ duæ rationes in illo actu secundum rem, seu ex natura rei distinguantur, sed tantum habitudine & præcisione mentis: sæpe enim contingit, eandem indiuisibilem actionem respicere diuersos terminos, & præcise conceptam per habitudinem ad vnum vel alterum habere diuersam rationem seu denominationem: sic eadem actio, prout est à Deo, est concursus primæ causæ, prout vero est à causa secunda, est efficientia eius: sic etiam, licet beatus eadem indiuisibili visione videat Deum, & creaturas in Deo, nihilominus illa visio est beatitudo prout terminatur ad Deum, non vero prout terminatur ad creaturas; & similiter, iuxta probabilem opinionem, quod possunt Deus & proximus diligi eodem indiuisibili actu, talis actus prout terminatur ad Deum, est amor super omnia, non vero prout terminatur ad proximum. Sic ergo, quamuis idem motus adorationis tendat ad prototypon in imagine, & ad imaginem propter prototypon, nihilominus ille actus respectu prototypi est proprie latria, quia illud respicit vt obiectū summe excellens & per se adorabile, respectu vero imaginis nō erit tam perfecta adoratio, sed inferior veneratio, quia illo eodem actu non adoratur vt summum obiectum, sed vt aliquid ad illud pertinens, coadoratur illi. Quæ responsio magis in sequenti sectione declarabitur. Ex illa vero intelligitur, in re nullam esse diuersitatem inter sententiam Concilij, & Diui Thomæ: nam Diuus Thomas solum considerauit vnitatem motus seu actionis, & ideo dixit, eadem adoratione latriæ, qua colitur Christus, adorari imaginem eius, quod verum est, quia est vnus indiuisibilis actus: hanc autem vnitatem adorationis non prætermisit Concilium, vt vidimus, quia tamen illamet vnica actione aliter adoratur exemplar, & aliter imago, illud per se primo & propter se; hæc concomitanter & propter aliud, ideo adorationem illam sub nomine latriæ simpliciter dictæ retulit ad solum exemplar, respectu vero imaginis dicit esse inferiorem adorationem.

Obiectio.

Dices. Ergo, saltem quoad modum loquendi non est simpliciter asserendum, imaginem Christi esse adorandam latria: Tum quia Concilium non ita loquitur, sed potius id negat; tum etiam quia illa adoratio, prout terminatur ad imaginem, nō est latria: tum denique quia Sancti frequenter cum exclusione dicunt, solum Deum adorari latria. Respondetur, cùm res iam constet, in vsu vocum, prudentia opus esse, ne possit sermo, aut audientes in errorem inducere, aut scandalum aliquod gignere; & ideo attendenda est consuetudo & apprehensio, seu existimatio eorum coram quibus est sermo: nam in diuersis sensibus vtrumq; potest affirmari, vel negari, & vterq; loquendi modus habet fundamentum in Concilijs & vsu Ecclesiæ. Et ideo inter sapientes recte loqui possumus, vt Diuus Thomas loquitur, imaginem Christi adorari latria, quia in re ipsa vnicus est actus latriæ, quo ipsa cum exemplari colitur: & quia in hoc modo loquendi non significatur, adorationem illam habere perfectionem latriæ ex respectu ad imaginem, aut in imagine sistere, quatenus vere latria est, quod solum negauit Concilium sed significatur, adorationem latriæ complecti adorationem imaginis, quod verum est; sicut absolute verum est, Beatos videre creaturas visione beatifica, in quo non significatur, illam visionem esse beatificam ex habitudine ad creaturas, sed solum, visionem ipsam beatificam ad creaturas extendi. Vnde, cum exclusiue dicitur solus Deus adorari latria, tantum excluditur alia persona, ad quam possit per se primo illa adoratio terminari; non vero excluduntur concomitantia, sicut cum solus Rex dicitur adorari honore regio non excluduntur purpura & alia quæ coadorari solent: sic ergo in præsenti non excluditur imago, quæ cum suo exemplari coadoratur. nam reuera vsitatissimus modus illam adorandi huiusmodi est, qui, quamuis à Theologis subtiliter explicetur, à rudi tamen & indocta plebe facilius exercetur. At vero pro concione ad plebem oportet cautissime & disertissime loqui, vt omnis erroris & idololatriæ occasio vitetur: & ideo satis erit docere populum, imagines non propter se, sed propter personas quas repræsentant, in honore haberi, & in ipsis imaginibus personas ipsas & adorari absque subtiliori discussione.

Hic fit autor ad obiectum venit.

Propter hæc verba, & hanc responsionem, attribuit mihi quidam modernus autor, quod scripserim, non esse prædicādum populo, imaginem Christi esse adorandam latria; & quod asseruerim D. Thomam non fuisse id concessurum, si VII. Synodum legisset. Sed neutrum horum ex hactenus dictis colligi potest. Ecquidem D. Thom. ego valde probabile existimo, ipsum non vidisse septimam Synodum, cum eius mentionem non fecerit. Quod si vidisset, non mutasset quidem sententiam, nec fortasse loquendi modum, cum simpliciter verus sit, exposuisset tamen Septimam Synodum, suamque sententiam cum modo loquendi illius conciliasset. Quod vero ad concionandum coram plebe pertinet, non negamus, veritatem hanc prædicandam esse populo quātum ad ædificationem eius pertinere potest, sed tamen quia materia est lubrica & obscura, & in ea non solum sunt variæ Theologorum sententiæ, sed errores etiam miscri possunt, ideo dicimus coram plebe caute & diserte esse loquendum, & potius esse rem ipsam explicandam sub communibus terminis qui à plebe concipi possint, quam sub terminis scholasticis, qui vix intelligi valeant.

Ad aliud fundamentum ex ratione sumptum, iā responsum est, illo argumento recte concludi, imaginem per se solam non posse adorari illo cultu, qui exemplari secundum se debetur, non tamen probari, nō posse coadorari simul cum exemplari illo eodem cultu quo adoratur exemplar. Et quoad hoc nihil refert, quod imago sit res distincta & inferior prototypo, aut quod esse repræsentatiuum secundum se sit inferioris rationis, quam verū esse repræsentatum: nam ob hanc causam ipsa imago inferiori quodam modo participat illam adorationem, seu ab illa attingitur: nam, licet adoratio vna sit, non est necesse, vt æqualiter cadat in omnia, quæ per illa coadorantur; sicut eadem adoratione, qua sanctus homo colitur, adorantur corpus & anima, non tamen æque, sed magis anima quam corpus: sic ergo imago adoratur quidem vna adoratione cum prototypo, non tamen æque ac prototypon. Atq; hoc ipsum & & nihil aliud probat confirmatio ibidē adiuncta, & adoratio imaginis respectiua est, & verum esse censeo, etiā de illa adoratione, qua simul cum exēplari imago adoratur, quia imago nullo modo est adorabilis propter se, sed solum propter extrinsecā excellentiā. Neq; inde necessario sit, adorationē imaginis esse

matiuum, non obligat pro semper: sed tunc in eo modo adorandi nihil aliud omittitur, nisi directa exemplaris adoratio: ergo ratione sui illa omissio non semper est mala, vel contra rationem. Altera vero pars antecedentis, scilicet, quod neque vt circumstantia talis actionis illa carentia mala fit, probatur, quia nullum potest excogitari præceptum, vel negatiuum prohibens talem circumstantiam, vel affirmatiuum præcipiens vt quotiescunq; adoratur imago propter exemplar, adoretur etiam exemplar directe & in se, tanquam obiectum quod: hoc enim præceptum neque ex sola ratione naturali ostendi potest, cum satis declaratum sit, posse vnam adorationem ab altera præscindi, & in vtraq; reperiri honestam causam, & rationem adorandi sine B coniunctione actuali alterius. Deniq; illa directa adoratio exẽplaris non est necessaria, vt adoratio imaginis habeat debitum finem vltimum seu remotum quia ex se tendit in Dei seu prototypi honorem: neque etiam est necessaria, vt habeat debitum finem proximum, quia fine illa habet talis actus debitum obiectum formale, & materiale vt probatum est: finis autem proximus nihil aliud est, quam debitum obiectum actionis. Ergo ex solis principiis rationis naturalis colligi non potest præceptum obligans ad hanc circumstantiam. Nec vero fingi potest, hoc præceptum iure positiuo additũ esse, cum nec scriptum, nec traditum ostendi possit, nec consuetudine introductum. Quin potius (quod hanc veritatem maxime confirmat) frequenter tractamus imagi- C nes, aut alias res sacras peculiari quadam veneratione ac reuerentia, etiam si res in illis repræsentatas directe & per se non veneremur.

Tertio argumentor in hunc modum: nam ex duplici fundamento existimari potest hic modus adorationis illicitus; prius est generale, quia nulla res inanimata proprie & in se adorari potest, ita vt interior affectus adorationis ad illam tendat, quantumuis sacra & sancta fit; alind fundamentum esse potest speciale imaginum: nam, licet aliæ res inanimatæ, quatenus sunt aliquo modo sacræ, adorari interdum possint, iuxta illud, *Adorate scabellum pedum eius, quoniam sanctum est*, imagines vero, vt res quædam sunt, nullam habent sanctificationem, sed solum referunt prototypa: & ideo non sunt adorabiles, nisi vt imagines sunt, id est, vt actu referunt prototypa, quæ in ipsis principaliter adorantur. Neu- D trum autem ex his fundamentis firmum est. Et de primo quidem non immerito dixit Paludanus loco supra citato, esse absurdum principium, nihil irrationale esse adorandum in se: nam, vt vidimus in superioribus, sacra Scriptura iubet has res adorare, *Adorate scabellum pedum eius*, & eodem modo loquuntur Sancti, *Præsepe adora*, dixit Nazianzenus, & alia similia in superioribus adduximus: præsertim ex VII. Synodo, vbi sæpissime dicuntur hæ res *adorabiles, & honorabiles*, & earum adoratio comparatur cum adoratione sacrarum vestium, calicis, libri Euangeliorum, & similium rerum. Quæ com- E paratio fit in VIII. Synodo, canone 3. non potest autem vere ac proprie dici aliquid esse adorabile, aut vere ac proprie adorari, nisi in se adoretur, non solum actu externo, sed etiam ex interiori intentione adorationis & cultus, vt etiam est in superioribus ostensum: ergo omnino falsum principium est, rem inanimatam non esse in se adorabilem. Ratio vero est, quam insinuauit Paludanus, quia, licet res inanimata non sit adorabilis propter se, vt omnes Theologi docent, & est per se notum, est tamen adorabilis in se propter aliud: hæc enim duo non repugnant, cum in altero obiectum materiale, in altero formale significetur, sicut esse potest veritas in se credibilis, non tamen propter se, sed propter aliud, & medium esse potest in se amabile, licet non propter se, sed propter aliud, sæpe ergo obiectum

Paludanus

Nazianz.

VII. Synod.

VIII. Syno.

A formale extrinsecum est materiale: atque ad hunc modum, licet res inanimata non sit adorabilis ratione sui, potest tamen esse adorabilis ratione alterius: & tunc affectus adorationis terminatur ad ipsam, vt in se vere adoratam, quod in tertio tom. de vasis, & aliis rebus sacris latius ostensuri sumus: ergo ex hoc capite non repugnat, imaginem, eo quod res inanimata sit, adorari prædicto modo, non adorato prototypo vt obiecto quod adoratur, sed solum vt ratione adorandi, sic enim frequentius adorantur vasa, & aliæ res sacræ inanimatæ, vt ex ipso vsu constat; & citato tom. 3. disput. 81. sect. 8. latius dicturi sumus.

Cum à prototypo pratisa imago adoretur.

Aliud fundamentum seu principium illius sententiæ, quatenus in hoc distinguit inter imagines, & alias res sacras inanimatas, pugnat aperte cum doctrina VII. & VIII. Synod. qua imaginum adoratio aliarum rerum sacrarum adorationi æquiparatur: repugnat etiam cum doctrina Diui Thomæ 2. 2. quæstione 99. artic. tertio, vbi inter res sacras, quæ veneratione dignæ sunt, numerat imagines cum reliquijs, & vasis consecratis: repugnat etiam rationi, quæ ex eodem Diuo Thoma ibi artic. primo, sumitur. *Nam res sacra efficitur ex eo quod ad diuinum cultum ordinatur: nam, sicut ex eo quod aliquid ordinatur in finem bonum, sortitur rationem boni, ita etiam ex hoc quod aliquid deputatur ad cultum Dei, efficitur quoddam diuinum, & sic ei quædam reuerentia debetur, quæ refertur in Deum.* Sed imagines hoc ipso, quod ad Deum, vel Sanctos repræsentandos deputatæ sunt, sunt diuino cultui vel Sanctorum dicatæ: ergo habent dignitatem, & sanctificationem rerum sacrarum; & tanquam res sacræ adorabiles sunt. Dicunt vero aliqui, hoc esse verum de quibusdam imaginibus, quæ speciali benedictione, consecratione, vel sacra vnctione, in Ecclesia sanctificari consueuerunt. Cui sententiæ fauere videtur Adrianus Papa in scripto de imaginibus, capite trigesimo nono, vbi, respondens hæreticis, qui Tharasium, & VII. Synodum reprehendebant, quod imagines sacris vasis æquiparauerint, inquit, falsum esse quod hæretici aiebant, imagines non sanctificari per aliquam sacram orationem, *Quia vsus*, (inquit) *Sanctæ nostræ Catholicæ, & Apostolicæ Romanæ Ecclesiæ fuit & est. Quando sacræ imagines, vel historia pinguntur, prius sacro Chrismate vnguntur, & tunc à fidelibus venerantur.* Sed hæc limitatio non est in vniuersum necessaria; nam, licet possint imagines hoc cæremoniali modo (vt ita dicam) sanctificari, tamen hoc simpliciter necessarium non est, vt tanquam res sacræ habeantur & colantur, sed satis est, vt Dei, vel sanctorum cultui deputentur, vt ex ratione & doctrina Diui Thomæ citata constat: deputantur autem ex hoc, quod ad illos repræsentandos instituuntur & assumuntur, vt Epiphanius significauit in VII. Synodo actione sexta tom. 4. in principio: vbi sic inquit, *Typus salutiferæ crucis, siue sacrata precatione, siue dedicatione, apud nos honorabilis existit, satisfacit enim nobis figura.* Ex quibus vltimis verbis colligitur generalis ratio, nam propriæ sanctificatio imaginis non consistit in aliqua benedictione vel vnctione, sed in repræsentatione personæ sacræ, ad quam habet respectum ex hoc præcise, quod illius similitudinem gerit, & vice illius substituitur, vt Anastasius in eadem VII. Synodo, actione quarta significauit. Vnde ex vi huius repræsentationis, & institutionis, habet imago aptitudinem ad illos sacros vsus, ad quos conferrè potest: ergo hoc satis est, vt, tanquam res sacra, venerabilis existat: & ideo VII. Synodus non de benedictis, aut vnctis imaginibus, sed simpliciter de imaginibus ait, esse veneratione dignas: & sæpe exempla adhibet de imaginibus nulla speciali cæremonia sacratis, vel de cerea imagine, qua vtebatur Chrysostomus, & de imagine à Nicodemo depicta, & simi-

Eadem quæ res aliæ sacræ inanimes adoratione colitur.

VII. & VIII. Syno. D. Thom.

Quorundã exceptio.

Improbatur.

& similibus : imagines enim ad Deum vel Sanctos repræsentandos dicatæ, hoc ipso inter res sacras inanimatas computandæ sunt : & ideo non minus sunt adorationis capaces, quam aliæ res similes Deo consecratæ.

Vltima nostra sententiæ confirmatio.

Atque hinc potest vltimo hæc sententia confirmari autoritate, præsertim VII. Synodi, in qua frequentissime dicitur ; imaginibus deberi venerariam adorationem, qualis debetur rebus sacris, non tamen latriam, vt patet in act. secunda, post epist. Adriani, & sæpissime in 3. 4. & 6. ac denique in septima in ipsamet fidei definitione, quæ definitio est accommodata proportione intelligenda : nam mens Concilij est, imagini non deberi adorationem omnino æqualem illi quæ debetur exemplari. Vnde respectu imaginis Christi intelligitur de latria propria vt verba sonant, respectu vero imaginum Sanctorum, intelligitur etiam de dulia, quæ ipsis Sanctis debetur : igitur ex doctrina Concilij adoratio imaginis, prout ad ipsam terminatur, inferior est adoratione exemplaris : illa autem inferior adoratio imaginis non potest esse alia, nisi illa, quæ est mere respectiua, & nititur in excellentia exemplaris tanquam in ratione adorandi, versatur autem circa imaginem vt in rem propter aliud adoratam. Duobus autem modis supra insinuatis eludi potest hoc testimonium. Prior est, quod adoratio imaginis dicatur inferior, quia interna intentio cultus nō cadit in ipsam, sed sola actio exterior circa illam versatur ex intentione colendi exemplar. Sed hæc responsio, vt supra ostendimus, falsam introducit doctrinam, multumq; derogat imaginum veneration: nam ex ea non solum sequitur, imagines minus coli, quam exemplaria, sed etiam sequitur, illas non coli, sed sola exemplaria, quia, sicut adoratio exterior, nisi ex intentione cultus procedat, non est vera, sed ficta adoratio, si absolute consideretur, ita etiam respectiue non potest exterior actio esse vera adoratio alicuius rei, si nullo modo ex intentione colendi illam, sed aliam, procedat : multoq; minus dici potest honoraria adoratio eiusdem rei, si non ex intentione adorandi illam procedat: cum tamen dicta VII. Synodus dictam inferiorem adorationem, honorariam imaginis adorationem appellet; quæ omnia in superioribus latius perpendimus.

Alia responsio est, appellare Concilium inferiorem, illam imaginis adorationem, quia, licet, procedat ex intentione colendi exemplar in imagine & per imaginem, tamen illamet intētio inferiori modo attingit imaginem, quam exemplar, etiamsi vtrumq; directe attingat, & vt obiectum, quod adoratur. Atq; ita fit, vt Concilium non doceat, imagines posse adorari aliqua inferiori adoratione qua in re ipsa non colatur principaliter, directe, & vt quod, ipsum exemplar. Sed quanquam hæc expositio improbari non possit, vt etiam in superioribus diximus; & ideo conuinci etiam non possit, Concilium formaliter & expresse sententiam nostram definiisse, nihilominus tamen ex doctrina Concilij, etiam sic exposita, per consequentiam satis probabilem inferre possumus quod intendimus. Nam, si imagines vere ac proprie adorari possunt aliqua intentione cultus, quæ ad illas terminatur, & vt sic inferior est intentione adorandi exemplar propter se ipsum : ergo illa intentio concepta sub illa præcisa ratione inferioris adorationis, non attingit exemplar in recto & vt quod, sed in obliquo tantum & vt quo: ergo, sicut illa adoratio à nobis mente præscinditur, & concipitur vt inferior, ita etiam potest re ipsa exerceri sola, & sine concomitantia vel identitate perfectioris adorationis, quæ ad exemplar in recto, & vt quod, terminetur. Hæc vltima consequentia (reliqua enim omnia clara sunt) probata, vt existimo, sufficienter est, illis rationibus, quibus ostendimus, hunc modum adorationis inferioris, non solum cogitatione, sed etiam re ipsa, præcise à superiori, & esse possibilem, & esse honestum. Et ex solutionibus argumentorum contrariæ sententiæ id etiam euidēter constabit. Et confirmatur ex verbis D. Tho. 2.2. quæst. 99. art. 1. dicentis. *Ex hoc quod aliquid deputatur ad cultum Dei, efficitur quoddam diuinum, & sic ei quædam reuerentia debetur, quæ refertur in Deum.* Et inferius arti. 3. in hoc ordine ponit imagines & earum venerationem. Satis autem significat Diuus Thomas in prædictis verbis, illam reuerentiam, quæ his rebus sacris debetur, referri quidem in Deum, non tamen esse eandem, neque tantam, quanta est illa, quæ ipsi Deo propter se debetur. Vnde particulā illā *quādam reuerentia*, diminuens esse videtur, seu distinguens hanc reuerentiam ab illa quæ ipsi Deo secundum se debetur : & eandem vim habet illa particula, *quæ refertur in Deum*, & illa quæ est in artic. 3. scilicet, *in quibus* (rebus videlicet sacris, vel reliquijs) *personæ Sanctorum quodammodo venerantur*, id est, vt ratio venerandi tales res. Et confirmatur, nam propter hoc in dicto artic. 3. distinguit sacrilegium quod fit irreuerenter tractando vasa sacra aut imagines, ab illo quod fit contra ipsas personas sacras, & dicit illud prius esse minus graue : ergo similiter sentit, reuerentiam illam esse distinctam & inferiorem.

Obiectio.

Dicet fortasse aliquis, his rationibus & testimonijs recte probari, posse imaginibus aliquam reuerentiam vel venerationem exhiberi, etiam in actu exemplar directe & vt quod non adoretur : illam tamen reuerentiam imaginis non esse adorationem. Hunc modum dicendi insinuat Bonauentura in 3. distinct. 9. art. 2. quæst. 4. vbi distinguit duplicem honorem, vnum venerationis, alium adorationis : hunc posteriorem dicit tantum posse tribui rei rationali, sicut & orationem : nam adoratio (inquit) quædam oratio est ad aliquem ordinata; nam adorare idem est, quod ad aliud orare. priorem autem modum venerarij honoris dicit posse tribui creaturæ irrationali, quia solum exhibetur in signum alicuius nobilitatis vel dignitatis, quæ non requirit cognitionem : negat tamen hunc honorem esse adorationē : & loquitur de adoratione reliquiarum vel aliarum rerum sacratum : nam imaginibus etiam hunc honorem venerationis negare videtur : sed solam illis concedit adorationem, quæ in exemplar directe referatur : tamen iuxta doctrinam superius traditam, cum imagines inter res sacras cōputentur, si distinctio illa bona est, etiam in cultu imaginum locum habebit. Veruntamen illa distinctio primum sine fundamento data est, quia nulla est ratio, cur adoratio omnis ad solam intellectualem naturam referri possit, magis quam veneratio: neque est verum, omnem adorationem esse orationem: nam, quidquid sit de etymologia vocis *adoratio*, quam alij à verbo orandi, alij à nomine *ador*, quod frumentum sacrificijs destinatum significat, desumunt, tamen impositio vocis, non est facta ad significandam orationem vt sic, seu sacrificium vt tale est, sed ad significandum in genere quodlibet signum reuerentiæ vel submissionis alicui rei exhibitæ; ergo, licet oratio vt oratio possit solum ad naturam rationalem dirigi, adoratio tamen latius patet, & æque extendi seu communicari potest ac veneratio seu reuerentia. Accedit, ac maxime vrget, quod illa distinctio expresse reprobata est in VII. Synodo : nam in Actione 4. cum relatum esset dictum Anastasij Episcopi Theopolēos, *Quid aliud est, quam honoris alicui exhibiti veluti emphasis, adoratio?* ex hac sententia ita colligit Tharasius, *Omnes igitur, qui sacras imagines venerari confitentur, adorationem autem recusant, à sancto Patre tanquam hypocrita redarguuntur.* Si ergo rationes factæ probant, reuerentiam & venerationem aliquam exhiberi posse imaginibus,

Bonau. in 3. dist. 9. art. 2. q. 4.

Bellar.

VII. Synod.

in actu exercito ipsum exemplar: & sub hac tantum ratione adoratur: at vero sub hac consideratione, non solum potest esse vnus atque idem motus adorationis imaginis, & prototypi, sed etiam necesse est vt sit vnus: quia non potest imago consideri vt relata ad prototypon, quin adoratio, quæ in illam vt sic tendit, terminetur ad prototypon. Secundò imago est res inanimata: ergo non est adorabilis sola fine exemplari. Probatur consequentia, quia res inanimis non est capax honoris, neque adorationis per se solam sine consortio alicuius rei rationalis, tum quia honor referri debet ad rem intelligētem; alioqui vanus est, tum quia adoratio non potest rationabiliter tribui nisi superiori alicui, vt superior est: res autem irrationalis per se sola semper est inferior homine.

Dices, rem irrationalem solam non esse propter se adorabilem, nihilominus tamen adorari posse propter extrinsecam excellentiam. Sed contra hoc obstant duo. Primum est, quia vel illa extrinseca excellentia confert imagini aliquam dignitatem, qua faciat eam homine superiorem, vel non confert. Primum dici non potest absque stulto errore. Si autem dicatur secundum: ergo illa extrinseca excellentia nihil cōfert, vt imago per se solam dignè possit ab homine adorari. Quomodo enim potest fieri, vt homo se se submittat & seruiat rei inanimatę propter extrinsecam excellentiam? Secūdum est, quia, vel excellentia prototypi est tantum remota ratio adorandi imaginem, & sic oportebit, aliquā aliam propinquam rationem in ipsa imagine quærere, vel est proxima ratio, & sic necesse est vt per illum amum per se primo ac principalius ipsum exemplar adoretur, quia non potest esse proxima ratio adorandi, nisi in quantum ipsum est quod præcipuè ac primario adoretur.

Atq; hinc sumitur confirmatio suprà tacta, quia, si rectam intentionem adorantis spectemus, illa reuera non est adorandi imaginem, sed exercendi circa illam talem actionem externam, vt hoc modo per ipsam exemplar adoret: ergo secluſa adoratione exemplaris, nulla relinquitur honesta ratio adorandi imaginem, seu (quod idem est) seruiendi rei inanimatæ.

Tertia ratio sit, quia adoratio est actus religionis: religio autem non potest exercere actus suos circa res merè irrationales, sed necesse est vt ad aliquam rem rationalem omnem suum actum præcipuè dirigat: ergo idem est de actu adorationis: ergo non potest illum exercere circa imaginem inanimatam, nisi principaliter eum dirigat in rationale exemplar per imaginem repræsentatum. Minor declaratur (cætera enim satis nota sunt) quia religio est pars potentialis iustitiæ, cum qua in eo conuenit, quod ad alterum ordinatur, & suo modo ei debitum reddit sicut ergo iustitia non ordinat actꝰ suos, nec reddit debitum, nisi personæ rationis capaci, cui faciat æqualitatem, & contractum aliquem ineat, vel debitum soluat: hæc enim sunt munera iustitiæ, quę circa rem irrationalem intelligi non possunt: ita etiam religio semper operatur circa alterum, qui sit rationalis persona: ergo hoc ipsum necesse est in imaginum adoratione seruari, ita vt, qui decenter tractat imaginem, vel quouis modo eam veneratur, totum hoc faciat, vt rei in illa repræsentatæ debitum cultum seu obseruantiam præstet: alioqui non exercet actum religionis vel duliæ.

Quarta ratio sumi potest à contrario, nam qui irreuerenter tractat imaginem, primò ac per se non peccat in imaginem, sed in personam repræsentatam: ergo idem dicendum est de adoratione: nam oppositorum eadem ratio est. Totumq; argumentum, tam antecedens, quàm illatio, sumitur ex Adriano Papa in scripto imaginum cap. 8. & ex Athanasio citato in 4. act. VII. Synodi, & Damasceno dicta orat. 3. de imaginibus.

Secunda sententia est, licet verum sit, imagines non posse adorari nisi propter exemplar, nihilominus in se ac propriè adorari posse nō adorato directè, vt quod, ipso exemplari. Hanc sententiam tenent in primis omnes autores, qui negant, imagines posse adorari propriè eadem adoratione, qua adoratur exemplar; & alias docent, imagines adorari propriè aliquo cultu tam externo, quam interno, seu ex speciali intentione cultus illis accommodati. Ita opinantur Catherinus & Ayala, Gabriel etiam, quem Corduba sequitur, magis in hanc partem inclinat: censet enim probabile, adorationem imaginis posse fieri eodem actu interno, quo per se primò ac propriè adoratur prototypon, tamen etiam existimat probabile, vel probabilius, adorationē imaginis externam procedere ex diuerso actu interno. Ex quo manifestè infertur (quamuis ipse apertè nō declaret) posse vnum actum internum separari ab alio, & adorationem imaginis exerceri ex illo actu interno, qui ad illam dirigitur, quamuis simul non exerceatur alia intentio directè, ac per se colendi prototypon: non enim habent per se necessariam dependentiam aut connexionem, vt magis infrà constabit. Ex autoribus verò, qui admittunt, posse imagines adorari cum prototypis, tenēt nihilominus posse sine illis alio genere cultus adorari, Sanderus lib. 2. de imaginib. capit. vlt. & Albertus Pighius libr. 8. cont. Erasmum, & Bellarm. lib. 2. de imaginib. cap. 21. & 25. ex antiquioribus vero scholasticis nihil certum in hac re colligi potest, vno vel altero excepto: nam verba eorum æquiuoca sunt, vt ex dicendis constabit, multum verò fauent omnes, qui dicunt, imaginem esse verum obiectum adorationis, quamuis partiale, vt Capreol. & Ferra. & Maior, qui etiam admittit adorationem respectiuam imaginis. Palud. etiam dicens, esse absurdum principium, nihil irrationale esse adorandum in se; destruit totum fundamentum contrariæ sententię. Atq; hæc opinio vera est, & tam certa, quàm est certum imagines non abusiuè tantū & impropriè, sed verè ac propriè adorari. Et, quia de huius posterioris propositionis veritate ac fundamēto satis à nobis dictum est in sect. 3. hic solum curabimus demonstrare huius illationis necessitatem: quam existimo adeò esse euidētem, vt qui sinistrè senserit de sententia Durandi asserentis, imaginem tantū abusiuè adorari, aut de sententia aliorum (quæ in re eadem est) dicentium, circa imagines versari tantum actionem externam adorationis, non tamen ad eas dirigi vllo modo intentionem cultus, non possit negare aliquam adorationem imaginis esse possibilem, & licitā, quæ ipsum exemplar non comprehendat tanquam obiectum per se primò adoratum. Duo igitur ex prædicto fundamento à nobis ostendenda sunt. Primum, hoc genus adorationis esse possibile. Secundum, esse licitum.

Secunda sententia.

Cathorin. Ayala. Gabr. Corduba.

Sander. Albert. Pighius. Bellarm.

Capreol. Ferrar. Maior. Palud.

Approbatur secunda sententia.

Primum probatur ex generali modo operandi nostræ voluntatis & intellectus: nam potest quælibet ex his facultatibus tendere in aliquod materiale obiectum propter aliud vt quo seu vt formale, etiam si actu non tendat in illam rem, quæ est formale obiectum, tanquam in rem seu materiam circa quam propriè versetur, quæ solet dici obiectum quod: ergo etiam in præsente intentio adorandi potest versari circa imaginem vt obiectum quod, seu rem adoratam propter exemplar vt rationem adorandi, quamuis directè non intēdat adorare ipsum exemplar, vt rem directè adoratam. Antecedens probatur primò exemplis, tum in intellectu, nam fidelis assentitur veritatibus fidei, nixus diuino testimonio & veritati infallibili eiꝰ vt rationi formali, quamuis eo actu quo credit rem reuelatam, non credat, vel Deum esse primam veritatem infallibilem, vel Deum hoc reuelasse. Idem dicunt, Dialectici de actu scientiæ, qui nititur præmissis vt rationi

assentiendi, quamuis non feratur directe in ipsas præmissas tanquam in obiectum scitum seu iudicatum per illum actum; tum etiam in actibus voluntatis, vt in amore, quo amatur vna res propter aliam vt propter rationem amandi extrinsecam, qualis est aliquis amor, quo amatur proximus propter Deum; item in pura electione medij propter extrinsecum finem, quæ directe non versatur circa finem, ipsum volendo, sed tantum in obliquo ipsum respicit tanquam rationem volendi media, sic ergo contingere potest in adoratione imaginis propter exemplar. Nec refert, differentias veluti materiales assignare inter hunc actum, & cæteros, v.g. inter electionem medij, & voluntatem adorandi imaginem: non enim contendimus, hunc actum esse in omnibus eiusdem rationis cum cæteris, aut esse propriam electionem, sed argumentamur à paritate rationis, vt sicut in electione vel alijs actibus potest esse motus voluntatis in vnam rem propter aliam, etiam si directe non tendat in id, quod est ratio tendendi in aliud, tanquam in obiectum quod, sed solum quasi oblique vt in rationem tendendi, ita id posit accidere in actu adorationis imaginis: nulla enim ratio hactenus reddita est, cur hoc magis in adorationis actu repugnet, quam in cæteris, præsertim, cum non agamus nunc de potestate morali, id est, an liceat, vel non liceat, sed simpliciter de potestate sic operandi. Quin potius in absoluta adoratione existimant multi id accidere: nam, cum adoratur Rex propter dignitatem Regiam, persona est, quę per se, & vt quod, adoratur. Regia autem dignitas non propriè est quod adoratur, sed est qua Rex adoratur, seu ratio adorandi: quod si fortasse talis dignitas coadoratur cum persona, quia est intrinseca ratio adorandi in extrinseca ratione, etiam illud non erit necessarium, sed satis erit, quod indirecte & oblique adoretur.

Secundò potest probari ratione illud antecedens assumptum, quia voluntas tendit in suum obiectum prout propositum per intellectum, sed potest intellectus actu cogitare & proponere vnam rem vt amabilem, vel honorabilem, ratione alterius, ad quam habet habitudinem, non considerando rem illam, quæ est terminus talis habitudinis, vt per se amabilem vel honorabilem: nam prior consideratio non pendet intrinsece ex hac posteriori: nam, licet fortasse virtute, vel quasi in habitu illam supponat, vel includat, non tamen semper requirit illam formalem & expressam considerationem, vt licet homo apprehendat proximũ vt amabilem propter Deum, non oportet vt actu & formaliter consideret Deum esse amabilem propter se, aut quantum vel quomodo amandus sit, sed satis est, quod virtute & implicite illud includat: ergo & voluntas potest tẽdere directe in eam rem, quæ propter aliam amabilis, vel honorabilis iudicatur, non tendendo directe in alteram, quæ est terminus illius habitudinis, sed tantum oblique vt in rationem tendendi in aliam, vt in exemplo posito de amore potest voluntas ex charitate amare proximum vt quid Dei est, ac propter Deum, non amando tunc directe & formaliter Deum vt obiectum per se & super omnia amatum: sic ergo in actu adorationis, prout à voluntate proficiscitur, accidere potest, si semel supponamus posse intellectum repræsentare vnam rem & honorabilem propter extrinsecam excellentiam alterius, ad quam dicit habitudinem, siue id posit vere iudicare, siue tantum ex errore vt postea videbimus.

Tandem hoc ipsum declaratur ex illo principio, quod imago propriè adorari potest simul cum exemplari per se primo adorato, nam in illo adorandi modo, necesse est vt intercedat cogitatio de ipso exemplari vt propter se digno veneratione, & simul de imagine vt colenda propter exemplar, ita vt, & illud in ipsa ac per ipsam, & ipsa propter illud, A per modum vnius adoranda apprehendantur: quid, nisi huiusmodi obiecti propositio antecedat, non potest voluntas vere ac proprie tendere in totum illud: sed nihil repugnat, vt intellectus consideratione præscindat illud obiectum, vel ex libertate hominis, vel (quod frequentius accidit) ex naturali inaduertentia, seu quia occurrit aliquid excitans ad vnius considerationem & non alterius: simili ergo modo poterit voluntas moueri in obiectum, prout consideratum est. Atque hunc modum apprehensionis vel imaginum, vel aliarum rerum sacrarum, satis (vt opinor) ipsa experientia ostendit: visa enim imagine, etiam si illam apprehendamus vt rem sacram & reuerenter tractandam, non tamen semper B statim cogitamus explicite ac formaliter de Christo v.g. in ea repræsentato, ac de excellentia vel diuinitate eius, propter quam summe venerandus est: est ergo ex parte intellectus non solum possibilis, sed etiam facilis ad intelligendum hic modus considerationis: erit ergo etiam ex parte voluntatis possibilis talis adorationis modus: nam supposita obiecti propositione & voluntatis libertate, nulla ratio cogitari potest, propter quam talis actus impossibilis sit.

Supereſt, vt alteram partem probemus, scilicet hunc actum esse rectum & honestum: hoc autem probatur primo ex illo eodem principio, scilicet imaginem cum prototypo posse licitè adorari proprie & in se: nam, quando adoratur, non adorato di- C recte prototypo, nec existimatur digna maiori veneratione, nec ipsa afficitur maiori honore, quã cum adoratur simul cum prototypo, imo quodammodo minus colitur priori modo, quia in re actus adorationis qui exercetur, minus perfectus est: ergo, si adoratio coniuncta (vt sic dicam) licita est, etiam altera disiuncta erit licita. Et confirmatur, nam vtraque nititur in excellentia prototypi, propter quem adoratur imago; & hinc habet quod licita sit. Quod vero cum illa coniungatur adoratio directa exemplaris, materiale quid est, & per accidens in ordine ad honestatem adorationis imaginis, si alioqui fieri potest, vt exemplar sit ratio adorandi, etiam si non sit obiectum quod per se primo adoratur, quod fieri posse ostendimus. Secundò argumentor, quia in illo adorandi modo nihil assignari potest, quo D talis adoratio illicita sit, aut contra rectam rationem & aliunde, habet ille actus obiectum honestum & rationi consentaneum: ergo erit talis actio honesta & licita. Antecedens declaratur, nam in ea actione duo considerari possunt, scilicet id quod fit, & id quod omittitur: fit enim honor imagini propter exemplar, & omittitur directa exemplaris adoratio, vt proprij obiecti adorati vt quod: sed illud primum per se loquendo non est malum, sed potius bonum & rationi consentaneum, quia imago vere est honorabilis propter exemplar, vt VII. Synodus sæpe docet & supra retulimus; sed per illum actum hoc modo adoratur: neque exhibetur illi maior honor, quam sit ille quo ipsa est digna; neque propter aliam rationem, quam sit illa, quæ in tali re inueniri potest; neque demum ibi miscetur aliqua superstitio, E aut falsæ existimationis significatio: quia per illam adorationis notam non significatur, imaginem habere in se excellentiam, ob quam sit digna absoluta adoratione, sed solum habere respectum ad excellentiam alterius ratione cuius adorabilis est: ergo nihil positiue fit per eam actionem, ob quod possit turpis aut irrationabilis existimari.

Deinde, quod in hoc genere adorationis omittitur seu potius non fit, neque in se malum semper est, neque vt circumstantia talis actus: ergo neq; ex hoc capite erit talis adoratio mala. Antecedens quoad priorem partem declaratur, quia non semper tenemur exercere actum adorationis Dei aut alicuius Sancti: nam præceptum adorationis, cum sit affirmatiuum,

Imago ratione à prototypo propria bonestatem habet, ob quam adoratur, ipsi non adsunt.

ginibus, etiam dum in eis non colitur directe exemplar tanquam obiectum quod, etiam probant, simili modo adorari posse imagines.

Consectarium. Atque hinc infero primo, hunc actum, quo adoratur imago isto modo, distinctum esse ab illo actu quo imago coadoratur prototypo, quod per se primo eodem actu adoratur. Probatur facilè ex differentia obiectorum: nam actus habentes obiecta diuersa distinctos esse necesse est: distinguuntur enim ex obiectis: nam, cum ratio talium actuum consistat in habitudine ad obiecta, non potest habitudo esse eadem, si obiectum, ad quod terminatur, diuersum sit; neque actus potest esse idem, si distinctam habet habitudinem ad distinctum obiectum: sed hi actus habent obiecta diuersa; nam vnus primario tendit in exemplar vt in obiectum quod, in imaginem vero concomitanter tanquam in partem obiecti, vel aliquid simile: alius vero actus non tendit directe in exemplar tanquam in obiectum quod, sed solum in imaginem, exemplar vero solum oblique attingit vt obiectum quo: ergo sunt actus distincti inter se: est autem sermo de actibus internis, nam exteriorem actum constat posse esse vnum, qui ex sola diuersa intentione potest diuersam rationem adorationis participare. Et confirmatur primo, nam actus adorationis, qui ita tendit in Christum, verbi gratia, vt nullo modo versetur circa imaginem eius, distinctus est ab eo quo adoratur Christus in sua imagine, & ipsa imago simul coadoratur, vt in superioribus dictum est: ergo maiori ratione alij actus, de quibus agimus, distincti sunt. Confirmatur secundò nam ille actus, quo directe ac formaliter adoratur Christus in imagine, coadorata imagine, est vera & perfecta latria; alius vero actus, quo sola imago directe, & vt tota materia adorationis colitur, Christus vero solum indirecte & vt ratio adorandi non est latria simpliciter loquendo, sed inferior, quædam veneratio, vt ex VII. Synodo ostendimus, & est certissimum, quia perfecta latria non potest communicari creaturæ vt rei per se primò adoratæ, vt ex dictis in superioribus constat: sunt ergo illi actus distincti.

An vero hi actus sint specie diuersi, vel tantum numero, item an dicendi sint distincti tantum in esse naturæ vel etiam in esse moris, non multum ad præsens institutum refert, nam ad explicandum modum huius adorationis satis nobis est, hos actus esse re ipsa distinctos, & distincto modo respicere ipsum exemplar, siue hic modus sufficiat ad distinctionem specificam, siue non. Quibusdam autem videtur non sufficere ad specificam diuersitatem, quia illa diuersitas in obiecto est tantum materialis, nam formalis ratio attingendi in vtroque actu est eadem, scilicet dignitas & excellentia exemplaris. sicut etiam actus quo solum exemplar in se colitur absque imagine, & quo colitur in imagine & cum imagine, re ipsa & in indiuiduo distinctus est, non tamen in specie. Alijs autem videtur illa differentia sufficiens ad specificam diuersitatem, quia, licet excellentia prototypi, in qua formaliter nititur vtraque adoratio, sit eadem, tamen aliter est in persona repræsentata, aliter vero paticipatur in imagine: in illa enim est vere ac formaliter, in hac vero tantum habitudine quadam: vnde illam reddit simpliciter excellentem, & dignam perfecta & absoluta adoratione in tali ordine, hanc vero solum secundum quid reddit excellentem, & dignam adoratione respectiua: ergo hoc satis est ad specificam actuum diuersitatem. Atque hoc etiam confirmat id quod ex VII. Synodo dicebamus, vnam ex his adorationibus esse perfectam latriam; alteram vero minime sed inferiorem. Vnde Damascenus orat. 1 de Imagin. *Adoratio* (inquit) *est submissionis & honoris nota, atque huius duplex est ratio; altera enim est, quam Deo, qui natura solus adorandus est, latriaque dicitur; altera quam propter ipsum Deum exhibemus, vel amicis & seruis eius, vel quibuslibet Dei locis, vel templis eius, vel principibus à Deo constitutis.* Quo loco videtur aperte constituere specificam diuersitatem inter adorationem Dei, & rerum sacrarum, quæ Deo dicatæ sunt, inter quas, vt diximus, computantur imagines: verba enim illa; *atque huius* (adorationis scilicet) *duplex est ratio*, specificam rationem indicant: & in alijs etiam exemplis, quæ adhibet, manifesta est specifica diuersitas. Atque ex hoc etiam loco Damasceni licet obiter colligere, hanc adorationem rerum sacrarum vt templi, & calicis, &c. non terminari directe ad Deum vt obiectum per se primo adoratum: alioqui non distingueret illam à propria latria, qua adoratur ipse Deus. Vnde non est eadem ratio de distinctione adorationis directæ ipsius exemplaris vel solius, vel cum imagine, quia hæc differentia plane est accidentaria, & in solo materiali obiecto secundariè: nam primarium idem est, cum eadem excellentia propriè ac intrinsecè: at vero in alijs actibus est discrimen in obiecto directo & per se primo adorato, & in modo habendi seu participandi excellentiam propter quam adoratur, qui modus refunditur in obiectum formale talium actuum. Quapropter probabilissimum est, reperiri specificam diuersitatem inter hos actus.

Atque hinc etiam constat, hos actus differre in esse naturæ, quia esse specificum est esse naturale talium actuum, id est, quo constituuntur in sua physica entitate, & idem esse est quo respiciunt obiecta sua. Quod vero petebatur de distinctione in esse moris, potest esse ambiguum ex vocis æquiuocatione, nam per esse moris intelligitur bonitas moralis talium actuum, vnde necesse est ita distingui in bonitate intrinseca sicut distinguuntur in suo esse: nam in actibus internis voluntatis ex se & ex obiecto intrinsecè bonis, moralis bonitas vel nihil aliud est, quam illud esse virtutis, quod talis actus habet à suo obiecto secundum suam propriam speciem, quod etiam est ipsum esse naturale eius, quo in tali specie entis & qualitatis constituitur; vel certè, si bonitas moralis aliquid dicit præter hoc esse, illud est proportionatum ipsi esse & intrinsecè consequens illud: & ideo æque erit distinctum, vt verbi gratia, si ponamus, bonitatem addere conformitatem ad rationem, vel ad appetitū rectum, vel ad legem, hæc etiam inuenietur diuersa in illis diuersis actibus, nam aliter est debita Deo adoratio, quam imagini eius. Nihilominus tamen quamuis hæc diuersitas sit in ipso esse naturali & morali talium actuum, quodammodo dici possunt habere quandam vnitatem moralem, quatenus vnus ex alio consequitur, & per vtrumque tenditur ad completam Dei adorationem tam in se, quam in sua imagine, vel in qualibet alia re sacra. Sicut electio pura in re quidem distinctus actus est ab intentione, & distinctam habet bonitatem, imo & distinctum meritum, & nihilominus dici possunt complere moraliter vnum actum, quia complent vnam tendentiam, & vnum perfectum motum in finem. In hoc ergo sensu dici possunt illi actus habere vnitatem in esse moris, ita vt illa determinatio, *in esse moris*, cadat potius in vnitatem inuentam inter tales actus, quæ est quasi collectiua vel respectiua, quam in aliquo esse intrinseco, quod sit idem vel eiusdem rationis in vtroque actu.

Adoratio imaginis vt partialis obiecti cum prototypo, & adoratio imaginis solius propter prototypum, specie diuersa.

Idem habitus exemplaris, & imaginis propter ipsam adorationem inclinat.

Addendum vero vlterius est, huiusmodi actum adorationis circa imaginem, ad eūdem habitū virtutis pertinere, ad quē pertinet alter actus, quo adoratur ipsum exemplar in se & propter se: sub qua consideratione dici possunt illi actus habere vnitatem quandam in ordine ad habitum. Ratio est, quia vterq; illorum actuum fundatur in vna & eadē excellentia prototypi; pertinet autem ad eandem virtutem quæ primario inclinat ad honorandam personam

sonam excellentem, consequenter etiam inclinare ad reuerenter tractandam imaginem talis personæ; & ideo, licet actus sint diuersi, principium tamen & radix vtriusque, qualis est habitus, idem est. Sicut supra dicebamus de actu, quo adoratur humanitas Christi præcisè concepta, propter hypostaticam vnionem: & idem est de intentione & electione, nam virtus quę inclinat ad intendendum aliquem finem honestum, inclinat etiam ad eligenda media, quibus est obtinendus. Et eadem ratione, iuxta sententiam grauioribus Theologis probatam, & diuinis literis ac Patribus consentaneam, eadem virtus charitatis, quæ diligit Deum propter se, diligit proximum propter Deum. Ita ergo eadem virtus colit exemplar propter se, & imaginem propter exemplar: nam, vt dixit VIII. Synodus can. 3. *Propter honorem, qui ad principalia ipsa refertur, etiam deriuatiue imagines honorantur & adorantur, vt Sanctorum Euangeliorum sacer liber, atque typus pretiosæ Crucis.*

Proponitur obiectio. D. Thom. Dices. Ergo hæc adoratio, quatenus versatur circa imaginem Dei, erit actus elicitus à propria virtute religionis: erit ergo latria: nam latria & religio idem sunt, vt sentit D. Thomas 2. 2. qu æst. 84. art. 4.

Soluitur obiectio. Respondetur, hoc solum posse ad modum loquendi pertinere. Vox enim *latria* interdum sumitur pro habitu religionis, vt apud D. Thomam supra; interdum vero pro actu quodam speciali illius virtutis, continente supremam reuerentiam, & recognitionem supremæ excellentię absolutè & simpliciter, vt constat ex VII. Synodo, vbi sæpe appellatur hæc latria, *quæ sit in spiritu & veritate.* In hoc ergo posteriori sensu, in quo Concilium loquitur, non sequitur, illum actum esse adorationem latriæ, quia idem habitus potest habere actus magis & minus perfectos. Iuxta priorem autem significationem concedi potest, illum actum esse adorationem latriæ, non quod ipsa adoratio sit latria, sed quod sit à religione seu latria, id est, elicita seu effecta ab habitu latriæ. Et iuxta hunc loquendi modum dicendum est, actus latriæ esse varios, & diuersarum rationum, & vnum esse alio perfectiorem: & hoc significarunt doctores, qui hanc adorationem vocarunt latriam inferiorem seu secundum quid: alij autem vocarunt illum actum, *duliam*, non ea speciali significatione, qua adoratio Sanctis debita, & fundata in creata excellentia, vocatur dulia, sed ea significatione, qua omnis adoratio, quæ non attingit perfectionem supremæ & propriæ latriæ, *dulia* solet appellari, vt in superioribus explicuimus, tractando de adoratione humanitatis Christi. Et, quoniam VII. Synodus latriam simpliciter nō vocat, nisi supremum illum cultum, qui diuinitati debetur, ideo simpliciter non est à nobis hæc adoratio appellanda latria, nisi cum explicatione vel limitatione. Et eodem modo philosophandum est de simili adoratione imaginum Sanctorum in ordine ad virtutem duliæ.

Fundamenta contraria sententia diruuntur. Superest respondeamus fundamentis contrariæ sententiæ. Ad primum ex locutionibus Conciliorum desumptum respōdetur, in Concilijs has locutiones reperiri, imagines honorari, & adorari, propter exemplar: adorationem imaginis referri ad exempla: per imagines, & in imaginibus, adorari exēplaria: adorationem imaginis esse adorationem exemplaris: & alias similes, quæ eundem sensum reddunt; &, his declaratis, facilè intelligentur. Omnes ergo hæ locutiones, verificari possunt in vtroq; modo adorandi imagines in hac & precedente sectione explicato. Et, quoniam de priori modo declarato sect. præced. nunc non est controuersia, de hoc posteriori manifestū in primis est, in illo adorari imaginem propter exemplar, quia illud *propter*, in rigore nihil aliud indicat, nisi rationem ob quam imago adoratur, quam constat esse exemplar, etiam in hoc modo adorandi, vt satis explicatum est: imò, si modus loquendi Conciliorum attendatur, illud *propter*, non dicit semper rationem proximam adorandi, sed interdum etiam remotam, non etiam dicunt, Sanctos adorari propter Deū, vt statim referemus, cum tamen proximè nō adoremus Sanctos propter Deum, sed propter iustitiam eorum, vt dixit Adrianus Papa in epist. lecta in VII. Synod. act. 2. prope finem: quia vero in imaginibus non est intrinseca excellentia propter quam honorentur, ideo, cum dicuntur adorari propter exemplaria, ratio proxima talis adorationis significatur. Rursus hinc fit, totam hanc adorationē imaginis ad exemplar referri, quia moralis actus, potissimum refertur ad rationem & motiuū, in quo proximè fundatur, quæ relatio non est intelligenda tanquam medij ad finem; sed tanquam materię ad formam, seu obiecti materialis ad formale: sicut actus fidei, licet fortasse versetur circa veritatem creatam vt materiam credendi, refertur ad veritatem increatam vt rationem credendi: & amor proximi ex charitate propter Deum, ad ipsum Deum eodem modo refertur. hoc ergo modo rectè intelliguntur Concilia, cum dicunt, adorationem imaginis referri ad exemplar. Quanquam interdum etiam abstractius loquantur de quacunque relatione siue formali siue virtuali, siue in rationem proximam, siue in remotam, vt statim referemus, & constat ex Damasceno lib. 4. de fide, c. 17. dicente, Beatæ Virginis, & aliorum Sanctorum honorem ad Deum referri, quod etiam affirmat Ambros. serm. 6. afferens illud Lucæ 10. (vt ipse legit) *Qui vos honorat, me honorat*, & Hieronym. epist. 53. afferens illud Matt. 10. *Qui vos recipit, me recipit.* *Adrianus Papa.* *Lucæ 10.* *Hieron.* *Matth. 25.*

Vnde etiam fit, tertiam propositionem optimè in hoc adorationis modo verificari, nimirum, dum adoratur imago in ea, & per eam adorari exemplar: non enim necesse est, hoc intelligi de adoratione (vt ita dicam) formali, & proprij obiecti adorati vt quod, sed de virtuali, & de proximo motiuo adorandi, ad quod totus honor transit: sicut qui proximum amat propter Deum, dici potest in proximo amare Deum: imo non solum in propinquo motiuo, sed etiam in fine remoto locum habet hæc locutio: Sic enim dixit Christus, Matth. 25. *Quamdiu fecistis vni ex his fratribus meis minimis, mihi fecistis*: & in actu adorationis ita etiam loquuntur Sancti citati, & Basilius orat. in Sanctos quadraginta Martyres: imo & in VII. Synodo hic modus loquendi sæpe recipitur, vt ex Leontio in dialogo relato in act. 4. *Qui martyrem colit, Deum ipsum colit*, & simili modo loquitur Germ. in epist. ad Ioan. ibi recitata. Quæ locutiones diuersō quidem modo dicuntur de Sanctis, ac de imaginibus, vt supra disput. 52. sect. 2. declaratum est: afferuntur autem à nobis, vt explicemus, ad veritatem illius locutionis non requiri vt res quæ in alia adorari dicitur, sit formale & proprium obiectum proximè adoratum vt quod, sed satis esse vt sit proxima & tota ratio adorandi: nam, si sufficit quod sit finis vltimus, aut quod remotè tātum in ipsum honor deriuetur, multo magis sufficiet quod sit tota ratio, totūmq; adorationis fundamentum. Vnde VII. Synod. in defin. fid. hæc duo simul coniunxit, *Imaginis honor in prototypum resultat, & qui adorat imaginem, in ea quoque adorat descriptum argumentum.* Nam, si vis illius verbi *resultat* expendatur, non significat propriū & formale obiectum, in quod proximè tendit adoratio, sed aliquid aliud, in quod ex, proximo obiecto deriuatur adoratio. Eodem ergo modo verificari poterunt posteriora verba, quod in imagine adoretur exemplar. Ac tandem hinc planè fit, hanc ipsam adorationem imaginis, quam in hac sectione declarauimus, posse dici adorationē exemplaris, quia eo modo, quo in ea & per eam adoratur exemplar in imagine, illa est adoratio imaginis, non vt obiecti quod, seu materialis, sed vt obiecti quo seu formalis, & vt rei, in quam transit & resultat omnis hæc veneratio. Atque ita etiam fit, vt vna

Primum ex definitionibus Conciliorum.

vt vna semper sit imaginis & exemplaris adoratio, A non quod hæc adoratio vno tantum modo, vel vno tantum genere actus perficiatur, id enim non est necesse, neq; ex Patribus aut Concilijs sumi potest, sed quod, quandocunque adoratur imago, illo eodem actu adoretur aliquo modo exemplar, siue in recto, & vt obiectum quod, siue in obliquo, & vt ratio adorandi; sicut in simili supra dicebamus, tractantes de vnica Christi Dei & hominis adoratione. Et ferè in exemplo simili hoc insinuauit D. Thomas 2.2.qu. 103.artic.3.ad 3. vbi agens de adoratione hominis quatenus per naturam est ad imaginem Dei, dicit, quamuis non semper referatur, seu terminetur actu in Deum, semper tamen redundare aliquo modo in illum, atq; ita motum in imaginem semper esse aliquo modo in rem cuius est imago.

Iuxta hanc ergo interpretationem facillimum est omnia verba Conciliorum, quæ ibi referuntur, ad hunc modum adorationis in hac sectione declaratum, accommodare.

Dubitatio. Quæret tamen aliquis, quis reuera sit sensus Conciliorum, quia nec potest esse multiplex & æquiuocus (vt sic dicam) præsertim in definitionibus fidei, neque est verisimile, tantum intendisse hunc posteriorem modum, adorandi imagines docere, tum quia alias alter modus sine fundamento Conciliorum assereretur; tum maxime quia plura testimonia Patrum, quæ in VII. Synodo afferuntur, planè declarãt priorem modum directè adorandi exemplaria in imaginibus, definitio autem totus Concilij facta est iuxta sensum & traditionem Patrum in eodem adductam: tum deniq;, quia verba citata, in omni rigore & proprietate magis indicant superiorem modum adorationis, quam hunc posteriorem. Si autem dicamus, Concilia fuisse locuta de priori adoratione, relinquitur hęc nostra sententia non solum absque fundamento, sed etiam virtute reprobata per generales definitiones, vt in illa prima obiectione tactum est.

Declaratur Respondetur, vnum esse quod præcipuè intendunt docere Concilia, nempe imagines esse verè ac proprie honorandas & adorãdas ratione exemplarium; hoc enim est, quod primo statuunt in definitionibus suis: & in hoc directè damnant Iconomachorum hæresim. Vnde consequenter aiunt, imaginum adorationem referri ad exemplaria; & hæc in illis honorari. Quomodo autem hæc adoratio exerceatur, & an fiat vno tantum modo vel pluribus, & an exemplar & imago semper directe adorentur & vt obiectum quod, an vero interdum solum se habeant vt obiectum materiale, & formale, de his nihil definiunt Concilia, sed Theologorum disputationibus hæc relinquunt, quia non pertinent ad dogmata fidei, sed sub opinionem cadunt. Quia verò hic cultus imaginum varijs modis exerceri potest, ideo plura etiam dicuntur de hac adoratione præsertim in VII. Synodo, quæ interdum vnum adorationis modum, interdum alium declarant. Atq; ex his satis declarata videtur doctrina Conciliorum

Primum notatu dignum. Vt tamẽ tota hæc materia magis intelligatur, duo aduertenda sunt, quæ ad intelligendas etiam nonnullas Patrum sententias deseruient. Primum est, imaginem dupliciter considerari posse; primo, vt imago est in actu exercito (vt Caietanus loquitur) id est, vt actu exercet munus imaginis, quod est repræsentare prototypon: secundo considerari potest imago, vt res quædam sacra est; ita vt non consideretur imago solum vt talis res naturalis vel artificialis est, lignea, aut aurea, benè vel male depicta aut fabricata: nam hæc sola præcisa consideratio nullum adorationis genus fundare potest, neq; sufficit vt res illa sacra censeatur: consideranda est ergo imago vt cultui diuino dicata, & in honorem Dei vel sanctorum instituta. Vnde, in hoc secundo modo, etiam consideratur imago vt imago est, non quidem in actu exercito, id est, quod actu exerceat munus repræsentandi intellectui hominis exemplar, sed tantum specificatiuè seu relatiuè, quia consideratur imago vt est quædam res habens relationem ad tale exemplar, à quo participat quandam significationẽ, & quasi consecrationem, saltem per extrinsecam denominationem.

Secundum. Secundo animaduertendum est quotiescunque imago sumitur in actu exercito in ordine ad adorationem, ita constitui vice exemplaris vt actu illud reuocet in memoriam, & proponat vt obiectum principaliter adorandum; & tunc adoratio, quæ exercetur, directe ac principaliter terminatur ad exemplar, ad imaginem vero concomitanter, & tanquam ad materiam proximam, in qua exemplar adoratur: & hic modus adorationis exercetur quotiescunq; signa, aut verba quibus adoratio fit, talia sunt, vel tali modo fiunt, vt absolutam adorationem cõtineant, & ad rem viuentem, & per se dignam venerationem referri videatur. B At verò aliquando imago non ita apprehenditur, vt actu repræsentet exemplar tanquam obiectum per se adoratione dignum, sed vt solum concipiatur tanquam res quædam sacra, & ad vsum religiosum instituta, & ideo reuerẽter tractanda; siue hoc fiat per confusam conceptionem rei sacræ & religiosę sicut apprehenditur calix aut vestis sacra, quę non semper sub proprijs rationibus & muneribus concipiuntur vt reuerenter tractentur, sed tantum sub conceptu rei sacræ, siue concipiatur sub conceptu talis rei sacræ, quæ ob repræsentationem talis personæ cum debita veneratione tractari debet, in quo conceptu necesse est, aliquo modo concipi etiam exemplar, non tamen in recto tanquam obiectum adorandum, sed in obliquo tãquam formam extrinsecam, quasi sanctificantem imaginem, & reddendam illam veneratione dignã. C Priori ergo modo dici potest imago perfecte exercere munus imaginis: & ideo adoratio, quæ illi muneri seu conceptioni respondet, dici solet propriè adoratio imaginis vt imago est. Posteriori autẽ modo quamuis etiam reuera imago ipsa concipiatur & adoretur, dicitur tamen adorari vt res sacra est, vel vt distinguatur hic modus adorationis à priori, vel quia ille modus similis seu proportionalis est in qui buslibet rebus sacris.

Doctores igitur, tum sacri, tum etiam scolastici, tractantes de imaginum adoratione, frequenter loquuntur de imagine vt actu exercet munus imaginis, & consequenter declarant, quomodo circa illam exerceatur idem actus adorationis, qui circa personam rationalem exerceri potest & debet. Ideo autem de imagine sub hac consideratione frequentius loquuntur, quia illa est magis propria imagini vt suum munus exercet: alia enim consideratio cõmunis est omnibus rebus sacris. Item quia in illo actu potissimum apparet difficultas, quomodo possit circa imaginem inanimatam exerceri, cum propriam & absolutam latriam vel duliam contineat: ac deniq;, quia hæc consideratio imaginis alteram non excludit, sed potius illam in se quodammodo complectitur, vt totum cõtinet partem, nam, vt supra dictum est, quando sic adoratur imago vt imago quamuis directè ac primario adoretur prototypon, tamen etiam ipsa imago coadoratur, & circa illam versatur non solum externa actio, sed etiam intentio cultus, quę vt ad imaginem spectat, inferioris adorationis rationem habet, quam vt fertur ad exemplar: atq; ita in illa adoratione virtute & eminenter continetur illa adoratio, quæ potest imagini tribui vt talis res sacra est, quod satis insinuarunt Concilia, quando adorationem imaginis, inferiorem vocarunt.

Explicatur Concilij 7 ri decimi testimonium. Ex his ergo facillimum erit, testimonia citata & omnia similia verba expendere ac intelligere: nam Concilium Tridentinũ primum ac generatim docuit,

cuit, imaginibus debitum honorem ac veneratio-
nem esse impertiendam; quod verum est, siue ima-
gines, vt imagines, siue vt res sacræ, sumantur. Dein
de verò declarat, qualis sit hæc adoratio prout ad i-
magines spectat, dicēs esse respectiuam in ordine ad
exēplar, & ratione illius, & etiam est verū, non solū
de adoratione, quæ perciſe tribuitur imagini vt res
sacra est, sed etiā de illa, qua adoratur imago vt actu
exercens munus imaginis: nam etiā illa, qua ex par-
te imaginē attingit, sit ratione exēplaris, & ad illud
refertur. Posteà vero declarat Concilīū, quomodo
hæc imaginis adoratio in illa non sistat, sed ad exē-
plar transeat, quod potest quidē verificare de vtroq;
modo adorationis: Concilium autem videtur vo-
luisse declarare in illis vltimis verbis formalissimā
ac pèrfectissimam adorationem imaginis, vt imago
est, non quia necesse sit, vt, quotiescunq; reuerenter
tractatur imago vt res sacra est, circa illam talis mo-
dus adorationis exerceatur, sed quia imago, vt ima-
go, capax est huius adorationis, & explicare opor-
tuit, quomodo talis adoratio honestè circa imaginē
exerceatur, quia non tantum in ipsam, sed in Chri-
stum, aut sanctos directe tendit. Vel etiam possunt
illa verba ad vtramq; adorationē proportionatè ac-
commodari, nam quando imagines osculamur, vel
coram eis caput aperimus, tantum vt res quædā sa-
cræ sunt, sicut osculamur librum Euangeliorū, aut
vestem sacram, Christum & sanctos veneramur in
obliquo, vt sic dicam, seu in virtute, quatenus in eis
est tota ratio sic venerandi imagines: quando vero
coram imaginibus caput aperimus & procūbimus,
illo modo & affectu qui absolutam & perfectā ado-
rationem continet, tunc in eis Christum & Sanctos
adoramus tanquam primaria obiecta, ad quæ tēdit
adoratio, & seruitutis affectus.

*Testimo-
nio Cōcilii
Niceni de-
claratur.*

De verbis autē Concilij Niceni nihil addere opor
tet, nam eundem habent sensū, vt Concil. Trident.
indicauit; & in superiorib. satis declaratum est. Solū
est considerandum, cū Concilīū ait, imagines Chri-
sti & sanctorū dedicandas & habendas esse, quo per
earū inspectionē, omnes qui contēplantur, ad pro-
totyporum *memoriam & recordationem & desiderium
veniant, illisq; salutationem & honorariam adorationem*
exhibeant: nō esse sensum, imagines ita esse propter
recordationē prototyporū, vt ipsa tantū prototypa
in memoriā reuocata adorentur, nā particula *illisq;*
nō refert prototypa, sed imagines, vt patet ex subiu-
ctis verbis, *non secundum fidem nostram, veram latriam*:
nam, si sermo esset de prototypo non excluderē-
tur latria in imagine Christi, v.g. in sequentibus
verbis id magis explicatur, vt perspicuum satis est.
Est ergo sensus, imagines propter hūs finē præcipuè
institutas esse, vt repræsentent & in memoriā reuo-
cent prototypa; & hoc modo adorationi eorum de-
seruiant: ex quo factū est, vt ipsę etiam sint dignę ad-
oratione, quamuis minori & inferiori, siue hæc illis
tribuatur simul cum prototypis, siue interdū sepa-
ratim modo superius explicato. Quocirca, quamuis
finis imaginū sit recordatio prototyporum, non ta-
men necesse est, vt semper & quotiescunq; homo il-
las videt, hunc finem seu actum exequantur: nam,
licet ipsæ, quantum est ex se, ad hanc recordationem
moueant, potest tamen homo non semper, aut non
eodem modo talem repræsentationem attendere,
& considerare, vt in superioribus declaratum est.

*Senonensis
Concilii te
stimoniū ex
ponitur.*

Atq; ex his etiam constat sensus verborum Con-
cilij Senonensis, quæ parum differunt à verbis Con-
cilij Trident. & ita eundem sensum habent. Videtur
autem illud Concilium potissimum declarasse ado-
rationē imaginis, vt imago est in actu exercito, pro-
pter rationes supra tactas, non tamen excludit ado-
rationem imaginis vt rei sacræ, quæ & in altera con-
tinetur, & ad illam etiam possunt omnia illa verba

*Elucidatur
locus Con
cilij Mogū.*

Concilij applicari cum debita proportione vt dictū
est. Verba autem Concilij Moguntini explicatione

A indigent: nam quatenus in eis dicitur, imagines nō
ad id proponi vt adoremus vel colamus eas, viden-
tur contraria verbis definitionis VII. Synodi. Duo-
bus ergo modis exponi possunt; primo, de adora-
tione absoluta, & quæ in ipsis sistat, propter aliquod
numen, quod in ipsis sit, vt alia Concilia dixerunt;
de hac ergo adoratione rectè dicit Concilium non
proponi imagines vt sic adorētur; nō tamen voluit
excludere adorationem respectiuā, quæ necessario
concomitatur, hoc ipso q; imagines instituтę sunt, vt
per eas prototypa veneremur. Vnde secūdo dici po-
test, si loquamur de proprio fine, propter quem i-
magines instituuntur, & proponuntur, per se nō pro
poni vt ipsæ adorentur, sed vt per illas exemplariū
recordemur, eaq; veneremur; & hoc est quod illud
Concilium docuit, tamen hinc consequenter factū
est, vt ipsæmet imagines sacræ sint & venerabiles, &
aliqua adoratione dignæ, quæ interdum potest ipsis
exhiberi, etiamsi actu non exerceant perfectè illum
finem, propter quem sunt institutę, quod in illo Cō-
cilio non negatur, quamuis non declaretur.

Ad secundum fundamentum ex testimonijs Pa. *Patres à
Damasc.*
trum nihil ferè addere oportet: nam prior locutio, *Quod in imaginibus exemplaria adoramus, non in talibus & coloribus honorem constituentes, sed eorum gloriam prædicantes, quos imagines referunt*, verissima est, & locum habet tam in adoratione imaginū vt exercent mu-
nus imaginum, quam vt res sacræ sunt. Ac demiq; in
his & similibus verbis solum intendunt Patres, ima-
ginem non coli propter numen quod in ea sit, sed
propter excellentiam exemplaris, quod in omni ad-
orationis modo verissimum est. Altera etiam locu-
tio; *imaginibus per recordationem exemplarium honorem
exhiberi, ideoq; honorem imaginū non posse ab honore ex-
emplaris secerni*, declarata iam est: simulq; est expos-
tum, quo sensu verum habeat, etiam quando ima-
go tantum vt res sacra adoratur. Nam, sicut illa et-
iam adoratio in excellentia prototypi fundatur, ita
fit per recordationem eius, vel vt rei directè adora-
tæ, vel saltem vt rationis adorandi; & hoc modo in
dicto cap. Venerabiles, de consecrat. d. 3. imagines
venerabiles dicuntur, nō quia Christiani eas vt deos
adorent, sed quia ad memoriam & recordationem
primitiuorum venerātur eas, & adorant. Et Photius
in eodem loco ibi citato ait in VII. Synodo definitū
esse *sacras Sanctorum omnium imagines pro ratione san-
ctitatis & excellentiæ exemplarium colendas, & adoran-
das esse*. Quocirca, cum in aliquibus testimonijs ibi
citatis negatur, imagines esse adorandas, intelligen-
dum est de adoratione latriæ seu absoluta & propter
se ipsas, seu propter numen & excellentiam quæ in
ipsis fit. Intendunt enim Patres, quando ita loquun-
tur, excludere eorum errorem, qui more Gētilium,
imagines vt deos adorabant: non enim defuerunt *Damasc.*
hæretici, qui ita senserint, vt ex Damasceno constat
libr. de hæresib. in fine eosq; *Christianocatagoros* vo-
cat; contra quos loqui etiam videtur August. lib. 1. *August.*
de Mor. Eccles. cap. 34. & epist. 119. cap. 11. Vel etiam
intendunt, Iconomachis respondere, eorumq; im-
peritiam arguere, quod fidelibus imponerent, quod
imagines vt deos adorarent, vt clare & dilucide de- *VII. Synod.*
clarauit VII. Synod. præsertim act. 6. & Damascenus
oratione prima de imaginibus; & Ionas Aurelianus
libro primo de imaginibus circa medium.

*Rationes
in oppositū
dilucidantur.*

Ad rationes respondetur. Circa primam com-
munitur distingui solet duplex tantum considera-
tio imaginis, scilicet vt est res quædam, & vt est ima-
go & exercet munus imaginis, & sub priori ratione
nullo modo adorari, sub posteriori autem simul
cum prototypo adorari dicitur, seu eadem adora-
tione, qua prototypon. Ita fere D. Thom. hoc artic.
2. & Albert. Ricard. Capreolus & alij locis citatis. *Caiet.*
Aduertit tamen Caietanus sub priori membro, quo
consideratur imago vt res quædam est, non solum

*Primum
modo ad
aliquem.*

D. Thom.

com-

comprehendi materiam imaginis vt aurum vel lignum, sed etiam formam seu figuram, imo relationem imaginis ad exemplar, siue realis sit, siue rationis: nam secundū hæc omnia potest terminare motum distinctum, qui in ipsa maneat & non transeat ad exemplar, tam in consideratione intellectus, quā in motione affectus, nam potest quis complacere in imagine secūdum totam rationem formalem eius, non complacendo in exemplari: imò cum amore imaginis potest esse odium, vel displicētia exēplaris.

Dubia non nulla circa præcedentē solutionem Primum.

Sed in hac doctrina, quantum ad præsentem materiam spectat, plures difficultates occurrunt. Prima est, cur in illa partitione autores omiserint tertiam consideration em imaginis, vt res sacra est: sic enim nec consideratur solum vt res est vel pictura, sed vt est pictura sanctificata & consecrata. Neq; etiam

Secundum.

consideratur vt exercens officium imaginis, id est, vt ducens in proprium conceptum exemplaris. Secundò est difficultas, quomodo accommodetur ad hanc materiam principium illud ex Aristotele libr. de Memor. & reminisc. desumptum; idem est motus in imaginem, & in id cuius est imago; nam Aristoteles reuera non loquitur de motu in imaginē, vt in obiectum, sed de motu mentis per intentionalem imaginem in obiectum: tractat enim ibi de motu vel actu memoriæ, quo per phantasma in memoria conseruatum rei absentis & prius cognitæ recordamur: & declarat, quomodo interdum repræsentatio phantasmatis non causet memoriam, sed simplicem cognitionem, interdum verò memoriam efficiat: & rationem ait esse, quia, sicut animal in tabella depictum dupliciter considerari potest, vno modo absolutè, & secundum se, ac si esset animal quoddam: alio modo vt relatum ad id quod repræsentat tanquam imago eius: ita phantasma considerari potest vel vt in se est, quasi quædam pictura (siue id fiat per directam, siue per reflexam cognitionem) & vt sic causat cognitionem simplicem, vel vt est imago repræsentans rem prius cognitam, & vt sic causat memoriam. Atq; ex hac vltima consideratione sumptum videtur illud principium, quod idem est motus in imaginem, & in id cuius est imago, cum tamen reuera ille motus memoriæ non sit in ipsum phantasma, vt obiectum, sed potius sit motus in solam rem per ipsum phantasma, tāquam per imaginem repræsentatam, quia in illa momorię recordatione, quæ per phantasma fit, phantasma nullo modo concurrit vt obiectum quod, sed vt ratio seu forma, qua tenditur in rem, quæ in memoriam reuocatur, & est totum obiectum illius recordationis: in hoc autem sensu, non applicatur commode illud principium præsenti instituto, alioqui inferendum esset, motum adorationis, qui per imaginem transit ad rem imaginatam, ita esse vnum vt

Tertium.

nullo modo feratur in imaginem, vt in obiectum, sed illa solum deseruiat, tanquam forma reuocans in memoriam exemplar, vt in illud solum motus adorationis tēdat. Hinc tertio difficile etiam est explicare, quomodo in præsenti materia idem motus tendat in imaginem & exemplar tanquam in obiectum: in illa enim materia in qua Aristoteles loquutus est, ideo vna est actio, quæ tendit ad phantasma seu imaginem intentionalem, & ad rem repræsentatam, quia non tendit in vtrumque vt in obectum, sed phantasma ipsum attingit vt actum productum, quo mediante tenditur in rem repræsentatam vt in obiectum. At vero in præsenti necesse est vt ille motus attingat imaginem & exemplar tanquam obiectum, quod nec de motu cogitationis verum videtur, quia imago & exemplar cogitantur vt res diuersæ, quibus diuersi conceptus correspondent, nec de affectu adorationis propter eandem causam.

Has difficultates proposui vt ostenderem, primam illam rationem, si quid difficultatis habet cōmunem vere esse in omni sententia, & eadem facilitate explicari, vel applicari principium illud ad hanc adorationem imaginis purè respectiuam, qua ad alteram adorationem imaginis cum exemplari directè adorato. Primum igitur concedendum est, præter considerationem imaginis pure materialē, vt res quædam est sic fabricata, vel depicta talibus caloribus, figura, &c. & consideration em imaginis vt exercet munus imaginis, id est, vt facit præsentē personam repræsentatam, & in illam ducit tanquā in obiectum quod, dari consideration em imaginis vt talis res sacra est, quod ex dictis satis probatum relinquitur, & ex VII. Synodo, quæ sæpè imagines rebus sacris annumerat, & parem venerationem eis attribuit; quam sententiam expresit etiam Diuus Thomas in 2.2. loco supra citato, quamuis hoc loco non tam aperte eam declarauerit. Vnde iuxta Eccle siæ vsum, quamuis imagines eiusdem personæ in priori ratione repræsentandi æquales sint, tamen quatenus considerantur vt res quædam sacræ, potest vna aliam excedere, si pluribus titulis & modis sacrata censeatur, vt si Deus per illam miracula operetur, aut si peculiari ritu Ecclesiæ benedicta sit aut consecrata, aut si non solum vt imago, sed etiam vt reliquia habeatur, vt est, verbi gratia, imago Beat. Virginis à Sancto Luca depicta, aut figura Christi in sudario, vel linteo, quo faciem terfit, relicta aut imago, quam ad Abagarum misit. Quod ergo Diuus Thom. & doctores in hac materia hanc consideration em non distinxerint, fortasse causa fuit, quæ supra tacta est, quia hæc ratio communis est cæteris requs sacris, & quia explicata propria & difficiliori adoratione imaginis cum exemplari, alia implicitè expositā censebatur. Vel certè dici potest, sub illo membro consideration is imaginis vt imago est, comprehendisse omnem consideration em imaginis, qua coniuncte cum exemplari consideratur, siue exemplar simul concipiatur vt id quod præcipuè adoratur, siue tantum vt ratio adorandi: & hoc satis significauit Caietanus dicens, quod imago tunc terminat motum vt res, quādo ratione sui siue materialiter, siue formaliter terminat: tunc vero exerceet actum imaginis, quando ratio eius actus est exemplar, id est, ratio adorandi illam vt statim declarat. Vnde subdit, motum adorationis verè & proprie terminari ad imaginem, quamuis non ratione sui, sed ratione exemplaris: quare, quod inferius ait, non exhiberi adorationem imagini, ne sibi fit contrarius, & in apertum errorem labatur, intelligendum est, non exhiberi adoratoinem imagini ex se, seu propter se: nam eodem sensu inquit adorari imaginem non secundum se, sed secundum aliud in ipsa, quod est ratio adorandi ipsam. Quotiescunque ergo consideratur imago, ita vt tota ratio adorandi illam, sit prototypon, formaliter vt imago consideratur; imo hoc est quod per se ac formaliter requiritur ad consideration em imaginis vt imago est, & adorabilis: quod vero vlterius cum imagine concipiatur exemplar vt obiectum quod adoratur, pertinet ad perfectiorem, magisq; ad completum vsum seu exercitium imaginis.

Triplex imaginum consideratio.

Ecclesia vsus cur obtinuerit, vt vni eiusdē personæ imagini maior deferatur honos quā alteri. Celebris B. virg. imago à D. Luca depicta. Christi imago ab ipso ad Abagarū Missa.

Atq; hinc fit, etiam sub hac ratione seu consideratione, esse eundem motum adorationis in imaginem, & in rem cuius est imago, quia, vt explicando testimonia dixi, etiam hoc modo adoratur aliqualiter exemplar in imagine, cum imago ipsa propter exemplar adoretur, Neque est difficile (quod in tertio puncto supra tangebatur) vnitatem huius motus in hoc modo adorationis declarare, tam in cogitatione, quam in affectu, nam cum imago sub hac ratione respectiuè concipiatur, & vt res quędam sacra ratione exemplaris, idem motus cogitationis tendit in imaginem in recto, & in exemplar quasi in obliquo, seu adæquate tendit in imaginem vt sanctam ratione exemplaris: & eodem modo intentio cultus & reuerentiæ tendit in ipsam vt quod,

Qualiter in omni adoratione imaginis idem sit in ipsam, qui in exēplar motus.

& in exemplar vt quo. Quocirca, quod Caietanus ait, imaginem vt res quædam est, includere nō tātum materiam & figuram, sed etiam relationem, & hoc modo non esse necessario eundem motum in imaginem, & in rem imaginatam, quamuis de materia imaginis & de figura verum sit, tamen de relatione non ita videtur, saltem quoad motum cogitationis, quia non potest concipi imago sub formali relatione imaginis, quin talis conceptus aliquo modo ad exemplar terminetur: de motu autē affectus distinguere oportet, nam imago sub illo respectu potest placere propter solam pulchritudinem, vel perfectionem artis, quæ in ea relucet, & tunc verū est, talem motum non terminari ad exemplar, neque ad imaginem vt imaginem, sed tunc reuera ratio talis motus non est simpliciter respectiua, cum non accipiat rationem suam à termino seu exemplari. Vnde aliter potest placere ille respectus imaginis propter suum terminum, & tunc est propriè motus in imaginem vt imago est, nec potest talis motus à re imaginata omnino separari, quod in amore est manifestum, nam, si quis amet imaginem solum quia est talis personæ, cuius memoriam & affectum nata est excitare, certe ille est virtualis amor exemplaris cum in illo fundetur tanquam in ratione amandi, nec potest talis affectus cum odio ipsius exemplaris consistere. Idem ergo est de motu adorationis, qui sub simili ratione ad imaginem terminatur.

Ex illo ergo principio attributo Aristoteli nihil potest contra nostram sententiam colligi, cum satis commode declaretur, etiam in hoc modo adorationis, eundem esse motum in imaginem, & in rem cuius est imago. In omni autem sententia fatendum est, motum in imaginem & in rem imaginatam non semper eodem modo terminari ad vtramq; nam in motu memoriæ, de quo Aristoteles loquitur, motus terminatur ad imaginem tantum vt quo, & ad rem imaginatam vt quod, in motu verò adorationis, qui per imaginem rectam tendit in prototypon, non solum prototypon adoratur vt quod, sed etiam imago, alioqui per talem motum non vere adoraretur imago, vt supra probatum est, & declaratum, quo modo ille motus sit vnus, nō tantum exterior, sed etiam interior, tum in affectu tum etiam cogitatione; in respectiua vero adoratione imaginis vt rei sacræ idem motus adorationis tendit in imaginem vt quod, & in prototypon vt quo. Igitur principium illud solum est abstractè sumendum, quod motus in imaginem vt sic, est aliquo modo motus in rem imaginatam, modus autem quo attingit vtramque non semper est idem, sed iuxta capacitatem materiæ declarandum est, & hoc significauit D. Thom. in 2.2. qu. 103. artic. 3. ad. 3. cum dixit, motum in imaginem quodammodo esse etiam motum in rem imaginatam, atq; ita satisfactum est omnibus difficultatibus propositis.

Qui debeat intelligi Aristoteli cum pronūciatum.

Secunda rationis principalis dilutio.

Ad secundam rationem rectè ibi responsum est rem irrationalem non esse adorabilem propter se ipsam. Quo sensu dicunt sæpè Patres, adorationem attributam rei irrationali non contineri seu claudi intra ipsam: nihilominus dicēdum est, rem irrationalem verè esse adorabilem propter aliam intellectualem, ita enim absolutè loquuntur Patres VII. Synodi. Vnde, vt talis adoratio rei irrationalis honesta sit & conformis rationi, satis est, quod tota nitatur in excellentia alicuius rei rationalis. Quod verò illa adoratione simul colatur eadē res intellectualis tanquam obiectum, quod directe adoratur, nulla ratione probatur esse necessarium ad honestatem actionis, quia, quando honor est respectiuus, non est necesse vt res illa, quæ est veluti materia adorationis, percipiat honorem sibi exhibitum, sed satis est quod ille, propter quem exhibetur, illum percipere possit: quia honor non ea intentione exhibetur huiusmodi rebus, vt ipsæ illum percipiant, sed solum vt conuenienti & reuerenti modo tractentur, iuxta existimationem, quæ de illis haberi debet: atq; adeo vt hæc ipsa existimatio ipsismet actionibus significetur & ostendatur: significatio autem hęc, sicut nō fit propter imaginem, quæ adoratur, ita neq; fit ad ipsam, id est, vt ipsa percipiat animum & intentionē adorantis, sed hoc modo ordinatur significatio ad eum propter quem fit adoratio, vel certe etiam ad alios, qui adorationem vident.

Ad replicam autem ibi factam contra hanc responsionem aliqui concedunt esse in imagine aliquā dignitatem: ob quam coli possit & debeat, nimirum consecratio aliqua vel dedicatio diuino cultui, seu similitudo ad personam sacram; hæc enim in ipsa imagine est, & videtur esse aliquid sacrum, quod denominat rem aliquo modo sacram & sanctam, & consequēter adoratione dignam, iuxta illud, *Adorate scabellum pedum eius, quoniā sanctum est.* Sed nihilominus dicendum est, quod etiam Concilia significant, in imagine non esse formaliter & intrinsece excellentiam aliquā propter quam fit adoranda, quia, licet in ea sit figura, vel etiam relatio ad exemplar, tamen hoc totum non constituit illam adoratione dignam, sed solum exemplar, quatenus vt forma extrinseca, & terminus habitudinis imaginis ad ipsum, illam sanctificat, & venerabilem reddit. Cū autem obijcitur, extrinsecam excellentiam nō posse efficere, vt homo rationabiliter seruiat, aut se submittat rei irrationali. Respōdetur, quod si hæc ratio quicquam valeret, etiam probaret, imaginem non esse adorandam ex propria & vera intentione cultus, etiam cum prototypo, quia etiam tunc homo, saltem ex parte, seruiret creaturæ irrationali propter extrinsecam causam. Vel si illud est licitum, licebit etiam, illum modum seruitutis exhibere imagini, propter exemplar quamuis præcisè (vt ita dicā) & separatim exerceatur. Vnde, qui hac ratione vtūtur: omnem veram imaginis adorationem euertere intendunt. Dicendum est ergo, nullum esse inconueniens: quod homo aliquo modo se submittat rei irrationali, non propter ipsam, sed propter exemplar quod repræsentat, quia hoc non est seruire creaturæ propter se ipsam, sed propter Deum, quod est seruire Deo in ipsa. Vnde per tale officium adorationis, homo non ita se submittit imagini, vt profiteatur, se inferiorem illa, sed solum profitetur imaginem pertinere, seu esse aliquid eius qui superior & excellentior est: ideoque dignam esse, quæ ab homine reuerenter tractetur. Ad alteram vero obiectionem iam responsum est excellentiam prototypi esse proximam rationem adorandi imaginem: inde autem non fit quotiescunque adoratur imago, necessario adorari exēplar vt obiectū quod primario adoratur, nam, vt ostendimus, fieri potest in actu intellectus & voluntatis, vt ratio formalis, in qua fundatur, non attingatur directe & vt quod per talem actum, sed tantum oblique & vt quo.

Aliter ab excellentia possit terminari imaginem extrema ut sic: at non tunc adoratur secus imago. & quo differentiam.

Ad confirmationem secundæ rationis, falsum omnino est, intentionem ritè adorantis non esse adorare imaginem, sed solum exercere circa illā actionem, qua adorat prototypon, nam inde fieret, imaginem nunquā verè adorari, & falsissimum est; fieret etiam imaginem nō magis esse adorabilem, quā sit terra, quā obsculādo, potest quis Deū adorare, per illam actionem submissionē sui animi ad Deū prontendo. Nec desunt moderni Theologi, qui in rigore ita esse fateantur, solumq; in vsu aiunt esse nonnullā differentiam, quia imago est iam dicata ad exercendum circa illam adorationē Dei, terra verò non est ad hoc munus specialiter deputata, licet ex hominis libertate & peculiari affectu possit ad id munus assumi. Sed reuera consequens illud alienum est à sensu Conciliorum & Sanctorum dicentium, imagines & res alias sacras esse vero honore & veneratione digna

dignas, quod de terra dici non potest, quantumuis deosculatione eius quis vtatur ad colendum Deũ, neq; vllus recte sentiens dicet, per eum actum vere ac proprie adorari terram, cum tamen imago vere ac propriè adoretur vt ostendimus.

Tertia principalis rationis solutio.

Ad tertiam rationem concedo, hanc adorationẽ imaginis Christi esse actum religionis, quia non oportet vt religio omnem suum actum expresse ac formaliter dirigat ad rem intellectualem vt ad obiectum quod, sed satis est, vt ratione illius rem irrationalem reuerẽter tractet, in quo virtualiter exhibetur rei intellectuali debitus cultus, quamuis in expressa & formali intentione hoc non habeatur. Atque idem in iustitia reperitur, nam, licet proprium eius munus sit reddere ius suum alicui personæ rationali, tamen non in omni actu suo hoc ita formaliter & expresse intendit, vt respiciat illãmet personam, tanquam obiectum quod, scil circa quod operatur, sed interdum exercendo actum circa rem irrationalem, vel inanimatam ratione stipendij vel mercedis, virtualiter reddit ius suum domino, & idẽ manifeste in iniustitia contingit, quod lædendo rem inanimatam fit contra ius debitum personæ rationali, quamuis hoc directe non intendatur.

Quarta ratio in eiusdem assertio res retudi tur.

Vnde ad quartam rationem respondetur, potius confirmare nostram sententiam, nam irreuerentia facta imagini, quamuis virtute trãseat in exemplar, tamen non semper procedit ex formali ac expressa intentione, quæ attingat ipsum exemplar vt obiectum quod intendendo scilicet illi iniuriam & irreuerentiam inferre. Dupliciter ergo potest aliquis irreuerenter tractare imaginem, vel rem sacram, vno modo eo conceptu ipsiusmet personæ repræsentatæ, directe intendendo illius iniuriam, & quasi vice illius illam circa imaginem exercendo, quomodo aliquando Iudæi verberibus affecerunt, ac lanceæ percusserunt imaginem Christi crucifixi, de quo extat historia apud Athanasium & VII. Synodo; & hæc irreuerentia opponitur priori adorationi imaginis vt imago est explicatæ sect. præced. Alio modo potest irreuerenter tractari imago solum ex iniuria, vel irreuerentia circa res sacras, vel certe ex errore, si quis existimet imaginem non esse honorandam, etiamsi exemplar adoretur, & hoc sacrilegium respõdet seu opponitur adorationi respectiuæ, quæ ipsis imaginibus debetur. Vnde, sicut hæc adoratio inferior est illa, ita hoc sacrilegium tanto inferius est illo quanto intentio virtualis minor est, quam formalis & indirecta, quam directa; vel quanto sacrilegium contra personas sacras maius est, quam contra imagines vel res sacras, vt docuit D. Tho. 2.2. qu. 99. artic. 3.

VII Synod

D Thom.

SECTIO VI.

Vtrum hæc adoratio imaginum etiam in imaginibus Dei, & aliis sacris signis locum habeat.

RAtio dubitandi esse potest, quia imago Dei, vt Deus est, seu Trinitatis (de huiusmodi enim imagine loquimur) solum metaphorice repræsentat, & ideo minus apta esse videtur, vt in ea adoretur prototypon propria adoratione sibi debita, quam propria imago, quę per formalem similitudinem repræsentat. Et confirmatur primo, quia alias homo prout est ad imaginem Dei adorari posset latria, imo & quælibet creatura prout est vestigium Dei. Et confirmatur secundo, quia aliàs etiam nomina sacra Dei, aut Christi, possent similiter adorari, quia non minus repræsentãt, aut in memoriã reuocant personas, quas significant, quam huiusmodi imagines metaphoricæ sua exemplaria.

Respondetur, in primis certum esse, has imagines postquam ad repræsentandum institutæ sunt, sacras esse, atque adeo in veneratione habẽdas, quod plane colligitur ex VII. Synodo, quæ eodem modo loquitur de imaginibus Angelorum, & aliorum Sanctorum, cum tamen illæ etiam per metaphoram repræsentent. Et idem confirmat VI. Synod. & vsus Ecclesiæ, quæ imaginem Christi sub specie agni in veneratione habet, quidquid Syluest. dicat verbo, Imago. Et ratio est, quia etiam istę imagines habitudinem habent ad personas sacras, & religiose institutæ sunt: vnde earum veneratio ad honorem prototyporum pertinet. Obseruare autẽ oportet, quia hæ imagines non repræsentant naturaliter, ideo in illis maximè necessariam esse impositionem, & propterea moraliter loquendo oportere, vt publica autoritas interueniat, quæ huiusmodi imagines ad talem vsum imponat. Quod fortasse indicare voluit Caietan. hoc loco, cum dicit adorationem harum imaginum non esse malam, oportere tamen vt publica autoritate fiat, & in hoc illam comparat cum occisione hominis, quanquam exemplum non videatur in omnibus accommodatum: quia occisio hominis per se nudè sumpta, nõ est honesta, nisi veluti per accidens, propter necessitatem defensionis, aut iustæ pœnæ: hæc verò adoratio per se est vtilis, & honesta quamuis obiectum requirat debitè propositum, & ideo necesse sit, vt imago sufficienti autoritate fit ad repræsentandum propositum. Et hinc etiam oritur, vt aliqua signa sacra, quæ aliquando propter diuinam impositionem veneratione digna fuerunt, iam non sint colenda, nec ver ẽranda, quia iam impositio cessauit, & consequenter significatio, & repræsentatio, & huiusmodi sunt sacramenta vetera, serpens æneus, & similia.

VI Synod.

Imagines vt colãtur, quomodo publica autoritate. & impositione indigeant.

Caiet.

Secundo addendum est has imagines coli posse illo duplici modo in alijs imaginibus explicato. Nã in primis, vt res quædam sacræ sunt, honoraria veneratio illis exhibetur, vt Concil. Nicen. dixit, deinde (vt notauit V Valden. dicto tomo de Sacramentalibus ca. 156.) quamuis repræsentatio harum imaginum minus propria sit, tamen supposita impositione, habent sufficientem repræsentationem; satisq; expressam, vt in ipsis, & per ipsas fiat adoratio, quæ per se primo referatur ad prototypa, & cõcomitanter circa ipsas versetur. Ex quo fundamento ratio dubitandi in principio posita expedita relinquitur.

Conc. Nyss.

Circa confirmationem, D. Tho. hic. ad tertium planè sentit, non esse intrinsece malum adorare hominem prout ad imaginem Dei est, seu potius in illo adorare Deum cultu latriæ. Quam sententiam bene explicat Caiet. 2.2. q. 102. artic. 3 ad 3. & V Valden. suprà. cap. 154. qui nonnulla circa illam congerit. Et indicatur etiam à Greg. Nyssen. lib. de creatione hominis, cap. 4. & Cyrillo Ierosolymit. Catechi. 12. Ratio vero eadem est, quæ de alijs imaginibus. Addunt vero prædicti autores, raro, vel nunquam expedire vti hac adoratione, quia eum homo sit per se, & propter se adorabilis humano quodam, & inferiori honore, si sub aliqua ratione coleretur adoratione diuina, præter suspicionem & scandalum, posset interdum esse occasio, vel periculum transferendi ad hominem per se absolute diuinum honorem, quod sacrilegum est. hoc autem periculum cessat in imaginibus inanimis. Addo præterea, licet homo creatus sit ad imaginem Dei, tamen ex sola ratione imaginis, & naturali repræsentatione non referre Deum, vt Deus est, seu quoad attributa propria Dei, sed solum quoad communia intellectuali naturæ, & cum aliàs non sit etiam hęc imago imposita ad repræsentandum Deum, secundum ea, quæ illi sunt propria, ideo non videtur esse sufficiens ratio vtendi hac imagine ad hunc adorationis modum, quãuis secluso scandalo, & periculo, & in homine spirituali, ac bene instructo non possit intrinsecè malus existimari.

V Valden. Respons. ad argument. D. Thom. Caiet. V Valden. Greg. Nyss. Cyrill. Ierosolymit. Quomodo homo vt imago Dei adorari possit.

Et hinc cõstat, quid dicendum sit de inferioribus

creaturis, quæ multo minus repræsentant Deum, quam homo; & ideo multo minus possunt sic adorari, licet quia sunt effectus Dei, in quibus ipse est intimè præsens, in illis posset Deus tanquam in sua sede adorari, ad eum modum, quo dicitur Matthæi 5. *Nolite iurare neq; per cœlum, quia thronus Dei est, neq; per terram, quia scabellum est pedum eius, &c.* Hic tamen adorationis modus valde spiritualis est, & subtilis.

Matth.5.

Obiectio.

Et ex his soluitur obiter obiectio, quæ contra cõclusionem fieri posset. Sequi enim ex illa videtur, agnum verum, vel solem adorari posse, quia metaphoricè repræsentant Christum, quod tamẽ ridet Augu. conc.3. in Psal.113. exponens illa verba: *Sol cognouit occasum suum*, Negatur ergo consequentia: tũ propter periculum: tum etiam quia res illę non sunt impositæ ad repræsentandum Christũ, neq; ex natura sua illum repræsentant.

Auguſt. Reſponſio.

Ad secundam confirmationem de nominibus sacris, quidam existimant illis non deberi vllam adorationem propriam, quia tantum habent implicitam significationem ex impositione, & instituta nõ sunt, vt suppleãt vicem rei repræsentatæ, & in vtroque differunt ab imaginibus, quæ & expressius significant, & ex institutione locum gerunt personarum, quas repræsentant Ita sentit Dominic. Soto li. 2. de iusti. q. 4. art. 2. Cordub. dict. lib. 1. q. 5. dub. 4. ar. 2. ad primam confirmationem 7. arg. Addunt tamẽ hi autores abusiuè, & impropriè honorari hæc nomina, quia excitant memoriam personarum, quæ auditis huiusmodi nominibus statim honorantur, & hoc modo fideles audito nomine Iesu caput aperiunt, iuxta illud ad Philip. 2. *In nomine Iesu omne genu flectatur.*

Dom. Soto Cordub.

Philip.2.

Adoratio propria nominibus ſacris debita.

Hæc tamen sententia mihi non probatur. Censeo itaq; in primis, sacra nomina præsertim nomẽ Iesu, non tantum abusiuè, sed etiam propriè, & in se adorãdum esse propter eum, quem significat. Probatur, primum ex dicto loco Pauli, & vsu Ecclesiæ, quia hoc modo proprius, magisq; iuxta communem fidelium sensum intelligitur. Vnde Iren. lib. 4. contra hæres. c. 36. *Nomen*, inquit, *Iesu per vniuersum mundum glorificatur in Ecclesia.* Et illud statim cum imagine cõparat. Idemq; sentit D. Tho. opusc. 60. ar. 6. vbi multa in honorem huius nominis egregiè congerit. Idem Abulen. in c. 20. Exod. qu. 6. & 7. secundo libro Euangeliorum adorandus dicitur in VII. Synod. ergo & nomen Iesu scriptum adorandum erit, nihil enim illo dignius est in toto Euangeliorum libro, ergo & nomen Iesu voce prolatum eodem modo adorandum erit: vt enim dicitur VIII. Synod. cano. 3. *Quæ in syllabis sermo, hæc & Scriptura prædicat, & commendat.* Tertiò, ratione ex his verbis canonis desumpta, quia ratio huius adorationis, tam respectu scripturæ, quam vocis, est res significata; quod verò res ipsa significans sit vox vel scriptura, materiale quid est, ergo non impedit rationem adorationis. Et cõfir. quia hoc nomen est res quædam sacra, & ad vsum religiosum suo modo destinata, ergo vel hoc titulo est adoratione dignum. Denique irreuerentia huic nomini facta culpa est religioni repugnans, ergo è contrario hæc virtus inclinat ad honorem aliquem tali nomini exhibendum.

VIII. Synod

Adoratio ſacris nominibus debita reſpectiua eſt.

Addo verò huiusmodi adorationem his nominibus sacris debitam, potissimum esse respectiuam illam, & venerariam adorationem, quam suprà late explicuimus, quamq; 7. & VIII. Synod. literis sacris tribuendam esse docuerunt. Illa enim prior qua adoratur persona vix potest his nominib. accõmodari: tũ, quia tantum implicitè, & per solã impositionẽ significant: tum, quia cum nomen transeunti voce proferetur, difficile potest apprehendi vt coniunctũ cum persona, seu persona in ipso, vt in illo, & per illud adoretur, ipsumq; nomen eadẽ adoratione coadoretur, quanquã neq; hic modus adorationis impossibilis videatur, vt ex dictis facile intelligi potest

SECTIO VII.

Vtrum hæc adoratio imaginum non ſolum honeſta ſit, ſed etiam ſub præceptum cadat.

IN hac adoratione duo considerari possunt, scilicet vsus, vel modus eius, vnde primo quæri potest, an sit præceptum exercendi hanc adorationẽ, seu vtẽdi illa. Deinde, an modus talis adorationis cadat sub præceptum. Potest autem esse sermo de præcepto naturali, vel positiuo, diuino vel ecclesiastico.

Vſus, ſeu adoratio imaginum non eſt præceptum naturale.

Dico ergo primo. Absolute, & simpliciter nõ esse vllũ præceptũ naturale, vel diuinũ, vtẽdi imaginib. & cõsequenter neq; adorãdi illas. Probatur quia neque in Scriptura sacra tale præceptum continetur, neq; ex sola traditione colligi potest esse aliquã legẽ diuinam, hunc vsum præcipientem, vt ex dictis facile constare potest. Nam licet ostendimus Christum facto suo hanc consuetudinem probasse, non tamen præcepisse, neq; etiam sola naturali ratione potest hoc præceptum demonstrari. Quia licet teneamur, Deum, & sanctos colere, tamen ex sola naturali ratione, ad certum modum cultus externi non obligamur, & ideo nulla est naturalis lex, qua cogamur illos per imagines colere, & consequenter nec imaginibus, aut earum cultu, & veneratione vti.

Conſuetudo Eccleſiæ circa modum vſum imaginum.

Dico secundo. Ex more, & consuetudine Ecclesiæ esse aliquo modo præceptum sacrum imaginum vsum. Explicatur, nam in primis templa, & altaria ornari debent imaginibus, neq; aliter possunt sine scãdalo, & graui irreuerentia, suppositis fidelium existimatione, & cõsuetudine, in eis munera sacra peragi. Deinde, quilibet fidelis male, & superstitiose ageret, si ex industria ab vsu imaginum abstineret: quia si hoc faceret, iudicans illum esse malum, hæreticus esset: si verè id faceret, iudicans id esse cõueniẽtius, vel ad spiritualẽ profectũ vtilius certe superstitiosus esset & vix posset non generare scandalũ, & erroris suspicionem, præsertim cum hic vsus tã frequens sit vniuersæ Ecclesiæ, nec partes debeant à corpore dissidere. Deinde interdum posset obligare hoc præceptum, vbi ad honorem religioni, seu fidei confessionem existimaretur necessarium: absolute tamen, & simpliciter, non inuenio in hac re præceptum affirmatiuũ, quod singulos fideles obliget. Vnde, si quis ex negligentia, *vel* auaritia nunquam imaginibus priuatim vteretur, ex hoc capite, speciale peccatum non committeret.

Suppoſito imaginum vſu duplex præceptum oritur.

Dico tertio. Suppositio sacrarum imaginum vsu, duplex circa illarum cultum ex natura rei præceptũ oriri. Alterum est negatiuum non inferendi illis iniuriam, aut irreuerentiam, quod per se clarum est ex supra tractatis, & hoc præceptum ex suo genere sub mortali peccato obligat, cũ materia eius grauis sit, & ad religionem spectet. Alterum est affirmatiuum tribuendi his imaginibus debitum cultum, sed hoc tantum obligat pro temporib necessarijs iuxta morem affirmatiui præcepti. Hæc autem necessitas solum esse potest, vel si idem cõstiteri oportet per huiusmodi actum, vel si cum cæteris fidelibus publica adoratio facienda sit, vel denique si aliqua alia actio circa imaginẽ exercẽda sit, quę reuerentiã requirat.

Dico quarto. Esse naturale, & diuinum præceptũ seruandi modum debitum circa hanc imaginũ adorationem. Abstinendum est enim ab omni superstitioso cultu, neque alius modus adorationis illis tribuendus, quam sit earum institutioni, seu naturæ consentaneus, alias actio in idololatriæ vitium facile deflecteret.

SECTIO VIII.

Quantum inter hanc imaginum adorationem, & idolorum cultum interſit.

EXplicata vera imaginum adoratione, operę pretium erit exponere, quam longe distet, à falso idolo-

dolorum cultu, vt omni ex parte in fidelium & hæ-
reticorum obiectionibus satisfaciamus. Illi enim
Greg Pap (vt refert Greg. Pap. epist. ad German. Constantino-
polit: quæ habetur in VII Synod. actio. 4.) non putât
excusari Ecclesiam ab idololatriæ vitio adorando i-
magines, etiamsi illas propter extrinsecam excel-
lentiam prototypi adorare se dicat. Nam etiã gen-
tes dicebant, se adorare idola, vt eorum hominum,
vel spirituum imagines, quos in honore habebant,
non tamen idcirco ab idololatriæ peccato excusan-
Euseb. tur. Assumptum patet ex Euseb. libr. 8. de præparat.
euang. cap. 3 dicente. *Adorant idola vt imagines eorum,
qui non nihil ad vitam contulere*, & libro. 3. cap. 3. multa
ex Porphy & aliis in eandem sententiam refert. Et
Athanas. Lactant. Cyprian. August. Olymp. Sopho. Niceph Sozomen. in eadem est Athanas. libr. contra idola gentium, &
Lactant. libr. 1. diuin. institut. cap. 15. & libr. 2. cap 2.
Cyp. lib. de idolorum vanitate circa princip. & Au-
gust. concione 2. in Psalm. 113. exponens illa verba.
Simulacra gentium argentum & aurum, & in epist. 43.
Hinc Olympius Sophista gentilis apud Niceph. lib.
12. hist. cap. 25. & Sozomen. lib. 7. hist. cap. 15. ad con-
solandum gentiles socios suos, quorum idola Chri-
stiani confregerant, inquit, *Simulacra erant ex mate-
ria corruptioni obnoxia, ideo comminui potuerunt, quæ ve-
ro in eis erant cœlestes potestates, in cœlum euolarunt.* Con-
firm. nam per se videtur incredibile, homines in tan-
tam cæcitatem incidisse, vt ligna, & lapides propter
se adoratione digna esse crederent: colebant ergo
hæc propter rationem extrinsecam non sine idolo-
Exod 21. latriæ vitio. Cuius rei exemplum ex cap. 21. Exodi
sumere possumus, vbi Hebræi adorantes vitulum
aureum, non illum propter se, sed Deum in illo ad-
orasse videntur, vnde & Aaron dicebat, *Solennitas
Domini est*, & tamen magnum idololatriæ peccatum
Iudic. 17. commiserunt. Similiter Iudicum. 17. Michas dicebat
Sanctificaui hoc argumentum Domino, quibus verbis si-
gnificat, erexisse imaginem Deo, & nihilominus ei-
ius cultus idololatriæ accusatur.

Imaginum vsus contra Idolorum cultoram munitus. Turrian. Feuarden. Respondetur, tantum abesse imagines nostras ab
idolis, vt potius ad illorum destructionem ab Apo-
stolis erectæ sint, vt erudite notarunt Turrian. lib. 1.
pro canonib. Apostol. c. 25. & Feuarden. super 1. libr.
Irenæ. cap. 24. qui referunt Apostolicum canonem
in hæc verba. *Non debent seruati decidi circa idola, sed
loco eorum incontaminatas veri Dei simul, & hominis,
seruorumq; eius, manibus efformatas imagines contra i-
dola, & Iudæos erigere.*

Vt autem hæc differentia euidentius constet. Sup-
ponendum in primis est, tunc propriè committi i-
dololatriæ vitium, quando adoratio soli Deo debi-
ta, ei, qui verus Deus non est, communicatur vt Diu.
D Thom. Tho. docet 2. 2. q. 94. art. 1. & ex supra dictis hic art.
Idololatria quid. 1. & 2. constare potest. Vnde fit, ad idololatriæ vitiũ
spectare: erigere Deo imaginem, vt propriam eius
naturam, sicut est repræsentet. Et similiter illam sub
tali existimatione adorare, vel eum, qui in illa re-
præsentatur tanquam verum Deum, idololatria est,
cum ille verus Deus esse non possit. Quod rectè no-
German. Constan. August. Idolodulia. tauit German. Constantinopolit. in epist. ad Tho-
mam, relata in dicta VII. Synod. act. 4. & indicat Au-
gust. epist 119. c. 11 Sic etiam seruata proportione po-
test vocari idolodulia, si quid adoretur cultu reli-
gioso Sanctis debito, quod tali adoratione dignum
non est. Vel si illi sub hac intentione simulacrum e-
rigatur, vt si dæmon in se, vel in simulacro colatur,
etiamsi non diuino honore, sed illo, qui sanctorum
angelorum proprius est, adoretur.

Error idolatriæ vnde ortus. Secundo explicandi sunt varij modi, quibus Gẽ-
tes in hoc vitio errarunt, vel errare potuerunt. Pri-
mo enim aut prorsus ignorabant vnum Deum, cui
supremam adorationem tribuerẽt, vel certè, si mo-
do aliquo illum cognoscebant, non sicut Deum glo-
Rom. 1. rificabant, vt dicitur ad Rom. 1. Vnde factum est, vt
supremum latriæ cultum inter multos diuiderent,
August. vt latè tractat Augustin. lib. 8. de ciuit. cap. 14. & libr.

A 20. contra Faust. cap. 19 Lactant. lib. 1. diuinar. instit. *Lactant.* à cap. 5. & Orig. libr. 6. contra Celsum circa princip. *Origen.*
Hæc autem diuini cultus partitio, seu communica-
tio varijs modis accidit. Primum enim quidam ho-
mines insignes, & potentes existimati sunt dij illis-
que sacrificia offerebantur, & sub hac existimatione
erigebantur simulacra, vt late ostendit Lactant. su- *Lactant.*
pra 8. Tertul. in apolog. ca. 11. & 12. & lib. de idolola- *Tertul.*
tria, & Euseb. lib. 3. de præparat. cap. 7. August. lib. 8. *Euseb.*
de ciuit. cap. 26. *Tanta*, inquit, *cæcitate in montes offen- August.*
dunt, vt non attendant in omnibus literis Paganorum aut *Varij modi*
non inueniri, aut vix inueniri Deos, qui non homines fue- antiqua la-
rint, omnibus vero studeant honores exhibere diuinos, qua- dolorum
si nihil humanitatis habuerint. Neque homines solum *cultura.*
mortuos, sed interdum etiam viuos, vt Euseb. supra
notat, vt Deos interdum adorabant, vt ex Daniele *Daniel. 2.*
secundo colligitur, vbi in hoc sensu Hieronym. *Hieron.*
B (quem supra citauimus (inquit, simulacrum, seu sta
tuam Imperatoris, non esse vlla ratione hoc modo
adorandam.

Secundò quasdam mundi partes, vel causas, cœ-
los, solem, ignem, & similia, quæ Sapient. 13. & 14. re- *Sap. 13. &*
feruntur, vt Deos adorabant, eisque hac ratione si- *14.*
mulacra erigebant, vel propter exteriorem for-
mam, quæ oculis patebat, vel certè propter latẽ-
tem quandam virtutem, quam ibi inesse existima-
bant. Vt tradit Eusebius libro tertio de præparat. *Euseb.*
cap. 2. & 3. & Augustinus libro vigesimo contra Fau- *August.*
stum, capite 5. & 19 & libro 4. de Ciuitate capite 10. *Varro.*
& libro 7. capite 5. vbi ex Varrone refert antiquos
C fecisse simulacra, vt per ea mundi animam, seu par-
tes eius conspicerent: ideoque frequentius in forma
humana ea confinxisse, vt Deos hominibus similes
esse significarent. Quocirca sæpe fingebantur idola,
veluti receptacula quædam superiorum virtutum,
quæ illis coniungi putabantur, & in eis respon sa
dabant, quibus exteriores effectus, & beneficia ac-
cepta referebant. Vnde Augustinus concion 2. in
Psalm. 113. inquit, *Sine viuo aliquo habitatore esse non
putant.* Quod varijs Philosophorum testimonijs o-
stendit libro octauo, de Ciuitate capite vigesimo
tertio, & vigesimo quarto, & libro 10 capite 16. & e-
pistola 49. quæstione 3. Euseb. libro 8. de præparat.
capite 6. Et propter hanc causam Scriptura sacra
nunc vocat idola lapides & ligna, nunc verò dæmo- *Psalm. 95.*
nes, Psalmo 95. *Omnes dii gentium dæmonia*, Deutero- *Deut 32.*
nom. 32. *Immolauerunt dæmoniis, & non Deo, diis, quos i-* *1. Cor. 10.*
D *gnorabant.* 1. ad Corinthios 10. *Fugite ab idolorum cul-*
tura, & subdit infra. *Quæ immolant gentes, dæmoniis im-*
molant. Vnde tandem eo deuenerunt, vt ipsasmet
sensibiles statuas Deos putarent, siue illas cum spiri-
tibus inhabitantibus per modum vnius apprehen-
derent, siue nihil inter eas, & superiores virtutes
distinguerent, sed quod videbatur, absolutè adora-
rent. Et ideo in Scriptura sacra sæpè admonentur
nihil diuinitatis, vel virtutis esse posse in rebus ma-
nu factis. Paul. action. 19. *Quia non sunt dii, qui mani-* *Act 19.*
bus fiunt. Vnde Augustinus libro tertio, de doct. *August.*
Christ. cap. 6. & 7. omnem idololatriam ad duo ca-
pita reuocat, quia vel simulacra ipsa manu facta vt
Deos habebant, vel si aliqui eorũ ea, vt signa inter-
preterari conabantur, ad creaturam colendam refe-
E rebant. Idem ferè quæstion. 116. in Genes. Euseb. li- *Euseb.*
bro 5. de præparat. cap. 15. Neque est hoc creditu dif-
ficile supposita ignorantia per peccatum originale
contracta, & per diuturnam consuetudinem, falsas-
que traditiones postmodum aucta. Præsertim cum
in illis tẽporibus lumen fidei & gratiæ, parcè com-
municaretur hominibus, ex quibus multi sunt ad-
eo tardi, & parum instructi, vt vix, quid nomine Dei
significetur, concipiant.

Tertio constat, Hebræos, quandocunque in Scri-
ptura peccati idololatriæ redarguuntur, imitatos
fuisse supra dictos ritus gentium, vt constat ex hi-
storia Ieroboam qui vitulos aureos erexit 3. Reg. 12. *3 Reg. 12.*

& 18. vbi cap. 18. Elias ostendit omnes illos, quos Israelitæ tunc colebant, fuisse falsos Deos, similes dijs gentium, eorumq; cultum esse contrarium cultui veri Dei. Et idem constat ex reprehensionibus Isaiæ. 46. Ierem. 2. Deuteron. 31. *Deum, qui te genuit, dereliquisti, & oblitus es Domini creatoris tui,* & infrà, *Immolauerunt dæmoniis & non Deo.* Vbi sermo est de adoratione vituli, in qua Hebræi AEgyptios imitati sunt, vt Augu. notat. lib. 18. de Ciuit. cap. 5.

Isai 46. Ierem 2. Deut 31. August.

Quantum inter imaginum sacrarum, idolorumq; cultum intersit.

Quartò ex his facilè intelligitur, quantum distet adoratio nostrarum imaginum ab idolorum cultura. Ecclesia enim solum eas imagines in veneratione habet, quæ personas adoratione dignas repræsentant. Deinde non absolutè, & propter se eas adorat, sed totum earum honorem aliquo modo ad prototypa refert. Ad hæc, illas ex vera fide, & existimatione depingit, res corporeas ab spiritualib⁹ distinguendo, vnamquamque iuxta capacitatem eius repræsentando. Ac denique vnamquamq; rem in suo gradu, & ordine, & iuxta modum suum veneratur, omnia in vnius Dei cultum: & supremum honorem referendo, vt autem in simili dixit Augustinus libr. 3. de doct. Christi. cap. 6. ille cultus, qui videtur esse sub rebus, aut signis corporalibus, ac temporalibus, si ad vnius Dei cultum referatur, longè à gentium more, & superstitione distat. Et similia possunt sumi ex eodem libro 20. contra Faust. c. 13. & ex Germano, & Leontio, in act. 4. VII. Synod. At verò Gentiles & erigebant statuas, seu imagines dæmonibus, aut prauis hominibus, & eas, vel creaturas in illis repræsentatas propter se colebant tanquam suprema numina, primasq; causas aliquorum saltem effectuum seu temporalium bonorum. Credebant etiam omnes illos, quos vt Deos colebant, esse corporeos, & per propriam similitudinem per eas imagines repræsentari, quibus nihilominus diuinos honores & sacrificia offerebant: distat igitur in infinitũ eorum error ab Ecclesiæ catholicæ veritate. Vnde sancti Patres vigilantissimè restiterunt hæreticis, quandocunque ritus gentilicos cum imaginum vsu, & adoratione miscere cœperunt, vt ex Irenæo, Epiph. August. locis supra citatis constat, qui Carpocratem, & Gnosticos reprehendunt, quod monstrosas Sanctorum imagines, cum prophanis simulachris coniungerent illisque sacrificia offerrent.

August.

German. Leont.

Irenæus. Epiph August.

Obiectio.

Sed vrgent hæretici, quia licet in hac adoratione bene illa vtendo, manifestus idololatriæ vsus non intercedat, tamen fieri non potest, vt omnino videtur, præsertim in rudi, & ignoranti vulgo. Vnde fit, vt ita imagines adoret, ac si audirent, & sentirent, & diuinum quid haberent. Cuius signum est, quia illas orant, & propinquius accedere cupiunt, vt audiantur, vel videantur. Putant etiam vnam imaginem habere maiorem potestatem, vel excellentiam, &

Responsio.

ideò libentius illam adeunt. Respondetur ex dictis in superioribus, si quod fortasse in hac adoratione potest inesse periculum, vera doctrina, ac populi instructione, non falsis erroribus præcauendum esse. Vnde negamus in Ecclesia Catholica supposita vera eius fide, & doctrina esse hoc periculum, quod morale, & commune sit. Quod si interdum ex incuria pastorum, vel ex defectu doctrinæ in aliquibus sit ignorantia, vel superstitio, id est per accidens, neque ob eam causam vniuersa Ecclesia tanta vtilitate priuanda est. Signa verò, quæ in contrarium obijciuntur, nullius momenti sunt. Orat enim populus coram imaginibus, quia (vt supra dicebamus) in eis prototypa apprehendunt, & venerantur, cupiũt verò ad illas accedere, vt magis ad deuotionem excitentur, & commodius illas venerentur. Magis verò ad quasdam, quam ad alias afficiuntur, quia vel propter antiquitatem, vel propter artificis sanctitatem, vel propter similes circumstantias maiorem deuotionem excitant, aut denique, quia interdum placet Deo per aliquam imaginem, seu ad præsentiam eius maiora beneficia conferre. Non est igitur, cur hæretici temerè iudicent superstitiosè fieri, quæ ex vera fide, & deuotione facta esse, facile interpretari possunt.

Vltimo ex dictis facile intelligitur, quantum imagines sacræ ab idolis differant, meritoque in VII. Synod. act. 7. circa fidem præceptum esse, ne idolorum nomine imagines appellentur. Vt enim notauit Orige. homil. 8. in Exod. & Theodoret. qu. 28. in Exod. *Idolum* falsam imaginem significat, quæ vel repræsentat, quod non est, vel quale non est, id est, vt sanctum, quod sanctũ non est: & ideo 1. ad Corinth. 8. idolum dicitur, nihil esse in mundo, quia non repræsentat aliquid, quod verè ita sit, & propterea Ose. 7. exponente Hier. dicitur de idololatris, quod *Operati sunt mendacium*, id est, *idolum*, quia sicut simulachrum cõtrarium est Deo: ita idolum veritati. Et propterea etiam Ierem. 2. idolum, *Vanitas* dicitur, eodem Hieronym. exponente in illis verbis, *Ambulauerunt post vanitatem, & vani facti sunt*, & Abac. 2. *Sculptibue, & conflatile*, imagines falsæ dicuntur. At verò imago propria, & vera refertur ad aliquod verum exemplar, vt enim inquit Naz. orat 36. quæ est 4. de Theolog. nu. 83. *Imaginis natura est, vt exemplar suum imitando referat.* & August. in expositione inchoata Genes. ad liter. cap. 16. *Imago*, inquit, *Tunc est, quando de aliquo exprimitur, simile ei, cuius imago est*, & Damasc. orat. 2. de imaginib. dicit, *Imaginẽ esse expressum prototypi, quem exprimit, & declarat*, & eodem ferè modo loquitur Adrian. Pap. In sua responsione & alij Patres in Concil. Nicen. 2. Quocirca, quamuis nomen imaginis interdum genericè sumi soleat, & tribui etiam idolis, & simulachris, vt videre licet in Tertul. lib. de idololatria, Lactan. & aliis supra citatis, in Scriptura tamen sacra nomen imaginis absolutè dictum in bonam partem frequentius sumitur, vt constat Genes. 1. & 9. Sap 7. 1. ad Corinth. 11. & sæpè alias: At verò nomen idoli semper in malam partem sumitur, Leuit. 19. *Nolite conuerti ad idola.*

Differentia inter imagines & Idola Vii. Synod. Orig.

Osee 7. Hieronym.

Ierem 2.

Abac 2.

Greg Naz.

August.

Damasc.

Adrian. Pap.

Conc. Nic. 2.

Tertul.

Lactant.

Genes 1. & 9.

Sap 7.

Ad eundem modum vtendum est nominibus, *Sculptilium*, & *simulacrorum*, vt nostris imaginibus illa non tribuamus, falsitatem enim, & deceptionẽ includunt, & in Scriptura ferè semper idola significant, & ideo Act. 15. præcipitur Christianis abstinere, *à contaminatione simulacrorum*, & c. 21. inquit Paul. *Intuens simulacra vestra*, Psa. 103. dicitur, *simulacra gentium argentum, & aurum.* Vbi eodem modo August. loquitur concio. 2. Hieronym. locis citatis. Lactant. lib. 6. cap. 13.

1 Cor 10. Leuit. 19.

Act 15. & 21.

Psalm 103. August. Hieron.

Nec refert hoc loco inquirere, an idolum, & imago in aliqua ratione vniuoce conueniant, id enim impertinens est. Quamuis enim in ratione picturæ seu figuræ, aut rei artificiosæ conuenire possint, tamen in ordine ad cultum, ad vitium vel virtutem nihil habent commune, quæ sola consideratio ad præsentem materiam spectat.

ARTICVLVS IV.

Vtrum crux Christi sit adoranda adoratione latriæ.

3. p. q. 25. art. 4. ad 3. & 3. q. 1. art. 4. quæst. 4.

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod crux Christi non sit adoranda adoratione latriæ. Nullus enim pius filius veneratur contumeliam patris sui: puta flagellum quo flagellatus est, vel lignum, in quo fuisset suspensus: sed magis illud abhorreret. Christus autem in ligno crucis opprobriosissimam mortem passus est, secundum illud Sapient. 2. *Morte turpissima condemnemus eum.* Ergo non debemus crucem venerari, sed magis abhorrere.

2. Præterea, Humanitas Christi adoratione latriæ adoratur, in quantum est vnita filio Dei in persona, Quod de cruce dici non potest. Ergo crux Christi non est adoranda adoratione latriæ.

3. Præ-

3. Præterea, Sicut crux Christi fuit instrumentum passionis eius & mortis, ita etiam & multa alia (puta claui, corona, & lancea) quibus tamen non exhibemus latriæ cultum. Ergo videtur, quod crux Christi non sit adoratione latriæ adoranda.

In Dominica de passione Domini in Hym. art. præc. ad 3. argum.

Sed contra est, quod illi exhibemus latriæ cultum, in quo ponimus spem salutis, Sed in cruce Christi ponimus spem salutis: cantat enim Ecclesia, * O crux aue spes vnica hoc passionis tempore, auge pijs iustitiam, reisq; dona veniam. Ergo crux Christi est adoranda adoratione latriæ.

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est. † honor seu reuerentia non debetur nisi rationali naturæ: creaturæ autem insensibili non debetur honor vel reuerentia nisi ratione rationalis naturæ. Et hoc dupliciter. Vno modo, in quantum repræsentat rationalem naturam: alio modo, in quantum ei quocunque modo coniungitur. Primo modo consueuerunt homines venerari Regis imaginem: secundo modo eius vestimentum. Vtrumque autem venerantur homines eadem veneratione qua venerantur & Regem. Si ergo loquamur de ipsa cruce, in qua Christus crucifixus est, vtroque modo est à nobis veneranda: vno scilicet modo in quantum repræsentat nobis figuram Christi extensi in ea: alio modo ex contactu ad membra Christi, & ex hoc quod eius sanguine est perfusa. Vnde vtroque modo adoratur eadem adoratione cum Christo, scilicet adoratione latriæ. Et propter hoc etiam crucem alloquimur, & deprecamur quasi ipsum crucifixum. Si verò loquamur de effigie crucis Christi in quacunque alia materia (puta lapidis vel ligni, argenti vel auri) sic veneramur crucem tantum, vt imaginem Christi, quam veneramur adoratione latriæ: vt supra dictum est. *

vt. præced.

Ad primum ergo dicendum, quod in cruce Christi quantum ad intentionem vel opinionem infidelium consideratur opprobrium Christi: sed quantum ad affectum nostræ salutis consideratur virtus diuina ipsius, qua de hostibus triumphauit, secundum illud Coloss. 2. Ipsum tulit de medio affigens illud cruci, & spolians principatus & potestates, traduxit confidenter palam, triumphans illos in semetipso. Et ideo dicit Apostolus. 1. ad Corinthios 1. Verbum crucis pereuntibus quidem stultitia est: his autem, qui salui fiunt, id est nobis, virtus Dei est.

Ad secundum dicendum, quod crux Christi, licet non fuerit vnita Verbo Dei in persona: fuit tamen ei vnita aliquo alio modo, scilicet per repræsentationem & contactum. Et hac sola ratione exhibetur ei reuerentia.

Ad tertium dicendum, quod quantum ad rationem contactus membrorum Christi, adoramus non solum crucem, sed etiam omnia quæ sunt Christi. Vnde Damascenus * dicit in 4. libro: pretiosum lignum vt sanctificatum tactu sancti corporis & sanguinis, decenter adorandum, clauos, indumenta, lanceam, & sacra eius tabernacula, quæ sunt præsepe, spelunca, & huiusmodi. Ista tamen non repræsentant imaginem Christi, sicut crux, quæ dicitur signum filij hominis, quod apparebit in cœlo: vt dicitur Matth. 24. Ideoque mulieribus dixit Angelus, Iesum quæritis Nazerenum crucifixum, non dixit lanceatum, sed crucifixum. Et inde est quod crucem Christi veneramur in quacunque materia, non autem imaginem clauorum, vel quorumcunque huiusmodi.

lib. 4. cap. 12. circa med.

COMMENTARIVS.

REspondet D. Thom. crucem tam ratione contactus, quam ratione repræsentationis adorandam esse latria. Cuius responsionis posterior pars in superiori disputatione ferè explicata est: prior verò ex ijs pendet, quæ circa art. 6. dicenda sunt, & ideò hãc disputationem de cruce in vltimam huius quæstionis partem differemus. In litera vero D. Thom. (quoniam reliqua clara sunt) illud solum aduertendum est, cum inquit nos alloqui, & deprecari crucem tanquam ipsum crucifixum, non esse sensum propriè, & in rigore, orationem fundi ad crucem (vt in superioribꝰ explicatum reliquimus) sed fundi ad Christum in cruce repræsentatum, & apprehensum, ex quo tanquam ex signo rectè colligit D. Thom. crucem eadem adoratione cum Christo adorari, quia in illa adoratur Christus, ac si præsens adesset.

A

B

C

D

E

ARTICVLVS V.

Vtrum mater Christi sit adoranda adoratione latriæ.

1.48. 2. 2. q. 103. art. 4. 2. Et 3 d. 9 q. 1. art. 2 q. 3.

ADquintum sic proceditur. Videtur, quod mater Dei sit adoranda adoratione latriæ. Videtur enim idem honor esse exhibendus matri Regis, & Regi: Vnde dicitur. 2 Reg. 2. quod positus est thronus matri Regis, qua sedit ad dexteram eius. Et Augustinus dicit in sermone de assumptione Thronum Dei, & thalamum Dominicæli atque tabernaculum Christi dignum est ibi esse, vbi est ipse. Sed Christus adoratur adoratione latriæ, ergo & mater eius.

In lib. de assumptione B. Mariæ c. 6 circa med. tom. 9 li. 4. c. 25. post med.

2. Præterea, Damasc. * dicit in 4. lib. quod honor matris refertur ad filium. Sed Filius adoratur adoratione latriæ: ergo & Mater.

3. Præterea, Coniunctior est Christo mater eius, quam crux. Sed crux adoratur adoratione latriæ, ergo & mater Christi est adoratione latriæ adoranda.

Sed contra est, quod mater Dei est pura creatura. Non ergo ei debetur adoratio latriæ.

Respondeo dicendum, quod quia latria soli Deo debetur, nulli creaturæ debetur latria, prout creaturam secundum se veneramur. Licet autem creaturæ insensibiles non sint capaces venerationis secundum seipsas: creatura tamen rationalis est capax venerationis secundum seipsam: & ideo nulli puræ creaturæ rationali debetur cultus latriæ: Cum igitur Beata Virgo sit pura creatura rationalis, non debetur ei adoratio latriæ: sed solum veneratio duliæ, eminentius tamen quam cæteris creaturis, in quantum ipsa est mater Dei. Et ideo dicitur, quod debetur ei non qualiscunq; dulia, sed hyperdulia.

Ad primum ergo dicendum, quod matri Regis non debetur æqualis honor honori, qui debetur Regi: debetur tamen ei quidam honor consimilis, ratione cuiusdam excellentiæ. Et hoc significant autoritates * inductæ.

In arg 1.

Ad secundum dicendum, quod honor matris refertur ad filium, quia ipsa mater est propter filium adoranda. Non tamen eo modo quo honor imaginis, quia ipsa imago prout in se consideratur, vt res quædam, nullo modo est veneranda.

Ad tertium dicendum, quod crux non est capax venerationis prout in se consideratur, vt dictum est: * sed Beata Virgo secundum seipsam est venerationis capax. Et ideo non est similis ratio.

art. præced.

COMMENTARIVS.

QVod ad mentem Diui Thom. attinet, ipse in hoc articulo (vt apertè patet ex corpore eius) solum agit de adoratione absoluta, quæ per se, & propter propriam excellentiã alicui tribuitur, fortasse, quia supponit rationalẽ personã nõ esse alio modo adorãdã, non quia sit omnino incapax adorationis respectiuæ, sed quia cũ sit capax propriæ venerationis, ea vti oportet, & nõ alia, vt in solutione ad 3. indicatur. Hoc igitur sensu supposito clara est responsio eius, Beatam scilicet Virginem non latriæ, sed dulia, vel potius hyperdulia adorandam esse. Et solutiones etiã argumentorũ suppositio eodem sensu nullã habent difficultatem. Disputatio vero fusior de hac mate-

materia tradetur commodius infra, postquam de dignitate & excellentia gratię, & gloriæ Beatissimę Virginis disputauerimus: cum enim fundamentũ huius cultus sit excellentia Virginis, & potestas, huius cognitio illius intelligentiam supponit. Ibi ergo tam de adoratione, quam de oratione ad Virginem exhibenda commodius disseremus. Sicut etiam de adoratione Eucharistiæ in propria illius materia tractandum est. A

ARTICVLVS VI.

Vtrum reliquiæ Sanctorum sint adorandæ.

3.p.q.25. art.4.3. AD sextum sic proceditur. Videtur, quod Sanctorum reliquiæ nullo modo sint adorandæ. Non enim est aliquid faciendum, quod possit esse occasio erroris. Sed adorare mortuorum reliquias, videtur ad errorem Gentilium pertinere, qui mortuis hominibus honorificentiam impendebant. Ergo non sunt Sanctorum reliquiæ adorandæ. B

2. Præterea, Stultum videtur rem insensibilem venerari. Sed Sanctorum reliquiæ sunt insensibilia corpora. Ergo stultum est eas venerari.

3. Præterea, Corpus mortuum non est eiusdem speciei cum corpore viuo: & per consequens non videtur esse numero idem. Ergo videtur, quod post mortem alicuius Sancti, corpus eius non sit adorandum.

Sed contra est, quod dicitur in libro de Ecclesiast. dogmatibus, * Sanctorum corpora, & præcipuè beatorum Martyrum reliquias, ac si Christi membra, syncerissimè honoranda, scilicet credimus. Et postea subditur, Si quis contra hanc sententiam velit esse, non Christianus, sed Eugnominianus & Vigilantianus creditur. C

cap. 73. in princ. habetur inter opera August tom. 3.

Respondeo dicendum, quod sicut August. dicit in libro de Ciuit. Dei. * Si paterna vestis & annulus, ac si quid est huiusmodi, tanto charius est posteris, quanto erga parentes est maior affectus, nullo modo ipsa spernenda sunt corpora, quæ vtiq; multo familarius atq; coniunctius, quam qualibet indumenta gestamus, hæc enim ad ipsam naturam hominis pertinent. Ex quo patet, quod qui habet affectum ad aliquem, etiam ea, quæ de ipso post mortem relinquuntur, veneratur: non solum corpus aut partes corporis eius, sed etiam aliqua exteriora, puta vestes, & similia. Manifestum est autem, quod Sanctos Dei in veneratione habere debemus, tanquam membra Christi, Dei filios, & amicos, & nostros intercessores. Et ideo eorum reliquias qualescunq; honore congruo in eorum memoriam venerari debemus, & præcipuè eorum corpora, quæ fuerunt templa & organa Spiritus sancti in eis habitantis & operantis, & sunt corpori Christi configuranda per gloriosam Resurrectionem. Vnde & ipse Deus huiusmodi reliquias conuenienter honorat, in eorum præsentia miracula faciendo. D

lib. 1. c. 13. tom. 5.

Ad primum ergo dicendum, quod hæc fuit ratio Vigilantij, cuius verba introducit Hieron. * in lib. quem contra eum scribit, dicentis, Propè ritum Gentilium videmus sub prætextu religionis introductum, puluisculum nescio quem in modico vasculo, pretioso linteamine circumdatum osculantes adorant. Contra quem Hieron: dicit in Epistola ad Riparium. * Nos non dico Martyrum reliquias, sed nec Solem, nec Lunam, nec Angelos adoramus scilicet adoratione latriæ, honoramus autem reliquias Martyrum, vt eum, cuius sunt Martyres, adoremus: honoramus seruos, vt honor seruorum redundet ad Dominum: Sic ergo honorando reliquias Sanctorum, non incidimus in errorem Gentilium, qui cultum latriæ mortuis hominibus exhibebant. E

in epist ad Vigilant. nõ procul à princ to. 3. Incipit epi. Accepiis primum literis tuis to.3 habetur non procul à princ.

Ad secundum dicendũ: quod corpus illud insensibile non adoramus propter seipsum, sed propter animã, quæ fuit ei vnita quæ nunc fruitur Deo: & propter Deũ: cuius fuerunt ministri.

Ad tertium dicendum, quod corpus mortuum alicuius Sancti non est idem numero quod primo fuit dum viueret propter diuersitatem formæ, quæ est anima: est tamen idem identitate materiæ, quæ est iterum suæ formæ vnienda. F

Litera D. Tho. & per se clara est, & in sequenti disputatione amplius illustrabitur.

DISPVTATIO LV.

In duas sectiones distributa.

De reliquiarum cultu & veneratione.

IN hac disputatione omnia illa, quæ de imaginib. tractata sũt, figillatim quęri & inuestigari possent. Tamen quia ratio doctrinę similis est, & eadem ferè proportione applicari potest, ideò breuius doctrinam de reliquiarum cultu complectemur, illius honestatem, & modum, seu naturam, & speciem explicando. Nomine autem reliquiarum non tantum Sanctorum corpora, vel eorum partes, sed etiam vestes, & alia similia, quibus ipsi specialiter vsi sunt, comprehendimus.

SECTIO I.

Vtrùm Sanctorum reliquiæ in veneratione, & honore habendæ sint.

HAEretici negant reliquias Sanctorum adorandas esse, vel à fidelibus custodiendas, & conseruandas. Cuius hæresis autor fertur esse Vigilantius. Sed illum in hoc errore fuisse discipulum Eunomij, refert Hieron. epist. ad Riparium, & lib. contra Vigilant. dicit etiam eum fuisse imitatũ Iudęos, & Samaritanos, qui humana cadauera abominãtur. Sed & ante Eunomium Gnosticos contempsisse Martyres, non tam eorum reliquias quàm martyria despicientes, refert Iren. lib. 3. cap. 20. & Tertul. in Scorpiaco. In hoc eodem errore versatus est postea Constantin. IV. seu Copronymus, vt ex Suid. refert Prateol. & postea Ioan. VVicl. vt refert VValdens. tom. 3. de sacramentalib. cap. 164. ac deniq; Luther. Caluin. Zuingl. & alij noui hæretici, vt refert Lindan. dialog. 2. Hosius in confes. c. 58. Alan. dial. 3. ca. 12. & sequentibus. Hieron. Irenæus, Tertul. Suid. Prateol. VValdens. Lindan. Hosius. Alan.

Dicendum verò est reliquias Sanctorum meritò è fidelibus conseruari, & cum magna reuerentia, & veneratione tractari. Hęc veritas non solum de fide certa est, sed etiam videtur lumine naturali euidens supposita, quam de sanctis habemus, existimatione, & primo indicatur in Scriptura sacra. Genesis enim 50. & Exod. 13. legimus ossa Iacob, & Ioseph, cum magno honore esse conseruata, & sepulturæ tradita. Et Deuteronom vlt. creduntur angeli sepeliuisse corpus Moysis, vt ex antiqua traditione exponit Epiphan. hæres. 9. circa finem, & Acto. 8. curauerunt Stephanum viri timorati, & fecerunt plãctum magnum super eum. Reliquias Sanctorum venerationi debita. Genes. 50. Exod. 13. Deuter. Epiph. hær. 8. Veneratio Ecclesiæ Rom. circa reliquias Sanctorum Cor. Pap. Greg. Pap.

Secundo hoc maximè probatur ex vniuersali Ecclesiæ traditione, & consensu, quem fic demonstro. Nam in primis de vsu Ecclesiæ Romanæ antiquissimo constat ex Cornel. Pap. epistol. 1. vbi tractat de translatione corporum Petri, & Pauli suo tempore facta à Catacumbis ad ea loca, in quibus martyria sunt pasi: & Gregor. libr. 3. epist. 30. (quæ pro veneratione reliquiarum attentè legenda est) earundem reliquiarum Petri, & Pauli meminit, & quomodo ab eo tempore quo pasi sunt, magna cũ veneratione seruatæ fuerint, & lib. 5. epist. 50. mittit partem harum reliquiarum Reginæ Francorum, monens, vt debito honore tractentur. Hieron. etiam contra Vigilant. refert summos Pontifices solitos esse super reliquias Sanctorum Apostolorum Hieron.

Deo

Deo sacrificium offerre: & coram eis semper fuisse luminaria accensa, constat ex Greg. 3. dialog. capit. 24. Chrysost. homil. 32. ad Rom. circa finem, ciuitatem illam magnificat, quod inter reliquiæ Apostolorum conditæ sunt, & corpori Pauli circumuolui exoptat. Secundò de Ecclesia Constantinopolitana, Ad eam etiam translatæ sunt summo cum honore reliquiæ Sanctorum Andreæ, Lucæ, & Timothei, tempore Constantini Magni, teste Hieronym. contra Vigilant. postea reliquiæ Sancti Pauli Episcopi, & martyris tempore Theodosij senioris, vt refertur lib. 9. tripart. c. 17. Et corpus Sancti Ioannis Chrysostomi, tempore Theodosij iunioris lib. 10. tripart. c. 26. Theodoret. lib. 5. hist. c. 3. Niceph. lib. 14. cap. 43. refert etiam idem Chrys. homil. 66. ad popul. Constantinum Magnum magni honoris gratia iuxta fores templi, in quo Apostolorum reliquiæ seruabantur, à filijs suis fuisse sepultum. Et ibidem inquit reliquias Sanctorum non solum Romæ, sed etiã Constantinopoli magna coli pietate. Tertiò de Antiochena Ecclesia, Corpus Sancti Ignatij, in magna veneratione ibi habitum esse refert Euag. lib. 1. cap. 16. Idem de Sancto Meletio, Sozomenus lib. 10. cap. 12. & de sanct. Babila Ruffinus lib. 1. cap. 35. vbi refert dæmones ad eius præsentiam obmutuisse, neq; in idolis suis amplius responsa dedisse: & in huius sancti honorem integrum librum Chrysostomus composuit. Quarto in Alexandrina Ecclesia caput Ioannis Baptistæ cum summo honore seruauit Athanas. vt Ruffin. refert, lib. 2. cap. 28. in Ierosolymitana, sedes, seu cathedra sancti Iacobi honorificè conseruata est, teste Euseb. lib. 7. c. 15. Niceph. lib. 6. cap. 16. in Smyrnensi, corpus sancti Polycarpi, autore eodẽ Euseb. lib. 4. c. 15. & Niceph. lib. 3. cap. 35. in Hispania reliquiæ sancti Iacobi, singulari Dei prouidentia conditæ sunt, & nõ solum ab incolis, sed ab vniuersis fidelibus religionis causa eo venientib⁹ adorãtur vt ex antiquissima & vulgatissima traditione constat. Et simili veneratione corpora sancti Dionysij, Martini, Hilarij, & alia penè innumera Gallicana Ecclesia semper venerata est. De Mediolanensi legi potest Ambr. epist. vlt. ad Sororem, & serm. 91. & 92. vbi de inuentione sanctorum Geruasij, & Protasij, Nazarij, & Celsi historiam refert. Et alia similia congerit Hieron. contra Vigilant.

Tertiò confirmat hanc traditionem communis Patrum consensus, qui partim ex dictis hic, partim ex ijs quæ artic. 1. pro veneratione Sanctis debita adduximus, satis constare posset. Sed præterea Clemens Romanus lib. 6. Constitution. cap. 30. *Eorum*, inquit, *qui Deo viuunt, nec reliquiæ sine honore manent.* Iustin. Martyr. quæstione 28. à Christianis proposita corpora & sepulcra Martyrum dicit virtutem habere, & aduersos dæmones, & ad sanandos morbos, qui arte medicinæ curari non possunt. Nazianzen. orat. 3. quæ est prima contra Iulianum. §. Non victimas, de Sanctis loquens, inquit. *Quorum vel sola corpora idem possunt, quod animæ sanctæ, siue tangantur, siue honorentur, quorum vel sola sanguinis gutta, atque exigua passionis signa idem possunt, quod corpora.* Basilius Psalmo. 115. circa illa verba. *Pretiosa in conspectu Domini. In lege*, inquit, *veteri morticina habentur abominatione: nunc contra, si mors cupiam irrogatur pro Christi nomine, pretiosæ censentur reliquiæ eius: tunc, si quis tangeret cadauer, immundus erat: nunc martyris ossa quisquis attigerit, ob gratiam corpori insidentem fit quadantenus sanctificationis particeps.* Tertullianus libro secundo, ad vxorem dicit solitos esse fideles reptare in carceres ad osculanda vincula martyrum. Alia legi possunt in Augustin. Epistola quadragesima secunda, & sermone vndecimo, de Sanctis, Cyprianus lib. 3. epist. 6. alias epist. 37.

Quarto variis signis, & miraculis per sanctorum reliquias tanquam per diuina organa effectis, earũ adorationem approbauit Deus. Nam 4. Regum 13. ossa Eliszi suscitarunt mortuum. Actione 19. sudaria vel semicinctia Pauli ad infirmos deferebantur, Et *recedebant ab eis languores, & spiritus nequam egrediebantur.* Quin etiam vmbra Petri liberabat homines ab infirmitatibus suis. Multaque alia referuntur in VII. Synodo & apud Augustinum libro vigesimo secundo, de Ciuitate, cap. octauo, de miraculis per reliquias sancti Stephani, & aliorum effectis, & epistola 137. eleganter disputat, cur Deus per vnius sancti reliquias potius, quam alterius, miracula interdum operetur. Gregorius Turonensis libro de gloria Martyr. cap. 31. agit de reliquijs sancti Andreæ, earumq; miraculis, & de oleo, quod ab illis manabat. Et similia frequenter leguntur in ecclesiasticis historiis. Huc etiam pertinet, quod Deus sæpe occultas Sanctorum reliquias per reuelationem manifestauit, vt in honore haberẽtur, vt legimus de sancto Marcellino, Geruasio, Porthasio, & alijs.

Quintò propter hæc tandem definita est hæc veritas à Felice I. cum Concil. Rom. epist. 2. decretali, in VII. Synod. act. 1. in confessione catholica Theodosij, & Basilij Ancyrani, vbi dicitur hanc esse traditionem Apostolicam, & act. 3. epist. Theodo. in fine, optimis rationibus probatur. Habentur etiam multa actio. 4. & 7. can. 7. præcipitur, vt Ecclesiæ nõ consecrentur sine reliquijs Sanctorum. Quod in Concil. Carthag. V. cap. 14. fuerat institutum. Habetur cap. Placuit, de consecrat. d. 1. In Lateran. etiã sub Innoc. III. c. 62. præcipitur, vt reliquiæ extra capsam non ostendantur, neque exponantur venales, & vt denuo inuentæ non adorentur, nisi prius à Roman. Pont. fuerint approbatæ, de quo infra. In Concil. Item Mogun. ca. 51. præcipitur, ne transferantur de loco ad locum sine licentia Episcopi. cap. Corpora. de consecra. dist. 1. Item in Bracharen. III. cap. 5. docetur, qua reuerentia portandæ sint in publicis solennitatibus, & pompis. Denicq; Trident. Sess. 25. decreto 2. hoc grauissimè definit.

Sexto, & vltimò ratione, quia corpora Sanctorũ fuerunt templa animarum sanctarũ, & futura sunt consortio æternæ beatitudinis, in qua erunt in perpetuo honore. Deinde illas conseruare, & retinere, est signum amoris erga sanctos, & excitant eundem amorem, & deuotionem ad illos. Tertio maiorem cum illis habent coniunctionem, quam imagines, & suo modo magis illos repræsentant, ergo propter excellentiam Sanctorum, & habitudinem ad illam sunt reliquiæ honore dignæ. Quæ rationes latius tractantur in VII. Synod. act. 4. & 7. & ab Augustino libro primo de ciuitate capite 13. & Damascenus lib. 4. cap. 16.

Sed contra nam Luc. 11. dixit Dominus Iudæis. *Væ, vobis, qui ædificatis monumenta prophetarum*: Ergo similia verba dici possunt de nobis. Vnde ibidem & Matth. 23. comparat Christus Pharisæos sepulcris dealbatis, quæ interius sunt plena ossibus mortuorum, indicans huiusmodi ossa esse immunda, & nullius veneration is posse esse digna. Secundò Concilium Elibertin. can. 34. vetat ad sepulcra martyrum cæreos accendere. Tertiò in Sanctorum reliquijs nõ manet nisi materia prima, præsertim in cadaueribus eorum, & ad summum iuxta probabilem opinionem manet eadem quantitas cum aliquibus accidentibus: sed hæc nõ sunt satis, vt adorari possint quia alias, etiam si conuertantur in terram: aut in vermes, essent adorandæ, quia manet eadem quantitas.

Ad primum, vt illa Christi verba intelligantur, attendenda sunt, quæ sequuntur, sic enim ait, *Væ vobis, qui ædificatis sepulcra Prophetarum, patres autem vestri occiderunt illos. Profectè testificamini, quia eorum operibus consentitis.* Quæ vltima verba difficilia sunt: nã qui ędificat sepulcrum homini occiso, nõ ideò videtur occidenti cõsentire, sed potius pietatẽ, & misericordiã circa occisum ostendere, Nicodem⁹ enim, & Io-

Greg. Pap. Chrysost.
Ecclesia Cõstantinopol. erga reliquias deuotio. Hieron. Hist. Trip Theodor. Niceph. Chrys.
Antiochen Ecclesia deuotio erga Sanctorum reliquias. Euagr. Sozomen. Ruffin. Euseb.
Nicephor. Ambros.
Hieron.
Clemens Roman. Iust. Mart.
Greg. Naz.
Basil.
Tertul. August. Cyprianus
4. Reg. 13.
Act. 19.
VII. Synod. August.
Greg. Tur.
Felix I. Conc. Rom. VII. Synod.
Conc. Carthag. 5. Conc. Lat.
Conc. Mogunt. Conc. Bracchar. Conc. Trid
Synod. August. Damasc.
Obiectio. Luc. 11. Matth. 23.
Conc. Eliber.
Responsio.

& Ioseph ab Arimathia, qui Christo mortuo sepulcrum pararunt, non ideo neci eius cõsenserunt. Dici ergo potest duplici causa posse aliquem ædificare sepulcrum hominis occisi. Primò, vt misericordiã, vel honorem circa mortuum exerceat. Secundo in memoriam, & quasi in monumentum egregij operis ab interfectore patrati: qui ergo hoc posteriori modo ædificat sepulcrum, apertè testificatur, se cõsentire operibus interfectoris. Hoc ergo modo videntur Pharisæi ædificasse sepulcra Prophetarum, & ideò meritò à Christo reprehenduntur: eius verò reprehensio ad reliquiarum adoratores nullo modo pertinet. Ita videtur interpretari Chryso. homil. 75. in Matth. dicens. *Mentí eorum, qui ædificabant sepulcra, apertè detrahit: non enim, vt honorarent occisos, sed vt suorum vires ostenderent, ne tanti facinoris audacia memoria caderet, sepulcra ædificabant.* Sed difficile est asserere Pharisæos hac intentione ædificasse sepulcra Prophetarum, quos iustos, & sanctos esse existimabant, & iniustè fuisse interfectos: vnde Matth. 23 apertè dicit Christus, *Aedificatis sepulcra Prophetarum & ornatis monumenta iustorum, & dicitis. Si fuissemus in diebus Patrum nostrorum, non essemus socij eorum in sanguine Prophetarum.*

Chryso.

Matth. 23.

Dicendum ergo est, Christum hoc modo illos reprehendisse, quia licet expresse hoc non intenderẽt, facto tamen ipso ita se gerebant, ac si hoc intenderent. Cum enim persequerentur viuos Prophetas imo & dominum Prophetarum, licet dicerent se ædificare monumenta in honorem Prophetarum mortuorum, satis conuincebantur non animo religioso, sed ex hypocrisi ædificasse illa sepulcra: atque adeo ita se gessisse, ac si approbare vellent facta parentum suorum. Ita expositit Chryso. his verbis. *Non quia ædificant, nec quia patres accusant, Væ illis dixit, sed quoniam ita dicentes, & facientes, patres suos condemnare audebant, cum ipsi peiora committerẽt.* Et in Imperfecto, homil. 45. latius prosequitur eandem expositionem. Quam indicat etiam Hieron. Matth. 23. & Hilar. can. 23. in Matth. optimè Amb. libr. 7. in Luc. inquit. *Aedificando sepulcra Prophetarum, patrum suorum facta damnabant: æmulando autem paterna scelera, in se ipsos sententiam retorquebant: non ergo ædificatio, sed æmulatio loco criminis æstimatur.* Idem Aug. lib. 2. contra aduersar. leg. & prophet. cap. 5.

Chryso. Hieron. Hilar. Ambros. August.

Quod vero Christus comparauerit Pharisæos sepulcris dealbatis plenis ossibus mortuorum, nihil facit ad causam, illa enim metaphora solum voluit Christus Pharisæorum hypocrisim indicare: non tamen propterea significauit omnia ossa mortuorũ esse immunda, & non posse interdum esse veneratione digna, vt notauit Cyril. Alexand. lib. 10. contra Iulian. in principio.

Ad secundum ex Concil. Elibert. notanda est ratio, quæ in illo canone subiungitur, sic enim dicitur. *Cereos per diem placuit in cœmeterio non incendi, inquietandi enim Sanctorum spiritus non sunt.* Huius enim rationis obscuritas occasionem quibusdam præbuit dicendi, *per sanctorum spiritus*, non mortuorum animas intelligi, quia siue beatæ sint siue in Purgatorio existant, nihil cereis accensis perturbari possunt. Nec enim verisimile est Patres illius Concilij tam crassa ignorantia laborasse, vt sanctas animas nostris actib⁹ perturbari putarent. Loqui ergo videntur de viuentibus fidelib⁹ ad sepulcra mortuorum accedentibus, quorum spiritus, seu mentes, ea cæremonia eo tempore perturbabantur, seu scandalum patiebantur propter aliquam specialem occasionẽ eo tempore occurrentem: eo quod videretur aliquid commune habere cum ritibus Gentilium. Solebant enim illi ad sepulcra defunctorum faces accendere, vt colligitur ex Sueton. in Tiberio, cap. 98. aut certe, quia inducebantur in errorem putantes, animas martyrum inde iuuari.

Sueton.

Sed veriori, & clariori sensu per *Sanctorum spiritus*, A mortuorum animas intelligimus, quæ non propriè dicuntur perturbari, sed metaphoricè, quatenus eis displicet, quando homines aliquid superstitiosum in earum leuamen, vel honorem fieri vident. Quomodo dixit Ambr. lib. 2. epist. 8. loquens de quadam defuncta, *Non esse mœstificandam lacrymis: sed orationibus iuuandam.* Et iuxta hanc expositionem dicendũ est eam cæremoniam tunc fuisse prohibitam, quia fortasse aliquid de errore Gentilium irrepserat, & accensis facibus, ritibus superstitiosis Sanctorum animæ inuocabantur: & fortasse hac ratione dictum est non debere Sanctorum spiritus inquietari, sicut 1. Reg. 28. dixit anima Samuelis. *Quare inquietasti me?* Qui etiam loquendi modus apud ethnicos erat, qui incantationibus dicebãt inquietari animas defunctorum, seu sollicitari, vt significat Plinius li. 28. capitu 2. Cessante ergo omni superstitione, omnique illius occasione & periculo, certum est cæremoniã illam non esse malam, sed potius honestam, & religiosam, ordinatur enim in diuinũ honorem, & ad excitandos animos fidelium ad deuotionem, & spẽ gloriæ, & æternæ vitæ futuræ, vt late tractat Hiero. epist. ad Ripar. & lib. contra Vigilantium. Exemplũ huius est apud August. li. 1. de morib. Eccles. cap. 34. vbi reprehẽdit eos, qui ad sepulcra martyrum epulas deferunt. Reprehendit enim excessum, & superstitionem, vt patet ex illis verbis. *Luxuriosissime super mortuos bibentes, & epulas cadaueribus præbentes.* Nam quod recta fide, & intentione id factum honestum sit, idem August. declarat. libr. 6. confes. c. 2. lib. 8. de ciuit. cap. 27.

Plin.

Hieron.

August.

C De tertio argumento multa speculatur Henricus quodlib. 10. quæst. 6. existimo tamen non tam metaphysice, quam moraliter expediendum esse: nam (vt statim dicam) quod in reliquijs manet, solum adoratur propter habitudinem ad personam, cuius reliquiæ fuerunt. Hæc autem habitudo non est res physica, nec relatio realis, sed rationis seu moralis quædã dignitas, quæ tam diu durare censetur, quãdiu res illa sub tali forma, figura, & accidentib⁹ cõseruatur: ita vt humano, & morali modo res existimetur esse eadem, quæ ad talem Sanctum pertinuit seu qua ille vsus est. Hic autem status durare censetur, quamdiu res in ea dispositione conseruatur, quam habuit, quando à tali persona separata, vel relicta fuit, vel saltem, quamdiu non multum est ab illo statu mutata, in quo adorabilis est, quia retinet prædictam habitudinem, & in esse reliquiæ (vt ita dicam) conseruatur. At verò, postquã multæ transmutationes intercedunt, censetur huiusmodi res prædictam habitudinem amittere, & statum, seu rationem reliquiarum perdere, & ideireo adorabiles non sunt. Præsertim, quia quando ad eum statum deueniunt, nulla potest esse certitudo, & sæpe earũ rerum veneratio indecentiam præ se ferret, quæ tamen in omni religioso cultu maximè cauenda est.

Henric.

D

SECTIO II.

E *Quæ adoratio Sanctorum reliquiis tribuenda sit.*

IN hac dubitatione nihil ferè noui addendum occurrit, eadem enim doctrina, quę de adoratione imaginum data est, seruata proportione est ad reliquias accommodanda. Supponendum est ergo reliquias esse adorabiles illo duplici modo supra explicato: Primò per se seu solitariè, tanquam materiam totam adorationis. Secundo vt coniunctas cũ personis quarum fuerunt reliquiæ, ita vt persona ipsa per se primò adoretur in reliquiis, seu per reliquias, quæ simul coadorantur.

Dicendum est ergo primo, eadem adoratione qua adoratur persona, posse interdum reliquias ei⁹ coadorari. Ita docuit egregie Damascenus orat. 3. de cultu imagin. & colligitur ex VII. Synod. acti. 4. vbi

Damasc. VII Synod.

ex

ex Leontio hæc verba referuntur. *Quemadmodum filii peregrinante patre, ingenti amore ex animo erga eum affecti, quidquid in illius domo viderint, siue baculum, siue sedem, cum lacrymis amplexantur non illa honorantes, sed patrem desiderantes, & venerantes: sic nos Christum, & reliquos Sanctos colimus, &c.* Ex quibus verbis ratio conclusionis sumitur. Nam licet reliquiæ re ipsa separatæ sint à personis, quarum fuerunt reliquiæ, mente tamen possunt vt coniunctæ apprehendi: ergo sicut vestis, verbi gratia, sancti Francisci, si esset reuera coniuncta personæ eius, posset cum illa vnica actione adorari: ita & nunc quamuis re ipsa disiuncta sit, potest similiter coli. Quia mentis apprehensio potest coniungere, & per modum vnius ad colendum proponere eas res, quę licet seiunctę sint, habitudinem tamen inter se retinent.

Adoratio reliquiis Sanctorum debita qualis.

Secundo dicitur, quando reliquię seorsum, & per se adorantur, adorationem illam esse respectiuam & inferiorem, & consequenter esse diuersum actum ab illo, quo persona propter se adoratur, quamuis ad eundem habitum pertineat. Tota conclusio est facilis ex supra dictis de imaginibus. Nam totus hic cultus fundatur in excellentia, & sanctitate illius personæ, cuius reliquię sunt. Cum enim ipsæ sint res vita, & ratione carentes, propter se adorabiles non sunt: ergo illa adoratio non potest esse absoluta, sed respectiua, & consequenter distincta saltem quoad actum ab absoluta eiusdem personæ adoratione: nō tamen quoad habitum, quia excellentia, in qua vterque actus nititur, & quam per se primo respicit habitus, eadem est, sicut de imaginibus diximus.

Cultus reliquiarū quomodo religiosus.

Et hinc consequenter infertur, hunc cultum reliquiarum esse religiosum, & ad pietatem pertinentem, ad modum de imaginibus explicatum. Quia totus fundatur in eadem sanctitate, & ad idem bonum animæ refertur. Vnde peractiones, & res sacras tribuitur, vt sunt templa, altaria, peregrinationes, & similia. Vnde Hieronym. in cap. 40. Ezechiel. de se ipso refert, cum esset puer, & Romæ versaretur, valde fuisse solicitum in sepulcris Apostolorum & Martyrum visitandis, diebus præsertim dominicis, & festiuis. Et Constantinus (vt Ruffin. refert li. 3. histor. cap. 33.) ante Martyrum, & Apostolorum thecas iacebat cilicio prostratus. Hinc etiam Chrysostomus homil. 66. ad popul. circa finem inquit. *Christi seruorum sepulcra regias aulis sunt clariora, non ædificiorum magnitudine, licet in hoc etiam superent: sed (quod multo maius est) conuenientium studio.* Hinc denique reliquiarum contemptus in iniuriam Sanctorum redundat, propter quod etiam earum venditio sacrilega, & simoniaca censetur. cap. Cum ex eo, de reliquijs, & veneratione Sanctorum, & tradunt Iurisperiti in capit. Quisquis, 17. quæst. 4.

Hieronym.

Ruffin.

Constantini Imp. erga Sanctorum reliquias pietas quanta.

Chrysost.

Reliquiarū venditio simoniaca.

Sed quæret aliquis hoc loco, an huiusmodi reliquiæ absolute adorandæ sint, vel tantum sub conditione. Et ratio dubij est, quia plurimum sunt incertæ, vnde si absolute adorentur, periculum est, ne falsæ pro veris adorentur: ad vitandum ergo periculum oportet conditionem apponere. Exemplo confirmari hoc potest, nam, cum alicui per modum reuelationis, species Christi Domini ostenditur, non debet illam absolute adorare, sed solum sub conditione, ne exponat se periculo pro Christo adorandi Sathanam transfiguratum in angelum lucis, ergo similiter, &c. Respondetur, distinctione, & prudentia opus esse. Aliud est enim loqui de publico & solenni ritu, seu honore reliquiarum, aliud de priuato ex singulari deuotione alicuius personæ. Vt enim aliquæ reliquiæ publicæ ab vniuersa Ecclesia colantur, primo necesse est, vt de sanctitate personæ, vel per vniuersalem Ecclesiæ consensum, seu traditionem, vel per summi Pontificis canonizationem constet. Deinde oportet, vt publica autoritate reliquiæ proponantur vt veræ, & ad talem personam pertinentes: hæc autem autoritas est apud summum Pontificem, & Episcopos, qui sufficientem diligentiam ante approbationem adhibere tenentur. Et quamuis harum reliquiarum non sit æqualis certitudo (aliæ enim sunt antiquiores aliis) tamen supposita dicta approbatione, absolutè adorari possunt absque explicita çonditione, tum quia in rebus humanis non est maior certitudo requirenda, & periculum formalis erroris, vt ita dicam, nullum est, cum in ratione formali adorandi non posit esse error, in qua ratione virtute continetur conditio errorem excludens: tum etiam, quia si interdum materialiter erretur, nulla erit culpa, cum bona fide, & prudenti modo procedatur. Et pie credendum est, non permissurum Deum huiusmodi errorem, in hoc publico cultu. Quod si interdum videtur intercedere aliquis error, non tam est in substantia rei adoratæ quam in aliqua conditione. Vt verbi gratia corpus eiusdem Sancti interdum in diuersis locis esse existimatur, & in eis solenniter honoratur: id tamen accidere potuit, vel quia in vtroque loco est aliqua pars illius corporis, & à parte totum nominatum est. Ait enim Theodoret. lib. 8. ad Græcos, nullibi fere reperiri integrum alicuius Sancti corpus propter fidelium deuotionem. Vel certe causa interdum esse potuit, quia Sancti fuerunt eiusdem nominis, & successu temporis vtriusque reliquæ eiusdem personæ existimatæ sunt, & propter nominis ambiguitatem, illi attributæ, qui maioris habetur gloriæ, & sanctitatis. Quod in capite Ioannis Baptistæ suspicor accidisse. In diuersis enim Ecclesijs esse dicitur: qui tamen error, non tam est in substantia quam in conditione rei adoratæ, satis est enim, vt sine errore certum sit illas esse alicuius Sancti reliquias.

Reliquiæ Sanctorum quomodo absolutè, & sine conditione adorari possint.

Theodor.

At vero, vt reliquiæ priuatim coli possint sufficit priuatum etiam testimonium virorum fide dignorum, vel alia ratio, aut coniectura ita probabilis, vt sufficiens sit ad prudens iudicium ferendum. Neque enim in hoc actu maior certitudo exigenda est, quam ad aliarum virtutum actus exercendos, & ideo tunc etiam non oportet conditionem aliquam explicare, quia propriè nullum est periculum erroris, vt explicatum est. Quando vero res est dubia, & incerta, tunc quidem abstinendum est à cultu, nō tamen reliquiæ conculcandæ sunt, & contemnendæ, sed separatim custodiēdæ. Et per hęc patet ad rationem dubitandi.

Ad exemplum vero respondetur, frequentius verum esse, quod in eo sumitur, vt docet Bonauent. in 3. distinct. 9. artic. 1. quæst. 6. Marsil. quæst. 8. artic. 2. dub. 5. Quia veritas personæ, quæ in reuelatione apparere videtur, difficilius cognoscitur, & ideo moraliter loquendo res est valde incerta, & quoad hoc non est simile illud exemplum. Si tamen bona fide aliquis procedat, & sufficientem faciat diligentiam ad discernendos spiritus, & tandem prudenter iudicet reuelationem esse à bono spiritu, potest simpliciter adorare sine periculo erroris, tum quia bona fide, & prudenter operatur: tum etiam, quia formaliter tota adoratio tendit ad personam vere sanctam: ad formam verò, seu speciem apparentem, solum quatenus vel illa persona est, vel illam repræsentat.

Marsil.

Vltimo tandem quæri potest, an liceat reliquias, quæ priuatim possidentur, deuotionis gratia secum ferre. Angelus enim verbo Reliquiæ, negat, argumento Capituli, Corpora, de consecration. dist. 1. vbi præcipitur, vt reliquiæ de loco ad locum non transferantur sine Episcopi licētia. Cui addere possumus Concil. Bracharen. tertium capitul. 5. vbi reprehendit Episcopos, qui in solennitatibus, martyrum ad Ecclesiam progressuri reliquias collo suo imponebant. Respondetur tamen sine vlla dubitatione illud esse licitum, & pium, vt D. Tho. docet 2. 2. quæst. 96.

Dubium, Angel.

Conc. Bracharen.

Responsio.

Sanctorum reliquias pri

tatim possessas secura deuotionis gratia portari licitum, ac pium. D. *Thom. Antonin. Sylvest. Armil. Nauar.*

quæst. 96. articul. 4. ad 3. Antonin. 3. part. titul. 12. cap. 8. Sylvest. & Armil. verbo Reliquiæ & Nauar. in Sum capit. 11. num. 35. & piorum vsus hoc satis confirmat. Ratio vero est, quia hoc nō est per se malum, cum ex deuotione fiat propter venerationem Sanctorum, & vtilitatem fidelium, & nullam indecentiam, vel malitiam per se coniunctam habeat. Neq; etiam est malum quia prohibitū. Nulla est enim lex Ecclesiastica, quæ hoc vetet. In illo enim capite Corpora, non est sermo de hac re, sed de translatione reliquiarum, vt per se constat. Concilium autem Bracharense reprehendit Episcopos qui propter maiorē fastum, & hominum gloriam id faciebant, vt super humeros Leuitarum in sellulis portarentur. Vnde infra subdit. *Quod si Episcopus reliquias per se deportare elegerit, non ipse à diaconibus in sellula vehatur, sed vna cum populis progrediatur.*

DISPVTATIO LVI.
In tres sectiones distributa.

De vsu & adoratione Crucis.

QVoniam Diuus Thom. de cruce specialiter differuit, ideo disputationem hanc superioribus adiūgimus, quamuis eius doctrina eadem fere futura sit. Eam tamen in vltimum locum reseruauimus, quia duplex potest esse crucis consideratio. Prima quatenus est reliquia Christi, eius tactu & sanguine consecrata, quæ solum habet locum in ea cruce, in qua Christus pependit, & in omnibus eius partibus, etiam si in figura crucis non sint, extendi autem potest ad clauos, columnam, sepulcrū, & alias Christi reliquias. Secunda consideratio est per modum imaginis, quę potissimum locum habet in omni cruce, quæ ex permanenti materia conficitur. Addi vero potest, tertia consideratio crucis, per modum cæremoniæ cuiusdam, vt quādo motu, seu actione successiua nos ipsos, seu res alias signo crucis, veluti quadam successiua imagine signamus, seu sanctificamus. De his igitur breuiter dicendum est.

SECTIO I.

An lignum crucis in quo Christus pependit, sit adorandum latria.

Cruci, aliis que passionis Christi insignibus adoratio debita.

OMISSIS hæreticorum sententijs, qui de cruce Christi nihil aliud, quam de cæteris reliquijs opinantur, dicendum est primo, lignum crucis, in qua Christus pependit, adorandum esse, idemque de spinis, clauis, alijsque reliquijs Christi sentiendum esse. Conclusio est de fide, vt ex supra dictis satis constat tanto euidentius, quanto plures sunt, maioresque causæ ad has reliquias venerandas Primo, quia eis armis vicimus dæmones, nostramque salutem comparauimus in Christo, vt notauit Origen. homil. 8. in Iosue, ad hanc rem accommodans illud ad Colossenses 1. *Pacificans per sanguinem crucis eius, quæ in cœlis & quæ in terra sunt,* & cap. 2. *Spolians principatus*, vsq; ad illud, *affigens illud cruci,* & ad Ephes. 2. *Vt reconciliet ambos in vno corpore* DEO *per crucem.* Secundo quia hæc crux fuit veluti sacrum altare, in quo Christus cruentum sacrificium obtulit, vt significatur ad Hebræos 7. Fuit etiam via, per quam Christus incedens, ad suam exaltationem peruenit, vt Ioan. 3. & 12. & ad Philippen. 2. significatur. Denique tactu carnis, & sanguinis Christi cōsecrata fuit. Vnde Damasc. lib. 4. cap. 12. *Hoc lignum*, inquit, *venerandum, & ex tactu sancti corporis, & sanguinis sanctificatum, optimo iure adorari debet, clauiq; item, & lancea, & indumentum, ac præsepe,* & ad crucem accommodat illud Psal 131. *Adorabimus in loco, vbi steterunt pedes eius. Nam crucem ibi intelligi, argumentum*, inquit, *est id, quod sequitur, Surge Domine in requiem tuam: Comes enim crucis est Resurrectio.* Hieronym. 1. tom. epist. 17. ad Marcel. vt migret in Ierusalem, nomine Paulæ, & Eustoch. circa med. *Venerabantur*, inquit, *Iudæi propitiatorium: nonne tibi venerabilius videtur sepulcrum Christi: quod quotiescunque ingredimur, iacere in fundone cernimus Saluatorem.* Habet etiam multa epistol. 13. ad Paulinum de institutione monachorum. Et in epitaphio Paulę laudat illam, quod præsepe adorauerit. Quod etiam se feciſſe affirmat apolog. 3. contra Ruffin. Idem docet Cyrill. Ierosolymit. epist. quadam ad Constantium Imperat. & cateches. 10. & 13. dicit totum mundum repletum fuisse particulis illius crucis ob deuotionem. Chrysostom. homil. quod Christus sit Deus, tom. 5. *Tanta*, inquit, *veneratione lignum illud habetur, vt qui parum ex illo habere possunt, auro includant, & cæruicibus imponant.* Idem de Inuentione crucis homil. 84. in Ioan. Gregor. lib. 7. epistol. 126. ad Recaredum Hispaniæ regem crucem mittit auream particulam crucis lignæ includentem. Confirmant denique miracula per crucem facta: nunc sufficiant, quæ in inuentione, & exaltatione crucis acciderunt. De quibus lege Ruffin. lib. 1. cap. 7. & 8. Nicephor. lib. 8. cap. 29. & Seuer. Sulpit. lib. 2. sacræ histor. post med. 1 tom. biblior. sanct. Simonem Metaphrast. in vita Helenæ.

Cyrill. Ier. *Chrysost.* *Greg. Tur.* *Ruffin. Nicephor. Seuer. Sulpit. Simeon Metaphr. Obiectio.*

Sed contra primo, quia filius qui patrem amat, non solum non adorat, sed nec etiam libenter videt patibulum, aut gladium, quo pater interfectus, aut supplicio affectus fuit. Secundo solus contactus non est sufficiens adorationis fundamentum, alias terra, afina, imo & sacrilega manus, quæ Christum peremerit, adoranda esset. Adde etiam omnia, quæ Christus vidit, quia sicut videri est extrinseca denominatio: ita & tangi. Tertio, esto adorari posset crux, quando Christus in ea actu pendebat: non vero separatione facta. Inquit enim Augustin. serm. 58. de verbis Domini. *Purpuram coniunctam regi simul cum ipso adoro: si vero separetur, iam non meretur honorem regis.*

Augustin.

Argumentum primum recte dissoluit D. Thom. art. 4. ad primum. Non enim adoramus crucem, vt illa vsi sunt Iudæi ad iniuriam, & pœnam Christo inferendā, sed vt ab illo sanctificata est, eiq; gloriam, & exaltationem attulit, & eodem modo pius, & fidelis filius veneratur gladium quo pater suus, non vt malefactor, sed vt innocens martyr occisus est, & per mortem ad æternam gloriam translatus.

Respons. D. Thom.

Ad secundum respondetur, primo contactum Christi per se quidem sufficientem rationem adorationis esse: sæpe tamen non expedire vti hac adoratione, vel quia non decet, vel quia res adoranda valde incerta est, vel cum alijs rebus necessario coniuncta, quæ ad communes vsus humanos deputatæ sunt, præsertim vero manus illi⁹, qui Christum percussit, adoranda non fuit, sed execranda, non solum quia tactus ille, vt fuit actio talis personæ, grauissimum peccatum fuit, sed etiam, quia erat membrum iniquissimæ personæ. Vnde cum persona sit, quę per se primo adoratur, non debuit pars illa adorari, ne in talem personam veneratio redundaret. Denique non est eadem ratio de alia extrinseca denominatione, quæ realem coniunctionem non requirit, vt est videre, quia ex illa nulla propria moralis habitudo resultat, neq; illa res efficitur aliquo modo quasi propria Christi. In contactu vero, aliqua realis coniunctio intercedit, & quidam vsus ad proprias actiones, & passiones, & ideo non est similis ratio.

Ad tertium patebit ex solutione sequentis dubij.

Dubium. D. Thom. Marsil. Henric.

Dubitari enim potest de qualitate, & specie huius adorationis. Nonnulli enim illam vocant, *Hyperduliam*. Ita loquitur Diuus Thomas in 3. distinct. 9. quæst. 1. art. 2. quæstiunc. 4. Marsil. q. 8. art. 2. Henric. quodlib. 10. q. 6. Alij dicunt esse latriam perfectam, qua Christus ipse colitur. Ita loquitur D. Thom. hic quem omnes discipuli eius sequuntur, & Anto. Corduben.

Anton. Cordub.

dubens. qui alios refert dicto lib. 1. quæst. Theologi- A
car. quæst. 105.

Responsio. Adoratio crucis Christi debita quali.

Dicendum vero est, distinctionem supra in genere datam de reliquijs, ad crucem & alias Christi reliquias esse applicandam. Itaque si lignum crucis adoretur, vt mente, & cogitatione coniunctũ ipsi Christo, adorandum est perfecto actu latriæ, qui per se primo ad Christum, concomitanter vero, & quasi per accidens ad lignum terminatur: & hoc modo locutus est D. Thom. hic, & D Hieronym. supra citatus dicens, *Quotiescunque sepulcrum Christi ingredimur, facere in sindone cernimus Saluatorem.* Si vero hæ reliquiæ adorentur vt tota materia adorationis, adoratio quidem erit respectiua propter excellentiam Christi: minus tamen perfecta, quam sit illa, quæ Christo propter se debetur. Et ita intelligitur dictũ Augustini supra citatum. Et hanc fortasse vocauit B D. Thom. *Hyperduliam.* Quanquam reuera ab eodem habitu procedat, quo Christus ipse colitur, iuxta generalem doctrinam supra traditam. Et hac fere distinctione quamuis diuersis verbis vtuntur Bonauent. distinct. 9. artic. 1 q. 4. & Ricard. art. 2. quæst. 3.

Hieron.

Bonauent. Ricard. Ambros.

Et iuxta eandem optime intelligitur locus Ambrosij orat. de obitu Theodos. vbi inter multa alia notatu digna, quæ de crucis adoratione tractat agens de Helena Constantini matre, sic inquit, *Inuenit titulum, regem adorauit, non lignum, quia hic gentilis est error: sed adorauit illum, qui pependit in ligno.* Vbi loquitur de perfecta adoratione latriæ, & absoluta, & de re per se primo adorata: non vero negat crucem concomitanter, vel respectiue adorari posse. Vnde infra subdit. *Sapiens Helena, quæ crucem in capite regum leuauit, vt crux in regibus adoretur: Non insolentia ista, sed pietas est, cum defertur sacræ redemptioni,* & infra. *Ecce & clauus in honore est; ferro pedum eius Reges inclinantur.*

SECTIO II.

Vtrum crucis imago retinenda sit, & adoranda.

RATIO dubitandi esse potest, quia crux non repræsentat aliquam personam sacram, sed solum eam crucem, in qua Christus pependit, ergo non est in ea sufficiens ratio, ob quam adoretur. Alias etiam clauus, vel flagellum, & similia adorari possent, quatenus repræsentant alias res similes, quibus Christus supplicio affectus est: imo quælibet ligni particula, quatenus repræsentare potest similem partem veræ crucis Christi, adoranda est. Propter hanc D fortasse causam, præter hæreticos supra citatos, Aegidius Hispanus negauit crucem esse adorandam, qui propter hunc & alios errores Hispali damnatus est.

Dicẽdum est ergo, vsum crucis per modum imaginis Christi crucifixi, quam Catholica Ecclesia semper tenuit, honestum, & religiosum esse. Hæc veritas de fide est, definita in V I. Synod. can. 73. VII. Synod. actio 7. VIII. Synod. can. 3. Quæ potissimum apostolica traditione fundata est, de qua legi potest Leo Pap. serm. 8. de passione, Irenæus lib. 1. contra hæres. capit. 24. Tertul. in apologet. cap. 16. Chrysost. serm. 1. & 2. de adorat. crucis: optime Ambros. serm. 56 *Sicut nauis*, inquit, *sine arbore, ita Ecclesia sine cruce stare non potest*, & infra, *Vbi signum crucis erigitur, statim & diaboli iniquitas effugatur.* Vnde factum est, vt cum alicubi Euangelium de nouo prædicatur, primum signum introductæ fidei, & expulsæ idololatriæ, fit crucis erectio. Quod & nostris temporibus obseruari videmus, & tempore etiam Constantini Magni singulari Dei prouidentia factum legimus. Statim enim, ac Constantinus fidem acceipit, Romanorum vexillum in Christianorum crucem mutauit, vt Nazian. refert orat. 3. num. 27. & Euseb. lib. 1. de vita Constantini. Sozomen. lib. 1. hist. cap. 4. Nicephor. lib. 7. cap. 37. 47. & 49. Addunt etiam Euseb. supra lib. 9. hist. cap. 9. & 10. & Nicephor. supra & lib. 8. cap. 3. idem signum crucis Constantino in cœlo apparuisse, eumque securum de victoria contra Maxentium reddidisse, ideoque illud in fronte suã posuisse. Nec dissimile est, quod Prosper refert accidisse Arcadio Imperatori lib. de prædictionibus & promissionibus Dei, part. 1. cap. 34. vbi inquit propter hanc causam Arcadium aureos nummos cruce consignari præcepisse. Confirmatur hæc traditio. Quia constat ex historijs, ante mille ducentos annos, fuisse in Ecclesia consuetudinem deferendi in publicis processionibus crucem argenteam inter cereos accensos. Quam consuetudinem defendit Cyril. libr. 6. contra Iulian. circa princip. & referunt Sozomen. lib. 8. capit. 18. & Socrat. lib. 6. cap. 8. Denique ante Passionem Christi data sunt signa, & figuræ crucis eius, non solum in Scriptura sacra, vt per se constat, & late congerit Ionas Aurelian. lib. 1. de Imaginibus in fine, & lib. 2. in princip. sed etiam inter Ethnicos, vt de Ægyptijs referunt Nicephor. lib. 12. histor. cap. 26. & Ruffin. lib. 2. cap. 29. quid ergo mirum, quod Ecclesia Catholica imaginem crucis semper retineat? Præsertim cum Matth. 24. de die Iudicij legamus in eo appariturum signum filij hominis, id est, crucem, vt Christi vexillum ab omnibus adorandum, vt exponit Chrysost. homil. 87. apud Matth. Qui dicit futuram illam crucem sole splendidiorem, obscuratur enim sol, & crux apparet. Quæ fuit etiam sensentia Damasceni lib. 4. de fide cap. 12 & 17. & orat. 1. de imaginibus, August. serm. 130. de temp. circa finem, Hippolyti orat. de consummatione mundi tom. 7. biblioth. Hieronym. & aliorum, quos refert VValdens. tom. 3. de sacramentalibus cap. 158. vbi ex Chrysost. homil. de cruce, & latrone, dicit illam crucem, quæ in die Iudicij apparebit, futuram esse illam eandem, in qua Christus pependit, quod pium est: sed incertum.

Niceph. Prosper. Crucis dignitas & veneratio. Cyrill. Sozomen. Socrat. Ion. Aurel. Nicephor. Ruffin. Matth. 24. Chrysost. Damasc. August. Hippolyt. Hieron. VValden.

Ex quibus satis constat, hoc crucis signum merito in Ecclesia adorari, est enim res sacra, & ad diuinum cultum spectans. Propter quod merito Sedulius cecinit, *Neve quis ignoret speciem crucis esse colendam.* Et Rupert. Abb. lib. 6. de diuin. Offic. capit. 9. & 21. *Adoramus* (inquit) *crucem fidei præsidium, pacis vexillum.* Vnde quod ad modum adorationis attinet, nulla difficultas est, quin per modum rei sacræ ad honorem Christi pertinentis, coli possit adoratione respectiua & secundaria, sicut de alijs rebus sacris, & imaginibus explicatum est. Deinde si in ipsa cruce imago Christi depicta, seu affixa sit, non est dubium, quin adorari possit cultu latriæ, vel potius coadorari simul cum ipso Christo. Denique etiam si nulla alia hominis figura, sed tantum crucis in illa appareat, eodem modo & respectu adorari potest. Quia huiusmodi crux etiam per se sola repræsentat non solum aliam crucem, sed etiam Christum ipsum per modum crucis extensum.

Sedul. Rupert.

Et in hoc (vt ad rationem dubitandi in principio positam respondeamus) magna differentia est inter crucem, & clauum, lanceam, &c. quia sola crux est figura ipsius Christi, & ideo imago crucis, quæ etiam est imago Christi, adorabilis est, non vero imago claui, aut lanceæ, vt D. Thom. hic art. 4. ad 3. docuit. Et Athanas. seu autor quæst. ad Antiochũ quæst. 16. vbi aliam rationem indicat, scilicet, quia crux facile ostẽdi potest adorari propter figuram, nõ propter materiam. Quia si duæ partes eius separentur, nõ adorantur. Quod tamen in lancea, aut clauo, non tamen facile constat. Quæ ratio non magni ponderis esse videtur.

Adoratio crucis qualis D. Thom. Athanas. Differentia quoad cultũ inter crucem & reliqua passionis Christi insignia.

Ex differentia vero, quam D. Thom. posuit, oritur alia, quæ ad rem maxime pertinet: nam inter Christianos propria figura crucis semper habet vsum sacrum, & religiosum: clauus autem, & lanceæ,

6. 7. & 8. Synod. Leo Pap. Irenaus. Tertull. Chrysost. Ambros.

Crucis erectio signum expulsæ idololatriæ.

Nazian. Euseb. Sozom.

& aliæ res similes ordinarie non ad significandum, sed ad humanos vsus assumuntur. Vnde fit, si hæc interdum depingantur ad Passionem Christi repræsentandam, veneratione digna esse posse, quia habẽt sacrum vsum, & rationem imaginis sacræ. Quando autem hoc modo repræsentant, ex circumstantijs, & modo imaginis colligendum est.

Armenorum in crucu cultu superstitio

Ex quibus etiam colligitur superstitiose errasse Armenos, qui crucem non adorabant, nisi prius in ea clauum infigerent, eamque baptizarent, & postea alterum lignum ab altero separarent, & separatum adorarẽt. Hoc enim totum superstitiosum est. Quia neque clauj, neque baptismus, necessaria sunt ad rationem imaginis, & si separes vnum lignum ab alio, iam non manet ratio imaginis. De quo vide Euthy. 2. p. Panopl. titul. 20. circa med. & S. Nicon. in lib. de religione Armenor. tom. 1. Bibliot sanct. & plura apud Alan. dialog. 4 præcipue cap 11. vbi explicat legem Theodosij, qui prohibuit, ne crux depingeretur in pauimento.

SECTIO III.

Vtrum liceat vti signo crucis in modum cæremoniæ sacræ.

In crucis signo, & vsu quanta vtilitas, & religio

RESpondetur, hoc crucis signum, eiusque vsum multis rationibus religiosum esse, fidelibusque vtilissimum. Hæc est certa veritas fidei, quam vniuersalis Ecclesiæ consensus, & ratio fide illustrata euidenter ostendit. Primo enim vsus signi crucis, quædam est Christianæ fidei professio. Vnde Augustinus Psalm. 141. exponens illa verba. *In via hac, qua ambulabam.* Vsque adeo, inquit, *de cruce non erubesco, vt non occulto loco, sed in fronte eam ponam: insultet ille crucifixo Christo, videam ego in frontibus Regum crucem Christi:* Profitemur ergo hoc signo, Christi crucem amplecti, & illius virtute sanctificari, muniri, & defendi. Secũdo, hinc factum est, vt in omnium sacramentorum administratione signum crucis adhibeatur, vt Dionys. tradit cap. 4. 5. & 6. de Ecclesiastica Hierarch. & Augustin. sermon. 181. de tempore capit. 3.

Augustin.

Dionys. Augustin.

Chrysost.

Tertio virtutem habet contra dæmones, vt Chrysostom. tradit homil. 21 ad Popul. *Crucem*, inquit, *fronti imprime, sic enim nec ipse diabolus lædere poterit.* Idem homil. 55 Matth. vnde Hieronym. epistol. 1. ad Eliodor. *Intus*, inquit, *est hostis, expedite rudentes, vela suspendite crux antennæ figatur in frontibus.* Et Lactant. libro. 4. de vera sapientia cap. 27. dicit, hoc signum terrori esse dæmonibus, eosque de corporibus obsessorum fugare. Vnde Nazian. orat. 3. num. 19. & Nicephor. lib. 10. histor. cap. 3. refert, cum Iulianus apostata quibusdam dæmonum terroribus afficeretur, ex veteri consuetudine contra suam perfidiam, & voluntatem, signo crucis se signasse, dæmonesque fugauisse. Ex quo intelligi potest hanc crucis efficacitatem, non in sola deuotione, & merito operantis, sed potissimum in diuina ordinatione propter meritum Christi, eiusque honorem fundatam esse. Compelluntur enim diuino imperio hoc signum reuereri, & ad illius præsentiam contremiscere, nec solum fugiunt, quia illud odio habent, vt Gentiles obijciebant apud Lactant. loco citato: sed potius ideo odio habent, quia virtutem eius sentiunt, vt eleganter docuit Aug. lib. 83. quæst. q. 79. Vbi de sacramentis, & signis sacris Christianorum in genere loquens inquit. *Nec mirum est, quod hæc signa valent, cum abeis* (id est à malis Christianis) *adhibentur: quando etiam, cum vsurpantur ab extraneis, qui omnino suum nomen ad istam militiam non dederunt propter honorem tamen excellentissimi Imperatoris valent.*

Nazian. Nicepho.

Crucis signũ terror dæmonum.

Augustin.

Crux Christi armatura fidelium.

Eadem ratione, & modo valet hoc signum crucis ad impetrandum aliquid à Deo. In cuius figuram Moysis oratio tunc à Deo populi victoriam impetrabat, quando in crucis figura manus ad cœlum leuabat. Ita enim interpretantur locum Exod. 17. Nazianz. orat. 6. coram Gregor. Nyssen. Prosper. lib. de prædictionibus & promissionibus Dei, part. 1. capit. vlt. Augustin. in orat. de quinque hæresibus cap. 2. Chrysost. orat. 2. ex decem Græcis, quæ nondum Latinæ factæ sunt. Vnde sanctus Martial. epist. ad Burdegalens. tom. 1. Bibliot. sanct. *Crucem*, inquit, *semper mente, ore, & signo tenete, crux enim Domini armatura nostra est.*

Nazian. Prosper. Augustin. Chrysost. Martial.

Quinto hinc factum est, vt ex bonorum omnium fidelium consuetudine, signum crucis ad suas actiones præmittant. Sic Cyrill. Ieros. lymit. catechesi 4. & 13. *In omni negotio, comedens, bibens etiam signate in fronte.* Hieronym. epistol. 22. ad Eustoch. de custodia Virginitat. *Ad omnem actum, ad omnem incessum manum pingat crucem.* Similia habet Tertul. lib. de Corona militis cap. 4. Origen. lib. 3. in Iob. col. 12. dicit, *Cibum, & potum signo crucis esse benedicendum.* Hanc denique inter traditiones non scriptas refert Basil. lib. de Spirit. sanct. c. 27. & Anastas. Nicen. lib. quæst. sacræ Script. quæst. 89. tom. 6. Biblio. eamque contra Iulianum defendit Cyrill. libro 6. circa principium.

Cyrill. Ierosolymit. Hieronym. Tertul. Origen. Basil. Anastas. Nicen. Cyrill.

Sexto denique reperiri possunt in hoc signo omnes imaginum vtilitates, conseruat enim passionis Christi memoriam, fiduciam indicat: est grati animi significatio, & ostendit, qui illo vtitur se in cruce Christi gloriari. Et eadem est de cæteris vtilitatibus ratio.

Ex quibus facile intelligitur, hoc signum esse venerabile, & adoratione dignum, habet enim vsum, & significationem sacram. Nec refert, quod in materia, seu actione transeunti constituatur, quia sola diuersitas materiæ, quando figura, & significatio est eadem, adorationem non impedit. Vnde modus huius adorationis iuxta ea, quæ de imaginibus, & de nominibus sacris diximus, explicandus est.

QVÆSTIO XXVI.

De eo, quod Christus Mediator Dei & hominum dicitur, in duos articulos diuisa.

DEinde considerandum est de hoc, quod dicitur *Christus Dei & hominum mediator.*

Et circa hoc quæruntur duo.

Primò vtrum esse mediatorem Dei & hominum, sit proprium Christo.

Secundo, vtrum hoc conueniat ei secundum humanam naturam.

HANC quæstionem addidit hoc loco D. Thomas solum, vt hanc *mediatoris* appellationem explicaret. Breuiter autem eam expedit, quia licet nomen diuersum sit: res tamen quæ per illud significatur, non est alia ab ijs, quæ in superioribus explicata sũt. Et ideo de re hac specialem disputationem non instituemus, sed solum D. Thom. literam explicando, propriam huius vocis significationem, & vsum ostendemus.

ARTICVLVS I.

Vtrum esse mediatorem Dei & hominum, sit proprium Christo.

AD primum sic proceditur. *Videtur quod esse mediatorem* DEI, *& hominum, non sit proprium* CHRISTO. *Sicut enim sacerdos, ita & Propheta videtur esse mediator inter Deum & homines: secundum illud Deut. 5. Ego illo tempore sequestr fui, & medius inter Deum &*

3. d. 19. q. 5. Ero 3. cap. 22. opus 60. 18 Et Ga lat. 3. p. 300.

vos. Sed esse Prophetam, & Sacerdotem, non est proprium Christo. Ergo nec esse mediatorem.

2. Praterea, Illud quod conuenit Angelis bonis & malis, non potest dici esse proprium Christo. Sed esse medium inter Deum & homines, conuenit Angelis bonis, vt Dionysius dicit, 4. cap. de Diuin. nomin.* conuenit etiam Angelis malis, id est, dæmonibus: habent enim quædam communia cum Deo, scilicet, immortalitatem, quædam cum hominibus, scilicet, quod sunt animo passiui, & per consequens miseri: vt patet per Augustinum in 9. de Ciuitate Dei*. Ergo esse mediatorem Dei, & hominum non est proprium Christo.

3. Praterea, Ad officii mediatoris pertinet interpellare ad vnum eorum inter quos est mediator pro altero. Sed Spiritus sanctus, sicut dicitur Roman. 8. Interpellat pro nobis ad Deum gemitibus inenarrabilibus. Ergo Spiritus sanctus est mediator inter Deum & homines. Non ergo est proprium Christo.

Sed contra est, quod dicitur 1. ad Thimoth. 2. Vnus est mediator Dei & hominum, homo Iesus Christus.

b Respondeo dicendum, quod ad mediatoris officium proprie pertinet, coniungere & vnire eos, inter quos est mediator. Nam extrema vniuntur in medio. Vnire autem homines Deo perfectiue quidem conuenit Christo, per quem homines sunt reconciliati Deo, secundum illud 2. ad Cor. 5. Deus erat in Christo mundum reconcilians sibi. Et ideo solus Christus est perfectus Dei & hominum mediator, in quantum per suam mortem humanum genus Deo reconciliauit. Vnde cum Apostolus dixisset Mediator Dei & hominum homo Christus Iesus, subiungit. Qui dedit semetipsum redemptionem pro omnibus. Nihil tamen prohibet aliquos alios secundum quid dici mediatores inter Deum & homines: prout scilicet comparantur ad vnionem hominum cum Deo dispositiue, vel ministerialiter.

AD primum ergo dicendum, quod prophetæ & Sacerdotes veteris Testamenti, dicti sunt mediatores inter Deum & homines dispositiue, & ministerialiter, in quantum scilicet prænunciabant, & præfigurabãt verum, & perfectum Dei, & hominum mediatorem, Sacerdotes vero noui Testamenti possunt dici mediatores Dei & hominum, in quantum sunt ministri veri Mediatoris, vice ipsius salutaria sacramenta hominibus exhibentes.

Ad secundum dicendum, quod Angeli boni, vt Augustinus dicit in 9. de Ciuitate Dei,* & non recte possunt dici mediatores inter Deum & homines. Cum enim vtrumque habeant commune cum Deo, & beatitudinem, & immortalitatem, nihil autem horum cum hominibus miseris, & mortalibus, quomodo non potius remoti sunt ab hominibus, Deoq; coniuncti quam inter vtrosque medij constituti? Dionysius * tamen dicit eos esse medios, quia secundum gradum naturæ sunt infra Deum, & supra homines constituti: & mediatoris officium exercent, non quod principaliter, & perfectiue, sed ministerialiter, & dispositiue. Vnde Matth. 4. dicitur, quod accesserunt Angeli, & ministrabant ei, scilicet Christo, Dæmones autem habent communem cum Deo immortalitatem, cum hominibus autem miseriam: ad hoc enim se interposuit medium dæmon immortalis & miser, vt ad immortalitatem beatam transire non sinat, sed perducat ad miseriam immortalem. Vnde est sicut malus medius, qui separat amicos. Christus autem habuit communem cum Deo beatitudinem, cum hominibus mortalitatem, & ideo ad hoc se interposuit medium vt mortalitate transacta, & ex mortuis faceret immortales (quod in se surgendo monstrauit) & ex miseris beatos, vnde nunquam ipse deceßit. Et ideo ipse est bonus mediator, qui reconciliat inimicos.

Ad tertium dicendum, quod Spiritus sanctus cum sit per omnia Deo æqualis, non potest dici medius, vel mediator inter Deum & homines, sed solus Christus, qui licet secundum diuinitatem æqualis sit Patri, tamen secundum humanitatem minor est Patre, vt supra dictum* est. Vnde super illud ad Galat. 3. Christus est mediator, dicit Gloss.* Non pater, nec Spiritus S. Dicitur autem Spiritus sanctus interpellare pro nobis, quia ipse interpellare nos facit.

Q. 26 art. 2. Implicite habetur in gloss. ord. ibi.

C. 5 non multum procul à princ.

Lib. 9 c 8. tom 5.

Lib 9. & 14. c 15. à medio tom. 5.

Loco citato in arg.

COMMENTARIVS.

DVo in hoc titulo continentur: alterum est, an Christus sit mediator: alterum, an præter illum sint alij mediatores. Indicat autem S. Thom. distinctionem mediatoris, scilicet perfectiue, & dispositiue seu ministerialiter. Et respondet, solum Christum esse mediatorem perfectum, seu perfectiue: præter eum vero, esse alios ministros, qui dispositiue seu imperfecte, & per quandam participationem dici possunt mediatores.

b Pro cuius doctrinæ intelligentia aduertendum est, nomen mediatoris in propria significatione, quæ D. Tho. hic vsus est, esse nomen non substantiæ, sed muneris & officij. Proprie enim mediator dicitur, qui inter duas personas intercedit, vt eas aliquo modo coniungat, vel in aliquo pacto, aut negotio consentientes efficiat. Interdum vero vsurpatur nomen mediatoris ad significandum substantiale medium, seu vinculum inter duas, & extreme distantes substantias. Et hoc modo dici potest Christus substantialis mediator Dei, & hominum, quia in eo humana, & diuina natura substantialiter coniunctæ sunt: vt loquitur Chrysost. hom. 7. in 1. epist. ad Timot. & Amb. in eandem epistolam cap. 2. exponens illa verba: *Vnus Deus, vnus mediator Dei, & hominum, homo Christus Iesus*. Et ad eundem modum August. lib. 9. de Ciuit. c. 15. dicit Christum fuisse medium, non solum ratione substantiæ, quia fuit Deus, & homo; sed etiam ratione status, quia simul beatus, & mortalis fuit. Vnde ibidem subdit, bonos Angelos non esse medios inter nos, & Deũ, quia immortales sunt, & beati; Angelos autem malos quodammodo esse medios, quia immortales sunt, in quo cum Deo conueniunt, & miseri, ac penitus subiecti, in quo nobiscũ aliquo modo communicant. Quanquam alia ratione considerando, & ampliando hanc mediatoris, seu potius medij significationem, Angeli beati etiam dici possint mediatores inter nos, & Deum, quia natura inferiores sunt eo, nobis autem superiores, & cum illo communem habent naturam spiritus, & incorruptionis, nobiscum vero rationem creaturæ indigentis diuina gratia, & influxu, vt hic D. Thom. ad 2. docuit exponens Dionys. 4. c. de diuin. nomin.

Chrysost. Ambros. August.

D. Thom.

Omissa vero hac substantiali mediatione; quæ impropria est, munus mediatoris (si generatim loquamur) latissime patet: proprie tamen sic significat eum, qui inter personas dissidentes intercedit, vt eas inter se conciliet. Quod varijs modis fieri potest, scilicet rogando, intercedendo, conditiones, seu leges amicitiæ proponendo, ac denique satisfaciendo parti læsæ, & ipsam reconciliationem, & amicitiam perficiendo.

Ex quibus intelligitur primo: solum Christum esse perfectum mediatorem inter Deũ, & homines. Dissidebant enim inter se, & tota natura humana erat Deo inuisa, & inimica; ipse vero pro illa Deo satisfecit, & quãtum in ipso est, inimicitias abstulit, amicitiamq; perfecit, & hic est sensus Pauli. 1. Tim. 2. dicentis, Christum esse vnicum mediatorem Dei, & hominum: vt recte D. Tho. hic exponit, & idem intendunt Chrysost. & Ambros. & alij expositores in illum locum. Quamquam, quia ad exercendum hoc perfecto modo mediatoris munus necessarium fuit humanum, & diuinã naturam in se substantialiter copulare, ideo vtramq; rationem mediatoris, scilicet substantia, & officio dicti Patres inter se coniungunt, & alteram ex altera pendere docent. Et eodem fere modo loquitur Augustinus citato loco, &

1. Tim. 2.

D. Thom.

August.

Fulgent. Cyril Epiphan. Hilar.

& Fulg. de Fide ad Pet. c. 2. & Cyril. dialog. 1. de Trin. non longe à principio, clarius lib. 12. Thesaur. ca. 10. Epiphan. in Ancor. Hilar. lib. 9. de Trin. in princip.

Vnde etiam constat hanc rationem, vel munus mediatoris idem omnino esse in præsenti materia cum munere Redemptoris, quod in Christum perfectissime conuenire, ipsiusq; proprium esse, supra satis ostensum est: cum de Christi satisfactione, & merito ageremus. Et ideo plura hoc loco addere nō est necesse. Et ad hoc munus etiam mediatoris spectant, quæ de Christi oratione, & pro nobis intercessione diximus. Nam in hoc etiam perfectissimā rationem mediatoris habuit: *Accedit enim per semetipsū ad Deum ad interpellandum pro nobis.* Huc denique spectant, quæ de illius sacerdotio, & potestate ad ferendas leges diximus. Nam quatenus summus sacerdos est, pro hominibus est constitutus in ijs, quæ sunt ad Deum, quatenus vero est legislator proposuit nobis conditiones pacis, & fœderis, ac media necessaria, vt

Malach. 3. Heb 9 & 11.

amicitiam cum Deo ineamus: propter quod Malac. 3. dicitur *Angelus testamenti.* Et ad Heb. 9. & 12. *Mediator noui testamenti* appellatur.

Secundo colligitur ex dictis, quanquam hæc perfecta ratio mediatoris Christi sit propria, quandam tamen participationem eius, seu mysterium tam Angelis, quam hominibus communicari. Et hoc modo alios etiam posse mediatores appellari. Nam sicut Christus est *lux vera, quæ illuminat omnem hominem* & nihilominus ipse dixit discipulis suis: *vos estis lux mundi*; & sicut ille est pastor bonus & verus magister, & tamen alios constituit Doctores, & Pastores: ita ipse est mediator perfectus, & nihilominus alios vult esse mediatores, vel vt Paulus vocat *adiutores.*

1. Cor 3.

1. Cor. 3. Hoc igitur modo Angeli sancti dici possunt mediatores inter nos, & Deum. Primo quidem, quia pro nobis orant, nostrasq; orationes Deo offerunt. Secundo, quia nos custodiunt, & à malo auertunt, & ad bonum aliquo modo disponunt, vt constat ex c. Tobiæ 12. Daniel. 10. Ps. 90. Zacha. 1. Matth. 18. Apo. 8. & ita loquitur Diony. 4. c. de diuin. nomin. Deinde Sancti etiam beati, & cum Christo regnantes, possunt aliquo modo dici mediatores nostri, quia pro nobis orant, & intercedunt, nostrasq; orationes Deo repræsentant, iuxta illud Apo. 5. *Habentes phialas aureas, plenas odoramentorum, quæ sunt orationes Sanctorum.* De qua re, quoniam propriam disputationem requirit, alius erit commodior dicendi locus.

Tob 12. Dan. 10. Psal 90. Zach. 1. Matth. 18. Apoc. 8. Apoc 5.

Solum est hic obseruanda differentia inter Christū, & alios Dei deprecatores. Nam ipse per seipsum accedit, alij per ipsum, eiusq; merito nixi, & fundati: *quia nemo venit ad Patrem nisi per me ipsum.* Ioan. 4. nec petere debet, nisi in nomine eius, Ioā. 17. Et propterea dixit Bernar. in ser. super illa verba, *Signum magnū apparuit in cœlo*, esse Virginem mediatricem, ad mediatorē ipsum. Deniq; sacerdotes, & ministri Christi, dici possunt aliquo modo mediatores, quia intercedunt inter Deum, & populum, & homines disponunt, eisq; applicant Christi redemptionem tanquam mysteriorum Dei dispensatores, & hoc modo

Ioan. 4. & 17. Bernard.

Deu 5. D Thom. Gal. 3. Cyril. Alex. Greg Naz. Augusti.

Moyses dicitur *medius inter Deum & populum*, Deu. 5. vt hic exponit D. Tho. ad 1. & eodem modo dicitur ad Gal. 3. *Lex data per Angelos in manu mediatoris*, scilicet Moysis, vt sentit Cyril. Alex. lib. 13. Thes. c. 10. indicat. Greg. Naz. orat. 6. coram Greg. Nys. Et iuxta hæc interpretandus est Aug. 2. lib. contra Parmen. c. 8. vbi negat Paulum, vel Apostolos esse mediatores, sed solum Christum. Intelligit enim de mediatore perfecto: non excludit tamen ministros, qui dū pro Christo legatione funguntur, vt homines Deo

2. Corint. 5.

reconcilient. 2. ad Cor. 5 secundarij, seu ministeriales mediatores dici possunt, vt diserte docuit Cyril. Alexand. lib. 12. Thes. ca. decimo. Et ex his locutiones etiam argumentorum relinquuntur expositæ.

ARTICVLVS II.

Vtrum Christus secundum quod homo, sit mediator Dei & hominum.

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod Christus non sit mediator Dei, & hominum, secundum quod homo. Dicit enim Aug. * in lib. cont. Felicianum: *Vna est Christi persona, vt sit non vnus Christus, non vna substantia, nec mediatoris dispensatione submota, aut Dei tantum dicatur, aut hominis filius, sed non est Dei & hominis filius secundum quod homo, sed simul secundum quod Deus & homo.* Ergo neq; dicendum est, quod sit mediator Dei & hominum solum secundum quod homo.

2 Præterea, sicut Christus, in quantum est Deus, conuenit cum Patre & Spiritu Sancto, ita in quantum est homo, conuenit cum hominibus. Sed propter hoc, quod in quantum est Deus, conuenit cum Patre & Spiritu sancto, non potest dici mediator, in quantum est Deus: quia super illud 1. ad Timot. 2. *Mediator Dei & hominum, &c.* dicit Glos. *. Inquantum est Verbum non medius est: quia aqualis est Deo, & Deus apud Deum, & simul vnus Deus. Ergo etiam in quantum est homo, non potest dici mediator, propter conuenientiam quam cum hominibus habet.*

3. Præterea, Christus dicitur mediator in quantum reconciliauit nos Deo: quod quidem fecit auferendo peccatum quod nos separabat à Deo. Sed auferre peccatum conuenit Christo non in quantum est homo, sed in quantum est Deus. Ergo Christus, in quantum est homo, non est mediator, sed in quantum est Deus.

*Sed contra est, quod Augustin. dicit * in lib. 9. de Ciuit. Dei. Non ob hoc mediator est Christus, quia est Verbum: maxime quippe immortale, & maxime beatum Verbum longe est à fin. mortalibus miseris: sed mediator est secundum quod homo.*

a *Respondeo dicendum*, quod in mediatore duo possumus considerare. Primo quidem rationem medij: secundo officium coniungendi. Est autem de ratione medij, quod distet ab vtroque extremorum: coniungit autem mediator per hoc, quod ea, quæ vnius sunt, defert ad alterum. Neutrum autem horum potest conuenire Christo, secundum quod Deus, sed solum secundū quod homo. Nam secundū quod Deus, non differt à Patre & Spiritu sancto in natura & potestate domini. Nec etiam Pater, & Spiritus sanctus aliquid habent quod non sit filij: vt sic possit id, quod est Patris vel Spiritus sancti, quasi quod est aliorum, ad alios deferre. Sed vtrumque conuenit ei, in quantum est homo: quia secundum quod est homo, distat, & à Deo in natura, & ab hominibus in dignitate & gratia & gloria. Inquantum etiam est homo, conuenit ei coniungere homines Deo, præcepta, & dona Dei, hominibus exhibendo, & pro hominibus Deo satisfaciendo, & interpellando. Et ideo verissime dicitur mediator, secundum quod homo.

b *Ad primum ergo dicendum*, quod si subtrahatur diuina natura à Christo, subtrahetur per consequens ab eo singularis plenitudo gratiarum, quæ conuenit ei, in quantum est vnigenitus à Patre: vt dicitur Ioan. 2. Ex qua quidem plenitudine habet, vt sit super omnes homines constitutus: & propinquius ad Deum accedens.

Ad secundum dicendum, quod Christus secundum quod Deus, est per omnia aqualis Patri: sed etiam in humana natura excedit alios homines. Et ideo secundum quod homo, potest esse mediator, non autem secundum quod Deus.

Ad tertium dicendum, quod licet autoritative peccatum auferre conueniat Christo secundum quod est Deus, tamen satisfacere pro peccato humani generis conuenit ei, secundum quod est homo. Et secundum hoc dicitur Dei & hominum mediator.

COM-

COMMENTARIVS.

RESpondet D. Tho. Christum non posse dici mediatorem vt Deum, sed vt hominem, quod satis diluciде in articulo probat. In cuius expositione plura hoc loco dicere non oporteret, nisi corrigendi essent hæretici huius temporis, qui imperite satis de Christo mediatore loquuntur. Quidam enim ex eis affirmant humanitatem fuisse mediatricem. Alij diuinitati, vel Christo, vt Deo hoc munus tribuunt: vt referunt Canis. li. 1. de corruptel. verb. Dei in proœmio, & Robert. Bellar. to. 1. controu. li. 1. de Christo mediatore, vbi fuse contra hos hæreticos disputat. Si tamen præ oculis habeantur principia supra posita, q. 16. de communicatione idiomatum, nō oportebit hoc loco immorari, sed veras propositiones colligere, quæ ex dictis principiis facile elici possunt.

Canis. Rob. Bellar.

Primo ergo dicendum est, hunc hominem Christum esse mediatorem Dei, & hominum. Hæc est de fide, vt patet ex dictis artic. præce. & habetur expresse 1. ad Tim. 2.

1. Tim 2.

Secundo, hinc sequitur absolute, & simpliciter concedi posse, & debere Verbum, & Deum esse mediatorem Dei, & hominum: quia quod absolute dicitur de homine Christo, dicitur per communicationem idiomatum de Verbo, & Deo præsertim, vbi nihil est, quod repugnet, vt reuera contingit in hoc prædicato, *Mediator*. Deniq; Verbum & Deus absolute dicitur Redemptor, & Pontifex noster, & pro nobis suum sanguinem effudisse, vt in superioribus sæpe dictum est, & satis expresse habetur Act. 22. 1. ad Cor. 2. ad Philip. 2.

Act. 22. 2 Corin. 2. Philip. 2.

Tertio dicendum est, eum, qui est mediator, & exercuit opera mediatoris, esse Deum hominem, ita vt principium *quod* talium operum sit Deus, seu hic homo, formale autem principium *quo* exercuit opera mediatoris, sit humanitas. Hæc est mens D. Tho. hic & omnium Theolog. in 3. dist. 19. & August. locis statim citandis. Et probatur facile prior pars, nam in Christo tātum est vna persona diuina, quæ est Deus & homo, sed esse mediatorem est proprium munus personę, quia illius est operari tanquam principium *quod*. Deinde supra variis locis, præsertim quæst. 1. artic. 2. late ostensum est, non potuisse Christum esse perfectum Redemptorem, & satisfactorem, nisi esset diuina persona, à qua valor satisfactionis, & perfecta iustitia originem traxit, sed hoc idem est munus perfecti mediatoris, ergo. Altera vero pars probatur præter rationem D. Thom. quia actiones mediatoris, quę sunt mereri, satisfacere, sacrificium offerre, interpellare, dicunt habitudinem ad personā superioris naturæ, & voluntatis: ergo formale principium talium operationum non potest esse diuinitas, vt in superioribus etiam ostensum est: ergo formale principium, per quod conuenit Christo munus mediatoris, non potest esse diuinitas, sed humanitas.

D. Thom. August.

Quarto, consequenter fit, neq; diuinitatem, neq; humanitatem in abstracto posse dici mediatorem seu mediatricem. Probatur, quia neq; diuinitas, neq; humanitas meretur, nec satisfacit. Item neutra illarum supponit pro persona, quæ est Deus & homo: humanitas præterea per se non est sufficiens ad munus mediatoris, quia per se non potest satisfacere Deo de rigore iustitiæ; cum ex vi suæ significationis dignitatem personæ diuinæ non includat: diuinitas vero nec proprie est principium *quod*, nec *quo* operum mediatoris, ergo in rigore, & proprietate sermonis non potest dici mediator.

Quinto, Deus, aut Verbum, inquantum Deus nō potest dici mediator, vt recte hic D. Tho. docet cum Aug. lib. 10. confess. c. 43. & ser. 11. de verbis Apostoli, & lib. 2. de gratia Christ. cap. 28. Quibus locis ad hoc comprobandum ponderat, ideo Paul. 1. ad Timo. 2. dixisse: *Vnus mediator Dei & hominum homo Christus Iesus*, vt indicaret Christum non Deum, sed vt hominem esse mediatorem. Et ratio ex dictis est aperta: nam quæ conueniunt Christo, per humanam naturam, non possunt dici de Christo, aut Deo cum reduplicatione, seu determinatione diuinitatis, quia hęc ipsa reduplicatio contrarium significat, scilicet, tale prædicatum in diuinitate, seu per diuinitatem vt per formam Christo conuenire, vt in dicta quæst. 16. ostensum est.

Sexto hinc concluditur, Christum vt hominem, vel vt hunc hominem, includendo hoc suppositum in humanitate subsistens, esse mediatorem. Quod ex dictis satis constat.

b Indicat autem D. Thom. in solut. ad 1. breue dubium, scilicet an concedi possit, Christum inquantum Deum hominem, esse mediatorem. Et non respondet in forma, sed solum ait, cum Christus inquantum homo dicitur esse mediator, non excludi consortium diuinitatis ab humana natura, quia aliàs excluderetur gratia vnionis, ratione cuius humanitas habuit, vt potuerit esse principium operationum mediatoris. Ex hac vero doctrina colligitur propositionem illam habere cōuenientem sensum, & esse concedendam. Quia non est sensus illius, diuinitatem, & humanitatem esse formale principiū harum operationum, sed dignitatem Dei, & naturam hominis necessarias fuisse, simulque conuenisse ad munus, & opera perfecti mediatoris: vnamquāque tamen modo sibi proportionato, naturam vt formale principium satisfactionis, & meriti: personam vero vt radicem, & fontem infiniti valoris, & dignitatis talis satisfactionis, & meriti in perfecto mediatore necessarij. Quo sensu dixit August. hom. de ouibus cap. 12. in tom. 9. *Mediator Dei & hominum, quia Deus cum Patre, homo cum hominibus, non mediator homo præter deitatem, non mediator Deus præter humanitatem: diuinitas sine humanitate non est mediatrix, neque humanitas sine diuinitate, sed inter humanitatem solam, & diuinitatem solam, mediatrix est humana diuinitas, & diuina humanitas.* Quæ posteriora verba minus propria sunt, & per priora sunt explicanda, abstractis enim vocibus, pro concretis vtitur. Et propter eandem causam, dixit Leo Papa: *Si non esset Deus, non afferret remedium*, &c. Quæ cum multis aliis late supra tractauimus, q. 1. art. 2. Hæc igitur de Incarnatione ad incarnati Verbi, & augustissimæ matris eius gloriam dicta sunt.

Dubium. Responsio.

August.

Leo Papa.

FINIS.

INDEX LOCORVM SACRAE SCRIPTVRAE, QVAE HIC EXPLICANTVR, CVM BREVI IPSORVM EX COMMENTATORE DESVMPTA EXPOSITIONE.

Primus numerus caput, secundus versum capitis designat. Numerus verò prior fini adhibitus paginam, posterior columnam, litera vero partem columnæ indicat.

Genesis.

1. 1. IN principio creauit Helohim, *id est, dij &c. Sanctissimæ Trinitatis mysterium nomine plurali designatur.* 3 2. D

6.12 Omnis quippe caro, *scilicet, omnis homo,* corruperat viam suam, 3 1. *A*

14.18. Melchisedech proferens panem, &c. *illo facto obumbrauit Eucharistiæ sacramentum nec solum in refectionem corporalem panem & vinum obtulit, sed in sacrificium gratiarum actionis pro victoria Abrahæ: & defenditur vulgata lectio.* 703.2. *A.B. &* 705.1.D

15.14. Et subiicient eos seruituti, & affligent eos quadringentis annis: *significat omnia quadringentis annis terminanda.* 120.2.*E*

22.5. Postquam adorauerimus, reuertemur ad vos, *id est, postquam sacrificium obtulerimus.* 770.2. *A*

23.6. Princeps Dei, *id est, Rex magnus & insignis,* 704.2.*B*

28.21. Si fuerit Dominus meus mecum, &c. Et mihi Dominus in Deum, *id est, ipsum colam & venerabor vt Dominum: nullus enim ita recognoscere potest Deum, quin etiam ipsum vt Dominum profiteatur, seq; seruum eius.* 673 *E*

29.28. Et hebdomada transacta, Rachel duxit vxorem: *loquitur de annorum hebdomada.* 8.2.*E*

49.8. Iuda te laudabunt fratres tui, & adorent te filij patris tui. *sermo est de Christo, & non de alio.* 42. *A*

49.10. Non auferetur sceptrum de Iuda, nec dux de femore eius, donec veniat, qui mittendus est, & ipse erit expectatio Gentium. *Hæc prophetia fusè explicatur ad demonstrandum, Christum iam venisse. Duo autem hic prædicuntur, vnum implicitè, nempe regnum in domo Dauid futurum: alterum explicite, nempe illud ab eo auferendum in Messia aduentu.* 3 2.*E*

Exodus.

3.14. Ego sum qui sum, qui est, misit me ad vos, *hoc nomen Dei maximè proprium esse demonstratur.* 270.1.D

3.5. Locus in quo stas, terra sancta est, *non intrinsecè, sed relatione ad aliquid sanctum, quod in ea erat.* 797.*B*

12.40. Habitatio filiorum Israel, qua manserunt in Ægypto, fuit quadringentorum triginta annorum, *non est sensus omnes illos annos tractos fuisse in Ægypto, sed ibi fuisse completos.* 171.1.*A*

19.6. Eritis mihi in regnum sacerdotale, *id est, in regnum colens me.* 704.2.*A*

Leuiticus.

17.11. Quia anima carnis est in sanguine, *id est, vita pendet ex sanguine.* 333.2. *D.*

Deuteronomium.

4.& 58. Non facies tibi sculptile, *non esse præceptum vitandi imagines absolutè, sed idola & deos manibus fabricatos ostenditur.* 795.1.*B*

9.& 10. Dominum Deum tuum adorabis, *vera adoratione latriæ,* & illi soli seruies, *talem adorationem exhibendo: quæ nulli creaturæ est communicabilis.* 768.2.*A*

14.10. Vltra non audiam vocem Domini mei, & ignem hunc maximum amplius non videbo, &c. *significat Deum non esse locuturum vt antea, sed humanæ voce per humanitatem assumptam, atq; ita Propheta ille Deus & homo futurus erat.* 19.2.*E*

14.18 Prophetam de gente tua & de fratribus tuis suscitabit Deus sicut me. *Hic Propheta est Christus, Moysi quidem in natura & officio similis, sed non in omnibus alius conditionibus, ibidem, &* 708.1.*B*

Ibidem. Prophetam de gente tua, &c. *de Christo qui vere & proprie Propheta fuit iuxta propriam prophetiæ rationem, exponitur.* 382.1.*A*

17.8. Si difficile aut ambiguum apud te iudicium esse perspexeris, ascende ad locum quem elegerit Dominus. *Locus iste erat supremus quidam senatus, & Concilium sacerdotale, quod ab Hebræis* Sanhedrim *dicitur.* 6 1.*E*

37.17. Deum qui te genuit, dereliquisti, & oblitus es Domini creatoris tui. *& infra:* Immolauerunt dæmoniis, & non Deo, *de adoratione vituli sermo est, in qua Hebræi Ægyptios imitati sunt.* 8 4.1.*A*

32.6. Nonne ipse est pater tuus? &c. *de paternitate quasi metaphorica in ipsa creatione fundata, ad quam adoptiua filiatio non consequitur.* 715.2.*B*

Libri Regum.

1 13.1. Filius vnius anni erat Saul, cum regnare cœpisset *quoad animi candorem,* & duobus annis regnauit, *sanctè & iustè.* 171.2.D

28.15. Quare inquietasti me? *alludit ad loquendi modum antiquorum, qui animas mortuorum superstitiosis incantationibus inquietari dicebant.* 828.2.*A*

27.14. Ego ero illi in Patrem, & ipse erit mihi in filium. *Hoc interpretatur Paulus de filiatione naturali Christi Domini.* 18.1 *A*

1.12.13. Peccaui Domino, *Quibus verbis Dauid suam contritionem declarauit, cùm verò Propheta subiunxit:* Dominus quoque transtulit peccatum tuum à te, *de remissione culpæ, aperte locutus est.* 97.2.*A*

3.12.21. Et non remansit nisi tribus Iuda tantummodo, *integra videlicet, quia tribus Beniamin ex parte secuta est Ieroboam.* 7.1.*A*

Paralipomenon.

2.36. In qua parte domus erat seniorum Concilium, *id est,* Sanhedrim.

1.29. Inclinauerunt se & adorauerunt Deum, & deinde Regem: *Adoratio enim vt sic Deo & creaturis est communis.* 767.1.*E*

Esther.

13.14. Vt neminem adorarem exceptoDeo meo, *adoratione scilicet latriæ.* 771. 2. *B. vide etiam verbum* Mardochæus.

Iob.

6.2. Vtinam appenderentur peccata mea, quibus iram merui, & calamitas, quam patior, in statera, quasi arena maris hæc grauior appareret *Loquitur de Christo, cuius mors longe maioris valoris in esse satisfactionis fuit, quam*

omnium hominum peccata in esse offensæ 39.2.D

11,7 Forsitan vestigia Dei comprehendes, & vsque ad perfectum, omnipotentem repperies: *opera diuinæ prouidentiæ, incomprehensibilia esse insinuat* 432.1.C

26.11 Columnæ cœli (*id est Beati*) contremiscunt & pauent ad nutum eius, *timore quidem reuerentiali* 763.1.B

36.17 Causa tua tanquam impij iudicata est, causam iudiciumque recipies, *verba hæc de omnibus iustis iniusta patientibus D. Gregorius intelligit, sed D. Thomas recte illa Christo accommodat.* 637.2.D.

38.28 Quis est pluuiæ pater, *id est, creator.* 715 2.A

Liber Psalmorum.

2.6 Ego autem constitutus sum Rex ab eo super Sion, *Rex est Christus, sed regnum eius spirituale est, vnde subditur,* prædicans præceptum eius. 706.2.E

7. Dominus dixit ad me, Filius meus es tu, *vtique verus, & naturalis* 18.1.A. Ego hodie genui te, *æterna scilicet generatione ibid.* B. Apprehendite disciplinam Hebraice, Osculamini filium, *id est, adorate eum.* Ego hodie genui te, *de generatione temporali exponitur.* 718.2.D

7. Postula à me, & dabo tibi gentes hæreditatem tuam, *id est humanum genus, in quod ratione satisfactionis, quasi in hereditatem Christus ius quoddam acquisiuit. Quibus verbis pactum etiam indicatur inter Deū & Christum vt hominem ad redemptionem.* 69.1.A. *Qualiter verò hæc postulatio ad hanc hereditatem impetrandam necessaria fuerit, ostenditur.* 691.2.B

9. Reges eos in virga ferrea, *id est in inflexibili iustitia.* 707 2.E

8.6 Minuisti eum, *hominem in tota sua specie, paulo minus ab angelis, sed* gloria & honore coronasti eum, & constituisti eum super opera manuum tuarum, *scil. in Christo: omnia subiecisti sub pedibus eius, quod de Christo explicat Paulus, per quem hæc dignitas in totum humanum genus dimanauit.* 155.2.A. *Ratione etiam potestatis excellentiæ hoc idem de Christo verificari ostenditur.* 710.2.E

15.10 Nec dabis sanctum tuum videre corruptionem, *sermo est de corruptione corporis iam mortui, quæ in Christi corpore locum non habuit.* 527.2.E

18.10 Timor Domini sanctus permanet in seculum seculi, *de timore reuerentiali exponitur.* 763.1.B

21.2 Longe à salute mea verba delictorum meorum. *Loquitur* Christvs *ex persona membrorum suorum, vel vt habet Hebræa veritas,* verba vagitus mei, *vt sit sensus, verba quibus ad te clamo, longe sunt ab impetranda salute mea. Sed prior lectio antefertur, & varie exponitur.* 534.1.C

21. In te proiectus sum ex vtero. *Christus ab vtero Deum vidit.* 418.2.E

31.5 Dixi: Confitebor aduersum me iniustitiã meã Domino. *Confessionem intelligit inte iorem per contritionem.* Et tu remisisti impietatem peccati mei: *ex quo colligitur distinctio inter contritionem & remissionem peccati, cum hæc subsequatur illam.* 94.2.A

39.7 Aures autem perfeciſti mihi. *Verba sunt Christi Domini, quando, Patre iubente, causam hominis suscepit.* 346 2.A

39. In capite libri scriptũ est de me, vt faciam voluntatem tuam, &c *Insinuant præceptum Christo impositum de hominum redemptione.* 665.1.C.

44.3. Speciosus forma præ filiis hominum, *ex hoc loco singularis in Christo pulchritudo, etiam quantum ad corpus fuisse demonstratur.* 528.2.A

8 Sedes tua Deus in seculum seculi, virga æquitatis, virga regni tui; Dilexisti iustitiam, & odisti iniquitatem, propterea vnxit te Deus Deus tuus, &cæt. *Hæc cum vni & eisdem conueniant, significant Christum Deum futurum & hominem, vt explicat Paulus.* 18.2.B. Virga æquitatis, virga regni tui, *id est, potestas regia temporalis.* 5.1.E

Et 256.2, E. *Late exponitur hic versus: & tandem illa vnctio de gratia habituali Christi intelligitur.* 363.1.D. & 537.2.A. *Vnctio hæc exponitur esse vnio hypostatica: & explicatur illud propterea tantum dicere ordinem causæ finalis, non meritoriæ respectu vnionis hypostaticæ.*

45.11 Dedit vocem tuam, & mota est terra, *id est, Deus prodigia edidit, ob quæ homines admirati sunt.* 14.2.B

50.14 Redde mihi lætitiam salutaris tui: *Putauit Dauid peccatum suum dignum tali pœna, vt propter illud de suo semine Christus non veniret.* 262.2.A

95.11 Commoueatur à facie eius vniuersa terra, *id est, admirentur homines coram illo.* 14.2.B

98,5 Adorate scabellum pedum eius, quoniam sanctum est. *Non solum Deus in scabello, sed & scabellum ipsum adorari præcipitur, in quo vel humanitas Christi, vel eius Crux intelligitur à* 796.1.B. *ad* 797 *per totam.*

103.4 Simulachra gentium argentum & aurum, *id est, idola gentium* 824.2.D

109.1 Dixit Dominus Domino meo, sede à dextris meis. *Quæ verba interpretatur Christus docens, in illis significatam esse diuinitatem suam.* 18.1.E

3. Ex vtero ante luciferum genui te, *id est, Christus ab vtero matris cœlesti rore gratiæ perfusus est* 365.1.E

126.3 Ecce hæreditas, Domini filij merces, *id est, ipsa hæreditas sanctorum, est merces Christi & meritorum eius.* 646.1.B

131. Adorabimus in loco, vbi steterunt pedes eius, *de cruce exponitur.* 830.1.E

Prouerbiorum.

8.22 Dominus possedit me in initio viarum suarum, *vel, vt legunt Septuaginta,* Dominus creauit me. *Quibus à pluribus Patribus declaratur de Christi humanitate, quam Deus omnium creaturarum primam creare decreuit.* 140.2.B

23. Ab æterno ordinata sum, & ex antiquis antequam terra fieret, *vult Sapiens, Sapientiam incarnatam laudare ab antiquitate & origine in æterno Dei consilio, in quo ipsa fuit initium viarum Dei.* 141.1.A

12.21 Non contristabit iustum, quidquid ei acciderit, *quia scilicet ex nullo euentu ratio eius perturbatur.* 549.2.E

28.13. Qui confessus fuerit, & reliquerit ea, misericordiã consequetur, *de confessione interiori, quæ fit per contritionem.* 95.2.B

Ecclesiastes.

9.10 Quodcunque facere potest manus tua, instanter operare, quia neque opus, nec ratio, nec scientia erit apud inferos: *loquitur de opere meritorio, & de scientia & sapientia, prout illi deseruiunt.* 625.2.E

Sapientiæ liber.

11. 24 Misereris omnium, quia omnia potes, & dissimulas peccata hominum propter pœnitentiam, *vbi particula* propter, *non dicit causam formalem, sed dispositiuam ex parte hominis, & motiuam ex parte Dei ad talem dissimulationem, hoc est remissionem seu condonationem. Vel aliter, & melius, iuxta Græcos codices,* Dissimulas, *hoc est, patienter feris, nec statim punis peccata hominum, vt des illo cum pœnitentiæ.* 95.1.E

Ecclesiasticus.

18.19 Ante iudicium, *quod scilicet in morte fit,* para iustitiam tibi, *intende bonis & iustis operibus.* 626.1.A. Et *ibidem:* Ne verearis vsque ad mortem iustificari, *id est in iustitia crescere, & addit:* vsque ad mortem, *quia ipsa est metenda terminus.*

24.34 Posuit Dauid puero suo excitare Regem ex ipso fortissimum, & in throno honoris sedentem in sempiternum, *de nullo alio præterquam de Christo hæc verba intelligi possunt.* 141.1.B

29.10. Gratiam fideiiussoris ne obliuiscaris, *id est, Christi, qui pro nobis se Deo Patri ad mortem vsque obligauit.* 34. 2. *A*

Isaias.

6.1 Vidi Dominum sedentem, &c. *Omnia quæ subsequuntur, veros actus religiosæ reuerentiæ, veræq; adorationis important, ab angelis per actus internos Deo ipsi exhibitæ.* 760. 1 *A*

8.4. Antequam sciat puer vocare patrem, *id est, antequam fiat homo & habeat patrem.* 412. 1. *B. vel antequam sciret scientia experimentali, ibid.*

9.4. Virgam humeri eius, & sceptrum exactoris eius superasti, *his vocibus regia potestas significatur.* 5. 1. C

6. Paruulus natus est nobis, & filius datus est nobis, &c. *Hic locus ad probandam Christi diuinitatem inducitur.* 18. 2. *A* Factus est principatus super humerum eius, &c. *& infra:* Super regnum eius sedebit, vt confirmet illud, & corroboret in iudicio & iustitia, *de Christi regno, quod his vltimis verbis spirituale esse ostenditur.* 706. 2. E

10.22 Consummatio abbreuiata inundabit iustitiam, *id est, plena saluatio sub Christo futura.* 370. 1. E

11.2. Requiescet super eum Spiritus Domini, spiritus sapientiæ & intellectus: *de donis gratiæ habitualis hic locus exponitur.* 363. 2. *A. & de donis Spiritus Sancti Christo collatis.* 377. 7. *A. Itaque sensus est, in eodem momento, in quo B. Virgo fuerit concipiendo filium Dei, requiescet super eum Spiritus Domini.* 365. 1. B

35.4 Deus ipse veniet, & saluabit nos, tunc aperientur oculi cæcorum, *loquitur de vero Deo, quem Messiam futurum esse apertis signis, quæ ille operaturus erat, demonstrat.* 18. 2. B

40.2 Completa est malitia eius, dimissa est iniquitas eius, suscepit de manu Domini duplicia pro omnibus peccatis suis, *vbi sermo est de Christo, qui nobis magis profuit, quam peccatum nocuit.* 37. 1. D

41.23. Mihi, *id est Christo,* curuabitur omne genu, *vera adoratione latriæ.* 775. 2. E

42.1 Ecce seruus meus, suscipiam eum, *de Christo homine exponitur in omni rigore sermonis, & qualiter dici possit Dei seruus declaratur.* 672. 1. B

4. Non erit tristis, neque turbulentus, *iuxta Septuaginta,* Splendebit, & non conteretur, *quod de Christo dictum est, quia licet occisus fuerit, non tamen fuit contritus, sed per resurrectionem splenduit. Iuxta vulgarem editionem significatur, tristitiam ei non dominaturam, nec pacem & tranquillitatem eius immaturam.* 549. 2. D

45.15 Verè es Deus absconditus, Deus Israël saluator, *vbi æternus Pater loquitur ad Christum, indeque eius diuinitas comprobatur.* 18. 2. E

52.6 Ego ipse qui loquebar, ecce adsum, *id est, ille qui antea per Prophetas loquebatur, per incarnationem apparuit.* 19. 1. *A*

53.2 Non est species ei neque decor. *Hoc dictum est, vel quia plenitudo diuinitatis sub mortali corpore occultabatur, vel quia corporis pulchritudo per passionem & tormenta quasi abolita fuit.* 528. 2. *A*

7. Oblatus est, quia ipse voluit, *siquidem non necessitate, sed voluntate crucem subiit.* 594. 2. E

8. Generationem eius quis enarrabit? *De generatione Christi temporali exponitur.* 24. 2. *A*

10. Si posuerit pro peccato animam suam, videbit semen longæuum, & voluntas Domini in manu eius dirigetur, pro eo quod laborauit anima eius, videbit, & saturabitur. *Vbi continetur pactum seu promissio Dei ad Christum, se accepturum eius opera pro redemptione hominum.* 68 2. E. Et voluntas Dei in manu eius dirigetur, *id est, vt quidquid Deus disposuit, illius virtutibus impleatur.* 641. 2. B

55.4 Dedi te in lucem gentium, ducem ac præceptorem populis. *Quæ nomina de Messia per antonomasiam dicuntur.* 8. 2. *A*

61.1 Spiritus Domini super me, eò quod vnxerit me, *vnctione nimirum hypostaticæ vnionis.* 360. 2. *A*

Ieremiæ.

1.5 Prophetam in gentibus dedi te, *de Christo loquitur, qui Propheta gentium fuit.* 382. 1. E

2.5 Ambulauerunt post vanitatem, *id est post idola, quæ cum rei quæ non est, vel qualis non est, imagines sint, optimo iure* vanitas *dicuntur. Ex Hieronymo* 824. 2. *A*

14.8 Quare quasi colonus futurus es in terra, & quasi viator declinans ad manendum? *De Deo loquitur, qui colonus & viator dicitur, quia populum suum deducebat. Vel de Christo, quem significat peregrinum in terra, & paruo tempore terræ vsurum hospitio.* 554. 2. C

18.8 Si pœnitentiam egerit gens illa à malo suo, agam & ego pœnitentiam super malo quod cogitaui, vt facerem ei. *Loquitur de remissione pœnæ temporalis, & æternæ.* 95. 2. *A*

22.30 Non erit de semine eius, *Iechoniæ scilicet,* vir qui sedeat super solium Dauid, & potestatem habeat vltra in Iuda, *de solio Dauid quantum ad temporale regnum cum Hieronymo exponitur.* 709. 1. C

23.6 Hoc est nomen quod vocabunt eum, Dominus Iustus noster. *Loquitur de Messia, quem nomine tetragrammaton vocat, ac proinde verissimum Deum.* 19. 1. B

27.7 Et seruient ei omnes gentes, & filio eius, & filio filii eius, *tantum valet ac si dictum esset,* filii eius. 173. 2. *A*

31.22 Fœmina circumdabit virum, *Virgo Christum, qui* vir *dicitur non ætate, sed sapientia.* 412. 1. *A. In Scripturis per antonomasiam appellatur* vir, *qui videt Deum.* 418. 1. E

12.19 Magnus consilio & incomprehensibilis cogitatu. *Quia eius consilia altissima sunt, & in suis cogitationibus est incomprehensibilis.* 432. 1. B

Baruch.

3.38 Hic est Deus noster, &c. Post hæc in terris visus est, & cum hominibus conuersatus est. *Prophetia hæc in nullum alium potest conuenire, quam in Christum, qui Deus ante secula, homo inter homines est versatus.* 19. 1. C

Ezechielis.

33.16 Omnia peccata eius, quæ peccauit, non imputabuntur ei, *remissionem culpæ cum pœna æterna vocat non imputationem.* 95. 2. *A*

34.23 Suscitabo super eas pastorem vnum, seruum meum Dauid. *De Christo in omni rigore sermonis exponitur, & qualiter dici possit Dei seruus, declaratur.* 672. 1. B

Danielis.

2.44 In diebus autem regnorum illorum, suscitabit Deus cœli regnum, &c. *Hoc regnum est spirituale regnum Christi in statua Nabuchodonosor, & paruo lapide abscisso præfiguratum, de quo dicitur, quod in æternum non dissipabitur.* 707. 1. B

3.6 Aspiciebam, & ecce quasi filius hominis, *& infra:* & dedit ei potestatem, & honorem, & regnum, *de Christo vt homine, & de potestate excellentia sibi propter vnionem cõmunicata exponitur.* 706. 2. E

9.24 Septuaginta hebdomadæ abbreuiatæ sunt super populum tuum, & super vrbem sanctam tuam, vt cõsummetur præuaricatio, & finem accipiat peccatum. *Fusè declaratur ad ostendendum ex ea prophetia. Christum iam venisse, & nulli alij nisi Christo vero Messiæ accommodari posse demonstratur. à* 7. 2. E. *& seq.*

25. Et vngetur Sanctus sanctorum, *id est, tali vnctione vngetur, quæ non solum sanctum, sed Sanctum sanctorum constituat.* 360. 2. *A*

Oseæ.

7.1 Operati sunt mendacium, *id est, idolum, quia sicut mendacium contrarium est Deo, ita idolum veritati.* 824. 2. *A*

Michææ.

5.2 Ex te mihi egredietur dux, qui sit dominator in Israel, & egressus eius ab initio, à diebus æternitatis. *Loquitur de Christo secundum humanitatem in Bethlehem nascituro. secundum diuinitatem æterno.* 19.2.B.

Abachuc.

3.2 In medio annorum notum facies, in medio annorum viuificabis illud, *hoc ad incarnationem accommodatur, quæ neque in mundi principio, neque in fine fieri debuit, sed in medio quasi mundi tempore.* 175.D

Aggæi.

2.7 Adhuc vnum modicum est, & ego commouebo cœlum & terram, & mare, & aridam, & mouebo omnes gentes: & veniet desideratus gentibus. *Hic locus fuse exponitur ad ostendendum ex eo, Christum iam venisse.* 13.1. *D. Messiamq; breui & in templum venturum, ibi prædicitur ibidem.*

Zachariæ.

1.2 Iste iam septuagesimus annus est? *non dicit affirmando, sed interrogando, significans septuagesimum à captiuitate annum iam diu præteriisse.* 173.1.E.

2.8 Hæc dicit Dominus exercituum, Post gloriam misit me ad gentes, quæ expoliauerunt vos, &c. & scies quia Dominus exercituum misit me ad te. *Dominus exercituum missus dicitur à Domino: apertus locus de diuinitate Messiæ.* 19.1.E

3.8 Adducam seruum meum Orientem, &c. *de Christo omni rigore sermonis exponitur: & qualiter dici possit seruus Dei declaratur.* 672.1.B.

12.10. Effundam super domum Dauid spiritum gratiæ & precum, & aspicient ad me, quem confixerunt, *verus Deus, qui promisit se daturum spiritum suum, dicit se crucifigendum.* 19.2.A.

Malachiæ.

3.1 Et statim veniet ad templum sanctum suum dominator, quem vos quæritis, & Angelus testamenti quem vos vultis, *vbi Messiæ ingressus in templum prædicitur.* 14.1.B & 83.4.1.A. *Christum esse angelum testamenti exponitur, quatenus per legem suam proposuit nobis conditiones pacis ad Deum.*

4.5 Ecce ego mittam vobis Eliam prophetam antequam veniat dies Domini magnus & horribilis, *quod intelligendum est contra Iudæos de vltimo iudicij die.* 16.1.E

Machabæorum.

1.14.41 Consenserunt, eum esse ducem donec surgat Propheta fidelis, *ille scilicet, de quo Moyses dixerat*, Prophetam de gente tua, *&c. id est, vsque ad aduentum Messiæ, vel loquitur de quocunque Propheta fideli, qui voluntatem Dei manifestaret.* 709.2.A

EX NOVO TESTAMENTO.

Matthæi Euangelium.

3.17. Hic filius meus dilectus, in quo mihi bene complacui. *Solius Patris sunt verba hæc, qui in Christo homine sibi complacet, eumq;, quia filium diligit, non quia diligit, efficit filium.* 739.2, C.742.2.D

4.10. Dominum Deum tuum adorabis, & illi soli seruies, *& infra.* Non tentabis Dominum Deum tuum. *Hæc verba de se generalia, Christus sibi appropriando, seipsum vt hominem profitetur seruum Dei, quem suum dominum vocat.* 674.2.A

5.17 Non veni soluere legem, sed adimplere, *quia, licet non illi obnoxius, eam quidem perfecte seruauit. Vel quicquid quidquid legi perfectionis deerat, ipse addit.* 666.2.E

8.1. Domine si vis, potes me mundare. *Non dixit*, orauerus, *sed* Si vis, *eius arbitrio & potestati omnia committens, quod Christus ipse & assensione & operatione confirmauit dicens*, Volo: mundare. 481.1.A.B.

11.11 Ite & nunciate Ioanni, quæ auditis & videtis: Cæci vident, claudi ambulant. *Id est, ego sum Messias, Prophetiæ omnes impletæ sunt.* 15.1.E.

25. Confiteor tibi Pater Domine cœli & terræ, *His verbis appellans Christus Patrem Dominum, seipsum vt hominem seruum confiteri videtur* 672.2.C.

16.16 Tu es Christus, *scilicet Messias*, filius Dei viui. 3.2.E.

17. Caro & sanguis non reuelauit tibi, *id est, Natura humana secundum se.* 156.2.C.

17.26 Ergo liberi sunt filii, *de Christo exponitur, & non fuisse subiectum regibus temporalibus, ex illo ostenditur.* 666.1.E.

20.28. Filius hominis non venit ministrari, sed ministrare, &c. *Loquitur Christus de aduentu suo in carne passibili, statuq; viatoris.* 156.1.B.

25.40 Quandiu fecistis vni ex his fratribus meis minimis, mihi fecistis, *Hæc locutio vera est, etiamsi Christus solum fuerit remotus finis talis operis.* 816.2.C.

26.38 Pater, si possibile est, transeat à me calix iste: *hæc verba intelliguntur de tristitia voluntatis.* 60.8.1.C & 61.3.2.C. *solumq; naturalem affectum ostendunt, & conformitatem ad diuinam voluntatem.*

26. Pater mi, si non potest hic calix transire nisi bibam illum, &c. *Dicit non posse, quia iure non poterat.* 668.1.E.

27.46 Deus Deus meus vt quid dereliquisti me? *non ex desperatione Christus hæc verba protulit, sed meditando secundum consolationem in inferiori portione priuatum, etsi particula autem* vt quid *non est dubitantis sed mihi dolentis.* 536.2.A.B.

28.18 Data est mihi omnis potestas in cœlo, & in terra, *De potestate excellentiæ Christo vt homini ratione vnionis in primo conceptionis instanti communicata, & pro temporum commoditate demonstrata, & post resurrectionem plane & perfecte exercita, explicatur.* 706.1.E.2.A. vide etiam. 71.2.E. & 467.1.D.

Marci.

13.20. Nisi abbreuiasset Dominus dies illos, *Id est, paucos esse fecisset* 10.1.A.

31. De die autem illa nemo scit, neque angeli in cœlo, neque Filius nisi solus Pater. *Varie hic locus exponitur.* 423.1.A. *verus sensus est, Christum negasse se scire, quia veluti sub secreto illud sciebat, & non ad discendum aliis.* ibid.2.E. *Pater autem scit, vt saltem homini Christo reuelaret, ibidem.*

14.33. Cœpit pauere & mœrere. *Hoc maxime de timore sensibili intelligitur.* 550.2.A *Idem de timore voluntatis.* 609.2.B.

Lucæ.

10.35 Spiritus sanctus superueniet in te, & virtus Altissimi obumbrabit tibi, *admirabilis Christi conceptionis Spiritus sanctus autor prædicitur.* Ideoque & quod nascetur ex te sanctum, *quia nimirum ex vi talis conceptionis, sanctus est sanctitate vnde quaque perfecta, & connaturali.* Vocabitur filius Dei, *verus, & naturalis.* 360.1.C.363.2.E. 728.1.C.

2.53 Iesus proficiebat sapientia, ætate, & gratia apud Deum, & homines, *Non secundum habitum sapientiæ & gratiæ, sed secundum effectus.* 389.1.A.

3.6 Et videbit omnis caro, *id est, omnis homo*, salutare Dei 3.1.A.

4.8. Dominum Deum tuum adorabis, &c. *generalis regula qua Christus ipse comprehenditur.* 690.2.E.

7.16. Accepit autem omnes timor & magnificabant Deum. *Timor hic non significat fugam alicuius mali, sed reuerentiam ad Christum conceptam.* 379.1.E.

7.47 Remittuntur ei peccata multa quoniam dilexit multum: *remissio dilectionem consequitur tanquam ab illa formaliter distincta.* 94.2.B.

11. 14 Væ vobis qui ædificatis sepulchra prophetarum, patres autem vestri occiderunt illos, profecto testificamini, quia eorum operi consentitis. *Quia licet expresse Prophetarum morti non consentirent sepulchra Prophetis ædificando (poterant enim id ex bono fine facere) maiores tamen suos opere imitantes in persecutione præsentium Prophetarũ, & ipsius Christi, magis videbantur sepulchra ædificare in memoriam egregij optris, ab interfectore patrati, quam ob misericordiam & honorem interfecti.* 827 2.E

22. 43 Apparuit illi Angelus de cœlo confortans eum. *Confortare est Christi fortitudinem prædicare, vel proponere rationes quæ possent tristitiam eius lenire.* 467.1.D.E

23. 42 Memento mei Domine, cum veneris in regnum tuũ. *Spirituale Christi regnum latro cognouit, qui non temporale commodũ, sed spirituale sua oratione postulabat.* 707.1.A

34. Hodie mecum eris in paradiso. *Ex hac promissione Patres colligunt, animam Christi fuisse in statu beatifico, & impassibili.* 636.1.E

24. 26 Nonne oportuit pati Christum, & ita intrare in gloriam suam? *de gloria resurrectionis loquitur, ad eamque dicit sibi per passionis merita viam parasse.* 419.1.A

Ioannis.

1. 1 Verbum erat apud Deum, & Deus erat Verbum. *Christus ex hoc loco verus Deus probatur contra Erasmum.* 172.C

12. Dedit eis potestatem filios Dei fieri, *id est, consequendi iustificationem, per quam filij adoptiui Dei constituuntur.* 713.1.A

14. Verbum caro factum est, *id est, Deus factus est homo, vel carnem sibi in vnitate personæ copulauit, sueq; subsistentiæ vniuit.* 17.2.C.& 193.2.E

Vidimus gloriam eius, gloriam quasi vnigeniti à Patre, plenum gratiæ & veritatis: *De Christo exponitur, qui se manifestauit verè vnigenitum Patris, ostendendo gloriam & gratiam, quam ex vi vnionis in omni plenitudine habuit, tanquam proprietatem ab vnione manantem, Redarguunturque Caietanus & Erasmus, illud* plenum gratiæ *ad Ioannem ferentes.* 187.1.E.249 2.A 363.2 D.394.1.E.418.1.C.& veritatis, *id est, scientiæ.* 412.1.A

16. Et de plenitudine eius omnes accepimus, *id est, quicquid boni ad salutem conferens accipimus, tam nos quàm omnes homines iusti & angeli, id nobis ex Christi plenitudine prouenit:* & gratiam pro gratia, *id est, secundam pro prima.* 641.2.B

17. Lex per Moysem data est, gratia & veritas per Iesum Christum facta est. *Lex Moysis,* lex, *dicitur, quia præcipit, & non iuuat: lex Christi* gratia, *quia cum pauca præcipiat, plurimum gratiæ confert.* 708.1.A

18. Deum nemo vidit vnquam, vnigenitus qui est in sinu Patris, ipse enarrauit, *per humanitatem scil. in qua antea id cognouerat.* 417.2.D

21. Propheta es tu? *ille scilicet, quem Moyses venturum prædixit.* 382.1.C

2. 11 Hoc fecit initium signorum Iesus, *solum significat fuisse primum publicum miraculum, quo cœpit Christus gloriam suam manifestare, non autem inde constat, hoc fuisse primum opus miraculosum.* 479.1.C

20. Quadraginta & sex annis ædificatum est templum: *loquitur de templo secundo, quamuis illud ab Herode reædificatum sit.* 14.2.E

3. 11 Quia quod scimus, loquimur, & quod vidimus, testamur, *loquitur de se vt homine, quem omnia scientem esse significat.* 417.2.E

13. Et nemo ascendit in cœlum, nisi qui descendit de cœlo, Filius hominis qui est in cœlo, *dicitur Christum ascendisse secundum humanitatem, & esse in cœlo, non ascensu corporeo, sed visione beata. ibid.*

34. Non enim ad mensuram dat Deus Spiritum. *Exponitur de diuina natura, quam dedit Deus Filio per æternam generationem, vel de gratia vnionis, vel habituali.* 387.1.E

20. Patres nostri in monte hoc adorauerunt, *id est, sacrificium obtulerunt.* 770.1.A

22. Vos adoratis quod nescitis, nos adoramus quod scimus, *seipsum hac regula Christus comprehendit.* 690.2.E

23. Veri adoratores adorabunt Patrem in spiritu & veritate. *licet ex vi horum verborum corporalis adoratio non excludatur, recte tamẽ ex illis colligitur, in solo actu interno veræ adorationis rationem posse saluari.* 761.1.B

26. Ego sum, *scilicet Messias* qui loquor tecum 3.2.E

34. Cibus meus est, vt faciam voluntatem Patris mei, *id est, vt sanctificationem nostram operaretur, vt sibi erat à Patre præceptum.* 668.1.D

17. Pater meus vsque modo operatur, & ego operor, *id est, Omnia cum Patre feci & facio: Quapropter non subdor legi* 667.1.E

21. Sicut Pater suscitat mortuos, & viuificat sic & Filius quos vult, viuificat. *Hæc de Christo non solum vt Deo, sed vt homine possunt intelligi.* 479.2.B

23. Vt omnes honorificent Filium, *id est Christum,* sicut honorificant Patrem, *eandem adorationem latriæ ei exhibendo.* 775.2.E

8. 35 Seruus non manet in domo in æternum, filius autem, &c. *de seruo seruitute seruili, non de filiali, intelligendũ: hæc enim in æternum manet in domo Domini.* 677.2.A

9. 4 Venit nox quando nemo potest operari, *Per noctem mortem intelligit, post quam nec ipse etiam Christus meritorie potest operari.* 626.1.D

10. 17 Propterea me diligit Pater, quia ego pono animam meam, vt iterum sumam eam. *Loquitur de morte & resurrectione sua: de illa vt medio cuius habebat præceptum, de hac vt de fine tantum, sibi quidem non præcepto.* 688.1.A

18. Nemo tollit eam à me, sed ego pono eam à meipso. *Differentiam inter Christi mortem & martyrum explicat: hæc enim illis tantum fuit voluntaria per modum acceptationis, Christo vero etiam per modum oblationis.* 899.1.E

19. Hoc mandatum accepi à Patre meo. *De proprio præcepto exponitur.* 668.1.C

31. Si illos dixit Deos, ad quos sermo Domini factus est, quem Pater sanctificauit, & misit in mundum, vos dicitis, quia blasphemat, quia dixi, Filius Dei sum. *De sanctificatione Christi vt hominis per vnionem humanitatis ad Verbum, cum Chrysostomo & aliis Patribus exponitur.* 719.1.A

31. Quem Pater sanctificauit, *Non vt Deum solum sed vt hominem etiam.* 319.1.B. Porro, *Christum sanctificasse & misisse dicitur Pater, quia ipsa missio fuit humanitatis sanctificatio.* 360.1.B

11. 42 Ego autem sciebam, quia semper me audit, *de Christo vt homine, cuius absoluta & efficax oratio semper exaudita est, explicatur.* 691.2.E

12. 26 Honorificabit eum Pater meus, *id est, honore afficiet.* 771.1.E

27. Anima mea turbata est, *de rationali animæ parte intelligitur.* 609.2.B

13. 3 Sciens quia omnia dedit ei Pater in manus, *id est, quod hominum omnium salus, institutio & gubernatio ei cõmissa erat.* 706.2.C

14. 11 Ego sum via, veritas, & vita: nemo venit ad Patrem nisi per me: *hoc tam de angelis quàm de hominibus merito intelligitur. Qui nisi Christi merito nixi gloriam non consequuntur.* 657.1.A.& 834.1.D

31. Sicut mandatum dedit mihi Pater, sic facio, *Patri specialiter tribuit, quod est illi cum reliquis Trinitatis personis commune.* 668.1.B. *Et de proprio præcepto exponitur* 668.1.D

15. 4 Sicut palmes non potest ferre fructum à semetipso, nisi manserit in vite, &c. *id est sicut palmes non potest crescere sine influxu vitis, sic nec iustus sine influxu meritorum Christi.* 645.1.A

10. Patris mei præcepta seruaui. *Exponit cum omni proprietate.668.1.C.*

15. Iam non dicam vos seruos. *seruitute seruili ex timore orta: bene tamen filiali ex charitate & reuerentia ex Augustino. 677. D. vel aliter, licet de facto seruisitis prædicta seruitute, nō tamen vos seruos dicam, vel vt cum seruis vobiscū agam. 667. 2. A.*

17.5 Clarifica me Pater claritate quam habui, priusquam mundus fieret apud te, *gloriam resurrectionis suæ petit, ad quam antequam mundus fieret, fuerat prædestinatus, ex Augustino. 753. 2. C.*

19. Pro his ego sanctifico me ipsum, *id est, in sacrificium & hostiam offero. 699. 1. C.*

23. Dilexisti eos, sicut, *pro quia*, me dilexisti, *ideo nos diligit Pater, quia filium suum diligit. 652. 1. D.*

18.31 Nobis non licet interficere quemquam. *Per legem licebat, sed potestas hac ab eis erat ablata. 6. 2. A.*

36. Regnum meum non est de hoc mundo, *id est, non est terrenum & habens carnalem originem, sed cœleste, & à Deo ipso manans. 307. 1. A. vide etiam. 710. 2. E.*

37. Ego in hoc natus sum, & ad hoc veni in mundum, vt testimonium perhibeam veritati, *id est, vt veram beatitudinem, & optimam viam ad illam comparandam, hominis doceam. 27. 2. B.*

20. 7. Ascendo ad Patrem meum, & patrem vestrum. *Hac distinctione indicat Christus, aliter esse Deum Patrem suum, naturali scilicet paternitate, aliter nostrum per adoptionē tantum. 717. 1. E. Et licet de prima persona Trinitatis loquatur, tamen ipse de se vt de homine loquitur. 718. 2. E. & 720. 2. B. vel forte loquitur cum omnibus tribus personis quatenus sunt vnus Deus. 726. 2. B.* Deum meum, & Deum vestrū. *His verbis se Christus Dei seruum profitetur, perinde enim esse, eum Deum suum, ac dominum suum vocare, multis ostenditur. 681. 2. E.*

20.28 Dominus meus & Deus meus, *veram adorationem latriæ Thomas his verbis exhibuit Christo. 776. 1. A.*

Actorum.

3.19 Pœnitemini & conuertimini vt deleantur peccata vestra, *particula, vt, satis indicat distinctionem inter pœnitentiam & deletionem peccati, vt inter dispositionem & formam. 94. 2. C.*

4.22 Neque enim est aliud nomen sub cœlo datum, in quo oporteat nos saluos fieri, *suppositā scilicet voluntate & ordinatione diuina. 29. 2. D.*

7.6 Semen tuum peregrinum erit in terra aliena, & male tractabunt eos annis quadringentis. *Et ad Galatas 3.* Quæ post quadringentos & triginta annos facta est lex. *Duo hi loci conciliantur: atq; ad illi anni quibus in Aegypto mansisse Israelitæ dicuntur in vtroque loco vel ab egressu Abrahæ, vel à natiuitate Isaac inchoandi esse perhibentur. 170. 2. E. & 171. 1. A.*

10.38 Quomodo vnxit eum Deus Spiritus sancto, *id est, excellenti gratia vnionis.* Quoniam Deus erat cum illo, *per intimam scilicet & substantialem vnionem. 360. 1. E.*

15.20, A contaminatione simulachrorum, *&c.21.* Intuens simulachra vestra, *id est, idola. 824. C.*

20.28 Acquisiuit Ecclesiam sanguine suo, *de Deo dicitur per communicationem idiomatum. 699. 2. C.*

Ad Romanos.

1.2 De filio suo qui factus est ei ex semine Dauid secundum carnem, *varia adducuntur expositiones, sed planus sensus est, Filius Dei factus est homo ex Maria virgine. 571. B.*

4. Qui prædestinatus est Filius Dei, *latè tractatur hic locus à 750. 1. D. ad 753. 1. C. & cū Augustino & D. Thoma de Christo vt homine exponitur, ita vt ille ipse*, qui factus est ei ex semine Dauid secundū carnem, *sit, qui in quantum homo non rationem formalem, sed conditionem reduplicando, scil. vt hic homo, hoc est, subsistens in hac humanitate, præscindendo à diuina suppositalitate & prius ratione quam illa subsistere intelligeretur*, prædestinatus est, *per actum diuinæ mentis, vt sit* Filius Dei *naturalis, quod media vnione recepit.* In virtute secundum spiritum sanctificationis, *id est, vt taliter prædestinatus haberet virtutem ad sanctificandos homines, quod licet fuerit finis huius prædestinationis, non autem eius terminus. 751. 1. E. 253. E.*

21. Cum cognouissent Deum, non sicut Deum glorificauerunt, *hoc est, veræ adorationē latriæ, Deo soli debitā, non illum solum coluerunt. 768. 2. A.*

3.20 Non iustificabitur omnis caro, *id est, omnis homo. 3. 1. A.*

4.25 Qui traditus est propter delicta nostra, *vt pro eis satisfaceret, eorumque omnium remissionem quæ ad sufficientiā mereretur.* Et resurrexit propter iustificationē nostram, *vt scilicet meritum eius nobis posset applicari. 154. 1. D.*

5.15 Sed non sicut delictum, ita & donum: *superabundantis satisfactionis Christi respectu pœnæ debitæ peccatis hominum, ex hoc loco ostenditur. 37. 1. B.*

19. Sicut per vnius inobedientiam, &c. ita per vnius obedientiam, &c. *De vera obedientia Christi præstita præcepto moriendi pro nobis exponitur. 608. 2. A.*

6.23 Gratia Dei vita æterna, *in radice, scilicet & semine. 639. 2. A.*

8.15 Accepistis spiritum adoptionis filiorum, *id est, iustificari estis. 713. 1. A.*

34. Quicunque spiritu Dei aguntur, *id est, gratiam habent, hi sunt filij Dei, adoptiui scilicet. 716. 2. D.*

18. Non sunt condignæ passiones huius temporis ad futuram gloriam, quæ reuelabitur in nobis. *Condignitate scilicet & proportione physica & entitatiua. 50. 2. E.*

23. Adhuc gemimus spectantes adoptionem filiorū Dei, *Non quia iam non simus filij adoptiui, si iusti sumus, sed quia nondum consummatam perfectionem huius adoptionis habemus. 716. 2. A.*

29. Quos præscIuit & prædestinauit, conformes fieri imagini filii sui, vt sit ipse primogenitus in multis fratribus, *exponitur de filio vt Deo, sed melius de eo vt homine: sic enim est primogenitus, & cui omnes electi erunt conformes in gloria. 142. 2. C.*

9.28 Verbum enim consummans & abbreuians in æquitate, *id est. Verbum in redemptione abbreuiatum non solum salutem sed iustitiam attulit. 37. 1. E.*

11.6 Si autem gratia, non ex operibus: alioqui gratia iam non est gratia. *Ex hoc loco probatur, id quod datur à Deo ex operibus, dari ex iustitia, & non tantum ex fidelitate. 70. 1. A.*

13.7 Reddite omnibus debita: cui timorem, timorem, *id est, reuerentiam ergà ipsum conceptam. 376. 1. E.*

Ex Prima ad Corinthios.

1.13 Nunquid in nomine Pauli baptizati estis? *Quia in solo Christi nomine baptizati sumus, probat Paulus eius sola virtute nobis remitti peccata. 707. 1. E.*

2.7 Loquimur Dei Sapientiam in mysterio, quæ abscondita est, *id est, incarnationem quæ ratione naturali cognosci non potest. 24. 2. A.*

3.22 Omnia enim vestra sunt, vos autem Christi, *omnia sunt electorum ratione finis, quia propter eos creata sunt, & propter Christum tam electi, quam omnia alia tanquā propter finem proximum. 141. 2. B.* Christus verò Dei. *Christus Dei esse dicitur, quia Deus in suum honorē fecit Christum, vnde sub Dei dominio continetur. 141. 2. B.*

7.37. Qui statuit in corde suo, non habens necessitatem, eam. *scilicet quam præceptum inducit*, potestatem autem habens suæ voluntatis, *eligendi nempe id quod consulitur. 664. 2. E.*

12.27. Vos estis corpus Christi & membra de membro, *id est, per ministerium alterius membri, scilicet ipsius Pauli,* vel

vel ex parte, vt Græca sonant. Vel vos estis corpus Christi & membra ad inuicem. 405. 2. A.

13.8 Siue Prophetiæ euacuabuntur, id est, donum interpretandi sacram scripturam. 383. 1. E.

15.28 Cum autem subiecta fuerint illi omnia, tunc ipse filius subiectus erit illi, non solum quoad propriam humanitatem, vt modò, sed in omnibus membris suis. 661. 2. E.

47. Primus homo de terra terrenus, secundus homo de cœlo cœlestis, vel quia cœlestem vitam duxit, vel propter gloriam quam à principio habuit, vel ratione diuini suppositi. 329. 1. D.

Ex secunda ad Corinthios.

2.11 Plus omnibus laboraui, quia scilicet gentibus prædicaui. 16. 2. B.

2.16 Et si cognouimus secundum carnem Christum, sed iam non nouimus. Vel loquitur de se pro tempore quo Christum persequebatur, vel de conditione carnis passibilis, in qua cognouimus Christum dum hic viueret. Sed etiam non nouimus. 329. 1. B.

19. Deus erat in Christo mundum reconcilians sibi: Ex vi communicationis idiomatum, ipsimet Deo tribuitur mundi reconciliatio, quæ est opus Christi: innituntur que Christum sibi ipsi totique sanctissimæ Trinitati nos reconciliasse. 699. 2. C.

21. Eum qui non nouerat peccatum, pro nobis peccatũ fecit, vt nos efficeremur iustitia Dei in ipso, Hoc dicit nostra formalis iustitia datur nobis, non ex debito nostræ iustitiæ, sed ex iustitia Dei debita Christo. Non ergo hoc dicit quia, cum iustificamur, non nobis infundatur vera & formalis iustitia, aut quod per extrinsecam iustitiam Dei, aut Christi iustificemur, sed quia hæc formalis iustitia datur nobis ex iustitia in meritis Christi fundata.

6.2 Ecce nunc tempus acceptabile, ecce nunc dies salutis: Tempus hoc est præsens vita, quæ cum transierit, operandi & merendi tempus auferetur. 626. 1. B.

Ex Epistola ad Galatas.

3.19 Donec veniret semen, id est Christus. 667. 1. D. Ordinata per angelos in manu mediatoris, id est, Moysis, qui inter Deum & populum internuncius, & quodãmodo mediator fuit. 667. 1. E.

5.13 Per charitatem seruite inuicem, id est, inuicem honorate. 767. 1. C.

Ex Epistola ad Ephesios.

1.3 Qui benedixit nos omni benedictione spirituali in cœlestibus. Significat omnes effectus gratiæ nobis datos esse propter Christum, nec, nisi ipso medio, posse nos à Deo benedici. 143. 1. C. vide etiam. 652. 1. D. vbi de dilectione qua efficaciter vult dilectis conferre gloriam, exponitur.

4.& 5 Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem, & infra. Secundum propositum voluntatis suæ, id est, licet Deus electionem illam fecerit in Christi gloriam, & propter eius merita, tamen quod hi potius quam illi electi fuerint, consilium fuit diuinæ voluntatis. 651. 1. C. Et ibidem, Qui prædestinauit nos per Iesum Christum, id est, vt per ipsum iustificaremur, quod explicans subdit, gratificauit nos in dilecto filio suo. 713. A.

Instaurate omnia in Christo, quia humana natura assumpta, omnia quodammodo instaurauit, vel vniuit, & nobilitauit. 657. 1. B.

In quo etiam nos forte vocati sumus, Quia electio non fuit ex vllis meritis, nomine sortis vsus est, & sic loquitur de actu efficaci diuinæ voluntatis, quo elegit prædestinatos, non quia futuri erant sancti: sed vt essent sancti. 651. 1. E.

22. Et ipsum, scilicet Christum vt hominem, dedit caput supra omnem ecclesiam, tam militantem, quam triũphantem. 403. 2. A.

2.10 Creati in Christo in operibus bonis. Totum negotium gratiæ & iustificationis peccatoris, quia ex nullo eius merito, aut opere initium sumit, quædam moralis creatio dicitur, quæ tota Christi meritis tribuitur. 641. 2. A.

4.8 Ascendens in altum dedit dona hominibus, hæc dona sunt merita nostra, quibus ad summam beatitudinem peruenimus. 645. 2. D.

10. Qui ascendit super omnes cœlos vt adimpleret omnia, reiicitur commentum vbiquetariorum: & exponitur, vt suam peregrinationem concluderet, & terminaret. 532. 2. B

12. In ædificationem corporis Christi, id est ad rectam Ecclesiæ gubernationem & profectum. 706. 2. A.

5.32. Sacramentum hoc magnum est: ego autem dico in Christo & in Ecclesia: Significat, verbis Adæ quæ præcesserant. prædictum fuisse mysterium coniunctionis Christi cum Ecclesia. 120. 1. D.

Ex epistola ad Philippenses.

2.6 Qui cum in forma Dei esset, id est, cum in diuina natura subsisteret, non rapinam arbitratus est esse se æqualem Deo, sed semetipsum exinaniuit, non quidem amittendo formam Dei. sed formam serui accipiens, id est naturam humanam. 190. 2. D.

7. Insimilitudinem hominum factus, & habitu inuentus vt homo, humana enim natura Christi assimilatur vestimento: ita enim Verbum per illam, sicut homo per vestimentum videtur. 187. 1. A. Vel melius, Christus, cum esset Deus, in specie, forma, & figura hominis, inuentus est. ibid.

9. Factus obediens, &c. exponitur de perfecta obedientia præstita præcepto redemptionis hominũ. 668. 1. E. propter quod & Deus exaltauit illum, dictio propter, veram causam meritoriam importat. 636. 1. E. In nomine Iesu omne genu flectatur, cœlestium terrestrium, & infernorum, id est, reuerentia seu adoratio exhibeatur. 700. 2. D. Et omnis lingua confiteatur, id est, tam angelica quam humana: pro eisdẽ enim distributio fit, pro quibus facta fuerat in illo verbo, Omne genu. 760. 2. E.

Ex prima ad Colossenses.

1.15 Qui est imago Dei inuisibilis, quatenus Deus, & primogenitus omnis creaturæ, quatenus homo, non quidem tempore, sed honore. 141 1. D.

Quoniam in ipso cõdita sunt vniuersa, & ipse est ante omnes: exponitur de Christo homine, qui in omnibus primatũ habet in æterno Dei consilio. ibid. E.

18. Et ipse caput corporis Ecclesiæ, de Christo etiam in quantum homo. 403. 2. B.

24. Adimpleo ea, quæ desunt passioni Christi in carne mea pro corpore eius quod est ecclesia, loquitur de applicatione quoad efficaciam satisfactionis Christi circa corpus Ecclesiæ, ad quam Paulus laborando cooperabatur. 115. 2. B.

2.9 In Christo inhabitat omnis plenitudo diuinitatis corporaliter, id est diuina natura vnita est nõ solum animæ, sed & corpori Christi. Vel, vere & non per figuras. Vel, quia ex Verbo & humana natura corporea, vna substantia corporea constat. 230. 1. E.

Ex Prima ad Timotheum.

1.17 Soli Deo honor & gloria. Illa scilicet, quæ per latriam datur, quæ soli Deo est communicabilis. 768. 2. A.

1.2 Vnus mediator Dei & hominum, homo Christus Iesus. quia ipse solus perfectè hoc munus obiit. 835. 2. A.

Ex epistola ad Hebræos.

1.2 Quem constituit hæredem vniuersorum, Hoc propriè competit Christo vt homini, quia vt Deus non constituitur hæres, sed natura sua est dominus omnium. 141. 2. A.

Locutus est nobis in filio, de Christo vt homine cum Cyrill. & aliis Patribus exponitur. 718. 2. E.

4. Tanto melior angelis effectus, quanto differẽtius præ illis nomen hæreditauit, de Christo vt homine exponitur, quia cum filius Dei naturalis sit, differentius nomẽ hæreditauit præ angelis qui solum sunt filij adoptiui. 710. 2. C. & 237. 1. A. Cui enim angelorum dixit aliquando, filius meus es tu? filiatione scilicet naturali; adoptiua enim bene potuit dici esse. 715. 2. D.

5. Et adorent eum, *id est Christum*, omnes angeli eius, *de vera adoratione interna exponitur, illi in primo instanti conceptionis exhibenda.* 756.2.D.341.2.B

2.9 Eum autem, qui modico, quam angeli, minoratus est, videmus Iesum propter passionem mortis gloria & honore coronatum, *Vbi indicatur, illam exaltationem humanitatis supra omnes angelos, ante omne meritum esse: at verò gloriam & honorem, quem postea per passionem Christus adeptus est, ex merito fuisse.* 252.2.B

10. Decebat eum propter quem omnia, &c. per passionem consummari: *vel potius*, consummare. *Mors enim Christi decens fuit, tum quia non ex necessitate, tum quia per eam non manet dedecus peccati sine decore iustitiæ.* 33.1.A. & D. Eum qui multos filios in gloriam adduxerat, *scilic. secundum diuinam prædestinationem*, autorem salutis eorum, *id est, Christum*, per passionem consummare, *quoniam præuiso hominum peccato, in eorum remedium, Christi passio ordinata est.* 149.1.A

11. Qui sanctificat, & qui sanctificantur, ex vno omnes, *Nempe Deo: maxime si legatur:* Qui sanctificat, & qui sanctificatur, *vt sensus sit, Christus qui sanctificat, & qui sanctificatur, est ex Deo.* 658.2.A. *sed retenta Vulgata lectione.* Qui sanctificat, & qui sanctificantur, *dicuntur esse ex vno Deo, ex vno conditore, ex vno æterno Patre, licet diuerso modo, ille vt naturalis filius, reliqui vt adoptiui. ibid.* D

14. Quia pueri communicauerunt carni & sanguini, & ipse similiter participauit eisdem, vt per mortem destrueret eum, qui habebat mortis imperium, *explicatur, & adducitur ad probandum Christi incarnationis in carne passibili vnicam causam esse nostram redemptionem.* 156.2 C. *vide item.* 332.1.C

16. Nusquam enim angelos apprehendit, sed semen Abrahæ apprehendit, *vtrumque possibile ponitur, sed gratiæ Dei tribuitur, quod in hoc homines prætulerit.* 655.2.D

5.7 Qui in diebus carnis suæ, &c. *passibilis scil.* 3.1.C. Et quidem, cum esset filius Dei, exauditus est pro sua reuerentia, *Vult ostendere, magis eius reuerentiæ, quam gratiæ, exauditionis effectum tribuendum.* 643.1.E

8. Didicit ex his, quæ passus est obedientiam. *Non quia denuo virtutem obedientiæ didicerit, sed quia illam nouo modo exercuit, & expertus est.* 471.1.D. Et consummatus factus est omnibus, obtemperantibus sibi causa salutis æternæ. *Christus, licet omnium vniuersalis sit redemptor, speciali tamen modo est causa efficax salutis eorum, quos sibi facit obedientes.* 643.1.E.

7.14 In qua Tribu, *scilicet Iuda*, nihil de sacerdotibus Moyses locutus est, *Id est, ad Tribum Iuda sacerdotium nõ pertinuit.* 5.2.C

9.& 11 Mediator noui Testamenti, *de Christo exponitur, quia ipse solus perfecto modo hoc munus exercuit* 834.1.A

10.5 Ideo ingrediens in mundum dicit, hostiam & oblationem noluisti, corpus autem adaptasti mihi, *Ingressus est Christus in mundum, quando homo factus est, ex quo tempore factus est potens ad redimendum genus humanum.* 341.2.C

12. Christus vnam pro peccatis offerens hostiam in sempiternum sedet ad dexteram Dei, de cætero spectans donec ponatur, &c. *significat, Christum illa oblatione totum negotium suum & meritum consummasse, iam vero solũ expectare possessionem, & executionem.* 627.1.A

Ex epistola prima Petri.

2.5 Et ipsi tanquam lapides viui superædificamini domus spirituales, sacerdotium sanctum, *& infra.*

vers. 6. Vos autem genus electum, regale sacerdotium, *Ad populum loquitur, & omnes Dei cultores, latiori quadam significatione sacerdotes appellat.* 698.2.D

24. Qui peccata nostra, *id est pœnas peccatis debitas*, in corpore suo pertulit super lignum. *Quo loco probatur Christum sufficienter satisfecisse pro pœnis peccatis debitis.* 36.1.E

Ex epistola prima Ioannis.

1.8. Si dixerimus, quia peccata non habemus, &c. *loquitur de venialibus.* 113.1.A

9. Si confiteamur peccata nostra, fidelis est, & iustus, vt remittat nobis, *exponitur de venialibus, pro quibus iustus ex iustitia satisfacit. ibid.*

32. Videte qualem charitatem dedit nobis Pater, vt filij Dei, &c. *id est gratiam à qua habemus filios Dei denominari.* 713.1.B

Ex Apocalypsi.

5.10 Fecisti nos Deo nostro regnum & sacerdotes, *latè sumitur vox* sacerdotes, *prout omnes Dei cultores comprehendit.* 689.2.D

12. Dignus est agnus qui occisus est, accipere virtutem & diuinitatem, *id est, manifestationem diuinitatis, vel vt ab omnibus cognoscatur & honoretur tanquam Deus.* 256.2.B. 637.1.C

79. Omnes Angeli stabant in circuitu throni, & ceciderunt, & adorauerunt, *vera quidem adoratione, quæ in solo interiori actu optime saluatur.* 759.2.D

12.& 22. Deum adora. *Non recusat Angelus, quia adorari non potuisset, sed ex quadam vrbanitate, vel reuerentia humanitatis assumpta.* 771.2.B. *& seq.*

19.17 Habet in femore suo scriptum, *id est, in humanitate,* 710.2.E

FINIS.

INDEX RERVM, QVAE HOC VOLVMINE CONTINENTVR.

Prior numerus paginam indicat, posterior columnam; literæ verò sub eis res indicatas contineri.

A

Aaron.

AB Aarone quomodo sacerdotium incepisse dicatur, cum ante illum sacerdotes aliqui fuerint. pag. 701. col. 2. lit. A

Aaronis sacerdotium non æque Christi repræsentat, ac repræsentat sacerdotium Melchisedech. 705. 2. D. E

ABRAHAM meruit, saltem de congruo, vt ex eo Christus descenderet. 262. 1. C

Accidentia.

Accidentia assumi non possunt ad vnionem hypostaticam. 322. 2. E

Accidens separatum, quamuis per se sit, non subsistit, neque assumi potest. ibid.

Accidentalis forma media humanitate assumpsit Verbum in sua hypostasi. 335. 2. A. Non tamen immediate secundum hypostasim. ibid. B

Accidentia habent propriam existentiam accidentalem. ibid. E

Accidentia assumpta sunt per substantiam tanquam per medium. 356. 1. A

Accidens neque est medium quod, neque medium quo, ad assumptionem naturæ. 357. 1. C. D

Accidens non est dispositio ad vnionem. ibid.

Accidens separatum non est capax maioris intensionis, quam inhærens. 392. 1. A

Accidentia humanitatis Christi habent quandam infinitatem: Et, an omnia sint ita infinita, ac ipsius virtutis. 394. 1. B

Accidentia alicuius subiecti non possunt comprehendi, nisi ab eo, à quo subiectum comprehenditur. 431. 1. E

ACEPHALI hæretici in Christo vnam naturam permistione constatam posuerunt: Et vnde sic dicti sint. 189. 2. B

Actvs. Actus Dei. Actione Christi. Actus Christi. Agens.

Actus Christi non componitur ex actu voluntatis humanæ & diuinæ: nec physice, nec moraliter. 40. 2. D. E. & 41. 1. A. B

Asserentes, ex tali compositione sumi valorem in actibus redarguuntur. ibid.

Actus vterque, scilicet voluntatis diuinæ & humanæ, per se habet suam propriam libertatem. ibid. Quamuis daretur vnio moralis inter tales actus, impertinens esset ad valorem infinitum illorum. 41. 1. B. C

Actiones quomodo dicantur esse suppositorum. 42. 2. E. Et singularium. 59. 2. C

Actus humani Christi non habent immediatam vnionem ad Verbum. 43. 2. E

Actiones vel passiones Christi externæ à voluntate illius imperata non habent infinitum meritum, nisi per denominationem extrinsecam ab actibus voluntatis. 43. 2. E. & 44. 1. A Habebant tamen in se ac formaliter infinitum valorem in ratione satisfactionis. ibid.

Actuum Christi dignitas infinite sumenda est ex vnione personali, quam habent cum Christo. 44. 2. D

Actus valorem physicum habet à principio agendi, moralem vero ab ipsa persona operante immediate. 45. 1. E

Actio Christi, quamuis physice finita sit, est moraliter infinita. 47. 2. C

Actus valor ad satisfactionem & meritum, est quid distinctum à reali ipsius bonitate. 48. 1. B

Actus tendere potest ad obiectum infinitum per habitudinem realiter finitam. ibid. 2. A

Actiones Christi, & eius satisfactionem, ea ratione qua infinitarem habebant, esse sub dominio Dei negantes improbantur. 77. 2. B

Actus procedens à gratia, cur possit habere valorem meriti ad consequendam gratiam & gloriam, & non ad satisfaciendum Deo pro iniuria illi facta. 86. 1. A

Actus peccatoris, quantumuis bonus & supernaturalis, non est per se sufficiens ad expellendam culpam. 97. 2. C

Actus, vt est præcise à libero arbitrio, non potest esse vltima dispositio ad remissionem peccati. 98. 2. E

In actu nostro nihil est, quod non fiat à nobis. 99. 1. E

Per actus nos perfectius inhærere Deo, quam per habitus, quomodo sit intelligendum. 101. 1. B

Actum eundem esse satisfactorium & meritorium simul non repugnat. 109. 1. B

Actus hominis iusti nullus est, qui de potentia absoluta esse non possit cum veniali culpa habituali. 113. 2. E

Actus amoris non habet formalem oppositionem cum actu peccati venialis. 114. 1. A

In actibus diuinæ voluntatis, quamuis æternis, quomodo sit aliquid prius & posterius. 125. 2. E. In re ipsa nullus est ordo prioris & posterioris, sed in virtute & secundum rationem. 126. 1. A. Vnde hic ordo sumendus. ibid. C

Actuum diuinæ voluntatis duplex consideratio. 133. 1. E

Inter actus creatos & diuinos differentia, ob quam vnus & idem actus diuinus, potest terminari ad vnum vel plura obiecta, non vero creatus. 135. 2. B

Actionem aliquam vnire duo extrema tribus modis intelligi potest. 205. 2. B

Actio vitalis & immanens cur necessario petat esse à potentia cuius est actus. 411. 1. A. 514. 1. A

Actus liberi, & mysteria gratiæ à nullo homine vel angelo naturaliter cognosci possunt. 446. 1. E

Actus liberos existentes Christus cognouit per scientiam infusam. ibid. 2. B

Actus liberi præsentes, quomodo occultari vel reuelari possint. 446. 2. E. & 447. 1. A

Actio necessario supponit in causa vim agendi. 489. 1. B

Actus secundus essentialiter supponit primum. ibid.

Actio vt actio, dicit transcendentalem habitudinem ad causam agentem ibid. C

Actionis terminus necessario debet præhaberi aliquo modo in principio, tam principali, quam instrumentali. 498. 1. C

Actus supernaturales quoad substantiam dantur. 500. 1. B

Actus supernaturales, etiam secundum quod supernaturales, procedunt à nostris potentiis. ibid.

Actus per quid formaliter constituatur in ratione vitalis, & liberi. 510. 1. A

Actio qua gratia fit medio instrumento distincta est ab actione quæ est à Deo absque vllo instrumento. 513. 1. E. & 2. A

Actio, quæ per instrumentum à Deo miraculose fit, diuersa est ab ea, quam solus Deus facit, non tantum numero, sed etiam specie. ibid. 2. A. B

Actionem specificari à principio, in quo sensu sit verum. ibid. C

Actiones & passiones Christi omnes fuerunt nobis salutares, & propter nostrum bonum aliquo modo factæ. 518. 2. A

Non

Non est tamen verisimile, omnes illas per se ac proprie effectiue concurrere ad productionem gratiæ, quæ in nobis fit. ibidem.
Actio Christi vel passio, quæ præteriit, non potest esse instrumentum actionis supernaturalis. 517.2.B
Actus delectationis seu voluptatis sensibilis in Christo fuit. 546.2.E
Actus Christi vt viatoris, quo modo fuerint liberi. 603.1.E
Actus omnes Christi Deus in particulari prædefiniuit absoluta voluntate. ibid.2.A.B
Actus suos cum Christus videbat à Deo prædefinitos, non ideo videbat se teneri ad illos ex præcepto faciendos. ibid.D.E
Actus non præcepti, licet sint à Deo prædefiniti, non ideo sunt sub obligatione. 604.1.A
Actus efficaces voluntatis in Christo fuerunt perfectissime. 608.1.C
Actus inefficaces in Christo fuisse demonstratur. ibid.
Actus inefficaces in Christi voluntate fuerunt, vt natura est. ibid.2.A
Quod quid sit varie explicatur. ibid. B
Actus contrarij non possunt esse simul in eodem, si vere contrarij sint. 611.1.A
Actus efficaces voluntatis Christi semper fuerunt conformes voluntati diuinæ. 611.2.E
Actum efficacem non conformem diuinæ voluntati, qualiter Christus habere potuerit. 612.1.C
Actu inefficaci voluntas Christi interdum voluit, quod absolute & simpliciter Deus nolebat: semper tamen huiusmodi actus erat conformis diuinæ voluntati. ibid.2.C
Inter actus voluntatis Christi quomodo nulla fuerit repugnantia. ibid.D & E
Actus creatus liber nullus est immutabilis. 623.1.A
Actus idem numero extendi non potest ad plura obiecta per compositionem & vnionem realium partium distinctarum. ibid.2.A
Actus creatus non potest idem ex necessitate terminari ad Deum, libere vero ad proximos. ibid.D
Actus Christi, prout erant ab illius humana voluntate, non cadebant sub meritum eiusdem Christi. 633.2.E
Actus hi, quantum ad valorem infinitum, quem habebant ex coniunctione ad Verbum, non cadebant proxime sub merito Christi. 634.1.A
In actu interiori solo reperiri potest malitia adorationi contraria, & qualiter. 765.1.D.E.& 2.A.B

Vide Opera, Meritum, Voluntas.

Adam.

Adæ peccatum cur pluribus communicetur quam gratia Christi. 55.1.D
Adamo peccante, quomodo fieri potuit, vt omnes homines in eo pe cauerint. 81.1.A
Adæ peccatum infinitum est ratione extensionis & multiplicationis. 82.2.A
Adæ mysterium incarnationis reuelatum est ante lapsum, sed non ipsius causa. 120.1.B.152.C
Adam fuit primus vates, qui de Christo prophetauit. 120.1.D
Adam ante peccatum per fidem incarnationis gratiam obtinuit. ibid.& E
Adam quomodo mysterium crucis agnouerit. 121.1.E
Adam non fuit præscius sui casus. ibid. C
Adam non cognouit in particulari omnia, quæ Patres ex ipsius verbis colligunt. ibid.2.B
Adæ electio ad gloriam, antecessit in Deo permissionem peccati eius. 142.1.D. Imo & voluntatem dandi gratiam & iustitiam, in qua creatus est. ibid.
Adæ peccatum fuit occasio passibilitatis, & mortalitatis in carne Christi. 146.2.C
Adam licet non peccasset, an Deus carnem assumeret. 160.1.C
Adam si non esset peccaturus, in iustitia originali crearetur, & essent generationes hominum. ibid.E
Adam non peccante, eius posteri non erant habituri carnem passibilem. ibid.2.E & 162.1.A
Adæ posteri peccare potuissent in statu innocentiæ. 166.2.A
Adæ ipsam singularem naturam cur Verbum assumere non debuerit. 327.1.C
Adam cur non dicendus sit homo cœlestis ratione suæ productionis. 329.2.B
Adæ infusæ fuerunt omnes virtutes ab instanti creationis. 376.1.A
Inter Adæ peccatum & Christi gratiam quanta sit differentia. 401.2.C.& 643.2.B
Adam etiam in statu innocentiæ fuit membrum Christi, atque adeo Christus illius caput. 404.1.B.C
Adæ intellectus inter humanos perfectissimus, excepto Christi. 409.2.D
Adam in statu innocentiæ multarum rerum scientiam habuit, quas pro eo statu experiri non potuit. 471.2.A.B
Adamo infusæ sunt species ad scientiam, & non ad experientiam, 472.1.B
Adam meruit sibi & suis posteris odium & inimicitiam. 621.1.A.B
Adæ in statu innocentiæ ex meritis Christi præuisis data est gratia & iustitia. 640.1.D.E
Adam filius adoptiuus Dei in statu innocentiæ. 716.1.A

Admiratio.

Admiratio vere & proprie fuit in Christo. 552.2.B
Admiratio aliquid in cognitione requirit, & aliquid in appetitu ponit. ibid.2.D
Admirationis varij sunt modi, quot, & qui. ibid.E
Admiratio in Deo locum non habet. 553.1.A
Admirationis qui modi fuerint in Christo. ibid.B.C
Admiratio quomodo in appetitu sensitiuo locum habere possit. ibid.D.E

Adoptio, Adoptio diuina, Adoptiui filij.

Adoptionis natura & conditiones. 712.1.A
Adoptionis nomen ab humana ad diuina per vniuocam conuenientiam translatum. 712.1.E. 713.1.A
Adoptare alios in filios, qualiter Deo conueniat. 712.1.C
Adoptio Dei nihil aliud quam creaturæ rationalis iustificatio est. 713.1.A.& quo modo in eo adoptionis conditiones seruentur. 744.2.E.& qualiter adoptionis terminum non transcendat. ibid.& 745.1.A
Inter humanam & diuinam adoptionem duæ notandæ differentiæ. 745.1.B
Adoptio humana per solam extrinsecam acceptionem fit, sicus diuina, per quam filius inhærentem accipit iustitiam. 738.2.A.B.& 743.2.D
Adoptionem humanam sola relatio rationis consequitur, diuinam vero realis & vera. 713.1.D.E
Adoptioni accidentale est quod persona quæ adoptatur, processerit in suo esse reali ab adoptante. ibid.& 2.A
Ad adoptionem non requiritur, adoptantem posse habere filium naturalem, quem adoptati imitentur. 713.2.D
Adoptare filios cur non posset Angelus. ibid.E.& 714.1.A
Ad adoptionem nec necessaria est conuenientia in natura specifica, nec in personis æqualitas, nec ordo ad paternam successionem in hæreditate. 714.1.A
Adoptionis creatura irrationalis est incapax. 715.2.B
Adoptionem diuinam sola illa creata persona participat, quæ per gratiam iustificata est. 716.2.C
Adoptio filiorum Dei, quo modo per Christum data. ibid.2.A.B
Adoptio circa personam, non circa naturam versatur. 742.2.D
Nos, cum adoptamur, non ad gratiam, sed ad æternam hæreditatem adoptari dicimur. ibid.2.E

Adoptio non est vnio Verbi cum humanitate. 743. 2. B. & *quomodo in hoc ab infusione accidentalis gratiæ differat.* 744. 1. A ibid. 2. D. E

Adoptio omnis diuina est gratia ex gratuita beneuolentia prouenies, non è conuerso 743. B. C

Adoptio non habet locum in homine respectu naturalis beatitudinis. 745. 1. C

Vide Filius & filiatio.

Adoratio.

Adorationis nomen ad quid significandum impositum. 814. 2. E. & 815. 1. A

Adoratio qualiter ab honore differat. 756. 2. A. per totam.

Adoratio est actus honorandi alterum, se illi vt superiori submittendo. 757. 1. A

Adorationis actus quomodo ad iustitiam pertineat. ibid. B

Adoratio ad Deum terminata actus est religionis, quæ vero ad homines, aliarum virtutum. ibid. & C

Adoratio est formaliter actus voluntatis, supponens actum intellectus, bonam scil. existimationem alterius. 757. 1. C

De ratione adorationis non est quod res adorata percipere possit honorem, qui ei tribuitur. 800. 1. C. 820. 1. D

In adoratione duplex actus distinguendus, vnus internus à voluntate elicitus, alter externus & imperatus, cui magis adorationis nomen conuenit. 757. 2. A

Adorationis actus à voluntate eliciti obiectum quod est cultus, obiectum vero cui, persona quæ adoratur. 757. 2. C

Totus autem actus adorationis obiectum est ipsa persona seu res adorabilis. ibid. 2. D

Adorationis actus, qualiter ab actu humilitatis differat. ibi. E

Adorationem Dei veram & propriissimam in actu mere interno & spirituali reperiri posse, ex Scriptura ostenditur. 759. 1. C

Ratione probatur. 761. 2. B

Adorandi ratio non in quouis adorationis actu directe attingitur. 785. 2. B

Adorationis affectus qui est actus à voluntate elicitus versari potest circa actus fidei, & spei, aliarumq; virtutum, vt in materia circa quam. 761. 2. D

Adoratio & oratio, licet penes rationes formales differant, interdum possunt in eadem actione conuenire. 762. 1. E. 785. 2. C. D

Adorationis actus tam intellectus quam voluntatis, varij numerantur. 763. 1. A. B. C. D

Adoratio exterior semper supponit affectum adorandi, non vero interiorem adorationem. 763. 2. E. & 764. A B

Adoratio exterior, qualiter interioris reuerentiæ signum. 764. B. C

Adorationis materia circa quam esse potest omnis actus virtutis, tam internus, quam externus, si in eo fuerit proportio ad significandã animi submissionem. 764. B. A. *Hanc autẽ proportionem non habent omnes actus virtutum respectu adorationis stricte sumptæ, bene tamen cultus Dei in communi.* 764. 2. E. & 765. 1. A. B

Adorari directe aliquid quid sit. 785. 1. C

Adorationis nomen in rigore tribui potest cultui hominibus exhibito. 772. 1. E

Adoratio vera alicuius, necessario referenda est ad ipsum propria intentione 800. 1. B. *Nec sufficit solus actus externus.* 805. 1. E

Adoratio exterior sola inter homines reperitur. 766. 1. D. E

Adoratio alia interior, alia exterior, & quid vtraque, à 766. 1. A. *per totam. Qualibet ex his vera adoratio in sua specie, & vna quandoque perfectior est alia.* ibid. 2. C

Adoratio in latriam, duliam, & hyperduliam diuiditur. ibidem D

Adoratio vniuoce dicitur de latria & dulia. 767. 2. C. *sæpe tamen nomen vnius ex his speciebus, analogice tribuitur alteri.* 768. 1. B

Adorandi ratio & res adorata eadem res esse potest. 776. 2. D

Adoratio alia absoluta, quæ soli rei intellectuali propter se datur, alia respectiua, quæ adorantur res inferiores propter alterius rei dignitatem, & excellentiam cui coniunguntur. 768. 1. B 813. 1. D. E

Adoratio propria respectiua nominibus sacris debetur. 812. 1. D. E

Adoratio eadem potest simul esse absoluta & respectiua, respectu diuersorum obiectorum materialium. 809. 1. A

Adoratio rerum sacrarum non proprie terminatur ad Deum vt obiectum quod per se primo adoratum. 815. 2. A. B

Adoratio Deo debita.

Adoratio Deo debita singularis est, & nulli creaturæ communicabilis. 768. 1. A. B

Adoratio quæ Deus adoratur, eiusdem speciei atomæ est in ratione latriæ in omnibus actibus, quantumuis diuersæ sint rationis. 760. 1. C. D

Adorationis actus non sunt gratiarum actio pro beneficiis, & satisfactio quæ Deo pro peccatis offertur. ibid. 2. A

Adorationis actus exterior soli Deo debitus, qui nam. ibidem 1. D. E

Adoratio Christi.

Adoratione latriæ, qua tota Trinitas adoratur, adorandus est hic homo Christus in humana, ac diuina natura subsistens. 775. 2. E

Adoratur Christus vna eademque adoratione qua Deus. 776. 1. C

Qua simul etiam adoratur eius humanitas. 777. 1. D. E. *licet non æque principaliter ad illam pertineat, ac ad ipsam personam.* 778. 1. B

Adoratio hæc quamuis in materiali obiecto differat ab adoratione Verbi secundum se, essentialiter autem eadem est cum illa. ibid. 1. C. D *Christus vt homo præcise, propter dignitatem quã habet eius humanitas ex vi vnionis, non adoratur perfecta latria.* ibid. E. & 2. A. B

Adorari potest Christus propter eximiam sanctitatem creatam animæ suæ, adoratione hyperduliæ ibid. 2. E. & 779. 1. A

Adoratio quæ debetur Christo qua redemptori, est eiusdem speciei cum ea quæ humanitati ratione vnionis tribuitur. 779. 1. C

Cum adoratur Christus hyperdulia illa coadoratur diuinitas ibi. 2. A

Quomodo vna tantum adoratione Christus adoretur ibid 1. D

Cur in Christo nomen intellegamus vnicam tantum excellentiam ex vtraque natura resultantem, cui vnica, eademq; adoratio ex parte naturæ debeatur. ibid. 2. C

Adoratio humanitatis Christi.

Adorari potest humanitas Christi, vt à Verbo præcisa per intellectum. 780. 2. C. & E. 781. 1. D. 782. 1. A. *Quinimo sic conceptæ studiosius defertur honos quam prætermittitur* 781. 2. D

Adoratio hæc inferior est summa latria. 782. 1. A

Adoratio hæc propter sola dona creata ex specie sua est dulia & in Christi humanitate propter maximam perfectionem hyperdulia dicitur. 782. 1. D. *Propter dignitatem verò vnionis erit latria inferior, vel hyperdulia omnino diuersa,* ibidem 2. A. & 784. 2. E

Adoratio qua humanitas præcisa à Verbo colitur, dici potest redundare in honorem Verbi, quin sit perfecta latria. 785. 1. E

Adorari potest Christi humanitas à Verbo præcisa, non tamen orari. 785. 2. E. 786. 1. A

Adoratur Christi humanitas cum Verbo, aut coadoratur Verbo, propositio nec damnata, nec falsa. 787. 1. B. *Hæc vero, Verbum & humanitas sunt duo obiecta adorabilia, est simpliciter falsa.* ibid. 2. E

Adorationes duas esse, quarum vna ad Verbum, alia ad humanitatem vt præcisam, terminetur, non est absolute admittendum, sed cum addito, vnam completam, & aliam incompletam. 788. 1. A

Hæc pro-

Hæc propositio, Humanitas adoratur propter Verbum, verissima. ibid. 1. E. & 2. A
Aliqua sanctorum Patrum de hac re testimonia exponuntur. 788. 2. B. C. D. E. & 789 1. A. B. C
Adoranda esset humanitas hyperdulia, etiamsi relinqueretur à Verbo. 789. 1. D. E

Adoratio Sanctorum.

Adorandos esse Sanctos, qui hæretici negauerint. 770. 2. E. & 771. 1. C. D
Adorandi & colendi sancti angeli, & homines. 771. 1. C
Adoratione interna & externa, dulia tamen. 772. 2. B
Adoratio hæc absoluta est & increata, & supernaturali eorum excellentia proxime fundatur. ibid. E
Adoratione respectiua possunt etiam adorari, & quomodo. 773. 1. C
Adoratio hæc cum Sanctis exhibetur, cur in Deum referri dicatur. ibid. D
Adoratio hæc Sanctis exhibita non est ciuilis, sed religiosa, cultui diuino valde coniuncta. 773. 2. A 774. 1. C
Adorantur Sancti ex eadem virtute, qua homines iusti viatores, perfectiori tamen modo. 774. 2. B
Adoratio Dei & Sanctorum qualiter ab eorundem amore differat, exponuntur. 775. 1. E. & 2. A
Adoratione eadem qua sanctus adoratur propter sanctitatem animæ inhærentem, adoratur & corpus. 777. 2. E

Adoratio imaginum, Vide Verbum Imago.

Ætas.

Ætates mundi sex: & quantum quæque illarum durauerit. 169. 2. E. & 170 1. A
Ætas post Christum cur nouissima hora dicatur. 175. 2. B

Æternitas.

Æternitas sine existentia, nec mente concipi, nec fingi potest. 270. 1. E
Æternitas Dei vna est sicut & existentia absoluta. 271. 1. A
Æternitates tres relatiuæ in Deo dici non debent, sicut tres durationes: & cur. 274. 2. A. B
Alexander Magnus in templo Ierosolymitano hostias immolauit, non vera pietate, sed falsa vanitate. 132. 2. B. C

Amor.

Amor ex se est vnitiuus. 271. E
Amor est causa amoris. ibid. Atque etiam similitudo. ibid 2. A
Amor diuinus efficax non tam supponit, quàm constituit obiectũ dilectionis, per donum illud quod amando confert. 360. 2. C
Amor sensibilis in Christo fuit: & in Beatis etiam reperitur. 546. 2. B
Amor Dei efficax includit formalem vel virtualem voluntatem placendi Deo in omnibus, & faciendi quidquid ad retinendã amicitiam diuinam fuerit necessarium. 601. 2. B
Amor in Christo duplex, alter consequens scientiam beatam, alter infusam. 603. 1. C
Amor Dei, quem Christi anima habuit, consequens scientiam infusam, fuit liber. ibid. D

Vide Charitas, Dilectio, Electio.

Angelus bonus & malus, Angelica natura.

Angelorum naturam Deus non reparauit sicut humanam: quia illa tota non corruit & propter alias rationes. 31. 1. C
Angeli sancti fuerunt electi ante permissionem alicuius peccati, & permissio peccati malorum, fuit effectus electionis bonorum. 142 1. E
Angeli peccauerunt, eò quod noluerunt se Christo submittere, & humiliter ferre, naturam humanam illis fuisse prælatam. 153. 2. B
Angelo si vniretur humanitas, cur hoc sine ipsius mutatione non fieret, sicut in Verbo. 230. 2. E
Angeli in corporibus apparentes, eis non fuerunt vniti hypostatice. 308. 2. C
Angelica natura cur à Verbo assumpta non fuerit 309. 2. E
Angelorum peccatum, an ex natura sua irreparabile 310. 1. E
Angelica natura est simpliciter assumptibilis, humana vero pluribus rationibus. ibidem. 2. A. B
Angelica natura non est abstracta à singularibus, sed individua ac singularis. 314. 1. A
Angelicam naturam à Verbo non esse assumptibilem, qui dixerint: & cur. 319. 1. C. eam tamen assumi potuisse dicendum est. ibidem 1. E. & 2. A
In angelis & in rebus spiritualibus, suppositum à natura distinguitur, ibid. 2. A
Angelorum caput Christus est, & in eos influit gratiam. 400. 1. A & D
Angeli obediunt Christo, & sunt ministri eius. 404. 2. B
Angeli sancti parum post creationem suam acceperunt gloriam, in secundo, vel in tertio instanti. 418 2. D
Angelorum caput ab ipsa conceptione Christus, quem ipsi iussi sunt statim adorare. ibidem.
Angeli diem iudicij ignorant. 424. 1. A
Angelus superior naturaliter non comprehenditur ab inferiori, 431. 1. B
Angeli habent scientiam sibi connaturalem. 426. 2. D
Angeli semper sunt in aliquo actu secundo. 436. 2. A
In Angelis non requiruntur habitus ad scientias. 463. 2. B
Angelorum illuminatio fit per spiritualem locutionem, per quam superior inferiorem docet. 474. 2. E
Angeli euidenter cognouerunt, miracula Christi vera esse. 478. 1. C
Angelus, si assumeret hypostatice naturam humanam & peccaret, non ideo propriæ eius voluntati culpa adscriberetur, quod secus in Deo contingit: & cur 539. 1. E
Angelorum gratiæ & gloriæ causa meritoria Christus est. 656. 1. E
Angeli dono Dei per gratiam & fidem Christi saluati fuerunt. ibidem. 657. 1. A
Angeli & homines conueniunt in vno genere gratiæ, & sunt membra vnius corporis Ecclesiæ, cuius Christus est caput. 657. 2. D
Angelorum gratiæ causa finalis, exemplaris & meritoria Christus est, ibid. E
Angeli in via habuerunt fidem Christi Domini, ibid.
Angeli de hu mysterio habent scientiam matutinam, de quibus habuerunt cognitionem vespertinam. 658. 1. A
Angelis cur ante aduentum Christi ianua cœlestis patuit, non autem hominibus. 659. 2. A. B
Pro Angelis Christus proprie loquendo non est mortuus. 659. 2. A
Neq; pro eis satisfecit. ibidem B. Neque est eorum redemptor. ibidem C
Angeli sancti sunt filij adoptiui Dei. Angelos posse vere & proprie Deum adorare ex variis scripturæ locis ostenditur à 759. 2. C. ad 761. 1. A

Anima. Anima Christi.

Anima Christi si separaretur à Verbo, posset conseruare omnes habitus infusos, quos habet illi vnita. 580. 1. A
Animas iustas non posse satis pati in futura vita pro reatu pœnæ temporalis, si Deus vellet toto rigore iustitiæ vti, sed posse illas perpetuo beatitudine priuare falsum est. 115. 1. B
Anima Christi magis à Deo diligitur, quam omnes prædestinati. 153. 2. D
Anima fit per distinctam & separabilem actionem ab ea, qua fit eius subsistentia. 211 1. B
Anima Christi distincta actione creatur, & Verbo vnitur, ibidem 2. A
Anima Christi effectio est vera creatio eiusdem rationis essentialis, & specifica cum ea qua producitur quælibet alia anima. ibi. & B & specifica cum ea qua producitur quælibet alia anima. ibi. & B

Anima Christi prius natura extitit, quam assumpta fuerit à Verbo. 212 2.B.

Anima Christi quomodo pendeat à Verbo. ibidem.

Anima rationalis prius natura existit, quam subsistat. ibidem. C.

Anima Christi prius natura subsistit, quam accidentaliter perficiatur. 245.2.E.

Anima Christi non meruit suam assumptionem seu vnionem. 252 1.E.

Animam rationalem Christum non habuisse qui hæretici negauerint. 327.1.D.E.

Animam rationalem eiusdem speciei cum cæteris Christus assumpsit. ibid. 2.D.

Anima quo modo sit Verbo Dei propinquior quam caro. 336. 2.E.

Anima est ratio & finis propter quem corpus est assumptum. 337. 1.A.B.& seq.

Anima est medium congruitatis ad assumendum corpus. ibidem. 2 E.

Anima rationalis vt confert gradum sentiendi vocatur anima, vt gradum rationalem spiritus & intellectus. 338.2.A.

Animas omnes a principio creatas esse, Origenis est error, qui redarguitur. 342.2.A.

Anima Christi non prius tempore creata fuit, quam corpori vnita contra Originem ibid. 2.D.E.

Anima Christi non prius tempore fuit vnita corpori, quam Verbo, vel conuerso. 343.1.A.

Anima vnita est Verbo prius natura quam corpori ordine executionis. 345.2.C.

Anima humana in corpore subsistit. 346.2.E. *Et qua ratione possit simul subsistere & informare corpus.* 347.1.C.

Anima ordine intentionis prius natura assumpta est, quam caro. 349.1.E.

Anima variis modis existimari potest fuisse medium ad assumendam carnem. 350 1.A. *Non tamen fuit vinculum vniens ipsam ad Verbum. ibidem.* 1.C. *Neque ita fuit medium, vt ad illam sit vnio immediate terminata, ad corpus autem mediate. ibidem.* D.

Animam assumptam fuisse medio spiritu quomodo sit intelligendum. ibid. 2.D.

Anima secundum se est ratio assumeudi materiam, non ordo ipsius materiæ ad animam. 351.1.D.

Animam assumptam esse medio corpore quomodo sit intelligendum. ibid. 2.D.

Anima & caro inter se prius natura assumptæ, at vero vt vnitæ inter se, media humanitate assumptæ fuerunt. 355.2.B.

Anima Christi per essentiam non est diuina: & indiget gratia vt talis fiat. 358.2.C.D.

Anima Christi habuit donum gratiæ habitualis. 363.1.C. *Quod de fide certum esse probatur ibid.* 2.E. *Et ab instanti suæ creationis.* 565.2.A.

Anima Christi Verbo vnita vt viatrix indiget gratia excitante ad supernaturales actus: accommodata tamen statui in quo est constituta. 369.1.B.

Anima Verbo vnita, etiam indiget speciali auxilio excitante & adiuuante ad seruanda præcepta, & vitandum omne malum. ibid. 2.A.

Anima Christi nihil eorum nesciuit quæ in aliqua temporis differentia existentiam habitura sunt. 413 1.D.

Anima Christi etiam eo tempore quo fuit coniuncta corpori mortali habuit scientiam beatam 418. 1.C. *Et à primo instante suæ creationis. ibid.* B. *Et contrarium erroneum & hæresi proximum ostenditur ibid.* 2.E.

Anima Christi cognoscit cogitationes, etiam eas quarum iudex futura non est. 425.2.A.

Anima Christi quomodo infinita individua substantialia per modum simplicis intelligentiæ videre possit. 426.1.A.

Anima Christi diuinam essentiam comprehendere non potest. 433. 1.C.

Animam Christi videre omnia quæ Deo possibilia sunt, qui dixerint. ibid. 2.E. *Eam alij omnia in habitu scire quæ sunt in Deo opinantur non vero in actu secundo.* 434.1.A.

Anima Christi non videt actu in Verbo omnia quæ absolute in potentia Dei continentur. 435.1.E.

Anima Christi neque in actu primo seu habitu, videt omnia possibilia in Deo. 439.2.D.

Anima Christi videt in Verbo aliqua ex possibilibus, quæ nunquam erunt. 440.1.E.

Anima Christi videt simul & in actu secundo omnia quæ Deus videt scientia visionis. 441.1.B.

Animæ Christi data est visio non ex meritis, sed quanta per merita conuenienter comparari posset ibid. 2.B.

Anima Christi licet comprehendat obiecta creata, quæ per scientiam visionis videntur, non tamen comprehendit scientiam visionis Dei, neque eius potentiam. 442.1.C.

Anima Christi videt in Verbo infinita. 2.C.D. *sed non infinita categoreme tice.* 443.2.B.

Anima Christi potuit semper à principio creationis suæ esse in actuali visu scientiæ infusæ. 456.1.A.

Anima Christi licet informaret corpus, erat tamen beata, & ideo ita dominabatur corpori, vt in spiritualibus suis actibus ab illo non impediretur. ibid.

Animam Christi semper fuisse in aliquo actu secundo scientiæ infusæ verisimile est. ibid. 2.A. *Non tamen semper in vno & eodem actu permansit. ibid.* D.E.

Anima Christi non poterat eleuari ad eliciendos simul plures actus scientiæ infusæ modo connaturali, secus de potentia Dei absoluta. 457.1.C.

Anima Christi simul cognoscere potuit plura vno actu scientiæ infusæ. ibid. D.

Anima Christi quomodo potuerit applicare hanc sententiam potius ad hunc actum quam ad illum ibid. D.E.

Anima Christi nunquam vsa est scientia infusa discurrendo aut componendo. 456.1.B.

Anima per coniunctionem ad corpus gloriosum, non impeditur, quo minus perfecte noscat omnia quæ nouit separata. 467.2. D.E.

Anima Christi in statu viæ potuit intueri omnes substantias separatas prout in seipsis sunt, eo naturali modo quo ab anima separata cognosci possunt. 468 1.B.C.

Anima Christi in corpore corruptibili potuit habere cognitionem intellectuam naturalem sine conuersione ad phantasmata ibidem. E.

Anima Christi à principio suæ conceptionis habuit perfectos & per accidens infusos habitus scientiarum, & virtutum intellectualium, cum speciebus ad earum vsum necessarius. 469.1.D.

Anima Christi quomodo rationales creaturas illuminet. 474. 2.E.

Anima Christi habuit virtutem ad omnes mutationes miraculosas, excepta annihilatione. 475.1.A.

Anima Christi qua ratione actus suos supernaturales operetur. 483.1.C.

Anima Christi non potest efficere gratiam vt principale agens in alios ibid. E.

Anima Christi nec mortificata peccato, nec damnatione punita fuit. 536.1.A.B.C.

Anima Christi non fuit sanctificata per dispositionem quæ seipsam ad gratiam præparauerit. 633.1.B.

Anima Christi statim post mortem fuit impassibilis, 636.1.E.

Anima Christi in triduo mortis non fuit in statu viatricis. ibidem. 2.A.& B.

Anima separata non est in statu satisfaciendi, sed satispatiendi ibidem. 2.C.

Anima purgata non indiget noua applicatione meritorum Christi ad ingrediendum beatitudinem. 646.2.D.E.

In anima separata est vera & propria adoratio. 761.1.A.

Vide intellectus, voluntas, scientia.

Annus. Annus incarnationis.

Anni solares & lunares quomodo differant. 90.1.D.
Annus solaris naturalis est, lunaris vero artificialis. ibid.E.
Annis solaribus Hebræi vtebantur. ibid.
Anni qui in Scriptura computantur, solares sunt ibid.
Annum Græci & Romani solarem faciunt. quem illi ab Aegyptis, hi ab Hebræis acceperunt. ibid.2.A.
Anni Regum Historiæ sacræ omnes integri, & quid in hac difficultate respondendum sit. 172.1.A.
Annus inchoatus tanquam imperfectus in Scriptura omittitur. ibid.BC.
Quo anno ab orbe condito Christus fuerit incarnatus. 169.2.E.
Variæ circa hoc sententiæ. 170 1.A *Fuit à creatione mundi, quatermillesimo plus minus ve.* 173.2.E.
Annus incarnationis iuxta computationem Græcorum fuit olympiade centesima nonagesima quarta 174.1.A.
Annus incarnationis fuit anno quadragesimo primo Augusti Cæsaris iuxta computationem Romanorum. ibid.B.

Antichristus.

Antichristus dæmon futurus non est, nec Deus, etiam si posset, id faceret ad tam paruum finem. 226.1.A.
Antichristus propter malitiæ perfectionem omnium malorum caput dicitur. 407.2.E.
Apollinaris error diuinitatem conuersam fuisse in humanitatem. 100.1.A.

Appetitus. Appetitus Christi.

Appetitus duo in homine, quorum si inferior peccauerit, superiori tribuitur. si potuit impedire. 539.1.D.
Appetitus sensitiuus verus in Christo fuit. 543 2.B.C. *Eiusq; veri & proprij actus in Christo fuerunt.* ibid. D. *Non vero absque consensu rationis, & voluntatis, quem nunquam præuenire potuerunt.* ibid.2.E.&544.1.A.
Appetitus huius actus an fuerint in Christo profecti ex positiuo consensu & motione voluntatis: an vero interdum fuerint præuisi & permissi. 544.1.D.
Appetitus sensitiuus Christi & refugiebat & appetebat mortem. 545.2.D.
Appetitus sensitiuus Christi fuit aliquo modo conformis diuine voluntati circa obiecta repugnantia ex motione portionis superioris. 606.1.A.B.

Vide concupiscentia, sensualitas, Fomes, Voluntas.

Assumptio. Assumere. Assumptibilis.

Assumptibilis duobus modis aliqua natura dicitur, & quibus. 310.1.A.
Quod assumitur, supponitur assumptionis. 311.2.A.B.
Assumi non possunt partes metaphysicæ, & cur. 321 1.E.
Assumptibilis est materia prima sine forma: & natura integra & completa. ibid.2.A.
Assumptibilis est forma substantialis separata à materia. 322.1.A
Assumi non potest pars integralis sine aliis partibus. ibid.1.D.
Assumi non potest forma accidentalis ad vnionem hypostaticam ibid.2.E.
Assumpta potest dici vtraque pars prius ordine executionis, quam alio in suo genere: simpliciter tamen assumptio corporis videtur antecedere. 349.1.E.& 2.A.
Assumpta est prius substantia, quam adueniat ei aliquod accidens. 336.1.D. *etiam si tali duratione præcesserit in materia.* ibid. 2.E.
Assumere Deum naturam, quæ in proprio supposito fuerit peccato subiecta non est impossibile. 541.2 A. *Tunc tamen non esset verum, dicere Deum aliquando peccasse.* ibid.B.

Ars.

Ars factibilium in Christo fuit. 419.2.B.
Ars effectiua imaginum honesta est. 791.2.C.

Attributa.

Attributa personalia Patris & Spiritus sancti non prædicantur de Christo. 559.1.E.
Attributa diuina dicuntur de Christo, sed non cum reduplicatione vt homo. ibid.2.E.& 560.1.A.
Attributa quædam Christo conueniunt ratione vtriusque naturæ. 560.2.B.C.
Attributa creaturarum conueniunt Christo, quando non includunt suppositum creatum, & ex nihilo productum. 573 2.B.
Attributa diuinitatis siue in concreto, siue in abstracto non possunt de humanitate prædicari. 557.1.E.
Attributa Dei simpliciter prædicantur de Christo, & de homine, substantiali prædicatione vera & propria. 559.1.B.
Attributa diuinitatis, & ipsa diuinitas non possunt prædicari de Christo denominatiue. ibid.E.
Attributa diuinitatis qua ratione humanitati Christi interdum communicari possint. 557.1.B.
Attributa humanitatis, neque in concreto neque in abstracto de diuinitate prædicari possunt. ibid.1.E.& 558.2.C.

Attritio.

Attritio nullum amorem requirit etiam imperfectum. 91.2.E.
Attritio, quæ de se non est sufficiens dispositio ad iustificationem, in sacramento propter Christi meritum acceptatur vt sufficiens. 642.2.D.

Audacia Christi.

Audacia appetitus quo modo in Christo fuerit. 547.1.B.
Audacia perfectissime in Christo fuit. 607.2.E.

Auxilium.

Auxilium omne gratiæ excitantis & adiuuantis vsque ad iustificationem datur nobis ex meritis Christi. 641.1.B.
Auxilia gratiæ omnia quæ hominibus iustificatis conferuntur, sunt ex meritis Christi. 644 1.E.
Auxilia gratiæ extraordinaria & vberiora, quæ interdum homini iusto conferuntur, ex meritis Christi dantur. ibidem. & 2.A.

B.

Babylon.

Babylonicæ captiuitates tres fuerunt. 172.1.E.
Babylonicæ captiuitatis septuaginta anni, vnde incipiantur. ibid: 2.A.
Quando finiantur. ibid.C.
Babylonis Reges captiuitatis tempore quot fuerunt. 173.2.A.

Beatus. Beatitudo.

Beatitudo dicitur dari vt merces & corona iustitiæ. 69.1.C.
Beati vident in Deo omnia quæ formaliter sunt in ipso. 428.1. A.B.
Beatus videns Deum potest videre in eo creaturas, quæ in eo continentur eminenter: non effectiue solum, sed formaliter. 434 1. C.
Beatr in Deo, visa vna creatura, non necessario videntur omnes. ibid. 2.E.
Beatus in Deo videt creaturas non solum secundum illud esse quod in Deo habent. sed secundum esse proprium. 435.1.B.
Beatus videt in Verbo omnia quæ ad statum suum pertinent. 441. 1.C.
Beatitudinis perfectio est commensuranda vnicuiusque meritis. ibid. 2.A.
Beatus in patria amat Deum necessario, non tamen quoad omnem modum possibilem ipsi charitati. 604.2.E.
In Beatis qui sunt omnino extra viam possunt esse actus inefficaces procedentes à voluntate vt natura est. 609.1.E.& 2.A.
Beatitudo non manet sine fruitione. 610.2.E.

Beatus non necessario de omnibus gaudet quæ in Deo videt. 611.

Beati semper habent voluntatem conformem diuinæ voluntati. 612.1.A.

Beatorum animæ, licet careant gloria corporis, sunt extra statum viæ & meriti. 619.1.A.

Vide felicitas, Visio.

Bonum.

Quomodo ad boni rationem pertineat se ipsum communicare. 21. 2.C.

Bonum se communicare in omni genere causarum dicitur. ibid. E 22.1.A.

Bonum qua ratione sui diffusiuum esse dicatur. 22.1.A.

Bonum maxime amabile nobis etiam ratione concupiscentiæ est Deus. 373 1.D.

Bonitas moralis in actibus voluntatis quid. 815.2.D.

Cæsarum Galli ac Iuliani fratrum pietas erga sanctos, studiaque longe diuisa. 773.2.E.

In calice cur plus vini quam aquæ fundatur. 37.1.C.

Caluinus hæreticus.

Caluini error, carnem Christi prius fuisse conceptam quam assumptam. 343.1.D.

Caluinus Christo peccatum imposuit. 535.2.E.

Caluinus hæreticus damnatus quod libertatem arbitrij oppositam necessitati negauerit 595.1.A.B.

Caluinus negat, Christum sibi aliquid meruisse. 635.2.C.

Caput. Caput Christus.

Caput Ecclesiæ Christus. 398.2.A. 403.2.A.

Caput nostrum quomodo sit Christus quantum ad corpus. ibid. 398.2.E.

Caput beatorum & viatorum omnium, sed non damnatorum Christus est. 399.2.D.

Caput infidelium qua ratione Christus sit. 400.1.A.

Caput damnatorum qua ratione Christus non sit. ibid.

Capitis influentia quo modo Christo sit propria. 402.2.C.

Capita Ecclesiæ quomodo alij nuncupari possint. ibid. E.

Capitis potestas in corpus mysticum quam multa contineat. 403. 1.A.

Capitis dignitas non est distincta à dignitate redemptoris & Sanctificatoris. 405.2.E.

Caro.

Caro Scripturæ more totum hominem significat. 31.A.

Carnis nomen & sanguinis corruptionem indicat vsu Ecclesiæ & Patrum. 161.2.E.

Caro Christi quo modo per vnionem hypostaticam fuerit sanctificata. 361.2.B.

Carolus.

Carolus Magnus in Concilio Francofordiensi erroris Iconomachorum suppressit insaniam. 803.1.C

Carolo Magno libri contra imagines falso impositi sunt, & multo magis eorum præfatio. ibid. C.

Causa.

Causa motiua quomodo ab impulsiua differat. 150.2.E.

Ad quod genus causæ reuocetur terminatio humanitatis à Verbo. 230.2.C.

Causa etiam instrumentalis non potest in actum secundum prodire nisi prius in actu primo constituatur. 492.1.C.

Causa non constituitur in actu primo ad agendum per solam denominationem extrinsecam. ibid. E *Duplex modus constituendi causam in actu primo, & qui sint: & differentia illorum.* 493.1.E.

Causa quomodo possit constitui in actu primo per virtutem sibi extrinsecam. 484.1.A.

Causa inferior perficitur in ratione causæ ex coniunctione & subordinatione ad superiorem, absque superaddita entitate quando in ea supponitur aliqua virtus, qua possit esse causa. 496.2.A. *Secus, quando nulla supponitur, vel ex tali coniunctione illi non tribuitur intrinsece. ibid.* B.

Charitas, Charitas Christi.

Charitatis actus tantam bonitatem in se habet, quantam malitiam actus peccati, loquendo de bonitate & malitia intrinseca actui. 85 2.D. *secus de valore ad satisfaciendum.* 861.1.A.

Charitatem infusam esse animæ Christi de fide est. 363. 2.E. & 364.1.A.

Charitas est donum permanens per modum habitus. ibid.

Charitas Christi & aliæ virtutes eius morales habent in suo genere infinitatem. 394.1.A.

Charitas actualis Christi alia viatoris alia comprehensoris, illa meruit, non hæc. 622.1.C. *Illa fuit libera non hæc. ibidem.* D. *Differuntque specie, vel numero tantum. ibidem.* E.

Charitas proximi actus in Christo, potuit esse meritorius. ibidem. 2.B.

Vide Amor. Dilectio.

Christus Deus & Dominus.

Christus omnis gratiæ & meriti fons: secundum quod est Deus fœlicitatis nostræ pars præcipua. 2.1.E. *De eo qui est nostræ speciei individuum cur scientia instituatur. ibid.* 2.B. Cur sanctus sanctorum *dicatur, & nemo alius præter ipsum.* 8.1.C. *Per eius aduentum antiquæ prophetiæ impletæ, & nouæ cessarunt. ibidem.* D. Cur Desideratus cunctis gentibus, *etiam si ab eis non esset cognitus, à Propheta dictus sit.* 13.2.B.

Christus quando venit in templum, impleuit illud gloria, iuxta Aggæi prophetiam. 14.1.C. *In eius aduentu quot & quanta prodigia euenerint, ob quæ cœlum & terra mota, ab eodem dicuntur. ibid.* D.E.

Christo nascente tres soles apparuerunt. ibid. 2.B.

Christum verum Messiam iam venisse, variis testimoniis & signis comprobatur. 15.2.C. *De Christo multa metaphorice dicta, ad literam intelligentes Iudæi erraruut.* 16.1.C. *Sicut etiam errant duplicem eius aduentum non distinguentes. ibid.* D.E.

Christum verum hominem esse ostenditur. ibid. 2.D.E.

Christum verum Deum qui & quot hæretici negauerint. 17.1.C.

Christum verum Deum esse variis locis Scripturæ probatur. ibid. E. & 2.A.

Christum innocentem pro nocentibus mori opus fuit summæ misericordiæ & non iustitiæ nostræ. 34.2.A.

Christum redemptorem corporum, non animarum infideles credentes redarguuntur. 35.1.A.B.

Christus non solum pro hominibus post ipsum futuris, sed etiam pro præcedentibus mortuus est. ibid. C.

Christus sufficienter tam pro originali peccato, quam pro vniuersis hominum peccatis satisfecit. 35.2.D. *Ea ratione nos redemisse & emisse dicitur.* 36.1.C.

Christus non solum pro peccatis quoad culpam, sed etiam pro pœnis eisdem debitis sufficienter satisfecit. ibid. 1.E.

Christus liberauit nos à potestate dæmonis, & quare. ibidem. 2.A.

Christus ianuam regni cœlestis antea clausam propterea aperuisse dicitur. ibid. B. *& mortem superasse, non vt eam non subiremus, sed vt in ea non permaneremus. ibidem.* D.

Christus nobis multo plus profuit, quam Adam nocuit. ibid. E.

Christus, absolute loquendo, vt Deus homo satisfecit. 38.1.A.

Christus non solum Deo, sed etiam hominibus, & peccatoribus, se subdidit. ibid. 2.C.D.

Christus plura operatur secundum intensionem & perfectionem in hominibus, quam peccatum Adæ, licet non secundum extensionem. 55.1.D. *Cur existente Christi redemptione tam copiosa & infinita tam pauci homines saluentur. ibid.* 2.A.

Christus non communicat membro suo virtutem ad satisfaciendum modo sibi proprio, sed alio illi proportionato. 116.2.A.

Christum exhibuisse sufficiens remedium ad deletionem omnium

peccatorum, est intelligendum de hominibus & non de angelis. 124.2.C.D.
Christus non minus principaliter venit propter Adam quam propter alios. 125.1.C.
Christus pro pœna damni quas pœnas sustinuerit. ibid.2.A.
Christus qua ratione dicatur esse causa finalis nostræ gratiæ & iustitiæ. 138.2.E.
Christus Deus, homo factus est, vt esset caput & finis diuinorum operum. 140.2.A,
Christus vnigenitus vt Deus, primogenitus vt homo. 141.1.C.
Christus vt homo est finis propter quem, & in cuius honorem Deus omnia creauit. ibid.2.A.
In Christi gloriam cedit quidquid hominibus collatum est gratiæ & gloriæ. 141.1.A.
Christi immortalitas est exemplar nostræ immortalitatis, sed nostra mortalitas est exemplum mortalitatis Christi. 147.2.A.
Christus de facto incarnatus est propter redimendos homines, non tantum ab originali, sed etiam ab aliis actualibus. 161.2.A.
Christus qualis fuisset durante innocentiæ statu. 162.1.A.
Christus venit principaliter ad tollendum peccatum tam originale quam actuale, sed principalius ad tollendum originale. 165.2.B.C.
Christus non venisset passibilis ad redimendos homines in statu naturæ integræ peccantes 166.2.D.
Christus singulos homines sic dilexit, vt pro eis singulis mori paratus fuerit. ibid E.
Christus venit peccatores omnes salutos facere quoad sufficientiam non quoad efficaciam. 168.1.D.
Christum hominem existere ante omnes creaturas cur necesse non fuerit. 168.2.D.E.
Christus natus est vigesima quinta decembris anno quadragesimo secundo imperij Augusti Cæsaris. 174.1.C.
Inter Christi compositionem ex Verbo & natura humana, & nostram ex corpore & anima quid intersit. 178.1.C.
Christum non habuisse animam rationalem hæresis semper fuit. 185.C.D.
Christus nullo modo instrumentum diuinitatis dici potest sed eius humanitas, & cur. 188.1.A B.
Circa veramque Christi naturam errores varij: ibid.2.D.
In Christo post incarnationem duæ permanserunt naturæ integræ & inconfusæ. 189.2.B.C.
In Christo vna est tantum persona in duabus naturis subsistens. 193.2.A.
Christus vere & proprie dicitur Deus & homo. 194.1.B. est vna hypostasis seu suppositum vnum ibid.2.A.
Christus est persona composita. 195.2.D.
Hæc compositio proxime intercedit inter subsistentiam Verbi & humanitatem. 196.1.C. & consequenter est compositio ex duabus naturis. ibid.D.
Christus plus includit quam Verbum. 198.1.E.
Christus quo modo distinguitur à Verbo. ibid.2.A.
In Christo, non esse alium & alium, esse tamen aliud & aliud, quomodo intelligendum. 200.1.B.
Christum esse personam compositam rectius dicitur, quam Verbum compositum. ibid.2.A.B.
Christus quo modo dicatur quid creatum 101.1.C.
Christo nihil deest vt sit perfectus homo, quam eius humanitas propria subsistentia careat. 216.2.E.
Christi Dei & hominis maior est vnitas, quam numeralis. 233.1.C.
In Christo est vnitas naturæ humanæ non personæ creatæ. ibidem. 2.B.
Christus vt includit totum id quod est, non est minor Patre, secus vt constituitur per humanitatem. 236.1.A.
Christo homini qua ratione gratia vnionis sit connaturalis. 242.1.A.
Christus exaltationem suæ humanitatis non meruit, sed gloriam & honorem, quem post passionem assecutus est. 252.2.A.B.
Christus non est meriti capax nisi vt Deus homo. 254.1.C.
Christus non potuit mereri prædestinationem incarnationis. ibid. B.C.
Christus de potentia absoluta mersit potuit suam incarnationem. 254.2.E. Non tamen de facto meruit. 255.2.C.
Christus non meruit ea, quæ suam incarnationem antecesserunt nisi talia fuerint quæ ad homines sanctificandos pertinuerint. 256.1.E.& 2.A.
Christum non meruisse continuationem incarnationis, neque vt partes quæ per nutritionem ei accedebant, à Verbo sustentarentur, probabile est. 257.1.A. Tamen contrarium vt probabilius asseritur. 256.2.C.
Christus fundamentum omnis meriti, & bonæ operationis. 262.1.C.
Christus habens naturam diuinam & humanam, cur sit vnum 281.1.E.& 2.A.
Christus constituitur sua humanitate homo, diuinitate vero Deus, relationem vero & subsistentia, personam. 287.2.A.
Christus vt subsistens est persona relatiua, vt vero est individuum naturæ humanæ, est quid absolutum. 296.1.C.
Christus ratione humanitatis est vniuoce homo nobiscum, non ratione personæ. ibidem D.
Christus est vnus homo specie cum aliis hominibus. 305.1.E.
Christus quamuis habeat duas naturas substantia ei, simpliciter est vna substantia. 306.1.C.
Christus assumpsit corpus & animam inter se vnita ad componendam humanitatem. 329.2.C.
Christus ex tribus naturis, carne, anima, & diuinitate compositus dici potest. 330.1.A.
Inter Christi & nostram originem diuersitas est, quia caro nostra prius concipitur quam animetur, non autem Christi. 340.2.E. & 341.1.A.
Christus ab initio suæ conceptionis fuit gratus Deo, sanctus & innocens 359.1.B.
Christus vt homo formaliter ex vi suæ gratiæ vnionis fuit absolute & simpliciter sanctus, & Deo gratus. ibid.2.D.
Christus eo oleo spirituali fuit formaliter sanctificatus, quo fuit vnctus, & à quo nomen Christi accepit. 360.1.C.
Christus vt homo non indiguit gratia creata vt esset gratus Deo, & sanctus simpliciter. 362.2.E.
Christus est subiectum conuenientissimum gratiæ habitualis, non vero proportionatum & illi connaturale 367.2.C.
Christus in omni statu ab intrinseco est impeccabilis 370.1.C.
Christo necessarium fuit & debitum speciale auxilium ad non peccandum, & negari ei non potuit ibidem.
Christus licet non habuerit habitum fidei, habuit tamen habitum quo voluntas bene disponitur ad obediendum fidei 371.1.E.& 372.1.A.
In Christo non fuit potentia peccandi, quamuis in eo fuerit liberum arbitrium 374.2.A.
Christus à principio habuit omnem perfectionem vnioni debitam, cuius carentia redemptioni necessaria non erat. 375.2.E.
Christus in instanti conceptionis tam perfectus in sanctitate & scientia fuit vt nunc est. 376.1.D.E.
In Christo fuit cognitio intuitiua supernaturalium mysteriorum fidei, & abstractiua. 375.1.A.
Christus vere & proprie fuit Propheta. 382.1.A.
Christus finis omnium Prophetarum. ibid.1.C.
Christus plenus gratia fuit vt fons, Maria vt aquæductus, cæteri vt riuuli. 397.1.A.
Christus quo modo sit caput nostrum, quantum ad corpus. 398.2.E.
Christus proprie est caput Ecclesiæ, aliarum vero rerum dominus. 405.1.C.
Christus membrum corporis Ecclesiæ dici non potest ibid.2.A.
Christus simpliciter loquendo ignorantiam non habuit, sed plenitudinem scientiæ. 413.1.E.
Christum de uis similem esse hominibus in natura passibili, sed non in culpa, vel defectibus qui culpæ sunt coniuncti. ibid.2.A.

Christi sensus nunquam falli potuerunt. ibid. B.
Christus quomodo opinionem nullam habuit. ibid. E.
Christus de potentia absoluta falli, errareve non potuit. 414. 1. C. D.
Christus habuit omnem scientiam, quæ secundum potentiam ordinariã à Deo cõmunicatur alicui intellectui creato. 440. 2. A
Christus non per sua merita, sed alicui titulo beatitudinem habuit. 441. 2. B.
Christus habuit perfectam prudentiam commensuratam potestati excellentiæ, & supremo dominio quod habuit vt homo. 445. 2. E.
Christus scientia infusa, altiori lumine & modo cognouit singularia, quam possint ab angelo vel homine naturaliter cognosci. ibid. & 446. 1. A.
Christus potissimum de cogitationibus liberis iudicaturus est. 446, 2. C.
Christus brachium Domini dicitur, quia per eum est miracula operatus. 480. 2. D.
Christo Deo aliter tribuuntur passiones humanitatis, quam Christo homini diuinitatis actiones. 481. 2 B C.
Christus est fons gratiæ in genere causæ meritoriæ non efficientis physicæ. 483. 2. D.
Christus per quamcunque actionem & passionem suam eo tempore quo illa exist bat, potuit vel gratiam vel alios effectus supernaturales efficere 517. 2. B.
Christus cur animæ defectus non assumpserit, sicut corporis. 524. 1. D.
Christus reliquit mundum, etiam si in Eucharistia manserit. 531. 1 D.
Christus vere nobis est absens & præsens. ibidem. E.
Christus vbique est homo, quomodo hæc propositio sit falsa, vel vera. 532. 1. E.
Christus vere fuit localiter motus. 532. 2. D.
Christus non potuit mentiri, quia est ipsa veritas. 537. 2. E.
Christus accepit statum innocentiæ & gloriæ perfectionem excepto corpore impassibili. 544. 1. C.
Christus seu hic homo est Deitas propositio hæc admitti potest. 558 1 E.
De Christo partes eius integrales prædicari non possunt. ibidem. 2. C.
Christus est humanitas & diuinitas simul sumptæ qualis sit propositio. ibid. C. D. E.
Christus non dicitur, homo deifer. sed Deus carnifer. 559. E. & 2. A. seu potius dicendus, ferens humanitatem. ibid.
Christus non potest dici homo deificatus. ibid. 2. B.
De Christo contraria, vt corporeus & incorporeus, mortalis & immortalis, dici possunt. 560. 1. D.
De Christo quædam dicuntur, quæ de Verbo dici non possunt, & qualia sint. 561. 2. E.
Christus, & Iesus, tam per se & essentialiter est homo, ac Petrus. 563 1. D.
Christus qua ratione dici possit humana persona vel non. 564. 1. B.
Christus cur homo Dominicus dici non possit. 566, 1. E.
Christus factus est homo, vera est propositio ratione suppositi. 569. 1. D.
Christus non incepit esse, in rigore vera est propositio. 575. 1. B.
Christus incepit esse Deus, falsa est propositio. ibid. C. D.
Christus secundum quod homo, est creatura quo modo sit vera vel falsa propositio. 576. 1. A.
Christus simpliciter non est creatura, ibid. 2. A.
Christus secundum quod homo, est Deus, magis est neganda, quam affirmanda 577. 1. C.
Christus in quantum homo est persona humana, propositio est vera. 578. 1. A.
Christus est vnus, etiam si prædicatum vnus masculine sumatur. 579 2. A.
Christus est vnum simpliciter, quamuis prædicatum vnum neutro genere sumatur. ibid. 2. C. D.
Christus non potest dici alius & alius. 580. 1. A. B.
In Christo, licet sit aliud, & aliud propositio tamen Christus est aliud & aliud, neganda est. ibid. 2. B.
Christus est totus homo, & totus Deus, propositiones veræ sunt. Totus Christus est homo, &, Totus Christus est Deus, non item. ibid. E.
Inter Christum & confirmatos in gratia, quæ sit differentia in ordine ad impeccabilitatem. 601. 1. B.
Christus voluit efficaciter quidquid Deus voluit ipsum velle & prout Deus voluit. 611. 1. E.
Christum habuisse actum contrarium voluntati diuinæ impossibile, supposita eius scientia. 612. 2. A.
Christus in ipsa morte obtinuit plenum ius & perfectum ad omnia præmia, quæ secundum legem ordinariam mereri poterat. 626. 2. C.
Christus magis vult & amat gloriam suam quam nostram. 631. 1. C.
Christus non est intelligendus in cognitione procedere ab imperfecto ad perfectum. 632. 1. C. D.
Christus non solum vt caput in membra coniuncta influxum habet, sed etiam in separata. 642. 2. B.
Christus sanctificator angelorum, iustificator & glorificator recte dicitur, non autem redemptor. 660. 2. B.
De Christo multa cum hoc addito in quantum homo, prædicantur, quæ simpliciter de ipso dici non possunt. 686. 2. D. E.
Christus non prius natura est homo vel hic homo, quam filius Dei. 724. 1. C.
Christus vt homo si esset persona extranea respectu æternæ hæreditatis, posset ad illam adoptari quantumuis eius natura esset vnita Verbo. 724. 1. B. C.
Christus vt homo est filius Dei, filiatione consequente gratiam vnionis, quæ non est tantum ad primam Trinitatis personam, sed ad omnes, vt sunt vnus Deus. 726. 1. D In modo tamen loquendi, non potest simpliciter dici filius suus, seu Verbi. Nec Spiritus Sancti, nec Trinitatis. 727. 1. C.
Christus toto fere indice continetur, quare quæ hic non habentur, in propriis ipsorum locis quærenda sunt.

Cognitio. Cognoscere.

Cognitio intuitiua & abstractiua, quomodo possit esse idem actus respectu diuersarum rerum. 457. 2. E.
Cognosci eadem res potest altiori & inferiori modo, sub diuersis luminibus. 445. 1. B.
Cognitio quidditatiua Dei non potest esse nisi intuitiua. 452. 1. A.
Cognoscere Deum futura peccata in determinatione suæ diuinæ voluntatis, improbabile, & à diuina bonitate alienum est. 447 2. A.
Cognoscit Deus non tantum futura sed quæ nunquam erunt. ibid. B. C.
Cognoscere creaturas per propriam cognoscentis essentiam, Dei proprium est. 455. 1. C.
Quando cognoscitur Deus per effectum, duo concepti formantur, vnus Dei, alter effectus. ibid. 2. E. & 458. 1. A.

Vide scientia.

Communicatio. Communicatio idiomatum.

Communicationis modus, quis omnibus præstet. 22. 1, D.
Communicatio in diuinis personis inuenitur. ibid.
Communicatio maxima Dei creaturis fit per incarnationem. ibidem. E.
Communicatio hæc Dei infinitam potentiam ostendit. ibidem. 2. C.
Communicatio hæc Deo imperfectionem non attulit. ibidem. D.
Communicat se ita Verbum humanæ naturæ, vt vere & substantialiter illi copuletur. ibid. E.
Communicationis modus multiplex. 277. 1. A. Incommunicabilitas quid sit. 281. 2. B. Modi eius. 277. 1. A.

Communicatio idiomatum qualis futura esset, si tres personæ diuinæ assumerent vnam naturam humanam. 298. 2 E.
Communicatio idiomatum esset inter naturas assumptas si eas persona diuina assumeret. 300. 1. B.
Communicatio idiomatum non est inter suppositа eiusdem naturæ. 541. 2. B.
Communicatio idiomatum proprie est eiusdem suppositi existentis in pluribus naturis. ibid.
Communicatio idiomatum est proprietatum seu attributorum inter Deum & hominem mutua prædicatio. 555. 1. C.
In communicatione idiomatum hæretici & Scholastici quidam turpiter errarunt. ibid. D. Refelluntur. ibid 2. B & seq.
Communicatio idiomatum vera & propria consecuta est ex mysterio incarnationis inter Deum & hominem. ibidem. B. In quo consistat. 556. 1. E.
Communicatio hæc indicat potius veram & realem vnionem in qua mysterium hoc positum est. 557. 1. C.
Communicatio idiomatum non sumitur à proprietatibus diuinitatis. 567. 2 D.
Per communicationem idiomatum dici non potest Verbum mutari ratione vnionis. ibid. & E. An vero ratione aliarum mutationum, quæ fiunt in humanitate post vnionem. 533. 1. C.
Per communicationem idiomatum Deum peccare posse absurdissime dicitur, quod est contra Durandum. 538. 2. D.

Vide attributa.

Comprehensio. Comprehendere.

Comprehensio duo significat, & quæ illa sint. 421. 2. C. & latius. 427. 2. A. Aliæ acceptiones referuntur, & confutantur. ibid. 2. E. & 428. 1. A. B.
Ad comprehensionis strictam rationem non requiritur summa claritas, & summa intensiua perfectio in cognitione. 428. 2. A.
Comprehensio intellectualis necessario requirit cognitionem claram euidentem & certam cum debita proportione ad obiectum. 2. E. Tantam claritatem requirit quanta sufficiat ad cognoscendã veritatem obiecti prout in se est 429. 1. A Tantam perfectionem intensiuã, quanta necesse sit ad exacte cognoscendas & penetrandas in obiecto cognito omnes habitudines & connexiones, quas ex natura sua habet & habere potest. ibid. 1. D.
Ad comprehensionem alicuius creaturæ non requiritur, quod cognoscatur talis creatura secundum suam obedientialem potentiam. ibid. 2 B.
Comprehensio est cognitio sufficiens ad cognoscendum quidquid formaliter & eminenter est in obiecto. 429 2. C.
Comprehensio non requirit, vt sit tanta perfectio in cognitione in esse entis, quanta in re cognita. 430. 1. C. Neque vt sit absolutè & simpliciter perfectissima cognitio, quæ de tali obiecto esse potest. ibid.
Ad comprehendendum Deum intensiue nulla cognitio potest esse sufficiens nisi ea quæ est connaturalis & adæquata ipsi Deo in perfectione intensiua. 431. 1. A.
Comprehenditur tunc aliquid, quando ita videtur, vt nihil eorum quæ in ipso sunt, videntem lateat. 435. 2. A.
Comprehensio omnium, quæ in Deo sunt eminenter, etiam sine infinita intensione & claritate impossibilis est. ibid. 2. E. & 436. 1. A.
Comprehendi non posset Deus à Christo, etiam si ille per scientiam infusam omnes effectus possibiles cognosceret. 441. 2. E.
Comprehendi non potest Deus per donã gratiæ. 431. 2. D.

Compositio. Compositio Christi.

Compositio nulla est inter actus humanæ & diuinæ voluntatis Christi. 40. 2. C. D.
Compositio quotuplex sit substantialis. 214. 1. A. & seq. Est quadruplex. ibid. & 2. A. B.
Compositio non necessario requirit partes. 183. 2. C.
Quæ sit compositio in vnione hypostatica. ibid. Et ex quibus. 184. 1. A. latius. 198. 1. E. & 2. A.
Compositio hæc non solum est vnius cum alio, sed etiam vnius ex multis. 197. 2. A.
Compositio in re nulla potest esse vnius cum alio, quin sit etiam compositio vnius ex his. ibid. 2. C.
Asserentes in hac compositione Verbi & humanitatis non intrinsece includi humanam naturam, sed solum extrinsece, valde erraruntur. 198. 1. A.
Compositum resultans ex hac compositione est persona, non alia à persona Verbi, à quo distinguitur aliquo modo. ibidem. 2. & seqq.
Compositum resultans ex vnione humanitatis ad Verbum, licet temporale sit & factum, non tamen persona temporalis aut facta dici potest. 200. 1. A.
In compositione hac totum compositum non est perfectius intensiue suo componente. ibid C.
Quid sit de ratione compositi vt sic. ibid. D E.
Compositum ex Verbo & humanitate est quid creatum. 201. 1. C
compositio ex partibus integralibus qualis. ibid. D. E.

Concilium.

Concilij Niceni II. locus difficilis declaratur super adoratione imaginum. 818. 1. C.
Concilium Francofordiense legitimum esse defenditur. 735. 1. A. 2. A. Et autoritatem habuisse ad stabiliendam certam fidem. ibid. 2. C.
Concilio Francofordiensi prout in tertio tomo Conciliorum habetur licet non possit infallibilis autoritas tribui, esset tamen valde temerarium ab illo dissentire, & apocryphum reputare. 741. 2 E.
Concilium Francofordiense à variis calumniis acriter vendicatur à 736 1. E. & aliis seq.
Concilij Francofordiensis sensus definitionis de filiatione Christi aperitur. 737. 1. E 2. A. Eiusdem mens de Christi seruitute perpenditur à. 679. 1. C.
Concilium Francoford. definiuit veritatem fidei de imaginum adoratione, & Nicenæ Synodo consensit. 802. 1. B. Nec contrà hoc posse sumi firmum argumentum ex historia, ostenditur. ibid. D 4 & 803. 1. A. & seq.
Concilij Elibertini canon exponitur, ergà reliquiarum veneratione 828. 2. D.
Concilij Senonensis testimonium adducitur circà adorationem imaginum. 818. 1. E.
Concilij Moguntini difficilis locus de eodem argumento elucidatur. ibid. & 2. A.
Concilij Tridentini locus expenditur sess. 6. c. 7. vbi sic inquit, Hãc dispositionem iustificatio ipsa consequitur, &c. & probatur contra aliquos loqui de perfecta dispositione. 90. 1. D. E. & 2. A.
Concilij Trident. canon 3 sess. 6. exponitur, qui sic habet Si quis dixerit, sine præuenienti Spiritus sancti inspiratione, atque adeo sine eius adiutorio hominem credere, sperare, & diligere, aut pœnitere posse sicut oportet, vt ei iustificationis gratia conferatur. anathema sit, vbi Concilium loquitur de dilectione perfecta quam prærequirit vt dispositionem ad iustificationem. 91. 1. A.
Concilij Trident. sess. 5. cap. 1. expenditur, vbi definit Adam trãsgrediendo mandatum Dei, iustitiam & sanctitatem in qua constitutus fuerat amisisse. Ex quo habetur iustitiam & sanctitatem esse omnino idem. 92. 2. C.
Concilij Trident sess. 6. c. 7. locus exponitur, qui habet, sanctificationem & iustificationem includere remissionem peccati.
Ex quo colligitur, contritionem, quæ disponit ad iustificationem, disponere etiam ad remissionem peccati. 93 2. A.
Eiusdem Concilij sess. 14. cap 4. ad eandem rem alius locus adducitur, vbi, agens de contritione, dicit, fuisse omni tempore necessariam ad impetrandam veniam peccatorum, & præparare hominem ad eorundem remissionem. Docet ergo, contritio-

critionem non esse tantum dispositionem ad habitualem gratiam & iustitiam, sed etiam ad remissionem peccati. ibidem. 21.B.

Idem locus latius exponitur ad probandum, remissionem peccati esse opus gratiæ distinctum à contritione. 95.1.B.

Concily Tridentini sess. 6. ca. 8. locus diligenter exponitur, vbi docetur, remissionem peccati, & iustificationem non esse idem. 109.2.A.

Concilij Trident. sess. 6. cap. 8. expenditur locus, vbi docetur remissionem peccati esse donum omnino gratis datum à Deo & non ex operibus. 106.1.B.

Concily Tridentini locus exponitur, de modo adorationis imaginum. 817.2.E, & 818.1.A.

Concupiscentia.

Concupiscentiæ repugnantiam non sentire proprium fuit Christi, sed communicatum B. Virgini 546.1.A.

Concupiscentiæ sanctæ seu honestæ actus in Christo fuit. ibid.2.D.

Constantinus Imperator.

Constantini Magni erga sanctorum reliquias pietas qualis. 829. 1.C.

Constantinus statim ac fidem accepit, Romanorum vexillum in Crucem Christi mutauit. 831.1.E.

Contactus Christi.

Qualis sufficit vt reddat rem adorabilem. 803.2.D.

Contactus Christi per se est sufficiens causa adorationis, sed non semper expedit ea vti. ibid.

Contritio.

Contritio est vltima dispositio ad gratiam & iustitiam. 87.1.C. & latius. 90.1.E.

Contritione posita in homine statim ab illo expellitur peccatum. 87.1.C.

Contritionem ita expellere peccatum sicut lux expellit tenebras est quorundam opinio. 89.1.C.

Contritio perfecta est vltima dispositio ad remissionem peccati. 89. 2.E. 101.2.E.

Contritionis formalis effectus non est remissio peccati. 98.1.D.

Contritio nullo modo est satisfactio ad æqualitatem pro peccato. 107.1.E.

Contritio, vt est dispositio ad primam gratiam, & remissionem peccati, procedit ab homine nondum grato, nec libero à peccato secundum ordinem naturæ. 109.2.C.

Contritio est satisfactio imperfecta pro peccato. 111.1.C.

Contritio vel dilectio Dei est opus maxime proportionatum ad satisfaciendum ex iustitia & ad æqualitatem pro peccatis venialibus. 113.1.A.

Contritio qua ratione sit dispositio moralis ad gratiam 249.1.C.

Iuxta contritionis mensuram infunditur gratia, & fit peccati remissio. ibid.D.E.

Conueniens.

Conueniens late sumptum idem est quod bonum. 21.1.B.

Conueniens Deo idem est quod bonitati eius consentaneum. ibid. C.

Quomodo non fuerit conueniens, Deum fieri leonem ibid.

Conueniens nihil potest esse Deo propter ipsius commoditatem ibid.2.B.

Conueniens duobus modis sumitur, & quibus. ibid.

Corpus Christi, Corpus humanum.
Corpus.

Corpus Christi in triduo mansit sine anima, ei tamen hypostaticè Verbum fuit vnitum. 319.2.E.

Corpori Christi in illo triduo vnitum est Verbum ratione materiæ, non ratione formæ 321.1.A.

Corpus Christi non fuit confectum ex materia seu substantia cælisti 321.2.D.

Corpus Christi fuisse phantasticum qui haretici dixerint. 328 2.A.

Corpus verum Verbum diuinum assumpsisse, & humanum, ab eiusdem materiæ cum nostro, probatur. ibid.B C.

Corpora esse mala ex natura sua Manichæorum error fuit. 329. 1.C.

Corpus integrum & omnibus suis partibus constans Verbum assumpsit. 330.1.E. Cuius omnes partes secundum hypostasim immediate Verbum assumpsit. ibid.2.B.

Corporis quædam partes informantur anima rationali, & quædam non. ibid.

Corpus Christi eodem tempore fuit formatum & animatum. 340.2.A.

Corpus Christi non fuit prius tempore vnitum Verbo, quam anima. ibid.2.B. Nec prius Verbo quam animæ. 343.1.B. & seq.

Corpus Christi cur sine anima mansit vnitum Verbo in triduo, & non in conceptione ibid.2. per totam.

Corpus seu caro Christi assumpta est mediante anima. 349.2.D. id est ratione animæ & in ordine ad animam. 350.2.B.

Corpus humanum sanctificari dicitur, quando redditur aptum ad opera sanctitatis. 362.2.A.

Corpus Christi per externos actus habilius reddi potuit ad externos labores perferendos. 376.1.E.

Corpori Christi gloria fuit debita à principio conceptionis, sed dilata est propter salutem nostram. 419.1.B.

Corpus duo loca replere potest, & duo corpora in vno loco esse possunt. 486.1.C.

Corporis defectus quos Christus assumpsit qui. 523.1.E.

Corpus passibile, licet humanum, Christum assumpsisse hæretici quidam negauerunt. 527.1.B. Alij, corpus graue. ibid.C.

Corpus passibile Christum assumere expedientissimum fuit. ibid.E.

Corpori Christi claritas communicata est in transfiguratione, quæ est dos corporis gloriosi, sicut, dum ambularet super aquas, agilitas. 528.1.A.

Corporis defectus, qui sunt veluti naturales proprietates corporis passibilis, Verbum assumpsit. ibid. 527.2.D.

Corpus humanum perfectum & bene dispositum iuxta conditionem suam, Verbum assumpsit. 528.1.D.

Corpus Christi habuit optimum temperamentum. ibid. & perfectam corporis pulchritudinem, quam in corpore humano & virili esse decebat ibid.E.

Corpus Christi fatuum est veluti obiectum beatitudinis corporis nostri. ibid.2.E.

Corpori humano non repugnat vsque ad mortem absque ægritudine peruenire. 529.2.D.

Corpus Christi naturæ legibus non paruisse, sententia hæretica, in quo sensu. 530.1.B.

Corpus Christi esse vbique est hæresis nostris temporis. ibid.2.C.

Corpus Christi fuit & est loco circumscriptum. 531.2.A.

Corpus Christi solum est in cælo & in Eucharistia 532.1.D.

Creatura. Creatio. Creare.

Creaturæ omnes per incarnationem quoddam beneficium acceperunt. 28.1.B.

Creatio animæ Christi, & vnio eius ad Verbum, distinctæ sunt actiones. 211.1.E. & 2.A.

Creatura non potest concurrere ad mysterium incarnationis, tanquam causa principalis. 242.2.A.

Creatura nulla potest sua virtute ordinem rerum immutare. ibid. 2.C.

Creatura potuit assumi vt instrumentum ad efficiendam incarnationem. 243.2.A.

Creaturam vllam præter Virginem de facto ad hoc mysterium concurrisse per modum instrumenti dicere erroneum est. ibid B. & seq.

Creatura à Deo differt quod non sit suum esse, sicut ille. 270.2.C.

Creaturæ à Deo manant prout vnus est 271.2 A.
Creaturam irrationalem Deo vniri hypostatice non repugnat, non est tamen congruum. 310.2.C. 320.2.C. Non tamen est semper indecens ibid.E.
Inter creaturam & Deum quale medium reperiatur. 337.1.B.
Creatio ex naturali sua efficacia habet vt terminetur ad rem subsistentem nisi præueniatur. 346.2.B.
Creaturam esse infinitam tam in essentia, quam in quantitate vel intensione repugnat. 392.1.C.
Creaturam ita esse capacem gratiæ vsque ad certum gradum vt de potentia absoluta maiorem non possit recipere falsum. 395.2.D.
Creaturarum omnium caput Christus dici potest. 405.1.A.
Creatura virtute naturali potest comprehendere naturalem perfectionem & potestatem alterius, non autem capacitatem obedientialem. 429.2.A. Potest tamen id virtute supernaturali. ibid.B.
Creaturæ videntur in Deo, quia Deus cognitus est ratio cognoscendi illas. 434.1.D.E.
Creaturæ communicari potest modus videndi futura per supremam scientiam creatam, non per inferiorem. 448.1.C.
Creare seipsum nullus omnino potest. 473.2.B.
In creaturis potentia obedientialis actiua & passiua reperitur. 486.1.C. Et late in seq.
Creatura non dicitur vere eleuari ad esse cum creatur. 495.1.A.
Ad creaturæ debitam subordinationem & subiectionem ad Deum spectat, vt in se habeat fundamentum per quod possit obedire Deo ad effectus supernaturales. 498.2.A.
Creatura præcise considerata secundum eam entitatem quam habet per suam creationem, est subiecta suo creatori absq; eo quod ab illa intelligatur dimanare aliqua virtus vel modus a quo habeat talem subiectionem. 502.2.C.
Creatura agens per potentiã obedientialem, agit vt instrumentũ & non vt causa principalis. 509.1.B.
Creaturam esse posse instrumentum creationis, late disputatur. 521.1.B. Et concluditur. 522.2.C.
Creaturæ, quales nos sumus, qualiter à Christo differant. 573.1.B.
Creatura esse potest obiectiua ratio alicuius decreti liberi voluntatis diuinæ. 647.1.C.

Crux Christi vera, & picta.

Cruci, aliisque passionis Christi insignibus, adoratio debita. 830.1.B. 832.1.A.
In crucis laudem multa. 832.B. per totam.
Cruci Christi debita adoratio qualis. 831.1.A.
Crucis vsus, quem Catholica Ecclesia semper tenuit, honestus & religiosus. ibid.D.
Crucis erectio signum expulsæ idololatriæ. ibid.E.
Inter Crucem & reliqua passionis Christi instrumenta quoad cultum differentia. ibid.2.E.
In crucis cultu Armenorum superstitio. 832.1.B.
Signi Crucis vsus quædam fidei professio. ibidem. Virtutem habet contra dæmones non in sola deuotione & merito operantis, sed in diuina ordinatione, propter Christi merita fundatam. ibid. C. & D.
Signi crucis vsus valet etiam ad impetrandum aliquid à Deo ibid. 2.A.
Crucis signum quam laudabiliter Christi fideles ad suas actiones præmittant ibid.
Crucis signum habet omnes vtilitates, quas imagines, & de eius adoratione eo modo quo de adoratione imaginum, sacrorumq; nominum sentiendum est. ibid.B.
Cultus, & veneratio, idem fere quod honor significant, & eodem se habent ad adorationem. 756.2.C.

Vide latria. Dulia. Adoratio. Religio.

D

Dæmon.

Dæmon non potuit naturali virtute incarnationem cognoscere. 26.2.C.
Dæmon in peccatorem potestatem habet, quia ipsum punire & in infernum deducere potest. 36.1.E.
Dæmon mundi imperio per idololatriam potiebatur, quod ei per Christum ablatum est. ibid.2.A.
Dæmon malorum hominum est caput. 405.2.B.
Dæmonem imitantur quidam ex suggestione, quidam propria sponte. 407.1.C.

Damnati.

Damnati nullum ex meritis Christi fructum recipiunt. 400.1.B.
Damnatum viator in intensione & multitudine malitiæ superare potest. 408.1.A.

Debitor. Debitum.

Debitor Deus esse potest non simpliciter, sed ex suppositione promissionis, vel alicuius pacti. 69.1.B.
Debitum vt sic importat ordinem exigentiæ vel necessitatis. 70.1.E.
Debitores in solidum eiusdem rei cui plures esse possint, non autem domini. 77.1.D.
Debita soluens vno titulo iustitiæ, etiam alio titulo debita soluere potest. 79.1.B.C.
Debita iustitiæ si multiplicentur, augetur res ipsa quæ debetur, ibidem. 1.C.D.
Debito connaturalitatis adiungi potest debitum iustitia. 257.2.E.

Defectus.

Defectus eos Christus tantum assumpsit, qui ad finem incarnationis vtiles esse poterant. 526.2.B. Qui fuerint. 529.1.B.
Defectus hi respectu naturæ humanæ eleuatæ ad vnionem sunt priuationes. 526.2.E. 527.1.A.
Defectus naturales Christus necessitate quadam patiebatur, & quomodo. 530.1.A.B.
Nihilominus voluntarij fuerunt Christo, etiam secundum voluntatem humanam. ibid.D.
Defectus animæ qui sint, & quomodo in Christo locum habere potuerint. 534.2.B.

Dependentia.

Dependentia duplex modus. 209.2.E. & 210.1.A. differentia inter hos duos modos. 210.2.A.
Dependentia humanitatis à Verbo quid sit, & an distinguatur ab vnione hypostatica. 224.1.A.B.

Deus. Deitas.

Deus plus homini concedit, quam ipse petat. 8.1.B.
Deus se communicat modo perfectissimo ad intra. 22.1.D.
Deus beatus seipsum communicat modo minus perfecto, quam in vnione hypostatica. ibid.E. & 2.A.
Deus & humana natura proportionem habent, vt ex eis vna persona constituatur, ibid.2.C.
In Deo non est potentia obedientialis, sed quidquid in eo est, est naturale. 23.2.B.C.
Deus in omnibus suis operibus est liber, etiam in opere redemptionis. 31.1.B.
Deus duobus modis redimere hominem potuit, ex misericordia, & ex iustitia. 32.1.B.
Deus nec mutari nec mendax esse potest. ibidem. D. potuisse saluare vtraque perfectione hominem gratis à culpa liberare. ibidem. & E.
Dei offensi placandi diuersa ratio esse debet, à ratione qua homo offensus placatur. ibid.2.C.
Deus in rebus finitis, quascunque facta, potest facere meliorem, excepto opere redemptionis. 34.1.D.
Deus in rebus omnibus non facit quod conuenientissimum est absoluto. 34.2.C. 641.1.C. (29.1.D. Facit tamen omnia conuenientissime ad finem intentum. 34.2.D.
Deus cur noster redemptor esse debuerit, etiamsi purus homo ex Dei acceptatione nos redimere potuisset. 35.2.B.

Deo nullus pro beneficiis acceptis æquiualens reddere potest, si d persona increata Christus, & pro beneficiis accepti condignas gratias, & pro hominum offensis sanctificationem condignam offerre potuit. 29.1.A.

Deus potest præmiare totum quod Christus potuit mereri. 54. 1.C.

Deus de potentia absoluta potuit non acceptare satisfactionem Christi. 64.1.A.

Deus, posita promissione & pacto debuit ex iustitiæ obligatione acceptare Christi satisfactionem. 69.1.B.

Deus obligatur ex iustitia ad soluendum præmium meritis iustorum. ibidem. Quomodo posset esse debitor ex promissione. ibid. 2.D.

Deus proprie & vere exercet actum iudicij, cum bonis præmium tribuit pro meritis. 71.1.A.

Deus soluit debita ex iustitia distributiua. ibid.B.

Deus vt Deus non est principium valoris satisfactionis Christi, sed Deus quatenus alienam naturam substentat 76.2.E.

Deos plures intelligere qua maxime ratione sit impossibile. 77. 1.B.

Deus posset de potentia absoluta conseruare habitus physicos gratiæ & charitatis in homine peccante mortaliter. 103.1.C. imo & peccatori denuo infundere prædictos habitus. ibidem. 1.D.

Deum non denegare gratiam facienti quod in se est, quo modo sit intelligendum. 107.1.B.

Quæ ex Dei voluntate prouenium super omne debitum creaturæ, sola reuelatione innotescunt. 117.2.D.

Deus an prius voluerit res esse in esse naturæ, quam in esse gratiæ, & gloriæ. 126.1. & 127.1.C

Deus sæpe ordinat res in extrinsecos fines. 130.2.C. Nihilque in eis necessario imprimit. 131.2.B.

Deus denominatur ordinans aut volens aliquid extra se, non ob extrinsecam mutationem quæ in obiecto fiat, sed ab intrinseca volitione quæ in Deo est. ibid 1.E. Quomodo hæc denominatio intelligi possit in Deo absque reali additione intrinseca, vnum est ex diuinis mysterijs quod humana ratione declarari nequit. ibid. 2.E.

Deus eodem actu secundum rem vult finem vt exæquendum per illa determinata media, per quæ in re ipsa illum exequitur. 133.1.E.

Deus rem vt futuram non potest cognoscere, nisi prius videat suam voluntatem eam ordinantem aut permittentem. 136.2.D.

Deus in primo signo, & in prima voluntate qua voluit vnionem hypostaticam, voluit illam determinate in tali persona, & in natura. 141.2.B.

Deus non prius circa vniuersales rationes versatur. & deinde circa particulares. 142.1.A.

Deus non prius secundum rationem ordinauit ad gloriam homines in communi, & postea hos in particulari. ibid.2.E.

Deus non prius voluit Christum venire passibilem & mortalem quam voluerit permittere peccatum. 147.1.B.

Deus, quia præuidit peccatum futurum, ideo voluit carnem Christi esse passibilem. 148.2.D. Non vero, quia Deus voluit carnem Christi esse passibilem, ideo peccatum permisit. 149.1.A.

Deus cur & quo modo personam suam naturæ humanæ communicare decreuerit. 159.2.E. & 160.1.C.

In Deum nihil potest conuerti per omnimodam mutationem seu transubstantiationem. 177.2.D.

Deitas non potest esse forma corporis, neque spiritus. 178.2.A.

Deus est eus simplicissimum, pluresque in se habet vnitas perfectiones, quæ in nobis diuisæ sunt. 180 2. C.

Dei nomen supponit pro essentia nisi ex adiuncto determinetur vt supponat pro persona. 276.1.C.

Deus, vt prædicatur de tribus personis est quid subsistens commune illis. ibidem. D.

In Deo nihil est absolutum & essentiale quod per summam identitatem non sit communicabile tribus personis. 278 1.C.

Deus ex vi suæ absolutæ existentiæ habet subsistere. ibid. 2.B.

In Deo quidquid essentiale est, est idem numero in tribus personis. 279.2 A.

Deitas ex vi suæ absolutæ subsistentiæ non est persona. ibidem. C. Et cur. 285.2.B

Hic Deus ex vi solius indiuiduæ conceptus non requirit subsistentiam communem absolutam. 285 1.A.

Hic Deus sicut existens, ita & subsistens intelligitur, abstractiue per intellectum subsistentiæ relatiue. ibid.B.

In hoc Deo possunt præintelligi actus essentiales non notionales, ibidem & 286.1.A.

Deus est speciali modo vbi specialiter operatur. 291.1.E.

Deus per subsistentiam absolutam potest assumere naturam creatam. 302.1.A B

Si hic Deus naturam humanam assumpsisset, quomodo hic homo esset persona ibid.2.C.

Deus intra se habet omnem perfectionem sibi connaturalem, & infinitam vim communicandi se creaturis 305.2.D.

Deus quot & quanta possit facere supra naturæ ordinem. 307. 2.A.

Deus non assumpsit hominem 312.B.

Deum esse incomprehensibilem creata cognitione, de fide certum est. 432.1.A.

Deus qua ratione dicatur inuisibilis. 433 2.A.

Deus videndo seipsum, videt omnia quæ in ipso sunt, & potest participationem illius scientiæ creaturæ communicare. 434.1.D.

Deus & creaturæ quo modo eodem actu videntur. ibidem. E. & 2.A.

Deus continet creaturas eminenter tanquam perfecta causa earum ibidem. 2.C.

Deus eo perfectius videtur quo plures effectus in eo videntur, cæteris paribus. 435.1.A.

Deus quo modo loquatur. 448.2 D.

Deus, cum loquitur, quomodo possit ostendere euidenter se esse qui loquitur, non manifestando clare se ipsum. 449 1.A.

Deus solus est causa principalis gratiæ 485.B.

Dei substantialis virtus seu quæ in Deo existit non coniungitur per se ipsam formaliter, & intrinsece instrumento suo in ordine ad operationem. 493.2.E.

Dei imperium etsi efficacissimum sit, supponit tamen vel confert creaturæ potentiam præstantem id quod imperatur. 496.1.B.

Deo secundum se nihil est supernaturale, bene tamen per comparationem ad creaturas 503.2.E.

Deus sit autor naturalis præparat res vt sint aptæ instrumenta, vt supernaturalis vero vtitur illis. 509.1.B.

Deus non potest operari nisi vbi est. 515 2.B. Hoc autem habet ex suæ immensitate & infinita perfectione. 516.1 B.

Deus ita est vbique vt substantia eius infinitè diffusa sit. 532.1. B.C.

Deus sine lege obligatione natura sua ad bonum determinatur, nec potest abeo quod bonum est deuiare. 539.2.D.

Deitas est homo, non dicitur, proprie, & cur. 557.2.D. Neque è conuerso. 558.1.E.

Deitas generat. falsa est propositio. 558.1.A.

Deitas est incarnata, vera est propositio. ibid.

Deus & deitas, licet idem sint, in ratione significandi & supponendi distinguuntur. ibid.1.C.D.

Deus est homo, propositio est verissima, sed in ea exponenda multi errarunt. 562.2.A. 563.1.E. & 2.A. In qua propositione nomen Deus suppono pro persona Verbi. 562.2.B C. An sit in materia naturali vel contingente. 564 2.B.C.

Deus supponit pro determinato supposito iuxta exigentiam prædicati. 562.2.C.D.

Deus factus est homo, *vera est propositio, eo quod natura humana vere incepit esse in supposito diuino.* 568.1.D.E.
Deus factus est hic homo, *tam propria est locutio quam vera.ibid.*2. *A.&* 568.2.B. *In qua propositione* hic homo *non designat suppositum sed humanam naturam subsistentem.* 569.1.*A.*
Deus non voluit vt Christus nos redimeret, quia Christus id prius humana voluntate voluerit, sed potius è contra. 596.1.B.C.
Deus potest absoluta & efficaci voluntate sua prædefinire actum liberum in particulari. 597.2.*A.*
Deum prædefiniuisse actus omnes supernaturales, præsertim electorum hominum in particulari verisimile est. 599.1.D.
Deus magis amat gloriam animæ Christi, quam omnium hominum & angelorum. 631.1.D.
Dei maior liberalitas est dare nobis Christi merita & satisfactionem, & propterea nobis pœnam remittere, quam eandem pœnam nobis gratis condonare. 655.1.*A.*
Dei omne beneficium quod non sit ipsemet Christus, omnisque beneuolentia circa homines fundatur in Christi meritis. 652.2.E
Deus per Christum voluit dare electis omnia media creata & efficacia, quibus saluentur, & cæteris auxilia quibus saluari possint. 654.1.B.
Ad Deum multa in hoc indice pertinent, vt Pater, Verbum, Spiritus, Sancta Trinitas.

Dilectio.

Dilectio Dei super omnia necessaria est ad obtinendam remissionem peccati extra sacramentum. 90.2.*A.*
Dilectio Dei absolute dicta, charitatis dilectionem significat. 91.1.*A.*
Dilectionis actus non concurrit ad remissionem peccati vt causa formalis, sed vt dispositio. 101.1.*A.*
Dilectionis actus perfectè conuertit animam ad Deum conuersione actuali, & sic formaliter expellit peccatum actuale. 102.1.C.
Non vero conuersione habituali opposita peccato habituali. ibid. & D.

Vide Charitas, Contritio, Amor.

Discretio spirituum.

In Christo fuit, & quæ illa fuerit. 383.1.B.C.

Dispositio.

Dispositio ad vnionem hypostaticam cum qua illa habeat naturalem connexionem dari non potest. 244.2.C.
Neque est aliqua dispositio ita necessaria vt ad vnionem necessario supponatur. ibid.
Dispositio vt ornamentum humanitatis vel animæ Verbo vniendæ à quibusdam Theologis statuitur. 245.1.D. *sed reuera nulla est, neque in corpore, neque in tota humanitate. ibid.*2.*A. vsq;* 246.2.*A.*
Dispositiones cur ad vnionem necessariæ non fuerint. 246.2.E.& 247.1.*A.*
Dispositionis physicæ essentia in quo consistat, & in quo à dispositione morali differat. 247.2.E.
Dispositio moralis qua sit. 249.1.B.
*Dispositio vt vera sit, necesse est vt ex se præsupponi possit secundū existentiam ad id, ad quod disponit. ibid.*1.E.
Dispositio supernaturalis & libera, ad effectum supernaturalem, meretur illum saltem de congruo. 261.1.E.
Dispositio ad gratiam in Christo non fuit præparans, sed consequens, & ornans. 633.1.B.C.

Dominium Dei. Dominium Christi.

Dominium Dei non minuitur per hoc quod creatura acquirat ius ad rem quam Deus exhibere tenetur. 73.1.C.
Dominium absolutum Deus habuit omnium actionum Christi, tam secundum esse physicum, quam morale, 78.1.C.
Dominium rerum omnium Christus vt homo habuit, sed dependenter. 77.1.E. *Christus vt homo per voluntatem creatam fuit Dominus omnium suorum meritorum, & actionum, tam secundum esse physicum, quam morale.* 78.1.C.D.
Dominium temporale & humanum, licet Christus aliquarum rerum habuerit, non tamen simile habuit in totum orbem. 710.2.B.
*Dominium altioris ordinis per se & directe in res omnes, & earum actiones Christus habuit. ibid.*D. *non tantum post resurrectionem, sed & in vita mortali.* 711.1.D.
*Dominium hoc cum sit excellentioris ordinis, non excludit priuata dominia. ibid.*2.B.

Dona Spiritus Sancti.

Dona Spiritus sancti generaliter sunt omnia dona gratiæ, sed specialiter sunt habitus quibus homo bene disponitur ad operandum ex peculiari & extraordinaria motione Spiritus sancti. 377.1.E.
Dona hæc sunt septem, quatuor pertinent ad intellectum, tria ad voluntatem, & quæ illa. ibid.
*Dona Spiritus sancti in Christo simpliciter fuerunt. ibid.*2.B.
Dona scientiæ & intellectus sunt à scientia beata & infusa distincta. ibid.
*Dona concomitantur gratiam, & manent in patria. ibid.*C.
*Donum consilij in Christo quomodo fuerit. ibid.*D.
*Donum sapientiæ & intellectus, nullam imperfectionem in Christo includunt. ibid.*D.E.
Dona pertinentia ad voluntatem in Christo fuerunt perfectissima. 378.1.E.
*Donum mouet hominem ad operandum præter ordinarias regulas rationis, tam naturales, quam supernaturales. ibidem.*2.C.D.
*Donum pietatis versatur circa materiam religionis, & cultus qui perfectissimus manet in beatis. ibid.*E.
Donum timoris fuit in Christo, & est in beatis, & contrarium est hæresis Abailardi. 379.1.*A.*

Dolor.

Dolor sensibilis formaliter consistit in quodam actu appetitus, quo veluti contristatur, & fugit corporis læsionem. 547.2.C.
*Dolorem fuisse in Christo de fide est. ibid.*D.E.

Dulia.

Dulia est cultus qui creaturis excellentibus dari potest 767.1.C.
Duliæ habitus ab habitu religionis seu latriæ specie differt. 775.1.*A.*
Dulia prout Deo vt supremo domino accommodatur, vere est latria. 770.1.*A.*

Vide, Adoratio, Latria.

Durationes.

Relatiuæ tres sunt in Deo. 274.2.*A.*

E.

Ecclesia.

Ecclesia cuius caput Christus esse dicitur, quænam sit 403.2.*A.*
Ecclesia est angelis & hominibus, veluti vna spirituali respublica constituitur. 404.1.E.

Effectus.

Effectus causæ formalis, non potest variari etiam de potentia absoluta, ipsa inuariata manente. 248.1.E.
*Effectus autem in genere efficientis variari potest. ibid.*2.*A.*
Per effectus Deus tanto perfectius cognoscitur, quanto perfectiores sunt & perfectius cognoscuntur. 451.2.*A.*
Effectus causæ secundæ prius natura creari à solo Deo, deinde fieri à creatura absurdum. 522.1.E.
Effectus per aliquam formam constitutus concipi non potest, quin in illo talis forma includatur. 582.2.D.

Electio.

Electio ad gloriam præcedit merita in intentione, sed subsequitur in executione. 126.2.B.

Electio ad gloriam prior ratione est in Deo ipsa prædestinatione seu ratione mediorum. 142. 1. D.
Electionem Dei increatam & æternam non posse cadere sub medium in quo sensu habeat verum. 251. 2. E.
Electionem suam B. Virgo vt esset mater Dei, & Ioannes Baptista vt esset præcursor, & maiores Christi vt tales essent, non meruerunt. 261. 1. C.
Elegit Deus ad gloriam, vel gratiam, aut fidem, hos potius quam illos ex sola sua voluntate, & nihilominus concessit omnibus per Christum necessaria media quibus gratiam consequerentur. 642. 1. A.
Electio horum præ illis non ex meritis Christi est, sed ex libertate diuinæ voluntatis. 651. 1. D.
Electio circa præterita, quæ iam non sunt, in hominis potestatem non cadit. ibid. 2. C. D.
Electio in quo à prædestinatione distinguatur. ibid.
Vide Prædestinatio.

Elipandus.

Elipandi error de Christi seruitute qui fuerit. 681. 2. B.
Elipandus non tantum in voce adoptionis, sed in re ipsa incarnationisque mysterio errauit. 733. 1. E.
Elipandus, licet non diserte verbo Nestorij errorem fuerit professus, in eo tamen fuit. 754. 2. D.
Epiphanius à calumnia erroris circa imaginum vsum vendicatur. 793. 1. D.

Essentia, esse, ens.

Essentia diuina quo modo sit forma intellectus creati, 178. 2. B.
Ens quomodo in creatum & increatum diuidatur. 201. 2. D.
Essentia & existentia in rebus creatis in re non distinguuntur. 226. 1. D.
Esse vnum existentiæ absolutum, & essentiale, & commune tribus personis esse in Deo, est certum. 270. 1. A.
Esse est quodammodo Deo proprium, nihilq; magis est illi contrarium, quam non esse. ibid. 1. E.
Esse seu existere in Deo est perfectio simpliciter. 271. 1. A.
Essentia Dei, licet præscindi possit à relationibus, nõ tamen ab existentia. ibid. 1. C.
Essentia diuina & relatio sunt vna entitas, sed ratione distinguuntur. 273. 1. B.
Esse vnum simpliciter est in Deo, triplex autem non nisi relatiuũ. ibid. D. E.
Esse essentiale est de intrinseco conceptu relationum diuinarum. ibidem. 2. C.
Essentias tres esse in Deo est quorundam sententia: sed hic modus loquendi vt omnino falsus & erroneus vitandus est. ibid. 2. E.
Essentias tres, etiam relatiuas, esse in Deo negandum est. 274. 1. A.
Essentia rei quid. ibid.
Essentia est radix totius substantiæ relatiuæ, sed non formalis ratio. 281. 2. C.
Essentia in æterna generatione quo modo sit principium generandi. 293. 2. D
Esse subsistentiæ non est propter operari sed esse naturæ 320. 2. B.
Essentia diuina supplet vicem speciei, non quia vere informat, sed solum quia intime adest intellectui, & cum eo concurrit ad visionem sui. 411. 1. E.
Essentia creata intrinsece constituitur in esse entitatis actualis non per habitudinem ad existentiam, sed intrinsece per existentiã. 582. 2. D.
Essentia non comparatur ad existentiam per modum subiecti, neq; per modum principij effectiui. 583. 1. C.
Natura creata in essentia sua conseruari non potest, simulq; priuari sua existentia. 585. 2. E. & 586. 1. A.
Essentia creaturæ, vt abstrahit ab actuali existentia solum significat rem possibilem, quæ vt sic nihil actu est. 586. 2. E.
Esse in Christo tantum est vnum, perfectum, substantiale, & completum. 588. 1. A.
Esse Christi non est vnum per omnimodam simplicitatem sed per admirabilem compositionem & substantialem vnionem. ibid. B. & C.

Eucharistia.

Eucharistia vere continet corpus Christi. 191. 2. A.
Eucharistia, quando corrumpitur, quomodo accidentia transeant in aliam materiam. 228. 1. C.
In Eucharistia Christus datur secundum realem præsentiam, & non secundum vnionem personalem, sed accidentalem. 238. 1. A.
In Eucharistia vnio hypostatica iterum sit per verba consecrationis. 244. 1. E.
Eucharistiæ mysterium, in quo vnio hypostatica iterum atque iterum renouatur, Christus meruit. 258. 1. E.
In Eucharistia an speciali modo Pater & Spiritus sanctus contineantur. 290. 2. C.
In Eucharistia, licet idem corpus constituatur sub diuersis speciebus non tamen idem est modus existendi. 304. 2. E.
In Eucharistia Verbum æquè diuinum est per concomitantiam sub speciebus panis & vini. 332. 2. E.
Eucharistiæ mysterium per scientiam infusam à Christo cognosci potuit & comprehendi. 451. 2. A.
Eucharistiæ mysterium per vbiquitatem destruitur. 532. 1. C.

Existentia.

Existentia non potest propriè pendere à subsistentia, sed potius è conuerso. 209. 2. A.
Existentia actualis potest conseruari sine subsistentia, vt in Incarnatione factum est. 227. 2. C.
Existentia est conditio magis necessaria ad agendum, quam subsistentia. 254. 1. A.
Existentia est illud esse quo res habet vt sit aliquid in actu, seu actualis entitas distincta ab ente in potentia. 269. 2. B. 582. 1. E.
Existere per se, seu perseitas existendi in rebus creatis non conuenit naturæ formaliter per seipsam, seu per existentiam suam, sed per aliquid reale distinctum. 277. 2. C.
Modus existendi per se perfectio simpliciter simplex est in DEO. 279. 1. A. B.
Existentia absoluta in Deo vere est subsistentia, ibid. 2. D.
Existere aliquam entitatem per existentiam vel entitatem realiter à se distinctam impossibile est. 301. 2. E.
Existentia & esse quomodo differant. 582. 2. B.
Existentia humanitatis Christi est incompleta. ibid. C.
Existentia ablata nihil manet in re quod assumi possit. 586. 2. E.
Vide, Essentia, Esse.

F.

Fides. Fides in Christo.

Fidei nostra mysteria, etsi supra rationem sint, non tamen contra. 241. 1. B.
Fides in Christum explicita ante lapsum homini fuit necessaria. 120. 2. D.
Fides prout est virtus Theologica, in Christo non fuit. 371. 2. C.
Fides prout est virtus moralis & fidelitatem significat, in Christo fuit perfectissima, ibid.
Ad fidem duo actus concurrunt intellectus & voluntatis. ibid. E.
Fidei nostræ certitudo in eo maxime fundatur quod Christus habuerit infallibilem cognitionem. 412. 2. E.
De essentia Fidei est, vt nitatur diuina autoritate credita, & non euidenter cognita. 448. 2. B. C.

Filiatio, Filius.

Filius quare potius debuerit incarnari, quam Pater & Spiritus sanctus. 289. 1. C.
Filius assumpsit humanitatem in eo quod ei proprium est, non in eo quod commune Sanctissimæ Trinitati. 292. 1. E.
Filij adoptiui Dei omnes, qui præcesserunt Christi aduentum fuerunt. 716. 1. B. C.

Filij adoptiui sunt omnes iusti, etiamsi præsciti sint, secus qui in peccato mortali vel originali sunt, etiamsi sint prædestinati. ibid. 2. C.

Filiatio ad Deum quibus modis accipi possit. 718. 1. B. C.

Filiatio qui aliter dicenda sit proprietas personæ & non naturæ. 722. 1. B. C.

Filiatio diuina participata duplex, adoptiua & naturalis. 728. 2. A.

Filius Dei Christus in quantum homo. 718. 1. E. & qualiter. 720. 1. C.

Filiationis huius fundamentum est ipsa gratia vnionis. 719. 1. B.

Filiatio hæc in Christo tantum est relatio rationis, nec aliquid reale supra vnionis gratiam superaddit. ibidem. 1. D.

Humanitas Christi nullatenus dici potest filia ibid. E.

Filius Dei adoptiuus Christus in quantum homo dici non potest sed naturalis. 720. 2. B. C. Non tamen in eo rigore, quo ratione æternæ generationis naturalis filius dicitur. 728. 1 B.

Filiatio hæc Christi vt hominis nullatenus competit humanitati propriè & secundum se sed per se primo competit huic personæ compositæ. 722. 1. D.

Si filiatio aliqua consequeretur in Christo ad infusionem gratiæ habitualis, non esset adoptiua, sed potius naturalis. 723. 2. B. 724. 2. A.

Nulla filiatio Christo conuenit ratione gratiæ habitualis. 720. 1. A. 722. 2 D. 729 2. E.

Filiatio naturalis Christi, & ea quam habet ratione æternæ generationis, & filiatio adoptiua, inter se comparantur. 728. 2. D

Filiationes Christi, licet tantum in re sint duæ, tamen tres ratione nostra distinguuntur propter naturalis filiationis eminentiam, & qualiter. ibid. E. & 729. 1. A. per totam. Spiritus sanctus si assumeret humanitatem esset in quantum homo, filius Dei naturalis. 730. 1 B.

Hæc propositio Christus est filius Dei naturalis, est simpliciter de fide, sicut hæc, Christus in quantū homo est filius Dei naturalis, designando suppositum. 738. 1. E. si vero naturam designet, in vno sensu est falsa, in alio autem vera, licet sub opinione. ibid. 2. C.

Hæc propositio, Christus est filius adoptiuus, simpliciter est hæretica 740. 2. C. & etiamsi addatur, inquantum homo designando suppositum: Imo etiamsi naturam designet, falsa est, non tamen hæretica. 741. 2. A.

Finis.

Finis intentio an in Deo supponat scientiam mediorū, varia Theologorum placita. 127. 2. B.

Omnis intentio finis supponit scientiam mediorum saltem vt possibilium seu sufficientium, non vero vt futurorum. ibid. 2. E.

Finis intentio efficax supponit in Deo scientiam mediorum efficacium & futurorum saltem conditionatam. 128. 1. A.

Finis non pendet à medio, tanquam à ratione propter quam finis intendatur, sed solum pendet ab illo quoad executionem. ibid. 2. D.

Finis intentio includit in virtute volitionem mediorum. ibidem. B.

Vtilitas medij ad finem debet aliquo modo supponi in medio. 130. 1. C.

Finis intentio an ita sit prior ratione in Deo, quam electio, vt ab hac non pendeat. 133. 1. B. & sequent.

Finis intentionem ratione esse priorem electione mediorum aliud est quam esse omnino independentem ab illa. ibid. 2. B.

Finis intentionem esse simul cum electione mediorum quo sensu sit verum. 133. 1. E.

Finis intentio est prior in Deo electione mediorum, in quantum finis est ratio volendi media & non è conuerso. ibid. 2. D. 653. 1. D.

Fœlix.

Fœlicis hæresis fuit, Christum esse filium Dei adoptiuum. 193. 1. B. 734. 1. B.

Fœlix, licet non disertis verbis Nestorii errorem fuerit professus, illum tamen in re habuit. 734. 2. D.

Fœlicitas.

Fœlicitas hominis quo modo incarnationis beneficio complenda fuit. 28. 1. A.

Fœlicitas seu gloria æterna in sui radice gratis datur. 106. 1. B.

Vide, Beatitudo, Visio.

Fomes.

Fomes consistit in resistentia sensualis appetitus ad rationem. 534. 2. D.

Fomes potest in actu primo & secundo considerari, & quid sit. ibidem. E. & 545. 1. A.

Fomes peccati in Christo locum non habuit. ibidem. Neque in actu secundo. 545. 1. A. Neque in actu primo. 546 1. A.

Fomes vt extingueretur in statu innocentiæ necessaria fuit aliqua perfectio, vel specialis Dei prouidentia. 535. 1. E.

Fomitem esse qualitatem quādam morbidam quidam, sed improbabiliter, opinantur. 544. 2. D. Et quid sit. 545. 1. A.

Fomitis motus sine peccato esse possunt, sed sunt indecentes & turpes. ibid. C D.

Fomitis motus Christus pati non debuit: etiam vt nobis exemplū tentationum superandarum præberet. ibid. E.

Fomes etiam quoad actum primum in Christo non fuit, nec esse potuit etiam de potentia absoluta. 546. 1. D.

Fomes per quid in Christo extinctus sit. ibid. 1. B.

Forma. Formalis causa.

Forma non actuat nisi subiectum sibi proportionatum. 178. 2 D.

Formalis causæ effectus sine causa formali cur non sit. ibid. E.

Formæ quæ in abstracto non prædicantur de se inuicem, in concreto non prædicantur nisi propter coniunctionem in eodem supposito. 194. 1. C.

Forma substantialis separata à materia vniri potest hypostaticè Verbo. 321. 1. D.

Formæ, quæ educuntur de potentia materiæ, non prius sunt à Deo solo, quam sint per actionem qua concurrit cum causa secunda ad earum educationem. 522. 2 B.

Forte particula cum in Scriptura diuina coniungitur, cum diuina scientiæ promissione, non indicat incertitudinem, sed aliquod mysterium. 97. 2 E.

Futura contingentia.

Futura contingentia propriissime ex liberis actibus pendent. 446. 2. B.

Futura contingentia cognoscere, licet proprium Dei sit, per lumen tamen supernaturale à creatura cognosci possunt. ibidem. C.

Futura contingentia cognoscere, ad consummatum Prophetæ donum, & munus doctoris perfectè exercēdum, necessarium. 447 1, B.

Futura contingentia quo modo Christus cognouerit, per modum intuitiuæ cognitionis ibid. 1. E.

Futurorum omnium cognitio in determinationem diuinæ voluntatis reuocanda non est. ibid 2. A.

Futuram rem esse, nihil reale ponit in re possibili, quod sit repræsentabile per aliquam imaginem obiectiuam. ibid. D. E.

Futura contingentia per scientiam infusam Christi, abstractiuè cognosci potuerunt. 448. 2. A.

G.

Gloria.

Gloriam corporis nemo mereri potest sine gloria animæ, nisi hanc prius habeat, 636. 1. C. D.

Vide Gratia, Visio, Beatitudo, Fœlicitas, Lumen Gloriæ.

Gratia habitualis, Gratia vnionis.

Gratia habitualis & vnionis, quo modo differant in influxu actuum, ab illis proficiscentium. 45. 1. A.

Gratia quæ supponitur iustitiæ in tantum diminuit perfectionem eius, in quantum est quædam virtualis remissio debiti, gratis facta. 85.1.E

Gratiam infinitam personæ finita habere non potest. 86.2.A

Gratia habitualis est causa formalis remissionis peccati. 100.2.D

Differentia quæ est inter gratiam habitualem, & actum contritionis, & dilectionis Dei supernaturalis in ordine ad iustificationem. ibid.

Gratia habitualis simpliciter est perfectior quocunque actu supernaturali. 101.1.D.E.

Gratia habitualis est primaria quædam participatio diuinæ naturæ ibid.E

Gratia & habitus infusi ordine naturæ in nullo genere causæ antecedunt contritionem, quæ est dispositio ad illos. 102.2.E. & 103.1.A

Gratia habitualis de potentia absoluta posset esse in eodem subiecto cum peccato. 103.1.C. non vero ex natura rei. ibidem. 2.A

Gratia prima non solum excitans, sed etiam sanctificans & habitualis datur gratis. 106.2.C

Gratiæ augmentum non gratis sed ex meritis tribuitur. ibidem. 1.C

Sine gratia diuina nihil homo potest facere quod ad vitam æternam conferat. 112.1.E

Gratia sanctificans est fundamentum totius iustitiæ, meriti, & satisfactionis apud Deum. ibid.

Gratiæ connaturale est vt per opera sua possit expellere peccata venialia. 115.1.C. & consequenter est ei debitum debito connaturalitatis, vt opera eius acceptentur in satisfactionem pro culpis venialibus. ibid.D

Gratia in ordine rerum est altioris ordinis quam ipsa anima. 237.1.C.

Gratia vnionis non est in genere gratiæ habitualis: sed in superiori. ibid.D.E

Gratia dicitur, & ipsa Dei voluntas gratis aliquid dantis, & ipsum gratuitum Dei donum. 238.2.B.C

Gratia vnionis proprie est vnio substantialis, & potest dici de ipsa Verbi persona. 241.1.A.B

Gratia vnionis nõ potest dici naturalis homini Christo tanquam proueniens ex propriis humanæ naturæ. ibid.E

Neque etiam est naturalis Christo prout naturale est idem quod debitum: quo modo gratia habitualis illi est naturalis. ibid. 2.A

Gratia vnionis potest dici naturalis, non absolute sed respectiue. 242.1.A

Gratia habitualis non est dispositio ad vnionem hypostaticam necessario requisita. 245.1.A.B

Gratia habituali nulla est excellentior qualitas, nec magis ornans animam. 246.1.B

Gratia habitualis Christi non est gratia adoptionis. ibid.D.

Gratiam habitualem esse physicam vel moralem dispositionem ad vnionem hypostaticam omnino implicat. 247.2.E

Gratia habitualis ex vi suæ specificæ naturæ nõ ordinatur ad gratiam vnionis, sed ad visionem beatam, qua consecuta, dicitur consummata. 248.1.B

Gratia habitualis Christi ordinata est à Deo ad vnionem hypostaticam, non vt ad finem qui per eam acquiritur. sed vt ad finem cui inseruit. 249.2.A

Gratiam habitualem esse instrumentum physicum ad efficiendam vnionem hypostaticam, absolute non implicat. secus si simul eidem naturæ vtraque gratia conferatur. 250.1.B.C

Gratia habitualis, ex natura sua non requirit gratiam vnionis, tamen gratia vnionis postulat gratiam habitualem vt propriè atem sibi debitam. ibid.E.

Gratia prima cur sub meritum cadere non dicatur. 256.1.A

Gratia & liberum arbitrium in medio seiungi non debent. 263.2.A

Gratia est participatio diuinæ naturæ, cui respondet participatio diuinæ operationis. 320.2.A

Gratia Christi in Christo, & ipsius naturam perficit, & est principium perficiendi alios. 357.2.E.

Gratia habitualis in Christo fuit propter tria. 358.2.B. & 364.2.A.

Gratia est aliquid inhærens in anima, quæ in actualem & habitualem distinguitur. 359.1.A.

Gratia vnionis talis est, vt nullam admittat secum peccati maculam. 360.2.D.

Gratia vnionis præcise non confert omnem iustitiæ & sanctitatis perfectionem extensiuam. 362.1.D

Gratia habitualis non fuit necessaria Christo vt esset gratus, & Deo sanctus simpliciter ibid.2.E. nec ad merendum. 619.1.B. fuit tamen illi necessaria ad consummatam perfectionem extensiuam, seu statum sanctitatis 362.2.E. Et ad operandum connaturali modo. 619.1 C.

Gratiam esse quid permanens de fide est. 364.1.E

Gratia hæc in Christo & in nobis eiusdem rationis est. ibid.2.D. 387.2.D

Gratia habitualis data est animæ Christi simul cum gratia vnionis, est tamen posterior quam illa, ordine naturæ. 365.1.B.2 B

Gratia Christo facta est naturalis ratione vnionis. ibid. 2. B.C. 367.1.D

Gratia habitualis non manat à Verbo, aut ab vnione physica dimanatione, aut per veram efficientiam, sed immediate datur à Deo. 366.1.D

Gratia habitualis terminata est in Christo ad certum gradum non ex natura rei sed ex diuina prouidentia. 367.1.C

Gratia secundum habitudinem sibi connaturalem ac physicam non respicit Christum vt subiectum maxime proportionatũ, ac connaturale sibi. ibid. 2. C. Est tamen in illo tanquam in subiecto sibi conuenientissimo. ibid.

Gratia adiuuans tam necessaria fuit animæ Christi ad supernaturales effectus, quam nobis. 368.2.C

Gratiæ gratis datæ sunt actus qui supra naturam sunt, & diuina virtute fiunt in confirmationem fidei, & aliorum profectum. 381.2.B. earum diuiso. ibid.C.

Gratias omnes gratis datas quæ aliis hominibus communicantur, Christus habuit. 383.2.B. & sequentibus.

Gratiæ gratis datæ fuerunt in Christo permanenter & per modũ actus. 384.2.A

Gratiæ plenitudinem Christus habuit. 385.1.D. Estq; illi propria absolute loquendo. 394.1.E. 395.1.D.

Gratia operans significat motionem & auxilium Dei, quo primo mouetur homo vt se disponat ad iustificationem. 385.1.D.

Gratia vnionis quo modo sit infinita. 387.1.A

Gratiam habitualem in pura creatura dari æqualem seu æquè intensam, ac fuit in Christo, non implicat. 388.1.A. & 396.1.E. de potentia tamen ordinaria ad gradum gratiæ Christi, nullus vnquam hominum, vel angelorum potuit, vel poterit peruenire. 388.1.A. 394.1.E

Gratia habitualis in Christo est finita in entitate sua, & intensione quam in subiecto habet. 390.1.E

Gratia nulla finita de se est plene adæquata dignitati Christi. ibidem. 2.E

Gratia habitualis non tantum ratione modi vnionis, sed maxime ratione Verbi vniti confertur humanitati Christi. 391.2. B.C.

Gratia Christi ex eo non fuit infinita quia impossibile est qualitatem creatam esse infinitam. ibid.2.D. Nam si possibilis esset, data Christo fuisset. 390.2.D.

Gratia Christi secundum quandam rationem & dignitatẽ dici potest infinita ex coniunctione ad Verbum. 393.1, A.B

Gratia hinc habet vt sit proximum principium infiniti meriti. ibid.C.D

Gratia Christi intensiue non potest augeri sub ea ratione qua infinita est. ibid.2.C. extensiue tamen augeri potest. ibid.2.E

Gratiæ plenitudo in quo consistat. 394.2.C. 395.1.C.

Gratia nulli subiecto creato est naturalis. 396.1.D
Gratia quomodo in infinitum augeri possit. ibid 2.A
Gratia est forma cui connaturalis est visio beatifica. ibid.B
Gratia Christi in intentione & mente diuina fuit prior omni alia. 398.1.E
Gratia capitis & personalis in Christo eadem. 401.2.C
Gratiæ influxus in Christo duplex. 405.2.E
Gratia a pitis est principium merendi aliis. 406.1 C
Gratia vnionis, & gratia habitualis potest dici gratia capitis, sed diuersa ratione. ibid. 1.A. & 2.A
Gratia capitis Christo ita propria est, vt cum eadem perfectione nulli puræ creaturæ communicari possit. ibid 2.B.
Gratia qua ratione specialiter participatio diuinæ naturæ dicatur. 449.2.D.
Gratiæ omnes & supernaturalia dona quæ in Ecclesia conferuntur, per Christi humanitatem tanquam per instrumentum conferri, satis pie & probabiliter credi potest. 479.2.C
Gratia solus Deus potest esse causa principalis & quare. 475.1. B
Gratia hominum quomodo sit participatio gratiæ Christi. 484. 1.A
Gratia Patrum antiquorum an à Christi humanitate dependerecœperit dubitatur: & resoluitur negatiue. 517.1.A
Gratia vnionis sicut per opera non comparatur, ita nec corrumpi potest sicut gratia habitualis. ibid 1.D
Ex gratia habituali opera Christi valorem & condignitatem habuerunt ad meritum. 619.2.A
Gratiam habitualem Christus mereri potuisset, si eam aliquo tempore non habuisset. 628.1.B
Gratia est in essentia animæ, & comparatur ad alios habitus infusos, vt forma principalis ad suas potentias. 632.1. A
Gratia sanctificans respectu nostri datur gratis, respectu Christi datur nobis iustitia. 639.1.C.D. 642.2.C 643.2 E
Gratiæ augmentum, & gloriæ, & omnes actus quibus illam meremur sunt ex meritis Christi. 645.1.A
Gratia quæ Deus vult dona sua esse merita nostra, propter merita Christi nobis confertur. 645.2.C
Gratia habitualis non potest vniri diuino suppposito nisi media humanitate. 722.2.E
Gratia vnionis communicata Christo alterius rationis est à gratia filiorum adoptiuorum. 731.1.B

Vide, Meritum, Liberum arbitrium Prædestinatio.

H.

Habitus. Habitus in Christo.

Habitus intellectuales quid sint in Christo. 414.2.A
Habitus scientiæ duo includit, & quæ sunt illa. 458.2.D
Inter habitum & lumen infusum nulla est distinctio in scientia infusa. 460.2.A
Habitus fidei non requirit lumen à se distinctum. ibid B.C
Habitus per se infusus datus est Christo, eleuans intellectum eius ad actus scientiæ infusæ. 462.1.E
Habitus non est necessarius angelo ad actus scientiæ præter species. ibid.2.C
Habitus non sunt tot, quot species intelligibiles. ibid.2.E
Habitus operatiuus non est productiuus alterius, sed actiuus. 483. 2.B
Inter habitus vitiosos & reatum pœnæ quæ sit differẽtia ob quam indecens fuerit Deus assumere naturam illis obnoxiam, & non huic. 541 2.E. & 522.1.A
Habitus cur possint inter se vniuocè conuenire quamuis obiecta ipsorum vel actuum analogicè tantum conueniant. 768.1.A
Hæresis ex verbis inordinate prolatis incurritur. 563.1.E

De hæreticis vide in propriis ipsorum nomimbus.

Hebdomada.

Hebdomadæ nomine in Scriptura quid intelligendum. 8. 2.E.
Hebdomadæ de quibus Daniel loquitur componebantur ex annis solaribus non lunaribus. 9.2.D.E. Aequales & continuæ fuerunt. 10.1.C. Quando initium habuerint. ibid.2.A. & quando finem. 11.1.A.

Hilarius.

Hilarius non putauit in Christo nullum dolorem fuisse. 547.2. E. explicantur eius dicta, quibus ille videtur in Christo dolorem negare 548.1.C. Non negat in Christo fuisse dolorem, sed naturam doloris. id est dolori suo merito subiectam. ibidem. D.E.

Homo, Homo purus.

Ex hominis lapsu orta maxima necessitas incarnationis. 30.1 E
Homo purus quantumuis sanctus, non potuisset plene & perfecte pro hominis peccato satisfacere. ibid.2.D.
Hominis redemptio liberum est Dei opus. 31.1.C
Hominem redimi seruato iustitiæ rigore, non fuit necessarium, sed conuenientissimum 32.1.B.
Homo per peccatum quasi venditus est, & sub dæmonis potestate constitutus. 36.1.A.
Homines plures esse saluandos in statu naturæ lapsæ, quam in statu innocentiæ incertum. 55.2.E. Quæ via possit sustineri declaratur. 56.2.B. Probabilius, tot fore saluandos in statu naturæ lapsæ, quot in statu innocentiæ. ibid. 2.E.
Homo quantumuis naturali seruitute sit Dei seruus, est tamen capax proprij dominij. 72.1.D.
Humanum genus. sicut offendit in vno individuo naturæ suæ ita satisfecit per aliud. 74.1.D.
Homo purus ex perfecta iustitia non potest Deo satisfacere. 82. 1.D.
Hominis puri opera non habent valorem sufficientem ad satisfactionem omnino æqualem. ibid.2.A. Et vnde hoc oriatur. 85. 2.A.
Homo purus minus potest pro se satisfacere, quam pro aliis. 86.2. E. 109.1 E.
Homo nihil potest operari, quod apud Deum condignum valorem ad meritum vel satisfactionem habeat, nisi fuerit viuum membrum Christi. 115.2.C.
Homo satisfacit vt membrum Christi, quando satisfacit per gratiam propter Christum acceptam. 116.1 B.
Homo si non peccasset, gratiam & immortalitatem per fidem Christi habuisset. 159 1.D.
Quod si homo non peccasset, Deus non fieret homo, quo sensu sit verum. 160.1.A. Et quo falsum ibid.C
Homo quando non potuit merere incarnationem de condigno. 258.2.D
Homo cœlestis cur Christus dicatur, & homo terrenus Adam. 229.2.A
Homo pure viator interdum eleuari potest ad intelligendum sine phantasmatibus. 456.1.D
Homo, cum non habet gratiam, neque alia supernaturalia dona, quomodo dici possit eleuatus ad supernaturalem finem. 495. 2.A
Homo de Christo & nobis vniuocè dicitur. 563.1.B 565.2.C.D
Homo factus est Deus, propositio ista rursus explicatur, & varij illius sensus declarantur. ibid. D.E
Homo genitus est Deus, vera est propositio, quia hic homo per generationem habet vt sit Deus. ibid. C.D
Homo cœpit esse, demonstrato Christo, dici non potest. 574.2. A. & E
Homo quo modo vt imago Dei adorari possit. 821.2.D.

Vide satisfactio. Meritum.

Honor.

Honor eò maior est, quò à maiori persona exhibetur. 38.1.A

Honor quid sit, & qualiter se habeat ad adorationem. 756.2. A.
*Honorari potest Deus solo interiori motu cordis.*759.2.B.
*Honor ciuilis & externus Principibus iure naturali debetur.*771. 2.D.

Humanitas, Humanitas Christi.

Humanitas vnita tribus personis non esset Sanctior neque *venerabilior, quam sit nunc vni tantum coniuncta.* 53.2.B.
Humanitas Christi non prius fuit præuisa vt existens in esse naturæ, quam prædestinata ad vnionem hypostaticam. 126.2. C.
Humanitas & eius subsistentia fiunt per actiones aliquo modo in re distinctas & separabiles. 211.1.A.
*Humanitas Christi distincta actione formatur, & Verbo copulatur ibid.*2.A.
Humanitatis Christi conceptio quoad modum fuit supernaturalis, quoad substantiam vero naturalis. ibid. C. *vnio autem ad Verbum omnino supernaturalis. ibid.*
*Humanitas Christi prius natura existit, quam assumatur à Verbo.*212.2.B.
Humanitas Christi si dimitteretur à Verbo, non desineret esse simpliciter, sed subsisteret in propria. ibid.& 228.1.A.
Humanitas non aduenit Verbo accidentaliter, nec Verbum humanitati nisi substantialiter 213 2.A.
*Humanitas est subiectum & non fundamentũ relationis ad Verbum.*222.1.B.
In humanitate Christi fuit aliqua existentia creata substantialis, sed incompleta. 26.1.C.271.2.B.278.2.A.B.
*Humanitas à Verbo dependet in subsistendo, quomodo non pendet à Patre, vel Spiritu sancto.*227.1.A.
*Humanitas non manet violenter in Verbo.& cur.*229.1. A.
*Humanitas Christi habet naturalem capacitatem ad propriam subsistentiam, sed non appetitum. ibid.*2.A.
*Humanitas quo modo sit in Verbo. ibid.*E.
*Humanitati ratione vnionis debetur maior honor, quam cuilibet personæ creatæ.*237.1.A.
*Humanitas Christi ex vi suæ productionis non habet gratiam vnionis nisi concomitanter.*241.2.D.
*Humanitas Christi, vel anima non meruit, nec mereri potuit electionem suam seu prædestinationem ad vnionem hypostaticam.*251.2.B.
*Humanitas Christi non est capax meriti.*252.1.C.
*Humanitas Christi seu anima non meruit suam assumptionem etiam de potentia absoluta ibid.*D.*&* 253.1.E.*&* 2 A.
*Humanitas Christi prius natura quam assumatur à Verbo, quàliter dici possit per se existens.*277.2.E.583.2.C.
*Humanitas natura sua non est capax subsistentiæ communicabilis, bene tamen per potentiam obedientialem.*303.1.A.
*Humana natura secundum dignitatem & secundum necessitatem fuit à Verbo maxime assumptibilis.*310.1.E.
Humanitas ita Verbo vnita est, vt vbicunque sit, illi vnita sit. 318.1.E.*&* 2.A.
*Humanitas in duobus locis existens quod in vno habeat personalitatem propriam, & in alio illa careat, & existat in Verbo, non implicat. ibid.*D. *secus in eodem loco. ibid.*
Humanitatem aliunde quam ex stirpe Adæ Verbum potuisset assumere 319.1.C.
*Humanitas à Verbo assumpta, est vnica, indiuidua, & singularis.*326.2.E.
Humanitas hæc non de nouo creata est, sed ex stirpe Adæ concessa. 327.1.B.
*Humanitas Christi non prius tempore existit, quam sit vnita Verbo.*341.2.A.B.
*Humanitas ex vi vnionis animæ & corporis secundum se non manet vnita.*153.2.B.
*Humanitas vt est quædam natura integra & totalis, assumptibilis est propria, & adæquata assumptione.*355.1.A.
*Humanitatem Christi vnctam esse diuinitate, Scripturæ more idem est ac esse sanctificatam.*360.1.E.
*Humanitas non potest assumi in puris naturalibus, id est nec grata, nec ingrata Deo.*362. 1. B.
Humana natura à Verbo assumi non nisi in statu naturæ integræ. 369.2.D.
Humanitas Christi ex vi solius vnionis ad Verbum non est facta potentior physice ad operandum, quam ex natura sua esset. 477.2.B.
*Humanitas Christi organum fuit diuinitatis.*481.1.B.
*Humanitas Christi non fuit principale principium ad efficienda miracula, sed solum instrumentale,*482.1.E. *& eodem modo se habet respectu productionis gratiæ.* 483.1.C.
Humanitas Christi per solam vnionem ad Verbum non constituitur in actu primo ad operandum supernaturaliter. 494. 1.A.
*Humanitas Christi operari potest miraculose vbi non est localiter præsens.*516 1.B.
*Humanitas Christi non potuit efficienter operari antequam existeret, instrumentaliter physicè. ibid.*2.A.*&* 517.1.D.
*Humanitati Christi an fuerit communicata potestas creandi vel an aliquando ea vsa fuerit.*521.1.C.522.2.C.
Humanitas Christi ad quod miraculorum genus assumpta fuerit. 522.2.E.
*Humanitas Christi neque æterna, neque immensa dici potest.*531. 2.D.
Humanitas Christi potuit toti mundo fieri præsens. 532.2.B. *sed non est ita de facto. ibid.*C.
*Humanitas mutans locum secum fert vnionem ad Verbum, & ita mutata humanitate nulla fit in Verbo mutatio.*533 1.A.
*Humanitas Christi per vnionem ad Verbum facta est impeccabilis.*537.2.A.
*Humanitas Christi ex quo incepit esse Verbo vnita habuit vnicam inuariatam existentiam.*586.1.B.
*Humanitatem Christi carere scientia beata & infusa, de absoluta Dei potentia non repugnat.*612.1. D.
*Humanitas considerata vt præcisa à Verbo & amari, & laudari potest.*784.1.B.
*Summa excellentia propter quam est adorabilis humanitas, est gratia vnionis. ibid.*2.B.
Humores *omnes immediate fuisse Verbo vnitos, autores tradũt, & probabilius est.*334.2.C. *Cur excrementa ab Aristotele vocentur. ibid.*D.E.

Hypostasis.

Hypostasis Græcè, idem quod suppositum *Latine* 194.2.C.
Hypostasis vox imposita est ad significandam personam. 280.1. B.

Idololatria. Idolum. Idolodulia.

*Idololatriæ nomine cur falsorũ Deorum cultus significetur.*767. 1.A.
*Idolum falsam imaginem significat, quæ vel repræsentat quod nõ est, vel quale non est.*824.2.A.
Idoli nomen in scriptura semper in malam partem sumitur. ibid. B.
*Idololatria tunc proprie committitur, cum adoratio soli Deo debita ei qui Deus non est, communicatur.*827.1.D.
Erigere Deo imaginem vt propriam eius naturam, sicut est, repræsentet, idololatria ibid.
*Error idololatriæ vnde ortus. ibid.*E.
*Varij modi antiquæ idolorum culturæ. ibid.*2. *per totam.*
*Idolodulia est, aliquid honorare adoratione sanctis debita tali adoratione indignum.*827.1.E.
Idolorum vsus qualiter ab imagine differat, vide verbum Imago.

Iesus.

Iesus est homo, *propositio est propriissime in materia naturali, & cur.*564.2.C.

Humanitatem formaliter significat. 777.2. *A.*
Iesu nomini specialis adoratio debetur. 822.1. C. *eaq; respectiua. ibidem.* E.

Imago, Imago Dei, Christi, & Angelorum.

Imaginum sanctorum vsum qui haretici detestati. 790.2. *A. variæ causæ ob quas imagines depingi possunt.* 791.1.*A.*
Imago in se continet prototypon in esse repræsentatiuo. 806.2 B.
Imaginum vsus licitus & honestus. 791.1. *A. & propter varios & honestos fines in Ecclesia introductus.* 792.1.B.
Imagines Sanctorum congruæ, & honestæ templorum ornamenta. ibid. 2.*A.*
Non solum licet depingere imagines historiam continentes, sed simplices picturas. ibid.
Dei & Angelorum imagines licite & religiose in vsu habentur. 793.2.E. *non tamen possunt esse nisi metaphoricæ.* 794.1.E. *& 2. A.*
Si semel tamen ad repræsentandum instituantur, sacræ sunt & honorandæ. 821.1.E.
Non possunt ad libitum depingi, sed iuxta Ecclesiæ vsum in forma, in qua aliquando apparuere. 794.2.E.
Variæ contra imaginum adorationem hæreses. 795.2. *A.*
Imagines Sanctorum adorandas, honorificeq; tractandas, ex Sacra scriptura probatur. à 796. 1. C. *Ex Ecclesiæ definitione.* 797.1.C. *Ex communi vsu & traditione. ibid. Ratione ostenditur. ibid.* E.
Miraculum pro adoratione imaginis B. Virginis factum. ibidem. E.
Vt colantur quali publica impositione & autoritate indigeant 821.2.*A.*
Ex relatione, quam habent ad res Sanctas quas repræsentant, quodammodo sanctæ dicuntur. 797.2.B.
Imaginum adoratio prout ad illas terminatur, respectiua. ibid. E. *non autem abusiua, vel impropria, qualis esset, si adorari dicerentur ex eo solum, quia ad præsentiam earum prototypa adorantur.* .1.B. *& 2.A. per totam.*
Non solum actionibus externis adorandæ, sed & aliqua interior adorationis intentio, sine qua vera adoratio consistere non potest, in eas dirigenda. 799.1 *A* 2 B. 807.2. *A.*
Variæ ad hoc VII. Synodi loca ponderantur. 799.1.E.
Adoratio ad præsentiam imaginum tripliciter fieri potest. 804. 2.D.
Ex præsentia imaginis sumpta occasione potest prototypon adorari non adorata imagine. ibid. E.
Et prototypon in imagine, & imago propter prototypon vno eodemque actu interiori & exteriori possunt adorari. 806.1 D.
Qua adoratione res repræsentata in imagine propter intrinsecam suam excellentiam primario adoratur. 807.1.C.
Tota ratio adorationis imaginum est excellentia prototypi. ibid. 2 D 820.2.*A.*
Adoratio qua imago simul cum portotypo coadoratur, respectiua est prout ad imaginem terminatur. 808.2.E.
Imagines licet non possint adorari nisi propter exemplar, possunt tamen in se & proprie adorari, non adorato directe & vt quod exemplari 811.2.*A.B.C.*
Qui modus adorationis rectus est & honestus. ibid. D.
Cum hoc modo imago adoratur, eadem quæ res aliæ sacræ inanimes, adoratione colitur. 814.1.B.
Idem habitus ad exemplaris & imaginis propter ipsum adorationem inclinat. 815 2.E.
An hæc imaginis adoratio vt ab exemplari præcisa dicenda sit latria. 816.1.B.
Tota hæc adoratio imaginis quantumuis præcisa in exemplar refertur, & qua relatione. ibid. 2.*A.*
Varia dicta Conciliorum qualiter cum hoc modo adorationis stare possint ostenditur. à 816.1.B. 817.2.B.C.D.
Patrum etiam testimonia explicantur. 818.2.B. 819.2.*A.B.*
Imago vt in actu exercito considerata semper proponit exemplar vt obiectum primario adorandum, cum quo ipsa coadoretur: secus si tantum prout res quædam sacra concipiatur. 817.2. *A.B.C.*
Cur eiusdem personæ vni imagini maior deferatur honos quam alteri, 819.2.*A*
Qualiter in omni imaginum adoratione idem motus sit in ipsam qui in exemplar. ibid. E.
Adoratio Dei vel Christi pariter circa terram & imaginem exerceri valet: at terra tunc non adoratur, secus imago & quare. 820.2.E. *& 821.A.*
Irreuerentia facta imagini ex contemptu exemplaris multo maior, quam facta ex sola irreuerentia erga res sacras. 821.1.C.
Dei & angelorum imagines quanuis metaphoricæ, eodem dupliciter modo cultus, quo reliquæ imagines, adorandæ. ibid. 2.C.
Vsus & adoratio imaginum non est in præcepto naturali, nec diuino. 822.2.*A.*
Consuetudo tamen Ecclesiæ circa imaginum vsum est instar præcepti, & quando obliget. ibid. B.C
Suppositio sacrarum imaginum vsu duplex de earum adoratione ex ipsa rerum natura præceptum oritur, affirmatiuum vnū, negatiuum aliud. ibid. E.
Imaginum vsus contra idolorum cultum inuentus. 823.1.C.
Quantum inter imaginum adorationem & idolorum cultum interfit, & inter imagines & idola. 824.1.*A. & 2.A.*
Imagines nostræ, neque idola, neque simulacra, neque sculptilia nominandæ. 824.2.B.
Imaginis sanctificatio non consistit in vnctione, vel benedictione aliqua, sed in repræsentatione personæ sacræ. 813.2.B.
Imagini sacrificium offerri non potest, neque ad eam nisi figurato sermone preces fundi. 758.1. *A.B.C.*
Quomodo per imaginem Christi vt hominis humanitas à diuinitate non diuidatur, vt contendunt hæretici 788.1.C.
Duas sui ipsius imagines Saluator ipse reliquit, quarum vnam, dum viueret, ad Abagarum, ad alium regem Persiæ aliam misit. 791.1.*A.C.*
Imaginis Christi crucifixi à Nicodemo depictæ historia à VII. Synodo approbata. ibid. C.
Imago seu statua Saluatoris Cæsareæ erecta à muliere à sanguinis fluxu sanata. ibid. D. E.
Imago Christi sub figura agni VI. Synodo, cnone 82. approbatur 794.1.C.
Imaginis Christi adoratio, qua Christus primario adoratur, coadoratur imago, vera latria est, quanuis idem ipse actus, vt ratione nostra intelligitur terminari ad prototypon, sit perfecta latria, vt vero ad imaginem, imperfecta tantum. 808.2.E. *& 809.1.A.B.*

Incarnatio.

Incarnationis mysterij tractatio totius Theologiæ præstantissima, excepto Trinitatis mysterio. 1.2. *A.*
Huius mysterij quanta difficultas. ibid. 2 *A.B.*
Incarnatio omnibus gratiæ & creationis operibus excellentior. 2. 1.D.
Incarnationis consideratio triplicem Theologiæ totius considerationem complectitur. ibid. 1.C.
Incarnationis vox non refugienda: optime enim hoc mysterium ex ignobiliori parte assumpta exprimit. 3.1 *A.*
Incarnationis nomen fundamentum habet in sacra Scriptura. ibidem. C.
Incarnatio Deo maxime conueniens ad eius bonitatem ostendendam. 21.1.*A.*
Incarnatio secundum Augustinum est supremum exemplar gratiæ. ibid. 2.D.E.
Per illam Deus se perfectissime communicauit. 22.1.D.E.
Vt mutatio est, creaturæ conuenit, Deo autem vt communicatio boni infiniti. 23.2 B.C.
Nulla ratione impossibilis probari potest, nec possibilis demonstrari,

strari, licet supposita fide, variis exēplis & coniecturis ratione naturali verisimilis ostendatur. 24. 1. D. 25. 2. A.
Qualiter hoc mysterium in Dei visione cognoscatur. 26. 1. A.
Incarnationem factam esse vnum ex potissimis fundamentis nostræ fidei. ibid. B. Non tamen potest euidenter probari contra infideles. ibid. D.
An potuerit ex aliquo effectu cognosci. ibid. E.
Quomodo & cognosci & prædici potuerit à nonnullis gentilibus. ibid. 2. A. & seq.
Incarnationis opus & Deo ipsi & humanæ naturæ maximè conueniens. 27. A. B.
Est quasi complementum & perfectio vniuersi: & qualiter ex illa ad omnes creaturas redundet dignitas. 28. 1. A. B.
Rationes quæ incarnationem conuenientem probant, vim etiam habent in statu naturæ integræ. 30. 1. A.
Fuit, suppositâ Dei voluntate ad hominis salutem necessaria, non tamen simpliciter ad hominis reparationem, ex cuius lapsu maxima eius necessitas orta. 30. 2. A. 31. 1. A. B. 32. 1. C.
Patres qui eam necessariam dicunt, quo modo intelligendi. 33. 2. A. B.
Fuisse medium conuenientissimum omnium possibilium ad redemptionem nostram multis ostenditur. 34. 1. B.
Incarnatio vnius diuinæ personæ esset præmium adæquatum vni actui meritorio Christi, intensiue, non extensiue. 53. 2. C. D.
Incarnationis causam esse peccatum non vbique Scriptura tradit, cur vero illi frequentius attribuatur. 118. 1 B 137. D.
Incarnatio ab Adam cognita fuit, & prænunciata. 120. 1. B.
Incarnationis causam fuisse peccatum ex Patribus, effectibus, & coniecturis ostenditur. 120. 1. C. D. 138. 2. B
Non omnes rationes ob quas Incarnatio facta est in persona Verbi ortæ sunt ex hominis lapsu. 142. 2. B.
Incarnationis voluntas præcessit voluntatem permittendi peccatum simpliciter & in genere causæ finalis. 145. 1. B.
Præcessit item voluntatem dandi gratiam Adæ. ibid. C.
Item præscientiam absolutam peccati originalis. ibid. D. E. Posterior tamen fuit quam scientia conditionata illius. ibid.
Incarnatio & passio in eo differunt, quod incarnatio per se amabilis sit, passio vero non. 147. 1. D.
Incarnationis adæquatum motiuum & sufficiens non fuit vnicum tantum sed plura totalia & per se sufficientia, & quæ fuerint. 151. 1. B. in quo hoc habeat fundamentum. 152. 2. E.
Incarnationis mysterium per se amabilius est quam sint angeli & homines, non solum in esse naturæ, sed etiam in esse gratiæ. 151. 1 C.
Sola hominum redemptio sufficiens ratio fuit, vt propter eam solam Deus vellet incarnationem. ibid. C. & D.
Vnde constet incarnationis motiua fuisse de facto plura. ibidem. 2 D.
Quare incarnatio dicatur esse facta ob nostram redemptionem. 156. 1. B.
Incarnationis solam causam esse remedium peccati, Sancti dicentes explicantur. 152. 2 A. 156. 1. E.
In carnationis prima causa fuit excellentia ipsius mysterij, & alia bona quæ ipsum consequuntur absque remedio peccati secunda redemptio nostra etiam quoad substantiam ipsius mysterij. 153. 1. D. & 154. 1. A.
Qualiter hæc inter se cohæreant optimo exemplo declaratur. 154. 2. C.
Quod nam ex his motiuis fuerit præcipuum, & efficacius, tam respectu diuinæ voluntatis, quam nostri vtpote diuinam charitatem erga nos magis ostendens & commendans 155. 1. A. D.
Modus loquendi Scripturæ de fine incarnationis explicatur. ibid. 2. E.

Vnica & adequata ratio incarnationis Christi in carne passibili, nostra redemptio. 156. 2. B. 161. 2. D. ex Scriptura ostenditur. 157. 1. A.
Incarnationem fieri necessarium fuit, posito primo decreto voluntatis diuinæ in sensu composito. 159. 2. A.
Incarnatio quomodo non fuisset, si peccatum non fuisset. 160. 1. A.
Incarnationem futuram etiamsi homo non peccaret, quomodo verum. 165. 1. D. E.
Præsens decretum de incarnatione, licet præcedat permissionem peccati, habet tamen suppositâ scientia conditionata necessariam connexionem cum illa. 164. 1 B. C.
Vtrum saltem ex alio decreto incarnatio fieret, cessante peccato. 165. 1. D.
Facta est circa quatermillesimum mundi annum. 174. 2. E.
Licet conuenienter tot seculis dilata: non tamen debuit in finem mundi differri. 145. 2. A.
Incarnationis terminus duplex, terminans & resultans. 188. 1. C.
Est actio realis realem terminum producens. ibid. 2. A. B.
Eius terminus adæquatus est Deus homo, hoc est, substantialis seu individua quædam substantia ibid & 2. E. 2. D.
Incarnatio est vnio vera & realis, ineffabilisque Christi Dei hominis compositio. 206. 1. E.
Incarnatio in re aliquo modo includit actionem productiuam humanitatis: proprie tamen & in rigore actio vnitiua est, non productiua alicuius ex extremis. 211. 1. E. & 2. A. C.
Est substantialis vnio per modum compositionis ex natura, & supposito, accidentalis neque quam, neque ex partibus materialibus, metaphysicis, physicis, aut ex ente & essentia. 213. 1. B. E. 214. 1. C.
Incarnationis descriptiua definitio. 213. 1. C.
In Incarnatione quæ & quot interueniant. 215. 2. A.
Incarnatio vt actio, toti Trinitati communis. ibid. 2. E.
Per incarnationem mutari humanam naturam necesse est. 216. 1 C. Quæ mutatio neque in qualitate, neque in relatione consistit. ibid 2. C. & 217. 1. E.
Terminus formalis seu quod incarnationis est vnio hypostatica in humanitate facta. 218. 2. D & 219. 2. C.
Terminus à quo incarnationis est carentia termini ad quem, vnionis scilicet in humanitate, vt actio enim non habet terminum à quo positiuum. ibid. 220. 1. D. E.
Sufficit hanc carentiam antecedere prioritate naturæ, vt sit terminus à quo incarnationis. ibid. 2. E.
Incarnationis causa efficiens principalis Sanctissima Trinitas, nulla creatura, etiam instrumentaliter concurrente. 242. 1. E. 244. 1. B.
Licet soli diuinæ misericordiæ hoc beneficium tribuatur, qualiter potuerit cadere sub meritum. 255. 1. B.
Incarnationem suam Christus non meruit, neque eius circunstantias. ibid 2. D. 256. 1. B.
Nullus homo eam de condigno meruit, nec potuit à pura creatura sic mereri. 258. 2 A. D.
Incarnationis prædestinatio qualiter de potentia absoluta sub puri hominis meritum cadere possit. 260. 2. C.
Incarnationem meruerunt antiqui Patres quoad executionem, & quoad aliquas circunstantias. 261. 2. C. D. & qualiter hoc meritum ad illam necessarium. 262. 1. A.
Incarnationem in Persona Patris & Filij factam esse quidam hæretici somniarunt. 288. 2. E. Cur potius in secunda persona facta. 189. 1. B.
An possit vna persona sine alia incarnari, disputatur. ibid. 2. A.
Per incarnationem diuina natura fuit vnita humanitati in persona Verbi 290. 1. D.
Incarnatio qua ratione à Christo per scientiam infusam cognita fuerit. 450. 1. E.

Vide vnio, persona, subsistentia.

Infans. Infans Christus.

Infans in vtero materno potest dici membrum Christi. 404. 1. A.
Infantibus in gratia decedentibus debetur gloria ex iustitia fundata in merito Christi. 639. 2. B.

Infantium efficax vocatio est ipse baptismus. 642.2.E
Infantem baptizari ante mortem specialis gratia ob Christum data. ibidem.
Infans Christus non habuit impedimentum vsus rationis sicut alij paruuli. 470.1.A. *Operabatur tamen vere vt infans, quamuis potuisset operari vt vir.* 472.2.A

Iniuria.

Eò est grauior quò dignior persona offensa, & offendens vilior. 37.2.B.C
Ex iniuria illata duplex oritur obligatio in iniuriante, passiua vna, actiua alia. 65.2.D
Iniuria facta in bonis superioris ordinis, non potest bonis ordinis inferioris compensari. 861.E

Instrumentum.

Quomodo differat à causa principali. 243.1.C
Instrumentalis virtus in diuinis instrumentis non est qualitas superaddita, nec per motum aliquem physicum in actu primo cõstituuntur. 489.2.B. 490.2.E
Non possunt sine aliqua virtute actiua per solam extrinsecam eleuationem physicè causare 492.C
Nec per solam denominationem extrinsecam, aut subordinationem ad Deum, si in eis nulla potentia supponatur, in actu primo constitui possunt. 492.1.E. 493.1.E
Supernaturalis instrumenti eleuatio quid sit, & quæ includat. 494.2.E
Instrumenta non eleuantur ad agendum secundum quod habent potentiam passiuam. 495.2.A
Instrumentum non agere virtute propria, sed principalis agentis, quo sensu verum. 493.1.E. & 2.A
Auxilium quo eleuantur supernaturalia instrumenta, non est in ipsis tota ratio agendi 507.1.A
Ad instrumenti rationem, nec quod procedat à causa principali, nec quod ab illa recipiat aliquid præuium ad actionem, necessarium est. 508 2.C.D
In quo vera instrumenti physici essentia consistat. ibid. E
Supernaturalia instrumenta cum non limitentur ad agendum per contactum, operari possunt, vbi non sunt 516.1.B.C
Instrumentum vere & realiter agit, & ideo in eo requiritur actuale esse, reçq; operari potest non existens. 518.1.A.B
Instrumentorum naturæ vel artis tria genera. 519.1.C.D. & 2.C
Ad quod ex his generibus instrumenta diuina reducantur. ibid 2.C. *Non est necessaria in illo præuia actio propria & connaturalis ipsis, vt attingant effectum principalis agentis.* ibidem. E.
Nec attingunt dispositionem aliquam, ex vi cuius principalis effectus resultet. ibid. D

Intellectus.

Intellectus quomodo idem sit cum anima vel diuersus. 339.1.A.B
Non concurrit ad visionem beatificam, nisi iuxta mensuram auxilij & formæ per quam eleuatur. 392.2.C
Intellectum creatum habuisse Christum de fide est 409.1.D. *qui est in naturali perfectione inferior angelico, perfectior omni humano creato, non possibili.* ibid. 2.C.D
In intellectu Christi fuit actus creatus intelligendi, tam naturalis quàm supernaturalis. 410 2.A. 412.1.E
Omnis actus intellectus Christi fuit verus, certus, & euidens scientiaq;, opinionem autem vel humanam fidem ex se fallibilem non habuit. ibid. 2.C.D. 413.1.A.B
In intellectu Christi error cadere, aut in sermone mendacium, non potuit etiam de potentia absoluta. 414.1.A.B
In intellectu Christi fuerunt habitus naturales. ibid. 2.A. *& infusi.* ibid.E
Intellectio, quæ fuerit sufficiens ad penetrandum obiectum exactè ex parte eius, erit sufficiens ad eiusdem comprehensionem. 431.1.A.B
Intellectus duas res simul cognoscere potest, & quomodo. 434.1 D.E
Intellectus & species intelligibiles quomodo concurrant ad intellectionem. 460.2.D.E
Intellectionem, vt est actio vitalis, procedere ab intellectu, & vt est repræsentatio obiecti procedere ab specie, quo sensu verum. 461.1.B
Intellectus in ordine ad naturales actus intelligendi de se habet vim actiuam, ex parte potentiæ requisitam, in ordine tamen ad supernaturales, nec partialem habet connaturalem. ibid, 1.C
Intellectus animæ Christi non habet sufficientem virtutem actiuam naturalem ad actus scientiæ infusæ requisitam, nec ad illos eleuatur per solas species infusas ibid. C. & ibid. 2.D.E.
Intellectus agens animæ Christi licet præditæ scientia infusa rerum naturalium, otiosus non fuit. 472.1.C

Ira. Ira in Christo.

Ira in Christo esse potuit. 553.2.E
Ira est effectus tristitiæ, seu passio composita ex tristitia & appetitu vindictæ. ibidem. & 554.1.A

Iudæ Tribus.

Nullum habuit in Iudæos dominium ante Dauidem. 4.1.C
Propter Messiam cæteris est prælata. ibid. 2.A
Quousque vsque ad Christum regiam potestatem obtinuerit 5.1.E
Ad illam sacerdotium nunquam pertinuit ibid. 2.C
Cur sola dicatur secuta Roboam, & non tribus Beniamin .7.1.B.
Quia Christo frui vel nesciuit, vel voluit, sua dignitate priuata est. ibid. 1.D
Ante aduentum Christi semper aliis Tribubus prælata. ibid, 10; 2.C

Iudæi.

Iudæorum capita à transmigratione adhuc circa Babylonem principarum habere fabulosum est. 4.1.A
Potestas, quam vsque ad Herodem habuerant, ab ipso ablata est eis. 6.2.B
Iudæi redeundi è Babylone in patriam facultas, quando & quoties data. 10.2.C
Templum illud spectantes, Salomonico glorioſius, insaniunt. 15.1.C. *Eorum conatus in alio templo extruendo vanus.* ibid.D
Nullam aliam ob causam exultant, nisi ob Christi aduentum. 15.2.D
Qualem expectent Messiam, vt propterea Christum Dominum respuant. 16.1.A
Multa de Messiæ aduentu dicta metaphoricè, ad corticem litera intelligentes, errant. ibid. C *Item circa duplicem Christi aduentum quem vnum fingunt.* ibid. E
Iudæorum aliqui duos iam fingunt Messias. ibid.

Iulianus Apostata.

Imaginem Christi confregit, & Christianis quod idola adorarent, obiecit. 790.2.D
Signo crucis ex consuetudine contra suam perfidiam se signans, dæmones fugauit. 832.1.C

Iustitia, iustitia Christi & Dei.

Proprie est ad alterum. 57.1.D.
Inter Patrem & filium non intercedere, quomodo intelligendum. 58.2.A
Iustitia vnius personæ ad seipsam secundum diuersas naturas esse potest. 59.2.D
Ibi esse potest vbi iniuria. 60.1.A.B
Commutatiua inter seruum & dominum in humanis triplicem capite assequitur: secus inter Christum & Deum. 60.2.B
Ad iustitiæ actum exercendum quid necessarium. ibid.2.D
Vt inter duos intercedat, non est necesse, vt vterq; ex motiuo formali iustitiæ operetur, neq; vt ratio vel obligatio iustitiæ in vtroq; reciproca seu eiusdem omnino rationis 61.1.B.C
Inter Deum & homines perfectissima iustitia ibid.
Iustitia in Christo non fuit distincta specie à nostra. 62.1.E

Iustitiæ obligatio non cadit in Deum nisi ex suppositione alicuius pacti.64.1.B.69.1.B.
Duplex est in Deo generalis & specialis, & quid vtraque. ibid. 1.C.
Iustitia Dei generalis non est speciale attributum, sed omnia comprehendit.ibid. 2.A.
Distributiua est formaliter in Deo, commutatiua eminenter tantum.71.1.E.
Distributiua ex propria ratione pactum requirit.ibid.2. B.
Non nisi ex promissione sub conditione operis æquiualentis, iustitiæ debitum oritur in Deo.72.A.
Iustitiam inter seruum & dominum intercedere non repugnat. ibid.C.
Ius creaturæ ad rem nec minuit perfectum Dei dominium, nec imperfectionem aliquam in eo ponit.73.1 D.
Iustitia nõ attendit æqualitatem inter personas, sed inter datum & acceptum.74.2.A.

Iustificatio.

Fuit per propriam & perfectam contritionem, tanquam per vltimam dispositionem.90.1.E.
Idem est quod sanctificatio 92.2.C.D.
Iustificatio est translatio ab statu peccati in statum gratiæ. ibid. E.
Iustificatio includit remissionem peccatorum, & infusionem gratiæ habitualis, vnde eadem est ad remissionem, quæ ad iustificationem, dispositio.93.1.B.
Non tamen est prorsus idem iustificatio cum remissione peccati, quia plus iustificatio includit, quam remissio præcise sumpta. 100 2.B.C.
In iustificatione peccatorũ non intercedit vera & propria iustitia ex parte Dei, sed semper est opus misericordiæ. ibid. & 106.2. B.

L.

Latria.

Adoratio soli Deo debita latria dicitur.767.1.A.
Interdum actum, interdum habitum significat.783 2.E.
Quæ dicatur perfecta latria, quæ vero secundaria. ibid.
Nulla creatura potest esse obiectum per se primo adorationis latriæ tamen secundario per illam coadorari potest.809.1.D.
Distinctio latriæ soli Deo debitæ in externis actibus, potissimum ex interiori intentione pendet.770.1.A.

Vide Adoratio. Cultus.

Laus.

Quædam species honoris est.756.2.D.
Laus diuina, per quam quis Dei excellentiam & suam ad illam summissionẽ profitetur, genus quoddam adorationis est.760. 2.A.

Lex, Legislator.

Legem nemo potest imponere, nisi qui potestatem habet coactiuã. 664.1.E.
Lex diuina duplex, naturalis, & positiua, & hæc rursus in generalem & specialem diuiditur.666.1.A.
Lege naturali obligari, est quasi proprietas consequens humanam naturam. ibid 1.E.
Legislatores quandoque legibus à se conditis obligantur. ibidem. 2.C.
Lex vetus solum eos obligabat, qui per seminalem rationem ab Abrahamo descendebant, vel sponte subdebant.567.1 B.
Legislatoris potestas in Christo à regia potestate & sacerdotali nõ distinguitur.698.1.E.
Lex gratiæ est perfectior lege naturæ, & veteri, & eodem modo eius sacrificium.702.1.A.
Lex Scripta licet legẽ nouam repræsentauerit, non tamen dici potest lex noua esse secundum ritum veteris.706.1.A.

Liberalitas.

Liberalitas maxime conueniens ei qui bonus est, & fere soli Deo propria.21.2.D.
Liberalitas Dei magis elucet in eo quod hominem ex rigore iustitiæ redemit, quam si gratis ipsi condonaret omnia.32.2.A.

Liberum arbitrium, Christi, Nostrum.
Libertas.

Liberum arbitrium ex hoc potissimum principio Patres colligunt quod simus capaces præcepti & obedientiæ, præmij, & meriti. 539.2.E. & 594.1.C.
In hoc consistit, vt non solum à coactione, sed à necessitate etiam sit immune.595.1.A.
Quomodo fuerit in Christo, etiam si fuerit impeccabilis.595.1.E. 601.1.C.
Libertas perit ex suppositione, qua posita necessario actus sequitur, si suppositio libera non est.596.1 A.
Vt aliqua suppositio tollat libertatem, necessarium est, vt aliquo efficaci, & veluti physico modo determinet voluntatem ad talem actum.597.2.B.
Libertatem non tollit diuinæ voluntatis decretum, quod humanum antecedit, etiam si illo posito infallibile sit, hanc consensuram, vel operaturam. ibid.
Libertatis exercendæ modus ita est intrinsecus voluntati, vt non possit rationabili præcepto impediri.640.1.E.
Libertas requiritur ad meritum ex intrinseca natura & essentia meriti.619.2.E.

Litaniæ.

Vsus à Papa Gregorio tempore cuiusdam pestis introductus. 773 1.B.

Lumen. Lumen gloriæ. Lumen scientiæ.

Lumen gloriæ cur sit ad visionem beatam necessarium. 461.2. E.
Per lumen gloriæ quid Theologi intelligant.462.1.A.
Habet coniunctam essentiam diuinam per modum speciei seu obiecti actu intelligibilis.632.1.E.
Lumen gloriæ fit in animabus beatis, per Christi humanitatem. 479.2.A.
Lumen scientiæ infusæ est vnus tantum habitus seu simplex qualitas.463.1.C.
Lumen scientiæ infusæ esse idem cum lumine gloriæ probabile oppositum probabilius.464.1.E. & 2.A.
Lumen quo illuminantur colores, inhærent corpori colorato, quoad extrinsecam superficiem.296.2.D.
In lumine ita esse virtutem actiuam ad producendas species, vt colores nullam habeant, error in philosophia. ibid.E.

M.

Machabæi.

Fuerunt ex Tribu Iuda iuxta maternam originem, non autem iuxta paternam.5.2.C.

MARIA.

Maria Virgo vere concepit Deum, quia eius conceptio in eodem instante fuit ad Verbum terminata, quo humanitas Christi Verbo vnita est 212.1.E. & 2.A.
Non fuit ita sanctificata per conceptionem, sicut humanitas per vnionem.237 2.E. & 238.1.A.
An effectiue attigerit vnionẽ hypostaticam. Pars affirmatiua pia & probabilis, non tamen necessaria.243.2.C.
Mariæ consensus angelo præstitus, fuit medium ad executionem incarnationis.263.2.D.
Fuit Maria realis ac physica causa Christi Dei hominis. ibid. E.
Digne fuit disposita vt esset mater Dei. ibid.2.A.B.
Consecuta est hanc dispositionem partim ex diuina gratia, partim per opera sua & merita de condigno. ibid.
Eiusdem prærogatiua, partim diuinitus concessæ, partim ab ea comparatæ, quibus eam dignitatem adepta est.266 2.A.
Non meruit de condigno esse mater Dei. ibid, D. & qua certitudine hoc tenendum. 267.2.D. Potuit de potentia absoluta hoc mereri de condigno, nõ merendo ipsam incarnationem. ibid.E.

Maria Virgo non meruit etiam de congruo vt eligeretur in Dei matrem. 268. 1. D.
Mariæ operibus defuit promissio & pactum, & connaturalis proportio cum diuina maternitate, 267. 2. C.
Mariam non elegit Deus in matrem, quia virgo futura, sed elegit vt esset virgo, quia matrem decebat. 268. 2. B.
Consentiens angelo plus meruit, quam omnes angeli & homines sancti omnibus suis actibus. ibid. 2. D.
Supposita Dei ordinatione ex nulla alia fœmina potuit Deus ita congruenter carnem assumere. ibid. E.
Non fuit electa in Dei matrem ex præuisis meritis, sed in executione meruit illam dignitatem per sua opera. 269. 1. B. Verè dicitur & est mater Verbi. 587. 2. B.
Non est adoranda adoratione latriæ, sed hyperduliæ. 825. 2. E. & 826. 1. A.
Cur non dicatur naturalis Dei filia, licet dignitati Matris connaturaliter debita fuerit gratia. 731. 1. B. C.

Materia.

Materia prima assumi potest sine forma, atque adeo sine natura integra atque complet. 321. 2. A.
Habet suum actum entitatiuum, & sine forma conseruari potest. ibid. & B.
Materia est propter formam, & si aliquo modo subsistit, solum est vt subiectum formæ. 337. 2. A.
Prius natura habet esse à causa prima quam informetur forma. 341. 1. C.
Prius natura est subsistens, quam vniatur formæ. 348. 1. D.
Materia Christi in triduo fuit vnita Verbo. ibid. 2. A. B.

Mardochæus.

Adorare Aman cur recusauerit. 771. 2. B.

Matrimonium.

Fuisset sacramentum in statu innocentiæ. 159. 2. A.

Mediator.

Inter Deum, id est, sanctissimam Trinitatem & homines Christus est mediator. 58. 2. C. 833. 2. C. & solus ipse perfectus mediator. 833. 2. E.
Mediatoris nomen muneris est, non substantiæ. 832. 2. C.
Vsurpatur interdum ad significandum substantiale medium inter duas extremè distantes naturas. ibid.
Angeli beati qualiter dici possint mediatores inter nos & Deum. 834. 1. B.
Mediatoris munus ad quid se extendat. ibid.
Mediatoris munus idem in Christo cum munere redemptoris ibi. 2. A.
Quædam huius muneris participatio tam in angelis quam in sanctis hominibus repetitur. 834. 1. A. imo & in sacerdotibus. ibid.
Absolute concedi potest tam Verbum, quam Deum, esse mediatorem Dei & hominum. 835. 1. C. secus reduplicando, inquantum Deus aut Verbum. ibid. 2. B.
Deus homo mediator vt quod, vt quo vero ipsa humanitas. 835. 1. D.
Nec humanitas Christi, neque eius diuinitas, mediatrices dici possunt. ibid. E.
Concedi debet, Christum inquantum Deum hominem esse mediatorem. ibid. 2. B.

Melchisedech.

De persona Melchisedech, varia hæreticorum placita. 702. 1. B. C.
Fuit verus & purus homo. ibid. D. Nimirum fuit Sem primogenitus Noe. ibid. 2. B. C.
Cur à Paulo vocetur sine patre & sine matre ibid. Ipsius sacerdotium quale. 703. 1. B.
Panem & vinum obtulit in sacrificium, quo facto Eucharistiæ sacramentum obumbrauit. ibid. 2. A. B.
Melchisedech in multis figura Christi. 704. 2. D. E.
Non dedit decimas Abrahæ, sed Abraham ipsi. 705. 1. A.
Fuit non solum sacerdos, sed & supremus sacerdos. ibid. 1. D. E.
Eius sacerdotium non tam fuit per Christum ablatum, quam ad perfectiorem statum eleuatum. 706. 1. A.

Meritum, mereri. meritum Christi.

Plures significationes huius vocis. 268. 2. D.
Meritum non distinguitur realiter à quantitate meriti, & quomodo hæc mutuo se habeant. 46. 1. E.
Vt sit æquale præmio non requiritur æqualitas physica inter res quæ sunt meritum & præmium, sed sufficit æqualitas proportionis. 50. 2. C.
Christus sufficiens fuit ad merendum de condigno vnionem hypostaticam, & determinationem liberam voluntatis diuinæ ad aliquem effectum. 51. 1. A. Imo hoc posterius potest cadere sub meritum puræ creaturæ. 51. 1. A. B.
Increatum bonum quatenus in se est absolute, sub nullius meritum cadere potest, secus quatenus libere communicabile. ibidem C.
Meritum in quo differat à satisfactione. 73. 2. D.
Meritum de congruo quo modo reperiatur in contritione. 111. 2, C. D.
Meritum necessario est ante præmium, saltem prioritate naturæ, 252. 2. C. 628. 2. C. interdum vero solum antecedit in præscientia. 679. 2. E. 252. 2. C. 628. 2. C.
Meritoria causa participat aliquo modo rationem causæ efficientis, saltem moralis. 252. 1. A. & cum finali in quo conueniat. 255. 1. B.
Meriti principium cadere sub meritum, est impossibile: quod late explicatur. 254. 2. D. 255. 1. B 263. 2. E, 640. 1. D. E.
Merita futura quomodo esse possint causa præmij ante collati. ibidem.
Meruit Christus continuationem incarnationis & partium per nutritionem accedentium assumptionem. 257. 1 C. & 2. C. & vt vnio hypostatica iterum atq; iterum poneretur in Eucharistia. 258. 1. E.
Mereri alteri de condigno primam gratiam non potest purus homo. ibid. 2. C. D.
Meritum qua ratione ab impetratione differat. 260. 1. E.
Meritum de condigno quid requirat. 259. 1. A.
Meritum de congruo non est sine gratia Dei & Christi: fundatur enim in illa. 263 1. C. 265 2. B.
Meriti de condigno & congruo essentia, & differentia ab inuicem. 264. 1. A. 267. 2. C.
Actus meritorius debet esse liber, honestus proportionatus & condignus præmio. 618 2. A 619. 1. A. 920. 1. C.
Hæ conditiones ad meritum in operibus Christi qualiter fuerint. 618. 2. D. 619. 2. C.
Persona quæ meretur, debet esse grata, & viatrix. 619. 2. D.
Meriti valor non solum ex honestate actus, sed ex sanctitate personæ operantis pendet. ibid. 1. D.
Ad meritum de iustitia necessario requiritur pactum ex parte Dei sub conditione operis. ibidem. 2. E. quæ nihil ei derogat. 619. 2. E.
Meritum est actus cui merces ex iustitia in prædicta promissione fundata, debetur. 620. 1. C. 621. 1. B. C. Estque formaliter in actibus à voluntate elicitis, in imperatis vero solum per extrinsecam denominationem. 621. 2. C.
In animabus purgatorij & beatis non reperitur. 626. 2. A. B.
Omne meritum de condigno fundatur in cognitione supernaturali. 631. 2. E.
Meritum beatitudinis non esse simul cum ipsa beatitudine qualiter intelligatur. 632. 2. B.
Meritum ad genus causæ dispositiuæ reuocatur. 633. 1. A.
Sub meritum id cadit quod Deus conferre, & non conferre potest. 634. 1 B.
Ad merendum aliquid non est necesse, vt homo ex propria intentione ordinet opus ad tale præmium. 635. 1. A.
Merita nostra sunt dona Dei, & Christi, diuersa tamen ratione. 645. 1. B.

Meritum vnius non potest esse meritum alterius, quamuis vni possit dari præmium ob meritum alterius.ibid.C
Meritum non potest in suo genere allicere voluntatem, si solum vt possibile, vel vt futurum sub conditione præcognoscatur. 653. 1.D
*Christus potuit de potentia absoluta non mereri, secus de ordinaria.*621.1.E

Meritum Christi.

*Meritum Christi imò & quilibet eius actus fuit sufficiens ad quod libet præmium creatum, & increatum, diuisiue, imo & collectiue sumptum.*50.1.B.2.A.52.2.A
Mereri potuit Christus per diuersos actus omnia præmia infinita, collectiue sumpta.ibid.C.& 50.2.A.51.2.A.E
Mereri potuit vno actu totum quod pluribus, & actu remisso totum quod intenso.ibid.
*Non potuit Christus mereri aliquid impossibile.*54.1.B
*Meritum Christi vt est in actu, semper refertur ad finitum præmium.ibid.*2.A
*Meruit Christus angelis gratiam & gloriam, quibus remissionem culpæ aut pœnæ non meruit.*152.1.B.C
*Plus meruit Christus toto vitæ tempore quam vnico instante.*49. 1.E
*Non tamen plus quam Deus possit præmiare.*54.1.B
*Meruit Christus per actum amoris Dei à charitate elicitum, & à beatifico distinctum.*622.1.A.*& per actum charitatis proxmorum, reliquosque tam virtutum infusarum, quam liberos suæ voluntatis.*622.2.B.624.2.A
Mereri potuit præmium supernaturale naturalibus actibus, & quomodo.ibidem B
Sola vnio hypostatica sufficeret illi ad merendum de condigno. 624. 2.D
*Incepit mereri intrinsecè à primo instante incarnationis.*625.1.B
*Quod vsque ad instans mortis, qui fuit terminus meriti eius, continuauit.*624.2.C.D.626.1.E
*Potuit mereri suam gratiam & gloriam in instante suæ conceptionis per opus prius natura antecedens, sed de facto non meruit.*628.2.C.629.1.C.2.D.632.1.A.*nec lumen gloriæ, nec alios habitus infusos.ibid.*632.1.E
Non potuit mereri primum suum actum meritorium, nec necessaria ad illum. 634.1.B.C *Nec suos actus vt ab illius humana voluntate procedebant, nec infinitum valorem quem ab vnione habebant.*633 2.E.*Nec suam impeccabilitatem, aut habitus scientiarum & virtutum moralium acquisitarum, nec naturalia bona, per se loquendo.*635 1.C
*Nec titulum supremi dominij qui proprius est Dei, sed quem in humanitate assumpsit, nec dominium radicale, quod habuit ab instanti suæ conceptionis.*637.2.A
*Meruit omnes actus supernaturales, quos post primum meritorium habuit, quatenus sunt dona Dei.*634 2.A *& gloriam, resurrectionem, & dotes sui corporis gloriosi, triumphum ascensionis, & exaltationem sui nominis, testimonia quæ de eius diuinitate sunt in Euangelio, dominium in vniuersum orbem.*635. 2.E.636.2.E.2.C.637.1.B *ibi.2.A. iudiciariam etiam potestatem.*637.2.C
*Hominibus omnibus meruit remissionem omnium peccatorum, & gratiam & gloriam quoad sufficientiam, non quoad efficaciam, & prædest natu prædestinationem.*648.2.A.652.1.B.2 A.638 2.A.C.639.1 E
*Aliquibus etiam specialia dona quibus infallibiliter merita applicarentur.*643 1.A.*Omnibus autem adultis dispositiones omnes ad gratiam* 642 1.C.*& remissionem pœnæ temporalis, etiam quæ datur per satisfactiones hominum.*646.1.C
*Merita Christi duobus modis nobis applicantur.*640.2.A
Applicatio eorum per sacramenta ex meritis Christi. 642. 2. E
*Nullum meritum fuisse in Christo, quod non spectauerit ad nostram redemptionem, quo sensu verum.*640.2.A
*Hæc merita solum in præscientia Dei antecesserunt gratiam antiquorum Patrum.*640.1.B
Christi meritum qualiter influat in nostra, explicatur. 645.2.A
*Christi meritum & nostra satisfactio quomodo inter se concurrant sine alterius imperfectione vel redundantia.*646.2.A
Merita Christi respondentia actibus amoris Dei & proximi, præuisa fuere ante electionem prædestinatorum. 653. 2.E. 653. 2.B
Angelis gratia & gloria data est propter merita Christi præuisa. 655.1.E

Messias.

Quid, & vnde, & cur sic dicatur, & cur à Iacob, Siloth *nominetur.*3.2.D 4.2.B.C
*Messiæ veri appellatio qualis sit.*8.2.A.*Iam venisse (quod omnibus Christianis compertum est) ex sacra Scriptura demonstratur contra Iudæos, à fol.*3.1.C
Cunctis gentibus desideratus 13.2.C
*Qualis promissus, & qualia bona orbi attulerit.*16.1.B
Messiam temporalem regem adhuc sperant Iudæi.ibid.A
*Verum Deum, & hominem futurum ex sacra Scriptura ostenditur.*16.2.E.*&* 17.1.A.2.E.*&* 18.1.A

Miracula, Miracula Christi.

*Miraculum est opus insolitum, & supra vires naturæ.*478.1.E
*Miracula Christus per humanitatem operatus.*478.1.A
*Eis debuit suam fidem confirmare: & qua ratione incarnationem esse factam ostendant.*26.2.A *Ea vt vera tam angeli boni quã mali euidenter cognouerunt: potuerunt etiam euidenter homines cognoscere, qui viderunt: Qui autem non viderunt, quomodo.*478.1.C.D.*ibid.*2.B
*Miraculorum virtus in Christo fuit permanenter per modum habitus à primo instanti incarnationis, vt proprietas vnionem consequens.ibid.*2.E.479.1.A.B.*quam nunquam deinde amisit, imo etiam post ascensionem habet vsum eius.ibid.*479. 2.A
Hæc virtus non est qualitas, motus, vel aliquid aliud humanitati superadditum, sed potentia obedientialis actiua. 484.1.A. 485.2.A.B
*Obiectum huius potestatis quale.*523.1.B.486.1.A
*Ad effectus loco distantes hæc virtus extenditur.*516.1.E
*Humanitas est efficitrix miraculorum, estq; eadem operatio eius vt instrumenti, & Dei vt principalis agentis.*480.2.A.486. 2.B
*Miracula semper Christus operatus est per aliquam actionem humanitatis.*520.2.D.
*Non habuit potestatem ad omnia miracula possibilia.*602.

Modus.

*In quo formaliter ratio modi consistat.*307.
*Differentia inter modum rei & rem.*218.2.A.
*Non potest supplere per realitatem distinctam, nec modificare rem aliam etiam de potentia Dei absoluta.*231.1.D.307.2. C.
*Non potest localiter à re separari.*308.1 D.
*Modus spiritualis ex intrinseca ratione dicere potest ordinem ad rem materialem.*514.1.B.
*Supponit ordine naturæ rem cuius est modus, præsertim si sit extraneus.*583.2.E.

Monarchia.

*Romanorum quando cœpit.*11 2.E.
*Græcorum quot annis duraverit.*12.1.A. *Quot monarchia Persarum.*12 1.C.

Morbus, & morbus in Christo.

*Morbus in quo consistat.*529.2.C.D.
Christus morbum non assumpsit, nec in illum incidit: potuisset tamen incidere, si ad summam vsque ætatem peruenisset. ibid. 1.C.D.E.

Mors.

Mors.

Mortem Deum non fecisse qualiter intelligendum. 147. 1. B. C.

Mortem Adæ, & posterorum eius non prius Deus vidit quam peccatum. ibid. B. & 2 A.

Christus per mortem suam (quam quoad omnes circunstantias prædefinitam verisimilius est) sib aliquid meruit, tamen non dicitur pro se mortuus. 660. 1. E. 599. 1. C.

Mors pœna peccati. 147. 2. A. B.

Moyses.

Quo sensu Deus & hominum mediator. 834. 1. E.

Mundi.

Durationes sex ætates in vniuersum distributi solet. 170. 1. A. & *quid vnaquæque durauerit.* ibid. B. C.

N.

Natura, Natura diuina, Humana.

Naturæ ordo & gratiæ quomodo differant. 26. 2. E.

Natura vnde dicatur, & quid sit. 177. 1. D.

Naturæ qualiter conueniat per se existere. 277. 2. D.

Natura, & res naturales, quot modis dicantur. 241. 2. A.

Cum duæ naturæ vniuntur in vnica subsistentia personali ex eis resultat vna persona. 184. 1. C.

Natura substantialis, licet naturaliter esse non possit sine subsistentia, non tamen ab illa nisi vt à consequente conditione pendet. 209. 2. D. 210. 1. E. 211. 1 B. C.

Natura dicitur constituere personam constitutione essentiali, non personali. 287. 2. A.

Si eadem à tribus diuinis personis assumeretur, necessariò essent tres vniones. 304. 1. A.

Communis natura assumi non potest, sicut nec subsistens, nisi propria personalitate priuetur. 313. 2. E. 315. 2. B. E. & 316. 1. A.

Vna natura de alia in abstracto prædicari non potest. 557. 1 D.

Natura creata potest esse simul in pluribus personis extrinsecis: secus in vna propria & alia extranea. 317. 2. B. 318. 2 E.

Natura diuina existit per suum esse absolutum, in quo nihil est quod illam reddat incommunicabilem. 272. 1. B. 276. 2. E. 277. 2. C D à *sua suppositalitate ratione tantum distinguitur.* 585. 2. A.

Cui tribus relationibus terminetur. 384. 1. A.

Non est genita sed per generationem accepta. 288. 1 C.

Subtractis per intellectum proprietatibus personalibus potuit Deus ex vi suæ subsistentiæ naturam creatam assumere, secus si non subsisteret. 295. 1. D. 301. 2. D.

Natura diuina ex sua ratione postulat tria suppositа, & qualiter in illis simul sit. 303. 2 C.

Nullatenus potest informare intellectum creatum, licet ei possit vniri per modum speciei intelligibilis. 411. 1. C. D.

Naturam diuinam esse incarnatam qui Patres dixerunt. 288. 1. C.

Naturam humanam Deum assumere conuenientissimum. 34. 1. B.

Per peccatum facta est apta materia, vt in ea Deus iustitiam suam simul cum misericordia patefaceret. 119. 1. D.

Inter naturam humanam & diuinam Christi, nulla interuenit relatio realis vnionis. 220. 2. D. *bene tamen rationis.* ibid.

Vtriusque naturæ proprietates manserunt in Christo distinctæ. 557. 1. D.

Naturam irrationalem vniri hypostatice Deo non implicat, secus ipsum videre. 319. 2. D. 320. 2. C.

Licet non sit in illa extrinseca congruentia ad hanc vnionem, non est tamen in eius assumptione indecentia. 320. 2. D. E. & 321. 1. A.

Nestorius

Nestorij error qui fuerit. 188. 1. E.

Nestorij sequaces qui fuerint. 192. 2. D.

Terminum incarnationis substantiam esse negare debuit. 188. 1. E.

Eius error ex professo confutatur. 192. 2. B.

Qualiter in Christo vnam tantum voluntatem posuerit. 590. 2. D.

Nomen.

Nomina noua nouis rebus imponenda. 2. 2. E.

Nomina abstracta significat in Scriptura perfectionem rei, cui attribuuntur. 74. 2. E.

Nouati *error qui fuerit.* 98. 2. B.

O.

Obedientia, *& religio est ad alterum, sicut & iustitia.* 59. 2 D

Oblatio.

Oblatio Christi vt ab ipso procedebat, habebat infinitum valorem simpliciter, non vt procedebat à B. Virgine, vel sacerdote. 47. 1. D.

Oblatio Christi non fuit infinita simpliciter in ratione pretij ex sola re oblata. 46 2 E.

Omnipotentia.

Omnipotentia Dei simpliciter nec fuit communicata, nec potuit communicari humanitati Christi, & qualiter Patres de hoc loquentes intelligendi. 477. 1. A. E.

Ad omnipotentiam Dei duo requiruntur, & quæ illa. ibid. E.

Ad omnipotentiam Dei pertinet, vt posit vti creatura sua ad omnem effectum non inuoluentem contradictionem. 493. 2. A.

Deus formaliter est actiuus per omnipotentiam suam. 491. 2. D.

Opus, Operatio Christi.

Opus sanctioris personæ, cæteris paribus, maioris valoris. 44. 1. D.

Operis dignitas maior est à persona operante, quam ab ea ad quã dirigitur. ibid. 2. A.

Ad opus satisfactorium non est necesse vt alter acceptet, vel acceptare teneatur. 67. 2. E.

Opera bona moralia, meritoria sunt de condigno supernaturalis gloriæ. 463. 1. C.

Quo modo sit intelligendum rem esse propter suam operationem. 101. 2. B.

Opera bona moralia hominis in puris naturalibus, licet habeant proportionem cum naturali beatitudine, sed non propriam rationem meriti. 620. 2. C.

Operari illi tribuitur cui simpliciter tribuitur esse. 59. 2. A.

Opera Christi sunt infiniti valoris, ad merendum & satisfaciendum. 39. 2. A. *Non tamen quia à voluntate diuina proficiscebantur.* 40. 2. A *neque à personalitate, vel vt per seipsam influente immediate in ipsum actum.* 42. 1. C *vel vt ratione à diuinitate præcisa.* 76. 2. C.

Nec quia physice vniantur Verbo diuino. 42. 2. E. 43. 1. A. *neque ab aliqua creata virtute speciali.* 62. 2. C. *sed ex parte personæ præcise vt operans est, & vnionis mediate ad ipsam, nec non materiæ circa quam versabantur.* 43. 1. E. 2. C D.

In operibus Christi non est compositio ex actu voluntatis humanæ diuinæ. 40. 2. C D.

In ratione meriti, satisfactionis & sacrificij magnum valorem habuerunt ex re oblata, non tamen infinitum, licet ipsa infinita sit. 45. 2. D. E.

Inæqualia fuere in propria bonitate intrinseca, aqualia in valore vtpote infinita. 49 1. C. D.

Sufficerent ad soluendum omne debitum, etiamsi infinitis titulis deberetur: & ad merendam incarnationem. 254. 2. C.

Operationem vnam in Christo reperiri tribus modis intelligi potest. 615. 2 D.

Omnis operatio humanitatis Christi fuit humana 617. 1. A.

Operatio humana vna tantum in Christo dupliciter intelligi potest. 616. 2. D.

Operationes quæ in nobis sunt naturales, sunt etiam naturales in Christo, licet eius voluntati subiectæ. 617. 1. A.

Opera Christi ordinata sunt ad satisfaciendum pro nobis, sed non sine nobis. 36. 2. D.

In Christo cur sint duæ operationes & vnum tantum esse. 589. 1.B

Oratio, Oratio Christi.

Oratio vt est actus religionis est quædam adoratio. 762.2.A.B
Est actus inferioris deprecantis auxilium superioris. 687.2.C
Generali significatione omnem actum interiorem, quo anima eleuatur in Deum significat: quidq; magis stricte. 691.1.A.B.
Oratio mentalis dicit aliquid pertinens ad intellectum, & aliquid ad voluntatem. ibid. A
Non solum pro bono communi, sed pro particulari fundi potest. 689.2.D.E.
Qualiter Christum orare possumus vt pro nobis oret in cœlo. 693. 2.D
Habet efficaciam ex Christo, non minus quam meritum, nec sine eius gratia potest aliquid impetrare 262.1.A.263.1.C
Si Christus esset tantum Deus, orare non posset. 688.1.C
Christus per contemplationem beatam orauit. 688.1.C.
Fuit illa necessaria mentalis oratio propter se: vocalis secus. 689. 2.B
Omnis oratio Christi ex absoluta voluntate profecta, exaudita est, non quæ ex velleitate. 690.2.B.
Quæ Christus sciebat non futura, nunquam, absolute orando, à Deo petiit. 688.1.C
Christus simpliciter non indiguit oratione, vt quæcunque vellet fierent: secus ex dispositione prouidentiæ. 691.2.C.D
Christus non in omni sua oratione sui est oblitus. 637.1.D
In cælo semper pro nobis interpretatiue orat, imo interdum aperta & expressa voluntatis suæ repræsentatione 692.2.D.E

Ordo.

Ordo naturæ supponitur ordini gratiæ, non tamen res omnes vtriusque ordinis inter se hunc ordinem seruant. 126.1.E
Ordo gratiæ supponit naturam in executione, non in intentione. ibid. 2.A.B.C
Ordo prioris & posterioris in intellectu diuino & voluntate vnde sumendus. 127.1.C. *Vnde inter scientiam visionis & voluntatem Dei.* 138.2.E *Vnde inter res, quarum prioritatis in Deo non est fundamentum.* 128.2.E
Ordo duplex: intentionis, & executionis, & qualiter in diuina voluntate distinguantur. 345.2.A.131.2.E
Ordo prioris & posterioris in scientia visionis. 136.2.D
Ordo vnionis hypostaticæ nõ supponit ordinem gratiæ, & qualiter ad vtrunque se habeat ordo naturæ 144.1.E
Ordo naturæ solum est inter causam & effectum. 345.1.E

P.

Passio Christi.

Quare illi specialiter tribuatur nostra redemptio. 32.1.B
Non omnes species passionum Christus assumpsit. 1.C
Passiones sensibiles fuerunt in Christo, seclusis imperfectionibus vnde melius propassiones *dicuntur.* 544.1.E.545.1.B. *ad vndecim capita reuocantur.* 546.1.E
Christus qua ratione passiones superasse dicatur. 545.2.A

Pater æternus.

Pater æternus non nisi vnam personam generare potest. 305.2.B
Est vnum principium Filij & Spiritus sancti, quamuis habeat plures relationes. 306.1.C

Patres antiqui.

Patribus antiquis propter merita Christi præuisa datũ est quidquid gratiæ & meriti habuere. 263.2.C.264.2.A
Non meruerunt de condigno incarnationem nec executionem: hanc verò meruere de congruo, circunstantiasq; aliquas. 464. 2.D.261.2.C.262.1.C
Imo & merita Christi & aliquos effectus generales ipsorum: & passionem eius & mortem. 265.1.B. *Quo sensu redemptionem meruerint.* 264.2.B.
Non potuerunt mereri incarnationis prædestinationem. potuerunt tamen illam mereri de potentia absoluta simpliciter loquendo. 260.1.B.261.1.C.

Peccatum.

Peccati malitia est minor bonitate Dei. 38.2.A.B
Propria ratio peccati ex iniuria facta Deo sumitur. 60.1.D.
Per illud offenduntur omnes tres personæ. 76.2.A
Actus peccati quomodo sub dominium Dei cadat, & in eius iniuriam cedat. 78.2.D
Non habet infinitatem simpliciter ex persona offensa, sed tantum secundum quid. Vnde maior malitia est in vno peccato quam in alio 83.2.B.84.2.A
Quæ sit forma præcipua expellens peccatum, & qualiter hæc expulsio a fauore extrinseco Dei, gratiaque habituali pendeat. 103.1.C.2.A.B.
Peccati macula aut non distinguitur à culpa habituali, aut est priuatio gratiæ. 98.1.B.
Peccatum actuale est malum intensiue originali, extensiue secus. Mortale grauius originali, sed non veniale. 125.1.A.
Peccatum aliquod actuale totam naturam inficit. 165.2.D.
Propter peccata actualia, si veniale non præcessisset, ex vi præsentis decreti Christus non assumeret carnem passibilem. 166.2.C
Peccata membrorum Christi non possunt dici Christi quoad commissionem. 536.2.E.& 537.1.A
Peccatum permittere in alio, potest esse bonum, secus in seipso. 539. 2.D
Multa venialia non æquivalent vni mortali. 86.1.E

Peccatum veniale.

Peccatum veniale non est proprie contra Deum, neque ab eo auertit, & analogice tantum est offensa, cui temporalis tantum pœna debetur. 113.1.A
Reparari potest ab homine iusto, per intrinsecam gratiam. 112.2.E
Non potest quis propter veniale gratia aut gloriæ priuari vel in perpetuum puniri per se. 115.1.C.114.1.B

Peccatum Originale.

Peccatum Originale simpliciter est maius malum quam actuale. 125.1.B.
Semper consequitur ex aliquo actuali. 124.2.B
Qualiter inficiat totam naturam, & sit radix omnium actualium. 125.1.C.165.2.E.56.2.A
Quomodo pœnam sensus mereatur. 125.2.A.
Anima prius natura informat corpus quam illo inficiatur. 540. 1.B
In Christo esse non potuit, nec proprie fuit in Adamo. 540.1.B. 401.2.B
Christus maxime venit propter originale tollendum, & propter ipsum solum venisset. 166.1.C.D.
Originalis permissio & præscientia posterior fuit electione hominum ad gloriam & voluntate incarnationis. 142.1.C.148. 2.A.B.
Peccatorem, quantum est in se, velle Deum destruere quomodo intelligendum. 85.1.A.B.
Iniuriam infert Deo & in extrinsecis bonis eum lædit. 86.2.C.

Peccator.

Peccator non à se formaliter expellit peccatum per contritionem, 98.1.C
In peccatoris confessione non est valor æquiualens ad satisfactionem, etiam ex gratia Dei. 99.2.E.105.2.E
Potest tamen imperfecte satisfacere. 111.2.A.

Pelagius.

Pelagij error quis. 98.2.A.
Pelagiani gratiæ Dei hostes male de Christo sentiebant. 351.C.

Perfectio.

Simpliciter simplex quænam sit. 279.1.A
Est de ratione entis infiniti simpliciter. ibid. C. & *communis tribus personis diuinis.* 271.1.B,C.

Aliqua

Aliqua perfectio relatiua est in vna persona Trinitatis, quæ non in alia: absoluta secus.282. C.D.
Nulla perfectio diuina prout in Deo est, potest per se ipsam vniri creaturæ, nisi subsistentiâ.412.B.
Perfectio accidentalis ad substantiale & intrinsecum complementum dispositio esse non potest.250 1.A.
Perfectiones in corpore humano duplices sunt, debitæ aliæ, aliæ indebitæ.526.2.E.& 527.1.A.

Perseuerantia.

Non cadit sub meritum de condigno: bene tamen sub meritum de congruo.264.1.B.644.2.B.C.
Perseuerantiæ donum est effectus meritorum Christi. 644.2.A.
Potissimus effectus est & complementum prædestinationis. ibid. B.

Persona, Persona diuina, Persona Christi.

Persona addit ad hypostasim quod sit in natura rationali. 182.1. C.194.2.C.
Persona creata constituitur in ratione personæ per id per quod cõstituitur in ratione per se existentis.278.1 A.
Quæ incommunicabilitas necessaria ad constitutionem personæ. 277.2.A.279 2.D.
Persona est incommunicabilis aliis personis, non naturis. 287.1. C.
Propriissime competit illi naturam assumere.286.2.C.
Persona creata vt persona, non est assumptibilis.315.1.D.311.1.E.
Tribus modis dici potest assumi 311.1.E.
Personalitas relatiua aliam relatiuam secum compatitur, non absolutam.317.1.E.
Personæ dignitas semper confert valorem operi, & qualiter.42. 1.D.43 1.E.
Aliter auget bonitatem intrinsecam actus, aliter valorẽ.48.1.E.
Personæ vnitas maior numerali.233 1.A.
Diuinæ personæ, quanuis in vna essentia vniantur, nihil vnum componunt.197.1.C.
Personæ diuinæ vnitas in se maior est vnitate trium personarum. 234.1.A.
Non multiplicantur nec distinguuntur in esse Dei. 272.2.D.E.
Personis diuinis tripliciter potest aliquid conuenire.273.1.E.
Sunt tres subsistentes etiam substantiue.281.1.B.C.& tres subsistentiæ.282.1.A.
Diuina persona quid significet, quidq; in illa sit incommunicabile ibid.281.2.A.
Inter constitutionem diuinæ personæ, & creatæ, discrimen. 283. 1.D.
Tres personæ sunt hic Deus, seu indiuiduum Deitatis, vna substantia, vnum subsistens 284.2.D.& 285.2.A.
Necessariò vbi vna est, est alia.291.1.D.
In solo relatiuo distinguuntur. 293.1.C.
In eadem natura communicare possunt, imò & assumere eandem naturam, & propriis substantiis eam terminare, secus in eadem persona.303.2.A. Quod si de facto assumerent vnam naturam humanam, essent vnus homo: Quod si quælibet assumeret distinctam naturam, essent tres homines.305.1.C.D.2. A.306 2.A.
Sola persona increata potest alienã naturam terminare, & quare.307.2.D.
Concilia quæ docent tres personas esse vnam substantiam in Deo, significant esse in Deo absolutam subsistentiam. 279.2.E.
Eadem humanitate à tribus personis assumpta, non esset maioris valoris actus ab illis elicitus, quam est modo actus Christi.53. 1.E.

D. Petrus.

Non meruit de condigno Ecclesiæ principatum, suscepit tamen cõuenientem gratiam ad munus pastoris.167.1.D.

Pœna & Pœnalitas.

Pœna æterna, etiam damni, simpliciter non est æqualis culpæ mortali.86.1.B.
Pœna æterna non remittitur, nisi culpa remittatur.97.2.B.
Pœna temporalis pro qua iustus satisfacit, ex operibus remittitur.108.2.D.
Pœnæ temporalis reatum manere in natura assumpta à Verbo, quæ ante assumptionem peccasset implicat, secus æternæ. 541.2. C.
Pœnalitates huius vitæ cur Christus assumere debuit, non alterius.524.1 D.
Nec has assumere fuit omnino necessarium.524.1.D.

Pœnitentia.

Significat retractationem propriæ voluntatis, quæ in Christo locum non habuit: licet habuerit Christus habitum pœnitentiæ. 63.1.C.374.1.E.
Qualis habitus sit: & qua ratione pars iustitiæ.63.1.B.110 2.D.
Imperfecte tantum satisfacit pro peccato.110.2.B.

Pontifex Summus.

Pontificis summi decisioni potius standum, quam communi Patrum sententiæ.677.1.B.
Pontifex summus non habet dominium temporale directum rerum omnium.711.2.A.

Potentia.

Potentia vt non dicatur frustra esse quid requirat.472.1.E.
Potentia physica actiua quæ sit.479.2.E.
Potentia actiua non denominat potentem nisi id cui inest, qua denominatio intrinseca est.493.1.A.2.B.C.
Potentiis animæ præcise consideratis aliqua vis actiua inest ad supernaturales actus.495.1.D. Quæ non est naturalis, sed obedientialis.500.2.D. Per illam concurrunt vt supernaturalia instrumenta vitalia, & aliquando libera, siue cum habitu, siue cum auxilio extrinseco.506.1.A.511.1.D. 483.1.D.
Quomodo & per quos actus potentia specificentur.514.2.E.& 2. A.503.1.A.
Potentia naturalis nullatenus specificatur per supernaturales actus.507.1.D.

Potentia obedientialis

Potentia obedientialis, quid.486.2.B.
Duplex est, & quæ illa.416.2.A.
Solum est respectu creatoris.482.2.C.
Potentia obedientialis actiua, sicut passiua, in omnibus creaturis. 487.2.D.515.1.B.
Licet innata non constituit simpliciter potentem.486.2.C.
Potentia obedientialis actiuæ quæ necessitas.498.1.A.
Possibilis demonstratur, & tam necessaria quam passiua.498.1. E.499.1.A.
Dari probatur autoritate Patrum.501.1.A.
Quo differat à potentia naturali.ibid 2.A.
Tam actiua quam passiua aliquo modo est naturalis, non tamen simpliciter.504. 2.E.
Obedientialis passiua, positiua & realis potentia.499 2.E.501. 2.B.500 1.A.
Potentiæ obedientialis vox attributa rebus inanimatis, aliquid metaphoræ inuoluit.499.2.A.
Nullatenus distinguitur ab ipsa re cui inest, neque est ab illa separabilis.502.1.E.
Non per se primo ordinatur ad id agendum, vel recipiendum, ad quod est potentia, neque ad illud dicit ordinem transcendentalem, nec sumit ab eo speciem: eandem enim habet quam res ipsa.502.2.E.503.1 E.504.2.B.507.1.C. Estq; materialis vel spiritualis, substantialis vel accidentalis, naturalis, vel supernaturalis prout eius quasi subiectum fuerit.507.1.C.50.2.E. 512.2.A.C nec infinite perfecta.515.1.D.
Qualiter in ea inchoetur supernaturalis ordo, & ipsa suo actui proportionetur.505.1.C.
Actiua non necessario requirit naturalem actiuitatem in re cuius est potentia.505.1.B.
In ratione potentiæ neque est supernaturalis, nec naturalis, sed obedientialis, & quare.507.1.C.D.

Non

Non agit nisi iuxta mensuram auxilij vel habitus, quo eleuatur. 508.1.E.

Est in ratione instrumenti infinita intensiue, & potest in intensiorem & intensiorem effectum in infinitum. 514.2.A.D.E.

Cur in relationibus diuinis non reperiatur. 515.E.

In vnaquaque creatura tantum est vna secundum rem, licet possit per nostros conceptus multiplex in ordine ad varios effectus distingui. 511.1.A.B.

Potentia obedientialis, quam intelliguntur habere res antequam fiant, in sola non repugnantia consistit 499.2.E.

Potestas, Potestas Christi.

Potestas regendi Ecclesiam creaturis communicata est in suo genere propria & principalis, influendi vero gratiam, instrumentaria tantum. 402.2.D.

Habuit Christus in quantum summus sacerdos, supernaturalem quandam excellentiæ potestatem in vniuersam Ecclesiam. 475.1.A.

Potestas excellentiæ, Christi in quo consistat. 475.1.A.

Potestatem regiam & legislatiuam in omnem mundum habuit, verumque spirituale regnum. 706.2.B. 707.2.B.C. & seq.

Nulli creaturæ hæc Christi potestas est communicabilis. 707.1.C.

Eam habuit a primo incarnationis instanti, ibidem.

Præceptum, Christo impositum

Præceptum.

Quid significet quidque de eius essentia. 664.1.C.

Nec comminatio, nec actio de ratione præcepti. 665.2.B.

Eius transgressio vel libera omissio semper praua. 665.1.A.

Negatiua & affirmatiua præcepta qualiter obligent 596.2.E.

Præceptum quid extrinsecum est, solum ex parte obiecti mouens. 597.2.B.C.

Efficax actus necessarium ad honestatem morum, & debitam coniunctionem cum vltimo fine. 602.1.C.

Non datur de necessitate. 603.1.A. Inter præceptum & prædefinitionem differentia in ordine ad libertatem. 599.1.E.

Christus fuit capax præcepti, & qualis. 665.1.C.

Præceptum Christo impositum quomodo ipsius libertati non deroget. 579.2.B. 599.2.A.

Probabile est non habuisse Christum potentiam physicam transgrediendi præcepta negatiua, quod non est ita in affirmatiuis. 599.2.B.

Probabile est habuisse præceptum determinans omnes circunstantias. 599.1.A.

Si Christus voluntarie, etiam per puram omissionem non impleret præceptum peccaret. 600.1.D.E.

Non habuit Christus præceptum amandi Deum. 603.1.A. Habuit tamen redimendi genus humanum per passionem, & mortem suam. 668.1.C. & quale fuerit. 669.2.A.

Prædestinatio. Prædestinatio Christi.

Proprie tribuitur supposito. 754.2.B.

Dupliciter aliquid prædestinari dicitur. 747.1.D.

Tria in cuiusuis prædestinatione consideranda. ibidem. D.

Inter obiectum & terminum prædestinationis mutuus est ordo. ibidem. E.

Supponit scientiam futurorum conditionatam, non absolutam. 119.2.A.

Quid prædestinatio apud D. Thom. ibid 2.D. 137.1.A.

Prædestinatio & glorificatio quomodo pendeant ex meritis. 132.2.E.

Versatur circa res singulares cum circunstantiis earum. 146.1.A.

Prædestinationis ordo ex Paulo ad Hebræos secundo declaratur. 137.1.A. Idem ipsum late explicatur. 649.1.A.

Prædestinatio qualiter sub meritum cadere possit. 647.1.B.C.

Nemo illam mereri potest nisi mereatur omnes effectus eius. 648.1.D.

Christus in quantum homo, ab æterno prædestinatus, imo & vnio cum humana natura. 749.1.C.

Christus simpliciter dici potest prædestinatus, quod de filio Dei non dicitur, nisi cum relatione ad aliquem terminum. ibid. E & 750.1.A.

Christus, licet non factus, prædestinatus tamen filius Dei naturalis, quomodo, Verbum non item. 752.1.C.2.A. per totam.

Primario prædestinatus ad vnionem hypostaticam, secundario ad beatitudinem & alia dona gratiæ. 753.2.C.D.E.

Christus primus prædestinatus, licet cum ipso alij prædestinati fuerint, & quomodo. 140.2.A. 143.2.A.D.E.

Ante peccati præuisionem prædestinatus incarnandus, saluator, iustificator & glorificator, redemptor autem non nisi in potentia. 146.1.A. 149.1.A. Admisso tamen quod etiam in actu, non fit, Verbum deficiente peccato, non incarnandum. 100.2.C.

In primo signo rationis quo Christus est prædestinatus, non est completa tota ratio prædestinationis. 162.1.E.2.A.

Christus causa exemplaris & finalis prædestinationis aliorum. 142.2.B.

Prædestinatus.

Prædestinatorum electio præcessit in Deo permissionem peccati. 149.1.C.

Nullus prædestinatus mereri potuit totã suam prædestinationem. 146.1.B.

Prædestinatis non datur gratia propter merita, sed vt illa habeant. 252.1.A.

Causa salutis prædestinatorum incarnatio, non vero medium. 655.1.B.

PRAEDICATVM includens imperfectionem repugnantem ei quod est per se tale, non potest de ipso dici per participationem. 722.2.A.

Princeps interdum suis legibus obligatur. 665.2.C.

Prioritas & Prius.

Prioritas rei, vel rationis, latius patet quam independentia. 133.2.B.

Prioritas naturæ, & ea à qua aliquid non conuertitur subsistendi consequentia, diuersæ. ibidem. C.

Prophetia.

Ante Christum plurimæ post ipsum nullæ, omnes enim per ipsum & in ipso impletæ. 8.1 D. 22.1.B.

Sæpe effectus explicat prophetiam. 10.1.B.

Quid sit, & in quo a fide distinguatur. 382.2.D.E.

Vnde eius perfectio sumenda 383.1.A.

Propheta verè fuit Christus, & plusquam Propheta. 282.1.A. 383.2.B.

Habuit prophetiæ donum permanenter. 382.2.C.D. 382.2.B.

Prudentia.

Auriga est aliarum virtutum, in practica cognitione consistens. 469.2.E.

Fuit in anima Christi ab instante suæ creationis. 470.1.A.

Pulchritudo.

Ex quibus consurgat. 828.2.C.

Cum modestia coniuncta quemcunque maxime ornat. 529.1.A.

Fuit perfectissimo modo in Christo. 528.1.E.

Q.

Qualitas.

Qualitas nulla creata esse potest causa principalis miraculorum, imo nec natura sua ad illa efficienda instrumentum. 482.2.A.B. 484.1.E. 490.1.C.

Qualitas corporea non potest efficere naturali vi sua formas spirituales. 490.2.B. Nec spiritualis habet naturalẽ proportionem aut habitudinem ad corpus. ibidem.

R.

Regnum temporale Christi.

Christus non fuit rex temporalis Iudæorum, nec habuit aliquod ius ad illud. 709.1.A.B.

Habuit in vniuersum orbem dominium temporale indirectum. ibid. 2.E.

Relatio. Relatio diuina.

Relationis existentia nihil aliud est, quam actualis entitas relationis.275.2.A.
Relatio diuina, licet vnum constituat cum essentia, non tamen per illum essentia existit.278.1.B.
Dicit perfectionem infinitam in suo genere, non tamen simpliciter 278.2.E.289.2.E.294.1.A.
Includit subsistentiam relatiuam.294.1.A.
Non sunt de conceptu essentiali essentiæ, bene tamen essentia de cõceptu ipsarum.76.2.D279.1.E.
Cur terminare possint vnionem hypostaticam, non visionem beatificam.290.1.A.
Relationes accidentales habent inesse, diuinæ subsistere. 282.1. A.B.
Relationis humanitatis ad Verbum, quod fundamentum. 221.1. C.2.C.222.1.B.
Relatio vnionis alia est à relatione vnitatis.222.1.D
Relatio similitudinis vel æqualitatis inter diuinas personas rationis est.ibid.2.A.
Qui relationes prædicamentales admittit, realem ex parte humanitatis ad Verbum admittat necesse est.223.1.B.
Relatio realis creata habet distinctam existentiam ab existentia subiecti.222.2.D.E.
Relatio non potest esse subsistendi ratio.183.2.B.
Relationis inter Deum & creaturas quales sint.204.2.C.

Religio.

Etsi erga Deum versetur, cur non virtus Theologica.757.2.C.D.
Semper respicit aliquid creatum vt proximam materiam. 763. 2.B.
Actus aliarum virtutum à religione, in quantum assumuntur ad exhibendum Deo honorem, induunt rationem adorationis. 759.1.E.
Eadem est virtus religionis, quæ etiam propter diuersos titulos Deũ adorat & colit.769.1.A.
Omnis actus à religione procedens, dicitur cõtinere cultum latriæ. 783.2.E.Non tamen est necesse quod semper dirigatur in rem intellectualem.821.1.A.
Non solum impletio, sed & ipsa emissio voti, est actus religionis. 765.1.C.

Reliquiæ Sanctorum.

Eis veneratio debita.826.2.C.D.
Veneratio Ecclesiæ Romanæ, & aliarum, erga sanctorum reliquias. ibid.2.E.& 827.1.A.& seq.
Variamiracula earum virtute facta.827.2.A.
Solum adorantur propter moralem dignitatem, quam ex habitudine ad personas quarum fuere, participant.828.2.D.
Vt coniunctæ personis, & eadem qua ipsæ adoratione coli possunt. ibid.E.& 829.1.A.Imo & seorsum adoratione inferiori & respectiua.ibidem.829.1.A.
Hic reliquiarum cultus qualiter religiosus.ibidem.B.
Earum venditio simoniaca.ibidem.D.
Vt reliquiæ aliquæ publice ab Ecclesia colantur, quid necessarium. ibidem.E.Quid, vt priuate.ibidem.2.C.
Quomodo absolute & sine conditione adorari possint.ibidem.A.
Corpus eiusdem sancti cur in duobus locis esse aliquando existimetur.ibid.
Sanctorum reliquias priuatim possessas secum deuotionis gratia portare licitum ac pium.ibid.E.& 830.1.A.

Remissio peccati.

Ad obtinendam remissionem peccati extra sacramentum, necessaria est dilectio Dei super omnia.90.2.B.
Fit per aliquam formam inhærentem, nec de facto confertur, nisi per infusionem gratiæ & instituæ.100.2.B.D.Possunt tamen de potentia absoluta ab inuicem separari.103.1.E.
Absolute loquendo gratis datur, etsi peccator imperfecte satisfaciat.106.1.A.108.2.D.111.2.B.
Non est à Christo vt operante per voluntatem humanam, sed à solo Deo.483.2.E.
Remissio pœnæ in purgatorio, si per indulgentias, vel per viuorum satisfactiones fiat, ex meritis Christi est, secus si per condignam satupassionem. 646.2.B.

S.

Sacerdos, Sacerdotium, Christus Sacerdos.

Dicit essentialem ordinem ad sacrificij oblationem, vel ad actum sibi maxime proprium.698.1.C.
Sacerdotis munus quod.706.1.A.
Qui sacerdotes, & quale sacerdotium in lege naturæ.706.1.B.
Christus verè & propriè sacerdos. 698.2.B. Non vt Deus, sed vt homo, vel vt Deus homo.698.2.B.C.699.1.A.ibid.2.E.
Seipsum in sacrificium obtulit & qualiter hæc oblatio ab oblatione Martyrij differat.ibidem.699.1.C.D.
Quo pacto sacerdos & victima dicendus.700.1.C.
Christi sacerdotium diuersæ & longe perfectioris rationis quam sacerdotium legis nouæ: veteris & naturæ, quæ sacerdotia inuicem comparantur.701.2.E.700.2.A.
Dicit solam potestatem & dignitatem conuenientem naturæ ratione vnionis, characterem, vel aliam qualitatem nullam ponit.700.2.A.B in suo vero genere importat infinitam quandam dignitatem.701.2.D.
Christus sacerdos in æternum secundum ordinem Melchisedech, in ratione repræsentati, & repræsentantis.704.1.C.Non tamen secundum ordinem Aaron.705.2.B.C.

Sacramenta.

Qua ratione ex latere Christi prosluxerint.627.2.B.
Organa sunt per quæ merita Christi nobis applicantur. 644. 1.C.
Quinis sacramentorum effectus præmium est meritorum Christi. ibidem.
In lege Euangelica cultus sacramentorum, adorationem latriæ cõtinet.700.1.E.2.A.

Sacrificium.

Variæ huius nominis acceptiones.698.2.D.E.
Quod proprie sacrificium dicatur.ibidem.
Solius Dei proprium.770.1.E.Christo enim ratione humanitatis non offertur.778.1.C.
Est essentialiter adoratio.770.2.A.
Sacrificia quæ inter se essent aliter distinguuntur, si à religione imperentur, solum materialiter differunt, in ratione diuini cultus.769.2.D.E.

Sanctificatio, & Sanctus.

Sanctificationis nomine quid intelligendum.320.1.D.
Sanctum, iustum, & gratum Deo esse quãvim includat.359.2.B.
Christi sanctificatio duo dicit 362.1.A.

Sanguis. Sanguis Christi.

Non est pars corporis humani, neque informatur anima.330.2.E.
Sanguinis officia in animali.333.2.D.
Futurus est in corporibus resurgentium.322.1.B.
Sanguinem assumpsit Verbum, & propter quas rationes.332.1.A. 333.2.A.D.
Totus sanguis qui fuit in Christo, etiam in passione effusus, vnitus fuit verbo.333.1.B.
Vna eius gutta sufficiens pretium nostræ redemptionis, & qualiter.39.2.E.47.1.A.
Habuit infinitum valorem, & vnde.332.1.B.C.
Non necessario in resurrectione assumpsit omnem sanguinẽ, quem habuit in vita.334.2.A.
Sanhedrim concilium Hebræorum quale & vnde duxit originem. 6.1.E.In eo primarij iudices fuere ex Tribu Iuda.7.2.B.
Extinctum est ab Herode.ibidem.C.

Satisfactio.

In quo formaliter consistat. 78.2.C.
In quo à restitutione differat. 57.2.C. 66.1.B. 78.1.C.
In quo à merito. 73.2.D.
Conditiones ad satisfactionem requisitæ. ibid. m. 74. A. satisfactionis acceptatio quid, & ad quid necessaria. 65.2.D.
Acceptatio Dei necessaria est in omni satisfactione ipsi facta. 66. 2.D. 100.1.E. 116.1.A. Qualiter vero cum aliis satisfit requiratur. 68.1.A.B. 100.1.A.
Satisfaciendi duplex modus. 66.1.A.
Satisfactio pro peccato sit propriè à Deo vt Deus. 60.1.B.
Nec inter æquales fieri, neque ab ipso offendente necesse est. 74. 1.B.2.A.
Qualiter non fundetur in gratia offensi. 75.1.D.
Qualiter fieri ex bonis creatoris, vel ab illo acceptis non deroget rationi iustitiæ. ibid. 76.1.B.
Qualiter fieri debeat ex bonis aliàs indebitis. 79.1.B.
Satisfactio puræ creaturæ vnde habeat non posse adæquari, nec ex iustitia reddere æquale pro offensa. 81.1.A. 85.2. A. 105.2.A.
Ad satisfactionem maior valor requiritur quam ad meritum. 103.2.D.
Viribus naturæ non potest homo satisfacere pro veniali, licet ex gratia possit, non tamen ex rigore iustitiæ, nec tam exactè vt Christus. 1.2.1.D.E.2.D. 113.1.E.
Satisfactionem nostram fundari in meritis Christi quid sit. 116. 1.B. & qualiter satisfactio Christi nostra dici possit. ibid.D.
Non satisfacimus ex rigore iustitiæ, licet debeat ex iustitia acceptari nostra satisfactio. ibid.
Satisfactionis valor qualiter ex dignitate personæ sumatur. 38. 1.A. 40.1.D.
Valor satisfactionis Christi infinitus ex infinita persona desumptus. 40.1.B. 44.1.E. & 2.A.

Scientia, scientia Dei, & Christi.

De singularibus vt de Deo & Christo dari potest. 1.2.B.C.
Scientiæ obiectum duplex, materiale, & formale. 444.2.C.
Per inuentionem comparata, ab ea quæ per doctrinam, qualiter differat. 468.2.B.
Scientia simplicis intelligentiæ & visionis vnde distinguantur. 127.1.D.E.
Scientia visionis & conditionata quid sint, & quomodo distinguantur. 119.2.B.
Conditionata fuit in Deo ante omnem operationem voluntatis. 145.2.B. omnemq; actum ad prædestinationem pertinentem. 648.2.C.
Non præcognoscitur per eam peccatum, antequam sit permissum. 149.2.B.
Non vocatur simpliciter præscientia futurorum. 119.2.D.
Ad scientiam simplicis intelligentiæ pertinet, & quam necessaria. 127.1.D. ibid. 2.D. 598.1.A.
Scientia conditionata meritorum non est ratio eligendi prædestinatos, sed tantum conditio. 128.2.D.
Potuit eam Deus communicare animæ Christi. 443.2.C. sub merito autem non potuit cadere. 648.2.C.
Eam D. Thomas admittit. 168.1.E.
Omnis scientia futurorum contingentium habet in se ipsa indifferentiam quandam ex parte obiectorum, sine reali variatione sui. 163.2.D.
Scientia infusa dupliciter dici potest; idem quod indita. 416.1.D
Tripliciter infunditur. 454.2.E.
Nō est diffusiua est, q; vna simplex qualitas. 457.2.A. 463.1.C.
Quid quod habitum addat. 464.1.E.
Varios & multiplices actus habet. 457.1.A.
Christi anima per increatam scientiam nihil sciuit. 410.2.C.D. 411.1.A.
Christus habuit scientiam connaturalem animæ humanæ, & quam. 419.1.D. 2.B.
Beata & naturalis in Christi anima quæ, & quanta. ibidem. C.
Habuit item infusam habitualem, ab illis distinctam, ab instanti suæ creationis. 420.1.B.E.2.D 455.1.A quin cū acquisita cōfundatur. 468.2.B. & in quo ab ea differat. 445.1.C.D.
Quæ vt terminatur ad res naturales, perfectior est angelica ibi. E.
Processit à Deo solum vt autore gratiæ. ibid. 2.A.
Quo differat à scientia angelorum in effectibus cognoscendis. 451. C.D.
Qualiter ea vti Christus potuerit cum conuersione ad phantasmata. 456.1.E.
Iuxta capacitatem obedientialem est illi infusa. 450.2.D.
Per eam cognoscit omnes res naturales, quas angeli per species inditas. 444.2.E. & singularia, intuendo eorum existentias. 445.2.B. Cogitationes cordium. 446.2.C.D.
Futura contingentia. 447.1.A. res item præteritas. 449.1. C. Omnes creatas supernaturales, per proprias species, in proprio genere. 449.2.A.E. Deum ipsum quoad vnitatē & attributa essentialia. 451.2.A, imò & mysterium Trinitatis quantum ad an est, & perfectius quam per fidem cognoscatur. ibid. 2.C. Non omnes autem effectus possibiles, cognouisse probabilius est. ibid. 1.E.
Scientia beata animæ Christi eiusdem speciei, longè tamen perfectior visione aliorum beatorum. 427.1.A.
Potuit ei perfectior de potentia absoluta communicari. 440.2.D.
Non impedit actum scientiæ infusæ. 455.2.E.
Scientia acquisita animæ Christi eiusdem rationis cum connaturali animæ humanæ. 467.2.A.
Ea cognouit res omnes materiales & immateriales, substantias & accidentia. ibid. 2.E.
Scientia tota naturalis animæ Christi à principio creationis indita. 469.1.C.D.
Scientia experimentalis dupliciter in Christo, non tamen à principio creationis animæ sed discursu temporis in ea profecit. 471 1.C.
Scientiam visionis habuit Christus respectu suorum actuum quin eius libertati deroget. 604.2.D

Sceptrum.

Sceptrum apud Hebræos regiam potestatem designat. 5.1.E,
Quomodo manserit in Tribu Iuda. ibid. 2.D.

Scriptura.

Scripturæ cum agunt de rebus nostræ fidei, & regulariter, in omni proprietate intelligendæ dum absurdum non sequitur. 58.1.B.
Scriptura cōprehendit omnem regulam infallibilem fidei 118.2.E.
Modus loquendi Scripturæ de fine & motiuo incarnationis explicatur. Cur raro explicat rationes consilij & voluntatis diuinæ. 155.2.E. & 156.1.A.

Seruitus, & Christi seruitus.

Seruitus alia naturalis, alia per peccatum contracta. 680.1.C.
Seruitutis relatio in positiua habitudine consistit. 676.1.E.
Relatio seruitutis ad Deum in quo fundetur. ibid. 1.A.
Negatio communicationis in bonis non est necessaria ad seruitutem, nec omnimoda carentia iuris ad bona domini: sed qualis. ibid. 1.E, 677.2.E. 688.1.A.
Seruitus aliquid addit supra obedientia subiectionem, & quid. 684.1.B.C.
Seruitus ad homines per adoptiuam filiationem excluditur, quæ vero ad Deum, etiam cum naturali filiatione compatitur. 677. 2.E. 685.2.C.D.
Denominatio serui maxime à denominatione creaturæ differt. 686.1.E.2.A.

Christi seruitus.

Christus vt homo est, & appellari propriè potest seruus Dei. 671. 2.E. Ostenditur ex testamento veteri. 682.1.A. ex nouo. ibid. 2.B. ex Patribus. 674.2.E, Ratione fulcitur. à. 676.
Qua certitudine tenendum. 679.1.B.
Varia loca Sanctorum specialiter Damasceni de hoc exponuntur. à. 683.1.E.
Christus inquantum homo, bene dicitur seruus sui ipsius, sine tali autem addito implicito vel explicito, nec sui, nec Dei, nec Patris, aut Spiritus sancti. 683.2.D. 685.1.E.

Sermo.

Sermo scientiæ & sapientiæ quæ gratia fit, & quomodo Christo conuenerit. 383.2.E.

Idem de sermonum interpretatione ostenditur. 384.1.E.

Species.

Necessaria est ad cognitionem intuitiuam. 446.1.A.

Solum requiritur vt efficiat tanquam instrumentum intellectus. 411.1.E. 520.1 D.

Eadem infusa sufficit repræsentare naturam cum omnibus individuissimo & infinitas species sub vno genere. 446.1 B 451.1.B.

Species infusæ Christo qualiter repræsentauerint sanctissimam Trinitatem. 452.2.A.

Species infusæ Christo, non vna sed plures sunt, & vniuersaliores connaturalibus intellectui humano, imo & angelico. 459.1.C. D.2.A.D.

Per illas infinita repræsentantur. ibid. 2.B.

Species quæ scientiæ, & quæ experimento deseruiunt in quo differant. 471.2.E.

Spes, Species in Christo.

Spei obiectum quale. 372.2.C.D.

Christus non habuit actum spei de anima beatitudine, secus de gloria corporis, qui actus proprie à virtute spei elicitur, 372.2.E. & 373.2.A.

Qualiter maneat in beatis. ibid. 2.A.

Spei appetitus fuit in Christo, sicut desperatio sensibilis. 547.1.A.

Esse potest cum certitudine mali futuri 551.1.C.

Spiratio actiua.

Spiratio actiua non constituit personam. 282.2.A.

Non est accidens, licet adueniat personis constitutis. 275.1.E.

Spiritus Sanctus.

Spiritus sanctus mouens quantum conferat ad meritum. 85.2.C.

Nunquam dicitur minor Patre. 191.2.E.

Vide Pater æternus.

Subiectio, Subiectio Christi.

Subiectionis nomen quid importet. 661.2.C.

Legi Dei æternæ seu naturali Christus fuit subiectus, nulli alij positiuæ, licet id non repugnauerit 666.1 E.

Minor Patre non potest dici nisi inquantum homo, subiectus vero sic. 663.2.B.C. 669.2. A. Non autem dicitur subiectus sibi, vel Verbo, nisi cum addito. 669.2.C.D.

Substantia.

Substantiam supernaturalem dari qua ratione repugnet 503.2.E.

Si Deus vniretur hypostatice substantiæ supernaturali, tale suppositum duplici titulo esset filius Dei naturalis, nullo adoptiuus. 723.2.C. ibid. 1.C.

Subsistentia.

Subsistentiæ nomen quid significet. 276.2.B.

Est modus per se existendi. 318.1.D. 278.1 B. 279.2.C.

Subsistentia, suppositalitas & personalitas idem in creaturis. 278 1.A.

Subsistentia absoluta quid. ibid. 1.D.

Subsistentia vt sic, & multo minus Verbi, principium operandi non est, sed terminus naturæ. 42 C.D

Subsistentia Verbi adæquate & conuertibiliter est idem cum Verbo. ibid. D.F.

Non est prior existentia propriæ naturæ, nec se habent vt potentia & actus. 209.1.A. est tamen modus existentiæ. 209. 2.A. 226. 1.E & 2.A.

Non attingitur immediate ab aliquo agente, sed ex ipsa natura resultat per actionem distinctam, & separabilem à productiua naturæ. 211.1.A. 209.1.A.

Non pertinet ad complementum humanæ naturæ, nec hominis vt homo est. 226.1.E.

Subsistentia propria & modus vnionis non opponuntur. 229.1.C.

In Deo est vna absoluta quæ formaliter est perfectio simpliciter 230.2.A.

Subsistentia Verbi, cum non sit modus, qualiter vere cum creata naturæ componat. 231.1.C.

Subsistentia aliquo modo causat accidentales perfectiones, vnde in substantijs & accidentibus omnibus supponitur, & in Christi anima prius fuit vnio ad illam, quam aliqua accidentalis perfectio. 246.1.A. Estque conditio requisita ad accidentium sustentationem. 355.2.D.

Absoluta incommunicabilis non est in Deo. 278.1.D. secus communicabilis, quæ cum tribus relatiuis quibus cum stare potest, in ipsisque includitur intime, quaternarium numerum non conficit. 282.1.A. 283.2.C. 284.1.E.

Qui negant in Deo communem subsistentiam, hypostasim intelligunt. 280.B.C.

Cur tres subsistentias potius quam tria esse, in Deo asseramus. 282. 1.A.

Subsistentia relatiua dat esse per se incommunicabiliter Diuinæ personæ quam cõstituit, non naturæ, aut huic Deo. 283.2.D.E.

Vlterior terminus qualiter subsistentiæ repugnet. 284.1.B.C.

Subsistentia & relatio qualiter in Deo idem. 302.2.A.

Communicari potest, non communicata persona. ibidem.

Subsistentia creata cur per increatam suppleri possit, non creata intellectio per increatam 411.2.A.

Subsistentia seu personalitas naturæ creatæ non est de eius essentia. 585.1.D.E.

Ab humanitate Christi separari potuit manente propria existentia. 587.1.A.B.

Suppositum.

Quid significet. 194.2.E.

Quid supra naturam addat. 180.1.A. 226.1.D.

Suppositi vnitas maior quam naturæ ex materia & forma compositæ. 235.1.C.

Creatum alienã naturã hypostaticè nequit sustinere. 306.2.C.D.

Suppositum & persona in Christo idem. 194.2.D.E.

Re vnum sed in duplex per conceptus partibile. ibid. 2.C.D.

T

Templum.

Posterius priori instructura ignobilius, ob Christi Domini præsentiam illustrius redditum. 141 B.2.C.

Illud in priori aduentu Christus ingressus, nõ in posteriori. ibi. 1.E.

Ab Herode secundum templum constructum est. ibid. 2.E.

Templum in Ierusalem sub Cyro inchoatum, & altare erectum. 123 1.A.

Consuetudo dicendi templa Sanctis quam antiqua & laudabilis 773.2.C.D.

Terminus.

Termini à quo & ad quem incarnationis, vide Incarnatio.

Theologia.

Theologia tripliciter Deum considerat, in se, in creaturis, vt finem vltimum. 2.1.C.

Consideratio de incarnatione ad Theologum quibus modis attineat. ibidem. D.

Theologia quomodo vitã & mortem Christi tractet. ibid. 2.D.E.

D. Thomas.

D. Thomas præclarus itineris Theologici dux. 2.1.B.

Mens. D Thomæ de interiori adoratione perpẽditur. 759.1.E. 764. 1.B.

Timor. Timor in Christo.

Timoris donum in Christo & beatis. 379.1.A.

Timoris varij modi. ibidem. 1.C.

Timor reuerentialis & castus quid, & qualiter in Christo. 378. B.C. seq. 609.2.B.C.

De ratione timoris quæ fuga 551.1.A.B.

Timoris actus dupliciter haberi potest. ibidem. 1.C.

Timuit Christus malum quod est in morte. ibid. 2 B.

Malum facile sed non honeste vitabile, potest esse timoris obiectum. 552.1.A.

Trinitas.

Trinitatis mysterium in quo consistat. 278.1.D.

Vestra fidei est fundamentum. 269. 2. C.
Altius mysterium incarnatione. 25. 2. C.
Trinitatis personæ sunt idem in natura maiori vnitate, quam quæ hypostatice vniuntur, licet ipsæ non vniantur. 197. 1. C. 233. 2. D.
Trinitatis opera ad extra indiuisa. 242. 2. A.
Est causa efficiens principalis gratiæ. ibidem. 1. D.
Nomen qui est, conuenit Trinitati ratione vnius existentiæ. 270. 1 B. C.
Trinitas non habet propriam efficientiam supra personam Verbi. 243. 1. B C.
Trinitas non est incarnata. 289. 2. C. Est tamen speciali modo in humanitate. ibid. E. 291. 1. B C. & seq.
Trinitas est infinita simpliciter, & quælibet eius persona: & vnde. 278 2. C.
In Trinitate non multiplicantur concreta nisi multiplicatis formis. 281. 1. D. E.
Vnaquæque persona est Deus, & omnes tres vnus tantum Deus 305. 1. A. B. 316. 2. B. Non tamen omnes tres vnum simpliciter. 579. 2. C. D.
Trinitatis mysterium omnibus occultum: incarnationi etiam notum ipsi soli Trinitati. 422. 1. A.
Prædicata quæ conueniunt Deo ab æterno communia sunt toti Trinitati, secus quæ per naturam assumptam. 564. 2. E.

Tristitia. Tristitia in Christo.

Tristitiæ obiectum quod. 549. 2. A.
In Christo tristitia fuit ratione sui & aliorum in vtraque portione voluntatis. ibid. 609. D.
Tristitia & gaudium simul in Christo fuerunt, & qualiter, miraculose tamen. 611. 1. A. E. 2. C.

V

Vbiquetarij.

Vbiquetariorum error & absurda, & falsa fundamenta. 530. 2. D. E.
Huiusmodi vbiquitatem repugnare creatæ ostenditur. 531. 2. E.
Alius error Vbiquetariorum de idiomatum communicatione refellitur. 2. A. C. 556. 1. C.
Veneratio & cultus idem fere quod honor significant, & eodem modo se habent ad adorationem. 756. 1 C.

Verbum diuinum.

Verbum per incarnationem sine suæ potentiæ diminutione vel augmento factum est potens ad redimendum hominem. 30. 1. E.
Per se ipsum & secundum totam suam infinitatem est vnitum humanitati. 45. 1 E.
Verbum in se persona simplex est, Verbum incarnatum composita. 183. 1. A.
Verbum, vel diuinitas pars Christi dici non potest. ibid. 2. E.
Verbum cur in antiquis apparitionibus singulariter repræsentatum fuerit. 194. 1. E.
Verbi causalitas ad extra etiam in humanitatem, est tantum effectiua & communis omnibus diuinis personis. 209. 2. C.
Inter Verbum & naturam humanam est proportio, non naturalis, sed obedientialis. 231. 1. B.
Cur ex his fiat vnum per se, non ex substantia & accidente. ibid.
Verbum quomodo magis sit in Patre, quam humanitas in Verbo. 233. 2. E.
Verbi sola persona ex diuinis incarnata est, & naturam humanam assumpsit 289. 1. A.
Cur inter alias ipsam incarnari conuenientius. ibid. 1. B.
Primo & per se terminat humanitatem per proprietatem relationem. 292. 1. C.
Si plures assumeret humanitates, diceretur vnus homo, non plures. 306. 1. A.
Verbum si dimitteret humanitatem, & eam Pater assumeret, esset idem homo. licet non eadem persona. ibid. 2. A.
Licet ex se infinitam sanctificationem conferre posset, tamen vnicuique confert iuxta modum suum. 361. 2. B.
Verbum vnitum vt sic, non habet ratione vnionis specialem influxum physicum in actiones humanitatis. 477. 2. C.
Verbum factus est Deus, propositio falsa est, etiam per communicationem idiomatum. 569. 1. D.
Verbum per communicationem idiomatum, creata dici non potest. 573. 2. E.
Verbum vere generatum & natum ex Virgine dicitur. 587. 2. C.
Vide Christus, Filius, Incarnatio, Assumptio
Viator & comprehensor simul Christus fuit. 554. 2. A.

Virtus, Virtus Christi.

Virtus heroica à communi in quo differat. 370 2. E.
Virtutes morales duplices sunt. per se infusæ, & acquisitæ. 373. 2. E.
Omnes in beatis manent. 375. 1. C.
Vna aliarum actus imperare potest, etiam Theologicarum. 761. 2. C
Virtus creata in Christo nulla est, quæ non possit esse, in pura creatura. 62. 2. C.
Virtutes quæ nullam imperfectionem continent simpliciter Christus habuit in gradu heroico. 370. 2. E. 376. 1. B. C.
Virtutes omnes morales animæ Christi in suæ creationis instanti infusæ sunt, sine imperfectionibus quæ peccatum supponunt. 374. 1. A.
Morales ex suo genere acquisitas Christus habere potuit. 375. 1. B.
Habuit illas infusas sine vllo imperfectionis genere ab instante conceptionis. ibid. 1. C. 2. A.
Virga apud Hebræos regiam potestatem significat. 5. 1. D.

Visio beata.

In quo excedat vnionem hypostaticam. 237. 2. C.
Non potest esse infinita ex parte creaturæ, & cur. 393. 2. A. B.
Est ratio cognoscendi creaturas, cum in Deo videntur. 434. 2. D.
Vna creatura in Deo visa, non necessario omnes videntur. ibidem. E.
Visio omnium effectuum possibilium non est infinita extensiue. 436. 2. D. Nec necessario intensiue. 338. 1. D.
Non extenditur ad plura obiecta per aliquod augmentum quod in se recipiat. 436. 2. D. 338. 1. B.
Per eandem indiuisibilem entitatem tantæ vel tantæ perfectionis, repræsentatur Deus, & hæc vel illa creatura. 337. 2. E.
Vnde proueniat in visione repræsentari plures vel pauciores creaturas. 338. 1. D.
Visio creata omnium possibilium in Deo impossibilis. 339. 1. B.
Ad hoc requiri infinitam visionem qualiter verum. 339. 2. B.
Visione finita videt Christus infinita in Verbo 443 1. C.
Visio beata non est similitudo obiectiua, sed ratio cognoscendi, potestque videri non viso Deo. 450. 1. B
Vngues, dentes, & capillos assumptos fuisse secundum hypostasim, probabilius. 335. 1. B.

Vnio, Vnio hypostatica.

Conueniens fuit Dei bonitati. 22. 2. D.
Non debuit communicari multis. ibid. E.
Ex parte humanitatis finitum quid. 45. 1. E.
Vniri in persona est ita personæ alicui vniri, vt nouam personam non constituat, distinctam ab ea cui fit vnio. 179. 2. E.
Cur in persona & non in natura facta sit. 180. 2. E. 194. 2. C.
Vnio secundum subsistentiam demonstratur esse substantialis. 194. 2. A.
Vnionem factam esse in hypostasi est eam talem esse, vt ex ea resultet vna hypostasis Christi duplici natura subsistes. 188. 2. D.
Vnionis terminus non fuit natura ex diuinitate & humanitate constata. 191. 1. A.
Resultans ex vnione, fuit compositum ex natura creata & persona increata. 200. 2. E.
Vnio hypostatica est relatio inter has duas naturas secundum quod conueniunt in vna persona. 202. 2. A.
Vnio, assumptio, humanatio, & incarnatio quomodo differant. 201. 2. B. 205. 1. A.
Vnio humanitatis ad Verbum non est creatio. 211. 2. A.
Est tamen creationis quasi complementum. 346. 2. C.
Per vnionem factus est in humanitate quidam substantialis modus, qui

dus qui necessario desineret esse, si ea à Verbo separaretur. 217. 2.E.2.A.
Vnio humanitatis ad Verbum est omnino idem cum dependentia à Verbo. 224.1.A.& *sequenti.*
Nihil reale ponit in Verbo. 249.1.E.2.A.
Magis perfecit creatam naturam quam propria subsistentia. 251. 1.D.
Omni vnione maior, & perfectissimum opus gratia. 234.2.C.& *seq.* 236.1.A.
Ab vnione per gratiam, & beatifica in quo differat. ibid. 2.B.C. & 237.2.B.
Simpliciter dicenda supernaturalis, magis quam gratia, & visio beatifica. 237.1.E.& *qualibet alia re supernaturali.* 463.1.C.
Cum sit ipsa gratia quo modo facta per gratiam. 238. 2.B.239. 1.A.
Vnio omnis creaturæ ad Deum est accidentalis, præterquam in Christo. 291.2.A.
Vnio hypostatica non est facta ad subsistentiam essentialem. 292. 2.A.B.
Nequit tamen intelligi sine aliqua subsistentia. 301 2.A.& *primo ac per se ad illam terminatur.* 320.1.C.
Nulla facta est præterquam in Verbo. 308 2.D.
Ex partialibus motionis vnionis corporis & animæ spirituali hoc, & materiali illo constat 352 1.C.
Ipsa non vnitur hypostaticè, sed est ratio qua aliud vnitur. 353. 1.E.
Non tantum in anima & corpore, sed in ipsa humanitate composita facta est. ibid 2.D.
Solum confert dignitatem personalem, nõ pulchritudinem quam gratia habitualis. 362.1.D.
Non est principium physicum à quo habitualis gratia physice dimanet. 366.2.& 368 2.E.
Eleuat, & nobilitat quidquid illi coniungitur, iuxta cuiusuis capacitatem. 393.1.C.
Nec confundit naturas, nec proprietates earum. 412.3.B.
Formaliter & per se ipsam non constituit humanitatem in actu primo ad aliquid supernaturale, etiam per modum instrumenti. 413.1.A.
Vbicunque est, eadem est. 533.
Cur amitti non possit, sicut habitualis. 540.2.E.
Nec dici potest adoptio. 743.2 B.& *quomodo in hoc ab infusione gratiæ accidentalis differat, ibid.* 744.A.B *per totam.*
Vnionis vox quid significet. 202.1.E.
Quot modis fieri queat. 205 2.B.
Vnio realis non potest fieri nisi ad actualem entitatem, in qua intrinsece includitur existentia. 209.1.B.
Vnio substantialis est coniunctio duarum rerum substantialium, per quam resultat vna substantia composita. 213.1.D.
Vnio substantialis cur inter duas personas esse non possit. 315.1.E.
Vnio naturæ cum supposito substantialis est, cui non repugnat existentia creata ipsius naturæ. 87.1.D.

Vniuersum.

Vniuersi perfectio extriplici rerum ordine, naturæ gratiæ, & vnionis hypostaticæ constat. 118.2 D.
Qui horum ordinum magis ad vniuersi perfectionem necessarius. 119 1.A.
Vniuersi creatio & gubernatio eo tendit vt numerus prædestinatorum impleatur. 142 1.C.

Voluntas, Voluntas Christi, Voluntas diuina.

Voluntas cessat cessante omni ratione volendi, non vero cessante vna si plures mouebant. 117.2 D.160.1.D.
Voluntas libera diligere potest simul id quod magis, & minus perfectum est & medium minus finiconiunctum eligere. 129 2.A.
Voluntas potest ad idem obiectum ex pluribus totalibus moriuis ferri. 150.1.D.E.
Differentia inter rationem motiuam & impulsiuam voluntatis. 158.1.A.
Voluntatis motiuum quot modis primum dici potest. 150.1.E.
Voluntas antecedens æquiualet conditionatæ; & ideo, non impleta conditione, potest non habere effectum, 162.1.B.C.
Voluntarium dupliciter dicitur. 53.1.A.
Voluntas dupliciter dicitur libera, vel à coactione, vel à necessitate 593.2.B.
Voluntatem licet Deus cogere non possit, potest tamen duobus modis necessitare, & quibus. 595.2.E.597.2.E.
Potest Deus ita regere aliquam voluntatem vt semper infallibiliter consentiat, quamuis libere. 598.1.A.
Voluntas superioris quando habeat vim legis 603.2. C.
Voluntatem aliquam esse conformem alteri variis modis accidit, sed duobus potissimum & quibus. 606.2.E.
In voluntate vt natura est distingui potest pars superior & inferior. 608.2.E.
Voluntas apud Deum, quo sensu reputet pro facto. 86.2 C.
Est principium omnium operum Dei in quocunq; ordine. 127.1.C
In voluntate diuina illud est prius ratione quod est finis alterius; & posterius quod est propter aliud. 129.1.D.131.2.E.
Voluntas qua Deus vult finem, & media, ratione distinguitur. 129.1.C.
In ea vnum prius cadit quam aliud, & quo modo. ibid. D.
Quo modo possint res in diuina voluntate habere aliam habitudinem finis & mediorum, quam in natura sua habeant. 129. 2.B C.
Ad eius perfectionem pertinet, vt eminentiori modo possit quidquid humana, dũ modo imperfectionẽ non includat. 131.1.B.C.
Potest libere velle obiecta creata sine sui mutatione ibid. D.
Non immediate facit mutationes in creaturis, sed solum applicat ad illas potentiam executiuam. ibid 2.B.
Voluntas intentionis & executionis ratione distinguuntur in Deo. 132.1.A.
Eadem voluntas Dei potest manere circa vnum obiectum, sine aliis ad quæ modo terminatur. 134.2.C.
Nihil reale addit illi libera determinatio eiusdem, sed solum respectum rationis. ibid. E.
Quo modo secluso omni imperfectione possit habere motiuum primum origine. 150.2.B.C.
Ita est communis rebus personis vt sit etiam cuiusque propria. 539. 2.E.
Voluntati diuinæ debet conformari humana, non è contra. 651.2. A.B.
Voluntas Christi in regẽdo appetitum quo modo se habuerit. 544. 1.D.
Voluntas humana creata in Christo fuit. 593.1 D.
Qui in Christo posuerunt voluntatem vnam, Monothelitæ fuerunt. 590.2.C.
Licet secundum aliquam rationem tristari potuerit, non tamen gaudio carere. 549.2.C.
Voluntatum contrarietas in Christo non fuit. 607.1.C.
Voluntates Christi quomodo non fuerint contrariæ, & qualiter in efficacitate differant 612.1.C.614.1.A.
Inter voluntatẽ Christi humanam, qua vult efficaciter quidquid Deus vult, & Beatorum idem volentium, qua sit dissimilitudo. 612.2.D.
Quando voluntas Christi etiam humana absolute & efficaciter aliquid volebat, semper implebatur: desiderium autem & inefficax voluntas non idem. 613.1.B.*ibid.* 2.E.

FINIS.


TOM
IV.
Th
901a

