

1. De auctoritate D. Th., Leon^{III}, Enc. Aeterni Patris; J. S. Th., C. Th.: de approbatione et auctoritate doctrinae angelicae divi Thomas, T. I, 221-301.
2. Historica introd.: Grabmann.
3. De principiis, Joan., P. Th., "de certis. princ. theol.", T. I d. I, pp. 307-346.
4. De ordine Summar: Joan. "Gagege ad D. Thomas Theologum", C. Th., I, pp. 243-259.

Prologus

1. Catholicae veritatis doctrina non solum provata...
 - a. Veritas catholicae catholica et seu universalis:
 - ex parte ipsius veritatis, scil. divinae, de qua haec doctrina. libri { fides
theol. doctrina.
 - ex parte eorum qui eam profitentur. cf. de Trin. III 3.
 - b. Doctr. Quia doctrina, in I Post. Anal., l. 1, n. 9.
 - Traditur et alio: in I ad Cor., c. 14, l. 2, 344^h.
 - Fides ex audire: de Trin. III, 1, 4^m; ad Rom., c. 10, l. 2, 1506; II II, 6, 1; etc.
 - N. 1^o doctrinam acquirere; 2^o tractare.
 - Pas 1^o en fonction des besoins du temps.
2. Multiples contradictions entre theologos:
 - a. Ceci doit pas ns troubler - car Mapistis de l'Eglise.
 - Mais, pas conclure de là que diff. theolop. sans importance.
 - Notz 1^o: Recomm. de l'Eglise: S. Thomas.
 - 2^o: Difficulté de la vérité naturelle, a fortiori theol.
 - 3^o: fonction de l'erreur et de la dispute. Comparer a l'erreur, cf. in I ad Cor., c. 11, l. 4 (334a) et à tentation.
 - Fin de l'erreur est sic: l'acquisition vérité dans condit. diff. de l'homme.
 - 2^o victoire sur erreur.
 - Orgueil de croire que ns poss. ignorer erreurs - comme ceux qui nient nécessité du mal.
 - b. Rôle des contradictions historig.: Piece Texte Script; pénibles luttas etc...
(Hic existential.)

I. La théologie de la Ste Vierge. Une science une?

II Les noms abstraits prédiqués de la Sainte Vierge.

Ex. Je suis l'immaculée conception
Ego sapientia.

Cf. Ia, q. 3, a. 3.

de Ente et Essentia, c. 3.

de Vent. q. 21, a. 4, ad 4.

Vrai de Dieu et des transcendents, mais comment
de la Ste Vierge?

Commun possible? Opinio: Principe universel qui s'inclut: retour sur elle-m.
Nature de la grâce et la médiation universelle.

III Le "Fiat" et la causalité universelle.

P. Bover.

IV L'assomption de la Ste Vierge.

La définibilité.

V Le couronnement.

Contraste du couronnement du X et celui de la Vierge.

Ici 3 trav. } Prédication de l'abs.
Ego sapientia
Je suis l'immacul.
conception.
Chercher trav. sans ce
sujet.

Quomodo theologia utatur logica — 9 pp. minusc.

De Mundo —

1 page sans titre

Lectio II : 3 pp.

p. II et 2 autres pp. p. titre

9 janv. 41. : 2 pp.

16 janv. : 3 pp.

6 fév. : 2 pp.

pages diverses

De Distinctione Rerum in Communem (Ia P. Q. XLVII)
pp. 10 - et 1 p.

QUOMODO THEOLOGUS UTATUR LOGICA

Nunc t e r t i o determinandum est quod theologia utitur non solum philosophia naturali ad quam " pertinet considerare ordinem rerum quam ratio humana considerat sed non facit, ita quod sub naturali philosophia comprehendamus et metaphysicam " (I Ethic., lect.1., n. 2.), sed " principiis et conclusionibus utitur, et metaphysicae et logicae," ut dicitur in De Trin., Proem. circa fin.

Quaenam sit ista logica qua utatur theologus, determinari potest ex iis quae dicuntur in eodem opusc. De Trin., q. VI, a. 1, c.; de quo etiam videndus J. a S. Thoma, Curs. Phil., T. I., p. 277 et sq. Et ex his locis habemus quod triplex sit usus logicae:

" primus est, quo praebet aliis scientiis m o d u m p r o c e d e n d i artificiose p e r f o r m a m s y l l o g i s t i c a m "

" secundus usus est ipsius logicae docentis, quando praebet aliis scientiis p r i n c i p i a , et non solum formam syllogisticam, ad probationes aliquas deducendas....."

" tertius usus logicae et est ipsi specialissimus, quatenus praebet u s u m in aliis scientiis seu materia probabiliter disputandi sine hoc, quod procedatur demonstrative et resolute usque ad prima principia."

Ita Joannes. Et de his duobus ultimis (de quibus D. Thomas loc. cit.) notandum est quod uterque dicitur dialecticus, ut patet ex I Post. Anal., lect. 20, n.5, et IV Metaph., lect. 4. Et ratio est quia in utroque proceditur ex communibus intentionibus rationis ad aliquid probandum in aliis scientiis.

(a) Usus logicae docentis, seu dialectica primo modo, est demonstrativus quatenus resolvere potest ad principia quae in logica traduntur ut est docens. Non tamen ex hac parte concludit ad ea quae sunt propria in aliis scientiis, sed quatenus deducit ex principiis docentis, deducit ex communibus ad communia. Et si pervenit ad propria in aliqua scientia, hoc est ex propriis in ista scientia. Cujus exemplum datur in I Post., loc. cit.: " Sicut argumentatur quod odium est sunt circa idem." A. v. : Contraria sunt in eodem subjecto. Sed odium et amor sunt contraria. Amor est in concupiscibili. - Ubi notandum quod deductio non est ad concupiscibile, nisi secundum quod jam cognitum ut subjectum amoris, secus haberetur tantum quod amor et odium sunt circa idem; istud autem idem relinqueretur indeterminatum. Unde, si ad proprium pervenitur, scil. ad concupiscibile ut subjectum odii, hoc est quia concupiscibile jam cognoscitur ut subjectum odio contrarii; et ex hoc habemus quod illud idem, quod vi principii " contraria sunt circa idem " remaneret indeterminatum, et concupiscibile a naturali jam cognitum ut subjectum amoris, sunt idem. - Item omnis resolutio ad speciem et genus secundum quod sunt communes intentiones rationis similiter dialectica est. Et aliud exemplum dari potest in mathematicis, ubi linea rec-

** in concupiscibili, in qua
est amor, et hoc quod contraria*

*Ergo odium
est in con-
cupiscibili*

ta dialectice definiri potest quasi limes in quem tendit arcus circuli in infinitum crescentis. Definitio tamen ista non excedit communitatem logicam, secus circulus diceretur linea recta et e converso. Sed quantum resolutio non fit usque ad limitem ut ad terminum proprium attingibilem, definitio est bona, et potest esse principium demonstrationis; et si demonstratio ista est ad propria, hoc esset quatenus ex alio capite scimus istum limitem esse lineam rectam.

- (b) Tertius usus logicae, seu dialectica secundo modo, dicitur dialecticus, quia est ex communibus, sicut dialectica primo modo; sed dicitur specialissimus quia topicus seu probabilis quatenus non pervenit ad terminum discursus, in ipso discursu et inquisitione sistens sicut in termino. Unde "non potest reducere rationis inquisitionem usque ad suum terminum quasi ad quietem, sed sistit in ipsa inquisitione quasi in motu..." (De Ver., q. XV, a. 2., ad 3) Et hic usus simpliciter deficit a ratione scientiae.

Nihilominus notandum est quod dialectica tam primo modo quam secundo, quantum est de se, numquam ad ultimum terminum et proprium perveniunt, ut ex supradictis patet. Et sicutque usus quantum ex communibus procedit, intellectum relinquit quasi in statu motus existentem. Sed aliter et aliter. Nam dialectica primo modo, quamvis terminus in quem tendit inattingibilis sit, est tamen ex alio capite certus: et sic utitur non solum discursu, sed etiam termino discursus, ut patet etiam ex motu arcus circuli in limitem, ubi recta utitur ut limitem; et in exemplo contrariorum, ubi concupiscibili subjecto amoris utitur quasi termino. Unde in hoc usu non remanet intellectus simpliciter in motu quasi absit omnis terminus et ex omni parte incertus. Sed dialectica secundo modo, non habet terminum, ut sit ex omni parte in statu motus existens, et incerta.

Et quia manifestum est quod theologia utatur logica quatenus praebet modum procedendi artificiose per formam syllogisticam, hic tantum determinandum est quomodo theologia utatur dialectica, et primo de usu dialecticae primo modo, seu de usu logicae docentis.

Circa hunc primum triplex distingui potest modus utendi:

Primo modo secundum quod theologia demonstrativa est usque ad propria, ut quando demonstratur quod cum donum sapientiae contrariatur stultitiae, stultitia autem sit in intellectu, ergo et sapientia. Quo discursu ducimur ad proprium sapientiae subjectum, non autem sola vi principii "contraria sunt circa idem," nisi quatenus sapientia et stultitia ut contrariae et intellectus ut subjectum stultitiae cognoscuntur, ut sic utatur termino discursus.

Secundo modo utitur dialectica seu logica ut docente, quatenus theologia movetur in subjectum suum principale etiam secundum quod excedit et secundum se a theologia inattingibile est, ut statim manifestum est ex tractatu de divinis nominibus, ubi theologus dialectice utitur analogia, "scilicet ut tenet se ex parte nominum, non ex parte rerum," de quo J. a S. Thoma, Curs. Phil., I, 490 b 27. - Hic legendus art. 1, Iae q. XIII. - Et in hoc processu intellectus noster ordinat nomina ad aliquid quod excedit conceptionem intellectus nostri ordinantis, ita ut si exprimeret illud ad quod ordinatur eo modo quo est in se, esset contradictio; sed quantum stat in ordinatione

on hant qu'elle subit
l'attraction de son sujet
principal en tant que
celui-ci se détermine.

tantum et sine terminatione, ut sit quasi " ad " relationis sine ultimo inesse, non est contradictio. Unde similiter se habent ista nomina ad Deum, sicut arcus circuli crescentis ad lineam rectam.

Quod autem dictum est de tractatu divinorum nominum, totum etiam theologiae quodammodo convenit, quatenus sapientia est simpliciter. Quod sic ostendi potest.

De ratione sapientiae est cognoscere per ultimas causas seu rationes, ut perfectissima sapientia sit ea quae omnia in uno et per unum cognoscit. Unde sapientia aliqua, etiam quae simpliciter sapientia est, qualis metaphysica, in sapientia deficiet quatenus ex uno non potest omnia et ultima propria perfecte attingere. Et hoc manifestum est ex diversitate rationis entis in metaphysica, ab ipsa essentia divina. Ens enim deficit in hoc quod non est id quo cognoscimus secundum propria ea de quibus praedicatur.

Quod ulterius manifestari potest ex hoc quod universale est duplex, ut multis locis ostendit D. Thomas de cognitione angelica loquens: Ia, q. 55, a. 3; de Ver., q. 8., a. 10; etc.

Nunc vero notandum est quod quilibet intellectus, ex eo praecise quod intellectus est, habet aliquod universalissimum in representando, quod est saltem aliquomodo unum, ut ens apud nos, et in angelo substantia ejus, quae sunt ratio prima et universalissima sub qua cognoscuntur omnia quae naturaliter cognosci possunt. Sed cognoscere aliquid solum in quantum est ens, est imperfectissime cognoscere, sicut cognoscere hominem ut animal tantum. Et hoc universale non est quo cognoscitur res aliqua in propria natura. Universale vero quo omnia usque ad propria cognoscuntur simpliciter est ipsa essentia divina.

Intellectus vero noster perficitur secundum quod magis ad propria descendit, sic relinquens communitatem et ad distinctionem accedens. Sed in hoc non simpliciter relinquit ens unum et universalissimum: secus intellectus noster perficeretur secundum solam distinctionem et meram plurificationem relinquendo omnem unitatem, ut cognitio experimentalis per sensus externos esset terminus ad quem ultimus simpliciter perfectissimus. Hujusmodi distinctio esset quasi motus in negationem cognitionis. Et ideo dicendum est quod accedens ad majorem distinctionem et proprietatem, retinet intellectus unitatem in quam omnia resolvit ultimo. Et in hoc imitatur sapientiam divinam et appropinquatur ad istam in obliquo et quasi ad latus, ut ipsa essentia divina, quatenus Deo est id in quo et per quod omnia cognoscuntur, sit limos ad quem movemur.

Hic autem valde notandum est quod motus iste dicitur dialecticus, quatenus limos ejus ex ipso motu consideratur ut non sit nisi terminus communis, proprie et simpliciter inattigibilis, eo modo quo linea recta in quam movetur arcus circuli terminus communis est, non autem proprius et attingibilis. Id enim quod motu aliquo dialectico proprie attingitur est ipsa appropinquatio cujus esse est quasi " ad ", quatenus appropinquatio dicitur per habitudinem ad id cui appropinquatur. (Cujus exemplum dari potest ex majori probabilitate, quamvis motus de quo nunc loquimur non habeat rationem probabilitatis quae propria est dialecticae secundo modo, i.e. topico: nam terminus

proprius crescentis probabilitatis non est certitudo - quia medium probabile numquam potest per se et ab intrinseco sui certitudinem inferre - sed major probabilitas semper, i.e. quae potest citra limitem in infinitum crescere)

Unde, secundum hanc ordinationem, sapientia metaphysica habet processum dialectum adjunctum et quasi subiacentem, quatenus movetur in Deum, subjectum suum principale, quem numquam possit ita perfecte attingere ut intellectus quiescat. Motus autem iste non ponit aliquam exigentiam, sed est naturalis ut dialecticus. Est autem necessarius metaphysicae quatenus sapientia metaphysica non potest Deum considerare nisi excedentem et per remotionem, ut removendo et negando, quasi in obliquo et ad latus ipsum attingat, et hoc est dialectice attingere. Et hunc terminum oportet metaphysicam respicere semper ne versa sit in statum salis.

Et processus iste dialecticus in sapientia nostra habet quamdam principalitatem, quatenus sumitur a limite secundum quod limites excedit: dicitur enim dialecticus propter limitem excedentem. Unde habet excellentiam et nobilitatem ex termino; defectum vero ex modo: quae duo simul stant ut perfectio et humilitas. (Ad maiorem huius intelligentiam exemplum dari potest ex probabilitate, quamvis motus de quo nunc loquimur non sit topicus, sed dialecticus primo modo: "Magis concupiscimus scire modicum de rebus honorabilibus et altissimis, etiam si topicum et probabiliter sciamus, quam scire multum, et per certitudinem, de rebus minus nobilibus. Hoc enim habet nobilitatem ex se et ex sua substantia, illud vero ex modo et ex qualitate." De An., Lib. I, lect. 1., n. 5.)

Tertio modo theologia utitur logica docente, quatenus eo usu profundius imitatur summam sapientiam in mobilitate, processione, et similitudine. Motus enim dialecticus in terminum excedentem habet nobilitatem ex isto termino, ut dictum est: nunc vero determinandum est quod sub alio respectu habet nobilitatem ex hoc quod imitatur ipsum motum qui est de ratione sapientiae secundum quod sapientia dicit ordinem et ordinationem. Ad huius autem determinationem plura consideranda sunt:

1°. Quod ut jam supra dictum est, cujuslibet ordinis cognitio non dicitur sapientia, sed cognitio ordinis qui habet principium simpliciter primum. Principium autem simpliciter primum est illud ex quo omnia sunt simpliciter, i.e. quantum ad omnia, ut omne quod habent sit ex primo, non ut a termino a quo extrinseco, sed intrinseco ex quo. Unde principium hoc habet rationem radicis; et ex eo esse rationem processionis; et originationis quatenus processio cum ordine; et vitalitatis quatenus processio ab intrinseco; et similitudinis quatenus procedens omne quod habet, ex principio habet; et imaginationis propter ordinem et originem.

2°. Quod unitas et distinctio sunt de ratione ordinis et sapientiae, ut dictum est in initio. Unde quo magis participatur de ordine quatenus ordo habet rationem perfecti, eo magis acceditur ad unitatem retinendam distinctionem. In eo enim qui est summe unus, invenitur ordo perfectissimus: ut patet ex Filio a Patre procedente ut sit imago omnino indifferens, cum habeat eandem numero formam et maturam cum eo quam imitatur. Ubi distinguitur sapientia genita et ingenita.

en tant qu'elle mène
la mot sapientiel.

3°. Haec omnia de sapientia dicta sunt in Sacra Scriptura:

- " A mari enim abundavit cogitatio ejus, et consilium illius ab abyssu magna.
- " Ego sapientia effudi flumina.
- " Ego quasi trames aquae immensae de fluvio, ego quasi fluvii dioryx, et sicut aquaeductus exivi de paradiso.
- " dixi: Rigabo hortum meum plantationum, et inebriabo prati mei fructum.
- " Et ecce factus est mihi trames abundans, et fluvius meus appropinquavit ad mare:
- " quoniam doctrinam quasi antelucanam illumino omnibus, et enarrabo illam usque ad loginquum.
- " Penetrabo omnes inferiores partes terrae, et inspiciam omnes dormientes, et illuminabo omnes sperantes in Domino."
- " Adhuc doctrinam quasi prophetiam offundam, et relinquam illam quaeerentibus sapientiam. Ecclesiasticus, XXIV, 39-46.

- Pater* *P. Virge* *creation*
- " Dominus possedit me in initio viarum suarum, antequam quidquam faceret a principio. *fil. Verbe*
 - " Ab aeterno ordinata sum, et ex antiquis antequam terra fieret.
 - " Nondum erant abyssi, et ego jam concepta eram: necdum fontes aquarum eruperant:
 - " necdum montes gravi mole constitorant: ante colles ego parturiebar:
 - " adhuc torram non fecerat, et flumina, et cardines orbis terrae
 - " Quando praeparabat coelos, adoram: quando certa logo, et gyro vallabat abyssos:
 - " quando aethora firmabat sursum, et librabat fontes aquarum
 - " quando circumdabat mari terminum suum, et logem ponebat aquis, ne transirent finis suos: quando appondebat fundamenta terrae.
 - " Cum eo eram cuncta componens: et delectabar per singulos dies, ludens coram eo omni tempore;
 - " ludens in orbo terrarum: et deliciae meae esse cum filiis hominum."

Prov., VIII, 22-31.

- " est enim in illa spiritus intelligentiae, sanctus, unicus multiplex, subtilis, disertus, mobilis, incoinquinatus, certus, suavis, amans bonum, acutus, quem nihil vetat, benefactions, humanus, benignus, stabilis, certus, socurus, omnem habens virtutem, omnia prospiciens, et qui capiat omnes spiritus: intelligibilis, mundus, subtilis.
- " Omnibus enim mobilibus mobilior est sapientia: attingit autem ubique propter suam munditiam.
- " Vapor est enim virtutis Dei, et omnatio quaedam est claritatis omnipotentis Dei sincera: et ideo nihil inquinatum in eam incurrit.

- " candor est enim lucis aeternae, et speculum sine macula
Dei maiestatis, et imago bonitatis illius.
- " Et cum sit una, omnia potest: et in se permanens omnia in-
novat, et per nationes in animas sanctas se trans-
fert, amicos Dei et prophetas constituit.
- " Neminem enim diligit Deus, nisi eum, qui cum sapientia in-
habitat.
- " Est enim haec speciosior sole, et super omnem dispositio-
nem stellarum, luci comparata invenitur prior.
Illi enim succedit nox, sapientiam autem non vin-
cit malitia.
- " Attingit ergo a fine usque ad finem fortiter, et disponit
omnia suaviter.

Sap., VII., 22-VIII., 1.

4^o Quod quando aliqua distincta non habent eandem numero formam et naturam, possumus tamen nos aliquam identitatem concipere quae de distinctis praedicabilis sit cum identitate, ut quando dicitur quod linea recta et linea orbiculata sunt eadem dimensio. Ista vero identitas est secundum rationem tantum. Nihilominus, mediante hac identitate, possumus ex orbiculata in rectam movere quasi in litem: sed si limes attingibilis esset destrueretur distinctio rectae ab orbiculata; et si distinctio esset sine motu unius ad alteram, non esset imitatio, quia non esset ordo, origo et expressum. In hac igitur identitate cum motu intra se de distincto ad distinctum invenitur similitudo cum sapientia Dei genita et ingenita.

His consideratis, nunc determinandum est quomodo sapientia nostra utitur hoc motu.

Scientia nostra naturalis in sapientia deficit, quatenus habet pluralitatem primorum principiorum ut sunt media cognoscendi: media enim cognoscendi in metaphysica alia sunt a mediis naturalis et mathematicae. Et hoc est quia cognitio nostra mensuratur a rebus et ex abstractione dependet. (In philosophia naturali, materia et forma, principia ontis mobilis, sunt etiam principia scientiae apud nos.) Nec in theologia naturali primum rerum principium cognoscitur nisi per resolutionem in aliqua principia quae sunt prima quoad nos. Et quamvis metaphysica nostra sapientia sit, remanent tamen principia aliarum scientiarum in unoquoque genere simpliciter prima quoad nos. Et tamen metaphysica sapientia est, quia principia omnium scientiarum quarum metaphysica dicitur rectorix, habent aliquam unitatem ordinis. Nihilominus; scimus nos istum ordinem impedimentum esse sapientiae quatenus habeat de multiplicitate mediorum, quamvis isto ordo simul sit id ex quo metaphysica sapientia esse possit. Unde si possumus nos aliquomodo istam multiplicitatem superare, secundum hoc etiam magis in ipsa ratione sapientiae participamus.

Medium autem quo hoc possibile nobis fit est motus dialecticus, qui fundatur in aliqua intentione rationis. Ergo, quamvis scientia nostra a rebus mensuretur, a quibus habet multiplicitatem mediorum, potest tamen intellectus noster aliquid facere, scilicet ens rationis, quo mediante multiplicitatis reductio fit: et hoc simpliciori medio utendo profundius radicamur in ipsa ratione sapientiae. Est tamen valde notandum quod hoc medium dicitur perfectius quam media scientiis propria eo modo quo opinio de nobilibus dicitur melior quam certitudo de inferioribus.

Notandum est ulterius quod reductio ista dialectica procedit ac si a parte rerum inveniretur et naturarum, ut patet in reductione orbiculatae in rectam, et bruti in hominem. Ratio hujus in cursu methodologiae determinanda est.

Fundamentum ergo hujus processus est duplex: primum est a parte rerum, non absolute, sed quatenus subsunt intellectui divino in quo attinguntur uno, et a quo procedunt; secundum est logicum, quatenus possumus nos multa distincta et secundum rem aequivoca in unum reducere quod de inferioribus diversis praedicabile est cum additione unitatis et identitatis, ut genus de individuis, et genus remotum de speciebus. Et quando ex hac identitate tenditur ad diversa, quasi negando diversitatem et iterum negando unitatem, tendentia haec dicitur motus dialecticus. Ad motum igitur dialecticum non sufficit reductio ad genus et praedicatio ejus cum identitate, hoc enim est solum fundamentum et principium adhuc extrinsecum: sed oportet ex uno diverso ad aliud diversum movere, non quatenus ejusdem speciei sint vel ejusdem generis, sed

quatenus diversa. Non potest autem processus iste ad distincta terminari, eo quod individua exeunt a specie per divisionem speciei, et species exeunt a genere proximo per essentialem divisionem generis proximi.

-(Talis reductionis exempla abundant in disciplinis physicis quatenus copiose dialectica utuntur, ut patet in comparatione motuum. Quia enim motus recti et circularis sunt diversae species motus et diversae species magnitudinis, comparabiles non sunt, nec quantum ad velocitatem: " sicut in aliis requiritur ad hoc quod sint comparabilia, quod non sint aequivoca, et quod sit idem primum susceptivum, et quod sit eadem species; sic et circa motum aequae velox dicitur illud quod movetur in aequali tempore, per tantum et aequale alterius longitudinis, ' in hac ", i. e. secundum mutationem ejusdem speciei. " (S. Th., VII Phys., lect. 8, n. 1) Et tamen in physicis frequentius comparantur, ut ex comparatione unum diversum per alium sufficienter attingatur. Sed hoc non est secundum concretam considerationem naturalis. Ut enim dicit D. Thomas (loc. cit., lect. 7, n. 9) : " est autem considerandum, quod multa quidem secundum abstractam considerationem vel logici vel mathematici non sunt aequivoca, quae tamen secundum concretam rationem naturalis ad materiam applicantis, aequivoco quodammodo dicuntur, quia non secundum eandem rationem in qualibet materia recipiuntur. " Sed hujus abstractionis usus circa naturalia dialecticus est, quatenus utitur genere quasi specie, non autem quatenus reducit ad genus.)

Ex quibus omnibus patet quanta sit sapientiae et dialecticae proximitas, et quatenus dialectica est instrumentum, et quatenus imitativa est motus sapientiae, ut usus dialecticae procedat ex desiderio sapientiae. Et hoc desiderium apud modernos inordinatum invenitur, qui motum dialecticum et sapientiam divinam in idem omnino reducunt, quasi nostra sapientia dialecticâ utens sit ipsa divina sapientia, ut patet praesertim apud Hegel et sequaces ejus, necnon apud recentiores omnem scientiam tantum hypothetico-deductivam reputantes et nosmetipsos omnium principiorum formaliter esse principium.

* ad Et hoc primo patet ex deductione hegeliana qua perverso imitatur sapientia divina concipiendo ens indeterminatissimum ut essentiam supremam vitam et mobilem ex qua et intra quam procedit multitudo et aliarum essentiarum et rerum usque singularia diversitas et differentia. Processus autem isto possibilis non est nisi secundum confusionem quamdam entis et non-entis: talis autem confusio non nisi logice possibilis est, ut manifestum ex negatione absoluta hominis, scil. ' non-homo ' quod dicitur aequaliter de ente et non-ento, cujus tamen unitas non est nisi secundum quid, seu secundum rationem tantum, ut simpliciter impossibile sit non-hominem esse secundum rem. Hegel vero, ut deductio ista adaequate rebus correspondeat, rejicit contradictionem, et ponit contradictionem attributam ut infinitae fecunditatis principium. Et sic apud istum philosophum corrumpitur omne iudicium et omnis scientia in prima radice, qua corruptione nulla profundior excogitari possit. (De quo hic legendus est Karl Marx, Textos Choisis, pp. 2-5)

a Patet secundo quod omnes moderni, secundum quod rejiciunt prima principia per se nota et certissima, et omnia principia considerant quasi hypotheses, hi etiam abutuntur sapientia. Abutuntur quatenus rejiciunt principia imposita intellectui nostro ex experientia sensibili. Verum est autem quod sapientia nostra metaphysica deficit in ratione sapientiae, quatenus primum principium certissimum et in quod omnia resolvuntur

ultimo, non est principium secundum res primum quod est Deus ipse: et sic non est nisi principium in quod resolvuntur omnia secundum scientiam nostram, non autem secundum rem: et sic sapientia nostra habet aliquam dependentiam, quatenus non est nisi imitatio quaedam sapientiae divinae. Et sub hoc respectu moderni habent collum superbum in hac quod intellectus eorum nolit accipere nisi primum principium quod est ipse Deus, et secundum hoc nec esse volunt nisi sint ipse Deus. Et in hoc simul stulti sunt et superbi.

Quia vero facillime dialectica abutimur, ex hoc non sequitur quod processus dialecticus sit de se malus et falsus; sed potius propter suam excellentiam et efficaciam, habet tantum periculum.

Diximus ergo dialecticam habere perfectionem non solum in quantum isto processu appropinquamus ad sapientiam divinam quasi ad terminum semper excedentem; sed etiam secundum quod habet de processione in similitudinem, seu secundum quod intra ipsum processum adest ratio originis ex primo principio et imitatio hujus principii ex parte ejus quod procedit. Ea enim quae a primo principio procedunt, procedunt a principio ut primo secundum quod omnia quae habent sunt ex primo principio, ut non sint nisi ex similitudine principii.

Et ista duo, scil. major imitatio per appropinquationem ad sapientiam Dei; et ipsa imitatio quatenus est de ratione sapientiae, in unum convertuntur, quia sapientia non est nisi sit imitatio, et imitatio proprio sapientialis non est nisi in Deum tendat ut in id quod imitatur.

Theologia utitur dialecticâ topicâ, de qua supra p. 2 (b), dupliciter: primo improprie ut via ad scientiam et inquisitio praevia - dicitur 'improprie' quia theologia secundum se est habitus scientificus, topica vero opinionem tantum inducit; secundo proprie, quando theologus de re aliqua habet demonstrata quasi termino rationum probabilium, ut patet ex generali processu Summae contra Gentiles. Sed hic ultimus modus quodammodo reducitur ad dialecticam primo modo.

Nunc ultimo considerandum quomodo sapientia theologica (contra metaphysicam) creaturas considerat. Quod statim manifestum est ex ratione formali theologiae, scil. ratio Deitatis. Ex quo sequitur quod creaturas non considerat nisi secundum quod a Deo procedunt et in Deum a Deo convertuntur. Res autem procedunt a sapientia divina. Sapientis autem est ordinare. Ergo procedunt a sapientia secundum quod ordinatae sunt a Deo et in Deum. Et sic ordo universi est potissima perfectio ejus, quia in hoc propriissime salvatur ratio sapientiae.

Nunc determinandum est

- Primo: de distinctione rerum in communi.
- Secundo: de ordinibus particularibus universi.
- Tertio: de mundo rerum corruptibilium:

Primo: secundum naturam (quatenus a theologo consideratur).

Primo: in statu motus;

Secundo: in statu termini.

Secundo: secundum quod in finem supern. ordinatur.

Primo: sub statu motus;

Secundo: in statu termini.

*demonstrationem
et ulterius
etiam rationes
probabiles
in quibus utitur
cum certitudine
quatenus utitur
veritate*

DE MUNDO.

Prooemium: in quo ostenditur theologiam nostram catholicam proprie esse scientiam et principaliter speculativam; item sapientiam cujus proprium sit ordinare; tum de theologia quatenus ut sapientia utitur logica.

Totum dividitur in partes tres:

In prima parte tractatur de distinctione rerum in communi secundum Iam, Q. 47, quatenus distinctio rerum sit opus divinae sapientiae.

In secunda parte tractatur de ordinibus particularibus totius universi creati, ut sunt angeli et mundus, secundum quod de eis agitur in Ia S. Theol.

In tertia parte tractatur de mundo rerum generabilium et corruptibilium in specie. Haec tertia pars iterum dividitur in duas partes:

In prima parte tractatur de mundo rerum generabilium et corruptibilium secundum naturam suam absolute, quatenus tamen a theologo attingitur. Quae consideratio duplex est:

Prima est de mundo nostro quatenus propria ejus et essentialia dialectice derivari possunt ex superioribus partibus universi. In qua etiam ostenditur quare scientia de rebus naturalibus differt ab aliis scientiis.

Secunda est de mundo nostro secundum duplicem statum:

Primus est status motus et formationis.

Ubi ostenditur quod mundus naturaliter formabilis est:

primo quantum ad ipsam naturam. Et circa hoc ostenditur:

primo in quo consistat ratio formabilitatis;

secundo quod mundus noster formabilis sit quantum ad ipsa naturalia;

tertio quid sint rationes seminales apud S. Augustinum et D. Thomam.

secundo quantum ad gratiam, quatenus homini secundum naturam suam intellectualem inest imago creationis, quae est proximum fundamentum elevabilitatis. Et circa hoc tria:

primo de imagine et vestigio in communi;

secundo de imagine absolute;

tertio de vestigio ut ordinato ad imaginem.

Secundus est status termini. Et circa hoc duo

primo de ipso homine in statu termini, ubi ostenditur quomodo evidens ratio suffragatur resurrectionem carnis;

secundo de statu termini totius universi corporei et circa hoc duo:

primo quid D. Thomas sentiat de motu coeli et de elementis in isto statu.

secundo quod in isto non amplius erunt generatio et corruptio, nec plantae nec bruta animalia.

In secunda parte tractatur de mundo nostro secundum quod in finem supernaturalem ordinatur, iterum secundum duplicem statum.

Primo de statu formationis. Quae consideratio iterum duplex:

Prima est de formatione mundi secundum Augustinum et quatenus de ea tractatur in Ia S. Theol., post tractatum de angelis. Et circa hoc tria:

primo de angelorum cognitione matutina et vespertina;

secundo de ipso opere sex dierum;

tertio peculiariter de formatione primi hominis.

Secunda est de formatione mundi secundum ordinem reparationis, et quatenus opus misericordiae. Et circa hoc quatuor:

primo de gradibus manifestationis secundum gratiam;

secundo de peculiari hominis formabilitate et elevabilitate ratione imperfectionis.

tertio de Matre Dei quatenus habet rationem primi principii.

quarto de Christo et B. Virgine quatenus habent rationem originalis. Et hoc dupliciter:

primo respectu mundi nostri quatenus
secundum naturalia formabilis est
ad originale etiam ordinis super-
naturalis;

secundo respectu totius creationis.

Secundo de statu termini quantum ad ordinem
universi qui sequitur Redemptionem. Et
circa hoc duo:

primo in quo differt ab ordine rerum
secundum conditionem naturae absolute

secundo in quo differt etiam ab ordine
rerum secundum quod de eis tractatur
in Ia Summae Theol.

1) Quod scientia dei sit sapientia.

Diffic. non est circa sap., sed de se., quia si se., tunc etiam sapientia.

Sed scientia opponit aliquam pluralitatem circa objectum, et ratio quod unum sit ratio alterius.

Ergo opponit ordo: et ordo relate ad primum principium. Ergo sapientia.

De seia, Joannes II

Unde, si in deo non est ~~sap. per se.~~ proprie, nec sapientia.

Alia difficultas: ordo duo { distinctio: cf. Joannes
prior et posterior: cf. Cajetan.

Atque, in deo non prior et posterior.

Unde ordo de se nulla imperfectio.

Est tamen 2^{us} ordo: { sapientia
materialis

2) Quomodo Theologia sit sapientia I, 1, 6.

Quomodo differat a metaphys.

3) Quomodo sapientia theol. utatur cognitione naturalis:

- principis scientiarum logicalium et naturalium.

- utitur logica 2^{ter}: { logica ~~deum~~ utens 1^o modo } de Prim.
" utens 2^o modo

Quare utatur logica 2^o modo: hic ratio imitationis.

4) Quomodo theol. creaturas consideret.

Sec. qd ordo rerum a sapiente reorganisatur.

Ut in fine primae lectionis dictum est, in Deo invenitur ratio sapientiae proprie et formaliter, non solum relate ad creaturas, sed etiam et maxime relate ad seipsum absolute. Ordo autem est de ratione sapientiae. Unde Deus nequit relate ad seipsum absolute sapiens dici, nisi secundum quod in eo salvatur ratio ordinis.

Difficultas autem non est circa sapientiam divinam ut sic, sed circa scientiam. ~~XXXXXXXXXXXX~~ Sapientia enim addit aliquid ad scientiam ita ut omnis sapientia sit scientia, non autem e converso. Scientia autem supponit aliquam pluralitatem ex parte objecti et ordinem. Quod autem in Deo sit formaliter scientia etiam respectu priorum attributorum, videri potest apud J. a. S. Thoma, Curs. Theol., T. II, p. 349 et seq. ~~XXXXXX~~ Scientia autem ista est sapientia, cum sit per altissimas rationes.

Si autem scientia ordinem supponit, et si in Deo est ~~xx~~ formaliter ~~xx~~ scientia respectu ~~suiipsius~~ suiipsius, sequitur quod ordo de se nullam imperfectionem includit. Imperfectio autem videtur esse de ratione ordinis. Nam, ut supra dictum est, ordo duo includit, scil. distinctionem, et prius et posterius. Prius autem et posterius aliquam diminutionem dicunt, ut posterius priori imperfectius sit, secundum quod habet dependentiam a priori. Quod in Deo esse non potest.

Ad hoc autem respondetur quod prius et posterius non sunt de ratione ordinis secundum quod diminutionem important et dependentiam ab aliqua causa, vel a principio perfectiori, sed secundum quod dicunt rationem ~~originis~~ principii et ~~originis~~ originis. Quod manifestum est in SS. Trinitate, ubi salvatur perfectissimus ordo sine prioritatem, de quo D. Thomas, Ia, q. 33, a. 1, ad 3; et q. 42, a. 3, c. De qua difficultate Cajetanus haec habet, n. iii: "Circa hanc partem.....sed linguam cohibeant".

Et haec sufficiunt de iis quae sunt sapientiae propria.

Secundo declarandum est quomodo in theologia salvetur ratio sapientiae, de quo D. Thomas Ia, q. 1, a. 6: "Respondeo.... maxime dicitur sapientia."

Ex quo confirmatur quae diximus de sapientia ~~divina~~ Dei relate ad seipsum absolute. Theologia enim dicitur sapientia non solum secundum quod determinat de Deo in quantum Deus est creaturarum altissima causa; sed ~~etiam~~ in quantum determinat "etiam quantum ad id quod notum est sibi soli de seipso".

Et ibidem indicatur differentia inter sapientiam theol. et sapientiam metaphysicalem. Haec enim est de Deo "quantum ad illud quod est per creaturas cognoscibile". De quo etiam J. a. S. Thoma, Curs. Theol., T. I, p. 347, a.

sit

Dicitur etiam quod sacra doctrina/de Deo "non solum quantum ad illud quod est per creaturas cognoscibile (quod philosophi cognoverunt, ut dicitur Rom. I....)" Unde theologia utitur iis quae ex philosophia de Deo per creaturas cognoscuntur. Utitur tamen ~~ut~~ theologus ut sapiens; ~~ut patet ex textu citato Rom. I, 19.~~ Et in hoc usu remanet simpliciter sapiens, i.e. liber: "Non enim ordinari, sed sapientem ordinare oportet; neque hunc ab altero, sed ab hoc minus sapientem suaderi" ut dicit Philosophus I Metaph., c. 2.

(2)
sunt circa idem", ex quo non scimus ut ex proprio quod illud idem sit concupiscibile. Terminatur tamen quodammodo ad proprium in quantum scimus illud idem esse concupiscibile, seu quod illud idem et concupiscibile sunt idem.- Aliud exemplum est ex mathematicis, ubi linea recta extrinsece definiri potest quasi terminus in quem tendit arcus circuli in infinitum crescentis. Definitio tamen ista non excedit communitatem logicam, secus circulus diceretur esse ~~linea~~ linea recta et e converso. Sed quantum resolutio non fit ~~usque~~ usque ad terminum, definitio est bona, et potest esse principium demonstrationis.

(b) Tertius usus dicitur dialecticus, quia est ex communibus sed topicus seu probabilis quia non pervenit ad terminum discursus, sed sistit in ipso discursu et inquisitione sicut in termino.

Circa hunc usum:

1^o necessitas huiusmodi usus { (a) ad scientiam
(b) ad sapientiam: contra { - multipliciter sine connexion
et originationis;
- absentiam originationis et defectum iudicii.

2^a possibilitas, scil. potentia logica

3^o "intellectualiter procedere": utitur logica ut magis intell.^{us} procedere possimus, quamvis rationali procedat ipse logica.

Quomodo Theol. utatur logica 2^o modo, in quantum "imitatur seipsum divinum".

Le Similitudo sunt exemplar et imago.

hinc communibus intentionibus ut generibus et speciebus, quo multa reducuntur in unum secundum rationem.

✓

11-

8.

CP 39

x ordinatione
universi ad
bonum eius ult.,
quod est primum
eius principium

Res aliqua, quae secundum substantiam ordinata est ad bonum universi
sicut pars ad totum et sicut materia ad formam, ~~non~~ habet ultimum
esse nec ultimam intelligibilitatem ex ordine universi qui est forma eius, et
sed huiusmodi sunt res omnes creatae quae ad invicem ordinantur,
et per eorum ordines universales ad Deum ordinatus est. Ergo extra hanc
ordinationem non habent ultimam ~~intell~~ et principalem intelligibilitatem.
Ordo enim intelligibilis non est nisi ex suo principio.

Et idem dicitur de quolibet ordine particulari, relate ad totum
qualis est ordo rerum generabilium et corruptibilium.

Habet enim aliquam intelligibilitatem quatenus in se consideratur
absolute, id in philo. naturali. Est autem imperfectissima, quod
sic ostendi potest exemplo definitionis naturae. Dupliciter
enim definitur natura: Primo quod sit principium et causa...
Secundo quod sit ratio rerum inclinata et arte divina, qua ratione ipsae
res ~~moventur~~ asseperantur inclinationem et moventur in finem.
Secunda definitio melius intelligitur quid sit natura, quamvis per aliquid
extrinsecum: et hoc est quia natura habet esse naturae a principio extrinsecum,
ex quo procedit et in quem tendit.

Est autem notandum quod secunda definitio presupponit primam.
Et idem dicendum est de consideratione universi rerum gen. et cor. relate
ad totum universum. Ordo enim ^{iste} particularis praesupponit cognitionem
quantum ad ea per se in phil. naturali determinantur. Consideratio vero
ordinis per se ad totum addit ad ipsum. Et secundum hoc prima
cognitio est quasi materialis relate ad secundam, quatenus haec
secunda videtur prima.

Alia valde notandum quod secunda non addit ad primam
quasi complementum accidentale, sed potius e converso. Secus, nec
metaphysica esset sapientia simpliciter, sed secundum imitationem
tantum ab ipsa ratione sapientiae deficientem.

Et quando dicitur quod eorum ordo est ut a supremis gradatim et proportionaliter descendatur ad infima, ratio huius est ipsa sapientia quae ordinat res sec. esse et sec. intelligibilitatem. Ordo autem contraponitur morae multiplici et inintelligibilitati.

Nunc ultimo considerandum est quod ordo rerum non simpliciter inter res secundum se consideratas et patet in his quae sunt quae et forma. In his ergo patet quod sapientia ordinat res, excedit ipsas res, ut non habeant ordinem nisi ex sapientia divina quatenus simpliciter excedit. Res enim a causa et a forma procedentes habent causam intrinsecam recultam.

Et ideo ipsa gradatio et proportionalitas sunt quasi lumen sapientiale quo res profundius attinguntur. Et ideo, secundum quod lumen sap. divinae nobis deficit, saepe sapientius utimur aliqua gradatione et proportionalitate quae res excedunt, sicut et ipsa divina sap. res excedit, ~~et~~ non autem eodem modo excedunt, sed sicut dictum est in praemio.

Gradatione ista utimur quando ^{a principio} remotio vel ^{ad terminum} appropinquatio considerantur quasi ~~motus~~ motus et causa eius quod remotius est vel propinquius. Et sec. qd ~~motus~~ remotio et appropinquatio sunt quasi motus foris terminum, dicuntur dialecticae.

hunc iste a 1^o Thoma dicitur processus platonius, sed more platoniceum loqui, ut patet ex de Sp. Creat., a. 8, ad 10.

Nunc, n^o 10.

1^o ab actu —

2^o ab intell. — — —

huc modo dictum est quomodo omnia quae mundo nostro rerum con. & general.
propria sunt, ~~et~~ quaedam resonantiam ^{huc} enim quae mundum nostrum excedunt,
& praecipue dei quatenus est omnium simpliciter principium.

Et ut in memoriam revocemus processum quem hic sequimur, attendendum est
quod iste terminus "resonantia" non est locutio quaedam poetarum, sed dialectici,
ut videtur potest apud Div. Thomam, de Div. Nom. Dionysii, c. 7, lect. 2, circa finem.

Ea vero quae profundius universi nostri particulari propria sunt quasi prima
principia ex quibus alia omnia propria sequuntur, sunt materia prima et intellectus
possibilis, quatenus ~~est~~ purae potentiae sunt et fieri quoddam dicunt.

Et in hac prima parte capitulo de ordinibus particularibus, vidimus
quomodo ista propria sequuntur ex processu remotionis a principio primo. Et ex
hac consideratione manifestum est quomodo ordines particulares totius universi
ordinem habent ad invicem.

Sed, ut dicit D. Th. in principio Ethic.: "Invenitur duplex ordo in rebus.
Unus quidem partium aliorum ad invicem totius seu aliorum multitudinis
ad invicem, sicut partes domus ad invicem ordinantur. Alius est ordo eorum
in finem. Et hic ordo est principalior, quam primus."

Praeterea, finis et causa causarum etiam agentis.

Sed, ut jam vidimus, finis est duplex: quidam praexistens in actu, sicut in
immobilibus contingit, ut quando flans dicitur finis. Et finis sic acceptus
remanet ut finis etiam quando actu attingitur. Et sic substantiae separatae
quatenus semper sunt in actu, semper attingunt finem: ut ~~in actu~~
et primo principio procedere, et finem attingere simul tendit.

Sed aliter contingit in generabilibus in quibus movere ad finem et movere
ex potentia ad actum non dum existens.

Et ex hoc contingit duplex status universi rerum generat. et con.:
scil. motus in finem, et attingentiae finis status termini, de quo D. Th., Pot. 5, 5

Et radicalis haec differentia quantum ad finalitatem inter immobilia
(i.e. subst. separatas) et mobilia, subest divisioni totius Summae Theologiae.

~~Subi. se de deo in se, et de emanatione creaturae et deo ut finis in genere.~~

~~Secundo de Angelis~~ Nam in prima parte ~~explicatur~~ absoluitur tractatus
de angelis et quantum ad creationem ^{et quantum ad substantiam} et quantum ad finem ultimum.

Et hoc contingit propter propinquitatem principii et finis in immobilibus,
in quibus actus secundi sunt vel innati vel infusi. Creatura vero corporalis
et humana, propter debet prius acquirere sive per motum, sive per
rationem habitus, ea quae presupponuntur ad consecutionem finis.

Et sic adest proportio quaedam intra elongationem a fine in generalibus, & empyricis, et Concupiscentiam 2ae & 3ae partis Summae quae principium supra creaturam humanam diffunditur & Verbum incarnatum.

Et quantum ad creaturam attinet toti processui ~~Responsum~~ ~~2ae & 3ae partis~~ 2ae partis & 3ae partis subest illa distinctio inter statum motus et statum finis quae & de natura nostri universi, et quae habet radicem in potentialitate materiae & intellectus humani.

Est tamen attendendum quod etiam angeli similiter se habent ad beatitudinem supernaturalem sicut res naturales, quatenus in primo instanti habebant tantum gratiam principium merendi. Sed statim post primum instans creationis, et sine mora, vel constitutus & in beatitudine, vel peccavit. Remanet tamen in illis expectatio consummationis finis totius universi, in quantum operantur et labantur ^{et pugnant} usque modo, deo et B. Virgini servientes, ad formationem corporis mystici ~~quod tunc~~ ~~et principium totius vitae supernae secundum gratiam~~ Et ratio huius est ipsa incarnatio et B. Virgo, creatura humana, quae sunt principium totius vitae secundum gratiam omnis creaturae intellectualis.

16 Jan.

Arguimus vidimus quomodo ex deo, ente et vivente perfectissimo, ~~derivatur~~
derivantur omnia quae uno universo nostro particulari propria sunt, ~~et~~
~~haec consideratione patet quod~~ ex quo patet quod summo nos quasi
in infimo confinio totius entis constituti propter remotiorem a primo principio.
Ex hoc ~~manifestum est~~ et sequentibus manifestum est: scilicet:

- Ex substantia essentia composita:

~~Ego temporalis, extensus, per materiam individuatam,~~
unde ~~tempus~~ duratio continua
extensus
individuatio
genus physicum
pluralitas secundum numerum

- Ex privatione: conceptibilibus

contingentia
fieri substantiale
appetitus materialis
motus

- Ex materia: intelligibilibus in potentia

intellectus in potentia
sensūs et sensibilia singularia ut sic media cognoscendi
intellectus agens
multitudo potentiarum cognoscendi
motus localis
tempus mensura motus
communicatio occulta secundum substantiam (generatio)
forma finis
natura
casus

Horum omnium principia sunt materia et intellectus humanus quatenus
sunt pure potentiae sunt.

Et ex hac consideratione patet ~~ad idem ad idem~~ universorum particularium
ordo ad invicem secundum ~~remotionem~~ remotiorem a primo principio.

est
Nunc autem considerandum est quomodo res ad Deum appropinquentur
non solum secundum substantiam, sed secundum operationem ~~per~~ quam finem
consequuntur. Et hic ordo rerum in finem principaliter et quatenus finis
est ~~causa~~ causa causam.

Sed ut jam dictum est, finis est duplex: et enim aliquis finis praexistens
in actu, sicut in immobilibus contingit quod ~~quidam~~ qui remanet ut finis
etiam consecutus; et etiam aliquis finis ~~qui~~ potentia tantum
praexistens et secundum intellectum. Et sic finis accipitur in
naturalibus.

Et in ultima lectione ~~dictum~~ huius distinctionis momentum
proximum, praesertim in theologia, ut in sequentibus latius dicitur.
Ad praesens sufficit iterare quod substantiae separatae quatenus attinet
ad naturam, ~~attendant~~ statim ab initio in statu finis constitutae
sunt. — Sed in his inferioribus finis in quos tendunt res quatenus
agunt a natura, et finis ipse ~~secundum se~~ ^{consequens} ut consecutio finis ~~in mobilibus~~
huius finis ad quasi conditionem prius implenda et quasi praecursum
ad consecutionem finis immobili.

Ergo, quamvis ~~in universis actibus~~ forma et finis per motum et
generationem consequendus, non potest ~~in~~ ⁱⁿ mobilibus rater in finem
immobilem actu converti.

Ex hoc sequitur distinctio ~~inter statum ^{et} motus a statu termini.~~
Qui motus aliquando dicitur temporalis et aeternus. (Non autem
proprie nisi quantum temporalis significat ~~et~~ statum in quo res
fiunt ~~et~~ secundum substantiam fiunt et desinunt; aeternus
in quo res sec. substantiam perpetuo existunt).

Nunc igitur determinandum est de universo nostro quatenus sub
statu motus existens tendit in finem, ex quo res naturales habent
proprium ordinem ad invicem.

Quaeritur ergo quisnam sit finis ~~propter~~ ^{per} finis ultimus propter
quem res naturales agunt et quem appetunt.

Ad huius questionem responderi potest, determinandum est determinandum
et utrum sit aliqua ~~forma~~ ^{substantia} quae sit de ratione eiuslibet
universi. Illud autem est ~~de substantia~~ ^{maxime de} ratione universi sine quo ~~in~~
~~illud~~ propter quod et attingi non potest.

16 Jan.

de in bono
universi sicut
inceptionem
instructum
rationalis naturae,
quae est repax
beatitudinis,
ad quam omnes
aliae creaturae
ordinantur.
de Bonit., a. 7, c.

Unde solutio et in responsione ad questionem de eo quod deus
praecipue intendit in rebus creatis. Et hoc id est ^{hunc ad consuetudinem} ad
deum secundum illud perit quod deus creaturam producit, scil.
per intellectum et voluntatem. Cui questionem aliter respondere
potest dicendo quod omnia creata sunt propter gloriam dei
quae fit sec. intellectum et voluntatem. Sec. intell., quoniam gloria
importat claram notitiam; sec. voluntatem quoniam laus importat
admirationem quae in affectu terminatur.

Praeterea sola creatura rationalis habet immediatum
ordinem ad deum, ~~propter~~ quia sola attingit ad aliquod
universale, et ad universale principium essendi.

Ex quo sequitur quod creaturae irrationales in ultimum finem
ordinantur ex ordinatione ad creaturas intellectuales.

Nunc N. 13.

6 Febr.

De mundo nostro quantum ad etiam firmitatem naturalem.

In praefatis demonstratur

~~Ex praefatis determinatur~~ id quod homo sit omnium rerum
naturalium finis. Quia demonstratur non sit ex causa finali;
sed ex forma, quia intellectus sit de ratione huius universi.
Ex quo deducitur quod res omnes moveantur in hominem
sicut in finem, ut homo sit eorum prima causa in
genere naturalium. Unde si res naturales in se ipsis

~~Sed homo finis, dicitur licet considerari potest in proprio~~
quantum ad substantiam

constitutus homo nunquam foret esset futurus, tota
natura esset vana, quod est impossibile; nec enim
contra divinam sapientiam et artem a qua derivatur natura.
~~Unde~~ Unde in hoc est necessitas absoluta et homo
simpliciter in substantia huius universi praedeterminatus
est.

Sed cum hac praedeterminatione, remanet contingencia

Et haec omnia & sola cognitione finis ut a priori et 6 Feb. 2
secundum substantiam de praedeterminatis et non possunt
praedeterminari. Et sec. hanc ultimam considerationem
homo dicitur proprie finis naturalis, seu finis forma.

Finis autem forma dupliciter considerari potest. Ave
ut princip. demonstrationis, Ave ut princip. Secutionis.
Et ~~quoniam forma~~ et sec. hoc homo dicitur
causa necessitatis conditionalis ad materiam positam.

Sed haec positio habet multas difficultates quarum
solutio ~~inveniri potest~~ haberi potest & consideratione
Alexis Aristotelis de Part. Animalium I, 639b20.

firmata: unitas eorum esse praecedunt. Et
secundum hoc positum ordo intricatus. Sed
intra se habentem totum ordinem totus ordo habet
solum in hoc quod illam totum principium.

DE DISTINCTIONE RERUM IN COMMUNI

Secundum opinionem nostram non accedit materiam
aliquorum, et potentiam in angelis.
Prima Pars, Q. XVII principia distinctionis
rerum a priori principio ex quo habent quod sint
distinctionis. Unde distinctio rerum quatenus
a divina sapientia est, simpliciter perfecta
Circa art. 1. notandum est, quod in hac quaestione includere, hoc est secundum

1^o Quod omnes assignantes primam causam distinctionis
rerum posuerunt (a) vel materiam, (b) vel materiam et
intellectum simul, (c) vel pluralitatem causarum activarum,
(d) vel intellectum tantum.

(a) De rationibus antiquorum naturalium qui ponunt
materiam solam causam distinctionis videri potest II Phys.
lect. 12. Si autem nos poneremus materiam causam
distinctionis primam, hoc esset quia distinctio reputaretur
secundum se imperfecta, quod si verum esset,
non solum sapientia non esset causa distinctionis rerum,
sed nec esset sapientia, cum ordo sit de ratione ejus,
et distinctio de ratione ordinis. — Antiqui vero naturale
quantum ad hoc simpliciter respuendi non sunt: quia etiam
in hac opinione inchoatur figura quaedam sapientiae
quatenus materia una (vel pauciores elementorum species)
ponitur principium distinctionis, et secundum quod materia
dicitur casus in quantum causa per accidens, i.e. causa
infinita et indeterminata, in quam casualia omnia
reducuntur quasi in unum.

(b) Quantum ad secundam opinionem notandum est quod
secundum aliquid invenitur in ea perfectior inchoatio
sapientiae, quatenus ponit intellectum distinguentem
et ordinantem. Non tamen potest dici potest sapientia
simpliciter, quia supponit materiam in qua omnia praeexistunt
permixta. Et sic principium non est simpliciter unum,
separatum, et liberum. Sed quantum ad hoc quod Anaxagoras
ponit duo principia, quamvis intellectus perfectior sit
illo principio ab aliis naturalibus posito, opinio
ejus recedit a sapientia quantum ad unitatem. De antiquorum
rationibus videri potest D. Thomas In III Phys., lect. 6, n. 10

(c) Circa opinionem Avicennae tria notanda sunt:

- (1^a) Quod sapientia invenitur diminuta ex pluralitate
causarum activarum, ex quibus non constituitur
unum per se. Et sic adhuc magis quam Anaxagoras
dividit sapientiam in principio.
- (2^a) Magis accedit ad sapientiam quatenus ponitur
pluralitas intellectuum et ordo ex intellectu
procedens. Sed simul recedit a sapientia,
quatenus ultima causa distinctionis est imperfecta
potentia scilicet in qua stat sicut in ultimo.
- (3^a) Invenitur tamen aliquid novum quo magis ad
sapientiam appropinquatur, scil. processio unius
ex altero, a supremo usque ad infimum, quo

Le Origine et l'essence de l'âme. II (395)

de Phys. II, l. 6, in fin.

~~fix~~

firmatur unitas eorum quae procedunt. Et secundum hoc ponitur ordo intrinsecus. Sed ~~in hoc ex deceptus fuit quod etiam~~ deceptus fuit in hoc quod etiam totus ordo habet ordinem ad ~~primum~~ unum principium.

2^o Notandum quod opinio nostra non excludit materiam principium distinctionis aliquorum, et potentiam in angelis. ~~Etiam~~ Sed dicimus nos quod ista principia distinctionis ipsa sunt ex aliquo priori principio ex quo habent quod sint principia distinctionis. Unde distinctio rerum quatenus ~~addita est a divina sapientia~~ a divina sapientia est, simpliciter perfecta est. Quando dicitur imperfectionem includere, hoc est secundum quod ~~se~~ refertur ad aliquam potentiam; ~~sed etiam haec intentio~~ ~~est quod tamen ipsa intentio est et ordinata~~ quae tamen ipsa intenta est et ordinata.

Circa art.2.

corus

Om status terrine
de hoc in philos. vers. similiter.

Tamen, si ~~præcursus conditio~~ ~~non universa~~ ~~et naturalis~~
præcursus conditio universi non potest esse
perpetua, quia hic præcursus status
non est tantum homogenea continuatio
eorum quæ ab initio præcedunt: antiqui
vere putaverunt quod etiam ~~et naturalis~~
~~et de~~ ^{et} humanae maxime evolutioni
subiunt. Sed tamen valde notandum
est opinio Aristotelis dicentis
omnia semper de hoc uti: et
hoc est verum, sed melius est sic
opinari quam semper in melius
creare.

Sed mundus noster ab initio in finem præformatus
est, et paulatim præformat, sed hoc debet
habere aliquam certam formam.

[X et humores ventris in ~~terre~~ mundum
spiritus vero impellens.

De dial. quomodo in consideratione naturæ sit quasi
principium, et quomodo in naturæ adit proximum
fundamentum huius processus ("rationaliter").

Terminus non est
homo in se habens
complectitur totum
se ipsum, sed in
statu quodam
defectus.

Circa hoc autem ~~enunciatio~~ ^{novissima} quod consideratio ista Aristotelis
 est de rebus sec. quod in seipsis et a seipsis ordinatae sunt.
 Et ideo res dicuntur ab ordine deficere secundum quod
 quaed. a casu eveniunt. ~~Consideratio autem ista~~ Sed,
 quando res conoid. ut a primo principio ordinatae sunt etiam
 quantum ad causalia et ~~efficiencia~~ ^{ut} rebus ideo, et maximus
~~quantum ad~~ ^{quantum ad} ~~causalia~~ ^{causalia} ~~et efficiencia~~ ^{et efficiencia} ~~ut~~ ^{ut} ~~rebus ideo~~ ^{rebus ideo} ~~et maximus~~ ^{et maximus}
~~quantum ad~~ ^{quantum ad} ~~causalia~~ ^{causalia} ~~et efficiencia~~ ^{et efficiencia} ~~ut~~ ^{ut} ~~rebus ideo~~ ^{rebus ideo} ~~et maximus~~ ^{et maximus}

Species infinitae generis artificiales quoad substantiam.
 Quatuor vel quinque generis a priori definibiles.

Quod singularia non sunt intelligibilia ex universalibus:
 Q. de An., a. 10 (459-0)

Signet : oratio ^{enigma}
~~per vera vel falsa~~
 per fit comme signe
 aussi syllabes

sermo : oratio

10065

Quantum vero ad cognitionem rerum inferiorum quae secundum se singularia sunt materialia, valde notandum est quod intellectus noster quantum ad propriam perfectionem non perficitur cognitione istarum singularium materialium nisi inquantum conducunt ad naturam universalem, ita ut singularia materialia sint tantum quasi media et instrumenta. Et ideo dicit Aristoteles in sua Poetica, c. 9, 1451 b 5, quod "res magis philosophica et melior poesis quam historia". "Ratio est, quia poesis non est narratio rei factae, sed imitatio actionis, quae fieri potuisset; ergo munus poetae est non quidem narrare, quae acciderunt, sed ea referre, quae potuissent accidere, et quae necessario vel verisimiliter evenissent; sed quod a poeta narratur, est fabula; ergo fabula debet esse possibilis ac verisimilis. - Confirmatur, quia poeta non differt ab historico solum per hoc, quod poeta res narrat oratione numeris vineta; historicus narrat oratione soluta; ideoque si quis carminibus complecteretur ea, quae habentur apud Herodotum, adhuc talis narratio non esset poesis sed historia; ergo poeta differt ab historico per hoc, quod historicus narrat quae eveniunt, poeta describit quae verisimiliter potuissent ac debuissent, adeoque fabula, seu narratio poetica debet esse possibilis ac verisimilis.

Ex allato discrimine Poeseos et Historiae inferitur primo Poesim esse affiniorem Philosophiae ac studiis sciendi, quam Historiam. Ratio est, quia Philosophia ac scientiae contemplantur universalia, non autem singularia; sed Historia narrat singularia, puta quid Alcibiades fecerit vel passus fuerit; Poesis in universum contemplatur, quid necessarium aut verisimile fuerit hominem talis conditionis dicere aut facere; ex. gratia, quid verisimile sit dicere vel facere senem avarum, juvenem incontinentem, etc.; deinde vero talibus hominibus nomina imponit; ergo Poesis est affinium Philosophiae ac studiis sciendi, quam Historia."

Manus.

(1928-7)

2. v. 1. (n. 142)

p. 848-9

Philosophia
historialis

Quae consideratio maximi momenti est nostris temporibus, eo
quod totum ingenium humanum ad historica vertitur,
quod est contra naturalem inclinationem intellectus secundum
propriam et meram naturalem conditionem considerati.
Sed, ut infra ostendetur, inclinatio hanc ita modernorum
habet fundamentum quoddam quatenus imitatur mundum
secundum statum elevationis, in quo status, quaedam
singularia, ut ~~informatio~~ ^{informatio} ~~homo~~ ^{homo}, et Beata virgo, et
quidam eventus meliores sunt omnibus naturis universis
totius naturae ~~universae~~ creationis secundum naturam
consideratae.

hinc modo consideravimus mundum secundum
statum motus in genere, quoniam motus est ex fine (homine)
a materia inorganica ad hominem; et ex intellectu in
potentia, ad intellectum in actu quo conjungitur principio.

Nunc autem ulterius considerandum est quod
ipse mundus rer. con. et gener. diversimode fieri
potest et quantum ad finem et quantum ad modum
perveniendi ad finem:

1^o quantum finem speciem humanam: scil. corpore
robustior, et intellectu; vel e converso; ~~alia et~~

2^o quantum ad media:

(a) quantum ad individua humana;

(b) quantum ad formam universi materialis, et locum
intellectus;
et quantum ad species.

To-day history assumes the ritual of worship.

Quid oportet Physicis laborare et studere
 Quantum accedit →

communitas quae ad huc
 procedit res.

Et sic patet qd Metaph. ubi dicitur dial.^a quia res procedunt: hic potest communi-
 -nat. quia res in pot. tant. intelligibiles: hic
 communitas est impropria.

[Anal. : tunc sur grand objet : impéc. ne peut le manquer.
 " " petit " : " le manque.]

N. Vel potest opponi quia ~~non~~ est practica:

(~~non~~) quia de objectis quorum formatio est a scia practica: unde
 haec ~~denom. scientifica~~ principia admit ab aliqua

~~Sciencia practica~~ scil. divina. Ego ipso ~~denom. scientia~~

Haec ~~ultima~~ [Quaedam reductio in aliquod commune:
 scil. ad simpl. intell., et mis a nobis
 circa haec attingimus.]

N. Est tamen scia ex duplici parte si ex extremis definiatur:
 ut Phys. Communis → ex visibilibus

N. Sapientia scopitans numerorum nostrum non est geometrica
 sapientia geometricae, sed quomodo geometrizaro,
 i. e. utens geo^{ia} non autem absolute, quia non
 esset motor nec machina.

N. Sic intelligi potest quid Naturalismus empirismus:
 facta quaerit ~~tantum~~: Superbia, falsa modestia.
 Naturalismus: mod. et principium ordinis.

[Darwin avait affaire à un probl. Ré. diffie.:
 du moins au début voyant les deux principes.
 Plus tard semble avoir abandonné premier.]

Causalité matérielle -

p.d.

4 pp. en latin

4 pp. en français

- 1. Deux conceptions de la causalité p.1
 - a) conception ephémériste
 - b) conception euhémériste
- 2. la causalité naturelle p.2



Cabinet du Doyen

Causalité matérielle

UNIVERSITÉ LAVAL
FACULTÉ DE PHILOSOPHIE

Utrum ipsa genera, quae de pluribus praedicantur, sint elementa et principia rerum; vel utrum magis ea ex quibus unumquodque est sicut ex partibus.

1. Ea ex quibus primis aliquid componitur, sunt principia et elementa: rationes:
 - a) { - Nam hoc dicitur non de voce articulata, sed de partibus;
vox autem est commune;
- Non dicitur de diagramma, sed de thesematibus quorum demonstrationes demonstrationibus ~~et~~ aliorum theorematum geometricum.
 - b) { - Ponentes elementa corporum vel plura vel unum, illa... ex quibus componuntur et constant tamquam in eis existentes.
 - c) { - Qui vult cognoscere lectum, oportet considerare ex quibus partibus componitur et modum compositionis earum, et sic cognoscit naturam lecti.

2. Obj. contra ~~dicendum~~ ^{repantem} genera esse principia et elementa. Tres rationes:

- a) - Unumquodque cognoscitur per suam definitionem.
At videtur quod principium cognoscendi et principium erudi.
Ergo principium definitionis et principium rei.
Sed genera sunt principia definitionum, quia ex eis primo definitiones constituentur.
Ergo genera sunt principia rerum quae definiuntur.
- b) - Per hoc accipitur scientia de unamquam re, quod scitur species ipsius secundum quam res est: non enim potest cognosci totale nisi per hoc quod scitur quod est homo.
Sed genera sunt principia specierum, quia species constituentur ex genere et differentia.
Ergo genera sunt principia eorum quae sunt.
- c) - Per auctoritatem platonis, qui posuerunt unum et ens ex principia, magnum et parvum, quibus utuntur ut generibus:
Ergo genera sunt principia.



Cabinet du Doyen

~~Unius rei ratio~~

~~Unius rei ratio~~

Unius rei una est ratio definitiva.

Sed non est eadem ratio definitiva quae datur per genera et
quae datur per parts ex quibus aliquid componitur.

Ergo non potest esse utraque definitio indicans quid sit res.

Ex principiis autem rei potest sumi ratio definitiva significans
quid sit ens.

Impossibile est ergo quod principia rerum sint simul
genera, et ea ex quibus res componuntur.

§. Utrum prima genera sint principia, vel informia, scil. species specialissimae,
quae praed. de individuis.

- Prima genera non possunt esse principia:

(a) Si prima genera sunt propria principia quanto sunt
universalia oportet quod illa quae sunt maxime
universalia, quae scil. dicuntur de omnibus, sint
prima inter genera et maxime principia.

Sed communissima sunt unum et ens, quae de omnibus
praedicantur: ergo unum et ens erunt principia
et substantiae omnium rerum.

Quod est impossibile:

Non possunt omnium rerum esse genera, unum et ens:
quia cum ens et unum universalissima sint, si
unum et ens essent principia generum, sequeretur
quod principia non essent genera.

Ens et unum non possunt esse genera:

Quia cum differentia addita generi constituat speciem,
de differentia praedicari non poterit nec species
sine generi, nec genus sine speciebus.

Quod species de differentia praedicari non possit patet ex duobus:

1) quia differentia est in plus quam species;

2) species non possit praedicari de differentia nisi
haec esset subiectum speciei. At est potius quaedam pars
speciei



UNIVERSITÉ LAVAL
FACULTÉ DE PHILOSOPHIE

Cabinet du Doyen

Nec genus potest predicari de differentia per se:

Non enim genus ponitur in definitione differentiae,
quia differentia non participat genus.

Nec etiam differentia ponitur in definitione generis.

Praedicatur tamen genus de eo quod habet differentiam,
id est de specie, quae habet differentiam in actu.

Genus praedicatur de differentis secundum
quod sunt in speciebus.

Nulla autem differentia potest accipi de qua non
praedicetur ens et unum, quia qualibet differentia
cupisset genus et ens et et una, alioquin non
posset constituere unam aliquam speciem entis.

Ergo impossibile est quod unum et ens sint genera.

(b) Secunda ratio.



UNIVERSITÉ LAVAL
FACULTÉ DE PHILOSOPHIE

Cabinet du Doyen

Si genera enant composita ex speciebus, aliquid
posset concludi ex universalibus.

Sed revera non potest. Quilibet universale est
principium respectu alicujus ejusdem universalitatis.

Et ideo, in naturalibus, indigenus semper experientia.

v.g. circa alic. speciem motus. Non enim deducuntur
ea quae sunt propria motus localis ex communibus.

Transition to exper. se.

What distinctions?

1^o Circa math. phys.

2^o R^{one} propositionum. Why terms together? Exper.

Hence hypothesis circa quid.

Dist. dial. prop. { r^{one} copulae
r^{one} terminorum.

Natural doctrine remains one.

(a) Math. physics mainly, terminative, physical, natural.

(b) Experim. se. natural, though dial.

1. deux conceptions de la causalité

a. Conception extrinsèque (Suarez, Vasquez, Molina) qui apparaît surtout dans l'idée qu'ils se font de la causalité divine.

(1) Dans la liberté. Par le choix du point de vue: celui-ci est d'abord psychologique. Il s'agit pour eux avant tout de sauver la liberté. C'est une question primordiale. Si Dieu est cause déterminante de nos actes libres, il s'ensuit que nous ne sommes pas auteurs de nos actes libres, bref nous ne serions pas libres. Or Dieu est seulement cause générale qui concourt à nos actes selon que notre décision l'exige. Il est comme le vent qui joue dans les voiles du bateau; mais l'homme au gouvernail reste libre de choisir la direction.

Or, ils conçoivent cette causalité divine comme agissant, dans ce cas, sur la créature: et, par conséquent, ils doivent s'exclure dans la mesure où la liberté exige indépendance. Cette indépendance et une action qui arrive du dehors, ils ne savent évidemment la concilier avec la liberté. Ils devraient alors considérer toute action divine intervention dans le monde comme une action violente.

(2) Dans la doctrine sur l'immanence. Cette école se fait une idée non moins extrinsèque de la présence de Dieu. Ils conçoivent celle-ci d'une manière spatiale.

Ainsi, Molina écrit que Dieu est dans les espaces, de telle sorte que Molina pense "Deum esse in spatiis, ita quod si creatura producatur ibidem, Deus et creatura sint simul in eodem loco."

Tout cela, en lien d'autres idées encore, est signe d'un esprit extrinsèque.

b. Conception intrinsèque. (S. Thomas, Cajetan, Bañez, J. de S. Thomas).

a) de la liberté. C'est le problème métaphysique qui est central. Dieu est cause de tout être créé, et par conséquent aussi de toute activité créée, qu'elle soit libre ou déterminée. Donc il n'y a rien dans l'acte libre qui ne soit causé par Dieu. N'il connaît les futurs contingents, ce n'est pas parce qu'il coexiste avec l'avenir dans son éternité, mais parce qu'il

3-5
3-5
6 10

est cause de tout contingent. Il faut nier absolument tout dépendre de rien vis-à-vis du créé, on donne l'éternité de la causalité dans la liberté n'agit pas sur notre volonté comme des dehors, pour la violenter, mais des dehors, d'où il suscite toute activité.

L'exemple donné par les adversaires est de l'imagination. Nous nous demandons en effet d'où l'individu tire l'énergie nécessaire pour réaliser son choix de la direction, et pour tourner le gouvernement.

Alors, comment répliquer? Il faut sauvegarder la liberté, mais non s'il fallait le faire au prix de la transcendence du divin, et de la causalité universelle. L'erreur consiste à vouloir considérer dans la notion univoque que l'on se fait de la causalité, comme si la causalité divine devait être conçue sur le type de la causalité créée. Le fait de prédéterminer l'acte libre sans lui enlever la liberté est justement un signe de la profonde caractéristique de la causalité divine.

B) La liberté. L'immunité. (d'ailleurs je vous donnerai les textes.)

L. La causalité naturelle.

a. La notion de nature : elle est principe et cause intrinsèque etc...

Toute ingérence du dehors, toute nécessité imposée du dehors, est violence. (cf. textes de S. Thomas sur la div. de la nécessité. Mais il n'y a pas de détermination.

b. Le hasard : est ~~force~~ cause intrinsèque, pas quoi il se distingue de la violence.

c. Donner div. de néces. selon Suarez.

d. Nécessité selon Garrigou.

e. Critique. ~~Revue~~ Garrigou adopte le point de vue ~~adversaire~~. Ceci est dangereux, car si nous faisons des concessions en ce domaine, nous pourrions en exiger d'autres en d'autres domaines, p. ex. celui de la liberté.

Whig.

VI 9, 1142 a 11
12, 1143 b 11-14

VII 5, ~~1144 a 24~~

1208

1254

de Gen.

I 2, 316 a 5-10

II 9, 335 b 25

Am. Post.

— II 19, 100 a 3-9

Am. Prin.

I 30, 46 a 1

Metaph.

I 1, 980 b 25-981 a 27
(Colle. comm. 9-13)

XI (K) 10, 1066 b 21, 26

XIV (N) 3, 1091 a 18

Phys.

III, 5, 204 b 4

I, 2, 185 a 17-20

de Caelo

I 7, 276 a 12-15 0

10, 280 a 32 0

12, 283 b 17 0

III 5, 304 a 24 —

1, 298 b 17 0

Wh. Am. Post. II c.

In omni scientia oportet praecognoscere Principia
Subjecti. Perih. I/1/4; et 4/1.

Scientia (Indet.): Post. Anal. I/42/10; I/16/2;
I/42/3; II 12/5; I 41/2, 3, 4;

Subalternation, Post. Anal. I/25/2, 3, 4; I/41/2;

In mathematicis sunt demonstrationes quasi
operativae I/2/5;

Scientiae mathem. subalternatae I/25/3, 4; 41/3.

Essentiae et virtutes naturae sunt occultae I/4/16.

Misericorde et Rédemption

C. D. K.

Misericorde
Rédemption
Marie

22 pages dactyl...

Cours ? Conférences ?

Cours de théologie probablement.

Bernardin, p. 19 MS, n. 11
gal.

MISERICORDE ET REDEMPTION

(Ia q.21; IIaIIae q.30; IIIa)

Toutes les grandes hérésies en dernière instance furent des attaques contre la miséricorde divine; v.g. Nestorius niait l'Incarnation, la maternité divine parce qu'il ne pouvait pas accepter que Dieu se fût tant abaissé. Au fond, idée fausse de la transcendance de Dieu, transcendance humaniste. On se faisait une idée trop basse de la transcendance même. On voudrait que l'on parlât d'humiliation de Dieu, seulement au point de vue de la passibilité de la nature humaine, et non de la nature humaine ut sic.

(Ia q. 21, a.3) An sit misericordia in Deo ?

Il semble que la miséricorde dépasse sa justice. Pourrait-on concevoir un univers où Dieu n'exercât point sa miséricorde, mais uniquement sa justice ?

La miséricorde est en Dieu comme effet et non comme passion affective. Miséricorde implique que le coeur est ému, peiné du malheur d'autrui, i.e. il est misérable avec le misérable. Alors le coeur devient un moteur qui réprime la misère d'autrui. La miséricorde nous émeut d'une façon intérieure et quelque peu irrationnelle. C'est là un signe très profond de la différence entre la justice et la miséricorde. (Parole des ouvriers de la dernière heure : voilà l'effet de la miséricorde .)

La compassion comme telle n'existe pas en Dieu, mais l'effet de la miséricorde, Dieu peut le produire. Même dans l'homme, il y a quelque chose d'antérieur à la passivité de la miséricorde, et ce quelque chose c'est de l'actualité. En Dieu cette actualité est très parfaite. Ce n'est donc pas dans la passivité comme telle qu'est le principe de la miséricorde, mais dans l'actualité. Toute misère ut sic est un défaut. Elle ne saurait donc se trouver en Dieu.

La miséricorde est un peu " excentrique ". " Superexaltat iudicium ", dit saint Jacques. La justice implique quelque chose de donné. C'est après le don que peut surgir une obligation entre Dieu et la créature.

Il faut au principe un don absolument gratuit : effet de miséricorde. Donc, la miséricorde est racine de toute oeuvre, est cause tout autant de ce qui est dû que la justice elle-même. Dans la justice elle-même, il y a plus de miséricorde que de justice. Si l'on attribue des oeuvres à la justice de Dieu, c'est que la justice est plus apparente, mais, en même temps et toujours, ces oeuvres sont encore plus profondément oeuvres de miséricorde.

(IIa IIae q. 30)

La misère est de subir ce que l'on ne veut pas. Nous désirons l'être et la vie. Donc, perdre l'être et la vie c'est misère. Ce qui éveille le plus la miséricorde c'est de voir souffrir l'innocent. " Indignus patitur " se dira souverainement du Christ. Le Christ devrait éveiller souverainement notre miséricorde.

On n'a pas à proprement parler pitié de soi, ni de ses enfants, parce que ses enfants sont quelque chose de soi. Le mal qui les frappe nous frappe en quelque sorte.

L'acte de miséricorde est-il une faiblesse ?

Dans la miséricorde, nous sommes malheureux parce que l'autre est malheureux. C'est donc que nous considérons son malheur comme le nôtre, que nous sommes un avec ce malheureux. (Encore ici, application suprême dans le cas du Christ.) L'ami est celui qui s'afflige de nos chagrins.

C'est une faiblesse d'avoir besoin en quelque sorte de subir les misères pour avoir pitié de ceux qui les souffrent. Dieu n'est pas miséricordieux par faiblesse mais par amour. Il va produire les effets de la miséricorde à cause de son intime union à nous. Parce que Dieu est plus uni à nous que nous ne le sommes à nous-mêmes, Dieu nous aime plus que nous ne nous aimons nous-mêmes.

Pour qu'il y ait miséricorde, il faut une certaine supériorité. C'est ainsi que les plus misérables, ceux qui sont pour ainsi dire totalement misérables, n'ont pas de pitié. (v.g. Dans le marxisme, il faut pousser les misérables à une telle misère qu'ils soient exaspérés et n'aient plus de pitié. Alors ils sont prêts à tout faire.)

La raison doit régler la miséricorde, car on peut faire du tort à celui auquel on pardonne toujours et facilement et qui en profite pour se confirmer dans le mal. C'est donc contre la miséricorde.

Si nous considérons l'effet de la miséricorde, celui-là est proprement miséricordieux qui est le supérieur. Entre le miséricordieux et le misérable, il faut voir toujours un rapport de supérieur à inférieur.

La toute-puissance divine va au-delà de ce qui est dû. D'où la miséricorde est ce qui manifeste surtout (maxime) la toute-puissance de Dieu. " Est praeter iudicium ". Si Dieu veut manifester davantage sa toute-puissance, son oeuvre sera éclatante de miséricorde. Ce sera difficile à voir, d'autant que la plus grande misère qui nous entoure a été voulue par miséricorde.

Dans la miséricorde, on imite davantage Dieu. (" in similitudine operationis "). Miséricorde implique libéralité vis à vis l'inférieur mais en vue de l'élever de sa misère. Plus le misérable est misérable, et plus il est élevé, plus se manifestera la toute-puissance, donc la miséricorde de Dieu.

De combien de manières Dieu peut-Il manifester sa miséricorde ?

(a) La création est déjà un acte de miséricorde.

(b) L'élévation surnaturelle en est un autre.

La créature raisonnable est naturellement apte à cette élévation, mais elle n'a aucun droit à voir Dieu. C'est donc un secours absolument gratuit qui la fait parvenir à cette élévation.

Puisque cet acte est gratuit d'une part,

et un acte d'élévation d'autre part,

nous devons y voir un acte de miséricorde infiniment plus grand que celui de la création. Ici la créature est élevée à Dieu. Or la dis-

tance entre la créature et Dieu est infiniment plus grande que la distance entre la créature et le néant. La créature est toute proche du néant, mais infiniment distante de Dieu tel qu'il est en Lui-même. C'est pourquoi lorsque nous parlons de l'ordre surnaturel, il faut tant insister sur la transcendance divine. Il est tellement autre. C'est ici qu'il faut voir la via negationis.

Dire que Dieu n'aurait pas pu créer la créature humaine dans l'état de nature pure, c'est nier la transcendance divine. Ceux qui disent cela nient la miséricorde divine dans l'élévation : celle-ci devient un dû. Mais la créature ne peut avoir de droit en tant que telle à ce qui est Dieu en soi.

(c) La re-élévation à l'ordre surnaturel après la chute est une autre manifestation de la miséricorde divine.

La créature est ordonnée au bien intellectuel parfait qu'elle peut atteindre. Perdre ce bien ou être dans l'incapacité de l'atteindre, c'est cela la misère. Être malheureux de cette manière, c'est en quelque sorte pire que le non-être, Il vaudrait mieux n'être pas.

Lorsque Dieu élève la créature qui s'est détournée de Lui, et qu'Il l'élève encore plus haut, c'est la plénitude de la miséricorde. Après le péché originel, Dieu a élevé à un degré infiniment supérieur la nature dans le nouvel Adam. Dans le Christ la nature humaine est terminée par la personne du Fils de Dieu. De même, dans la personne de la nouvelle Eve, élévation plus grande que dans la première Eve. Idem dans la béatitude ultime :- L'âme du Christ voit Dieu incomparablement mieux qu'Adam ne l'aurait vu s'il était resté fidèle. On peut dire la même chose de la Sainte Vierge.

D'où l'on voit : Felix culpa !

Place de l'homme dans l'univers.

La hiérarchie dans l'univers est déterminée par la nature des êtres.

Au point de vue de la nature, la miséricorde s'est étendue davantage aux anges. Nous, comparés aux anges, nous sommes si peu de chose : nous ne sommes même pas des natures intellectuelles. D'où l'on conçoit la profondeur de l'acte de miséricorde dans l'élévation de l'homme.

Au sommet de la création : les anges.

Le moins parfait est incomparablement plus parfait que tout l'univers. Le concept d'ange est un concept analogique. Chaque ange épuise son espèce à tel point que deux anges de même espèce sont impossibles.

Puis vient le cosmos.

Notre intelligence n'est qu'un écho lointain de l'intelligence séparée. Nous devons être soutenus constamment par cette Intelligence séparée. L'imperfection de la forme elle-même est la raison de la nécessité de la matière. Le fait que nous avons un corps est un signe de l'imperfection même de notre âme.

Donc : pas d'égalité entre les hommes et les anges.

La matière est caractéristique de la limite inférieure des êtres.

La matière nous rend noirs selon la substance. Nous sommes noirs en tant que notre être complet est caduc. Et avec la génération et la corruption, nous avons la contingence proprement dite. Voyez alors combien notre être , mon être est humble. Alors quand le Bon Dieu vient dans un tel univers, quelle miséricorde ce la suppose !

Ma substance est objectivement obscure. Ma matière est obscure en tant que privée d'autres formes qu'effectivement elle aura, v.g. à ma mort.

La générabilité de la nature humaine pour l'union hypostatique présentera des avantages. Cela est une condition tout à fait nécessaire de l'incarnation par voie de génération, de naissance. Si cette imperfection de la nature, cette humilité de la nature n'existait pas, il ne pourrait y avoir une si grande élévation. Non seulement le Fils de Dieu assume une nature très humble, mais Il l'assume par naissance. Donc, Il se met sous la dépendance d'une nature créée dans son devenir même. La seconde Personne de la Sainte Trinité doit naître dans cet univers, surgir du dedans de l'univers, procéder d'une créature, procéder d'une cause qu'Il a lui-même formée, et comme d'un principe vraiment générateur. C'est une humiliation. Dieu s'assujettit, si douce soit cette sujétion.

Donc, c'est à cause de la noirceur de la matière que ce très profond acte de miséricorde a pu être. Il faut peser tout cela, sans quoi on ne voit pas sa miséricorde.

Voyons maintenant notre nature au point de vue de l'opération. Nous verrons ici encore la noirceur. Pour cela comparons notre connaissance avec celle de l'ange.

Le premier objet de la connaissance de l'ange c'est lui-même, et cela sans succession. C'est dans l'ordre créé ce qui ressemble le plus à l'éternité. Cet objet est la lumière sous laquelle l'ange voit tout ce qu'il voit.

Se voyant, l'ange se voit de Dieu . Il connaît aussi les autres choses. L'ange est établi dans la connaissance en même temps qu'il est établi dans l'être. Il n'a pas besoin d'apprendre. Il sait tout ce qu'il peut savoir. Il n'use pas toujours de ses idées, espèces intelligibles qui sont des universels in causando. Il voit plusieurs choses distinctement dans une espèce.

Quant à notre intelligence, au point de vue de ses concepts, elle est pulvérisée de quelque manière. Il nous faut changer constamment de concepts pour connaître autant que possible les choses dans leur distinction.

Il y a tout de même, chez l'ange, une succession de pensées qui donne naissance à un temps. Il ne peut user de ses espèces qu'une après l'autre. Il y a de la puissance et de l'acte ici. S'il veut jeter un regard sur le tout, il ne pourra le faire que moyennant la confusion.

Si nous arrivons maintenant à la connaissance humaine, c'est la dispersion totale, surtout dans la connaissance sensible et particulièrement dans la connaissance sensible externe qui, de soi, ne retient rien. L'homme n'est pas fait pour voir son âme. L'âme séparée languit après son corps. Nous sommes naturellement incorporés... (Human soul incorporated !) Donc, pauvreté de notre intelligence. En somme l' "intellectus " n'est que pour les premiers principes. Aussitôt que nous voulons connaître ce qui vaut la peine, il faut raisonner : et cela est très imparfait. Encore les démonstrations sont-elles très rares... L'ange n'a qu'une faculté de connaissance. Nous en avons onze ! L'intellect agent est là pour éclairer le monde qui

nous entoure. Nous sommes donc entourés d'objets qui ne sont pas proportionnés à une intelligence qui est postérieure aux objets. Dans l'intellect agent, nous avons quelque chose de semblable à l'intelligence angélique dans la mesure où celle-ci et ses "espèces" sont antérieures aux choses. En effet la lumière de l'intellect agent est antérieur aux choses dans la mesure où c'est lui qui fait l'intelligibilité.

Donc : grande dispersion dans la connaissance humaine.

Nos concepts mêmes tendent à un morcèlement infini...

Notre faculté de connaissance est comme un multiple de débris d'une intelligence angélique !

Autre remarque.

Nous distinguons : les sens de la nature : toucher, goûter, odorat.

les sens de la connaissance : vue, ouïe, " .

Les premiers sont ordonnés à la maturation et à la sustentation de notre existence. Chez les animaux les sens de la connaissance sont ordonnés aux sens de la nature. Chez nous, les sens de la connaissance sont aussi ordonnés à la seule connaissance. Cependant, c'est ennuyeux que même en nous les sens de la nature prennent tant de place : nous sommes rarement détachés..

Passons à nos appétits et comparons encore avec l'ange. Chez celui-ci : seulement la volonté. Chez nous : encore désagrégation. Dans l'ordre de l'appétit, cette division entraîne une contrariété,

et cette contrariété est naturelle : le bien de l'intelligence est de l'ordre du bien commun et celui du sens est de l'ordre des biens privés. Or la connaissance sensible est chez nous la première. Ce n'est que dans le sensible que nous touchons l'être . Tant que l'homme n'est pas rectifié par les vertus cardinales au moyen desquelles il fait d'une manière constante ce qu'il doit faire, il est tiré principalement vers le bien sensible contre le bien de l'intelligence. Les biens sensibles sont si près de nous. Il ne faut pas oublier que l'objet de l'intelligence c'est la quiddité sensible.

Pourquoi la majorité des hommes se laisse-t-elle entraîner vers le bien sensible ? C'est que n'étant pas depuis le commencement rectifiés par les vertus cardinales, et que par ailleurs devant poser des actes, et le bien consistant dans l'intégrité, il est très facile alors de dévier du droit chemin.

(Cf. Mat, 25, v 15 Comm. de Saitn Thomas;

II Ethic. leq.7, no 319-321 ;

I Sent. dit. 39, q.2 a.2 ;

Ia IIae q.71, a.2, ad 3m .)

Conséquences de ces considérations au point de vue de la miséricorde.

Cette très grande imperfection de notre nature entraîne pour nous au point de vue de la miséricorde des conséquences extraordinaires.

A cause de cela Dieu peut pardonner à l'homme.

Pour l'ange, quand sa volonté poursuit un bien apparent, elle est entièrement dedans, tellement engagée qu'en quelque sorte il ne peut regretter, il est confirmé dans le mal.

Pour nous, c'est dans l'imperfection de notre intelligence qu'est la racine de la possibilité de la miséricorde, du pardon, de la rédemption. (Cf. Ia q.64, a. 2 ; De Malo q.16, a.5 .)

Nous verrons que le Christ, qui est le modèle dans les faiblesses qu'il a assumées, manifeste aussi sa force. Sur la croix, Il pardonne au voleur qui est ému de pitié pour son Dieu. C'est pourquoi dans toute la noirceur qui nous entoure, il ne faut jamais oublier que cette noirceur est l'instrument de la miséricorde divine. Il faut avoir pitié de ceux qui ne voient pas cela. La Sainte Vierge pouvait dire : " Nigra sum ", parce que si elle n'avait pas joui du privilège de l'Immaculée conception, elle aurait le ^{eu} péché originel comme les autres. A fortiori, pouvons nous le dire !

Passons à la IIIa pars.

(Q. I, a.1)

Nous voulons essayer de voir comment l'Incarnation est une oeuvre de miséricorde.

Non seulement Dieu épuise la bonté, mais Il est de l'essence de la bonté : plénitude de bien in causando. S'ensuit-il que Dieu doive nécessairement créer ? Non. Ce serait contraire à la nature du Bien divin lui-même: cela signifierait que le Bien divin n'est pas parfait.

D'autre part, la communication du Bien pour être parfaite doit être libérale. Autrement quelque utilité en résulterait pour le Souverain Bien, ce qui est manifestement contradictoire. Plus la manière est parfaite, plus apparaît la transcendance du Bien divin, Dieu étant l'essence du Bien, et l'essence du Bien étant de se communiquer, on voit que la Bonté divine éclatera davantage dans la miséricorde.

Ici Il manifeste le caractère strictement divin de sa bonté. Nulle part, nous ne touchons mieux cette bonté que dans le Christ, et dans le Christ souffrant, dans le Christ anéanti.

Dieu se communique à toute sa création dans l'homme : " Verbo, anima, carne : ex tribus fit persona." Le fait que Dieu ne soit pas le premier Adam montre encore la gratuité de l'oeuvre. Dieu a assumé un corps humain avec ses faiblesses : faiblesses qui sont les conséquences du péché.

Dieu serait-il donc complice du péché ?

Il faut distinguer le " malum poenae " du "malum culpae". Le Christ a assumé le premier non le second évidemment. Ici encore, manifestation de la surabondance de la bonté divine.

On voit la transcendance de la causalité divine. Il n'y a que Dieu qui puisse être la cause déterminée du contingent sans détruire la contingence du contingent. Mais assumer un corps, c'est encore plus. Dieu devient visible. Celui qui est la Lumière peut être éclairé par le soleil..., par une ^{allumette} fragile lumière. ! Le Dieu invisible devient visible. La Bonté de Dieu devient visible au sens : on pouvait l'indiquer du doigt. Il manifeste la Sagesse divine d'une manière visible.

C'est le Christ qui est de nous qui a sauvé l'homme.

Donc l'homme en quelque sorte se sauve lui-même. Cela donne à l'homme une grandeur incomparable. Encore miséricorde!

Le Verbe est appelé le " Brachium Dei " parce que le Père fait les choses par le Verbe et que nous faisons les choses par nos bras.

Le Tout-Puissant est visible. On pouvait dire : C'est Lui qui fait tout, qui tient tout et qui se donne cette nature par laquelle Il est là visible...!

Quelle merveille et transcendance de miséricorde!

(Q. I., a.2)

L'Incarnation n'est pas nécessaire "simpliciter" pour le salut, mais c'est le meilleur moyen, celui qui manifeste le plus la miséricorde.

Ici le Verbe de Dieu vient assumer une nature sensible, et la parole devient parole proportionnée à nous. Il n'y a pas de moyen plus convenable de nous dire les choses de la foi. Les hommes, qui l'entendaient avaient une certitude tout à fait proportionnée à eux. La certitude de foi et la certitude de l'homme, i.e. celle du sens, se rencontrent dans ceux qui écoutent le Christ. La foi porte sur le Christ même, donc sur cette union même. Il y a un certain retour sapiential. D'ailleurs c'est ce même Verbe qui nous fait adhérer. Cela accroît aussi notre espérance. Puisqu'il vient si près de nous, cela nous donne une grande espérance qu'il va nous donner le Bien qu'il promet.

Le Christ est l'exemplaire.

Il s'est fait homme pour que nous voyions comment une vie "de Dieu" peut se vivre, i.e. selon la volonté du Père. Nous avons l'exemple parfait, et parfait selon notre mode. (Rapport ici entre ceci et les sacrements qui sont " res et verba ". Les sacrements sont des signes sensibles pour nous toucher au principe de toute notre vie humaine, pour que les moyens employés par le Verbe Incarné soient eux-mêmes incarnés de quelque manière. C'est d'une humilité incroyable! Mais voilà ce que Dieu doit faire pour se proportionner à nous .)

Si Dieu ne s'était pas incarné, nous aurions pu être dans une très grande confusion au sujet des manifestations de Dieu à notre égard, parce que non proportionnées à nous. Nous aurions donc eu une beaucoup trop grande terreur de la puissance du diable. Dieu aurait trop loin. Sans doute nous aurions su qu'il est tout-puissant, mais Il serait resté pour nous si transcendant. Dieu dans son humiliation même, dans la nature humaine elle-même, dans cette chair, s'élève au-dessus de son ennemi. Il montre combien Il peut faire, et avec combien peu!

La dignité de la nature humaine peut s'entendre de deux façons : L'homme a été créé pour lui-même, i.e. il peut s'ordonner à Dieu. C'est en raison de ce retour qu'il a de la dignité.

Le Christ assumant cette nature montre que cette nature est foncièrement " capax Dei ". Donc Dieu nous fait connaître cette dignité. Et du fait de l'élévation à la vie surnaturelle, l'homme acquiert une dignité inouïe. La grâce est une participation univoque

-- au point de vue du terme-- à la vie divine. Du fait de l'Incarnation, il y a une parfaite vengeance. C'est dans la nature humaine qu'il y avait eu défaite, c'est dans la nature humaine qu'il y a victoire. Un Homme a sauvé l'homme. Et cela n'était pas dû. Il faut y voir la miséricorde!

Non seulement dans l'Incarnation Dieu ne rabaisse pas sa dignité, mais c'est dans son anéantissement qu'Il manifeste sa dignité. Toute majesté créée est niée dans cet anéantissement, i.e. toute majesté qui voudrait être une représentation de la majesté divine. Il convenait que le couronnement du Christ fût tout à fait le contraire d'un couronnement sur la terre afin que Dieu, dans cette faiblesse, montrât sa puissance.

(Q.I, a.3)

C'est l'Incarnation rédemptrice qui montre le plus la miséricorde divine. Il s'agit donc de montrer que l'Incarnation rédemptrice est beaucoup plus profonde qu'une Incarnation sans rachat, et la fin réalisée par là infiniment plus parfaite. L'exaltation de la nature humaine n'aurait pas été aussi grande si le Christ n'avait pas souffert.

Ad Im : L'homme rencontre Dieu dans les choses sensibles.

Si l'homme n'avait pas péché, il n'aurait pas eu besoin d'être élevé de nouveau aux choses spirituelles par Dieu qui l'élève selon le mode qui lui est proportionné. La grandeur de sa gloire même est liée à la profondeur de son néant. Celui qui sort de l'ordre grandit en somme l'ordre. Et c'est ici qu'il faut voir les bourreaux du Christ.

Ad 2m : Nous ne voulons pas reconnaître un futurible dans l'Incarnation non-rédemptrice : voilà l'opinion thomiste. Mais cela ne signifie pas que sans le péché, Dieu n'aurait pu s'incarner. Ce que l'on refuse , c'est qu'Il ait dû, dans cette hypothèse.

Ad 3m : Grâce au péché la capacité d'élévation s'est accrue. "Felix culpa " : non pas louange de la faute comme telle, mais louange de la miséricorde manifestée dans le Rédempteur.

Ad 4m : Ce qui est antérieur dans l'ordre de la prédestination peut être postérieur dans l'ordre du temps. Dieu décrète tout dans l'instant indivisible de l'éternité. Dans cet indivisible , il y a un ordre. Là sont représentées les choses dans leur ordre absolu, un peu comme dans l'ordre de la finalité. Le Christ Rédempteur est le principe de tout. Dieu a permis le péché pour que Lui puisse donner davantage.

Ad 5m. : C'est Dieu qui parle , il ne faut pas l'oublier, et de temps en temps Il parle selon son mode, i.e. "ex aeternitate ".

(Q.III, a.8)

Convenait-il mieux au Fils de Dieu de s'incarner qu'au Père
ou au Saint-Esprit ?

L'Incarnation en vue de la rédemption est une oeuvre de sagesse et de puissance. Or, le Verbe est sagesse et puissance. Donc le Verbe se manifestera davantage. C'est cette Sagesse et cette Puissance qui est le principe de l'ordre , de ce qui se fait dans le monde. Il y a conjonction parfaite entre le principe qui conçoit tout cela, et ce qui le réalise.

Donc, impossible de concevoir une plus grande intimité entre la Sagesse du Père et ce qui se réalise dans le monde.

La ressemblance entraîne l'amour.

Lorsqu'une nature est apte à un certain bien, c'est qu'il existe déjà une certaine similitude de ce bien en vertu de laquelle elle est déjà proportionnée à ce bien. " Amor meus, pondus meum." On l'appelle aussi une certaine parole qui appelle ce bien. Cette similitude pèse vers le bien. La possession du bien et l'union est comme le résultat d'une similitude antérieure.

C'est dans le Verbe que tout est représenté. Nous sommes tous en quelque sorte des " paroles" de Dieu. Donc le Verbe est la ressemblance de tout ce qui est, car c'est par cette Parole que toutes choses sont faites. Toutes les créatures s'y trouvent exprimées.

Ce en quoi les choses ressemblent au Verbe est de la perfection. Si Dieu veut que son oeuvre continue de Lui ressembler et même Lui ressemble davantage, il ne suffira pas qu'il rétablisse l'intégrité du dehors, il sera plus parfait que l'union cette fois soit une union

de participation. Pour restaurer l'oeuvre, il faut faire intervenir le suprême architecte. Sa procession de la Sainte Vierge est représentée dans sa procession du Père. De là convenance souveraine pour la naissance du Christ dans le monde.

Le Verbe procède du Père et nous, nous procédons de cette Sagesse. D'où, il s'établit un rapport.

En raison de la chute, il y a une plus grande convenance entre la misère de la créature et la miséricorde divine. Mais cela ne pose pas une exigence. La creature n'a pas mérité ainsi cette miséricorde de telle façon que la miséricorde lui fût due.

Ce n'est que de celui qui désire une science parfaitement régulatrice de tout, qu'on dit qu'il désire la science du bien et du mal. Vouloir être soi-même la cause de sa sécurité, de sa confirmation dans le bien : péché d'orgueil. Eve a désiré cette science et ne l'a pas eue. La Sainte Vierge l'a eue dans son humilité. Elle dirige toute l'oeuvre de Dieu en tant que médiatrice universelle. Il faut que sa direction soit infaillible.

Il convient que Celui qui a une telle science vienne nous racheter.

(Q V, a. 1, et 2) Le Fils de Dieu devait-Il assumer un corps véritable,
un corps fait de chair et de sang ?

Il est près de nous : parce qu'il vient parmi nous, si bas que nous soyons;
parce qu'il est devenu visible et tangible.
Il vient nous rejoindre au principe de toute certitude : nous pouvons le toucher.

Il est venu nous rejoindre dans notre condition en prenant un corps véritable. C'est là une très grande miséricorde. Et nous savons cela.. Il n'est pas venu nous rejoindre parce que c'est glorieux d'avoir un corps, mais c'est glorieux qu'il l'ait fait parce que la gloire est dans l'exaltation qui suit cet abaissement, cette condescendance. Ce n'est pas en raison de la dignité cachée de notre nature, mais en raison de l'élévation miséricordieuse de notre nature qu'on peut parler d'exaltation.

(q. XII, a.1)

Le Christ a-t-il connu toutes choses par sa science expérimentale ?

Au point de vue science expérimentale, à cet égard seulement, abstraction faite de ses autres sciences, il y avait ignorance. Il y avait vraiment cette connaissance dans le Christ, Par cette connaissance, Il est assimilé à nous. Autre manifestation de miséricorde. Alors voir les choses pour nous devient autre chose... Nous pouvons dire : Dieu a vu les choses. Il a entendu. Il a touché..! Il faut voir là-dedans de la miséricorde. Nous sommes ainsi comme sortis de notre délasement...

Quelques considérations sur la Sainte Vierge,

en regard de ce mystère.

Marie est davantage Mère parce que

" principe.: principe par sa nature et

par son intelligence et volonté.

En effet elle a accepté d'être la Mère de ce Fils décrit par l'Ange. Elle participe en quelque manière à la certitude divine. Dans cette condescendance divine : grande humiliation, en ce sens que Dieu se soumet à une volonté créée.

La procession du Christ imite très parfaitement la procession du Verbe. Dans les deux : véritable génération.

En Dieu, le Verbe procède selon l'Intelligence.

Ici bas, en tant qu'Il procède par voie de génération, Il ne procède pas par intelligence. Cependant, grâce à la connaissance de la Sainte Vierge sur ce que serait son Fils, on peut dire que sous ce rapport Notre-Seigneur procède selon l'intelligence. Elle a donné son consentement à ce Fils qui doit sauver le genre humain. Elle s'est établie elle-même le principe de tout cet ordre universel. C'est pourquoi on peut dire d'elle qu'elle est Sagesse. Sous ce rapport, il n'y a pas de principe antérieur, si ce n'est la Sagesse divine qui la mène " suaviter et fortiter ".

Miséricorde et Immaculée Conception.

Il faut voir l'Immaculée Conception comme un privilège. C'est pourquoi même dans la plénitude de grâce, la Sainte Vierge peut dire : " Nigra sum sed formosa ". Plus les mérites du Christ dans la passion sont grands, plus Il s'abaisse. Qu'est-ce qu'Il a mérité ? Précisément la plénitude de grâce pour la Sainte Vierge. L'Immaculée Conception n'était pas due, même étant donnée la maternité divine. La miséricorde est absolument gratuite. On ne pouvait

inférer l'Immaculée Conception de la seule maternité divine. Dire que c'était nécessaire, c'eût été de l'outrecuidance à l'égard du Bon Dieu.

La Sainte Vierge est un principe si pur par miséricorde, qu'elle peut elle-même être davantage miséricordieuse. Les grâces passent par elle comme par une créature raisonnable. Elle connaît distinctement toutes les personnes qui reçoivent la grâce. Elle doit avoir un conseil fantastique! Là on voit qu'elle a la science du bien et du mal: elle est une sorte de Providence universelle. Reine de miséricorde, c'est elle qui gouverne. Et cependant à travers tout cela: " Nigra sum.." Il n'y a pas moyen d'être plus proche de Dieu qu'elle, puisqu'elle est si proche de la " Prima Radix ".

Passion et miséricorde.

Dans sa passion le Christ a été lui-même l'objet de la miséricorde : les femmes ont pleuré sur Lui. Le larron a eu pitié de Dieu! Or la pitié est la vertu du supérieur. Voici qu'un vulgaire voleur a pitié de Dieu ! Dieu s'est abaissé à ce point qu'un voleur a eu pitié de Lui.! Plénitude de miséricorde! Dieu s'est attiré la pitié de l'homme. Dans cette très grande humiliation, le Christ a manifesté sa puissance: " Hodie mecum eris."

Pourquoi Notre-Seigneur a-t-Il choisi le cas d'un voleur et non un cas plus criminel, v.g. un pharisien (celui qui tue l'âme) ? Ici encore manifestation de miséricorde. Dieu s'est proportionné à nous dans cet événement. Quels sont les crimes les plus manifestes pour nous ? Les crimes les plus visibles et visibles à tous. Or tuer, voler sont

des crimes tout à fait reconnus de tous. Les crimes contre l'esprit, parce que cachés, sont plus difficiles à reconnaître. Il faut une formation spirituelle avancée pour juger de ces choses.

Le fait que Dieu ait rendu possible qu'on ait pitié de Lui, c'est grâce aux mérites du Christ. Dieu a mérité qu'on l'aide parce qu'il a voulu qu'on l'aide. Toutes les grâces par lesquelles nous pouvons être des co-rédempteurs viennent des mérites du Christ et par la Sainte Vierge. La Sainte Vierge a voulu la pitié du larron.

En tout miséricorde, miséricorde..!