

Sancti Thomae de Aquino
Compendium theologiae ad fratrem Raynaldum

Liber 1	9
Caput 1	9
Caput 2 - Ordo dicendorum circa fidem	9
Caput 3 - Quod Deus sit	9
Caput 4 - Quod Deus est immobilis.....	10
Caput 5 - Quod Deus est aeternus	10
Caput 6 - Quod Deum esse per se est necessarium	10
Caput 7 - Quod Deus semper est	11
Caput 8 - Quod in Deo non est aliqua successio	11
Caput 9 - Quod Deus est simplex	11
Caput 10 - Quod Deus est sua essentia.....	11
Caput 11 - Quod Dei essentia non est aliud quam suum esse	12
Caput 12 - Quod Deus non est in aliquo genere sicut species.....	12
Caput 13 - Quod impossibile est Deum esse genus alicuius	12
Caput 14 - Quod Deus non est aliqua species praedicata de multis individuis	12
Caput 15 - Quod necesse est dicere Deum esse unum	13
Caput 16 - Quod impossibile est Deum esse corpus	13
Caput 17 - Quod impossibile est esse formam corporis, aut virtutem in corpore	13
Caput 18 - Quod Deus est infinitus secundum essentiam	13
Caput 19 - Quod Deus est infinitae virtutis	14
Caput 20 - Quod infinitum in Deo non importat imperfectionem.....	14
Caput 21 - Quod in Deo est omnimoda perfectio quae est in rebus, et eminentius.....	14
Caput 22 - Quod in Deo omnes perfectiones sunt unum secundum rem	15
Caput 23 - Quod in Deo nullum accidens invenitur	15
Caput 24 - Quod multitudo nominum quae dicuntur de Deo, non repugnat simplicitati eius	15
Caput 25 - Quod licet diversa nomina dicantur de Deo, non tamen sunt synonyma	16
Caput 26 - Quod per definitiones ipsorum nominum non potest definiri id quod est in Deo	16
Caput 27 - Quod nomina de Deo et aliis, non omnino univoce, nec aequivoce dicuntur.....	16
Caput 28 - Quod oportet Deum esse intelligentem.....	16
Caput 29 - Quod in Deo non est intellectio nec in potentia nec in habitu, sed in actu.....	17
Caput 30 - Quod Deus non intelligit per aliam speciem quam per essentiam suam	17
Caput 31 - Quod Deus est suum intelligere.....	17
Caput 32 - Quod oportet Deum esse volentem.....	18
Caput 33 - Quod ipsam Dei voluntatem oportet nihil aliud esse quam eius intellectum	18
Caput 34 - Quod voluntas Dei est ipsum eius velle.....	18
Caput 35 - Quod omnia supradicta uno fidei articulo comprehenduntur	18
Caput 36 - Quod haec omnia a philosophis posita sunt.....	18
Caput 37 - Qualiter ponatur verbum in divinis.....	19
Caput 38 - Quod verbum in divinis conceptio dicitur	19
Caput 39 - Quomodo verbum comparatur ad patrem	19
Caput 40 - Quomodo intelligitur generatio in divinis.....	19
Caput 41 - Quod verbum, quod est filius, idem esse habet cum Deo patre, et eandem essentiam	20
Caput 42 - Quod Catholica fides haec docet	20
Caput 43 - Quod in divinis non est differentia verbi a patre secundum tempus, vel speciem, vel naturam	20

Caput 44 - Conclusio ex praemissis	21
Caput 45 - Quod Deus est in se ipso sicut amatum in amante.....	21
Caput 46 - Quod amor in Deo dicitur spiritus	21
Caput 47 - Quod spiritus, qui est in Deo, est sanctus	21
Caput 48 - Quod amor in divinis non importat accidens.....	22
Caput 49 - Quod spiritus sanctus a patre filioque procedit.....	22
Caput 50 - Quod in divinis Trinitas personarum non repugnat unitati essentiae	22
Caput 51 - Quomodo videtur esse repugnantia Trinitatis personarum in divinis	22
Caput 52 - Solutio rationis: et quod in divinis non est distinctio nisi secundum relationes.	23
Caput 53 - Quod relationes quibus pater et filius et spiritus sanctus distinguuntur, sunt reales, et non rationis tantum.....	24
Caput 54 - Quod huiusmodi relationes non sunt accidentaliter inhaerentes.....	24
Caput 55 - Quod per praedictas relationes in Deo personalis distinctio constituitur	24
Caput 56 - Quod impossibile est plures personas esse in divinis quam tres	24
Caput 57 - De proprietatibus seu notionibus in divinis, et quot sunt numero in patre	25
Caput 58 - De proprietatibus filii et spiritus sancti, quae et quot sunt.....	25
Caput 59 - Quare illae proprietates dicantur notiones	26
Caput 60 - Quod licet relationes in divinis subsistentes sint quatuor, tamen non sunt nisi tres personae	26
Caput 61 - Quod remotis per intellectum proprietatibus personalibus, non remanent hypostases	27
Caput 62 - Quomodo, remotis per intellectum proprietatibus personalibus, remaneat essentia divina.....	27
Caput 63 - De ordine actuum personalium ad proprietates personales	27
Caput 64 - Quomodo oportet recipere generationem respectu patris, et respectu filii	28
Caput 65 - Quomodo actus notionales a personis non differunt nisi secundum rationem ...	28
Caput 66 - Quod proprietates relativae sunt ipsa divina essentia	28
Caput 67 - Quod relationes non sunt exterius affixae, ut Porretani dixerunt	28
Caput 68 - De effectibus divinitatis, et primo de esse	29
Caput 69 - Quod Deus in creando res non praesupponit materiam	29
Caput 70 - Quod creare soli Deo convenit	30
Caput 71 - Quod materiae diversitas non est causa diversitatis in rebus.....	30
Caput 72 - Quomodo Deus diversa produxit, et quomodo pluralitas rerum causata est	30
Caput 73 - De diversitate rerum, gradu et ordine	30
Caput 74 - Quomodo res creatae quaedam plus habent de potentia, minus de actu, quaedam e converso	31
Caput 75 - Quod quaedam sunt substantiae intellectuales, quae immateriales dicuntur	31
Caput 76 - Quomodo tales substantiae sunt arbitrio liberae	32
Caput 77 - Quod in eis est ordo et gradus secundum perfectionem naturae	32
Caput 78 - Qualiter est in eis ordo et gradus in intelligendo	32
Caput 79 - Quod substantia per quam homo intelligit, est infima in genere substantiarum intellectualium	32
Caput 80 - De differentia intellectus, et modo intelligendi	33
Caput 81 - Quod intellectus possibilis in homine accipit formas intelligibiles a rebus sensibilibus	33
Caput 82 - Quod homo indiget potentiis sensitivis ad intelligendum.....	33
Caput 83 - Quod necesse est ponere intellectum agentem	34
Caput 84 - Quod anima humana est incorruptibilis.....	34
Caput 85 - De unitate intellectus possibilis	34
Caput 86 - De intellectu agente, quod non est unus in omnibus	36

Caput 87 - Quod intellectus possibilis et agens fundantur in essentia animae	37
Caput 88 - Qualiter istae duae potentiae convenient in una essentia animae	37
Caput 89 - Quod omnes potentiae in essentia animae radicanter	38
Caput 90 - Quod unica est anima in uno corpore	38
Caput 91 - Rationes quae videntur probare quod in homine sunt plures animae	38
Caput 92 - Solutio rationum praemissarum	39
Caput 93 - De productione animae rationalis, quod non sit ex traductione	40
Caput 94 - Quod anima rationalis non est de substantia Dei	40
Caput 95 - Quod illa quae dicuntur inesse a virtute extrinseca, sunt immediate a Deo	41
Caput 96 - Quod Deus non agit naturali necessitate, sed a voluntate	41
Caput 97 - Quod Deus in sua actione est immutabilis	41
Caput 98 - Ratio probans motum ab aeterno fuisse, et solutio eius	42
Caput 99 - Rationes ostendentes quod est necessarium materiam ab aeterno creationem mundi praecessisse, et solutiones earum	42
Caput 100 - Quod Deus operatur omnia propter finem	43
Caput 101 - Quod ultimus finis omnium est divina bonitas	44
Caput 102 - Quod divina assimilatio est causa diversitatis in rebus	44
Caput 103 - Quod non solum divina bonitas est causa rerum, sed etiam omnis motus et operationis	45
Caput 104 - De duplici potentia, cui in rebus respondet duplex intellectus, et quis sit finis intellectualis creaturae	46
Caput 105 - Quomodo finis ultimus intellectualis creaturae est Deum per essentiam videre, et quomodo hoc possit	46
Caput 106 - Quomodo naturale desiderium quiescit ex divina visione per essentiam, in qua beatitudo consistit	47
Caput 107 - Quod motus in Deum ad beatitudinem consequendam assimilatur motui naturali, et quod beatitudo est in actu intellectus	47
Caput 108 - De errore ponentium felicitatem in creaturis	48
Caput 109 - Quod solus Deus est bonus per essentiam, creaturae vero per participationem	48
Caput 110 - Quod Deus non potest suam bonitatem amittere	48
Caput 111 - Quod creatura possit deficere a sua bonitate	48
Caput 112 - Quomodo deficiunt a bonitate secundum suas operationes	49
Caput 113 - De duplici principio actionis, et quomodo aut in quibus potest defectus esse	49
Caput 114 - Quid nomine boni vel mali intelligatur in rebus	49
Caput 115 - Quod impossibile est esse aliquam naturam malum	50
Caput 116 - Qualiter bonum et malum sunt differentiae entis, et contraria, et genera contrariorum	50
Caput 117 - Quod nihil potest esse essentialiter malum, vel summe, sed est corruptio alicuius boni	50
Caput 118 - Quod malum fundatur in bono sicut in subiecto	51
Caput 119 - De duplici genere mali	51
Caput 120 - De triplici genere actionis, et de malo culpae	51
Caput 121 - Quod aliquod malum habet rationem poenae, et non culpae	52
Caput 122 - Quod non eodem modo omnis poena contrariatur voluntati	52
Caput 123 - Quod omnia reguntur divina providentia	52
Caput 124 - Quod Deus per superiores creaturas regit inferiores	53
Caput 125 - Quod inferiores substantiae intellectuales reguntur per superiores	53
Caput 126 - De gradu et ordine Angelorum	53
Caput 127 - Quod per superiora corpora, inferiora, non autem intellectus humanus, disponuntur	55

Caput 128 - Quomodo intellectus humanus perficitur mediantibus potentiis sensitivis, et sic indirecte subditur corporibus caelestibus	55
Caput 129 - Quod solus Deus movet voluntatem hominis, non res creata	55
Caput 130 - Quod Deus omnia gubernat, et quaedam movet mediantibus causis secundis	56
Caput 131 - Quod Deus omnia disponit immediate, nec diminuit suam sapientiam	57
Caput 132 - Rationes quae videntur ostendere quod Deus non habet providentiam de particularibus	57
Caput 133 - Solutio praedictarum rationum	57
Caput 134 - Quod Deus solus cognoscit singularia futura contingentia	58
Caput 135 - Quod Deus omnibus adest per potentiam, essentiam et praesentiam, et omnia immediate disponit	58
Caput 136 - Quod soli Deo convenit miracula facere	59
Caput 137 - Quod dicantur esse aliqua casualia et fortuita	59
Caput 138 - Utrum fatum sit aliqua natura, et quid sit	59
Caput 139 - Quod non omnia sunt ex necessitate	60
Caput 140 - Quod divina providentia manente, multa sunt contingentia	60
Caput 141 - Quod divinae providentiae certitudo non excludit mala a rebus	61
Caput 142 - Quod non derogat bonitati Dei, quod mala permittat	61
Caput 143 - Quod Deus specialiter homini providet per gratiam	61
Caput 144 - Quod Deus per dona gratuita remittit peccata, quae etiam gratiam interimunt	62
Caput 145 - Quod peccata non sunt irremissibilia	62
Caput 146 - Quod solus Deus potest remittere peccata	63
Caput 147 - De quibusdam articulis fidei qui sumuntur penes effectus divinae gubernationis	63
Caput 148 - Quod omnia sunt facta propter hominem	63
Caput 149 - Quis est ultimus finis hominis	64
Caput 150 - Quomodo homo ad aeternitatem pervenit ut ad consummationem	64
Caput 151 - Quomodo ad perfectam beatitudinem animae rationalis oportet eam corpori reuniri	64
Caput 152 - Quomodo separatio animae a corpore sit secundum naturam, et quomodo contra naturam	65
Caput 153 - Quod anima omnino idem corpus resumet, et non alterius naturae	65
Caput 154 - Quod resumet idem numero corpus sola Dei virtute	65
Caput 155 - Quod non resurgemus ad eundem modum vivendi	67
Caput 156 - Quod post resurrectionem usus cibi et generationis cessabunt	67
Caput 157 - Quod tamen omnia membra resurgent	67
Caput 158 - Quod non resurgent cum aliquo defectu	68
Caput 159 - Quod resurgent solum quae sunt de veritate naturae	68
Caput 160 - Quod Deus omnia supplebit in corpore reformato, aut quidquid deficiet de materia	68
Caput 161 - Solutio ad quaedam quae obiici possunt	69
Caput 162 - Quod resurrectio mortuorum in articulis fidei exprimitur	69
Caput 163 - Qualis erit resurgentium operatio	69
Caput 164 - Quod Deus per essentiam videbitur, non per similitudinem	70
Caput 165 - Quod videre Deum est summa perfectio et delectatio	70
Caput 166 - Quod omnia videntia Deum confirmata sunt in bono	70
Caput 167 - Quod corpora erunt omnino obedientia animae	71
Caput 168 - De dotibus corporum glorificatorum	71
Caput 169 - Quod homo tunc innovabitur, et omnis creatura corporalis	71
Caput 170 - Quae creaturae innovabuntur, et quae manebunt	72

Caput 171 - Quod corpora caelestia cessabunt a motu.....	73
Caput 172 - De praemio hominis secundum eius opera, vel miseria	73
Caput 173 - Quod praemium hominis est post hanc vitam, et similiter miseria.....	74
Caput 174 - In quo est miseria hominis quantum ad poenam damni	74
Caput 175 - Quod peccata mortalia non dimittuntur post hanc vitam, sed bene venialia	75
Caput 176 - Quod corpora damnatorum erunt passibilia et tamen integra, et sine dotibus..	75
Caput 177 - Quod corpora damnatorum, licet passibilia, erunt tamen incorruptibilia	76
Caput 178 - Quod poena damnatorum est in malis ante resurrectionem.....	76
Caput 179 - Quod poena damnatorum est in malis tam spiritualibus, quam corporalibus...	76
Caput 180 - Utrum anima possit pati ab igne corporeo.....	77
Caput 181 - Quod post hanc vitam sunt quaedam purgatoriae poenae non aeternae, ad implendas poenitentias de mortalibus non impletas in vita.....	77
Caput 182 - Quod sunt aliquae poenae purgatoriae etiam venialium.....	77
Caput 183 - Utrum aeternam poenam pati repugnet iustitiae divinae, cum culpa fuerit temporalis	78
Caput 184 - Quod praedicta conveniunt etiam aliis spiritualibus substantiis, sicut animabus	78
Caput 185 - De fide ad humanitatem Christi.....	78
Caput 186 - De praeceptis datis primo homini, et eius perfectione in primo statu	79
Caput 187 - Quod ille perfectus status nominabatur originalis iustitia, et de loco in quo homo positus est	79
Caput 188 - De ligno scientiae boni et mali, et primo hominis praecepto	80
Caput 189 - De seductione Diaboli ad Evam	80
Caput 190 - Quid fuit inductivum mulieris	80
Caput 191 - Quomodo pervenit peccatum ad virum.....	80
Caput 192 - De effectu sequente culpam quantum ad rebellionem virium inferiorum rationi	80
Caput 193 - Quomodo fuit poena illata quantum ad necessitatem moriendi.....	81
Caput 194 - De aliis defectibus qui consequuntur in intellectu et voluntate	81
Caput 195 - Quomodo isti defectus derivati sunt ad posteros	81
Caput 196 - Utrum defectus originalis iustitiae habeat rationem culpae in posteris	81
Caput 197 - Quod non omnia peccata traducuntur in posteros.....	82
Caput 198 - Quod meritum Adae non profuit posteris ad reparationem	82
Caput 199 - De reparatione humanae naturae per Christum.....	82
Caput 200 - Quod per solum Deum incarnatum debuit natura reparari	83
Caput 201 - De aliis causis incarnationis filii Dei.....	83
Caput 202 - De errore Photini circa incarnationem filii Dei	83
Caput 203 - Error Nestorii circa incarnationem et eius improbatio	84
Caput 204 - De errore Arii circa incarnationem et improbatio eius	84
Caput 205 - De errore Apollinaris circa incarnationem et improbatio eius.....	85
Caput 206 - De errore Eutychetis ponentis unionem in natura.....	85
Caput 207 - Contra errorem Manichaei dicentis, Christum non habuisse verum corpus, sed phantasticum.....	86
Caput 208 - Quod Christus verum corpus habuit, non de caelo, contra Valentinum	86
Caput 209 - Quae sit sententia fidei circa incarnationem.....	86
Caput 210 - Quod in ipso non sunt duo supposita.....	87
Caput 211 - Quod in Christo est unum tantum suppositum et est una tantum persona.....	88
Caput 212 - De his quae dicuntur in Christo unum vel multa	89
Caput 213 - Quod oportuit Christum esse perfectum in gratia et sapientia veritatis.....	91
Caput 214 - De plenitudine gratiae Christi.....	91

Caput 215 - De infinitate gratiae Christi	93
Caput 216 - De plenitudine sapientiae Christi.....	94
Caput 217 - De materia corporis Christi.....	96
Caput 218 - De formatione corporis Christi, quae non est ex semine	96
Caput 219 - De causa formationis corporis Christi	97
Caput 220 - Expositio articuli in symbolo positi de conceptione et nativitate Christi	97
Caput 221 - Quod conveniens fuit Christum nasci ex virgine.....	97
Caput 222 - Quod beata virgo sit mater Christi.....	98
Caput 223 - Quod spiritus sanctus non sit pater Christi	98
Caput 224 - De sanctificatione matris Christi	99
Caput 225 - De perpetua virginitate matris Christi.....	100
Caput 226 - De defectibus assumptis a Christo.....	101
Caput 227 - Quare Christus mori voluit	102
Caput 228 - De morte crucis.....	103
Caput 229 - De morte Christi	103
Caput 230 - Quod mors Christi fuit voluntaria.....	103
Caput 231 - De passione Christi quantum ad corpus.....	104
Caput 232 - De passibilitate animae Christi	105
Caput 233 - De oratione Christi.....	106
Caput 234 - De sepultura Christi	106
Caput 235 - De descensu Christi ad Inferos	107
Caput 236 - De resurrectione et tempore resurrectionis Christi	107
Caput 237 - De qualitate Christi resurgentis	108
Caput 238 - Quomodo convenientibus argumentis Christi resurrectio demonstratur	108
Caput 239 - De duplici vita reparata in homine per Christum.....	109
Caput 240 - De duplici praemio humiliationis, scilicet resurrectione et ascensione	110
Caput 241 - Quod Christus secundum naturam humanam iudicabit.....	110
Caput 242 - Quod ipse omne iudicium dedit filio suo, qui horam scit iudicii.....	111
Caput 243 - Utrum omnes iudicabuntur, an non	112
Caput 244 - Quod non erit examinatio in iudicio quia ignoret, et de modo et loco	113
Caput 245 - Quod sancti iudicabunt	114
Caput 246 - Quomodo distinguuntur articuli de praedictis	114
Liber 2.....	116
Caput 1.....	116
Caput 2 - Quod hominibus convenienter indicitur oratio, per quam obtineant quae a Deo sperant, et de diversitate orationis ad Deum et ad hominem	116
Caput 3 - Quod conveniens fuit ad consummationem spei, ut nobis forma orandi traderetur a Christo.....	117
Caput 4 - Causa quare quae speramus, debemus ab ipso Deo orando petere	117
Caput 5 - Quod Deus, a quo orando sperata petimus, debet vocari ab orante pater noster, et non meus.....	118
Caput 6 - Ubi ostenditur Dei patris nostri, quem oramus, potestas ad sperata concedendum, per hoc quod dicitur, qui es in caelis	118
Caput 7 - Qualia sint quae sunt a Deo speranda, et de ratione spei.....	119
Caput 8 - De prima petitione, in qua docemur desiderare quod cognitio Dei quae est in nobis inchoata, perficiatur, et quod hoc sit possibile.....	120
Caput 9 - Secunda petitio, ut participes gloriae nos faciat	121
Caput 10 - Quod regnum obtinere est possibile	126

Liber 1

Caput 1

Aeterni patris verbum sua immensitate universa comprehendens, ut hominem per peccata minoratum in celsitudinem divinae gloriae revocaret, breve fieri voluit nostra brevitate assumpta, non sua deposita maiestate. Et ut a caelestis verbi capessenda doctrina nullus excusabilis redderetur, quod pro studiosis diffuse et dilucide per diversa Scripturae sanctae volumina tradiderat, propter occupatos sub brevi summa humanae salutis doctrinam conclusit. Consistit enim humana salus in veritatis cognitione, ne per diversos errores intellectus obscuratur humanus; in debiti finis intentione, ne indebitos fines sectando, a vera felicitate deficiat; in iustitiae observatione, ne per vitia diversa sordescat. Cognitionem autem veritatis humanae saluti necessariam brevibus et paucis fidei articulis comprehendit. Hinc est quod apostolus ad Roman. IX, 28, dicit: *verbum abbreviatum faciet Deus super terram*. Et hoc quidem est verbum fidei, quod praedicamus. Intentionem humanam brevi oratione rectificavit: in qua dum nos orare docuit, quomodo nostra intentio et spes tendere debet, ostendit. Humanam iustitiam quae in legis observatione consistit, uno praecepto caritatis consummavit. *Plenitudo enim legis est dilectio*. Unde apostolus, I Cor. XIII, 13, in fide, spe et caritate, quasi in quibusdam salutis nostrae compendiosis capitulis, totam praesentis vitae perfectionem consistere docuit, dicens: *nunc autem manent fides, spes, caritas*. Unde haec tria sunt, ut beatus Augustinus dicit, quibus colitur Deus. Ut igitur tibi, fili carissime Reginalde, compendiosam doctrinam de Christiana religione tradam, quam semper prae oculis possis habere, circa haec tria in praesenti opere tota nostra versatur intentio. Primum de fide, secundo de spe, tertio vero de caritate agemus. Hoc enim et apostolicus ordo habet, et ratio recta requirit. Non enim amor rectus esse potest, nisi debitus finis spei statuatur; nec hoc esse potest, si veritatis agnitio desit. Primo igitur necessaria est fides, per quam veritatem cognoscas; secundo spes, per quam in debito fine tua intentio collocetur; tertio necessaria est caritas, per quam tuus affectus totaliter ordinetur.

Caput 2 - Ordo dicendorum circa fidem

Fides autem praelibatio quaedam est illius cognitionis quae nos in futuro beatos facit. Unde et apostolus dicit quod *est substantia sperandarum rerum*: quasi iam in nobis sperandas res, idest futuram beatitudinem, per modum cuiusdam inchoationis subsistere faciens. Illam autem beatificantem cognitionem circa duo cognita dominus consistere docuit, scilicet circa divinitatem Trinitatis, et humanitatem Christi; unde ad patrem loquens, dicit: *haec est vita aeterna, ut cognoscant te Deum verum, et quem misisti Iesum Christum*. Circa haec ergo duo tota fidei cognitio versatur: scilicet circa divinitatem Trinitatis, et humanitatem Christi. Nec mirum: quia Christi humanitas via est qua ad divinitatem pervenitur. Oportet igitur et in via viam cognoscere, per quam possit perveniri ad finem; et in patria Dei gratiarum actio sufficiens non esset, nisi viae, per quam salvati sunt, cognitionem haberent. Hinc est quod dominus discipulis dixit: *et quo ego vado scitis, et viam scitis*. Circa divinitatem vero tria cognosci oportet. Primo quidem essentiae unitatem, secundo personarum Trinitatem, tertio divinitatis effectus.

Caput 3 - Quod Deus sit

Circa essentiae quidem divinae unitatem primo quidem credendum est Deum esse; quod ratione conspicuum est. Videmus enim omnia quae moventur, ab aliis moveri: inferiora quidem per superiora, sicut elementa per corpora caelestia; et in elementis quod fortius est, movet id quod debilius est; et in corporibus etiam caelestibus inferiora a superioribus aguntur. Hoc autem in infinitum procedere impossibile est. Cum enim omne quod movetur ab aliquo, sit quasi

instrumentum quoddam primi moventis; si primum movens non sit, quaecumque movent, instrumenta erunt. Oportet autem, si in infinitum procedatur in moventibus et motis, primum movens non esse. Igitur omnia infinita moventia et mota erunt instrumenta. Ridiculum est autem etiam apud indoctos, ponere instrumenta moveri non ab aliquo principali agente: simile enim est hoc ac si aliquis circa constitutionem arcae vel lecti ponat serram vel securim absque carpentario operante. Oportet igitur primum movens esse, quod sit omnibus supremum; et hoc dicimus Deum.

Caput 4 - Quod Deus est immobilis

Ex hoc apparet quod necesse est Deum moventem omnia, immobilem esse. Cum enim sit primum movens, si moveretur, necesse esset se ipsum vel a se ipso, vel ab alio moveri. Ab alio quidem moveri non potest: oporteret enim esse aliquid movens prius eo; quod est contra rationem primi moventis. A se ipso autem si movetur, hoc potest esse dupliciter. Vel quod secundum idem sit movens et motum; aut ita quod secundum aliquid sui sit movens, et secundum aliquid motum. Horum quidem primum esse non potest. Cum enim omne quod movetur, inquantum huiusmodi, sit in potentia; quod autem movet, sit in actu; si secundum idem esset movens et motum, oporteret quod secundum idem esset in potentia et in actu; quod est impossibile. Secundum etiam esse non potest. Si enim esset aliquod movens, et alterum motum, non esset ipsum secundum se primum movens, sed ratione suae partis quae movet. Quod autem est per se, prius est eo quod non est per se. Non potest igitur primum movens esse, si ratione suae partis hoc ei conveniat. Oportet igitur primum movens omnino immobile esse. Ex iis etiam quae moventur et movent, hoc ipsum considerari potest. Omnis enim motus videtur ab aliquo immobili procedere, quod scilicet non movetur secundum illam speciem motus; sicut videmus quod alterationes et generationes et corruptiones quae sunt in istis inferioribus, reducuntur sicut in primum movens in corpus caeleste, quod secundum hanc speciem motus non movetur, cum sit ingenerabile et incorruptibile et inalterabile. Illud ergo quod est primum principium omnis motus, oportet esse immobile omnino.

Caput 5 - Quod Deus est aeternus

Ex hoc autem apparet ulterius Deum esse aeternum. Omne enim quod incipit esse vel desinit, per motum vel per mutationem hoc patitur. Ostensum est autem quod Deus est omnino immobilis. Est ergo aeternus.

Caput 6 - Quod Deum esse per se est necessarium

Per hoc autem ostenditur, quod Deum esse sit necessarium. Omne enim quod possibile est esse et non esse, est mutabile. Sed Deus est omnino immutabilis, ut ostensum est. Ergo Deum non est possibile esse et non esse. Omne autem quod est, et non est possibile ipsum non esse, necesse est ipsum esse: quia necesse esse, et non possibile non esse, idem significant. Ergo Deum esse est necesse. Item. Omne quod est possibile esse et non esse, indiget aliquo alio quod faciat ipsum esse: quia quantum est in se, se habet ad utrumque. Quod autem facit aliquid esse, est prius eo. Ergo omni quod est possibile esse et non esse, est aliquid prius. Deo autem non est aliquid prius. Ergo non est possibile ipsum esse et non esse, sed necesse est eum esse. Et quia aliqua necessaria sunt quae suae necessitatis causam habent, quam oportet eis esse priorem; Deus, qui est omnium primum, non habet causam suae necessitatis: unde Deum esse per se ipsum est necesse.

Caput 7 - Quod Deus semper est

Ex his autem manifestum est quod Deus est semper. Omne enim quod necesse est esse, semper est: quia quod non possibile est non esse, impossibile est non esse, et ita nunquam non est. Sed necesse est Deum esse, ut ostensum est. Ergo Deus semper est. Adhuc. Nihil incipit esse aut desinit nisi per motum vel mutationem. Deus autem omnino est immutabilis, ut probatum est. Impossibile est igitur quod esse inceperit, vel quod esse desinat. Item. Omne quod non semper fuit, si esse incipiat, indiget aliquo quod sit ei causa essendi: nihil enim se ipsum educit de potentia in actum, vel de non esse in esse. Deo autem nulla potest esse causa essendi, cum sit primum ens; causa enim prior est causato. Necesse est igitur Deum semper fuisse. Amplius. Quod convenit alicui non ex aliqua causa extrinseca, convenit ei per se ipsum. Esse autem Deo non convenit ex aliqua causa extrinseca, quia illa causa esset eo prior. Deus igitur habet esse per se ipsum. Sed ea quae per se sunt, semper sunt, et ex necessitate. Igitur Deus semper est.

Caput 8 - Quod in Deo non est aliqua successio

Per hoc autem manifestum est quod in Deo non est aliqua successio; sed eius esse totum est simul. Successio enim non invenitur nisi in illis quae sunt aliquid motui subiecta; prius enim et posterius in motu causant temporis successionem. Deus autem nullo modo est motui subiectus, ut ostensum est. Non igitur est in Deo aliqua successio, sed eius esse est totum simul. Item. Si alicuius esse non est totum simul, oportet quod ei aliquid deperire possit, et aliquid advenire. Deperit enim illud quod transit, et advenire ei potest illud quod in futurum expectatur. Deo autem nihil deperit nec accrescit, quia immobilis est. Igitur esse eius est totum simul. Ex his autem duobus apparet quod proprie est aeternus. Illud enim proprie est aeternum quod semper est, et eius esse est totum simul; secundum quod Boetius dicit, quod *aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*.

Caput 9 - Quod Deus est simplex

Inde etiam apparet quod oportet primum movens simplex esse. Nam in omni compositione oportet esse duo, quae ad invicem se habeant sicut potentia ad actum. In primo autem movente, si est omnino immobile, impossibile est esse potentiam cum actu; nam unumquodque ex hoc quod est in potentia, mobile est. Impossibile igitur est primum movens compositum esse. Adhuc. Omni composito necesse est esse aliquid prius: nam componentia naturaliter sunt composito priora. Illud igitur quod omnium entium est primum, impossibile est esse compositum. Videmus etiam in ordine eorum quae sunt composita, simpliciora priora esse: nam elementa sunt naturaliter priora corporibus mixtis. Item etiam inter ipsa elementa primum est ignis, quod est simplicissimum. Omnibus autem elementis prius est corpus caeleste, quod in maiori simplicitate constitutum est, cum ab omni contrarietate sit purum. Relinquitur igitur quod primum entium oportet omnino simplex esse.

Caput 10 - Quod Deus est sua essentia

Sequitur autem ulterius quod Deus sit sua essentia. Essentia enim uniuscuiusque rei est illud quod significat definitio eius. Hoc autem est idem cum re cuius est definitio, nisi per accidens, inquantum scilicet definito accidit aliquid quod est praeter definitionem ipsius; sicut homini accidit albedo praeter id quod est animal rationale et mortale: unde animal rationale et mortale est idem quod homo, sed non idem homini albo inquantum est album. In quocumque igitur non est invenire duo, quorum unum est per se et aliud per accidens, oportet quod essentia eius sit omnino idem cum eo. In Deo autem, cum sit simplex, ut ostensum est, non est invenire duo

quorum unum sit per se, et aliud per accidens. Oportet igitur quod essentia eius sit omnino idem quod ipse. Item. In quocumque essentia non est omnino idem cum re cuius est essentia, est invenire aliquid per modum potentiae, et aliquid per modum actus, nam essentia formaliter se habet ad rem cuius est essentia, sicut humanitas ad hominem: in Deo autem non est invenire potentiam et actum, sed est actus purus; est igitur ipse sua essentia.

Caput 11 - Quod Dei essentia non est aliud quam suum esse

Uterius autem necesse est quod Dei essentia non sit aliud quam esse ipsius. In quocumque enim aliud est essentia, et aliud esse eius, oportet quod aliud sit quod sit, et aliud quo aliquid sit: nam per esse suum de quolibet dicitur quod est, per essentiam vero suam de quolibet dicitur quid sit: unde et diffinitio significans essentiam, demonstrat quid est res. In Deo autem non est aliud quod est, et aliud quo aliquid est; cum non sit in eo compositio, ut ostensum est. Non est igitur ibi aliud eius essentia, quam suum esse. Item. Ostensum est quod Deus est actus purus absque alicuius potentialitatis permixtione. Oportet igitur quod eius essentia sit ultimus actus: nam omnis actus qui est circa ultimum, est in potentia ad ultimum actum. Ultimus autem actus est ipsum esse. Cum enim omnis motus sit exitus de potentia in actum, oportet illud esse ultimum actum in quod tendit omnis motus: et cum motus naturalis in hoc tendat quod est naturaliter desideratum, oportet hoc esse ultimum actum quod omnia desiderant. Hoc autem est esse. Oportet igitur quod essentia divina, quae est actus purus et ultimus, sit ipsum esse.

Caput 12 - Quod Deus non est in aliquo genere sicut species

Hinc autem apparet quod Deus non sit in aliquo genere sicut species. Nam differentia addita generi constituit speciem, ergo cuiuslibet speciei essentia habet aliquid additum supra genus. Sed ipsum esse, quod est essentia Dei, nihil in se continet, quod sit alteri additum. Deus igitur non est species alicuius generis. Item. Cum genus contineat differentias potestate, in omni constituto ex genere et differentiis est actus permixtus potentiae. Ostensum est autem Deum esse purum actum absque permixtione potentiae. Non est igitur eius essentia constituta ex genere et differentiis; et ita non est in genere.

Caput 13 - Quod impossibile est Deum esse genus alicuius

Uterius autem ostendendum est, quod neque possibile est Deum esse genus. Ex genere enim habetur quid est res, non autem rem esse: nam per differentias specificas constituitur res in proprio esse; sed hoc quod Deus est, est ipsum esse. Impossibile est ergo quod sit genus. Item. Omne genus differentiis aliquibus dividitur. Ipsius autem esse non est accipere aliquas differentias: differentiae enim non participant genus nisi per accidens, inquantum species constitutae per differentias genus participant. Non potest autem esse aliqua differentia quae non participet esse, quia non ens nullius est differentia. Impossibile est igitur quod Deus sit genus de multis speciebus praedicatum.

Caput 14 - Quod Deus non est aliqua species praedicata de multis individuis

Neque est possibile quod sit sicut una species de multis individuis praedicata. Individua enim diversa quae conveniunt in una essentia speciei, distinguuntur per aliqua quae sunt praeter essentiam speciei; sicut homines conveniunt in humanitate, sed distinguuntur ab invicem per id quod est praeter rationem humanitatis. Hoc autem in Deo non potest accidere: nam ipse Deus est sua essentia, ut ostensum est. Impossibile est igitur quod Deus sit species quae de pluribus individuis praedicetur. Item. Plura individua sub una specie contenta differunt secundum esse, et

tamen conveniunt in una essentia. Ubi cumque igitur sunt plura individua sub specie una, oportet quod aliud sit esse, et aliud essentia speciei. In Deo autem idem est esse et essentia, ut ostensum est. Impossibile est igitur quod Deus sit quaedam species de pluribus praedicata.

Caput 15 - Quod necesse est dicere Deum esse unum

Hinc etiam apparet quod necesse est unum Deum solum esse. Nam si sint multi dii, aut aequivoce aut univoce dicuntur. Si aequivoce, hoc non est ad propositum: nihil enim prohibet quod nos appellamus lapidem, alios appellare Deum. Si autem univoce, oportet quod conveniant vel in genere vel in specie. Ostensum est autem, quod Deus non potest esse genus neque species plura sub se continens. Impossibile est igitur esse plures deos. Item. Illud quo essentia communis individuatur, impossibile est pluribus convenire: unde licet possint esse plures homines, impossibile tamen est hunc hominem esse nisi unum tantum. Si igitur essentia per se ipsam individuatur, et non per aliquid aliud, impossibile est quod pluribus conveniat. Sed essentia divina per se ipsam individuatur, quia in Deo non est aliud essentia et quod est, cum ostensum sit quod Deus sit sua essentia: impossibile est ergo quod sit Deus nisi unus tantum. Item. Duplex est modus quo aliqua forma potest multiplicari: unus per differentias, sicut forma generalis, ut color in diversas species coloris; alius per subiectum, sicut albedo. Omnis ergo forma quae non potest multiplicari per differentias, si non sit forma in subiecto existens, impossibile est quod multiplicetur, sicut albedo, si subsisteret sine subiecto, non esset nisi una tantum. Essentia autem divina est ipsum esse, cuius non est accipere differentias, ut ostensum est. Cum igitur ipsum esse divinum sit quasi forma per se subsistens, eo quod Deus est suum esse, impossibile est quod essentia divina sit nisi una tantum. Impossibile est igitur esse plures deos.

Caput 16 - Quod impossibile est Deum esse corpus

Patet autem ulterius quod impossibile est ipsum Deum esse corpus. Nam in omni corpore compositio aliqua invenitur: omne enim corpus est partes habens. Id igitur quod est omnino simplex, corpus esse non potest. Item. Nullum corpus invenitur movere nisi per hoc quod ipsum movetur, ut per omnia inducenti apparet. Si ergo primum movens est omnino immobile, impossibile est ipsum esse corpus.

Caput 17 - Quod impossibile est esse formam corporis, aut virtutem in corpore

Neque etiam est possibile ipsum esse formam corporis, aut aliquam virtutem in corpore. Cum enim omne corpus mobile inveniatur, oportet corpore moto, ea quae sunt in corpore moveri saltem per accidens. Primum autem movens non potest nec per se nec per accidens moveri, cum oporteat ipsum omnino esse immobile, ut ostensum est. Impossibile est igitur quod sit forma, vel virtus in corpore. Item. Oportet omne movens, ad hoc quod moveat, dominium super rem quae movetur, habere: videmus enim quod quanto magis virtus movens excedit virtutem mobilis, tanto velocior est motus. Illud igitur quod est omnium moventium primum, oportet maxime dominari super res motas. Hoc autem esse non posset, si esset mobili aliquo modo alligatum; quod esse oporteret, si esset forma eius, vel virtus. Oportet igitur primum movens neque corpus esse, neque virtutem in corpore, neque formam in corpore. Hinc est quod Anaxagoras posuit intellectum immixtum, ad hoc quod imperet, et omnia moveat.

Caput 18 - Quod Deus est infinitus secundum essentiam

Hinc etiam considerari potest ipsum esse infinitum, non privative quidem secundum quod infinitum est passio quantitatis, prout scilicet infinitum dicitur quod est natum habere finem

ratione sui generis, sed non habet; sed negative, prout infinitum dicitur quod nullo modo finitur. Nullus enim actus invenitur finiri nisi per potentiam, quae est vis receptiva: invenimus enim formas limitari secundum potentiam materiae. Si igitur primum movens est actus absque potentiae permixtione, quia non est forma alicuius corporis, nec virtus in corpore, necessarium est ipsum infinitum esse. Hoc etiam ipse ordo qui in rebus invenitur, demonstrat: nam quanto aliqua in entibus sunt sublimiora, tanto suo modo maiora inveniuntur. Inter elementa enim quae sunt superiora, maiora quantitative inveniuntur, sicut etiam in simplicitate; quod eorum generatio demonstrat, cum multiplicata proportionem ignis ex aere generetur, aer ex aqua, aqua autem ex terra. Corpus autem caeleste manifeste apparet totam quantitatem elementorum excedere. Oportet igitur id quod inter omnia entia primum est, et eo non potest esse aliud prius, infinitae quantitatis suo modo existere. Nec mirum, si id quod est simplex, et corporea quantitate caret, infinitum ponatur, et sua immensitate omnem corporis quantitatem excedere, cum intellectus noster, qui est incorporeus et simplex, omnium corporum quantitatem vi suae cognitionis excedat, et omnia circumplectatur. Multo igitur magis id quod est omnium primum, sua immensitate universa excedit, omnia complectens.

Caput 19 - Quod Deus est infinitae virtutis

Hinc etiam apparet Deum infinitae virtutis esse. Virtus enim consequitur essentiam rei: nam unumquodque secundum modum quo est, agere potest. Si igitur Deus secundum essentiam infinitus est, oportet quod eius virtus sit infinita. Hoc etiam apparet, si quis rerum ordinem diligenter inspiciat. Nam unumquodque quod est in potentia, secundum hoc habet virtutem receptivam et passivam; secundum vero quod actu est, habet virtutem activam. Quod igitur est in potentia tantum, scilicet materia prima, habet virtutem infinitam ad recipiendum, nihil de virtute activa participans; et supra ipsam quanto aliquid formalius est, tanto id abundat in virtute agendi: propter quod ignis inter omnia elementa est maxime activus. Deus igitur, qui est actus purus, nihil potentialitatis permixtum habens, in infinitum abundat in virtute activa super alia.

Caput 20 - Quod infinitum in Deo non importat imperfectionem

Quamvis autem infinitum quod in quantitativis invenitur, imperfectum sit, tamen quod Deus infinitus dicitur, summam perfectionem in ipso demonstrat. Infinitum enim quod est in quantitativis ad materiam pertinet, prout fine privatur. Imperfectio autem accidit rei secundum quod materia sub privatione invenitur; perfectio autem omnis ex forma est. Cum igitur Deus ex hoc infinitus sit quod tantum forma vel actus est, nullam materiae vel potentialitatis permixtionem habens, sua infinitas ad summam perfectionem ipsius pertinet. Hoc etiam ex rebus aliis considerari potest. Nam licet in uno et eodem, quod de imperfecto ad perfectum perducitur, prius sit aliquid imperfectum quam perfectum, sicut prius est puer quam vir, tamen oportet quod omne imperfectum a perfecto trahat originem: non enim oritur puer nisi ex viro, nec semen nisi ex animali vel planta. Illud igitur quod est naturaliter omnibus prius, omnia movens, oportet omnibus perfectius esse.

Caput 21 - Quod in Deo est omnimoda perfectio quae est in rebus, et eminentius

Unde etiam apparet quod omnes perfectiones in quibuscumque rebus inventas, necesse est originaliter et superabundanter in Deo esse. Nam omne quod movet aliquid ad perfectionem, prius habet in se perfectionem ad quam movet, sicut magister prius habet in se doctrinam quam aliis tradit. Cum igitur Deus sit primum movens, et omnia alia immoveat in suas perfectiones, necesse est omnes perfectiones rerum in ipso praeexistere superabundanter. Item. Omne quod habet aliquam perfectionem, si alia perfectio ei desit, est limitatum sub aliquo genere vel specie: nam per formam, quae est perfectio rei, quaelibet res in genere, vel specie collocatur. Quod

autem est sub specie et genere constitutum, non potest esse infinitae essentiae: nam oportet quod ultima differentia per quam in specie ponitur, terminet eius essentiam; unde et ratio speciem notificans, definitio vel finis dicitur. Si ergo divina essentia infinita est, impossibile est quod alicuius tantum generis vel speciei perfectionem habeat, et aliis privetur, sed oportet quod omnium generum vel specierum perfectiones in ipso existant.

Caput 22 - Quod in Deo omnes perfectiones sunt unum secundum rem

Si autem colligamus ea quae superius dicta sunt, manifestum est quod omnes perfectiones in Deo sunt unum secundum rem. Ostensum est enim supra, Deum simplicem esse. Ubi autem est simplicitas, diversitas eorum quae insunt, esse non potest. Si ergo in Deo sunt omnium perfectiones, impossibile est quod sint diversae in ipso: relinquitur ergo quod omnes sint unum in eo. Hoc autem manifestum fit consideranti in virtutibus cognoscitivis. Nam superior vis secundum unum et idem est cognoscitiva omnium quae ab inferioribus viribus secundum diversa cognoscuntur: omnia enim quae visus, auditus, et ceteri sensus percipiunt, intellectus una et simplici virtute diiudicat. Simile etiam apparet in scientiis: nam cum inferiores scientiae secundum diversa genera rerum circa quae versatur eorum intentio, multiplicentur, una tamen scientia est in eis superior, ad omnia se habens, quae philosophia prima dicitur. Apparet etiam idem in potestatibus: nam in regia potestate, cum sit una, includuntur omnes potestates quae per diversa officia sub dominio regni distribuuntur. Sic igitur et perfectiones quae in inferioribus rebus secundum diversitatem rerum multiplicantur, oportet quod in ipso rerum vertice, scilicet Deo, uniantur.

Caput 23 - Quod in Deo nullum accidens invenitur

Inde etiam apparet quod in Deo nullum accidens esse potest. Si enim in eo omnes perfectiones sunt unum, ad perfectionem autem pertinet esse, posse, agere, et omnia huiusmodi, necesse est omnia in eo idem esse quod eius essentia. Nullum igitur eorum in eo est accidens. Item. Impossibile est infinitum esse perfectione, cuius perfectioni aliquid adiici potest. Si autem aliquid est cuius aliqua perfectio sit accidens, cum omne accidens superaddatur essentiae, oportet quod eius essentiae aliqua perfectio adiici possit. Non igitur invenitur in eius essentia perfectio infinita. Ostensum est autem, Deum secundum suam essentiam infinitae perfectionis esse. Nulla igitur in eo perfectio accidentaliter esse potest, sed quidquid in eo est, substantia eius est. Hoc etiam facile est concludere ex summa simplicitate illius, et ex hoc quod est actus purus, et ex hoc quod est primum in entibus. Est enim aliquis compositionis modus accidentis ad subiectum. Id etiam quod subiectum est, non potest esse actus purus, cum accidens sit quaedam forma vel actus subiecti. Semper etiam quod est per se, prius est eo quod est per accidens. Ex quibus omnibus secundum supradicta haberi potest, quod in Deo nihil est quod secundum accidens dicatur.

Caput 24 - Quod multitudo nominum quae dicuntur de Deo, non repugnat simplicitati eius

Per hoc autem apparet ratio multitudinis nominum quae de Deo dicuntur, licet ipse in se sit omnimode simplex. Cum enim intellectus noster essentiam eius in se ipsa capere non sufficiat, in eius cognitionem consurgit ex rebus quae apud nos sunt, in quibus inveniuntur diversae perfectiones, quarum omnium radix et origo in Deo una est, ut ostensum est. Et quia non possumus aliquid nominare nisi secundum quod intelligimus (sunt enim nomina intellectuum signa), Deum non possumus nominare nisi ex perfectionibus in aliis rebus inventis, quarum origo in ipso est: et quia hae in rebus istis multiplices sunt, oportet multa nomina Deo imponere. Si autem essentiam eius in se ipsa videremus, non requireretur nominum multitudo, sed esset

simplex notitia eius, sicut est simplex essentia eius: et hoc in die glorie nostrae expectamus, secundum illud Zachar. ultimo: *in illa die erit dominus unus, et nomen eius unum.*

Caput 25 - Quod licet diversa nomina dicantur de Deo, non tamen sunt synonyma

Ex his autem tria possumus considerare. Quorum primum est, quod diversa nomina, licet idem in Deo secundum rem significant, non tamen sunt synonyma. Ad hoc enim quod nomina aliqua sint synonyma, oportet quod significant eandem rem, et eandem intellectus conceptionem repraesentent. Ubi vero significatur eadem res secundum diversas rationes, idest apprehensiones quas habet intellectus de re illa, non sunt nomina synonyma, quia non est penitus significatio eadem, cum nomina immediate significant conceptiones intellectus, quae sunt rerum similitudines. Et ideo cum diversa nomina dicta de Deo significant diversas conceptiones quas intellectus noster habet de ipso non sunt synonyma, licet omnino eandem rem significant.

Caput 26 - Quod per definitiones ipsorum nominum non potest definiri id quod est in Deo

Secundum est: quod cum intellectus noster secundum nullam earum conceptionum quas nomina dicta de Deo significant, divinam essentiam perfecte capiat, impossibile est quod per definitiones horum nominum definiatur id quod est in Deo, sicut quod definitio sapientiae sit definitio potentiae divinae, et similiter in aliis. Quod alio modo etiam est manifestum. Omnis enim definitio ex genere et differentiis constat: id etiam quod proprie definitur, species est. Ostensum est autem, quod divina essentia non concluditur sub aliquo genere, nec sub aliqua specie. Unde non potest eius esse aliqua definitio.

Caput 27 - Quod nomina de Deo et aliis, non omnino univoce, nec aequivoce dicuntur

Tertium est quod nomina de Deo et aliis rebus dicta, non omnino univoce, nec omnino aequivoce dicuntur. Univoce namque dici non possunt, cum definitio eius quod de creatura dicitur, non sit definitio eius quod dicitur de Deo: oportet autem univoce dictorum eandem definitionem esse. Similiter autem nec omnino aequivoce. In his enim quae sunt a casu aequivoca, idem nomen imponitur uni rei, nullo habito respectu ad rem aliam: unde per unum non potest ratiocinari de alio. Haec autem nomina quae dicuntur de Deo et de aliis rebus, attribuuntur Deo secundum aliquem ordinem quem habet ad istas res, in quibus intellectus significata eorum considerat; unde et per alias res ratiocinari de Deo possumus. Non igitur omnino aequivoce dicuntur ista de Deo et de aliis rebus, sicut ea quae sunt a casu aequivoca. Dicuntur igitur secundum analogiam, idest secundum proportionem ad unum. Ex eo enim quod alias res comparamus ad Deum sicut ad suam primam originem, huiusmodi nomina quae significant perfectiones aliarum, Deo attribuimus. Ex quo patet quod licet quantum ad nominis impositionem huiusmodi nomina per prius de creaturis dicantur, eo quod ex creaturis intellectus nomina imponens ascendit in Deum; tamen secundum rem significatam per nomen, per prius dicuntur de Deo, a quo perfectiones descendunt in alias res.

Caput 28 - Quod oportet Deum esse intelligentem

Uterius autem ostendendum est, quod Deus est intelligens. Ostensum est enim, quod in ipso praexistunt omnes perfectiones quorumlibet entium superabundanter. Inter omnes autem perfectiones entium ipsum intelligere praecellere videtur, cum res intellectuales sint omnibus aliis potiores. Igitur oportet Deum esse intelligentem. Item. Ostensum est supra, quod Deus est actus

purus absque potentialitatis permixtione. Materia autem est ens in potentia. Oportet igitur Deum esse omnino immunem a materia. Immunitas autem a materia est causa intellectualitatis: cuius signum est quod formae materiales efficiuntur intelligibiles actu per hoc quod abstrahuntur a materia et a materialibus conditionibus. Est igitur Deus intelligens. Item. Ostensum est, Deum esse primum movens. Hoc autem videtur esse proprium intellectus, nam intellectus omnibus aliis videtur uti quasi instrumentis ad motum: unde et homo suo intellectu utitur quasi instrumentis et animalibus et plantis et rebus inanimatis. Oportet igitur Deum, qui est primum movens, esse intelligentem.

Caput 29 - Quod in Deo non est intellectio nec in potentia nec in habitu, sed in actu

Cum autem in Deo non sit aliquid in potentia, sed in actu tantum, ut ostensum est, oportet quod Deus non sit intelligens neque in potentia neque in habitu, sed actu tantum: ex quo patet quod nullam in intelligendo patitur successionem. Cum enim aliquis intellectus successive multa intelligit, oportet quod dum unum intelligit actu, alterum intelligat in potentia. Inter ea enim quae simul sunt, non est aliqua successio. Si igitur Deus nihil intelligit in potentia, absque omni successione est eius intelligentia: unde sequitur quod omnia quaecumque intelligit, simul intelligat; et iterum, quod nihil de novo intelligat. Intellectus enim de novo aliquid intelligens, prius fuit intelligens in potentia. Inde etiam oportet quod intellectus eius non discursive intelligat, ut ex uno in cognitionem alterius deveniat, sicut intellectus noster ratiocinando patitur. Discursus enim talis in intellectu est, dum ex noto pervenimus in cognitionem ignoti, vel eius quod prius actu non considerabamus: quae in intellectu divino accidere non possunt.

Caput 30 - Quod Deus non intelligit per aliam speciem quam per essentiam suam

Patet etiam ex praedictis, quod Deus non intelligit per aliam speciem quam per essentiam suam. Omnis enim intellectus intelligens per speciem aliam a se, comparatur ad illam speciem intelligibilem sicut potentia ad actum, cum species intelligibilis sit perfectio eius faciens ipsum intelligentem actu. Si igitur in Deo nihil est in potentia, sed est actus purus, oportet quod non per aliam speciem, sed per essentiam suam intelligat; et inde sequitur quod directe et principaliter se ipsum intelligat. Essentia enim rei non ducit proprie et directe in cognitionem alicuius nisi eius cuius est essentia: nam per definitionem hominis proprie cognoscitur homo, et per definitionem equi, equus. Si igitur Deus est per essentiam suam intelligens, oportet quod id quod est intellectum ab eo directe et principaliter, sit ipse Deus. Et cum ipse sit sua essentia, sequitur quod in eo intelligens et quo intelligit et intellectum sint omnino idem.

Caput 31 - Quod Deus est suum intelligere

Oportet etiam quod ipse Deus sit suum intelligere. Cum enim intelligere sit actus secundus, ut considerare (primus enim actus est intellectus vel scientia), omnis intellectus qui non est suum intelligere, comparatur ad suum intelligere sicut potentia ad actum. Nam semper in ordine potentiarum et actuum quod est prius, est potentiale respectu sequentis, et ultimum est completivum, loquendo in uno et eodem, licet in diversis sit e converso: nam movens et agens comparatur ad motum et actum, sicut agens ad potentiam. In Deo autem, cum sit actus purus, non est aliquid quod comparetur ad alterum sicut potentia ad actum. Oportet ergo quod ipse Deus sit suum intelligere. Item. Quodammodo comparatur intellectus ad intelligere sicut essentia ad esse. Sed Deus est intelligens per essentiam; essentia autem sua est suum esse. Ergo eius intellectus est suum intelligere; et sic per hoc quod est intelligens, nulla compositio in eo ponitur,

cum in eo non sint aliud intellectus, intelligere, et species intelligibilis. Et haec non sunt aliud quam eius essentia.

Caput 32 - Quod oportet Deum esse volentem

Uterius autem manifestum est quod necesse est Deum esse volentem. Ipse enim se ipsum intelligit, qui est bonum perfectum, ut ex dictis patet. Bonum autem intellectum ex necessitate diligitur. Hoc autem fit per voluntatem. Necesse est igitur Deum volentem esse. Item. Ostensum est supra, quod Deus est primum movens. Intellectus autem non utique movet nisi mediante appetitu; appetitus autem sequens intellectum, est voluntas. Oportet igitur Deum esse volentem.

Caput 33 - Quod ipsam Dei voluntatem oportet nihil aliud esse quam eius intellectum

Patet autem quod oportet ipsam Dei voluntatem nihil aliud esse quam eius intellectum. Bonum enim intellectum, cum sit obiectum voluntatis, movet voluntatem, et est actus et perfectio eius. In Deo autem non differt movens et motum, actus et potentia, perfectio et perfectibile, ut ex superioribus patet. Oportet igitur voluntatem divinam esse ipsum bonum intellectum. Idem autem est intellectus divinus et essentia divina. Voluntas igitur Dei non est aliud quam intellectus divinus et essentia eius. Item. Intra alias perfectiones rerum praecipuae sunt intellectus et voluntas, cuius signum est quod inveniuntur in rebus nobilioribus. Perfectiones autem omnium rerum sunt in Deo unum, quod est eius essentia, ut supra ostensum est. Intellectus igitur et voluntas in Deo sunt idem quod eius essentia.

Caput 34 - Quod voluntas Dei est ipsum eius velle

Hinc etiam patet quod voluntas divina est ipsum velle Dei. Ostensum est enim, quod voluntas in Deo est idem quod bonum volitum ab ipso. Hoc autem esse non posset, nisi velle esset idem quod voluntas, cum velle insit voluntati ex volito. Est igitur Dei voluntas suum velle. Item. Voluntas Dei idem est quod eius intellectus et eius essentia. Intellectus autem Dei est suum intelligere, et essentia est suum esse. Ergo oportet quod voluntas sit suum velle. Et sic patet quod voluntas Dei simplicitati non repugnat.

Caput 35 - Quod omnia supradicta uno fidei articulo comprehenduntur

Ex his autem omnibus quae praedicta sunt, colligere possumus, quod Deus est unus, simplex, perfectus, infinitus, intelligens et volens. Quae quidem omnia in symbolo fidei brevi articulo comprehenduntur, cum nos profiteamur credere *in Deum unum omnipotentem*. Cum enim hoc nomen Deus a nomine Graeco quod dicitur Theos, dictum videatur, quod quidem a theaste dicitur, quod est videre vel considerare; in ipso Dei nomine patet quod sit intelligens, et per consequens volens. In hoc autem quod dicimus eum unum, excluditur et deorum pluralitas, et omnis compositio: non enim est simpliciter unum nisi quod est simplex. Per hoc autem quod dicimus, omnipotentem, ostenditur quod sit infinitae virtutis, cui nihil subtrahi possit, in quo includitur quod sit et infinitus et perfectus: nam virtus rei perfectionem essentiae consequitur.

Caput 36 - Quod haec omnia a philosophis posita sunt

Haec autem quae in superioribus de Deo tradita sunt, a pluribus quidem gentilium philosophis subtiliter considerata sunt, quamvis nonnulli eorum circa praedicta erraverint: et qui in iis verum dixerunt, post longam et laboriosam inquisitionem ad veritatem praedictam vix

pervenire potuerunt. Sunt autem et alia nobis de Deo tradita in doctrina Christianae religionis, ad quam pervenire non potuerunt, circa quae secundum Christianam fidem ultra humanum sensum instruimur. Est autem hoc: quod cum sit Deus unus et simplex, ut ostensum est, est tamen Deus pater, et Deus filius, et Deus spiritus sanctus, et ii tres non tres dii, sed unus Deus est: quod quidem, quantum possibile nobis est, considerare intendimus.

Caput 37 - Qualiter ponatur verbum in divinis

Accipiendum autem est ex his quae supra dicta sunt, quod Deus se ipsum intelligit et diligit. Item quod intelligere in ipso et velle non sit aliud quam eius esse. Quia vero Deus se ipsum intelligit, omne autem intellectum in intelligente est, oportet Deum in se ipso esse sicut intellectum in intelligente. Intellectum autem prout est in intelligente, est verbum quoddam intellectus: hoc enim exteriori verbo significamus quod interius in intellectu comprehendimus. Sunt enim, secundum philosophum, voces signa intellectuum. Oportet igitur in Deo ponere verbum ipsius.

Caput 38 - Quod verbum in divinis conceptio dicitur

Id autem quod in intellectu continetur, ut interius verbum, ex communi usu loquendi conceptio intellectus dicitur. Nam corporaliter aliquid concipi dicitur quod in utero animalis viventis vivifica virtute formatur, mare agente, et femina patiente, in qua fit conceptio, ita quod ipsum conceptum pertinet ad naturam utriusque quasi secundum speciem conforme. Quod autem intellectus comprehendit, in intellectu formatur, intelligibili quasi agente, et intellectu quasi patiente. Et ipsum quod intellectu comprehenditur, intra intellectum existens, conforme est et intelligibili moventi, cuius quaedam similitudo est, et intellectui quasi patienti, secundum quod esse intelligibile habet. Unde id quod intellectu comprehenditur, non immerito conceptio intellectus vocatur.

Caput 39 - Quomodo verbum comparatur ad patrem

In hoc autem considerata est differentia. Nam cum id quod intellectu concipitur, sit similitudo rei intellectae, eius speciem repraesentans, quaedam proles ipsius esse videtur. Quando igitur intellectus intelligit aliud a se, res intellecta est sicut pater verbi in intellectu concepti; ipse autem intellectus magis gerit similitudinem matris, cuius est ut in ea fiat conceptio. Quando vero intellectus intelligit seipsum, verbum conceptum comparatur ad intelligentem sicut proles ad patrem. Cum igitur de verbo loquamur secundum quod Deus se ipsum intelligit, oportet quod ipsum verbum comparetur ad Deum, cuius est verbum, sicut filius ad patrem.

Caput 40 - Quomodo intelligitur generatio in divinis

Hinc est quod in regula Catholicae fidei, patrem et filium in divinis confiteri docemur, cum dicitur: *credo in Deum patrem et filium eius*. Et ne aliquis audiens nomen patris et filii, carnalem generationem suspicaretur, secundum quam apud nos pater dicitur et filius, Ioannes Evangelista, cui revelata sunt secreta caelestia, loco filii ponit verbum, ut generationem intelligibilem cognoscamus.

Caput 41 - Quod verbum, quod est filius, idem esse habet cum Deo patre, et eandem essentiam

Considerandum est autem, quod cum in nobis sit aliud esse naturale et intelligere, oportet quod verbum in nostro intellectu conceptum, quod habet esse intelligibile tantum, alterius naturae sit quam intellectus noster, qui habet esse naturale. In Deo autem idem est esse et intelligere. Verbum igitur Dei quod est in Deo, cuius verbum est secundum esse intelligibile, idem esse habet cum Deo, cuius est verbum. Et per hoc oportet quod sit eiusdem essentiae et naturae cum ipso, et quod omnia quaecumque de Deo dicuntur, verbo Dei conveniant.

Caput 42 - Quod Catholica fides haec docet

Et inde est quod in regula Catholicae fidei docemur confiteri filium *consubstantialem patri*, per quod duo excluduntur. Primo quidem ut non intelligatur pater et filius secundum carnalem generationem, quae fit per aliquam decisionem substantiae filii a patre, ut sic oporteat filium non esse patri consubstantialem. Secundo ut etiam non intelligamus patrem et filium secundum generationem intelligibilem, prout verbum in mente nostra concipitur, quasi accidentaliter superveniens intellectui, et non de eius essentia existens.

Caput 43 - Quod in divinis non est differentia verbi a patre secundum tempus, vel speciem, vel naturam

Eorum autem quae in essentia non differunt, impossibile est esse differentiam secundum speciem, tempus et naturam. Quia ergo verbum patri est consubstantiale, necesse est quod secundum nihil dictorum a patre differat. Et quidem secundum tempus differre non potest. Cum enim hoc verbum in Deo ponatur per hoc quod Deus se ipsum intelligit, sui verbum intelligibile concipiendo, oportet quod si aliquando Dei verbum non fuit, quod tunc Deus se ipsum non intellexerit. Semper autem quando Deus fuit, se intellexit, quia eius intelligere est eius esse. Semper ergo et verbum eius fuit: et ideo in regula Catholicae fidei dicimus: *ex patre natum ante omnia saecula*. Secundum speciem etiam est impossibile verbum Dei a Deo quasi minoratum differre, cum Deus seipsum non minus intelligat quam sit. Verbum autem perfectam speciem habet: quia id cuius est verbum, perfecte intelligitur. Oportet igitur Dei verbum omnino perfectum secundum speciem divinitatis esse. Inveniuntur autem quaedam quae ex aliis procedunt, perfectam eorum speciem non consequi, ex quibus procedunt. Uno modo sicut in generationibus aequivocis: a sole enim non generatur sol, sed quoddam animal. Ut ergo talis imperfectio a generatione divina excludatur, confitemur natum *Deum de Deo*. Alio modo quod procedit ex aliquo, differt ab eo propter defectum puritatis, dum scilicet ab eo quod est in se simplex et purum, per applicationem ad extraneam materiam aliquid producitur a prima specie deficiens: sicut ex domo quae est in mente artificis, fit domus quae est in materia; et a lumine recepto in corpore terminato, fit color; et ex igne adiuncto aliis elementis, fit mixtum; et ex radio per oppositionem corporis opaci, fit umbra. Ut hoc ergo a divina generatione excludatur, additur *lumen de lumine*. Tertio modo quod ex aliquo procedit, non consequitur speciem eius propter defectum veritatis, quia scilicet non vere recipit eius naturam, sed quamdam eius similitudinem tantum, sicut imago in speculo vel sculptura, aut etiam similitudo rei in intellectu vel sensu. Non enim imago hominis dicitur verus homo, sed similitudo; nec lapis est anima, ut dicit philosophus, sed species lapidis. Ut igitur haec a divina generatione excludantur, additur: *Deum verum de Deo vero*. Secundum naturam etiam impossibile est verbum a Deo differre, cum hoc sit Deo naturale quod se ipsum intelligat. Habet enim omnis intellectus aliqua quae naturaliter intelligit, sicut intellectus noster habet prima principia. Multo ergo magis Deus, cuius intelligere est suum esse, seipsum naturaliter intelligit. Verbum ergo ipsius naturaliter ex ipso est, non sicut ea quae praeter

naturalem originem procedunt, ut a nobis procedunt res artificiales, quas facere dicimur. Quae vero naturaliter a nobis procedunt, dicimur generare, ut filius. Ne igitur Dei verbum non naturaliter a Deo procedere intelligatur, sed secundum potestatem suae voluntatis, additur: *genitum, non factum*.

Caput 44 - Conclusio ex praemissis

Quia ergo, ut ex praemissis patet, omnes praedictae divinae generationis conditiones ad hoc pertinent quod filius est patri consubstantialis, ideo post omnia subiungitur quasi summa universorum: *consubstantialem patri*.

Caput 45 - Quod Deus est in se ipso sicut amatum in amante

Sicut autem intellectum est in intelligente inquantum intelligitur, ita et amatum esse debet in amante inquantum amatur. Movetur enim quodammodo amans ab amato quadam intrinseca motione. Unde cum movens contingat id quod movetur, necesse est amatum intrinsecum esse amanti. Deus autem sicut intelligit seipsum, ita necesse est quod seipsum amet: bonum enim intellectum secundum se amabile est. Est igitur Deus in seipso tanquam amatum in amante.

Caput 46 - Quod amor in Deo dicitur spiritus

Cum autem intellectum sit in intelligente, et amatum in amante, diversa ratio eius quod est esse in aliquo, utrobique consideranda est. Cum enim intelligere fiat per assimilationem aliquam intelligentis ad id quod intelligitur, necesse est id quod intelligitur, in intelligente esse, secundum quod eius similitudo in ea consistit. Amatio autem fit secundum quamdam motionem amantis ab amato: amatum enim trahit ad seipsum amantem. Igitur non perficitur amatio in similitudine amati, sicut perficitur intelligere in similitudine intellecti, sed perficitur in attractione amantis ad ipsum amatum. Traductio autem similitudinis principalis fit per generationem univocam, secundum quam in rebus viventibus generans pater, et genitus filius nominatur. In eisdem etiam prima motio fit secundum speciem. Sicut igitur in divinis modus ille quo Deus est in Deo ut intellectum in intelligente, exprimitur per hoc quod dicimus filium, qui est verbum Dei; ita modum quo Deus est in Deo sicut amatum in amante exprimimus per hoc quod ponimus ibi spiritum, qui est amor Dei: et ideo secundum regulam Catholicae fidei credere in spiritum iubemur.

Caput 47 - Quod spiritus, qui est in Deo, est sanctus

Considerandum est autem, quod cum bonum amatum habeat rationem finis, ex fine autem motus voluntarius bonus vel malus reddatur, necesse est quod amor quo ipsum summum bonum amatur, quod Deus est, eminentem quamdam obtineat bonitatem, quae nomine sanctitatis exprimitur, sive dicatur sanctum quasi purum, secundum Graecos, quia in Deo est purissima bonitas ab omni defectu immunis: sive dicatur sanctum, idest firmum, secundum Latinos, quia in Deo est immutabilis bonitas, propter quod omnia quae ad Deum ordinantur, sancta dicuntur, sicut templum et vasa templi, et omnia divino cultui mancipata. Convenienter igitur spiritus, quo nobis insinuatur amor quo Deus se amat, spiritus sanctus nominatur. Unde et regula Catholicae fidei spiritum praedictum nominat sanctum, cum dicitur *credo in spiritum sanctum*.

Caput 48 - Quod amor in divinis non importat accidens

Sicut autem intelligere Dei est suum esse, ita et eius amare. Non igitur Deus amat seipsum secundum aliquid suae essentiae superveniens, sed secundum suam essentiam. Cum igitur amet seipsum secundum hoc quod ipse in seipso est ut amatum in amante, non est Deus amatus in Deo amante per modum accidentalem, sicut et res amatae sunt in nobis amantibus accidentaliter, sed Deus est in seipso ut amatum in amante substantialiter. Ipse ergo spiritus sanctus, quo nobis insinuatur divinus amor, non est aliquid accidentale in Deo, sed est res subsistens in essentia divina, sicut pater et filius. Et ideo in regula Catholicae fidei ostenditur coadorandus, et simul glorificandus cum patre et filio.

Caput 49 - Quod spiritus sanctus a patre filioque procedit

Est etiam considerandum, quod ipsum intelligere ex virtute intellectus procedit. Secundum autem quod intellectus actu intelligit, est in ipso id quod intelligitur. Hoc igitur quod est intellectum esse in intelligente, procedit ex virtute intellectiva intellectus, et hoc est verbum ipsius, ut supra dictum est. Similiter etiam id quod amatur est in amante secundum quod amatur actu. Quod autem aliquid actu ametur, procedit et ex virtute amativa amantis, et ex bono amabili actu intellecto. Hoc igitur quod est amatum esse in amante, ex duobus procedit: scilicet ex principio amativo, et ex intelligibili apprehenso, quod est verbum conceptum de amabili. Cum igitur in Deo seipsum intelligente et amante verbum sit filius; is autem cuius est verbum, sit verbi pater, ut ex dictis patet, necesse est quod spiritus sanctus, qui pertinet ad amorem, secundum quod Deus in seipso est ut amatum in amante, ex patre procedat, et filio: unde et in symbolo dicitur: *qui ex patre filioque procedit*.

Caput 50 - Quod in divinis Trinitas personarum non repugnat unitati essentiae

Ex omnibus autem quae dicta sunt, colligi oportet, quod in divinitate quendam trinarium ponimus, qui tamen unitati et simplicitati essentiae non repugnat. Oportet enim concedi Deum esse ut existentem in sua natura, et intellectum et amatum a seipso. Aliter autem hoc accidit in Deo et in nobis. Quia enim in sua natura homo substantia est, intelligere autem et amare eius non sunt eius substantia, homo quidem, secundum quod in natura sua consideratur, quaedam res subsistens est; secundum autem quod est in suo intellectu, non est res subsistens, sed intentio quaedam rei subsistentis, et similiter secundum quod est in seipso ut amatum in amante. Sic ergo in homine tria quaedam considerari possunt: idest homo in natura sua existens, et homo in intellectu existens, et homo in amore existens; et tamen hi tres non sunt unum, quia intelligere eius non est eius esse, similiter autem et amare: et horum trium unus solus est res quaedam subsistens, scilicet homo in natura sua existens. In Deo autem idem est esse, intelligere, et amare. Deus ergo in esse suo naturali existens, et Deus existens in intellectu, et Deus existens in amore suo, unum sunt; unusquisque tamen eorum est subsistens. Et quia res subsistentes in intellectuali natura personas Latini nominare consueverunt, Graeci vero hypostases, propter hoc in divinis Latini dicunt tres personas, Graeci vero tres hypostases, patrem scilicet, et filium, et spiritum sanctum.

Caput 51 - Quomodo videtur esse repugnantia Trinitatis personarum in divinis

Videtur autem ex praedictis repugnantia quaedam suboriri. Si enim in Deo ternarius aliquis ponitur, cum omnis numerus divisionem aliquam consequatur, oportebit in Deo aliquam differentiam ponere, per quam tres ab invicem distinguantur: et ita non erit in Deo summa simplicitas. Nam si in aliquo tres conveniunt, et in aliquo differunt, necesse est ibi esse

compositionem, quod superioribus repugnat. Rursus si necesse est esse unum solum Deum, ut supra ostensum est, nulla autem res una oritur vel procedit a seipsa, impossibile videtur quod sit Deus genitus, vel Deus procedens. Falso igitur ponitur in divinis nomen patris et filii, et spiritus procedentis.

Caput 52 - Solutio rationis: et quod in divinis non est distinctio nisi secundum relationes

Principium autem ad dissolvendum hanc dubitationem, hinc sumere oportet, quia secundum diversitatem naturarum est in diversis rebus diversus modus aliquid ex alio oriendi vel procedendi. In rebus enim vita carentibus, quia non sunt seipsa moventia, sed solum extrinsecus possunt moveri, oritur unum ex altero quasi exterius alteratum et immutatum, sicut ab igne generatur ignis, et ab aere aer. In rebus vero viventibus, quarum proprietas est ut seipsas moveant, generatur aliquid in ipso generante, sicut foetus animalium et fructus plantarum. Est autem considerare diversum modum processioneis secundum diversas vires et processiones earumdem. Sunt enim quaedam vires in eis, quarum operationes non se extendunt nisi ad corpora, secundum quod materialia sunt, sicut patet de viribus animae vegetabilis, quae sunt nutritiva et augmentativa et generativa: et secundum hoc genus virium animae non procedit nisi aliquid corporale corporaliter distinctum, et tamen aliquo modo coniunctum in viventibus ei a quo procedit. Sunt autem quaedam vires, quarum operationes etsi corpora non transcendunt, tamen se extendunt ad species corporum, sine materia eas recipiendo, sicut est in omnibus viribus animae sensitivae. Est enim sensus susceptivus specierum sine materia, ut philosophus dicit. Huiusmodi autem vires, licet quodammodo immaterialiter formas rerum suscipiant, non tamen eas suscipiunt absque organo corporali. Si qua igitur processio in huiusmodi viribus animae inveniatur, quod procedit, non erit aliquod corporale, vel corporaliter distinctum, vel coniunctum ei a quo procedit, sed incorporaliter et immaterialiter quodammodo, licet non omnino absque adminiculo organi corporalis. Sic enim procedunt in animalibus formationes rerum imaginatarum, quae quidem sunt in imaginatione non sicut corpus in corpore, sed quodam spirituali modo: unde et ab Augustino imaginaria visio spiritualis nominatur. Si autem secundum operationem imaginationis procedit aliquid non per modum corporalem, multo fortius hoc accidet per operationem partis intellectivae, quae nec etiam in sui operatione indiget organo corporali, sed omnino eius operatio immaterialis est. Procedit enim verbum secundum operationem intellectus, ut in ipso intellectu dicentis existens, non quasi localiter in eo contentum, nec corporaliter ab eo separatum, sed in ipso quidem existens secundum ordinem originis: et eadem ratio est de processione quae attenditur secundum operationem voluntatis, prout res amata existit in amante, ut supra dictum est. Licet autem vires intellectivae et sensitivae secundum propriam rationem sint nobiliores viribus animae vegetabilis, non tamen in hominibus aut in aliis animalibus secundum processionem imaginativae partis, aut sensitivae procedit aliquid subsistens in natura speciei eiusdem, sed hoc solum accidet per processionem quae fit secundum operationem animae vegetabilis: et hoc ideo est, quia in omnibus compositis ex materia et forma, multiplicatio individuorum in eadem specie fit secundum materiae divisionem. Unde in hominibus, et aliis animalibus, cum ex forma et materia componantur secundum corporalem divisionem, quae invenitur secundum processionem quae est secundum operationem animae vegetabilis, et non in aliis operationibus animae, multiplicantur individua secundum eandem speciem. In rebus autem quae non sunt ex materia et forma compositae, non potest inveniri nisi distinctio formalis tantum. Sed si forma, secundum quam attenditur distinctio, sit substantia rei, oportet quod illa distinctio sit rerum subsistentium quarumdam; non autem si forma illa non sit rei subiecta. Est igitur commune in omni intellectu, ut ex dictis patet, quod oportet id quod in intellectu concipitur, ab intelligente quodammodo procedere, inquantum intelligens est, et sua processione ab ipso quodammodo distinguitur, sicut conceptio intellectus quae est intentio intellecta, distinguitur ab intellectu intelligente; et similiter oportet quod affectio amantis, per quam amatum

est in amante, procedat a voluntate amantis inquantum est amans. Sed hoc proprium habet intellectus divinus, quod cum intelligere eius sit esse ipsius, oportet quod conceptio intellectus, quae est intentio intellecta, sit substantia eius, et similiter est de affectione in ipso Deo amante. Relinquitur ergo quod intentio intellectus divini, quae est verbum ipsius, non distinguitur a producente ipsum in hoc quod est esse secundum substantiam, sed solum in hoc quod est esse secundum rationem processions unius ex alio: et similiter est de affectione amoris in Deo amante, quae ad spiritum sanctum pertinet. Sic igitur patet quod nihil prohibet verbum Dei, quod est filius, esse unum cum patre secundum substantiam, et tamen distinguitur ab eo secundum relationem processions, ut dictum est. Unde et manifestum est quod eadem res non oritur neque procedit a seipsa: quia filius, secundum quod a patre procedit, ab eo distinguitur; et eadem ratio est de spiritu sancto per comparisonem ad patrem et filium.

Caput 53 - Quod relationes quibus pater et filius et spiritus sanctus distinguuntur, sunt reales, et non rationis tantum

Istae autem relationes, quibus pater et filius et spiritus sanctus ab invicem distinguuntur, sunt relationes reales et non rationis tantum. Illae enim relationes sunt rationis tantum quae non consequuntur ad aliquid quod est in rerum natura, sed ad aliquid quod est in apprehensione tantum, sicut dextrum et sinistrum in lapide non sunt relationes reales, sed rationis tantum, quia non consequuntur aliquam virtutem realem in lapide existentem, sed solum acceptionem apprehendentis lapidem ut sinistrum quia est alicui animali ad sinistram; sed sinistrum et dextrum in animali sunt relationes reales, quia consequuntur virtutes quasdam in determinatis partibus animalis inventas. Cum igitur relationes praedictae, quibus pater et filius et spiritus sanctus distinguuntur, sint realiter in Deo existentes, oportet quod relationes praedictae sint relationes reales, non rationis tantum.

Caput 54 - Quod huiusmodi relationes non sunt accidentaliter inhaerentes

Non est autem possibile quod sint accidentaliter inhaerentes: tum quia operationes ad quas sequuntur directae relationes, sunt ipsa Dei substantia, tum etiam quia supra ostensum est quod in Deo nullum accidens esse potest. Unde si relationes praedictae realiter sunt in Deo, oportet quod non sint accidentaliter inhaerentes, sed subsistentes. Quomodo autem id quod est in aliis rebus accidens, in Deo substantialiter esse possit, ex praemissis manifestum est.

Caput 55 - Quod per praedictas relationes in Deo personalis distinctio constituitur

Quia ergo in divinis distinctio est per relationes quae non accidunt, sed sunt subsistentes, rerum autem subsistentium in natura quacumque intellectuali est distinctio personalis, necesse est quod per praedictas relationes in Deo personalis distinctio constituatur. Pater igitur et filius et spiritus sanctus sunt tres personae, et similiter tres hypostases, quia hypostasis significat aliquid subsistens completum.

Caput 56 - Quod impossibile est plures personas esse in divinis quam tres

Plures autem in divinis personas tribus esse impossibile est, cum non sit possibile divinas personas multiplicari per substantiae divisionem, sed solum per alicuius processions relationem, nec cuiuscumque processions, sed talis quae non terminetur ad aliquod extrinsecum. Nam si terminaretur ad aliquod extrinsecum, non haberet naturam divinam, et sic non posset esse persona aut hypostasis divina. Processio autem in Deo ad exterius non terminata non potest accipi nisi aut secundum operationem intellectus, prout procedit verbum; aut secundum

operationem voluntatis, prout procedit amor, ut ex dictis patet. Non igitur potest esse aliqua persona divina procedens, nisi vel ut verbum, quod dicimus filium, vel ut amor, quod dicimus spiritum sanctum. Rursus. Cum Deus omnia uno intuitu per suum intellectum comprehendat, et similiter uno actu voluntatis omnia diligat, impossibile est in Deo esse plura verba aut plures amores. Si igitur filius procedit ut verbum, et spiritus sanctus procedit ut amor, impossibile est in Deo esse plures filios, vel plures spiritus sanctos. Item. Perfectum est extra quod nihil est. Quod igitur extra se aliquid sui generis patitur, non simpliciter perfectum est, propter quod et ea quae sunt simpliciter in suis naturis perfecta, numero non multiplicantur, sicut Deus, sol et luna, et huiusmodi. Oportet autem tam filium quam spiritum sanctum esse simpliciter perfectum, cum uterque eorum sit Deus, ut ostensum est. Impossibile est igitur esse plures filios, aut plures spiritus sanctos. Praeterea. Illud per quod aliquid subsistens est hoc aliquid, et ab aliis distinctum, impossibile est quod numero multiplicetur, eo quod individuum de pluribus dici non potest. Sed filiatione filius est haec persona divina in se subsistens et ab aliis distincta, sicut per principia individuandantia, Socrates est haec persona humana. Sicut ergo principia individuandantia, quibus Socrates est hic homo, non possunt convenire nisi uni, ita etiam filiatio in divinis non potest nisi uni convenire. Et simile est de relatione patris et spiritus sancti. Impossibile est igitur in divinis esse plures patres, aut plures filios, aut plures spiritus sanctos. Adhuc. Ea quae sunt unum secundum formam non multiplicantur numero nisi per materiam, sicut multiplicatur albedo per hoc quod est in pluribus subiectis. In divinis autem non est materia. Quidquid igitur est unum specie et forma in divinis, impossibile est multiplicari secundum numerum. Huiusmodi autem sunt paternitas et filiatio et spiritus sancti processio. Impossibile est igitur in divinis esse plures patres, aut filios, aut spiritus sanctos.

Caput 57 - De proprietatibus seu notionibus in divinis, et quot sunt numero in patre

Huiusmodi autem existente numero personarum in divinis, necesse est personarum proprietates, quibus ab invicem distinguuntur, in aliquo numero esse, quarum tres oportet patri convenire. Una qua distinguatur a filio solo, et haec est paternitas; alia qua distinguatur a duobus, scilicet filio et spiritu sancto, et haec est innascibilitas, quia pater non est Deus procedens ab alio, filius autem et spiritus sanctus ab alio procedunt; tertia est qua ipse pater cum filio a spiritu sancto distinguitur; et haec dicitur communis spiratio. Proprietatem autem qua pater differat a solo spiritu sancto, non est assignare, eo quod pater et filius sunt unum principium spiritus sancti, ut ostensum est.

Caput 58 - De proprietatibus filii et spiritus sancti, quae et quot sunt

Filio autem necesse est duas convenire. Unam scilicet qua distinguatur a patre, et haec est filiatio; aliam qua simul cum patre distinguatur a spiritu sancto, quae est communis spiratio. Non autem est assignare proprietatem qua distinguatur a solo spiritu sancto, quia, ut iam dictum est, filius et pater sunt unum principium spiritus sancti. Similiter etiam non est assignare proprietatem unam qua spiritus sanctus et filius simul distinguantur a patre. Pater enim ab eis distinguitur una proprietate, scilicet innascibilitate, inquantum est non procedens. Sed quia filius et spiritus sanctus non una processione procedunt, sed pluribus, duabus proprietatibus a patre distinguuntur. Spiritus autem sanctus habet unam proprietatem tantum, qua distinguitur a patre et filio, et dicitur processio. Quod autem non possit esse aliqua proprietas qua spiritus sanctus distinguatur a filio solo, vel a patre solo, ex dictis patet. Sunt igitur quinque quae personis attribuuntur: scilicet innascibilitas, paternitas, filiatio, spiratio et processio.

Caput 59 - Quare illae proprietates dicantur notiones

Haec autem quinque notiones personarum dici possunt, eo quod per eas nobis innotescit in divinis distinctio personarum, non tamen haec quinque possunt dici proprietates, si hoc in proprietatis ratione observetur, ut proprium esse dicatur quod convenit uni soli: nam communis conspiratio patri et filio convenit. Sed secundum illum modum quo aliquid dicitur proprium aliquibus per respectum ad aliud sicut bipes homini et avi per respectum ad quadrupedia, nihil prohibet etiam communem spirationem proprietatem dici. Quia vero in divinis personae solis relationibus distinguuntur, notiones autem sunt quibus divinarum personarum distinctio innotescit, necesse est notiones aliquammodo ad relationem pertinere. Sed earum quatuor verae relationes sunt, quibus divinae personae ad invicem referuntur. Quinta vero notio, scilicet innascibilitas, ad relationem pertinet, sicut relationis negatio; nam negationes ad genus affirmationum reducuntur, et privationes ad genus habituum, sicut non homo ad genus hominis, et non album ad genus albedinis. Sciendum tamen quod relationum, quibus personae ad invicem referuntur, quaedam nominatae sunt, ut paternitas et filio, quae proprie relationem significant; quaedam vero innominatae, illae scilicet quibus pater et filius ad spiritum sanctum referuntur, et spiritus sanctus ad eos; sed loco relationum utimur nominibus originum. Manifestum est enim quod communis spiratio et processio originem significant; non autem relationes originem consequentes: quod potest perpendi ex relationibus patris et filii. Generatio enim significat activam originem, quam consequitur paternitatis relatio; nativitas vero significat passivam filii, quam consequitur relatio filiationis. Similiter igitur ad communem spirationem sequitur aliqua relatio, et etiam ad processionem. Sed quia relationes innominatae sunt, utimur nominibus actuum pro nominibus relationum.

Caput 60 - Quod licet relationes in divinis subsistentes sint quatuor, tamen non sunt nisi tres personae

Considerandum autem, quod quamvis relationes subsistentes in divinis sint ipsae personae divinae, ut supra dictum est, non tamen oportet esse quinque, vel quatuor personas secundum numerum relationum. Numerus enim distinctionem aliquam consequitur. Sicut autem unum est indivisibile vel indivisum, ita pluralitas est divisibile vel divisum. Ad pluralitatem enim personarum requiritur quod relationes vim distinctivam habeant ratione oppositionis, nam formalis distinctio non est nisi per oppositionem. Si ergo praedictae relationes inspiciantur, paternitas et filio oppositionem ad invicem habent relativam, unde non se compatiuntur in eodem supposito: propter hoc oportet quod paternitas et filio sint duae personae subsistentes. Innascibilitas autem opponitur quidem filio, non autem paternitati: unde paternitas et innascibilitas possunt uni et eidem personae convenire. Similiter communis spiratio non opponitur neque paternitati, neque filio, nec etiam innascibilitati. Unde nihil prohibet communem spirationem inesse et personae patris, et personae filii. Propter quod communis spiratio non est persona subsistens seorsum a persona patris et filii. Processio autem oppositionem relativam habet ad communem spirationem. Unde, cum communis spiratio conveniat patri et filio, oportet quod processio sit alia persona a persona patris et filii. Hinc autem patet quare Deus non dicitur quinquus, propter quinarium numerum notionum, sed dicitur trinus propter trinarium personarum. Quinque enim notiones non sunt quinque subsistentes res, sed tres personae sunt tres res subsistentes. Licet autem uni personae plures notiones aut proprietates conveniant, una tamen sola est quae personam constituit. Non enim sic constituitur persona proprietatibus quasi ex pluribus constituta, sed eo quod proprietas ipsa relativa subsistens persona est. Si igitur intelligerentur plures proprietates ut seorsum per se subsistentes, essent iam plures personae, et non una. Oportet igitur intelligi, quod plurium proprietatum seu notionum uni personae convenientium illa quae procedit secundum ordinem naturae, personam constituit; aliae vero intelliguntur ut personae iam constitutae inhaerentes. Manifestum est autem quod

innascibilitas non potest esse prima notio patris quae personam eius constituat, tum quia nihil negatione constituitur, tum quia naturaliter affirmatio negationem praecedat. Communis autem spiratio ordine naturae praesupponit paternitatem et filiationem, sicut processio amoris processionem verbi. Unde nec communis spiratio potest esse prima notio patris, sed nec filii. Relinquitur ergo quod prima notio patris sit paternitas, filii autem filiatio, spiritus autem sancti sola processio notio est. Relinquitur igitur quod tres sunt notiones constituentes personas, scilicet paternitas, filiatio et processio. Et has quidem notiones necesse est proprietates esse. Id enim quod personam constituit, oportet soli illi personae convenire, principia enim individuationis non possunt pluribus convenire. Dicuntur igitur praedictae tres notiones personales proprietates, quasi constituentes tres personas modo praedicto. Aliae vero dicuntur proprietates seu notiones personarum, non autem personales, quia personam non constituunt.

Caput 61 - Quod remotis per intellectum proprietatibus personalibus, non remanent hypostases

Ex hoc autem apparet quod remotis per intellectum proprietatibus personalibus, non remanent hypostases. In resolutione enim quae fit per intellectum, remota forma, remanet subiectum formae, sicut remota albedine remanet superficies, qua remota, remanet substantia, cuius forma remota remanet materia prima; sed remoto subiecto nihil remanet. Proprietates autem personales sunt ipsae personae subsistentes, nec constituunt personas, quasi praexistentibus suppositis advenientes: quia nihil in divinis potest esse distinctum quod absolute dicitur, sed solum quod relativum est. Relinquitur igitur quod proprietatibus remotis personalibus per intellectum, non remanent aliquae hypostases distinctae; sed remotis notionibus non personalibus, remanent hypostases distinctae.

Caput 62 - Quomodo, remotis per intellectum proprietatibus personalibus, remaneat essentia divina

Si quis autem quaerat, utrum remotis per intellectum proprietatibus personalibus remaneat essentia divina, dicendum est quod quodam modo remanet, quodam vero modo non. Est enim duplex resolutio quae fit per intellectum. Una secundum abstractionem formae a materia, in qua quidem proceditur ab eo quod formalius est, ad id quod est materialius: nam id quod est primum subiectum, ultimo remanet; ultima vero forma primo removetur. Alia vero resolutio est secundum abstractionem universalis a particulari, quae quodammodo contrario ordine se habet: nam prius removentur conditiones materiales individuantes, ut accipiatur quod commune est. Quamvis autem in divinis non sit materia et forma, neque universale et particulare, est tamen in divinis commune et proprium, et suppositum naturae communi. Personae enim comparantur ad essentiam, secundum modum intelligendi, sicut supposita propria ad naturam communem. Secundum igitur primum modum resolutionis quae fit per intellectum, remotis proprietatibus personalibus, quae sunt ipsae personae subsistentes, non remanet natura communis; modo autem secundo remanet.

Caput 63 - De ordine actuum personalium ad proprietates personales

Potest autem ex dictis manifestum esse, qualis sit ordo secundum intellectum actuum personalium ad proprietates personales. Proprietates enim personales sunt subsistentes personae: persona autem subsistens in quacumque natura agit communicando suam naturam in virtute suae naturae; nam forma speciei est principium generandi simile secundum speciem. Cum igitur actus personales ad communicationem naturae divinae pertineant, oportet quod persona subsistens communicet naturam communem virtute ipsius naturae. Et ex hoc duo possunt concludi.

Quorum unum est quod potentia generativa in patre sit ipsa natura divina, nam potentia quodcumque agendi, est principium cuius virtute aliquid agitur. Aliud est quod actus personalis, scilicet generatio, secundum modum intelligendi praesupponit et naturam divinam et proprietatem personalem patris, quae est ipsa hypostasis patris, licet huiusmodi proprietas, inquantum relatio est, ex actu consequatur. Unde si in patre attendatur quod subsistens persona est, dici potest, quod quia pater est, generat; si autem attendatur quod relationis est, e converso dicendum videtur, quod quia generat, pater est.

Caput 64 - Quomodo oportet recipere generationem respectu patris, et respectu filii

Sciendum est tamen, quod alio modo oportet accipere ordinem generationis activae ad paternitatem, alio modo generationis passivae, sive nativitatis ad filiationem. Generatio enim activa praesupponit ordine naturae personam generantis; sed generatio passiva sive nativitas ordine naturae praecedit personam genitam, quia persona genita nativitate sua habet ut sit. Sic igitur generatio activa secundum modum intelligendi praesupponit paternitatem, secundum quod est constitutiva personae patris; nativitas autem non praesupponit filiationem, secundum quod est constitutiva personae filii, sed secundum intelligendi modum praecedit eam utroque modo, scilicet et secundum quod est constitutiva personae, et secundum quod est relatio. Et similiter intelligendum est de his quae pertinent ad processionem spiritus sancti.

Caput 65 - Quomodo actus notionales a personis non differunt nisi secundum rationem

Ex ordine autem assignato inter actus notionales et proprietates notionales, non intendimus quod actus notionales, secundum rem a proprietatibus personalibus differant, sed solum secundum modum intelligendi. Sicut enim intelligere Dei est ipse Deus intelligens, ita et generatio patris est ipse pater generans, licet alio modo significantur. Similiter etiam licet una persona plures notiones habeat, non tamen in ea est aliqua compositio. Innascibilitas enim, cum sit proprietas negativa, nullam compositionem facere potest. Duae vero relationes quae sunt in persona patris, scilicet paternitas et communis spiratio, sunt quidem idem secundum rem prout comparantur ad personam patris: sicut enim paternitas est pater, ita et communis spiratio in patre est pater, et in filio est filius. Differunt autem secundum ea ad quae referuntur: nam paternitate pater refertur ad filium, communi spiratione ad spiritum sanctum; et similiter filius filiatione quidem ad patrem, communi vero spiratione ad spiritum sanctum.

Caput 66 - Quod proprietates relativae sunt ipsa divina essentia

Oportet autem quod ipsae proprietates relativae sint ipsa divina essentia. Proprietates enim relativae sunt ipsae personae subsistentes. Persona autem subsistens in divinis non potest esse aliud quam divina essentia: essentia autem divina est ipse Deus, ut supra ostensum est. Unde relinquitur quod proprietates relativae sint secundum rem idem quod divina essentia. Item. Quidquid est in aliquo praeter essentiam eius, inest ei accidentaliter. In Deo autem nullum accidens esse potest, ut supra ostensum est. Proprietates igitur relativae non sunt aliud ab essentia divina secundum rem.

Caput 67 - Quod relationes non sunt exterius affixae, ut Porretani dixerunt

Non autem dici potest quod proprietates praedictae non sint in personis, sed exterius ad eas se habeant, sicut Porretani dixerunt. Relationes enim reales oportet esse in rebus relatis, quod quidem in creaturis manifestum est: sunt enim relationes reales in eis sicut accidentia in subiectis.

Relationes autem istae quibus personae distinguuntur in divinis, sunt relationes reales, ut supra ostensum est. Igitur oportet quod sint in personis divinis, non quidem sicut accidentia: nam et alia quae in creaturis sunt accidentia, ad Deum translata a ratione accidentium cadunt, ut sapientia et iustitia, et alia huiusmodi, ut supra ostensum est. Praeterea. In divinis non potest esse distinctio nisi per relationes: nam quaecumque absolute dicuntur, communia sunt. Si igitur relationes exterius se habeant ad personas, nulla in ipsis personis distinctio remanebit. Sunt igitur proprietates relativae in personis, ita tamen quod sunt ipsae personae, et etiam ipsa essentia divina; sicut sapientia et bonitas dicuntur esse in Deo, et sunt ipse Deus et essentia divina, ut supra ostensum est.

Caput 68 - De effectibus divinitatis, et primo de esse

His igitur consideratis quae ad unitatem essentiae divinae pertinent et ad personarum Trinitatem, restat de effectibus Trinitatis considerandum. Primus autem effectus Dei in rebus est ipsum esse, quod omnes alii effectus praesupponunt, et supra quod fundantur. Necesse est autem omne quod aliquo modo est, a Deo esse. In omnibus autem ordinatis hoc communiter invenitur, quod id quod est primum et perfectissimum in aliquo ordine, est causa eorum quae sunt post in ordine illo; sicut ignis, qui est maxime calidus, est causa caliditatis in reliquis corporibus calidis. Semper enim imperfecta a perfectis inveniuntur habere originem, sicut semina ab animalibus et plantis. Ostensum est autem supra, quod Deus est primum et perfectissimum ens: unde oportet quod sit causa essendi omnibus quae esse habent. Adhuc. Omne quod habet aliquid per participationem, reducitur in id quod habet illud per essentiam, sicut in principium et causam; sicut ferrum ignitum participat igneitate ab eo quod est ignis per essentiam suam. Ostensum est autem supra, quod Deus est ipsum suum esse, unde esse convenit ei per suam essentiam, omnibus autem aliis convenit per participationem: non enim alicuius alterius essentia est suum esse, quia esse absolutum et per se subsistens non potest esse nisi unum, ut supra ostensum est. Igitur oportet Deum esse causam existendi omnibus quae sunt.

Caput 69 - Quod Deus in creando res non praesupponit materiam

Hoc autem ostendit quod Deus in creando res non praeexigit materiam ex qua operetur. Nullum enim agens praeexigit ad suam actionem id quod per suam actionem producit, sed solum ea praeexigit quae sua actione producere non potest: aedificator enim lapides et ligna ad suam actionem praeexigit, quia ea sua actione producere non potest; domum autem producit in agendo, sed non praesupponit. Necesse est autem materiam produci per actionem Dei, cum ostensum sit, quod omne quod quolibet modo est, Deum habeat causam existendi. Relinquitur igitur quod Deus in agendo materiam non praesupponit. Adhuc. Actus naturaliter prior est potentia, unde et per prius competit sibi ratio principii. Omne autem principium quod in creando aliud principium praesupponit, per posterius habet rationem principii. Cum igitur Deus sit principium rerum sicut actus primus, materia autem sicut ens in potentia, inconveniens est quod Deus in agendo materiam praesupponat. Item. Quanto aliqua causa est magis universalis, tanto effectus eius est universalior. Nam causae particulares, effectus universalium causarum ad aliquid determinatum appropriant, quae quidem determinatio ad effectum universalem comparatur sicut actus ad potentiam. Omnis igitur causa quae facit aliquid esse in actu, praesupposito eo quod est in potentia ad actum illum, est causa particularis respectu alicuius universalioris causae. Hoc autem Deo non competit, cum ipse sit causa prima, ut supra ostensum est. Non igitur praeexigit materiam ad suam actionem. Ipsius igitur est producere res in esse ex nihilo, quod est creare: et inde est quod fides Catholica eum creatorem confitetur.

Caput 70 - Quod creare soli Deo convenit

Hoc etiam apparet, quod soli Deo convenit esse creatorem. Nam creare illi causae convenit quae aliam universaliorem non praesupponit, ut ex dictis patet. Hoc autem soli Deo competit. Solus igitur ipse est creator. Item. Quanto potentia est magis remota ab actu, tanto oportet esse maiorem virtutem per quam reducatur in actum. Sed quantacumque distantia potentiae ad actum detur, semper remanet maior distantia, si ipsa potentia subtrahatur. Creare igitur aliquid ex nihilo requirit infinitam virtutem. Sed solus Deus est infinitae virtutis, cum ipse sit infinitae essentiae. Solus igitur Deus potest creare.

Caput 71 - Quod materiae diversitas non est causa diversitatis in rebus

Manifestum est autem ex praecostensis, quod causa diversitatis in rebus non est materiae diversitas. Ostensum est enim, quod materia non praesupponitur actioni divinae, qua res in esse producit. Causa autem diversitatis rerum non est ex materia, nisi secundum quod materia ad rerum productionem praeequitur, ut scilicet secundum diversitatem materiae diversae inducantur formae. Non igitur causa diversitatis in rebus a Deo productis est materia. Adhuc. Secundum quod res habent esse, ita habent pluralitatem et unitatem, nam unumquodque secundum quod est ens, est etiam unum. Sed non habent esse formae propter materiam, sed magis materiae propter formas: nam actus melior est potentia, id autem propter quod aliquid est, oportet melius esse. Neque igitur formae ideo sunt diversae ut competant materiis diversis, sed materiae ideo sunt diversae, ut competant diversis formis.

Caput 72 - Quomodo Deus diversa produxit, et quomodo pluralitas rerum causata est

Si autem hoc modo se habeant res ad unitatem et multitudinem, sicut se habent ad esse, totum autem esse rerum dependet a Deo, ut ostensum est, pluralitatis rerum causam ex Deo esse oportet. Quod quidem qualiter sit, considerandum est. Necesse est enim quod omne agens agat sibi simile, secundum quod possibile est. Non autem erat possibile quod similitudinem divinae bonitatis res a Deo productae consequerentur in ea simplicitate secundum quam invenitur in Deo: unde oportuit quod id quod est unum et simplex, repraesentaretur in rebus causatis diversimode et dissimiliter. Necesse igitur fuit diversitatem esse in rebus a Deo productis, ut divinam perfectionem rerum diversitas secundum suum modum imitaretur. Item. Unumquodque causatum finitum est: solius enim Dei est essentia infinita, ut supra ostensum est. Quodlibet autem finitum per additionem alterius redditur maius. Melius igitur fuit diversitatem in rebus creatis esse, ut sic plura bona essent, quam quod esset unum tantum genus rerum a Deo productum. Optimi autem est optima adducere. Conveniens igitur fuit Deo quod in rebus diversitatem produceret.

Caput 73 - De diversitate rerum, gradu et ordine

Oportuit autem diversitatem in rebus cum ordine quodam institui, ut scilicet quaedam aliis essent potiora. Hoc enim ad abundantiam divinae bonitatis pertinet, ut suae bonitatis similitudinem rebus causatis communicet, quantum possibile est. Deus autem non tantum in se bonus est, sed etiam alia in bonitate excellit, et ea ad bonitatem adducit. Ut igitur perfectior esset rerum creaturarum similitudo ad Deum, necessarium fuit, ut quaedam res aliis constituerentur meliores, et ut quaedam in alia agerent, ea ad perfectionem ducendo. Prima autem diversitas rerum principaliter in diversitate formarum consistit. Formalis autem diversitas secundum contrarietatem est. Dividitur enim genus in diversas species differentiis contrariis. In contrarietate

autem ordinem necesse est esse, nam semper alterum contrariorum perfectius est. Oportet igitur rerum diversitatem cum quodam ordine a Deo esse institutam, ut scilicet quaedam sint aliis potiora.

Caput 74 - Quomodo res creatae quaedam plus habent de potentia, minus de actu, quaedam e converso

Quia vero unumquodque intantum nobile et perfectum est, inquantum ad divinam similitudinem accedit, Deus autem est actus purus absque potentiae permixtione; necesse est ea quae sunt suprema in entibus, magis esse in actu, et minus de potentia habere, quae autem inferiora sunt magis in potentia esse. Hoc autem qualiter sit, considerandum est. Cum enim Deus sit sempiternus et incommutabilis in suo esse, illa sunt in rebus infima, utpote de similitudine divina minus habentia, quae sunt generationi et corruptioni subiecta, quae quandoque sunt, et quandoque non sunt. Et quia esse sequitur formam rei, sunt quidem huiusmodi quando formam habent, desinunt autem esse quando forma privantur. Oportet igitur in eis esse aliquid quod possit quandoque formam habere, quandoque vero forma privari, quod dicimus materiam. Huiusmodi igitur quae sunt in rebus infima, oportet esse ex materia et forma composita. Illa vero quae sunt suprema in entibus creatis, ad similitudinem divini esse maxime accedunt, nec est in eis potentia ad esse et non esse, sed a Deo per creationem sempiternum esse adepta sunt. Cum autem materia hoc ipsum quod est, sit potentia ad esse quod est per formam, huiusmodi entia in quibus non est potentia ad esse et non esse, non sunt composita ex materia et forma, sed sunt formae tantum subsistentes in suo esse, quod acceperunt a Deo. Necesse est autem huiusmodi substantias incorporeales incorruptibiles esse. In omnibus enim corruptibilibus est potentia ad non esse. In iis autem non est, ut dictum est. Sunt igitur incorruptibiles. Item. Nihil corrumpitur nisi per separationem formae ab ipso, nam esse semper consequitur formam. Huiusmodi autem substantiae, cum sint formae subsistentes, non possunt separari a suis formis, et ita esse amittere non possunt. Ergo sunt incorruptibiles. Sunt autem inter utraque praedictorum quaedam media, in quibus etsi non sit potentia ad esse et non esse, est tamen in eis potentia ad ubi. Huiusmodi autem sunt corpora caelestia, quae generationi et corruptioni non subiiciuntur, quia in iis contrarietates non inveniuntur, et tamen sunt mutabilia secundum locum: sic autem invenitur in aliquibus materia sicut et motus, est enim motus actus existentis in potentia. Habent igitur huiusmodi corpora materiam non subiectam generationi et corruptioni, sed solum loci mutationi.

Caput 75 - Quod quaedam sunt substantiae intellectuales, quae immateriales dicuntur

Praedictas autem substantias, quas immateriales diximus, necesse est etiam intellectuales esse. Ex hoc enim aliquid intellectuale est quod immune est a materia, quod ex ipso intelligendi modo percipi potest. Intelligibile enim in actu et intellectus in actu sunt unum. Manifestum est autem aliquid esse actu intelligibile per hoc quod est a materia separatum: nam et de rebus materialibus intellectualem cognitionem habere non possumus nisi per abstractionem a materia. Unde oportet idem iudicium de intellectu esse, ut scilicet quae sunt immaterialia, sint intellectualia. Item. Substantiae immateriales sunt primae et supremae in entibus, nam actus naturaliter est prior potentia. Omnibus autem rebus apparet intellectus esse superior: intellectus enim utitur corporalibus quasi instrumentis. Oportet igitur substantias immateriales intellectuales esse. Adhuc. Quanto aliqua sunt superiora in entibus, tanto magis pertingunt ad similitudinem divinam. Videmus enim res quasdam infimi gradus participare divinam similitudinem quantum ad esse tantum, velut inanimata; quaedam autem quantum ad esse et vivere, ut plantae; quaedam autem quantum ad sentire, ut animalia; supremus autem modus est per intellectum, et maxime Deo conveniens. Supremae igitur creaturae sunt intellectuales: et quia inter caeteras creaturas magis ad Dei similitudinem accedunt, propter hoc dicuntur ad imaginem Dei constitutae.

Caput 76 - Quomodo tales substantiae sunt arbitrio liberae

Per hoc autem ostenditur, quod sunt arbitrio liberae. Intellectus enim non agit aut appetit sine iudicio, sicut inanimata; neque est iudicium intellectus ex naturali impetu, sicut in brutis, sed ex propria apprehensione: quia intellectus et finem cognoscit, et id quod est ad finem, et habitudinem unius ad alterum; et ideo ipse sui iudicii causa esse potest, quo appetat et agat aliquid propter finem. Liberum autem dicimus quod sui causa est. Appetit igitur et agit intellectus libero iudicio, quod est esse liberum arbitrio. Supremae igitur substantiae sunt arbitrio liberae. Adhuc. Liberum est quod non est obligatum ad aliquid unum determinatum. Appetitus autem substantiae intellectivae non est obligatus ad aliquid unum determinatum bonum: sequitur enim apprehensionem intellectus, quae est de bono universaliter. Igitur appetitus substantiae intelligentis est liber, utpote communiter se habens ad quodcumque bonum.

Caput 77 - Quod in eis est ordo et gradus secundum perfectionem naturae

Sicut autem hae substantiae intelligentes quodam gradu aliis substantiis praeponuntur, ita etiam ipsas substantias necesse est aliquibus gradibus ab invicem distare. Non enim ab invicem differre possunt materiali differentia, cum materia careant: unde si in eis est pluralitas, necesse est eam per distinctionem formalem causari, quae diversitatem speciei constituit. In quibuscumque autem est speciei diversitatem accipere, necesse est in eis gradum quemdam et ordinem considerare: cuius ratio est, quia sicut in numeris additio vel subtractio unitatis speciem variat, ita per additionem et subtractionem differentiarum res naturales specie differentes inveniuntur; sicut quod est animatum tantum, ab eo differt quod est animatum et sensibile; et quod est animatum et sensibile tantum, ab eo quod est animatum, sensibile et rationale. Necesse est igitur praedictas immateriales substantias secundum quosdam gradus et ordines esse distinctas.

Caput 78 - Qualiter est in eis ordo et gradus in intelligendo

Et quia secundum modum substantiae rei est modus operationis, necesse est quod superiores earum nobilius intelligant, utpote formas intelligibiles et virtutes magis universales et magis unitas habentes: inferiores autem esse debiliores in intelligendo, et habere formas magis multiplicatas et minus universales.

Caput 79 - Quod substantia per quam homo intelligit, est infima in genere substantiarum intellectualium

Cum autem non sit in rebus in infinitum procedere, sicut est invenire supremam in praedictis substantiis, quae propinquissime accedit ad Deum, ita necesse est inveniri infimam, quae maxime appropinquat materiae corporali. Et hoc quidem taliter potest esse manifestum. Intelligere enim homini supra alia animalia convenit. Manifestum est enim quod homo solus universalalia considerat, et habitudines rerum, et res immateriales, quae solum intelligendo percipiuntur. Impossibile est autem quod intelligere sit actus exercitus per organum corporale, sicut visio exercetur per oculum. Necesse est enim quod omne instrumentum virtutis cognoscitivae careat illo genere rerum quod per ipsum cognoscitur, sicut pupilla caret coloribus ex sua natura: sic enim cognoscuntur colores, inquantum colorum species recipiuntur in pupilla; recipiens autem oportet esse denudatum ab eo quod recipitur. Intellectus autem cognoscitivus est omnium naturarum sensibilium. Si igitur cognosceret per organum corporale, oporteret illud organum esse denudatum ab omni natura sensibili, quod est impossibile. Item. Omnis ratio cognoscitiva eo modo cognoscitur quo species cogniti est apud ipsam, nam haec est sibi principium cognoscendi. Intellectus autem cognoscit res immaterialiter, etiam eas quae in sua

natura sunt materiales, abstrahendo formam universalem a materialibus conditionibus individuantes. Impossibile est ergo quod species rei cognitae sit in intellectu materialiter: ergo non recipitur in organo corporali, nam omne organum corporale est materiale. Idem etiam apparet ex hoc quod sensus debilitatur et corrumpitur ab excellentibus sensibilibus, sicut auditus a magnis sonis, et visus a rebus valde fulgidis, quod accidit, quia solvitur organi harmonia. Intellectus autem magis roboratur ex excellentia intelligibilium: nam qui intelligit altiora intelligibilium, non minus potest intelligere alia, sed magis. Si igitur homo inveniatur intelligens, et intelligere hominis non sit per organum corporale, oportet quod sit aliqua substantia incorporea, per quam homo intelligat. Nam quod per se potest operari sine corpore, etiam eius substantia non dependet a corpore. Omnes enim virtutes et formae quae per se subsistere non possunt sine corpore, operationem habere non possunt sine corpore: non enim calor per se calefacit, sed corpus per calorem. Haec igitur substantia incorporea per quam homo intelligit, est infima in genere substantiarum intellectualium, et maxime materiae propinqua.

Caput 80 - De differentia intellectus, et modo intelligendi

Cum autem esse intelligibile sit supra esse sensibile, sicut intellectus supra sensum, ea autem quae sunt inferiora in entibus, imitantur ut possunt superiora, sicut corpora generabilia et corruptibilia imitantur aliquo modo circulationem caelestium corporum, necesse est et sensibilia intelligibilibus suo modo assimilari; et sic ex similitudine sensibilium utcumque possumus devenire in notitiam intelligibilium. Est autem in sensibilibus aliquid quasi supremum quod est actus, scilicet forma, et aliquid infimum quod est potentia tantum, scilicet materia, et aliquid medium, scilicet compositum ex materia et forma. Sic etiam in esse intelligibili considerandum est: nam supremum intelligibile, quod est Deus, est actus purus; substantiae vero intellectuales aliae sunt habentes aliquid de actu et de potentia secundum esse intelligibile; infima vero intellectualium substantiarum, per quam homo intelligit, est quasi in potentia tantum in esse intelligibili. Huic etiam attestatur quod homo invenitur a principio potentia tantum intelligens, et postmodum paulatim reducitur in actum; et inde est quod id per quod homo intelligit, vocatur intellectus possibilis.

Caput 81 - Quod intellectus possibilis in homine accipit formas intelligibiles a rebus sensibilibus

Quia vero, ut dictum est, quanto substantia intellectualis est altior, tanto formas intelligibiles universaliores habet, consequens est ut intellectus humanus, quem possibilem diximus, inter alias intellectuales substantias formas habeat minus universales, et inde est quod formas intelligibiles a rebus sensibilibus accipit. Hoc etiam aliter consideranti manifestum esse potest. Oportet enim formam esse proportionatam susceptibili. Sicut igitur intellectus possibilis humanus inter omnes substantias intellectuales propinquior invenitur materiae corporali, ita necesse est quod eius formae intelligibiles rebus materialibus sint maxime propinquae.

Caput 82 - Quod homo indiget potentiis sensitivis ad intelligendum

Considerandum autem quod formae in rebus corporeis particulares sunt, et materiale esse habentes; in intellectu vero universales sunt, et immateriales: quod quidem demonstrat intelligendi modus. Intelligimus enim universaliter et immaterialiter. Modus autem intelligendi speciebus intelligibilibus, quibus intelligimus, necesse est quod respondeat. Oportet igitur, cum de extremo ad extremum non perveniatur nisi per medium, quod formae a rebus corporeis ad intellectum perveniant per aliqua media. Huiusmodi autem sunt potentiae sensitivae, quae formas rerum materialium recipiunt sine materia: fit enim in oculo species lapidis, sed non materia, recipiuntur

tamen in potentiis sensitivis formae rerum particulariter, nam potentiis sensitivis non nisi particularia cognoscimus. Necesse igitur fuit hominem, ad hoc quod intelligat, etiam sensus habere. Huius autem signum est quod cui deficit unus sensus, deficit scientia sensibilibus quae illo sensu comprehenduntur, sicut caecus natus de coloribus scientiam habere non potest.

Caput 83 - Quod necesse est ponere intellectum agentem

Inde manifestum fit quod scientia rerum in intellectu nostro non causatur per participationem aut influxum aliquarum formarum actu intelligibilium per se subsistentium, sicut Platonici posuerunt, et alii quidam ipsos sequentes, sed intellectus acquirit eam a rebus sensibilibus, mediantibus sensibus. Sed cum in potentiis sensitivis formae rerum sint particulares, ut dictum est, non sunt intelligibiles actu, sed potentia tantum. Intellectus enim non nisi universalia intelligit. Quod autem est in potentia, non reducit in actum nisi ab aliquo agente. Oportet igitur quod sit aliquod agens quod species in potentiis sensitivis existentes faciat intelligibiles actu. Hoc autem non potest facere intellectus possibilis, ipse enim magis est in potentia ad intelligibilia quam intelligibilium activus. Necesse est igitur ponere alium intellectum, qui species intelligibiles in potentia faciat intelligibiles actu, sicut lumen facit colores visibiles potentia, esse visibiles actu, et hunc dicimus intellectum agentem, quem ponere non esset necesse, si formae rerum essent intelligibiles actu, sicut Platonici posuerunt. Sic igitur ad intelligendum primo necessarius est nobis intellectus possibilis, qui est receptivus specierum intelligibilium; secundo intellectus agens qui facit intelligibilia actu. Cum autem intellectus possibilis iam fuerit per species intelligibiles perfectus, vocatur intellectus in habitu, cum species intelligibiles iam sic habet ut eis possit uti cum voluerit, medio quodam modo inter potentiam puram et actum completum. Cum vero praedictas species in actu completo habuerit, vocatur intellectus in actu. Sic enim actu intelligit res, cum species rei facta fuerit forma intellectus possibilis: propter quod dicitur quod intellectus in actu est intellectum in actu.

Caput 84 - Quod anima humana est incorruptibilis

Necesse est autem secundum praemissa, intellectum quo homo intelligit, incorruptibilem esse. Unumquodque enim sic operatur secundum quod habet esse. Intellectus autem habet operationem in qua non communicat sibi corpus, ut ostensum est, ex quo patet quod est operans per seipsum. Ergo est substantia subsistens in suo esse. Ostensum est autem supra, quod substantiae intellectuales sunt incorruptibiles. Ergo intellectus quo homo intelligit, est incorruptibilis. Adhuc. Proprium subiectum generationis et corruptionis est materia. Intantum igitur unumquodque a corruptione recedit, inquantum recedit a materia: ea enim quae sunt composita ex materia et forma, sunt per se corruptibilia; formae autem materiales sunt corruptibiles per accidens, et non per se; formae autem immateriales, quae materiae proportionem excedunt, sunt incorruptibiles omnino. Intellectus autem omnino secundum suam naturam supra materiam elevatur, quod eius operatio ostendit: non enim intelligimus aliqua nisi per hoc quod ipsa a materia separamus. Est igitur intellectus secundum naturam incorruptibilis. Item. Corruptio absque contrarietate esse non potest, nihil enim corrumpitur nisi a suo contrario: unde corpora caelestia, in quibus non est contrarietas, sunt incorruptibilia. Sed contrarietas longe est a natura intellectus, in tantum quod ea quae secundum se sunt contraria, in intellectu contraria non sunt: est enim contrariorum ratio intelligibilis una, quia per unum intelligitur aliud. Impossibile est igitur quod intellectus sit corruptibilis.

Caput 85 - De unitate intellectus possibilis

Forte autem aliquis dicet, quod intellectus quidem incorruptibilis est, sed est unus in omnibus hominibus, et sic quod post corruptionem omnium hominum remanet, non est nisi

unum. Quod autem sit unus tantum intellectus in omnibus, multipliciter adstrui potest. Primo quidem ex parte intelligibilis. Quia si est alius intellectus in me, alius in te, oportebit quod sit alia species intelligibilis in me, et alia in te, et per consequens aliud intellectum quod ego intelligo, et aliud quod tu. Erit ergo intentio intellecta multiplicata secundum numerum individuorum, et ita non erit universalis, sed individualis. Ex quo videtur sequi quod non sit intellecta in actu, sed in potentia tantum: nam intentiones individuales sunt intelligibiles in potentia, non in actu. Deinde quia, cum ostensum sit quod intellectus est substantia subsistens in suo esse, substantiae autem intellectuales plures numero non sint in specie una, ut supra etiam ostensum est, sequitur quod si alius est intellectus in me et alius in te secundum numerum, quod sit etiam alius specie, et sic ego et tu non sumus eiusdem speciei. Item. Cum in natura speciei omnia individua communicent, oportet poni aliquid praeter naturam speciei, secundum quod ab invicem individua distinguuntur. Si igitur in omnibus hominibus est unus intellectus secundum speciem, plures autem secundum numerum, oportet ponere aliquid quod faciat numero differre unum intellectum ab alio. Hoc autem non potest esse aliquid quod sit de substantia intellectus, cum intellectus non sit compositus ex materia et forma. Ex quo sequitur quod omnis differentia quae accipi posset secundum id quod est de substantia intellectus, sit differentia formalis et diversificans speciem. Relinquitur ergo quod intellectus unius hominis non possit esse alius numero ab intellectu alterius, nisi propter diversitatem corporum. Corruptis ergo corporibus diversis, videtur quod non remaneant plures intellectus, sed unus tantum. Hoc autem quod impossibile sit, evidenter apparet. Ad quod ostendendum, procedendum est sicut proceditur contra negantes principia, ut ponamus aliquid quod omnino negari non possit. Ponamus igitur quod hic homo, puta Socrates vel Plato, intelligat: quod negare non posset respondens, nisi intelligeret esse negandum. Negando igitur ponit: nam affirmare et negare intelligentis est. Si autem hic homo intelligit, oportet quod id quo formaliter intelligit, sit forma eius, quia nihil agit nisi secundum quod est actu. Illud ergo quo agit agens, est actus eius, sicut calor quo calidum calefacit, est actus eius. Intellectus igitur quo homo intelligit, est forma huius hominis, et eadem ratione illius. Impossibile est autem quod forma eadem numero sit diversorum secundum numerum, quia diversorum secundum numerum, non est idem esse. Unumquodque autem habet esse per suam formam. Impossibile est igitur quod intellectus quo homo intelligit, sit unus in omnibus. Huius autem rationis difficultatem aliqui cognoscentes, conantur invenire viam evadendi. Dicunt enim, quod intellectus possibilis, de quo supra est habitum, recipit species intelligibiles, quibus fit in actu. Species autem intelligibiles sunt quodammodo in phantasmatibus. Inquantum igitur species intelligibilis est in intellectu possibili et in phantasmatibus quae sunt in nobis, intantum intellectus possibilis continuatur et unitur nobiscum, ut sic per ipsum intelligere possimus. Haec autem responsio omnino nulla est. Primo quidem, quia species intelligibilis secundum quod est in phantasmatibus, est intellecta in potentia tantum, secundum autem quod est in intellectu possibili, est intellecta in actu. Secundum igitur quod est in intellectu possibili non est in phantasmatibus, sed magis a phantasmatibus abstracta. Nulla ergo remanet unio intellectus possibilis ad nos. Deinde dato quod sit aliqua unio, non tamen sufficeret ad hoc quod faceret nos intelligentes. Per hoc enim quod species alicuius est in intellectu, non sequitur quod se ipsum intelligat, sed quod intelligatur: non enim lapis intelligit, etiam si eius species sit in intellectu possibili. Neque igitur per hoc quod species phantasmatum quae sunt in nobis, sunt in intellectu possibili, sequitur quod nos simus intelligentes, sed magis quod nos simus intellecti, vel potius phantasmata quae sunt in nobis. Hoc autem evidentius apparet, si quis consideret comparisonem quam facit Aristoteles in III de anima, dicens, quod intellectus se habet ad phantasmata sicut visus ad colores. Manifestum est autem quod per hoc quod species colorum qui sunt in pariete, sunt in visu, non habet paries quod videat, sed magis videatur. Neque ergo etiam ex hoc quod species phantasmatum quae sunt in nobis, fiunt in intellectu, sequitur quod nos simus intelligentes, sed quod simus intellecti. Amplius, si nos per intellectum formaliter intelligimus, oportet quod ipsum intelligere intellectus, sit intelligere hominis, sicut eadem est calefactio ignis et caloris. Si igitur idem est intellectus numero in me et in te, sequitur de necessitate quod respectu eiusdem intelligibilis sit idem intelligere meum et

tuum, dum scilicet simul aliquid idem intelligimus; quod est impossibile: non enim diversorum operandium potest esse una et eadem numero operatio. Impossibile est igitur quod sit unus intellectus in omnibus. Sequitur ergo quod si intellectus est incorruptibilis, ut ostensum est, quod destructis corporibus remaneant plures intellectus secundum numerum hominum. Ea vero quae in contrarium obiiciuntur, facile est solvere. Prima enim ratio multipliciter deficit. Primo quidem concedimus idem esse intellectum ab omnibus hominibus: dico autem intellectum id quod est intellectus obiectum; obiectum autem intellectus non est species intelligibilis, sed quidditas rei. Non enim scientiae intellectuales omnes sunt de speciebus intelligibilibus, sed sunt de naturis rerum, sicut etiam obiectum visus est color, non species coloris, quae est in oculo. Quamvis igitur sint plures intellectus diversorum hominum, non tamen est nisi unum intellectum apud omnes, sicut unum coloratum est quod a diversis insipientibus videtur. Secundo, quia non est necessarium, si aliquid est individuum, quod sit intellectum in potentia et non in actu, sed hoc est verum in illis tantum quae individuuntur per materiam: oportet enim illud quod est intellectum in actu, esse immateriale. Unde substantiae immateriales, licet sint quaedam individua per se existentia, sunt tamen intellecta in actu: unde et species intelligibiles, quae sunt immateriales, licet sint aliae numero in me et in te, non propter hoc perdunt quin sint intelligibiles actu; sed intellectus intelligens per eas suum obiectum reflectitur supra se ipsum intelligendo ipsum suum intelligere, et speciem qua intelligit. Deinde considerandum est, quod si ponatur unus intellectus omnium hominum, adhuc est eadem difficultas, quia adhuc remanet multitudo intellectuum, cum sint plures substantiae separatae intelligentes, et ita sequeretur secundum eorum rationem quod intellecta essent secundum numerum diversa, et per consequens individualia, et non intellecta in actu primo. Patet igitur quod praemissa ratio si aliquid necessitatis haberet, auferret pluralitatem intellectuum simpliciter, et non solum in hominibus. Unde cum haec conclusio sit falsa, manifestum est quod ratio non ex necessitate concludit. Secunda ratio solvitur facile, si quis consideret differentiam intellectualis animae ad substantias separatas. Anima enim intellectiva ex natura suae speciei hoc habet ut uniatur alicui corpori ut forma, unde et in definitione animae cadit corpus, et propter hoc secundum habitudinem ad diversa corpora diversificantur animae secundum numerum, quod non est in substantiis separatis. Ex quo etiam patet qualiter tertia ratio sit solvenda. Non enim anima intellectiva ex natura suae speciei habet corpus partem sui, sed unibilitatem ad ipsum: unde per hoc quod est unibilis diversis corporibus, diversificatur secundum numerum, quod etiam manet in animabus, corporibus destructis: sunt enim unibiles corporibus diversis, licet non actu unitae.

Caput 86 - De intellectu agente, quod non est unus in omnibus

Fuerunt autem quidam, qui licet concederent intellectum possibilem diversificari in hominibus, posuerunt tamen intellectum agentem unum respectu omnium esse. Quae quidem opinio licet sit tolerabilior quam praemissa, similibus tamen rationibus confutari potest. Est enim actio intellectus possibilis recipere intellecta et intelligere ea; actio autem intellectus agentis facere intellecta in actu abstrahendo ipsa. Utrumque autem horum huic homini convenit: nam hic homo, ut Socrates vel Plato, et recipit intellecta, et abstrahit, et intelligit abstracta. Oportet igitur quod tam intellectus possibilis quam intellectus agens uniatur huic homini ut forma, et sic oportet quod uterque multiplicetur numero secundum numerum hominum. Item. Agens et patiens oportet esse ad invicem proportionata, sicut materia et forma, nam materia fit in actu ab agente; et inde est quod cuilibet potentiae passivae respondet potentia activa sui generis. Actus enim et potentia unius generis sunt. Intellectus autem agens comparatur ad possibilem sicut potentia activa ad passivam, ut ex dictis patet. Oportet igitur utrumque esse unius generis. Cum igitur intellectus possibilis non sit secundum esse separatus a nobis, sed unitus nobis ut forma, et multiplicetur secundum multitudinem hominum, ut ostensum est, necesse est etiam quod intellectus agens sit aliquid unitum nobis formaliter, et multiplicetur secundum numerum hominum.

Caput 87 - Quod intellectus possibilis et agens fundantur in essentia animae

Cum autem intellectus agens et possibilis nobis formaliter uniantur, necesse est dicere quod in eadem essentia animae convenient. Omne enim quod alicui unitur formaliter, unitur ei per modum formae substantialis, aut per modum formae accidentalis. Si igitur intellectus possibilis et agens uniantur homini per modum formae substantialis, cum unius rei non sit nisi una forma substantialis, necesse est dicere quod intellectus possibilis et agens convenient in una essentia formae, quae est anima. Si vero uniantur homini per modum formae accidentalis, manifestum est quod neutrum potest esse accidens corpori; et ex hoc quod operationes eorum sunt absque organo corporali, ut supra ostensum est, sequitur quod uterque eorum sit accidens animae. Non est autem in uno homine nisi una anima. Oportet igitur quod intellectus agens et possibilis in una essentia animae convenient. Item. Omnis actio quae est propria alicui speciei, est a principiis consequentibus formam quae dat speciem. Intelligere autem est operatio propria humanae speciei. Oportet igitur quod intellectus agens et possibilis, qui sunt principia huius operationis, sicut ostensum est, consequantur animam humanam, a qua homo habet speciem. Non autem sic consequuntur eam quasi ab ipsa procedentia in corpus, quia, ut ostensum est, praedicta operatio est sine organo corporali. Cuius autem est potentia, eius et actio. Relinquitur ergo quod intellectus possibilis et agens convenient in una essentia animae.

Caput 88 - Qualiter istae duae potentiae convenient in una essentia animae

Considerandum autem relinquitur quomodo hoc possit esse. Videtur enim circa hoc aliqua difficultas suboriri. Intellectus enim possibilis est in potentia ad omnia intelligibilia. Intellectus autem agens facit intelligibilia in potentia esse intelligibilia in actu, et sic oportet quod comparetur ad ea sicut actus ad potentiam. Non videtur autem possibile quod idem respectu eiusdem sit in potentia et in actu. Sic igitur impossibile videtur quod in una substantia animae convenient intellectus possibilis et agens. Haec autem dubitatio de facili solvitur, si quis consideret qualiter intellectus possibilis sit in potentia respectu intelligibilium, et qualiter intellectus agens faciat ea esse in actu. Est enim intellectus possibilis in potentia ad intelligibilia secundum quod non habet in sui natura aliquam determinatam formam rerum sensibilium, sicut pupilla est in potentia ad omnes colores. Inquantum ergo phantasmata a rebus sensibilibus abstracta sunt similitudines determinatarum rerum sensibilium, comparantur ad intellectum possibilem sicut actus ad potentiam: sed tamen phantasmata sunt in potentia ad aliquid quod anima intellectiva habet in actu, scilicet esse abstractum a materialibus conditionibus. Et quantum ad hoc anima intellectiva comparatur ad ipsam ut actus ad potentiam. Non est autem inconueniens quod aliquid respectu eiusdem sit in actu et in potentia secundum diversa: propter hoc enim naturalia corpora agunt et patiuntur ad invicem, quia utrumque est in potentia respectu alterius. Sic igitur non est inconueniens quod eadem anima intellectiva sit in potentia respectu omnium intelligibilium, prout ponitur in ea intellectus possibilis, et comparetur ad ea ut actus, prout ponitur in ea intellectus agens. Et hoc manifestius apparebit ex modo quo intellectus facit intelligibilia in actu. Non enim intellectus agens sic facit intelligibilia in actu quasi ab ipso effluant in intellectum possibilem. Sic enim non indigeremus phantasmatibus et sensu ad intelligendum; sed facit intelligibilia in actu abstrahendo ea a phantasmatibus, sicut lumen facit quodammodo colores in actu, non quasi habeat eos apud se, sed inquantum dat eis quodammodo visibilitatem. Sic igitur aestimandum est unam esse animam intellectivam quae caret naturis rerum sensibilium et potest eas recipere per modum intelligibilem, et quae phantasmata facit intelligibilia in actu abstrahendo ab eis species intelligibiles. Unde potentia eius secundum quam est receptiva intelligibilium specierum, dicitur intellectus possibilis; potentia autem eius secundum quam abstrahit species intelligibiles a phantasmatibus, vocatur intellectus agens, qui est quasi quoddam lumen intelligibile, quod anima intellectiva participat ad imitationem superiorum substantiarum intellectualium.

Caput 89 - Quod omnes potentiae in essentia animae radican- t

Non solum autem intellectus agens et possibilis in una essentia animae humanae conveniunt, sed etiam omnes aliae potentiae, quae sunt principia operationum animae. Omnes enim huiusmodi potentiae quodammodo in anima radican-
t: quaedam quidem, sicut potentiae vegetativae et sensitivae partis, in anima sunt sicut in principio, in coniuncto autem sicut in subiecto, quia earum operationes coniuncti sunt, et non solum animae: cuius est enim actio, eius est potentia; quaedam vero sunt in anima sicut in principio et in subiecto, quia earum operationes sunt animae absque organo corporali, et huiusmodi sunt potentiae intellectivae partis. Non est autem possibile esse plures animas in homine. Oportet igitur quod omnes potentiae animae ad eandem animam pertineant.

Caput 90 - Quod unica est anima in uno corpore

Quod autem impossibile sit esse plures animas in uno corpore, sic probatur. Manifestum est enim animam esse formam substantialem habentis animam, ex hoc quod per animam animatum genus et speciem sortitur. Impossibile est autem plures formas substantiales eiusdem esse rei. Forma enim substantialis in hoc differt ab accidentali, quia forma substantialis facit esse hoc aliquid simpliciter; forma autem accidentalis advenit ei quod iam est hoc aliquid, et facit ipsum esse quale vel quantum, vel qualiter se habens. Si igitur plures formae substantiales sint unius et eiusdem rei, aut prima earum facit hoc aliquid, aut non. Si non facit hoc aliquid, non est forma substantialis. Si autem facit hoc aliquid, ergo omnes formae consequentes adveniunt ei quod iam est hoc aliquid. Nulla igitur consequentium erit forma substantialis, sed accidentalis. Sic igitur patet quod impossibile est formas substantiales esse plures unius et eiusdem rei. Neque igitur possibile est plures animas in uno et eodem esse. Adhuc: patet quod homo dicitur vivens secundum quod habet animam vegetabilem, animal autem secundum quod habet animam sensitivam, homo autem secundum quod habet animam intellectivam. Si igitur sunt tres animae in homine, scilicet vegetabilis, sensibilis et rationalis, sequitur quod homo secundum aliam animam ponatur in genere, et secundum aliam speciem sortiatur. Hoc autem est impossibile: sic enim ex genere et differentia non fieret unum simpliciter, sed unum per accidens, vel quasi congregatum, sicut musicum et album, quod non est esse unum simpliciter. Necesse est igitur in homine unam tantum animam esse.

Caput 91 - Rationes quae videntur probare quod in homine sunt plures animae

Videntur autem quaedam huic sententiae adversari. Primo quidem quia differentia comparatur ad genus ut forma ad materiam. Animal autem est genus hominis, rationale autem est differentia constitutiva eius. Cum igitur animal sit corpus animatum anima sensitiva, videtur quod corpus animatum anima sensitiva adhuc sit in potentia respectu animae rationalis, et sic anima rationalis esset anima alia a sensitiva. Item. Intellectus non habet organum corporale; sensitivae autem potentiae et nutritivae habent organum corporale. Impossibile igitur videtur quod eadem anima sit et intellectiva et sensitiva, quia non potest esse idem separatum et non separatum. Adhuc. Anima rationalis est incorruptibilis, ut supra ostensum est, vegetabilis autem anima et sensibilis sunt corruptibiles, quia sunt actus corruptibilium organorum. Non est igitur eadem anima vegetabilis et sensibilis et rationalis, cum impossibile sit idem esse corruptibile et incorruptibile. Praeterea. In generatione hominis apparet vita, quae est per animam vegetabilem, antequam conceptum appareat esse animal per sensum et motum, et prius demonstratur animal esse per motum et sensum quam habeat intellectum. Si igitur est eadem anima per quam conceptum primo vivit vita plantae, secundo vita animalis, et tertio vita hominis, sequeretur quod vegetabilis, sensibilis et rationalis sint ab exteriori principio, vel etiam intellectiva sit ex virtute quae est in semine. Utrumque autem horum videtur inconveniens: quia cum operationes animae

vegetabilis et sensibilis non sint sine corpore, nec earum principia sine corpore possunt esse; operatio autem animae intellectivae est sine corpore, et sic impossibile videtur quod aliqua virtus in corpore sit eius causa. Impossibile igitur videtur quod eadem anima sit vegetabilis, sensibilis et rationalis.

Caput 92 - Solutio rationum praemissarum

Ad huiusmodi igitur dubitationes tollendas considerandum est, quod sicut in numeris species diversificantur per hoc quod una earum super alteram addit, ita etiam in rebus materialibus una species aliam in perfectione excedit. Quidquid enim perfectionis est in corporibus inanimatis, hoc habent plantae, et adhuc amplius; et rursus quod habent plantae, habent animalia, et aliquid plus; et sic quousque veniatur ad hominem, qui est perfectissimus inter creaturas corporeas. Omne autem quod est imperfectum, se habet ut materia respectu perfectioris. Et hoc quidem in diversis manifestum est. Nam elementa sunt materia corporum similium partium; et rursus corpora similium partium sunt materia respectu animalium. Et similiter in uno et eodem considerandum est. Quod enim in rebus naturalibus ad altiorum gradum perfectionis attingit, per suam formam habet quidquid perfectionis convenit inferiori naturae, et per eandem habet id quod eidem de perfectione superadditur, sicut planta per suam animam habet quod sit substantia, et quod sit corporea, et ulterius quod sit animatum corpus. Animal autem per suam animam habet haec omnia, et ultra, quod sit sentiens; homo autem super haec omnia habet per suam animam quod sit intelligens. Si igitur in re aliqua consideretur id quod ad inferioris gradus perfectionem pertinet, erit materiale respectu eius quod pertinet ad perfectionem superioris gradus, puta, si consideretur in animali quod habet vitam plantae, hoc est quodammodo materiale respectu eius quod pertinet ad vitam sensitivam, quae est propria animali. Genus autem non est materia, alioquin non praedicaretur de toto, sed est aliquid a materia sumptum: denominatio enim rei ab eo quod est materiale in ipsa, est genus eius; et per eundem modum differentia sumitur a forma. Et propter hoc, corpus vivum seu animatum, est genus animalis, sensibile autem differentia constitutiva ipsius; et similiter animal est genus hominis, et rationale differentia constitutiva eius. Quia igitur forma superioris gradus habet in se omnes perfectiones inferioris gradus, non est alia forma secundum rem a qua sumitur genus, et a qua sumitur differentia, sed ab eadem forma, secundum quod habet inferioris gradus perfectionem, sumitur genus; secundum vero quod habet perfectionem superioris gradus, sumitur ab ea differentia. Et sic patet quod quamvis animal sit genus hominis, et rationale sit differentia constitutiva eius, non tamen oportet quod sit in homine alia anima sensitiva et alia intellectiva, ut prima ratio obiiciebat. Per eadem autem apparet solutio secundae rationis. Dictum est enim quod forma superioris speciei comprehendit in se omnes inferiorum graduum perfectiones. Considerandum est autem, quod tanto species materialis est altior, quanto minus fuerit materiae subiecta, et sic oportet quod quanto aliqua forma est nobilior, tanto magis super materiam eleveatur: unde anima humana, quae est nobilissima materialium formarum, ad summum elevationis gradum pertingit, ut scilicet habeat operationem absque communicatione materiae corporalis; tamen quia eadem anima inferiorum graduum perfectiones comprehendit, habet nihilominus et operationes in quibus communicat materia corporalis. Manifestum est autem quod operatio procedit a re secundum eius virtutem. Oportet igitur quod anima humana habeat aliquas vires sive potentias quae sunt principia operationum quae exercentur per corpus, et has oportet esse actus aliquarum partium corporis, et huiusmodi sunt potentiae vegetativae et sensitivae partis. Habet etiam aliquas potentias quae sunt principia operationum quae sine corpore exercentur, et huiusmodi sunt intellectivae partis potentiae, quae non sunt actus aliquorum organorum. Et ideo intellectus tam possibilis quam agens dicitur separatus, quia non habent organa quorum sunt actus, sicut visus et auditus, sed sunt tantum in anima, quae est corporis forma. Unde non oportet, propter hoc quod intellectus dicitur separatus et caret organo corporali, non autem sensus, quod alia sit anima intellectiva et sensitiva in homine. Ex quo etiam

patet quod nec ex hoc cogimur ponere aliam animam intellectivam et aliam sensitivam in homine, quia anima sensitiva est corruptibilis, intellectiva incorruptibilis, ut alia ratio procedebat. Esse enim incorruptibile competit intellectivae parti inquantum est separata. Sicut igitur in eadem essentia animae fundantur potentiae quae sunt separatae, ut dictum est, et non separatae, ita nihil prohibet quasdam potentiarum animae simul cum corpore deficere, quasdam autem incorruptibiles esse. Secundum etiam praedicta patet solutio quartae obiectionis. Nam omnis motus naturalis paulatim ex imperfecto ad perfectum procedit; quod tamen aliter accidit in alteratione et generatione. Nam eadem qualitas suscipit magis et minus: et ideo alteratio, quae est motus in qualitate, una et continua existens, de potentia ad actum procedit de imperfecto ad perfectum. Forma vero substantialis non recipit magis et minus, quia esse substantiale uniuscuiusque est indivisibiliter se habens. Unde naturalis generatio non procedit continue per multa media de imperfecto ad perfectum, sed oportet esse ad singulos gradus perfectionis novam generationem et corruptionem. Sic igitur in generatione hominis conceptum quidem primo vivit vita plantae per animam vegetabilem; deinde remota hac forma per corruptionem, acquirit quadam alia generatione animam sensibilem, et vivit vita animalis; deinde remota hac anima per corruptionem, introducitur forma ultima et completa, quae est anima rationalis, comprehendens in se quicquid perfectionis in praecedentibus formis erat.

Caput 93 - De productione animae rationalis, quod non sit ex traductione

Haec autem ultima et completa forma, scilicet anima rationalis, non educitur in esse a virtute quae est in semine, sed a superiori agente. Virtus enim quae est in semine, est virtus corporis cuiusdam. Anima autem rationalis excedit omnem corporis naturam et virtutem, cum ad eius intellectualem operationem nullum corpus pertingere possit. Cum igitur nihil agat ultra suam speciem, eo quod agens est nobilius patiente, et faciens facto, impossibile est quod virtus alicuius corporis producat animam rationalem: neque igitur virtus quae est in semine. Adhuc. Secundum quod unumquodque habet esse de novo, sic de novo competit ei fieri: nam eius est fieri cuius est et esse, ad hoc enim aliquid fit ut sit. Eis igitur quae secundum se habent esse, competit per se fieri, sicut rebus subsistentibus; eis autem quae per se non habent esse, non competit per se fieri, sicut accidentibus, et formis materialibus. Anima autem rationalis secundum se habet esse, quia secundum se habet operationem, ut ex dictis patet. Animae igitur rationali secundum se competit fieri. Cum igitur non sit composita ex materia et forma, ut supra ostensum est, sequitur quod non possit educi in esse nisi per creationem. Solius autem Dei est creare, ut supra ostensum est. A solo igitur Deo anima rationalis in esse producitur. Hoc etiam rationabiliter accidit. Videmus enim in artibus ad invicem ordinatis, quod suprema ars inducit ultimam formam; artes autem inferiores disponunt materiam ad ultimam formam. Manifestum est autem quod anima rationalis est ultima et perfectissima forma quam potest consequi materia generabilium et corruptibilium. Convenienter igitur naturalia agentia in inferiora causant praecedentes dispositiones et formas; supremum vero agens, scilicet Deus, causat ultimam formam, quae est anima rationalis.

Caput 94 - Quod anima rationalis non est de substantia Dei

Non tamen credendum est animam rationalem esse de substantia Dei, secundum quorundam errorem. Ostensum est enim supra quod Deus simplex et indivisibilis est. Non igitur animam rationalem corpori unit quasi eandem a sua substantia separando. Item. Ostensum est supra quod impossibile est Deum esse formam alicuius corporis. Anima autem rationalis unitur corpori ut forma. Non igitur est de substantia Dei. Adhuc. Ostensum est supra quod Deus non movetur neque per se neque per accidens, cuius contrarium in anima rationali apparet: mutatur enim de ignorantia ad scientiam, et de vitio ad virtutes. Non est igitur de substantia Dei.

Caput 95 - Quod illa quae dicuntur inesse a virtute extrinseca, sunt immediate a Deo

Ex his autem quae supra ostensa sunt, ex necessitate concluditur, quod illa quae non possunt produci in esse nisi per creationem, a Deo immediate sint. Manifestum est autem quod corpora caelestia non possunt produci in esse nisi per creationem. Non enim potest dici quod ex materia aliqua praeiacenti sunt facta, quia sic essent generabilia et corruptibilia et contrarietati subiecta, quod eis non competit, ut motus eorum declarat: moventur enim circulariter, motus autem circularis non habet contrarium. Relinquitur igitur quod corpora caelestia sint immediate in esse a Deo producta. Similiter etiam elementa secundum se tota non sunt ex aliqua materia praeiacenti, quia illud quod praeexisteret, haberet aliquam formam; et sic oporteret quod aliquod corpus aliud ab elementis esset prius eis in ordine causae materialis. Si tamen materia praeexistens elementis haberet formam aliam, oporteret quod unum eorum esset aliis prius in eodem ordine, si materia praecedens formam elementi haberet formam aliam. Oportet igitur etiam ipsa elementa immediate esse a Deo producta. Multo igitur magis impossibile est substantias incorporeas et invisibiles ab aliquo alio creari: omnes enim huiusmodi substantiae immateriales sunt. Non enim potest esse materia nisi dimensionis subiecta, secundum quam materia distinguitur, ut ex una materia fieri possint. Unde impossibile est quod ex materia praeiacenti causentur. Relinquitur igitur quod per creationem solum a Deo producuntur in esse: et propter hoc fides Catholica confitetur Deum esse *creatorem caeli et terrae, et omnium visibilium*, nec non etiam *invisibilium*.

Caput 96 - Quod Deus non agit naturali necessitate, sed a voluntate

Ex hoc autem ostenditur quod Deus res in esse produxerit non naturali necessitate, sed voluntate. Ab uno enim naturali agente non est immediate nisi unum; agens autem voluntarium diversa producere potest: quod ideo est, quia omne agens agit per suam formam. Forma autem naturalis, per quam naturaliter aliquid agit, unius una est; formae autem intellectivae, per quas aliquid voluntate agit, sunt plures. Cum igitur a Deo immediate plura producantur in esse, ut iam ostensum est, manifestum est quod Deus in esse res produxit voluntate, et non naturali necessitate. Adhuc. Agens per intellectum et voluntatem est prius in ordine agentium agente per necessitatem naturae: nam agens per voluntatem praestituit sibi finem propter quem agit; agens autem naturale agit propter finem sibi ab alio praestitutum. Manifestum est autem ex praemissis, Deum esse primum agens. Est igitur agens per voluntatem, et non per necessitatem naturae. Item. Ostensum est in superioribus, Deum esse infinitae virtutis. Non igitur determinatur ad hunc effectum vel illum, sed indeterminate se habet ad omnes. Quod autem indeterminate se habet ad diversos effectus, determinatur ad unum producendum per desiderium, vel per determinationem voluntatis; sicut homo qui potest ambulare et non ambulare, quando vult ambulat. Oportet igitur quod effectus a Deo procedant secundum determinationem voluntatis. Non igitur agit per necessitatem naturae, sed per voluntatem. Inde est quod fides Catholica Deum omnipotentem non solum creatorem, sed etiam factorem nominat: nam facere proprie est artificis qui per voluntatem operatur. Et quia omne agens voluntarium, per conceptionem sui intellectus agit, quae verbum ipsius dicitur, ut supra ostensum est, verbum autem Dei filius est: ideo fides Catholica confitetur de filio, quod per eum *omnia facta sunt*.

Caput 97 - Quod Deus in sua actione est immutabilis

Ex hoc autem quod voluntate res in esse producit, manifestum est quod absque sui mutatione res de novo in esse producere potest. Haec est enim differentia inter agens naturale et agens voluntarium: quod agens naturale eodem modo agit quamdiu eodem modo se habet, eo quod quale est, talia agit; agens autem voluntarium agit qualia vult. Potest autem contingere absque eius mutatione quod velit nunc agere, et prius non agere. Nihil enim prohibet adesse alicui

voluntatem de operando in posterum, etiam quando non operatur, absque sui mutatione. Ita absque Dei mutatione contingere potest quod Deus, quamvis sit aeternus, res in esse produxerit non ab aeterno.

Caput 98 - Ratio probans motum ab aeterno fuisse, et solutio eius

Videtur autem quod si Deus voluntate aeterna et immutabili novum effectum producere possit, tamen oporteat quod novum effectum aliquis motus praecedat. Non enim videmus quod voluntas illud quod vult facere, retardet, nisi propter aliquid quod nunc est et cessat in posterum, vel quod non est, et expectatur futurum; sicut homo in aestate habet voluntatem ut induat se aliquo indumento, quod tamen ad praesens induere non vult, sed in futurum, quia nunc est calor, qui cessabit frigore adveniente in posterum. Si igitur Deus ab aeterno voluit aliquem effectum producere, et non ab aeterno produxit, videtur quod vel aliquid expectaretur futurum quod nondum erat, vel esset aliud auferendum, quod tunc erat. Neutrum autem horum sine motu contingere potest. Videtur igitur quod a voluntate praecedente non posset effectus aliquis produci in posterum nisi aliquo motu praecedente: et sic si voluntas Dei fuit aeterna de rerum productione, et res non sunt ab aeterno productae, oportet quod earum productionem praecedat motus, et per consequens mobilia; quae si a Deo producta sunt, et non ab aeterno, iterum oportet praexistere alios motus et mobilia usque in infinitum. Huius autem obiectionis solutio facile potest perpendi, si quis differentiam consideret universalis et particularis agentis. Nam agens particulare habet actionem proportionatam regulae et mensurae quam agens universale praestituit, quod quidem in civilibus apparet. Nam legislator proponit legem quasi regulam et mensuram, secundum quam iudicari oportet ab aliquo particulari iudice. Tempus autem est mensura actionum quae fiunt in tempore. Agens enim particulare habet actionem temporis proportionatam, ut scilicet nunc et non prius agat propter aliquam determinatam rationem. Agens autem universale, quod Deus est, huiusmodi mensuram, quae tempus est, instituit, et secundum suam voluntatem. Inter res igitur productas a Deo etiam tempus est. Sicut igitur talis est uniuscuiusque rei quantitas et mensura, qualem Deus ei tribuere voluit, ita et talis est quantitas temporis qualem ei Deus dare voluit: ut scilicet tempus et ea quae sunt in tempore tunc inciperent quando Deus ea esse voluit. Obiectio autem praemissa procedit de agente quod praesupponit tempus et agit in tempore, non autem instituit tempus. Quaestio ergo qua quaeritur quare voluntas aeterna producit effectum nunc, et non prius, praesupponit tempus praexistens, nam nunc et prius partes sunt temporis. Circa universalem igitur rerum productionem, inter quas etiam consideratur tempus, non est quaerendum quare nunc et non prius, sed quare huius temporis voluit esse mensuram: quod ex divina voluntate dependet, cui indifferens est vel hanc quantitatem vel aliam temporis assignare. Quod quidem et circa quantitatem dimensionis mundi considerari potest. Non enim quaeritur quare Deus corporalem mundum in tali situ constituit et non supra vel subter vel secundum aliam positionis differentiam, quia non est locus extra mundum; sed hoc ex divina voluntate provenit quod talem quantitatem mundo corporali tribueret, ut nihil eius esset extra hunc situm secundum quamcumque positionis differentiam. Licet autem ante mundum tempus non fuerit, nec extra mundum sit locus, utimur tamen tali modo loquendi, ut si dicamus, quod antequam mundus esset, nihil erat nisi Deus, et quod extra mundum non est aliquod corpus, non intelligentes per ante et extra, tempus aut locum nisi secundum imaginationem tantum.

Caput 99 - Rationes ostendentes quod est necessarium materiam ab aeterno creationem mundi praecessisse, et solutiones earum

Videtur autem quod etsi rerum perfectarum productio ab aeterno non fuerit, quod materiam necesse sit ab aeterno fuisse. Omne enim quod habet esse post non esse, mutatur de non esse ad esse. Si igitur res creatae, ut puta caelum et terra et alia huiusmodi, ab aeterno non fuerint, sed inceperunt esse postquam non fuerant, necesse est dicere eas mutatas esse de non

esse ad esse. Omnis autem mutatio et motus subiectum aliquod habet: est enim motus actus existentis in potentia; subiectum autem mutationis per quam aliqua res in esse producitur, non est ipsa res producta, hoc enim est terminus motus; non est autem idem motus terminus et subiectum; sed subiectum praedictae mutationis est id quo res producitur, quod materia dicitur. Videtur ergo, si res in esse productae sint postquam non fuerant, quod oporteat eis materiam praexistisse: quae si iterum producta est postquam non fuerat, oportet quod habeat aliam materiam praecedentem. Non autem est procedere in infinitum. Relinquitur igitur quod oporteat devenire ad aliquam materiam aeternam, quae non sit producta postquam non fuerat. Item. Si mundus incepit postquam non fuerat, antequam mundus esset, aut erat possibile mundum esse vel fieri, aut non possibile. Si autem non possibile erat esse vel fieri, ergo ab aequipollenti impossibile erat mundum esse vel fieri. Quod autem impossibile est fieri, necesse est non fieri. Necesse est igitur mundum non esse factum. Quod cum manifeste sit falsum, necesse est dicere, quod si mundus incepit esse postquam non fuerat, quod possibile erat antequam esset, ipsum esse vel fieri. Erat igitur aliquid in potentia ad fieri et esse mundi. Quod autem est in potentia ad fieri et esse alicuius, est materia eius, sicut lignum se habet ad scamnum. Sic igitur videtur quod necesse est materiam semper fuisse, etiam si mundus semper non fuit. Sed cum ostensum sit supra quod etiam materia non est nisi a Deo, pari ratione fides Catholica non confitetur materiam esse aeternam, sicut nec mundum aeternum. Oportet enim hoc modo exprimi in ipsis rebus causalitatem divinam, ut res ab eo productae esse inciperent postquam non fuerant. Hoc enim evidenter et manifeste ostendit eas non a se ipsis esse, sed ab aeterno auctore. Non autem praemissis rationibus arctamur ad ponendum aeternitatem materiae: non enim universalis rerum productio proprie mutatio dici potest. In nulla enim mutatione subiectum mutationis per mutationem producitur, quia non est idem subiectum mutationis et terminus, ut dictum est. Cum igitur universalis productio rerum a Deo, quae creatio dicitur, se extendat ad omnia quae sunt in re, huiusmodi productio rationem mutationis proprie habere non potest, etiam si res creatae producantur in esse postquam non fuerant. Esse enim post non esse non sufficit ad veram rationem mutationis, nisi supponatur quod subiectum nunc sit sub privatione, et nunc sub forma: unde in quibusdam invenitur hoc post illud, in quibus proprie ratio motus aut mutationis non est, sicut cum dicitur quod ex die fit nox. Sic igitur etsi mundus esse inceperit postquam non fuerat, non oportet quod hoc per aliquam mutationem sit factum, sed per creationem, quae vere mutatio non est, sed quaedam relatio rei creatae, a creatore secundum suum esse dependentis, cum ordine ad non esse praecedens. In omni enim mutatione oportet esse aliquid idem, aliter et aliter se habens, utpote quod nunc sit sub uno extremo, et postmodum sub alio: quod quidem in creatione secundum rei veritatem non invenitur, sed solum secundum imaginationem, prout imaginamur unam et eandem rem prius non fuisse, et postmodum esse: et sic secundum quamdam similitudinem creatio mutatio dici potest. Similiter etiam secunda obiectio non cogit. Licet enim verum sit dicere quod antequam mundus esset, possibile erat mundum esse vel fieri, non tamen oportet hoc secundum aliquam potentiam dici. Dicitur enim possibile in enuntiabilibus quod significat aliquem modum veritatis: quod scilicet neque est necessarium neque impossibile: unde huiusmodi possibile non secundum aliquam potentiam dicitur, ut philosophus docet in VII Metaphysic. Si autem secundum aliquam potentiam dicitur possibile mundum esse, non est necessarium quod dicatur secundum potentiam passivam, sed secundum potentiam activam: ut quod dicitur, quod mundum possibile fuit esse antequam esset, sic intelligatur quod Deus potuit mundum in esse producere antequam produceret: unde non cogimur ponere materiam praexistisse mundo. Sic ergo fides Catholica nihil Deo coaeternum ponit, et propter hoc *creatorem et factorem omnium visibilium et invisibilium* confitetur.

Caput 100 - Quod Deus operatur omnia propter finem

Quoniam autem supra ostensum est quod Deus res in esse produxit non per necessitatem naturae, sed per intellectum et voluntatem, omne autem tale agens agit propter finem, operativi

enim intellectus finis principium est: necesse est igitur omnia quae a Deo sunt facta, propter finem esse. Adhuc. Productio rerum a Deo optime facta est: optimi enim est optime facere unumquodque. Melius est autem fieri aliquid propter finem quam absque finis intentione: ex fine enim est ratio boni in his quae fiunt. Sunt igitur res a Deo factae propter finem. Huius etiam signum apparet in his quae a natura aguntur, quorum nihil in vanum est, sed propter finem unumquodque. Inconveniens autem dicere est, magis ordinata esse quae fiunt a natura quam ipsa institutio naturae a primo agente, cum totus ordo naturae exinde derivetur. Manifestum est igitur res a Deo productas esse propter finem.

Caput 101 - Quod ultimus finis omnium est divina bonitas

Oportet autem ultimum finem rerum divinam bonitatem esse. Rerum enim factarum ab aliquo agente per voluntatem, ultimus finis est quod est primo et per se volitum ab agente, et propter hoc agit agens omne quod agit. Primum autem volitum divinae voluntatis est eius bonitas, ut ex superioribus patet. Necesse est igitur omnium rerum factarum a Deo, ultimum finem divinam bonitatem esse. Item. Finis generationis uniuscuiusque rei generatae est forma eiusdem, hac enim adepta generatio quiescit. Unumquodque enim generatum, sive per artem sive per naturam, secundum suam formam similatur aliquo modo agenti, nam omne agens agit aequaliter sibi simile. Domus enim quae est in materia, procedit a domo quae est in mente artificis. In naturalibus etiam homo generat hominem; et si aliquid sit genitum vel factum secundum naturam, quod non sit simile generanti secundum speciem, similatur tamen suis agentibus sicut imperfectum perfecto. Ex hoc enim contingit quod generatum generanti secundum speciem non similatur, quia ad eius perfectam similitudinem non possit pervenire, sed aequaliter eam imperfecte participat; sicut animalia et plantae quae generantur ex virtute solis. Omnium igitur quae fiunt, finis generationis sive perfectionis est forma facientis vel generantis, ut scilicet ad eius similitudinem perveniatur. Forma autem primi agentis, scilicet Dei, non est aliud quam eius bonitas. Propter hoc igitur omnia facta sunt ut divinae bonitati assimilentur.

Caput 102 - Quod divina assimilatio est causa diversitatis in rebus

Ex hoc igitur accipienda est ratio diversitatis et distinctionis in rebus. Quia enim divinam bonitatem perfecte repraesentari impossibile fuit propter distantiam uniuscuiusque creaturae a Deo, necessarium fuit ut repraesentaretur per multa, ut quod deest ex uno, suppleretur ex alio. Nam et in conclusionibus syllogisticis quando per unum medium non sufficienter demonstratur conclusio, oportet media multiplicari ad conclusionis manifestationem, ut in syllogismis dialecticis accidit. Nec tota tamen universitas creaturarum perfecte divinam bonitatem repraesentat per aequiparantiam, sed secundum perfectionem creaturae possibilem. Item. Illud quod inest causae universali simpliciter et unite, invenitur in effectibus multipliciter et distincte: nobilius est enim aliquid in causa quam in effectibus. Divina autem bonitas una et simplex principium est et radix totius bonitatis quae in creaturis invenitur. Necesse est igitur sic creaturas divinae bonitati assimilari sicut multa et indistincta assimilantur uni et simplici. Sic igitur multitudo et distinctio provenit in rebus non casualiter aut fortuito, sicut nec rerum productio est a casu vel a fortuna, sed propter finem. Ex eodem enim principio est esse et unitas et multitudo in rebus. Neque enim distinctio rerum causatur ex materia: nam prima rerum institutio est per creationem, quae materiam non requirit. Similiter quae solum ex necessitate materiae proveniunt, casualia esse videntur. Similiter autem neque multitudo in rebus causatur propter ordinem mediorum agentium, puta quod ab uno primo simplici procedere immediate non potuerit nisi unum, distans tamen a primo in simplicitate, ita quod ex eo iam procedere potuerit multitudo, et sic deinceps quanto magis a primo simplici receditur, tanto numerosior multitudo invenitur, ut aliqui posuerunt. Iam enim ostensum est quod plura sunt quae in esse prodire non potuerunt nisi per creationem, quae solius Dei est, ut supra ostensum est. Unde relinquitur quod ab ipso Deo sunt

plura immediate creata. Manifestum est etiam quod secundum hanc positionem, rerum multitudo et distinctio casualis esset, quasi non intenta a primo agente. Est enim multitudo rerum et distinctio ab intellectu divino excogitata et instituta in rebus ad hoc quod diversimode divina bonitas a rebus creatis repraesentetur, et eam secundum diversos gradus diversa participarent, ut sic ex ipso diversarum rerum ordine quaedam pulchritudo resultet in rebus quae divinam sapientiam commendaret.

Caput 103 - Quod non solum divina bonitas est causa rerum, sed etiam omnis motus et operationis

Non solum autem institutionis rerum finis est divina bonitas, sed etiam omnis operationis et motus creaturae cuiuslibet necesse est divinam bonitatem finem esse. Unumquodque enim quale est talia agit, sicut calidum calefacit. Quaelibet autem res creata secundum suam formam similitudinem quamdam participat divinae bonitatis, ut ostensum est. Ergo et omnis actio et motus creaturae cuiuslibet in divinam bonitatem ordinatur sicut in finem. Praeterea. Omnis motus et operatio rei cuiuslibet in aliquid perfectum tendere videtur. Perfectum autem habet rationem boni, perfectio enim cuiuslibet rei est bonitas eius. Omnis igitur motus et actio rei cuiuslibet ad bonum tendit. Bonum autem quodlibet est similitudo quaedam summi boni, sicut et ens quodlibet est similitudo primi entis. Igitur motus et actio cuiuslibet rei tendit in assimilationem bonitatis divinae. Praeterea. Si sint multa agentia ordinem habentia, necesse est quod omnium agentium actiones et motus ordinentur in bonum primi agentis sicut in finem ultimum. Cum enim a superiori agente inferiora agentia moveantur, et omne movens moveat ad finem proprium, oportet quod actiones et motus inferiorum agentium tendant in finem primi agentis: sicut in exercitu omnium ordinum actiones ordinantur sicut in ultimum ad victoriam, quae est finis ducis. Ostensum autem est supra quod primum movens et agens est Deus; finis autem eius non est aliud quam sua bonitas, ut etiam supra ostensum est. Necesse est igitur quod omnes actiones et motus quarumcumque creaturarum sint propter divinam bonitatem, non quidem causandam, neque augendam, sed suo modo acquirendam, participando siquidem aliquam similitudinem eius. Divinae autem bonitatis similitudinem res creatae per suas operationes diversimode consequuntur, sicut et diversimode secundum suum esse ipsam repraesentant: unumquodque enim operatur secundum quod est. Quia igitur omnibus creaturis commune est ut divinam bonitatem repraesentent inquantum sunt, ita omnibus commune est ut per operationes suas consequantur divinam similitudinem in conservatione sui esse et communicatione sui esse ad alterum. Unaquaeque enim creatura in sua operatione primo quidem se in esse perfecto secundum quod est possibile conservare nititur, in quo suo modo tendit in similitudinem divinae perpetuitatis. Secundo vero per suam operationem unaquaeque creatura suum esse perfectum alteri communicare conatur secundum suum modum, et per hoc tendit in similitudinem divinae causalitatis. Sed creatura rationalis per suam operationem tendit in divinam similitudinem singulari quodam modo prae ceteris, sicut et prae ceteris creaturis nobilius esse habet: esse enim creaturarum ceterarum, cum sit per materiam constrictum, est finitum, ut infinitatem non habeat nec actu nec potentia. Omnis vero natura rationalis infinitatem habet vel actu vel potentia, secundum quod intellectus continet in se intelligibilia. In nobis igitur intellectualis natura in suo primo esse considerata est in potentia ad sua intelligibilia, quae cum sint infinita, infinitatem quamdam habent in potentia. Unde intellectus est species specierum, quia non habet tantum speciem determinatam ad unum, ut lapis, sed speciem omnium specierum capacem. Natura vero intellectualis in Deo infinita est in actu, utpote in se prae habens totius entis perfectionem, ut supra ostensum est. Creaturae vero aliae intellectuales medio modo se habent inter potentiam et actum. Tendit igitur intellectualis creatura per suam operationem in divinam similitudinem, non in hoc solum quod se in esse conservet, vel suum esse quodammodo communicando multiplicet, sed ut in se habeat actu quod per naturam in potentia habet. Est igitur finis intellectualis creaturae, quem per suam operationem consequitur, ut intellectus eius

totaliter efficiatur in actu secundum omnia intelligibilia quae in potentia habet: secundum hoc enim maxime Deo similis erit.

Caput 104 - De duplici potentia, cui in rebus respondet duplex intellectus, et quis sit finis intellectualis creaturae

Est autem aliquid in potentia dupliciter: uno modo naturaliter, respectu eorum scilicet quae per agens naturale possunt reduci in actum; alio modo respectu eorum quae reduci non possunt in actum per agens naturale, sed per aliquod aliud agens, quod quidem in rebus corporalibus apparet. Quod enim ex puero fiat vir, est in potentia naturali, vel quod ex semine fiat animal. Sed quod ex ligno fiat scamnum, vel ex caeco fiat videns, non est in potentia naturali. Sic autem et circa intellectum nostrum accidit. Est enim intellectus noster in potentia naturali respectu quorundam intelligibilium, quae scilicet reduci possunt in actum per intellectum agentem, qui est principium innatum nobis, ut per ipsum efficiamur intelligentes in actu. Est autem impossibile nos ultimum finem consequi per hoc quod intellectus noster sic reducatur in actum: nam virtus intellectus agentis est ut phantasmata, quae sunt intelligibilia in potentia, faciat intelligibilia in actu, ut ex superioribus patet. Phantasmata autem sunt accepta per sensum. Per intellectum igitur agentem intellectus noster in actum reducitur respectu horum intelligibilium tantum in quorum notitiam per sensibilia possumus devenire. Impossibile est autem in tali cognitione ultimum hominis finem consistere. Nam ultimo fine adepto, desiderium naturale quiescit. Quantumcumque autem aliquis proficiat intelligendo secundum praedictum modum cognitionis quo a sensu scientiam percipimus, adhuc remanet naturale desiderium ad alia cognoscenda. Multa enim sunt ad quae sensus pertingere non potest, de quibus per sensibilia non nisi modicam notitiam accipere possumus, ut forte sciamus de eis quod sint, non autem quid sint, eo quod substantiarum immaterialium quidditates alterius generis sunt a quidditatibus rerum sensibilibus, et eas quasi improporcionabiliter transcendent. Circa ea etiam quae sub sensum cadunt, multa sunt quorum rationem cognoscere per certitudinem non possumus, sed quorundam quidem nullo modo, quorundam vero debiliter. Unde semper remanet naturale desiderium respectu perfectioris cognitionis. Impossibile est autem naturale desiderium esse vanum. Consequimur igitur ultimum finem in hoc quod intellectus noster fiat in actu, aliquo sublimiori agente quam sit agens nobis connaturale, quod quiescere faciat desiderium quod nobis inest naturaliter ad sciendum. Tale est autem in nobis sciendi desiderium, ut cognoscentes effectum, desideremus cognoscere causam, et in quacumque re cognitis quibuscumque eius circumstantiis, non quiescit nostrum desiderium, quousque eius essentiam cognoscamus. Non igitur naturale desiderium sciendi potest quietari in nobis, quousque primam causam cognoscamus, non quocumque modo, sed per eius essentiam. Prima autem causa Deus est, ut ex superioribus patet. Est igitur finis ultimus intellectualis creaturae, Deum per essentiam videre.

Caput 105 - Quomodo finis ultimus intellectualis creaturae est Deum per essentiam videre, et quomodo hoc possit

Hoc autem quomodo possibile sit considerandum est. Manifestum est autem quod cum intellectus noster nihil cognoscat nisi per aliquam speciem eius, impossibile est quod per speciem rei unius cognoscat essentiam alterius; et quanto magis species per quam cognoscit intellectus, plus distat a re cognita, tanto intellectus noster imperfectiorem cognitionem habet de essentia rei illius, ut puta, si cognosceret bovem per speciem asini, cognosceret eius essentiam imperfecte, scilicet quantum ad genus tantum; magis autem imperfecte si cognosceret per lapidem, quia cognosceret per genus magis remotum. Si autem cognosceret per speciem alicuius rei quae nulli bovi communicaret in genere, nullo modo essentiam bovis cognosceret. Manifestum est autem ex superioribus quod nullum creatum communicat cum Deo in genere. Per quamcumque igitur speciem creatam non solum sensibilem, sed intelligibilem, Deus cognosci per essentiam non

potest. Ad hoc igitur quod ipse Deus per essentiam cognoscatur, oportet quod ipse Deus fiat forma intellectus ipsum cognoscentis, et coniungatur ei non ad unam naturam constituendam, sed sicut species intelligibilis intelligenti. Ipse enim sicut est suum esse, ita est sua veritas, quae est forma intellectus. Necesse est autem quod omne quod consequitur aliquam formam, consequatur dispositionem aliquam ad formam illam. Intellectus autem noster non est ex ipsa sua natura in ultima dispositione existens respectu formae illius quae est veritas, quia sic a principio ipsam assequeretur. Oportet igitur quod cum eam consequitur, aliqua dispositione de novo addita elevetur, quam dicimus gloriae lumen: quo quidem intellectus noster a Deo perficitur, qui solus secundum suam naturam hanc propriam formam habet, sicut nec dispositio caloris ad formam ignis potest esse nisi ab igne: et de hoc lumine in Psal. XXXV, 10, dicitur: *in lumine tuo videbimus lumen*.

Caput 106 - Quomodo naturale desiderium quiescit ex divina visione per essentiam, in qua beatitudo consistit

Hoc autem fine adepto, necesse est naturale desiderium quietari, quia essentia divina, quae modo praedicto coniungatur intellectui Deum videntis, est sufficiens principium omnia cognoscendi, et fons totius bonitatis, ut nihil restare possit ad desiderandum. Et hic etiam est perfectissimus modus divinam similitudinem consequendi, ut scilicet ipsum cognoscamus eo modo quo se ipse cognoscit, scilicet per essentiam suam, licet non comprehendamus ipsum sicut ipse se comprehendit: non quod aliquam partem eius ignoremus, cum partem non habeat, sed quia non ita perfecte ipsum cognoscemus sicut cognoscibilis est, cum virtus intellectus nostri in intelligendo non possit adaequari veritati ipsius secundum quam cognoscibilis est, cum eius claritas seu veritas sit infinita, intellectus autem noster finitus. Intellectus autem eius infinitus est, sicut et veritas eius, et ideo ipse tantum se cognoscit quantum cognoscibilis est. Sicut conclusionem demonstrabilem ille comprehendit qui eam per demonstrationem cognoscit, non autem qui cognoscit eam imperfectiori modo, scilicet per rationem probabilem. Et quia ultimum finem hominis dicimus beatitudinem, in hoc consistit hominis felicitas, sive beatitudo, quod Deum videat per essentiam, licet in perfectione beatitudinis multum distet a Deo, cum hanc beatitudinem Deus per suam naturam habeat, homo vero eam consequatur per divini luminis participationem, ut supra dictum est.

Caput 107 - Quod motus in Deum ad beatitudinem consequendam assimilatur motui naturali, et quod beatitudo est in actu intellectus

Considerandum est autem, quod cum procedere de potentia in actum vel sit motus, vel sit simile motui, circa processum huius beatitudinis consequendum similiter se habet sicut in motu vel in mutatione naturali. In motu enim naturali primo quidem consideratur aliqua proprietas per quam proportionatur vel inclinatur mobile ad talem finem, sicut gravitas in terra ad hoc quod feratur deorsum: non enim moveretur aliquid naturaliter ad certum finem, nisi haberet proportionem ad illum. Secundo autem consideratur ipse motus ad finem. Tertio autem ipsa forma vel locus. Quarto autem quies in forma vel in loco. Sic igitur in intellectuali motu ad finem, primum quidem est amor inclinans in finem; secundum autem est desiderium, quod est quasi motus in finem, et operationes ex tali desiderio provenientes; tertium autem est ipsa forma, quam intellectus consequitur; quartum autem est delectatio consequens, quae nihil est aliud quam quietatio voluntatis in fine adepto. Sicut igitur naturalis generationis finis, est forma et motus localis locus, non autem quies in forma vel loco, sed hoc est consequens finem, et multo minus motus est finis, vel proportio ad finem: ita ultimus finis creaturae intellectualis est videre Deum, non autem delectari in ipso, sed hoc est comitans finem, et quasi perficiens ipsum. Et multo minus desiderium vel amor possunt esse ultimus finis, cum etiam hoc ante finem habeatur.

Caput 108 - De errore ponentium felicitatem in creaturis

Manifestum est ergo quod felicitas falso a quibusdam quaeritur, in quibuscumque praeter Deum quaeratur, sive in voluptatibus corporalibus, quae sunt et brutis communes; sive in divitiis, quae ad conservationem habentium proprie ordinantur, quae est communis finis omnis entis creati; sive in potestatibus, quae ordinantur ad communicandam perfectionem suam aliis, quod etiam diximus omnibus esse commune; sive in honoribus vel fama, quae alicui debentur secundum quod finem iam habet, vel ad finem bene dispositus est; sed nec in cognitione quarumcumque rerum etiam supra hominem existentium, cum in sola divina cognitione desiderium hominis quietetur.

Caput 109 - Quod solus Deus est bonus per essentiam, creaturae vero per participationem

Ex praemissis igitur apparet quod diversimode se habent ad bonitatem Deus et creaturae, secundum duplicem modum bonitatis quae in creaturis potest considerari. Cum enim bonum habeat rationem perfectionis et finis, secundum duplicem perfectionem et finem creaturae attenditur duplex eius bonitas. Attenditur enim quaedam creaturae perfectio secundum quod in sua natura persistit, et haec est finis generationis aut factionis ipsius. Alia vero perfectio ipsius attenditur, quam consequitur per suum motum vel operationem, et haec est finis motus vel operationis ipsius. Secundum utramque vero creatura deficit a bonitate divina: nam cum forma et esse rei sit bonum et perfectio ipsius secundum quod in sua natura consideratur, substantia composita neque est sua forma neque suum esse; substantia vero simplex creata etsi sit ipsa forma, non tamen est suum esse. Deus vero est sua essentia et suum esse, ut supra ostensum est. Similiter etiam omnes creaturae consequuntur perfectam bonitatem ex fine extrinseco. Perfectio enim bonitatis consistit in adeptione finis ultimi. Finis autem ultimus cuiuslibet creaturae est extra ipsam, qui est divina bonitas, quae quidem non ordinatur ad ulteriorem finem. Relinquitur igitur quod Deus modis omnibus est sua bonitas, et est essentialiter bonus; non autem creaturae simplices, tum quia non sunt suum esse, tum quia ordinantur ad aliquid extrinsecum sicut ad ultimum finem. In substantiis vero compositis manifestum est quod nullo modo sunt sua bonitas. Solus igitur Deus est sua bonitas et essentialiter bonus; alia vero dicuntur bona secundum participationem aliquam ipsius.

Caput 110 - Quod Deus non potest suam bonitatem amittere

Per hoc autem apparet quod Deus nullo modo potest deficere a bonitate. Quod enim alicui essentialiter inest, non potest ei abesse, sicut animal non potest ab homine removeri. Neque igitur Deum possibile est non esse bonum. Et ut magis proprio utamur exemplo, sicut non potest esse quod homo non sit homo, ita non potest esse quod Deus non sit perfecte bonus.

Caput 111 - Quod creatura possit deficere a sua bonitate

In creaturis autem considerandum est, qualiter possit esse bonitatis defectus. Manifestum est autem quod duobus modis aliqua bonitas inseparabiliter inest creaturae: uno modo ex hoc quod ipsa bonitas est de essentia eius; alio modo ex hoc quod est determinata ad unum. Primo ergo modo in substantiis simplicibus ipsa bonitas, quae est forma, inseparabiliter se habet ad ipsas, cum ipsae essentialiter sint formae. Secundo autem modo bonum quod est esse, amittere non possunt. Non enim forma est sicut materia, quae se habet ad esse et non esse, sed forma consequitur esse, etsi etiam non sit ipsum esse. Unde patet quod substantiae simplices bonum naturae in qua subsistunt amittere non possunt, sed immutabiliter se habent in illo. Substantiae

vero compositae, quia non sunt suae formae nec suum esse, bonum naturae amissibiliter habent, nisi in illis in quibus potentia materiae non se habet ad diversas formas, neque ad esse et non esse, sicut in corporibus caelestibus patet.

Caput 112 - Quomodo deficiunt a bonitate secundum suas operationes

Et quia bonitas creaturae non solum consideratur secundum quod in sua natura subsistit, sed perfectio bonitatis ipsius est in hoc quod ordinatur ad finem, ad finem autem ordinatur per suam operationem, restat considerare quomodo creaturae deficiant a sua bonitate secundum suas operationes, quibus ordinantur ad finem. Ubi primo considerandum est, quod de operationibus naturalibus idem est iudicium sicut et de natura, quae est earum principium: unde quorum natura defectum pati non potest, nec in operationibus eorum naturalibus defectus accidere potest; quorum autem natura defectum pati potest, etiam operationes eorum deficere contingit. Unde in substantiis incorruptilibus, sive incorporeis sive corporeis, nullus defectus naturalis actionis contingere potest: in Angelis enim semper virtus naturalis manet potens ad suas operationes exercendas; similiter motus corporum caelestium nunquam exorbitare invenitur. In corporibus vero inferioribus multi defectus naturalium actionum contingunt propter corruptiones et defectus in naturis eorum accidentes. Ex defectu enim alicuius naturalis principii contingit plantarum sterilitas, monstruositas in generatione animalium, et aliae huiusmodi inordinationes.

Caput 113 - De duplici principio actionis, et quomodo aut in quibus potest defectus esse

Sunt autem quaedam actiones quarum principium non est natura, sed voluntas, cuius obiectum est bonum, et finis quidem principaliter, secundo autem quod est ad finem. Sic igitur se habet operatio voluntaria ad bonum, sicut se habet naturalis operatio ad formam per quam res agit. Sicut igitur defectus naturalium actionum accidere non potest in illis quae non patiuntur defectum secundum suas formas, sed solum in corruptibilibus, quorum formae deficere possunt: ita voluntariae actiones deficere possunt in illis in quibus voluntas potest a fine deficere. Sicubi autem non potest voluntas a fine deficere, manifestum est quod ibi defectus voluntariae actionis esse non potest. Voluntas autem deficere non potest respectu boni quod est ipsius volentis natura: quaelibet enim res suo modo appetit suum esse perfectum, quod est bonum uniuscuiusque; respectu boni vero exterioris deficere potest bono sibi connaturali contenta. Cuius igitur volentis natura est ultimus finis voluntatis ipsius, in hoc defectus voluntariae actionis contingere non potest. Hoc autem solius Dei est: nam eius bonitas, quae est ultimus finis rerum, est sua natura. Aliorum autem volentium natura non est ultimus finis voluntatis eorum: unde potest in eis defectus voluntariae actionis contingere per hoc quod voluntas remanet fixa in proprio bono non tendendo ulterius in summum bonum, quod est ultimus finis. In omnibus igitur substantiis intellectualibus creatis potest defectus voluntariae actionis contingere.

Caput 114 - Quid nomine boni vel mali intelligatur in rebus

Est igitur considerandum, quod sicut nomine boni intelligitur esse perfectum, ita nomine mali nihil aliud intelligitur quam privatio esse perfecti. Quia vero privatio proprie accepta, est eius quod natum est, et quando natum est, et quomodo natum est haberi, manifestum est quod ex hoc aliquid dicitur malum quod caret perfectione quam debet habere. Unde homo si visu careat, malum est ei, non autem malum est lapidi, quia non est natus visum habere.

Caput 115 - Quod impossibile est esse aliquam naturam malum

Impossibile est autem malum esse aliquam naturam. Nam omnis natura vel est actus, vel potentia, aut compositum ex utroque. Quod autem est actus, perfectio est, et boni obtinet rationem, cum id quod est in potentia, appetat naturaliter esse actu: bonum vero est quod omnia appetunt. Unde et compositum ex actu et potentia, inquantum participat actum, participat bonitatem. Potentia autem inquantum ordinatur ad actum, bonitatem habet: cuius signum est quod quanto potentia est capacior actus et perfectionis, tanto magis commendatur. Relinquitur igitur quod nulla natura secundum se sit malum. Item. Unumquodque secundum hoc completur quod fit in actu, nam actus est perfectio rei. Nullum autem oppositorum completur per admixtionem alterius, sed magis destruitur vel minuitur, et sic neque malum completur per participationem boni. Omnis autem natura completur per hoc quod habet esse in actu: et sic cum esse bonum sit ab omnibus appetibile, omnis natura completur per participationem boni. Nulla igitur natura est malum. Adhuc. Quaelibet natura appetit conservationem sui esse, et fugit destructionem quantum potest. Cum igitur bonum sit quod omnia appetunt, malum vero e contrario quod omnia fugiunt, necesse est dicere, quod esse unamquamque naturam sit bonum secundum se, non esse vero malum. Esse autem malum non est bonum, sed magis non esse malum sub boni comprehenditur ratione. Nulla igitur natura est malum.

Caput 116 - Qualiter bonum et malum sunt differentiae entis, et contraria, et genera contrariorum

Considerandum igitur restat quomodo bonum et malum dicantur contraria, et contrariorum genera, et differentiae aliquas species, scilicet habitus morales, constituentes. Contrariorum enim utrumque est aliqua natura. Non ens enim non potest esse neque genus neque differentia, cum genus praedicetur de re in eo quod quid, differentia vero in eo quod quale quid. Sciendum est igitur, quod sicut naturalia consequuntur speciem a forma, ita moralia a fine, qui est voluntatis obiectum, a quo omnia moralia dependent. Sicut autem in naturalibus uni formae adiungitur privatio alterius, puta formae ignis privatio formae aeris, ita in moralibus uni fini adiungitur privatio finis alterius. Cum igitur privatio perfectionis debitae sit malum in naturalibus, formam accipere cui adiungitur privatio formae debitae, malum est, non propter formam, sed propter privationem ei adiunctam: sicut igniri malum est ligno. Et in moralibus etiam inhaerere fini cui adiungitur privatio finis debiti, malum est, non propter finem, sed propter privationem adiunctam; et sic duae actiones morales, quae ad contrarios fines ordinantur, secundum bonum et malum differunt, et per consequens contrarii habitus differunt bono et malo quasi differentiis existentibus, et contrarietatem ad invicem habentibus, non propter privationem ex qua dicitur malum, sed propter finem cui privatio adiungitur. Per hunc etiam modum quidam intelligunt ab Aristotele dictum, quod bonum et malum sunt genera contrariorum, scilicet moralium. Sed si recte attendatur, bonum et malum in genere moralium magis sunt differentiae quam species. Unde melius videtur dicendum, quod bonum et malum dicuntur genera secundum positionem Pythagorae, qui omnia reduxit ad bonum et malum sicut ad prima genera: quae quidem positio habet aliquid veritatis, inquantum omnium contrariorum unum est perfectum, et alterum diminutum, ut patet in albo et nigro, dulci et amaro, et sic de aliis. Semper autem quod perfectum est, pertinet ad rationem boni, quod autem diminutum ad rationem mali.

Caput 117 - Quod nihil potest esse essentialiter malum, vel summe, sed est corruptio alicuius boni

Habito igitur quod malum est privatio perfectionis debitae, iam manifestum est qualiter malum bonum corrumpit, inquantum scilicet est eius privatio, sicut et caecitas dicitur corrumpere

visum, quia est ipsa visus privatio. Nec tamen totum bonum corrumpit: quia supra dictum est quod non solum forma est bonum, sed etiam potentia ad formam, quae quidem potentia est subiectum privationis, sicut et formae. Unde oportet quod subiectum mali sit bonum, non quidem quod est oppositum malo, sed quod est potentia ad ipsum. Ex quo etiam patet quod non quodlibet bonum potest esse subiectum mali, sed solum bonum quod est in potentia respectu alicuius perfectionis qua potest privari: unde in his quae solum actus sunt, vel in quibus actus a potentia separari non potest, quantum ad hoc non potest esse malum. Patet etiam ex hoc, quod non potest esse aliquid quod sit essentialiter malum, cum semper oporteat malum in alio subiecto bono fundari: ac per hoc nihil potest esse summe malum, sicut est summe bonum, quod est essentialiter bonum. Secundum idem etiam patet quod malum non potest esse desideratum, nec aliquid agere nisi virtute boni adiuncti. Desiderabile enim est perfectio et finis, principium autem actionis est forma. Quia vero uni perfectioni vel formae adiungitur privatio alterius perfectionis aut formae, contingit per accidens quod privatio seu malum desideratur, et est alicuius actionis principium, non inquantum est malum, sed propter bonum adiunctum, sicut musicus aedificat non inquantum musicus, sed inquantum domificator. Ex quo etiam patet quod impossibile est malum esse primum principium, eo quod principium per accidens est posterius eo quod est per se.

Caput 118 - Quod malum fundatur in bono sicut in subiecto

Si quis autem contra praedicta obiicere velit, quod bonum non potest esse subiectum mali, et quod unum oppositorum non sit subiectum alterius, nec unquam in aliis oppositis invenitur quod sint simul, considerare debet, quod alia opposita sunt alicuius generis determinati, bonum autem et malum communia. Nam omne ens, inquantum huiusmodi, bonum est; omnis autem privatio, inquantum talis, est mala. Unde sicut subiectum privationis oportet esse ens, ita et bonum; non autem subiectum privationis oportet esse album, aut dulce, aut videns, quia haec non dicuntur de ente inquantum huiusmodi; et ideo nigrum non est in albo, nec caecitas in vidente; sed malum est in bono, sicut et caecitas est in subiecto visus; sed quod subiectum visus non dicatur videns, hoc est quia videns non est commune omni enti.

Caput 119 - De duplici genere mali

Quia igitur malum est privatio et defectus; defectus autem, ut ex dictis patet, potest contingere in re aliqua non solum secundum quod in natura sua consideratur, sed etiam secundum quod per actionem ordinatur ad finem, consequens est ut malum utroque modo dicatur, scilicet secundum defectum in ipsa re, prout caecitas est quoddam malum animalis, et secundum defectum in actione prout claudicatio significat actionem cum defectu. Malum igitur actionis ad aliquem finem ordinatae, ad quem non debito modo se habet, peccatum dicitur tam in voluntariis quam in naturalibus. Peccat enim medicus in actione sua, dum non operatur convenienter ad sanitatem; et natura etiam peccat in sua operatione, dum ad debitam dispositionem et formam rem generatam non perducit, sicut cum accidunt monstra in natura.

Caput 120 - De triplici genere actionis, et de malo culpae

Et sciendum, quod aliquando est actio in potestate agentis, ut sunt omnes voluntariae actiones. Voluntariam autem actionem dico, cuius principium est in agente sciente ea in quibus actio consistit. Aliquando vero actiones non sunt voluntariae: huiusmodi sunt actiones violentae, quarum principium est extra, et actiones naturales, vel quae per ignorantiam aguntur, quia non procedunt a principio cognoscitivo. Si igitur in actionibus non voluntariis ordinatis ad finem defectus accadat, peccatum tantum dicitur; si autem in voluntariis, dicitur non solum peccatum, sed culpa, eo quod agens voluntarium, cum sit dominus suae actionis, vituperio dignus est et

poena. Si quae vero actiones sunt mixtae, habentes scilicet aliquid de voluntario et aliquid de involuntario, tanto ibi minoratur culpa, quanto plus de involuntario admiscetur. Quia vero naturalis actio naturam rei consequitur, manifestum est quod in rebus incorruptibilibus, quarum natura transmutari non potest, naturalis actionis peccatum accidere non potest. Voluntas autem intellectualis creaturae defectum pati potest in voluntaria actione, ut supra ostensum est. Unde relinquitur quod licet carere malo naturae omnibus incorruptibilibus sit commune, carere tamen ex necessitate suae naturae malo culpa, cuius sola rationalis natura est capax, solius Dei proprium invenitur.

Caput 121 - Quod aliquod malum habet rationem poenae, et non culpa

Sicut autem defectus actionis voluntariae constituit rationem peccati et culpa, ita defectus cuiuslibet boni pro culpa illatus contra voluntatem eius cui infertur, poenae obtinet rationem. Poena enim infertur ut medicina culpa, et ut ordinativa eius. Ut medicina quidem, inquantum homo propter poenam retrahitur a culpa dum ne patiat quod est suae contrarium voluntati, dimittit agere inordinatam actionem, quae suae foret placita voluntati. Est etiam ordinativa ipsius, quia per culpam homo transgreditur metas ordinis naturalis, plus suae voluntati tribuens quam oportet. Unde ad ordinem iustitiae fit reductio per poenam, per quam subtrahitur aliquid voluntati. Unde patet quod conveniens poena pro culpa non redditur, nisi plus contrarietur voluntati poena quam placeat culpa.

Caput 122 - Quod non eodem modo omnis poena contrariatur voluntati

Non eodem autem modo omnis poena est contra voluntatem. Quaedam enim poena est contra id quod homo actu vult, et haec poena maxime sentitur. Quaedam vero non contrariatur voluntati in actu, sed in habitu, sicut cum aliquis privatur re aliqua, puta filio, vel possessione, eo ignorante. Unde per hoc non agitur actu aliquid contra eius voluntatem, esset autem contrarium voluntati, si sciret. Quandoque vero poena contrariatur voluntati secundum naturam ipsius potentiae. Voluntas enim naturaliter ordinatur ad bonum. Unde si aliquis privatur virtute, quandoque quidem non est contra actualem voluntatem eius, quia virtutem forte contemnit, neque contra habitualem, quia forte est dispositus secundum habitum ad volendum contraria virtuti; est tamen contra naturalem rectitudinem voluntatis, qua homo naturaliter appetit virtutem. Ex quo etiam patet quod gradus poenarum dupliciter mensurari possunt: uno modo secundum quantitatem boni quod per poenam privatur; alio modo secundum quod magis vel minus est contrarium voluntati: est enim magis contrarium voluntati maiori bono privari quam privari minori.

Caput 123 - Quod omnia reguntur divina providentia

Ex praedictis autem manifestum esse potest quod omnia divina providentia gubernantur. Quaecumque enim ordinantur ad finem alicuius agentis, ab illo agente diriguntur in finem, sicut omnes qui sunt in exercitu, ordinantur ad finem ducis, qui est victoria, et ab eo diriguntur in finem. Supra autem ostensum est quod omnia suis actibus tendunt in finem divinae bonitatis. Ab ipso igitur Deo, cuius hic finis proprius est, omnia diriguntur in finem. Hoc autem est providentia alicuius regi et gubernari. Omnia igitur divina providentia reguntur. Adhuc. Ea quae deficere possunt, et non semper eodem modo se habent, ordinari inveniuntur ab his quae semper eodem modo se habent, sicut omnes motus corporum inferiorum, qui defectibiles sunt, ordinem habent secundum invariabilem motum caelestis corporis. Omnes vero creaturae mutabiles et defectibiles sunt. Nam in creaturis intellectualibus, quantum ex eorum natura est, defectus voluntariae actionis inveniri potest; creaturae vero aliae motum participant vel secundum generationem et corruptionem, vel secundum locum tantum: solus autem Deus est in quem nullus defectus cadere

potest. Relinquitur igitur quod omnia alia ordinantur ab ipso. Item. Ea quae sunt per participationem, reducuntur in id quod est per essentiam, sicut in causam: omnia enim ignita suae ignitionis ignem causam habent aliquo modo. Cum igitur solus Deus per essentiam sit bonus, cetera vero omnia per quamdam participationem complementum obtineant bonitatis, necesse est quod omnia ad complementum bonitatis perducantur a Deo. Hoc autem est regi et gubernari; secundum hoc enim aliqua gubernantur vel reguntur, quod in ordine boni statuuntur. Omnia ergo gubernantur et reguntur a Deo.

Caput 124 - Quod Deus per superiores creaturas regit inferiores

Secundum hoc autem apparet quod inferiores creaturae a Deo per superiores reguntur. Secundum hoc enim aliquae creaturae superiores dicuntur quod in bonitate perfectiores existunt: ordinem autem boni creaturae consequuntur a Deo inquantum reguntur ab ipso. Sic igitur superiores creaturae plus participant de ordine gubernationis divinae quam inferiores. Quod autem magis participat quamcumque perfectionem comparatur ad id quod minus ipsam participat, sicut actus ad potentiam, et agens ad patiens. Superiores igitur creaturae comparantur ad inferiores in ordine divinae providentiae sicut agens ad patiens. Per superiores igitur creaturae inferiores gubernantur. Item. Ad divinam bonitatem pertinet quod suam similitudinem communicet creaturis; sic enim propter suam bonitatem Deus omnia dicitur fecisse, ut ex supradictis patet. Ad perfectionem autem divinae bonitatis pertinet et quod in se bonus sit, et quod alia ad bonitatem reducat. Utrumque igitur creaturae communicat: et quod in se bona sit, et quod una aliam ad bonum inducat. Sic igitur per quasdam creaturas, alias ad bonum inducit: has autem oportet esse superiores creaturas. Nam quod participat ab aliquo agente similitudinem formae et actionis, perfectius est eo quod participat similitudinem formae, et non actionis, sicut luna perfectius recipit lumen a sole, quae non solum fit lucida, sed etiam illuminat, quam corpora opaca, quae illuminantur tantum, et non illuminant. Deus igitur per creaturas superiores inferiores gubernat. Adhuc. Bonum multorum melius est quam bonum unius tantum, et per consequens est magis divinae bonitatis repraesentativum, quae est bonum totius universi. Si autem creatura superior, quae abundantior bonitatem a Deo participat, non cooperaretur ad bonum inferiorum creaturarum, illa abundantia bonitatis esset unius tantum: per hoc autem fit communis multorum quod ad bonum multorum cooperatur. Pertinet igitur hoc ad divinam bonitatem ut Deus per superiores creaturas inferiores regat.

Caput 125 - Quod inferiores substantiae intellectuales reguntur per superiores

Quia igitur intellectuales creaturae ceteris creaturis sunt superiores, ut ex praemissis patet, manifestum est quod per creaturas intellectuales omnes aliae creaturae gubernantur a Deo. Item. Cum inter ipsas creaturas intellectuales quaedam aliis sint superiores, per superiores inferiores reguntur a Deo. Unde fit ut homines, qui infimum locum secundum naturae ordinem in substantiis intellectualibus tenent, gubernantur per superiores spiritus, qui ex eo quod divina hominibus nuntiant, Angeli vocantur, idest nuntii. Ipsorum etiam Angelorum inferiores per superiores reguntur, secundum quod in ipsis diversae hierarchiae, idest sacri principatus, et in singulis hierarchiis diversi ordines distinguuntur.

Caput 126 - De gradu et ordine Angelorum

Et quia omnis substantiae intellectualis operatio, inquantum huiusmodi, ab intellectu procedit, oportet quod secundum diversum intelligentiae modum diversitas operationis et praelationis et ordinis in substantiis intellectualibus inveniatur. Intellectus autem quanto est sublimior seu dignior, tanto magis in altiori et universaliori causa rationes effectuum considerare potest. Superius etiam dictum est quod superior intellectus species intelligibiles universales

habet. Primus igitur intelligendi modus substantiis intellectualibus conveniens est, ut in ipsa prima causa, scilicet Deo, effectuum rationes participant, et per consequens suorum operum, cum per eas Deus inferiores effectus dispensat. Et hoc est proprium primae hierarchiae, quae in tres ordines dividitur secundum tria quae in qualibet operativa arte considerantur: quorum primum est finis, ex quo rationes operum sumuntur; secundum est rationes operum in mente artificis existentes; tertium est applicationes operum ad effectus. Primi ergo ordinis est in ipso summo bono, prout est ultimus finis, rerum de effectibus edoceri: unde ab ardore amoris Seraphim dicuntur, quasi ardentes vel incendentes: amoris enim obiectum est bonum. Secundi vero ordinis est effectus Dei in ipsius rationibus intelligibilibus contemplari, prout sunt in Deo: unde Cherubim dicuntur a plenitudine scientiae. Tertii vero ordinis est considerare in ipso Deo, quomodo a creaturis participetur rationibus intelligibilibus ad effectus applicatis: unde ab habendo in se Deum insidentem throni sunt dicti. Secundus autem intelligendi modus est rationes effectuum prout sunt in causis universalibus considerare, et hoc est proprium secundae hierarchiae, quae etiam in tres ordines dividitur secundum tria quae ad universales causas, et maxime secundum intellectum agentes pertinent. Quorum primum est praeordinare quae agenda sunt, unde in artificibus supremae artes praeceptivae sunt, quae architectonicae vocantur: et ex hoc primus ordo hierarchiae huius dicuntur dominationes: domini enim est praecipere et praeordinare. Secundum vero quod in causis universalibus invenitur, est aliquid primo movens ad opus quasi principatum executionis habens, et ex hoc secundus ordo huius hierarchiae principatus vocatur, secundum Gregorium, vel virtutes secundum Dionysium, ut virtutes intelligantur ex eo quod primo operari maxime est virtuosum. Tertium autem quod in causis universalibus invenitur, est aliquid impedimenta executionis removens, unde tertius ordo huius hierarchiae est potestatum, quarum officium est omne quod possit obviare executioni divini imperii, coercere; unde et Daemones arcere dicuntur. Tertius vero modus intelligendi est rationes effectuum in ipsis effectibus considerare, et hoc est proprium tertiae hierarchiae, quae immediate nobis praeficitur, qui ex effectibus cognitionem de ipsis effectibus accipimus: et haec etiam tres ordines habet. Quorum infimus Angeli dicuntur, ex eo quod hominibus nuntiant ea quae ad eorum gubernationem pertinent, unde et hominum custodes dicuntur. Supra hunc autem est ordo Archangelorum, per quem hominibus ea quae sunt supra rationem nuntiantur, sicut mysteria fidei. Supremus autem huius hierarchiae ordo secundum Gregorium virtutes dicuntur, ex eo quod ea quae sunt supra naturam operantur, in argumentum eorum quae nobis supra rationem nuntiantur: unde ad virtutes pertinere dicitur miracula facere. Secundum Dionysium vero supremus ordo huius hierarchiae principatus dicitur, ut principes intelligamus qui singulis gentibus praesunt, Angelos qui singulis hominibus, Archangelos qui singularibus hominibus ea quae sunt ad communem salutem pertinentia denuntiant. Et quia inferior potentia in virtute superioris agit, inferior ordo ea quae sunt superioris exercet, inquantum agit eius virtute; superiores vero ea quae sunt inferiorum propria excellentius habent. Unde omnia sunt in eis quodammodo communia, tamen propria nomina sortiuntur ex his quae unicuique secundum se conveniunt. Infimus autem ordo commune nomen sibi retinuit quasi in virtute omnium agens. Et quia superioris est in inferiorem agere, actio vero intellectualis est instruere vel docere, superiores Angeli inquantum inferiores instruunt, dicuntur eos purgare, illuminare, et perficere. Purgare quidem, inquantum nescientiam remonent; illuminare vero, inquantum suo lumine inferiorum intellectus confortant ad aliquid altius capiendum; perficere vero, inquantum eos ad superioris scientiae perfectionem perducunt. Nam haec tria ad assumptionem scientiae pertinent, ut Dionysius dicit. Nec tamen per hoc removetur quin omnes Angeli, etiam infimi, divinam essentiam videant. Licet enim unusquisque beatorum spirituum Deum per essentiam videat, unus tamen alio perfectius eum videt, ut ex superioribus potest patere. Quanto autem aliqua causa perfectius cognoscitur, tanto plures effectus eius cognoscuntur in ea. De effectibus igitur divinis quos superiores Angeli cognoscunt in Deo prae aliis, inferiores instruunt, non autem de essentia divina, quam immediate vident omnes.

Caput 127 - Quod per superiora corpora, inferiora, non autem intellectus humanus, disponuntur

Sicut igitur intellectualium substantiarum una per aliam divinitus gubernatur, inferior scilicet per superiorem, ita etiam inferiora corpora per superiora divinitus disponuntur. Unde omnis motus inferiorum a motibus corporum caelestium causatur, et ex virtute caelestium corporum haec inferiora formas et species consequuntur, sicut et rationes rerum intelligibiles ad inferiores spiritus per superiores deveniunt. Cum autem intellectualis substantia in ordine rerum omnibus corporibus praeferatur, non est conveniens secundum praedictum providentiae ordinem ut per aliquam corporalem substantiam intellectualis quaecumque substantia regatur a Deo. Cum igitur anima humana sit intellectualis substantia, impossibile est secundum quod est intelligens et volens, ut secundum motus corporum caelestium disponatur. Neque igitur in intellectum humanum neque in voluntatem corpora caelestia directe agere possunt vel imprimere. Item. Nullum corpus agit nisi per motum. Omne igitur quod ab aliquo corpore patitur, movetur ab eo. Animam autem humanam secundum intellectivam partem, in qua est voluntas, impossibile est motu corporali moveri, cum intellectus non sit actus alicuius organi corporalis. Impossibile igitur est quod anima humana secundum intellectum aut voluntatem a corporibus caelestibus aliquid patiatur. Adhuc. Ea quae ex impressione corporum caelestium in istis inferioribus proveniunt, naturalia sunt. Si igitur operationes intellectus et voluntatis ex impressione caelestium provenirent, ex naturali instinctu procederent, et sic homo non differret in suis actibus ab aliis animalibus, quae naturali instinctu moventur ad suas actiones, et periret liberum arbitrium et consilium et electio, et omnia huiusmodi quae homo prae ceteris animalibus habet.

Caput 128 - Quomodo intellectus humanus perficitur mediantibus potentiis sensitivis, et sic indirecte subditur corporibus caelestibus

Est autem considerandum, quod intellectus humanus a potentiis sensitivis accipit suae cognitionis originem: unde perturbata phantastica et imaginativa vel memorativa parte animae, perturbatur cognitio intellectus, et praedictis potentiis bene se habentibus, convenientior fit acceptio intellectus. Similiter etiam immutatio appetitus sensitivi aliquid operatur ad mutationem voluntatis, quae est appetitus rationis, ex ea parte qua bonum apprehensum est obiectum voluntatis. Ex eo enim quod diversimode dispositi sumus secundum concupiscentiam, iram et timorem, et alias passiones, diversimode nobis aliquid bonum vel malum videtur. Omnes autem potentiae sensitivae partis, sive sint apprehensivae, seu appetitivae, quarundam corporalium partium actus sunt, quibus immutatis, necesse est per accidens ipsas quoque potentias immutari. Quia igitur immutatio inferiorum corporum subiacet motui caeli, eidem etiam motui potentiarum sensitivarum operationes, licet per accidens, subduntur, et sic indirecte motus caelestis aliquid operatur ad actum intellectus et voluntatis humanae, inquantum scilicet per passiones voluntas ad aliquid inclinatur. Sed quia voluntas passionibus non subditur ut earum impetum ex necessitate sequatur, sed magis in potestate sua habet reprimere passiones per iudicium rationis, consequens est ut nec etiam impressionibus corporum caelestium voluntas humana subdatur, sed liberum iudicium habet eas sequi et resistere, cum videbitur expedire, quod tantum sapientium est. Sequi vero passiones corporales et inclinationes est multorum, qui scilicet sapientia et virtute carent.

Caput 129 - Quod solus Deus movet voluntatem hominis, non res creata

Cum autem omne mutabile et multiforme, in aliquod primum immobile et unum reducatur sicut in causam, hominis autem intellectus et voluntas mutabilis et multiformis appareat, necesse est quod in aliquam superiorem causam immobilem et uniformem reducatur. Et quia non reducuntur sicut in causam in corpora caelestia, ut ostensum est, oportet eas reducere in causas

altiores. Aliter autem se habet circa intellectum et voluntatem: nam actus intellectus est secundum quod res intellectae sunt in intellectu, actus autem voluntatis attenditur secundum inclinationem voluntatis ad res volitas. Intellectus igitur natus est perfici ab aliquo exteriori, quod comparatur ad ipsum sicut ad potentiam: unde homo ad actum intellectus adiuvari potest a quolibet exteriori, quod est magis perfectum secundum esse intelligibile, non solum a Deo, sed etiam ab Angelo, et etiam ab homine magis instructo, aliter tamen et aliter. Homo enim adiuvatur ab homine ad intelligendum per hoc quod unus eorum alteri proponit intelligibile quod non considerabat, non autem ita quod lumen intellectus unius hominis ab altero homine perficiatur, quia utrumque lumen naturale est unius speciei. Sed quia lumen naturale Angeli est secundum naturam sublimius naturali lumine hominis, homo ab Angelo potest iuvare ad intelligendum non solum ex parte obiecti quod ei ab Angelo proponitur, sed etiam ex parte luminis, quod per lumen Angeli confortatur. Non tamen lumen naturale hominis ab Angelo est, cum natura rationalis animae, quae per creationem esse accepit, non nisi a Deo instituta sit. Deus autem ad intelligendum hominem iuvat non solum ex parte obiecti, quod homini proponitur a Deo, vel per additionem luminis, sed etiam per hoc quod lumen naturale hominis, quo intellectualis est, a Deo est, et per hoc etiam quod cum ipse sit veritas prima, a qua omnis alia veritas certitudinem habet, sicut secundae propositiones a primis in scientiis demonstrativis, nihil intellectui certum fieri potest nisi virtute divina, sicut nec conclusiones fiunt certae in scientiis nisi secundum virtutem primorum principiorum. Sed cum actus voluntatis sit inclinatio quaedam ab interiori ad exterius procedens, et comparetur inclinationibus naturalibus, sicut inclinationes naturales rebus naturalibus solum insunt a causa suae naturae, ita actus voluntatis a solo Deo est, qui solus causa est naturae rationalis voluntatem habentis. Unde patet quod non est contra arbitrii libertatem, si Deus voluntatem hominis movet, sicut non est contra naturam quod Deus in rebus naturalibus operatur, sed tam inclinatio naturalis quam voluntaria a Deo est, utraque proveniens secundum conditionem rei cuius est: sic enim Deus res movet secundum quod competit earum naturae. Patet igitur ex praedictis quod in corpus humanum et virtutes eius corporeas imprimere possunt corpora caelestia, sicut et in alia corpora, non autem in intellectum, sed hoc potest creatura intellectualis. In voluntatem autem solus Deus imprimere potest.

Caput 130 - Quod Deus omnia gubernat, et quaedam movet mediantibus causis secundis

Quia vero causae secundae non agunt nisi virtute primae causae, sicut instrumenta agunt per directionem artis, necesse est quod omnia alia agentia, per quae Deus ordinem suae gubernationis adimplet, virtute ipsius Dei agant. Agere igitur cuiuslibet ipsorum a Deo causatur, sicut et motus mobilis a motione moventis. Movens autem et motum oportet simul esse. Oportet igitur quod Deus cuilibet agenti adsit interius quasi in ipso agens, dum ipsum ad agendum movet. Adhuc. Non solum agere agentium secundorum causatur a Deo, sed ipsum eorum esse, sicut in superioribus ostensum est. Non autem sic intelligendum est quod esse rerum causetur a Deo sicut esse domus causatur ab aedificatore, quo remoto adhuc remanet esse domus. Aedificator enim non causat esse domus nisi inquantum movet ad esse domus, quae quidem motio est factio domus, unde directe est causa fieri ipsius domus, quod quidem cessat aedificatore remoto. Deus autem est per se causa directe ipsius esse, quasi esse communicans omnibus rebus, sicut sol communicat lumen aeri, et aliis quae ab ipso illuminantur. Et sicut ad conservationem luminis in aere requiritur perseverans illuminatio solis, ita ad hoc quod res conserventur in esse, requiritur quod Deus esse incessanter tribuat rebus, et sic omnia non solum inquantum esse incipiunt, sed etiam inquantum in esse conservantur, comparantur ad Deum sicut factum ad faciens. Faciens autem et factum oportet esse simul, sicut movens et motum. Oportet igitur Deum adesse omnibus rebus inquantum esse habent. Esse autem est id quod rebus omnibus intimius adest. Igitur oportet Deum in omnibus esse. Item. Quicumque exequitur suae providentiae ordinem per aliquas medias causas, necesse est quod effectus illarum mediarum causarum cognoscat et

ordinet, alioquin extra ordinem suae providentiae caderent: et tanto perfectior est providentia gubernantis, quanto eius cognitio et ordinatio magis descendit ad singularia, quia si aliquid singulare a cognitione gubernantis subtrahitur, determinatio ipsius singularis eius providentia diffugiet. Ostensum est autem supra quod necesse est omnia divinae providentiae subdi; et manifestum est quod divina providentia perfectissima est, quia quidquid de Deo dicitur, secundum maximum convenit ei. Oportet igitur quod ordinatio providentiae ipsius se extendat usque ad minimos effectus.

Caput 131 - Quod Deus omnia disponit immediate, nec diminuit suam sapientiam

Secundum hoc igitur patet quod licet rerum gubernatio fiat a Deo mediantibus causis secundis, quantum pertinet ad providentiae executionem, tamen ipsa dispositio seu ordinatio divinae providentiae immediate se extendit ad omnia. Non enim sic prima et ultima ordinat ut ultima et singularia aliis disponenda committat: hoc enim apud homines agitur propter debilitatem cognitionis ipsorum, quae non potest simul vacare pluribus: unde superiores gubernatores disponunt de magnis et minima aliis committunt disponenda; sed Deus simul multa potest cognoscere, ut supra ostensum est, unde non retrahitur ab ordinatione maximorum per hoc quod dispensat minima.

Caput 132 - Rationes quae videntur ostendere quod Deus non habet providentiam de particularibus

Posset tamen alicui videri quod singularia non disponantur a Deo. Nullus enim per suam providentiam disponit nisi quae cognoscit. Deo autem cognitio singularium videri potest deesse, ex hoc quod singularia non intellectu, sed sensu cognoscuntur. In Deo autem, qui omnino incorporeus est, non potest esse sensitiva, sed solum intellectiva cognitio. Potest igitur alicui videri ex hoc quod singularia a divina providentia non ordinentur. Item. Cum singularia sint infinita, infinitorum autem non possit esse cognitio (infinitum enim ut sic est ignotum), videtur quod singularia divinam cognitionem et providentiam effugiant. Adhuc. Singularium multa contingentia sunt. Horum autem non potest esse certa scientia. Cum igitur scientiam Dei oporteat esse certissimam, videtur quod singularia non cognoscantur, nec disponantur a Deo. Praeterea. Singularia non omnia simul sunt, quia quibusdam succedentibus alia corrumpuntur. Eorum autem quae non sunt, non potest esse scientia. Si igitur singularium Deus scientiam habeat, sequitur quod quaedam scire incipiat et desinat, ex quo sequitur eum esse mutabilem. Non igitur videtur singularium cognitor et dispositor esse.

Caput 133 - Solutio praedictarum rationum

Sed haec facile solvuntur, si quis rei veritatem consideret. Cum enim Deus seipsum perfecte cognoscat, oportet quod cognoscat omne quod in ipso est quocumque modo. Cum autem ab eo sit omnis essentia et virtus entis creati, quod autem est ab aliquo, virtute in ipso est, necesse est quod seipsum cognoscens cognoscat essentiam entis creati et quidquid in eo virtute est; et sic cognoscit omnia singularia quae virtute sunt in ipso et in aliis suis causis. Nec est simile de cognitione intellectus divini et nostri, ut prima ratio procedebat. Nam intellectus noster cognitionem de rebus accipit per species abstractas, quae sunt similitudines formarum, et non materiae, nec materialium dispositionum, quae sunt individuationis principia: unde intellectus noster singularia cognoscere non potest, sed solum universalia. Intellectus autem divinus cognoscit res per essentiam suam, in qua sicut in primo principio virtute continentur non solum forma, sed etiam materia; et ideo non solum universalium, sed etiam singularium cognitor est. Similiter etiam non est inconveniens Deum infinita cognoscere, quamvis intellectus noster infinita

cognoscere non possit. Intellectus enim noster non potest simul actu plura considerare, et sic si infinita cognosceret, considerando ea, oporteret quod numeraret infinita unum post unum, quod est contra rationem infiniti; sed virtute et potentia intellectus noster infinita cognoscere potest, puta omnes species numerorum vel proportionum, inquantum habet sufficiens principium ad omnia cognoscenda. Deus autem multa simul cognoscere potest, ut supra ostensum est, et id per quod omnia cognoscit, scilicet sua essentia, sufficiens est principium omnia cognoscendi non solum quae sunt, sed quae esse possunt. Sicut igitur intellectus noster potentia et virtute cognoscit infinita, quorum cognitionis principium habet, ita Deus omnia infinita actu considerat. Manifestum est etiam quod licet singularia corporalia et temporalia non simul sint, tamen simul eorum Deus cognitionem habet: cognoscit enim ea secundum modum sui esse, quod est aeternum et sine successione. Sicut igitur materialia immaterialiter, et multa per unum cognoscit, sic et quae non simul sunt, uno intuitu conspicit: et sic non oportet quod eius cognitioni aliquid addatur vel subtrahatur, per hoc quod singularia cognoscit. Ex quo etiam manifestum fit quod de contingentibus certam cognitionem habet, quia etiam antequam fiant, intuetur ea prout sunt actu in suo esse, et non solum prout sunt futura et virtute in suis causis, sicut nos aliqua futura cognoscere possumus. Contingentia autem licet prout sunt in suis causis virtute futura existentia, non sunt determinata ad unum, ut de eis certa cognitio haberi possit, tamen prout sunt actu in suo esse, iam sunt determinata ad unum, et potest de eis certa haberi cognitio. Nam Socratem sedere dum sedet, per certitudinem visionis cognoscere possumus. Et similiter per certitudinem Deus cognoscit omnia, quaecumque per totum discursum temporis aguntur, in suo aeterno: nam aeternitas sua praesentialiter totum temporis decursum attingit, et ultra transcendit, ut sic consideremus Deum in sua aeternitate fluxum temporis cognoscere, sicut qui in altitudine speculae constitutus totum transitum viatorum simul intuetur.

Caput 134 - Quod Deus solus cognoscit singularia futura contingentia

Manifestum est autem quod hoc modo futura contingentia cognoscere, prout sunt actu in suo esse, quod est certitudinem de ipsis habere, solius Dei proprium est, cui proprie et vere competit aeternitas: unde futurorum praenuntiatio certa ponitur esse divinitatis signum, secundum illud Isaiae XLI, 23: *annuntiate quae ventura sunt in futurum, et sciemus quia dii estis vos*. Sed cognoscere futura in suis causis etiam aliis competere potest; sed haec cognitio non est certa, sed coniecturalis magis, nisi circa effectus qui de necessitate ex suis causis sequuntur: et per hunc modum medicus praenuntiat infirmitates futuras, et nauta tempestates.

Caput 135 - Quod Deus omnibus adest per potentiam, essentiam et praesentiam, et omnia immediate disponit

Sic igitur nihil impedit quin Deus etiam singularium effectuum cognitionem habeat, et eos immediate ordinet per seipsum, licet per causas medias exequatur. Sed etiam in ipsa executione quodammodo immediate se habet ad omnes effectus, inquantum omnes causae mediae agunt in virtute causae primae, ut quodammodo ipse in omnibus agere videatur, et omnia opera secundarum causarum ei possunt attribui, sicut artifici attribuitur opus instrumenti: convenientius enim dicitur quod faber facit cultellum quam martellus. Habet etiam se immediate ad omnes effectus, inquantum ipse est per se causa essendi, et omnia ab ipso servantur in esse. Et secundum hos tres immediatos modos dicitur Deus in omnibus esse per essentiam, potentiam et praesentiam. Per essentiam quidem, inquantum esse cuiuslibet est quaedam participatio divini esse, et sic essentia divina cuilibet existenti adest, inquantum habet esse, sicut causa proprio effectui; per potentiam vero, inquantum omnia in virtute ipsius agunt; per praesentiam vero, inquantum ipse immediate omnia ordinat et disponit.

Caput 136 - Quod soli Deo convenit miracula facere

Quia igitur totus ordo causarum secundarum et virtus earum est a Deo, ipse autem non producit suos effectus per necessitatem, sed liberam voluntatem, ut supra ostensum est, manifestum est quod praeter ordinem causarum secundarum agere potest, sicut quod sanat illos qui secundum operationem naturae sanari non possunt, vel faciat aliqua huiusmodi quae non sunt secundum ordinem naturalium causarum, sunt tamen secundum ordinem divinae providentiae, quia hoc ipsum quod aliquando a Deo fiat praeter ordinem naturalium causarum, a Deo dispositum est propter aliquem finem. Cum autem aliqua huiusmodi divinitus fiunt praeter ordinem causarum secundarum, talia facta miracula dicuntur: quia mirum est, cum effectus videtur, et causa ignoratur. Cum igitur Deus sit causa simpliciter nobis occulta, cum aliquid ab eo fit praeter ordinem causarum secundarum nobis notarum, simpliciter miracula dicuntur. Si autem fiat aliquid ab aliqua alia causa occulta huic vel illi, non est simpliciter miraculum, sed quoad illum qui causam ignorat: unde contingit quod aliquid apparet mirum uni, quod non est alii mirum, qui causam cognoscit. Sic autem praeter ordinem causarum secundarum operari solius Dei est, qui est huius ordinis institutor, et huic ordini non obligatur. Alia vero omnia huic ordini subduntur, unde miracula facere, solius Dei est, secundum illud Psalmistae: *qui facit mirabilia magna solus*. Cum igitur ab aliqua creatura miracula fieri videntur, vel non sunt vera miracula, quia fiunt per aliquas virtutes naturalium rerum, licet nobis occultas, sicut est de miraculis Daemonum, quae magicis artibus fiunt; vel si sunt vera miracula, impetrantur per aliquem a Deo, ut scilicet talia operetur. Quia igitur huiusmodi miracula solum divinitus fiunt, convenienter in argumentum fidei assumuntur, quae soli Deo innititur. Quod enim aliquid prolaturum ab homine auctoritate divina dicatur, nunquam convenientius ostenditur quam per opera quae solus Deus facere potest. Huiusmodi autem miracula, quamvis praeter ordinem causarum secundarum fiant, tamen non sunt simpliciter dicenda contra naturam, quia hoc ipsum naturalis ordo habet ut inferiora actionibus superiorum subdantur. Unde quae in corporibus inferioribus ex impressione caelestium corporum proveniunt, non dicuntur simpliciter esse contra naturam, licet forte sint quandoque contra naturam particularem huius vel illius rei, sicut patet de motu aquae in fluxu et refluxu maris, qui accidit ex lunae actione. Sic igitur et ea quae in creaturis accidunt Deo agente, licet videantur esse contra particularem ordinem causarum secundarum, sunt tamen secundum ordinem universalem naturae. Non igitur miracula sunt contra naturam.

Caput 137 - Quod dicantur esse aliqua casualia et fortuita

Quamvis autem omnia etiam minima divinitus dispensentur, ut ostensum est, nihil tamen prohibet aliqua accidere a casu et fortuna. Contingit enim aliquid respectu inferioris causae esse fortuitum vel casuale, dum praeter eius intentionem aliquid agitur, quod tamen non est fortuitum vel casuale respectu superioris causae, praeter cuius intentionem non agitur; sicut patet de domino, qui duos servos ad eundem locum mittit, ita quod unus ignoret de alio: horum concursus casualis est quantum ad utrumque, non autem quantum ad dominum. Sic igitur cum aliqua accidunt praeter intentionem causarum secundarum, fortuita sunt vel casualia habito respectu ad illas causas, et simpliciter casualia dici possunt, quia effectus simpliciter denominantur secundum conditionem proximarum causarum. Si vero habeatur respectus ad Deum, non sunt fortuita, sed provisa.

Caput 138 - Utrum fatum sit aliqua natura, et quid sit

Ex hoc autem apparet quae sit ratio fati. Cum enim multi effectus inveniantur casualiter provenire secundum considerationem secundarum causarum, quidam huiusmodi effectus in nullam superiorem causam ordinantem eos reducere volunt, quos totaliter negare fatum necesse est. Quidam vero hos effectus qui videntur casuales et fortuiti, in superiorem causam ordinantem

eos reducere voluerunt, sed corporalium ordinem non transcendentem, attribuerunt ordinationem corporibus primis, scilicet caelestibus: et hi fatum esse dixerunt vim positionis siderum, ex qua huiusmodi effectus contingere dicebant. Sed quia ostensum est, quod intellectus et voluntas, quae sunt propria principia humanorum actuum, proprie corporibus caelestibus non subduntur, non potest dici, quod ea quae casualiter vel fortuito in rebus humanis accidere videntur, reducantur in corpora caelestia sicut in causam ordinantem. Fatum autem non videtur esse nisi in rebus humanis, in quibus est et fortuna. De his enim solent aliqui quaerere, futura cognoscere volentes, et de his a divinantibus responderi consuevit: unde et fatum a fando est appellatum, et ideo sic fatum ponere est alienum a fide. Sed quia non solum res naturales, sed etiam res humanae divinae providentiae subduntur, quae casualiter in rebus humanis accidere videntur, in ordinationem divinae providentiae reducere oportet. Et sic necesse est ponere fatum ponentibus divinae providentiae omnia subiacere. Fatum enim sic acceptum se habet ad divinam providentiam sicut proprius eius effectus. Est enim explicatio divinae providentiae rebus adhibita, secundum quod Boetius dicit, quod fatum est *dispositio*, idest ordinatio *immobilis rebus mobilibus inhaerens*. Sed quia cum infidelibus quantum possumus, nec nomina debemus habere communia, ne a non intelligentibus erroris occasio sumi possit, cautius est fidelibus ut fati nomen reticeant, propter hoc quod fatum convenientius et communius secundum primam acceptionem sumitur. Unde et Augustinus dicit V de civitate Dei, quod si quis secundo modo fatum esse credat, *sententiam teneat et linguam corrigat*.

Caput 139 - Quod non omnia sunt ex necessitate

Quamvis autem ordo divinae providentiae rebus adhibitus certus sit, ratione cuius Boetius dicit quod fatum est *dispositio immobilis rebus mobilibus inhaerens*, non tamen propter hoc sequitur omnia de necessitate accidere. Nam effectus necessarii vel contingentes dicuntur secundum conditionem proximarum causarum. Manifestum est enim quod si causa prima fuerit necessaria, et causa secunda fuerit contingens, effectus sequitur contingens, sicut prima causa generationis in rebus corporalibus inferioribus est motus caelestis corporis, qui licet ex necessitate proveniat, generatio tamen et corruptio in istis inferioribus provenit contingenter, propter hoc quod causae inferiores contingentes sunt, et deficere possunt. Ostensum est autem quod Deus suae providentiae ordinem per causas inferiores exequitur. Erunt igitur aliqui effectus divinae providentiae contingentes secundum conditionem inferiorum causarum.

Caput 140 - Quod divina providentia manente, multa sunt contingentia

Nec tamen effectuum contingentia vel causarum, certitudinem divinae providentiae perturbare potest. Tria enim sunt quae providentiae certitudinem praestare videntur: scilicet infallibilitas divinae praescientiae, efficacia divinae voluntatis, et sapientia divinae dispositionis, quae vias sufficientes ad effectum consequendum adinvenit, quorum nullum contingentiae rerum repugnat. Nam scientia Dei infallibilis est etiam contingentium futurorum, inquantum Deus intuetur in suo aeterno futura, prout sunt actu in suo esse, ut supra expositum est. Voluntas etiam Dei, cum sit universalis rerum causa, non solum est de hoc quod aliquid fiat, sed ut sic fiat. Hoc igitur ad efficaciam divinae voluntatis pertinet non solum ut fiat quod Deus vult, sed ut hoc modo fiat quomodo illud fieri vult. Vult autem quaedam fieri necessario et quaedam contingenter, quia utrumque requiritur ad completum esse universi. Ut igitur utroque modo res provenirent, quibusdam adaptat necessarias causas, quibusdam vero contingentes, ut sic dum quaedam fiunt necessario, quaedam contingenter, divina voluntas efficaciter impleatur. Manifestum est etiam quod per sapientiam divinae dispositionis, providentiae certitudo servatur, contingentia rerum manente. Nam si hoc per providentiam hominis fieri potest ut causae quae deficere potest ab effectu, sic ferat auxilium ut interdum indeficienter sequatur effectus, sicut patet in medico sanante, et in vineae cultore contra sterilitatem vitis adhibendo remedium, multo

magis hoc ex sapientia divinae dispositionis contingit, ut quamvis causae contingentes deficere possint quantum est de se ab effectu, tamen quibusdam adminiculis adhibitis indeficienter sequatur effectus, quod eius contingentiam non tollit. Sic ergo patet quod rerum contingentia divinae providentiae certitudinem non excludit.

Caput 141 - Quod divinae providentiae certitudo non excludit mala a rebus

Eodem etiam modo perspicui potest, quod divina providentia manente, mala in mundo accidere possunt propter defectum causarum secundarum. Videmus enim in causis ordinatis accidere malum in effectu ex defectu causae secundae, qui tamen defectus a causa prima nullo modo causatur, sicut malum claudicationis causatur a curvitate cruris, non autem a virtute animae motiva. Unde quidquid est in claudicatione de motu, refertur in virtutem motivam sicut in causam, quod autem est ibi de obliquitate, non causatur a virtute motiva, sed a cruris curvitate. Et ideo quidquid malum in rebus accidit, quantum ad hoc quod esse vel speciem vel naturam aliquam habet, reducitur in Deum sicut in causam: non enim potest esse malum nisi in bono, ut ex supradictis patet. Quantum vero ad id quod habet de defectu, reducitur in causam inferiorem defectibilem. Et sic licet Deus sit universalis omnium causa, non tamen est causa malorum inquantum sunt mala, sed quidquid boni eis adiungitur, causatur a Deo.

Caput 142 - Quod non derogat bonitati Dei, quod mala permittat

Nec tamen hoc divinae bonitati repugnat quod mala esse permittit in rebus ab eo gubernatis. Primo quidem quia providentiae non est naturam gubernatorum perdere, sed salvare. Requirit autem hoc perfectio universi ut sint quaedam in quibus malum non possit accidere, quaedam vero quae defectum mali pati possint secundum suam naturam. Si igitur malum totaliter excluderetur a rebus, providentia divina non regeretur res secundum earum naturam, quod esset maior defectus quam singulares defectus qui tollerentur. Secundo, quia bonum unius non potest accidere sine malo alterius, sicut videmus quod generatio unius non est sine corruptione alterius, et nutrimentum leonis non est sine occisione alterius animalis, et patientia iusti non est sine persecutione iniusti. Si igitur malum totaliter excluderetur a rebus, sequeretur quod multa etiam bona tollerentur. Non igitur pertinet ad divinam providentiam ut malum totaliter excludatur a rebus, sed ut mala quae proveniunt, ad aliquod bonum ordinentur. Tertio, quia ex ipsis malis particularibus commendabiliora redduntur bona dum eis comparantur, sicut ex obscuritate nigri magis declaratur claritas albi. Et sic per hoc quod permittit mala esse in mundo, divina bonitas magis declaratur in bonis, et sapientia in ordinatione malorum ad bona.

Caput 143 - Quod Deus specialiter homini providet per gratiam

Quia igitur divina providentia rebus singulis secundum earum modum providet, creatura autem rationalis per liberum arbitrium est domina sui actus prae ceteris creaturis, necesse est ut et ei singulari modo provideatur quantum ad duo. Primo quidem quantum ad adiumenta operis, quae ei dantur a Deo; secundo quantum ad ea quae pro suis operibus ei redduntur. Creaturis enim irrationabilibus haec solum adiumenta dantur divinitus ad agendum quibus naturaliter moventur ad agendum; creaturis vero rationabilibus dantur documenta et praecepta vivendi. Non enim praeceptum dari competit nisi ei qui est dominus sui actus, quamvis etiam creaturis irrationabilibus praecepta per quamdam similitudinem Deus dare dicatur, secundum illud Psal. CXLVIII, 6: *praeceptum posuit et non praeteribit*: quod quidem praeceptum nihil aliud est quam dispositio divinae providentiae movens res naturales ad proprias actiones. Similiter etiam actiones creaturarum rationalium imputantur eis ad culpam vel ad laudem, pro eo quod habent dominium sui actus, non solum hominibus ab homine praesidente, sed etiam a Deo, cum homines non solum regantur ab homine, sed etiam a Deo. Cuiuscumque autem regimini aliquis subditur, ab eo

sibi imputatur quod laudabiliter vel culpabiliter agit. Et quia pro bene actis debetur praemium, culpa vero debetur poena, ut supra dictum est, creaturae rationales secundum iustitiam divinae providentiae et puniuntur pro malis, et praemiantur pro bonis. In creaturis autem irrationabilibus non habet locum poena nec praemium, sicut nec laudari nec culpari. Quia vero ultimus finis creaturae rationalis facultatem naturae ipsius excedit, ea vero quae sunt ad finem, debent esse fini proportionata secundum rectum providentiae ordinem, consequens est ut creaturae rationali etiam adiutoria divinitus conferantur, non solum quae sunt proportionata naturae, sed etiam quae facultatem naturae excedunt. Unde supra naturalem facultatem rationis imponitur homini divinitus lumen gratiae, per quod interius perficitur ad virtutem et quantum ad cognitionem, dum elevatur mens hominis per lumen huiusmodi ad cognoscendum ea quae rationem excedunt, et quantum ad actionem et affectionem, dum per lumen huiusmodi affectus hominis supra creata omnia elevatur ad Deum diligendum, et sperandum in ipso, et ad agendum ea quae talis amor requirit. Huiusmodi autem dona, sive auxilia supernaturaliter homini data, gratuita vocantur duplici ratione. Primo quidem quia gratis divinitus dantur: non enim potest in homine aliquid inveniri cui condigne huiusmodi auxilia debeantur, cum haec facultatem humanae naturae excedant. Secundo vero quia speciali quodam modo per huiusmodi dona homo efficitur Deo gratus. Cum enim dilectio Dei sit causa bonitatis in rebus non a praeexistente bonitate provocata, sicut est dilectio nostra, necesse est quod quibus aliquos speciales effectus bonitatis largitur, respectu horum specialis ratio dilectionis divinae consideretur. Unde eos maxime et simpliciter diligere dicitur quibus tales bonitatis effectus largitur per quos ad ultimum finem veniant, quod est ipse, qui est fons bonitatis.

Caput 144 - Quod Deus per dona gratuita remittit peccata, quae etiam gratiam interimunt

Et quia peccata contingunt ex hoc quod actiones deficiunt a recto ordine ad finem, ad finem autem ordinatur homo non solum per naturalia auxilia, sed per gratuita, necesse est quod peccata hominum non solum naturalibus auxiliis, sed etiam gratuitis contrariantur. Contraria autem se invicem expellunt. Unde sicut per peccata huiusmodi auxilia gratuita ab homine tolluntur, ita per gratuita dona peccata homini remittuntur: alioquin malitia hominis in peccando plus posset dum removet gratiam divinam, quam divina bonitas ad removendum peccata per gratiae dona. Item. Deus rebus providet secundum earum modum. Hic autem est modus mutabilitum rerum, ut in eis contraria alternari possint, sicut generatio et corruptio in materia corporali, et album et nigrum in corpore colorato. Homo autem est mutabilis secundum voluntatem quamdiu in hac vita vivit. Sic igitur divinitus gratuita dona homini dantur, ut ea possit per peccatum amittere: et sic peccata perpetrare, ut ea per gratuita dona remitti possint. Praeterea. In iis quae supra naturam aguntur, possibile et impossibile attenditur secundum potentiam divinam, non secundum potentiam naturalem: quod enim caecus illuminari possit vel mortuus resurgere, non est naturalis potentiae, sed divinae. Dona autem gratuita sunt supernaturalia. Quod igitur ea aliquis consequi possit, ad divinam potentiam pertinet. Dicere igitur quod aliquis post peccatum gratuita dona consequi non possit, est divinae potentiae derogare. Gratuita autem dona simul cum peccato esse non possunt, cum per gratuita dona homo ordinetur ad finem, a quo per peccatum avertitur. Dicere igitur peccata remissibilia non esse, divinae potentiae contrariatur.

Caput 145 - Quod peccata non sunt irremissibilia

Si quis autem dicat peccata irremissibilia esse non propter divinam impotentiam, sed quia hoc habet divina iustitia ut qui cadit a gratia, ulterius non revertatur ad ipsam; hoc patet esse falsum. Non enim hoc habet ordo divinae iustitiae quod quamdiu aliquis est in via, sibi detur quod pertinet ad terminum viae. Immobiliter autem se habere vel in bono vel in malo pertinet ad terminum viae: immobilitas enim et quies est terminus motus, tota autem praesens vita est status

viae, quod demonstrat mutabilitas hominis et quantum ad corpus et quantum ad animam. Non igitur hoc habet divina iustitia ut homo post peccatum immobiliter maneat in eo. Adhuc. Ex divinis beneficiis periculum homini non irrogatur, et praecipue ex maximis. Esset autem periculosum homini mutabilem vitam agenti gratiam accipere, si post gratiam peccare posset, et iterum redire ad gratiam non posset, praesertim cum peccata quae gratiam praecedunt, remittantur per gratiam, quae interdum maiora sunt his quae post gratiam susceptam homo committit. Non est igitur dicendum quod peccata hominis irremissibilia sint, sive ante sive post committantur.

Caput 146 - Quod solus Deus potest remittere peccata

Peccata vero remittere solus Deus potest. Culpa enim contra aliquem commissa ille solus remittere potest contra quem committitur. Peccata enim imputantur homini ad culpam non solum ab homine, sed etiam a Deo, ut supra dictum est. Sic autem nunc agimus de peccatis, prout imputantur homini a Deo. Deus igitur solus peccata remittere potest. Adhuc. Cum per peccata homo deordinetur ab ultimo fine, remitti non possunt, nisi homo reordinetur in finem. Hoc autem fit per gratuita dona, quae sunt solum a Deo, cum excedant facultatem naturae. Solus igitur Deus potest peccata remittere. Item. Peccatum homini imputatur ad culpam, inquantum voluntarium. Voluntatem autem immutare solus Deus potest. Solus igitur ipse vere potest remittere peccata.

Caput 147 - De quibusdam articulis fidei qui sumuntur penes effectus divinae gubernationis

Hic est igitur secundus Dei effectus, gubernatio rerum, et specialiter creaturarum rationalium, quibus et gratiam tribuit et peccata remittit: qui quidem effectus in symbolo fidei tangitur et quantum ad hoc quod omnia in finem divinae bonitatis ordinantur, per hoc quod spiritum sanctum profiteamur Deum, nam Deo est proprium ad finem suos subditos ordinare; et quantum ad hoc quod omnia movet, per hoc quod dicit, *et vivificantem*. Sicut enim motus qui est ab anima in corpus, est vita corporis, ita motus quo universum movetur a Deo, est quasi quaedam vita universi. Et quia tota ratio divinae gubernationis a bonitate divina sumitur, quae spiritui sancto appropriatur, qui procedit ut amor, convenienter effectus divinae providentiae circa personam spiritus sancti ponuntur. Quantum autem ad effectum supernaturalis cognitionis, quam per fidem in hominibus Deus facit, dicitur, *sanctam Ecclesiam Catholicam*: nam Ecclesia congregatio fidelium est. Quantum vero ad gratiam quam hominibus communicat, dicitur, *sanctorum communionem*. Quantum vero ad remissionem culpae dicitur, *peccatorum remissionem*.

Caput 148 - Quod omnia sunt facta propter hominem

Cum autem omnia, sicut ostensum est, in divinam bonitatem ordinentur sicut in finem, eorum autem quae ad hunc finem ordinantur, quaedam aliis propinquiora sunt fini, quae plenius divinam bonitatem participant, consequens est ut ea quae sunt inferiora in rebus creatis, quae minus de bonitate divina participant, ordinentur quodammodo sicut in fines in entia superiora. In omni enim ordine finium, quae sunt propinquiora ultimo fini, sunt etiam fines eorum quae sunt magis remota: sicut potio medicinae est propter purgationem, purgatio autem propter maciem, macies autem propter sanitatem, et sic macies finis est quodammodo purgationis, sicut etiam potionis purgatio. Et hoc rationabiliter accidit. Sicut enim in ordine causarum agentium virtus primi agentis pervenit ad ultimos effectus per medias causas, ita in ordine finium, quae sunt magis remota a fine, pertingunt ad ultimum finem mediantibus his quae sunt magis propinqua fini: sicut potio non ordinatur ad sanitatem nisi per purgationem. Unde et in ordine universi inferiora

consequuntur praecipue ultimum finem inquantum ordinantur ad superiora. Hoc etiam manifeste apparet ipsum rerum ordinem consideranti. Cum enim ea quae naturaliter fiunt, sicut nata sunt agi, sic agantur, videmus autem imperfectiora cedere ad usum nobiliorum, utpote quod plantae nutriuntur ex terra, animalia ex plantis, haec autem ad usum hominis cedunt, consequens est ut inanimata sint propter animata, et plantae propter animalia, et haec propter hominem. Cum autem ostensum sit quod natura intellectualis sit superior corporali, consequens est ut tota natura corporalis ad intellectualem ordinetur. Inter naturas autem intellectuales, quae maxime corpori est vicina, est anima rationalis, quae est hominis forma. Igitur quodammodo propter hominem, inquantum est rationabile animal, tota natura corporalis esse videtur. Ex consummatione igitur hominis consummatio totius naturae corporalis quodammodo dependet.

Caput 149 - Quis est ultimus finis hominis

Consummatio autem hominis est in adeptione ultimi finis, qui est perfecta beatitudo sive felicitas, quae consistit in divina visione, ut supra ostensum est. Visionem autem divinam consequitur immutabilitas intellectus et voluntatis. Intellectus quidem: quia cum perventum fuerit ad primam causam in qua omnia cognosci possunt, inquisitio intellectus cessat. Mobilitas autem voluntatis cessat, quia adepto fine ultimo, in quo est plenitudo totius bonitatis, nihil est quod desiderandum restet. Ex hoc autem voluntas mutatur quia desiderat aliquid quod nondum habet. Manifestum est igitur quod ultima consummatio hominis in perfecta quietatione vel immobilitate consistit et quantum ad intellectum, et quantum ad voluntatem.

Caput 150 - Quomodo homo ad aeternitatem pervenit ut ad consummationem

Ostensum est autem in praemissis, quod aeternitatis ratio ex immobilitate consequitur. Sicut enim ex motu causatur tempus, in quo prius et posterius invenitur, ita oportet quod remoto motu cesset prius et posterius, et sic aeternitatis ratio relinquitur, quae est tota simul. In ultima igitur sua consummatione homo aeternitatem vitae consequitur non solum quantum ad hoc quod immortaliter secundum animam vivat, quod habet anima rationalis ex sua natura, ut supra ostensum est, sed etiam ad hoc quod ad perfectam immobilitatem perducatur.

Caput 151 - Quomodo ad perfectam beatitudinem animae rationalis oportet eam corpori reuniri

Considerandum est autem, quod non potest esse omnimoda immobilitas voluntatis, nisi naturale desiderium totaliter impleatur. Quaecumque autem nata sunt uniri secundum naturam suam, naturaliter sibi uniri appetunt: unumquodque enim appetit id quod est sibi conveniens secundum suam naturam. Cum igitur anima humana naturaliter corpori uniatur, ut supra ostensum est, naturale ei desiderium inest ad corporis unionem. Non poterit igitur esse perfecta quietatio voluntatis, nisi iterato anima corpori coniungatur: quod est hominem a morte resurgere. Item. Finalis perfectio requirit perfectionem primam. Prima autem perfectio uniuscuiusque rei est ut sit perfectum in sua natura, finalis vero perfectio consistit in consecutione ultimi finis. Ad hoc igitur quod anima humana omnimode perficiatur in fine, necesse est quod sit perfecta in sua natura: quod non potest esse nisi sit corpori unita. Natura enim animae est ut sit pars hominis ut forma. Nulla autem pars perfecta est in sua natura nisi sit in suo toto. Requiritur igitur ad ultimam hominis beatitudinem ut anima rursum corpori uniatur. Adhuc. Quod est per accidens et contra naturam, non potest esse sempiternum. Necesse est autem hoc quod est animam a corpore separatam esse, per accidens esse et contra naturam, si hoc per se et naturaliter inest animae ut corpori uniatur. Non igitur anima erit in perpetuum a corpore separata. Cum igitur eius substantia sit incorruptibilis, ut supra ostensum est, relinquitur quod sit iterato corpori unienda.

Caput 152 - Quomodo separatio animae a corpore sit secundum naturam, et quomodo contra naturam

Videtur autem animam a corpore separari non esse per accidens, sed secundum naturam. Corpus enim hominis ex contrariis compositum est. Omne autem huiusmodi naturaliter corruptibile est. Corpus igitur humanum est naturaliter corruptibile. Corrupto autem corpore est necesse animam separatam remanere, si anima immortalis est, ut supra ostensum est. Videtur igitur animam a corpore separari esse secundum naturam. Considerandum est ergo quomodo sit secundum naturam, et quomodo contra naturam. Ostensum est enim supra quod anima rationalis praeter modum aliarum formarum excedit totius corporalis materiae facultatem, quod eius operatio intellectualis demonstrat, quam sine corpore habet. Ad hoc igitur quod materia corporalis convenienter ei aptata fuerit, necesse fuit quod aliqua dispositio corpori superadderetur, per quam fieret conveniens materia talis formae. Et sicut haec forma a solo Deo exit in esse per creationem, ita illa dispositio naturam corpoream excedens, a solo Deo corpori humano attributa fuit, quae videlicet ipsum corpus incorruptum conservaret, ut sic perpetuitati animae conveniret. Et haec quidem dispositio in corpore hominis mansit, quamdiu anima hominis Deo adhaesit. Aversa autem anima hominis per peccatum a Deo, convenienter et corpus humanum illam supernaturalem dispositionem perdidit per quam immobiliter animae subdebatur, et sic homo necessitatem moriendi incurrit. Si igitur ad naturam corporis respiciatur, mors naturalis est; si vero ad naturam animae, et ad dispositionem quae propter animam supernaturaliter humano corpori a principio indita fuit, est per accidens et contra naturam, cum naturale sit animae corpori esse unitam.

Caput 153 - Quod anima omnino idem corpus resumet, et non alterius naturae

Cum autem anima corpori uniatur ut forma, unicuique autem formae propria materia respondeat, necesse est quod corpus cui iterato anima unietur sit eiusdem rationis et speciei cum corpore quod deponit per mortem. Non enim resumet anima in resurrectione corpus caeleste vel aereum, vel corpus alicuius alterius animalis, ut quidam fabulantur, sed corpus humanum ex carnibus et ossibus compositum, organicum eisdem organis ex quibus nunc consistit. Rursus. Sicut eidem formae secundum speciem debetur eadem materia secundum speciem, ita eidem formae secundum numerum debetur eadem materia secundum numerum: sicut enim anima bovis non potest esse anima corporis equi, ita anima huius non potest esse anima alterius bovis. Oportet igitur quod cum eadem numero anima rationalis remaneat, quod corpori eidem numero in resurrectione rursus uniatur.

Caput 154 - Quod resumet idem numero corpus sola Dei virtute

Ea vero quae secundum substantiam corrumpuntur, non reiterantur eadem numero secundum operationem naturae, sed solum secundum speciem: non enim eadem numero nubes est ex qua pluvia generatur, et quae iterum ex pluyente aqua et rursus evaporante generatur. Cum igitur corpus humanum per mortem substantialiter corrumpatur, non potest operatione naturae idem numero reparari. Cum igitur hoc exigit resurrectionis ratio, ut ostensum est, consequens est quod resurrectio hominum non fiet per actionem naturae, ut quidam posuerunt, post multa annorum curricula redeuntibus corporibus ad eundem situm, rursus eosdem numero homines redire, sed resurgentium reparatio sola virtute divina fiet. Item. Manifestum est quod sensus privati restitui non possunt per operationem naturae, nec aliquid eorum quae solum per generationem accipiuntur, eo quod non sit possibile idem numero pluries generari. Si autem aliquid huiusmodi restituatur alicui, puta oculus erutus, aut manus abscissa, hoc erit virtute divina, quae supra naturae ordinem operatur, ut supra ostensum est. Cum igitur per mortem omnes hominis sensus et omnia membra depereant, impossibile est hominem mortuum rursus reparari

ad vitam nisi operatione divina. Ex hoc autem quod resurrectionem ponimus divina virtute futuram, de facili videri potest quomodo corpus idem numero reparatur. Cum enim supra ostensum sit quod omnia, etiam minima, sub divina providentia continentur, manifestum est quod materia huius humani corporis, quamcumque formam post mortem hominis accipiat, non effugit neque virtutem neque cognitionem divinam: quae quidem materia eadem numero manet, inquantum intelligitur sub dimensionibus existens, secundum quas haec materia dici potest, et est individuationis principium. Hac igitur materia eadem manente, et ex ea virtute divina corpore reparato humano, nec non et anima rationali, quae cum sit incorruptibilis, eadem manet eidem corpori unita, consequens fit ut homo idem numero reparatur. Nec potest identitas secundum numerum impediri, ut quidam obiiciunt, per hoc quod non sit humanitas eadem numero. Nam humanitas, quae dicitur forma totius, secundum quosdam nihil est aliud quam forma partis, quae est anima, quae quidem dicitur forma corporis secundum quod dat speciem toti. Quod si verum est, manifestum est humanitatem eandem numero remanere, cum anima rationalis eadem numero maneat. Sed quia humanitas est quam significat definitio hominis, sicut et essentia cuiuslibet rei est quam significat sua definitio, definitio autem hominis non solum significat formam, sed etiam materiam, cum in definitione rerum materialium necesse sit materiam poni, convenientius secundum alios dicitur, quod in ratione humanitatis et anima et corpus includatur, aliter tamen quam in definitione hominis. Nam in ratione humanitatis includuntur essentialia principia hominis sola cum praecisione aliorum. Cum enim humanitas dicatur qua homo est homo, manifestum est quod omnia de quibus non est verum dicere de eis quod homo sit homo, ab humanitate praeciduntur. Cum vero homo dicatur qui humanitatem habet, per hoc vero quod humanitatem habet, non excluditur quin alia habeat, puta albedinem, aut aliquid huiusmodi, hoc nomen homo significat sua essentialia principia, non tamen cum praecisione aliorum, licet alia non includantur actu in eius ratione, sed potentia tantum: unde homo significat per modum totius, humanitas vero per modum partis, nec de homine praedicatur. In Socrate vero aut Platone includitur haec materia et haec forma, ut sicut est ratio hominis ex hoc quod componitur ex anima et corpore, ita si Socrates definiretur, ratio eius esset quod esset compositus ex iis carnibus et iis ossibus et hac anima. Cum igitur humanitas non sit aliqua alia forma praeter animam et corpus, sed sit aliquid compositum ex utroque, manifestum est quod eodem corpore reparato, et eadem anima remanente, eadem numero humanitas erit. Neque etiam praedicta identitas secundum numerum impeditur ex hoc quod corporeitas non redeat eadem numero, cum corrupto corpore corrumpatur. Nam si per corporeitatem intelligatur forma substantialis, per quam aliquid in genere substantiae corporeae ordinatur, cum non sit unius nisi una forma substantialis, talis corporeitas non est aliud quam anima. Nam hoc animal per hanc animam non solum est animal, sed animatum corpus, et corpus, et etiam hoc aliquid in genere substantiae existens: alioquin anima adveniret corpori existenti in actu, et sic esset forma accidentalis. Subiectum enim substantialis formae non est actu hoc aliquid, sed potentia tantum: unde cum accipit formam substantialem, non dicitur tantum generari secundum quid hoc aut illud, sicut dicitur in formis accidentalibus, sed dicitur simpliciter generari, quasi simpliciter esse accipiens, et sic corporeitas accepta eadem numero manet, rationali anima eadem existente. Si vero corporeitatis nomine forma quaedam intelligatur, a qua denominatur corpus, quod ponitur in genere quantitatis, sic est quaedam forma accidentalis, cum nihil aliud significet quam trinam dimensionem. Unde licet non eadem numero redeat, identitas subiecti non impeditur, ad quam sufficit unitas essentialium principiorum. Eadem ratio est de omnibus accidentibus, quorum diversitas identitatem secundum numerum non tollit. Unde cum unio sit quaedam relatio, ac per hoc sit accidens, eius diversitas secundum numerum non tollit identitatem subiecti. Similiter nec diversitas potentiarum secundum numerum animae sensitivae et vegetativae, si tamen corrumpi ponantur: sunt enim in genere accidentis potentiae naturales coniuncti existentes, nec a sensu sumitur sensibile secundum quod est differentia constitutiva animalis, sed ab ipsa substantia animae sensitivae, quae in homine est eadem secundum substantiam cum rationali.

Caput 155 - Quod non resurgemus ad eundem modum vivendi

Quamvis autem homines iidem numero resurgent, non tamen eundem modum vivendi habebunt. Nunc enim corruptibilem vitam habent, tunc vero incorruptibilem. Si enim natura in generatione hominis perpetuum esse intendit, multo magis Deus in hominis reparatione. Quod enim natura perpetuum esse intendat, habet ex hoc quod a Deo movetur. Non autem in reparatione hominis resurgentis attenditur perpetuum esse speciei, quia hoc per continuam generationem poterat obtineri. Relinquitur igitur quod intendatur perpetuum esse individui. Homines igitur resurgentes in perpetuum vivent. Praeterea. Si homines resurgentes moriantur, animae a corporibus separatae non in perpetuum absque corpore remanebunt: hoc enim est contra naturam animae, ut supra dictum est. Oportebit igitur ut iterato resurgant, et hoc idem continget, si post secundam resurrectionem iterum moriantur. Sic igitur in infinitum mors et vita circulariter circa eundem hominem reiterabuntur, quod videtur esse vanum. Convenientius est igitur ut stetur in primo, scilicet ut in prima resurrectione homines immortales resurgant. Nec tamen mortalitatis ablatio diversitatem vel secundum speciem vel secundum numerum inducet. Mortale enim secundum propriam rationem differentia specifica hominis esse non potest, cum passionem quamdam designet, sed ponitur loco differentiae hominis, ut per hoc quod dicitur mortale, designetur natura hominis, quod scilicet est ex contrariis compositus, sicut per hoc quod dicitur rationale, designatur propria forma eius: res enim materiales non possunt sine materia definiri. Non autem aufertur mortalitas per ablationem propriae materiae: non enim resumet anima corpus caeleste vel aereum, ut supra habitum est, sed corpus humanum ex contrariis compositum. Incorruptibilitas tamen adveniet ex virtute divina, per quam anima supra corpus usque ad hoc dominabitur quod corrumpi non possit. Tandiu enim res conservatur in esse, quandiu forma supra materiam dominatur.

Caput 156 - Quod post resurrectionem usus cibi et generationis cessabunt

Quia vero subtracto fine removeri oportet ea quae sunt ad finem, oportet quod remota mortalitate a resurgentibus, etiam ea subtrahantur quae ad statum vitae mortalis ordinantur. Huiusmodi autem sunt cibi et potus, qui ad hoc sunt necessarii ut mortalis vita sustentetur, dum id quod per calorem naturalem resolvitur, per cibos restauratur. Non igitur post resurrectionem erit usus cibi vel potus. Similiter etiam nec vestimentorum: cum vestimenta ad hoc homini necessaria sint ne corpus ab exterioribus corrumpatur per calorem vel frigus. Similiter etiam necesse est venereorum usum cessare, cum ad generationem animalium ordinetur: generatio autem mortali vitae deservit, ut quod secundum individuum conservari non potest, conservetur saltem in specie. Cum igitur homines iidem numero in perpetuum conservabuntur, generatio in eis locum non habebit, unde nec venereorum usus. Rursus. Cum semen sit superfluum alimenti, cessante usu ciborum necesse est etiam ut venereorum usus cesset. Non autem potest convenienter dici, quod propter solam delectationem remaneat usus cibi et potus et venereorum. Nihil enim inordinatum in illo finali statu erit, quia tunc omnia suo modo perfectam consummationem accipient. Inordinatio autem perfectioni opponitur. Et cum reparatio hominum per resurrectionem sit immediate a Deo, non poterit in illo statu aliqua inordinatio esse: quia *quae a Deo sunt, ordinata sunt*, ut dicitur Roman. XIII, I. Est autem hoc inordinatum ut usus cibi et venereorum propter solam delectationem quaeratur, unde et nunc apud homines vitiosum reputatur. Non igitur propter solam delectationem in resurgentibus usus cibi et potus et venereorum esse poterit.

Caput 157 - Quod tamen omnia membra resurgent

Quamvis autem usus talium resurgentibus desit, non tamen eis deerunt membra ad usus tales, quia sine iis corpus resurgentis integrum non esset. Conveniens est autem ut in reparatione

hominis resurgentis, quae erit immediate a Deo, cuius perfecta sunt opera, natura integre reparatur. Erunt ergo huiusmodi membra in resurgentibus propter integritatem naturae conservandam, et non propter actus quibus deputantur. Item. Si in illo statu homines pro actibus quos nunc agunt, poenam vel praemium consequuntur, ut postea manifestabitur, conveniens est ut eadem membra homines habeant quibus peccato vel iustitiae deservierunt in hac vita, ut in quibus peccaverunt vel meruerunt, puniantur vel praemientur.

Caput 158 - Quod non resurgent cum aliquo defectu

Similiter autem conveniens est ut omnes naturales defectus a corporibus resurgentium auferantur. Per omnes enim huiusmodi defectus integritati naturae derogatur. Si igitur conveniens est ut in resurrectione natura humana integraliter reparatur a Deo, consequens est ut etiam huiusmodi defectus tollantur. Praeterea. Huiusmodi defectus ex defectu virtutis naturalis, quae fuit generationis humanae principium, provenerunt. In resurrectione autem non erit virtus agens nisi divina, in quam defectus non cadit. Non igitur huiusmodi defectus, qui sunt in hominibus generatis, erunt in hominibus per resurrectionem reparatis.

Caput 159 - Quod resurgent solum quae sunt de veritate naturae

Quod autem est dictum de integritate resurgentium, referri oportet ad id quod est de veritate humanae naturae. Quod enim de veritate humanae naturae non est, in resurgentibus non resumetur, alioquin oporteret immoderatam esse magnitudinem resurgentium, si quidquid ex cibis in carnem et sanguinem est conversum, in resurgentibus resumetur. Veritas autem uniuscuiusque naturae secundum suam speciem et formam attenditur. Partes igitur hominis quae secundum speciem et formam attenduntur, omnes integraliter in resurgentibus erunt, non solum partes organicae, sed etiam partes consimiles, ut caro, nervus et huiusmodi, ex quibus membra organica componuntur. Non autem totum quidquid naturaliter fuit sub iis partibus, resumetur, sed quantum sufficiens erit ad speciem partium integrandam. Nec tamen propter hoc homo idem numero aut integer non erit, si totum quidquid in eo materialiter fuit, non resurget. Manifestum est enim in statu huius vitae quod a principio usque ad finem homo idem numero manet. Id tamen quod materialiter in eo est sub specie partium, non idem manet, sed paulatim fluit et refluit, ac si idem ignis conservaretur consumptis et apposis lignis, et est integer homo, quando species et quantitas speciei debita conservatur.

Caput 160 - Quod Deus omnia supplebit in corpore reformato, aut quidquid deficit de materia

Sicut autem non totum quod materialiter fuit in corpore hominis, ad reparationem corporis resurgentis Deus resumet, ita etiam si quid materialiter defuit, Deus supplebit. Si enim hoc officio naturae fieri potest ut puero qui non habet debitam quantitatem, ex aliena materia per assumptionem cibi et potus tantum addatur quod ei sufficiat ad perfectam quantitatem habendam, nec propter hoc desinit esse idem numero qui fuit, multo magis hoc virtute divina fieri potest ut suppleatur minus habentibus de extrinseca materia, quod eis in hac vita defuit ad integritatem membrorum naturalium, vel debitaе quantitatis. Sic igitur licet aliqui in hac vita aliquibus membris caruerint, vel perfectam quantitatem nondum attigerint, in quantacumque quantitate defuncti, virtute divina in resurrectione perfectionem debitam consequentur et membrorum et quantitatis.

Caput 161 - Solutio ad quaedam quae obiici possunt

Ex hoc autem solvi potest quod quidam contra resurrectionem hanc obiiciunt. Dicunt enim possibile esse quod aliquis homo carnibus humanis vescatur, et ulterius sic nutritus filium generet, qui simili cibo utatur. Si igitur nutrimentum convertitur in substantiam carnis, videtur quod sit impossibile integraliter utrumque resurgere, cum carnes unius conversae sint in carnes alterius: et quod difficilius videtur, si semen est ex nutrimenti superfluo, ut philosophi tradunt, sequitur quod semen unde natus est filius, sit sumptum ex carnibus alterius, et ita impossibile videtur puerum ex tali semine genitum resurgere, si homines quorum carnes pater ipsius et ipse comederant, integraliter resurgunt. Sed haec communi resurrectioni non repugnat. Dictum est enim supra quod non est necessarium quidquid materialiter fuit in aliquo homine, in ipso resurgente resumī, sed tantum quantum sufficit ad modum debitae quantitatis servandum. Dictum est etiam quod si alicui aliquid defuit de materia ad quantitatem perfectam, supplebitur divina virtute. Considerandum est insuper, quod aliquid materialiter in corpore hominis existens secundum diversos gradus ad veritatem naturae humanae invenitur pertinere. Nam primo et principaliter quod a parentibus sumitur, sub veritate humanae speciei tanquam purissimum perficitur ex virtute formativa; secundario autem quod ex cibis generatum est, necessarium est ad debitam quantitatem membrorum, quia semper admixtio extranei debilitat virtutem rei, unde et finaliter necesse est augmentum deficere, et corpus senescere et dissolvi, sicut et vinum per admixtionem aquae tandem redditur aquosum. Ulterius autem ex cibis aliquae superfluitates in corpore hominis generantur, quarum quaedam sunt necessariae ad aliquem usum, ut semen ad generationem, et capilli ad tegumentum et ornatum; quaedam vero omnino ad nihil, ut quae expelluntur per sudorem et varias egestionem, vel interius retinentur in gravamen naturae. Hoc igitur in communi resurrectione secundum divinam providentiam attendetur, quod si idem numero materialiter in diversis hominibus fuit, in illo resurget in quo principaliores gradus obtinuit. Si autem in duobus extitit secundum unum et eundem modum, resurget in eo in quo primo fuit, in alio vero supplebitur ex divina virtute. Et sic patet quod carnes hominis comestae ab aliquo, non resurgent in comedente, sed in eo cuius prius fuerunt, resurgent tamen in eo qui ex tali semine generatus est, quantum ad id quod in eis fuit de humido nutrimentali; aliud vero resurget in primo, Deo unicuique supplente quod deest.

Caput 162 - Quod resurrectio mortuorum in articulis fidei exprimitur

Ad hanc igitur fidem resurrectionis confitendam, in symbolo apostolorum positum est: *carnis resurrectionem*. Nec sine ratione additum est, *carnis*: quia fuerunt quidam etiam tempore apostolorum, qui carnis resurrectionem negabant, solam spiritualem resurrectionem confitentes, per quam homo a morte peccati resurget: unde apostolus, II ad Timoth. II, dicit de quibusdam, *qui a veritate exciderunt, dicentes resurrectionem iam factam, et subverterunt quorumdam fidem*, ad quorum removendum errorem, ut resurrectio futura crederetur, dicitur in symbolo patrum: *exspecto resurrectionem mortuorum*.

Caput 163 - Qualis erit resurgentium operatio

Oportet autem considerare ulterius qualis sit operatio resurgentium. Necesse enim est cuiuslibet viventis esse aliquam operationem cui principaliter intendit, et in hoc dicitur vita eius consistere: sicut qui voluptatibus principaliter vacat, dicuntur vitam voluptuosam agere; qui vero contemplationi, contemplativam; qui vero civitatibus gubernandis, civilem. Ostensum est autem quod resurgentibus neque ciborum neque venereorum aderit usus, ad quem omnia corporalia exercitia ordinari videntur. Subtractis autem corporalibus exercitiis remanent spirituales operationes, in quibus ultimum hominis finem consistere diximus: quem quidem finem adipisci resurgentibus competit a statu corruptionis et mutabilitatis liberatis, ut ostensum est. Non autem

in quibuscumque spiritualibus actibus ultimus finis hominis consistit, sed in hoc quod Deus per essentiam videatur, ut supra ostensum est. Deus autem aeternus est: unde oportet quod intellectus aeternitati coniungatur. Sicut igitur qui voluptati vacant, voluptuosam vitam agere dicuntur, ita qui divina potiuntur visione, aeternam obtinent vitam, secundum illud Ioan. XVII, 3: *haec est vita aeterna, ut cognoscant te Deum verum, et quem misisti Iesum Christum.*

Caput 164 - Quod Deus per essentiam videbitur, non per similitudinem

Videbitur autem Deus per essentiam ab intellectu creato, non per aliquam sui similitudinem, qua in intellectu praesente, res intellecta possit distare, sicut lapis per similitudinem suam praesens est oculo, per substantiam vero absens, sed, sicut supra ostensum est, ipsa Dei essentia intellectui creato coniungitur quodammodo, ut Deus per essentiam videri possit. Sicut igitur in ultimo fine videbitur quod prius de Deo credebatur, ita quod sperabatur ut distans tenebitur ut praesens, et hoc comprehensio nominatur, secundum illud apostoli Philip. III, v. 12: *sequor autem, si quo modo comprehendam*: quod non est intelligendum secundum quod comprehensio inclusionem importat, sed secundum quod importat praesentialitatem et tentionem quandam eius quod dicitur comprehendi.

Caput 165 - Quod videre Deum est summa perfectio et delectatio

Rursus considerandum est, quod ex apprehensione convenientis, delectatio generatur, sicut visus delectatur in pulchris coloribus, et gustus in suavis saporibus. Sed haec quidem delectatio sensuum potest impediri propter organi indispositionem: nam oculis aegris odiosa est lux, quae puris est amabilis. Sed quia intellectus non intelligit per organum corporale, ut supra ostensum est, delectationi quae est in consideratione veritatis, nulla tristitia contrariatur. Potest tamen per accidens ex consideratione intellectus tristitia sequi, inquantum id quod intelligitur, apprehenditur ut nocivum, ut sic delectatio quidem adsit intellectui de cognitione veritatis, tristitia autem in voluntate sequatur de re quae cognoscitur, non inquantum cognoscitur, sed inquantum suo actu nocet. Deus autem hoc ipsum quod est, veritas est. Non potest igitur intellectus Deum videns, in eius visione non delectari. Iterum. Deus est ipsa bonitas, quae est ratio dilectionis, unde necesse est ipsam diligere ab omnibus apprehendentibus ipsam. Licet enim aliquid quod bonum est, possit non diligere, vel etiam odio haberi, hoc non est inquantum apprehenditur ut bonum, sed inquantum apprehenditur ut nocivum. In visione igitur Dei, qui est ipsa bonitas et veritas, oportet sicut comprehensionem, ita dilectionem, seu delectabilem fruitionem adesse, secundum illud Isaiae ult., 14: *videbitis, et gaudebit cor vestrum.*

Caput 166 - Quod omnia videntia Deum confirmata sunt in bono

Ex hoc autem apparet quod anima videns Deum vel quaecumque alia spiritualis creatura habet voluntatem confirmatam in ipso, ut ad contrarium de cetero non flectatur. Cum enim obiectum voluntatis sit bonum, impossibile est voluntatem inclinari in aliquid nisi sub aliqua ratione boni. Possibile est autem in quocumque particulari bono aliquid deficere, quod ipsi cognoscenti relinquitur in alio quaerendum. Unde non oportet voluntatem videntis quodcumque bonum particulare in illo solo consistere, ut extra eius ordinem non divertat. Sed in Deo, qui est bonum universale et ipsa bonitas, nihil boni deest quod alibi quaeri possit, ut supra ostensum est. Quicumque igitur Dei essentiam videt, non potest voluntatem ab eo divertere, quin in omnia secundum rationem ipsius tendat. Est etiam hoc videre per simile in intelligibilibus. Intellectus enim noster potest dubitando hac atque illac divertere, quousque ad primum principium perveniat, in quo necesse est intellectum firmari. Quia igitur finis in appetibilibus est sicut principium in intelligibilibus, potest quidem voluntas ad contraria flecti quousque ad cognitionem vel fruitionem ultimi finis veniat, in qua necesse est ipsam firmari. Esset etiam contra rationem

perfectae felicitatis, si homo in contrarium converti posset: non enim totaliter excluderetur timor de amittendo, et sic non esset totaliter desiderium quietatum: unde Apocalypsis III, 12, dicitur de beato: *foras non egredietur amplius*.

Caput 167 - Quod corpora erunt omnino obedientia animae

Quia vero corpus est propter animam, sicut materia propter formam, et organum propter artificem, animae vitam praedictam consecutae tale corpus in resurrectione adiungetur divinitus, quale competat beatitudini animae: quae enim propter finem sunt, disponi oportet secundum exigentiam finis. Animae autem ad summum operationis intellectualis pertingenti non convenit corpus habere per quod aliquantulum impediatur aut retardetur. Corpus autem humanum ratione suae corruptibilitatis impedit animam et retardat, ut nec continuae contemplationi insistere valeat, neque ad summum contemplationis pervenire: unde per abstractionem a sensibus corporis homines aptiores ad divina quaedam capienda redduntur. Nam propheticae revelationes dormientibus vel in aliquo excessu mentis existentibus manifestantur, secundum illud Num. XII, 6: *si quis fuerit inter vos propheta domini, in visione apparebo ei, vel per somnium loquar ad eum*. Corpora igitur resurgentium beatorum non erunt corruptibilia et animam retardantia, ut nunc, sed magis incorruptibilia, et totaliter obedientia ipsi animae, ut in nullo ei resistent.

Caput 168 - De dotibus corporum glorificatorum

Ex hoc autem perspicui potest, qualis sit dispositio corporum beatorum. Anima enim est corporis forma et motor. In quantum est forma, non solum est principium corporis quantum ad esse substantiale, sed etiam quantum ad propria accidentia, quae causantur in subiecto ex unione formae ad materiam. Quanto autem forma fuerit fortior, tanto impressio formae in materia minus potest impediri a quocumque exteriori agente, sicut patet in igne, cuius forma, quae dicitur esse nobilissima inter elementares formas, hoc confert igni ut non de facili transmutetur a sua naturali dispositione patiundo ab aliquo agente. Quia igitur anima beata in summo nobilitatis et virtutis erit, utpote rerum primo principio coniuncta, confert corpori sibi divinitus unito, primo quidem esse substantiale nobilissimo modo, totaliter ipsum sub se continendo, unde subtile et spirituale erit; dabit etiam sibi qualitatem nobilissimam, scilicet gloriam claritatis; et propter virtutem animae a nullo agente a sua dispositione poterit transmutari, quod est ipsum impassibile esse; et quia obediet totaliter animae, ut instrumentum motori, agile reddetur. Erunt igitur hae quatuor conditiones corporum beatorum: subtilitas, claritas, impassibilitas et agilitas. Unde apostolus I ad Corinth. XV, 42-44, dicit: corpus quod per mortem *seminatur in corruptione, surget in incorruptione* quantum ad impassibilitatem; *seminatur in ignobilitate, surget in gloria*, quantum ad claritatem; *seminatur in infirmitate, surget in virtute*, quantum ad agilitatem; *seminatur corpus animale, surget corpus spirituale*, quantum ad subtilitatem.

Caput 169 - Quod homo tunc innovabitur, et omnis creatura corporalis

Manifestum est autem quod ea quae sunt ad finem, disponuntur secundum exigentiam finis, unde si id propter quod sunt aliqua, varietur secundum perfectum et imperfectum, ea quae ad ipsum ordinantur, diversimode disponi oportet, ut ei deserviant secundum utrumque statum: cibus enim et vestimentum aliter praeparantur puero, et aliter viro. Ostensum est autem supra quod creatura corporalis ordinatur ad rationalem naturam quasi ad finem. Oportet igitur quod homine accipiente ultimam perfectionem per resurrectionem, creatura corporalis diversum statum accipiat, et secundum hoc dicitur innovari mundus, homine resurgente, secundum illud, Apoc. XXI, 1: *vidi caelum novum et terram novam*; et Isaiae LXV, 17: *ecce ego creo caelos novos et terram novam*.

Caput 170 - Quae creaturae innovabuntur, et quae manebunt

Considerandum tamen est, quod diversa genera creaturarum corporalium secundum diversam rationem ad hominem ordinantur. Manifestum est enim quod plantae et animalia deserviunt homini in auxilium infirmitatis ipsius, dum ex eis habet victum et vestitum et vehiculum et huiusmodi, quibus infirmitas humana sustentatur. In statu tamen ultimo per resurrectionem tolletur ab homine omnis infirmitas talis: neque enim indigebunt ulterius homines cibis ad vescendum, cum sint incorruptibiles, ut supra ostensum est; neque vestimentis ad operiendum, utpote qui claritate gloriae vestientur; neque animalibus ad vehiculum, quibus agilitas aderit; neque aliquibus remediis ad sanitatem conservandam, utpote qui impassibiles erunt. Igitur huiusmodi corporeas creaturas, scilicet plantas et animalia et alia huiusmodi corpora mixta, conveniens est in statu illius ultimae consummationis non remanere. Quatuor vero elementa, scilicet ignis, aer et aqua et terra, ordinantur ad hominem non solum quantum ad usum corporalis vitae, sed etiam quantum ad constitutionem corporis eius: nam corpus humanum ex elementis constitutum est. Sic igitur essentialem ordinem habent elementa ad corpus humanum. Unde homine consummato in corpore et anima, conveniens est ut etiam elementa remaneant, sed in meliorem dispositionem mutata. Corpora vero caelestia quantum ad sui substantiam neque in usu corruptibilis vitae ab homine assumuntur, neque corporis humani substantiam intrant, deserviunt tamen homini in quantum ex eorum specie et magnitudine excellentiam sui creatoris demonstrant: unde frequenter in Scripturis homo movetur ad considerandum caelestia corpora, ut ex eis adducatur in reverentiam divinam, ut patet Isai. XL, 26: *levate in excelsum oculos vestros, et videte quis creavit haec*. Et quamvis in statu perfectionis illius homo ex creaturis sensibilibus in Dei notitiam non adducatur, cum Deum videat in se ipso, tamen delectabile est et iucundum etiam cognoscenti causam, considerare qualiter eius similitudo resplendeat in effectum: unde et sanctis cedit ad gaudium considerare refulgentiam divinae bonitatis in corporibus, et praecipue in caelestibus, quae aliis praeeminere videntur. Habent etiam corpora caelestia essentialem quodammodo ordinem ad corpus humanum secundum rationem causae agentis, sicut elementa rationem causae materialis. Homo enim generat hominem et sol: unde et hac ratione convenit etiam corpora caelestia remanere. Non solum ex comparatione ad hominem, sed etiam ex praedictis corporearum creaturarum naturis idem apparet. Quod enim secundum nihil sui est incorruptibile, non debet remanere in illo incorruptionis statu. Corpora quidem caelestia incorruptibilia sunt secundum totum et partem; elementa vero secundum totum, sed non secundum partem; homo vero secundum partem, scilicet animam rationalem, sed non secundum totum, quia compositum per mortem dissolvitur; animalia vero et plantae et omnia corpora mixta neque secundum totum neque secundum partem incorruptibilia sunt. Convenienter igitur in illo ultimo incorruptionis statu remanebunt quidem homines et elementa et corpora caelestia, non autem alia animalia, neque plantae, aut corpora mixta. Rationabiliter etiam idem apparet ex ratione universi. Cum enim homo pars sit universi corporei, in ultima hominis consummatione necesse est universum corporeum remanere: non enim videtur esse pars perfecta, si fuerit sine toto. Universum autem corporeum remanere non potest nisi partes essentiales eius remaneant. Sunt autem partes eius essentiales corpora caelestia et elementa, utpote ex quibus tota mundi machina consistit; cetera vero ad integritatem corporei universi pertinere non videntur, sed magis ad quendam ornatum et decorem ipsius, qui competit statui mutabilitatis, secundum quod ex corpore caelesti ut agente, et elementis ut materialibus, generantur animalia et plantae et corpora mineralia. In statu autem ultimae consummationis alius ornatus elementis attribuetur qui deceat incorruptionis statum. Remanebunt igitur in illo statu homines, elementa et corpora caelestia, non autem animalia et plantae et corpora mineralia.

Caput 171 - Quod corpora caelestia cessabunt a motu

Sed cum corpora caelestia continue moveri videantur, potest alicui videri quod si eorum substantia maneat, quod tunc et in illo consummationis statu moveantur. Et quidem si ea ratione motus corporibus caelestibus adesset qua ratione adest elementis, rationabilis esset sermo. Motus enim elementalis gravibus vel levibus adest propter eorum perfectionem consequendam. Tendunt enim suo motu naturali in proprium locum sibi convenientem, ubi melius est eis esse: unde in illo ultimo consummationis statu unumquodque elementum et quaecumque pars eius in suo proprio loco erit. Sed hoc de motu corporum caelestium dici non potest, cum corpus caeleste nullo loco obtento quiescat, sed sicut naturaliter movetur ad quodcumque ubi, ita et naturaliter discedit ab eo. Sic ergo non deperit aliquid a corporibus caelestibus, si motus eis auferatur, ex quo motus eis non inest ut ipsa perficiantur. Ridiculum etiam est dicere, quod sicut corpus leve per suam naturam movetur sursum, ita corpus caeleste per suam naturam circulariter moveatur sicut per activum principium. Manifestum est enim quod natura semper intendit ad unum: unde illud quod ex sui ratione unitati repugnat, non potest esse finis ultimus naturae. Motus autem unitati repugnat, inquantum id quod movetur, alio et alio modo se habet dum movetur. Natura igitur non producit motum propter se ipsum, sed causat motum intendens terminum motus, sicut natura levis intendit locum sursum in ascensu, et sic de aliis. Cum igitur circularis caelestis corporis motus non sit ad aliquod ubi determinatum, non potest dici quod motus circularis corporis principium activum sit natura, sicut est principium motus gravium et levium. Unde manente eadem natura corporum caelestium, nihil prohibet ipsa quiescere, licet ignem impossibile est quiescere extra proprium locum existentem, dummodo remaneat eadem natura ipsius. Dicitur tamen motus caelestis corporis naturalis, non propter principium activum motus, sed propter ipsum mobile, quod habet aptitudinem ut sic moveatur. Relinquitur ergo quod motus corporis caelestis sit ab aliquo intellectu. Sed cum intellectus non moveat nisi ex intentione finis, considerare oportet quis sit finis motus corporum caelestium. Non autem potest dici quod ipse motus sit finis: motus enim cum sit via ad perfectionem, non habet rationem finis, sed magis eius quod est ad finem. Similiter etiam non potest dici quod renovatio situm sit terminus motus caelestis corporis, ut scilicet propter hoc caeleste corpus moveatur, ut omne ubi ad quod est in potentia, adipiscatur in actu, quia hoc infinitum est, infinitum autem repugnat rationi finis. Oportet igitur hinc considerare finem motus caeli. Manifestum est enim quod omne corpus motum ab intellectu est instrumentum ipsius. Finis autem motus instrumenti est forma a principali agente concepta, quae per motum instrumenti in actum reducitur. Forma autem divini intellectus, quam per motum caeli complet, est perfectio rerum per viam generationis et corruptionis. Generationis autem et corruptionis ultimus finis est nobilissima forma, quae est anima humana, cuius ultimus finis est vita aeterna, ut supra ostensum est. Est igitur ultimus finis motus caeli multiplicatio hominum producendorum ad vitam aeternam. Haec autem multitudo non potest esse infinita: nam intentio cuiuslibet intellectus stat in aliquo finito. Completo igitur numero hominum ad vitam aeternam producendorum, et eis in vita aeterna constitutis, motus caeli cessabit, sicut motus cuiuslibet instrumenti cessat postquam fuerit opus perfectum. Cessante autem motu caeli cessabit per consequens motus in inferioribus corporibus, nisi solum motus qui erit ab anima in hominibus: et sic totum universum corporeum habebit aliam dispositionem et formam, secundum illud I Corinth. VII, 31: *praeterit figura huius mundi*.

Caput 172 - De praemio hominis secundum eius opera, vel miseria

Considerandum est autem, quod si est determinata via perveniendi ad aliquem finem, illum consequi non possunt qui per contrariam viam incedunt, aut a via recta deficiunt. Non enim sanatur aeger, si contrariis utatur, quae medicus prohibet, nisi forte per accidens. Est autem determinata via perveniendi ad felicitatem, per virtutem scilicet. Non enim consequitur aliquid finem suum, nisi quod sibi proprium est bene operando: neque enim planta fructum faceret, si

naturalis operationis modus non servaretur in ipsa; neque cursor perveniret ad bravium, aut miles ad palmam, nisi uterque secundum proprium officium operaretur. Recte autem operari hominem propriam operationem est operari ipsum secundum virtutem: nam virtus uniuscuiusque rei est quae bonum facit habentem, *et opus eius bonum reddit*, ut dicitur II Ethic. Cum igitur ultimus finis hominis sit vita aeterna, de qua dictum est, non omnes ad eam perveniunt, sed soli qui secundum virtutem operantur. Praeterea. Est ostensum supra sub divina providentia contineri non solum naturalia, sed etiam res humanas, non in universali tantum, sed etiam in singulari. Ad eum autem qui singularium hominum curam habet, pertinet praemia virtuti reddere et poenas peccato: quia poena est medicina culpae et ordinativa ipsius, ut supra habitum est. Virtutis autem praemium felicitas est, quae ex bonitate divina homini datur. Pertinet ergo ad Deum his qui contra virtutem agunt, non felicitatem, sed contrarium in poenam reddere, scilicet extremam miseriam.

Caput 173 - Quod praemium hominis est post hanc vitam, et similiter miseria

Considerare autem oportet, quod contrariorum contrarii sunt effectus. Operationi autem secundum virtutem contraria est operatio secundum malitiam. Oportet igitur quod miseria, ad quam per operationem malitiae pervenitur, contraria sit felicitati, quam meretur operatio virtutis. Contraria autem sunt unius generis. Cum igitur felicitas ultima, ad quam pervenitur per operationem virtutis, non sit aliquod bonum huius vitae, sed post hanc vitam, ut ex supra dictis patet, consequens est ut ultima miseria, ad quam malitia perducit, sit aliquod malum post hanc vitam. Praeterea. Omnia bona vel mala huius vitae inveniuntur ad aliquid ordinari. Bona enim exteriora, et etiam bona corporalia organice deserviunt ad virtutem, quae est directe via perveniendi ad beatitudinem apud eos qui praedictis rebus bene utuntur; sicut et apud eos qui male eis utuntur, sunt instrumenta malitiae, per quam ad miseriam pervenitur, et similiter mala his opposita, ut puta infirmitas, paupertas et huiusmodi, quibusdam sunt ad profectum virtutis, aliis autem ad malitiae augmentum, secundum quod eis diversimode utuntur. Quod autem ordinatur ad aliud, non est ultimus finis, quia neque ultimum praemium neque poena. Non igitur ultima felicitas, neque ultima miseria in bonis vel malis huius vitae consistit.

Caput 174 - In quo est miseria hominis quantum ad poenam damni

Quia igitur miseria, ad quam ducit malitia, contrariatur felicitati, ad quam ducit virtus, oportet ea quae ad miseriam pertinent, sumere per oppositum eorum quae de felicitate sunt dicta. Dictum est autem superius quod ultima hominis felicitas, quantum ad intellectum quidem, consistit in plena Dei visione, quantum ad affectum vero in hoc quod voluntas hominis in prima bonitate sit immobiliter firmata. Erit igitur extrema miseria hominis in hoc quod intellectus totaliter divino lumine privetur, et affectus a Dei bonitate obstinate avertatur: et haec est praecipua miseria damnatorum, quae vocatur poena damni. Considerandum tamen est, quod, ut ex supradictis patet, malum non potest totaliter excludere bonum, cum omne malum in aliquo bono fundetur. Miseria igitur quamvis felicitati, quae ab omni malo erit immunis, opponatur, oportet tamen quod in bono naturae fundetur. Bonum autem intellectualis naturae in hoc consistit quod intellectus respiciat verum, et voluntas tendat in bonum. Omne autem verum et omne bonum derivatur a primo et summo bono, quod Deus est. Unde oportet quod intellectus hominis in illa extrema miseria constituti, aliquam Dei cognitionem habeat, et aliquam Dei dilectionem; secundum scilicet quod est principium naturalium perfectionum, quae est naturalis dilectio, non autem secundum quod in se ipso est, neque secundum quod est principium virtutum, seu etiam gratiarum, et quorumcumque bonorum quibus intellectualis natura ab ipso perficitur, quae est perfectio virtutis et gloriae. Nec tamen homines in tali miseria constituti, libero arbitrio carent, quamvis habeant voluntatem immobiliter firmatam in malo, sicut nec beati, licet habeant voluntatem firmatam in bono. Libertas enim arbitrii proprie ad electionem se extendit, electio autem est eorum quae sunt ad finem, ultimus autem finis naturaliter appetitur ab

unoquoque: unde omnes homines ex hoc quod sunt intellectuales, appetunt naturaliter felicitatem tanquam ultimum finem, et adeo immobiliter, quod nullus potest velle fieri miser. Nec hoc libertati repugnat arbitrii, quae non se extendit nisi ad ea quae sunt ad finem. Quod autem in hoc particulari hic homo ultimam suam felicitatem, ille autem in illo ponat, non convenit huic aut illi inquantum est homo, cum in tali aestimatione et appetitu homines differant, sed unicuique hoc competit secundum quod est in se aliqualis. Dico autem aliqualem, secundum aliquam passionem vel habitum: unde si transmutetur, aliud ei optimum videbitur. Et hoc maxime patet in his qui ex passione appetunt aliquid ut optimum, cessante autem passione, ut irae, vel concupiscentiae, non similiter iudicant illud bonum, ut prius. Habitus autem permanentiores sunt, unde firmius perseverant in his quae ex habitu prosequuntur. Tamen quandiu habitus mutari potest, etiam appetitus et aestimatio hominis de ultimo fine mutatur. Hoc autem convenit tantum hominibus in hac vita, in qua sunt in statu mutabilitatis: anima enim post hanc vitam intransmutabilis est secundum alterationem, quia huiusmodi transmutatio non competit ei nisi per accidens secundum aliquam transmutationem factam circa corpus. Resumpto vero corpore non sequetur ipsa mutatio corporis, sed potius e converso. Nunc enim anima infunditur corpori seminato, et ideo convenienter transmutationes corporis sequitur; tunc vero corpus unietur animae praeexistenti, unde totaliter sequetur eius conditiones. Anima igitur quemcumque finem sibi ultimum praestituisse invenitur in statu mortis, in eo fine perpetuo permanebit, appetens illud ut optimum, sive sit bonum sive sit malum, secundum illud Eccle. XI, v. 3: *si ceciderit lignum ad Austrum, aut ad Aquilonem, in quocumque loco ceciderit, ibi erit*. Sic igitur post hanc vitam qui boni in morte inveniuntur, habebunt perpetuo voluntatem firmatam in bono, qui autem mali tunc inveniuntur, erunt perpetuo obstinati in malo.

Caput 175 - Quod peccata mortalia non dimittuntur post hanc vitam, sed bene venialia

Ex hoc autem considerari potest, quod peccata mortalia post hanc vitam non dimittuntur, venialia vero dimittuntur. Nam peccata mortalia sunt per aversionem a fine ultimo, circa quem homo immobiliter firmatur post mortem, ut dictum est, peccata vero venialia non respiciunt ultimum finem, sed viam ad finem ultimum. Sed si voluntas malorum post mortem obstinate firmatur in malo, semper appetent ut optimum quod prius appetierunt. Non ergo dolebunt se peccasse: nullus enim dolet se persecutum esse quod aestimat esse optimum. Sed sciendum est, quod damnati ad ultimam miseriam, ea quae appetierant ut optima, habere post mortem non poterunt: non enim ibi dabitur luxuriosis facultas luxuriandi, aut invidis facultas offendendi et impediendi alios, et idem est de singulis vitiis. Cognoscent autem, eos qui secundum virtutem vixerunt, se obtinere quod appetierant ut optimum. Dolent ergo mali quia peccata commiserunt, non propter hoc quia peccata eis displiceant, quia etiam tunc mallent peccata illa committere, si facultas daretur, quam Deum habere; sed propter hoc quod illud quod elegerunt, habere non possunt, et illud quod respuerunt, possent habere. Sic igitur et voluntas eorum perpetuo manebit obstinata in malo, et tamen gravissime dolebunt de culpa commissa, et de gloria amissa: et hic dolor vocatur remorsus conscientiae, qui metaphorice in Scripturis vermis nominatur, secundum illud Isaiae ult. 24: *vermis eorum non morietur*.

Caput 176 - Quod corpora damnatorum erunt passibilia et tamen integra, et sine dotibus

Sicut autem in sanctis beatitudo animae quodammodo ad corpora derivatur, ut supra dictum est, ita etiam miseria animae derivabitur ad corpora damnatorum: hoc tamen observato, quod sicut miseria bonum naturae non excludit ab anima, ita nec etiam a corpore. Erunt igitur corpora damnatorum integra in sui natura, non tamen illas conditiones habebunt quae pertinent ad gloriam beatorum: non enim erunt subtilia et impassibilia, sed magis in sua grossitie et

passibilitate remanebunt, et augebuntur in eis; non erunt agilia, sed vix ab anima portabilia; non erunt clara, sed obscura, ut obscuritas animae in corporibus demonstretur, secundum illud Isaiae XIII, 8: *facies combustae vultus eorum*.

Caput 177 - Quod corpora damnatorum, licet passibilia, erunt tamen incorruptibilia

Sciendum tamen est, quod licet damnatorum corpora passibilia sint futura, non tamen corrumpentur, quamvis hoc esse videatur contra rationem eorum quae nunc experimur, nam passio magis facta abiicit a substantia. Erit tamen tunc duplex ratio quare passio in perpetuum continuata passibilia corpora non corrumpet. Prima quidem quia cessante motu caeli, ut supra dictum est, necesse est omnem mutationem naturae cessare. Non igitur aliquod alterari poterit alteratione naturae, sed solum alteratione animae. Dico autem alterationem naturae, sicut cum aliquid ex calido fit frigidum, vel qualitercumque variatur secundum naturale esse qualitatum. Alterationem autem animae dico, sicut cum aliquid recipit qualitatem non secundum esse ipsius spirituale, sicut pupilla non recipit formam coloris ut sit colorata, sed ut colorem sentiat. Sic igitur et corpora damnatorum patientur ab igne, vel a quocumque alio corporeo, non ut alterentur ad speciem vel qualitatem ignis, sed ut sentiant excellentias qualitatum eius: et hoc erit afflictivum, inquantum huiusmodi excellentiae contrariantur harmoniae, in qua consistit et delectantur sensus; non tamen erit corruptivum, quia spiritualis receptio formarum naturam corporis non transmutat, nisi forte per accidens. Secunda ratio erit ex parte animae, ad cuius perpetuitatem corpus trahetur divina virtute: unde anima damnati, inquantum est forma et natura talis corporis, dabit ei esse perpetuum; non tamen dabit ei ut pati non possit, propter suam imperfectionem. Sic igitur semper patiuntur illa corpora, non tamen corrumpuntur.

Caput 178 - Quod poena damnatorum est in malis ante resurrectionem

Sic igitur secundum praedicta patet quod tam felicitas quam miseria principaliter consistit in anima; secundo autem et per quamdam derivationem in corpore. Non igitur felicitas vel miseria animae dependet ex felicitate vel miseria corporis, sed magis e converso. Cum igitur post mortem animae remaneant ante resurrectionem corporum, quaedam quidem cum merito beatitudinis, quaedam autem cum merito miseriae, manifestum est quod etiam ante resurrectionem, animae quorundam praedicta felicitate potiuntur, secundum illud apostoli II Corinth. V, 1: *scimus quoniam si terrestis domus nostra huius habitationis dissolvatur, quod aedificationem ex Deo habemus domum non manufactam, sed aeternam in caelis*; et infra: *audemus autem, et bonam voluntatem habemus magis peregrinari a corpore, et praesentes esse ad dominum*. Quorundam vero animae in miseria vivent, secundum illud Luc. XVI, 22: *mortuus est dives, et sepultus in Inferno*.

Caput 179 - Quod poena damnatorum est in malis tam spiritualibus, quam corporalibus

Considerandum tamen est, quod sanctarum animarum felicitas, in solis bonis spiritualibus erit, poena vero animarum damnatarum ante resurrectionem non solum erit in malis spiritualibus, ut aliqui putaverunt, sed etiam poenas corporeas sustinebunt. Cuius diversitatis ratio est, quia animae sanctorum dum in hoc mundo fuerunt corporibus unitae, suum ordinem servaverunt, se rebus corporalibus non subiiciendo, sed soli Deo, in cuius fruitione tota eorum felicitas consistit, non autem in aliquibus corporalibus bonis; malorum autem animae, naturae ordine non servato, se per affectum rebus corporalibus subdiderunt, divina et spiritualia contemnentes. Unde consequens est ut puniantur non solum ex privatione spiritualium bonorum, sed etiam per hoc quod rebus corporalibus subdantur. Et ideo si qua in Scripturis sacris inveniantur quae sanctis animabus corporalium bonorum retributionem promittant, mystice sunt exponenda, secundum

quod in praedictis Scripturis spiritualia sub corporalium similitudine designari solent. Quae vero animabus damnatorum praenuntiant poenas corporeas, utpote quod ab igne Inferni cruciabuntur, sunt secundum litteram intelligenda.

Caput 180 - Utrum anima possit pati ab igne corporeo

Ne autem alicui absurdum videatur, animam a corpore separatam ab igne corporeo pati, considerandum est, non esse contra naturam spiritualis substantiae alligari corpori. Hoc enim et per naturam fit, sicut patet in unione animae ad corpus, et per magicas artes, per quas aliquis spiritus imaginibus aut anulis, aut aliquibus huiusmodi alligatur. Hoc igitur ex divina virtute fieri potest ut aliquae spirituales substantiae, quamvis secundum suam naturam sint super omnia corporalia elevatae, aliquibus corporibus alligentur, utputa igni infernali, non ita quod ipsum vivificent, sed quod eo quodammodo adstringantur: et hoc ipsum considerandum a spirituali substantia, quod scilicet creaturae infimae quodammodo subditur, ei est afflictivum. Inquantum igitur huiusmodi consideratio est spiritualis substantiae afflictiva, verificatur quod dicitur, quod anima eo ipso quod se aspicit cremari crematur; et iterum quod ille ignis spiritualis sit, nam immediatum affligens est ignis apprehensus ut alligans. Inquantum vero ignis cui alligatur, corporeus est, sic verificatur quod dicitur a Gregorio, quod anima non solum videndo, sed etiam experiendo ignem patitur. Et quia ignis ille non ex sua natura, sed ex virtute divina habet quod spiritualem substantiam alligare possit, convenienter dicitur a quibusdam, quod ignis ille agit in animam ut instrumentum divinae iustitiae vindicantis, non quidem ita quod agat in spiritualem substantiam, sicut agit in corpora calefaciendo, desiccando, dissolvendo, sed alligando, ut dictum est. Et quia proximum afflictivum spiritualis substantiae, est apprehensio ignis alligantis in poenam, manifeste perpendi potest, quod afflictio non cessat, etiam si ad horam dispensative contingat spiritualem substantiam igne non ligari, sicut aliquis qui esset ad perpetua vincula damnatus, ex hoc continuam afflictionem non minus sentiret, etiam si ad horam a vinculis solveretur.

Caput 181 - Quod post hanc vitam sunt quaedam purgatoriae poenae non aeternae, ad implendas poenitentias de mortalibus non impletas in vita

Licet autem aliquae animae statim cum a corporibus absolvuntur, beatitudinem aeternam consequantur, ut dictum est, aliquae tamen ab hac consecutione retardantur ad tempus. Contingit enim quandoque aliquos pro peccatis commissis, de quibus tamen finaliter poenitent, poenitentiam non implevisse in hac vita. Et quia ordo divinae iustitiae habet ut pro culpis poenae reddantur, oportet dicere, quod post hanc vitam animae poenam exsolvunt quam in hoc mundo non exsolverunt: non autem ita quod ad ultimam miseriam damnatorum deveniant, cum per poenitentiam ad statum caritatis sint reductae, per quam Deo sicut ultimo fini adhaeserunt, per quod vitam aeternam meruerunt: unde relinquitur post hanc vitam esse quasdam purgatorias poenas, quibus poenitentiae implentur non impletae.

Caput 182 - Quod sunt aliquae poenae purgatoriae etiam venialium

Similiter etiam contingit aliquos ex hac vita decedere sine peccato mortali, sed tamen cum peccato veniali, per quod ab ultimo fine non avertuntur, licet circa ea quae sunt ad finem, indebite inhaerendo peccaverint: quae quidem peccata in quibusdam viris perfectis ex fervore caritatis purgantur. In aliis autem oportet per aliquam poenam huiusmodi peccata purgari, quia ad vitam aeternam consequendam non perducitur nisi qui ab omni peccato et defectu fuerit immunis. Oportet igitur ponere purgatorias poenas post hanc vitam. Habent autem istae poenae quod sint purgatoriae ex conditione eorum qui eas patiuntur, in quibus est caritas per quam voluntatem

suam divinae voluntati conformant, ex cuius caritatis virtute poenae quas patiuntur, eis ad purgationem prosunt: unde in iis qui sine caritate sunt, sicut in damnatis, poenae non purgant, sed semper imperfectio peccati remanet, et ideo semper poena durat.

Caput 183 - Utrum aeternam poenam pati repugnet iustitiae divinae, cum culpa fuerit temporalis

Non autem est contra rationem divinae iustitiae ut aliquis poenam perpetuam patiat, quia nec secundum leges humanas hoc exigitur ut poena commensuretur culpae in tempore. Nam pro peccato adulterii vel homicidii, quod in tempore brevi committitur, lex humana infert quandoque perpetuum exilium, aut etiam mortem, per quae aliquis in perpetuum a societate civitatis excluditur: et quod exilium non in perpetuum duret, hoc per accidens contingit, quia vita hominis non est perpetua, sed intentio iudicis ad hoc esse videtur ut eum, sicut potest, perpetuo puniat. Unde etiam non est iniustum, si pro momentaneo peccato et temporali Deus aeternam poenam infert. Similiter etiam considerandum est, quod peccatori poena aeterna infertur, quem de peccato non poenitet, et sic in ipso usque ad mortem perdurat. Et quia in suo aeterno peccat, rationabiliter a Deo in aeternum punitur. Habet etiam et quodlibet peccatum contra Deum commissum quandam infinitatem ex parte Dei, contra quem committitur. Manifestum est enim quod quanto maior persona est contra quam peccatur, tanto peccatum est gravius, sicut qui dat alapam militi, gravius reputatur quam si daret rustico, et adhuc multo gravius si principi vel regi. Et sic cum Deus sit infinite magnus, offensa contra ipsum commissa est quodammodo infinita, unde et aliquo modo poena infinita ei debetur. Non autem potest esse poena infinita intensive, quia nihil creatum sic infinitum esse potest. Unde relinquitur quod peccato mortali debetur poena infinita duratione. Item. Ei qui corrigi potest, poena temporalis infertur ad eius correctionem vel purgationem. Si igitur aliquis a peccato corrigi non potest, sed voluntas eius obstinate firmata est in peccato, sicut supra de damnatis dictum est, eius poena terminari non debet.

Caput 184 - Quod praedicta conveniunt etiam aliis spiritualibus substantiis, sicut animabus

Quia vero homo in natura intellectuali cum Angelis convenit, in quibus etiam potest esse peccatum, sicut et in hominibus, ut supra dictum est, quaecumque dicta sunt de poena vel gloria animarum, intelligenda etiam sunt de gloria bonorum et poena malorum Angelorum. Hoc tamen solum inter homines et Angelos differt, quod confirmationem voluntatis in bono et obstinationem in malo, animae quidem humanae habent cum a corpore separantur, sicut supra dictum est, Angeli vero quando primo cum voluntate deliberata sibi finem praestituerunt vel Deum vel aliquid creatum, et ex tunc beati vel miseri facti sunt. In animabus enim humanis mutabilitas esse potest non solum ex libertate voluntatis, sed etiam ex mutabilitate corporis, in Angelis vero ex sola libertate arbitrii. Et ideo Angeli ex prima electione immutabilitatem consequuntur, animae vero non nisi cum fuerint a corporibus exutae. Ad ostendendum igitur remunerationem bonorum, in symbolo fidei dicitur, *vitam aeternam*: quae quidem non est intelligenda aeterna solum propter durationem, sed magis propter aeternitatis fruitionem. Sed quia circa hoc etiam alia multa credenda occurrunt quae dicta sunt de poenis damnatorum et de finali statu mundi, ut omnia hic comprehenderentur, in symbolo patrum positum est: *vitam futuri saeculi*: futurum enim saeculum omnia huiusmodi comprehendit.

Caput 185 - De fide ad humanitatem Christi

Quia vero, sicut in principio dictum est, Christiana fides circa duo praecipue versatur, scilicet circa divinitatem Trinitatis, et circa humanitatem Christi, praemissis his quae ad

divinitatem pertinent et effectus eius, considerandum restat de his quae pertinent ad humanitatem Christi. Et quia, ut dicit apostolus, I ad Timoth. I, 15: *Christus Iesus venit in hunc mundum peccatores salvos facere*, praemittendum videtur quomodo humanum genus in peccatum incidit, ut sic evidentius agnoscatur quomodo per Christi humanitatem homines a peccatis liberantur.

Caput 186 - De praeceptis datis primo homini, et eius perfectione in primo statu

Sicut supra dictum est, homo in sui conditione taliter institutus fuit a Deo, ut corpus omnino esset animae subiectum: rursumque inter partes animae, inferiores vires rationi absque repugnantia subiicerentur, et ipsa ratio hominis esset Deo subiecta. Ex hoc autem quod corpus erat animae subiectum, contingebat quod nulla passio in corpore posset accidere quae dominio animae super corpus repugnaret, unde nec mors nec infirmitas in homine locum habebat. Ex subiectione vero inferiorum virium ad rationem erat in homine omnimoda mentis tranquillitas, quia ratio humana nullis inordinatis passionibus turbabatur. Ex hoc vero quod voluntas hominis erat Deo subiecta, homo referebat omnia in Deum sicut in ultimum finem, in quo eius iustitia et innocentia consistebat. Horum autem trium ultimum erat causa aliorum. Non enim hoc erat ex natura corporis, si eius componentia considerentur, quod in eo dissolutio sive quaecumque passio vitae repugnans locum non haberet, cum esset ex contrariis elementis compositum. Similiter etiam non erat ex natura animae quod vires etiam sensibiles absque repugnantia rationi subiicerentur, cum vires sensibiles naturaliter moveantur in ea quae sunt delectabilia secundum sensum, quae multoties rectae rationi repugnant. Erat igitur hoc ex virtute superiori, scilicet Dei, qui sicut animam rationabilem corpori coniunxit, omnem proportionem corporis et corporearum virtutum, cuiusmodi sunt vires sensibiles, transcendentem, ita dedit animae rationali virtutem ut supra conditionem corporis ipsum continere posset et vires sensibiles, secundum quod rationali animae competeat. Ut igitur ratio inferiora sub se firmiter contineret, oportebat quod ipsa firmiter sub Deo contineretur, a quo virtutem praedictam habebat supra conditionem naturae. Fuit ergo homo sic institutus ut nisi ratio eius subduceretur a Deo, neque corpus eius subduci poterat a nutu animae, neque vires sensibiles a rectitudine rationis: unde quaedam immortalis vita et impassibilis erat, quia scilicet nec mori nec pati poterat, si non peccaret. Peccare vero poterat voluntate eius nondum confirmata per ademptionem ultimi finis, et sub hoc eventu poterat mori et pati. Et in hoc differt impassibilitas et immortalitas quam primus homo habuit, ab ea quam in resurrectione sancti habebunt, qui nunquam poterunt nec pati nec mori, voluntate eorum omnino confirmata in Deum, sicut supra dictum est. Differebat etiam quoad aliud, quia post resurrectionem homines nec cibis nec venereis utentur, primus autem homo sic conditus fuit ut necesse haberet vitam cibis sustentare, et ei incumberet generationi operam dare, ut genus humanum multiplicaretur ex uno. Unde duo praecepta accepit in sui conditione. Ad primum pertinet quod ei dictum est: *de omni ligno quod est in Paradiso comedet*; ad secundum quod ei dictum est: *crescite et multiplicamini, et replete terram*.

Caput 187 - Quod ille perfectus status nominabatur originalis iustitia, et de loco in quo homo positus est

Hic autem hominis tam ordinatus status, originalis iustitia nominatur, per quam et ipse suo superiori subditus erat, et ei omnia inferiora subiiciebantur, secundum quod de eo dictum est: *et praesit piscibus maris et volatilibus caeli*; et inter partes eius etiam inferior absque repugnantia superiori subdebatur. Qui quidem status primo homini fuit concessus non ut cuidam personae singulari, sed ut primo humanae naturae principio, ita quod per ipsum simul cum natura humana traduceretur in posteros. Et quia unicuique debetur locus secundum convenientiam suae conditionis, homo sic ordinate institutus positus est in loco temperatissimo et delicioso, ut non solum interiorum molestiarum, sed etiam aliorum exteriorum omnis ei vexatio tolleretur.

Caput 188 - De ligno scientiae boni et mali, et primo hominis praecepto

Quia vero praedictus status hominis ex hoc dependebat quod humana voluntas Deo subiiceretur, ut homo statim a principio assuefieret ad Dei voluntatem sequendam, proposuit Deus homini quaedam praecepta, ut scilicet ex omnibus aliis lignis Paradisi vesceretur, prohibens sub mortis comminatione ne de ligno scientiae boni et mali vesceretur, cuius quidem ligni esus non ideo prohibitus est quia secundum se malus esset, sed ut homo saltem in hoc modico aliquid observaret ea sola ratione quia esset a Deo praeceptum: unde praedicti ligni esus factus est malus, quia prohibitus. Dicebatur autem lignum illud scientiae boni et mali, non quia haberet virtutem scientiae causativam, sed propter eventum sequentem, quia scilicet homo per eius esum experimento didicit quid intersit inter obedientiae bonum et inobedientiae malum.

Caput 189 - De seductione Diaboli ad Evam

Diabolus igitur, qui iam peccaverat, videns hominem taliter institutum ut ad perpetuam felicitatem pervenire posset, a qua ipse deciderat, et nihilominus posset peccare, conatus est a rectitudine iustitiae abducere, aggrediens hominem ex parte debiliori, tentans feminam, in qua minus vigeat sapientiae donum vel lumen: et ut in transgressionem praecepti facilius inclinaret, exclusit mendaciter metum mortis, et ei illa promisit quae homo naturaliter appetit, scilicet vitationem ignorantiae, dicens: *aperientur oculi vestri*, et excellentiam dignitatis, dicens: *scientes bonum et malum*. Homo enim ex parte intellectus naturaliter fugit ignorantiam, et scientiam appetit; ex parte vero voluntatis, quae naturaliter libera est, appetit celsitudinem et perfectionem, ut nulli, vel quanto paucioribus potest, subdatur.

Caput 190 - Quid fuit inductivum mulieris

Mulier igitur repromissam celsitudinem simul et perfectionem scientiae concupivit. Accessit etiam ad hoc pulchritudo et suavitas fructus, alliciens ad edendum, et sic metu mortis contempto, praeceptum Dei transgressa est, de vetito ligno edendo, et sic eius peccatum multiplex invenitur. Primo quidem superbiae, qua inordinate excellentiam appetiit. Secundo curiositatis, qua scientiam ultra terminos sibi praefixos concupivit. Tertio gulae, qua suavitate cibi permota est ad edendum. Quarto infidelitatis, per falsam aestimationem de Deo, dum credidit verbis Diaboli contra Deum loquentis. Quinto inobedientiae, praeceptum Dei transgrediendo.

Caput 191 - Quomodo pervenit peccatum ad virum

Ex persuasionem autem mulieris peccatum usque ad virum pervenit, qui tamen, ut apostolus dicit, non est seductus ut mulier, in hoc scilicet quod crederet verbis Diaboli contra Deum loquentis. Non enim in eius mente cadere poterat, Deum mendaciter aliquid comminatum esse, neque inutiliter a re utili prohibuisse. Allectus tamen fuit promissione Diaboli, excellentiam et scientiam indebite appetendo. Ex quibus cum voluntas eius a rectitudine iustitiae discessisset, uxori suae morem gerere volens, in transgressionem divini praecepti eam secutus est, edendo de fructu ligni vetiti.

Caput 192 - De effectu sequente culpam quantum ad rebellionem virum inferiorum rationi

Quia igitur dicti status tam ordinata integritas tota causabatur ex subiectione humanae voluntatis ad Deum, consequens fuit ut subducta humana voluntate a subiectione divina, deperiret illa perfecta subiectio inferiorum virum ad rationem et corporis ad animam: unde

consecutum est ut homo sentiret in inferiori appetitu sensibili, concupiscentiae et irae et ceterarum passionum inordinatos motus non secundum ordinem rationis, sed magis ei repugnantes, et eam plerumque obnubilantes, et quasi perturbantes: et haec est repugnantia carnis ad spiritum, de qua Scriptura loquitur. Nam quia appetitus sensitivus, sicut et ceterae sensitivae vires, per instrumentum corporeum operatur, ratio autem absque aliquo organo corporali, convenienter quod ad appetitum sensitivum pertinet, carni imputatur; quod vero ad rationem, spiritui, secundum quod spirituales substantiae dici solent quae sunt a corporibus separatae.

Caput 193 - Quomodo fuit poena illata quantum ad necessitatem moriendi

Consecutum est etiam, ut in corpore sentiretur corruptionis defectus, ac per hoc homo incurreret necessitatem moriendi, quasi animatum non valens corpus in perpetuum continere, vitam ei praebendo: unde homo factus est passibilis et mortalis, non solum quasi potens pati et mori ut antea, sed quasi necessitatem habens ad patiendum et moriendum.

Caput 194 - De aliis defectibus qui consequuntur in intellectu et voluntate

Consecuti sunt in homine per consequens multi alii defectus. Abundantibus enim in appetitu inferiori inordinatis motibus passionum, simul etiam et in ratione deficiente lumine sapientiae, quo divinitus illustrabatur voluntas dum erat Deo subiecta, per consequens affectum suum rebus sensibilibus subdidit, in quibus oberrans a Deo multipliciter peccavit, et ulterius immundis spiritibus se subdidit per quos credidit in huiusmodi rebus agendis acquirendis sibi auxilium praestari, et sic in humano genere idolatria et diversa peccatorum genera processerunt: et quo magis in his homo corruptus fuit, eo amplius a cognitione et desiderio bonorum spiritualium et divinorum recessit.

Caput 195 - Quomodo isti defectus derivati sunt ad posterios

Et quia praedictum originalis iustitiae bonum sic humano generi in primo parente divinitus attributum fuit, ut tamen per ipsum derivaretur in posterios, remota autem causa removetur effectus, consequens fuit ut primo homine praedicto bono per proprium peccatum privato, omnes posterii privarentur, et sic de cetero, scilicet post peccatum primi parentis, omnes absque originali iustitia et cum defectibus consequentibus sunt exorti. Nec hoc est contra ordinem iustitiae, quasi Deo puniente in filiis quod primus parens deliquit, quia ista poena non est nisi subtractio eorum quae supernaturaliter primo homini divinitus sunt concessa, per ipsum in alios derivanda: unde aliis non debebantur, nisi quatenus per primum parentem in eos erant transitura. Sicut si rex det feudum militi, transiturum per ipsum ad heredes, si miles contra regem peccat, ut feudum mereatur amittere, non potest postmodum ad eius heredes devenire: unde iuste privantur posterii per culpam parentis.

Caput 196 - Utrum defectus originalis iustitiae habeat rationem culpae in posteris

Sed remanet quaestio magis urgens: utrum defectus originalis iustitiae in his qui ex primo parente prodierunt, rationem culpae possit habere. Hoc enim ad rationem culpae pertinere videtur, sicut supra dictum est, ut malum quod culpabile dicitur, sit in potestate eius cui imputatur in culpam. Nullus enim culpatur de eo quod non est in eo facere vel non facere. Non est autem in potestate eius qui nascitur, ut cum originali iustitia nascatur, vel sine ea: unde videtur quod talis defectus rationem culpae habere non possit. Sed haec quaestio de facili solvitur, si distinguatur inter personam et naturam. Sicut enim in una persona multa sunt membra, ita in una humana natura multae sunt personae, ut participatione speciei multi homines intelligantur quasi unus

homo, ut Porphyrius dicit. Est autem hoc advertendum in peccato unius hominis, quod diversis membris diversa peccata exercentur, nec requiritur ad rationem culpa quod singula peccata sint voluntaria voluntate membrorum quibus exercentur, sed voluntate eius quod est in homine principale, scilicet intellectivae partis. Non enim potest manus non percutere aut pes non ambulare voluntate iubente. Per hunc igitur modum defectus originalis iustitiae est peccatum naturae, inquantum derivatur ex inordinata voluntate primi principii in natura humana, scilicet primi parentis, et sic est voluntarium habito respectu ad naturam, voluntate scilicet primi principii naturae, et sic transit in omnes qui ab ipso naturam humanam accipiunt, quasi in quaedam membra ipsius, et propter hoc dicitur originale peccatum, quia per originem a primo parente in posteros derivatur: unde cum alia peccata, scilicet actualia, immediate respiciant personam peccantem, hoc peccatum directe respicit naturam. Nam primus parens suo peccato infecit naturam, et natura infecta inficit personam filiorum, qui ipsam a primo parente suscipiunt.

Caput 197 - Quod non omnia peccata traducuntur in posteros

Nec tamen oportet quod omnia peccata alia vel primi parentis, vel etiam ceterorum, traducantur in posteros, quia primum peccatum primi parentis sustulit donum totum quod supernaturaliter erat collatum in humana natura personae primi parentis, et sic dicitur corrupisse vel infecisse naturam: unde peccata consequentia non inveniunt aliquid huiusmodi quod possint subtrahere a tota natura humana, sed auferunt ab homine aut diminuunt aliquod bonum particulare, scilicet personale, nec corrumpunt naturam, nisi inquantum pertinet ad hanc vel illam personam. Homo autem non generat sibi similem in persona, sed in natura: et ideo non traducitur a parente in posteros peccatum quod vitiat personam, sed primum peccatum quod vitiauit naturam.

Caput 198 - Quod meritum Adae non profuit posteris ad reparationem

Quamvis autem peccatum primi parentis totam humanam naturam infecerit, non tamen potuit per eius poenitentiam vel quodcumque eius meritum tota natura reparari. Manifestum est enim quod poenitentia Adae, vel quodcumque aliud eius meritum, fuit actus singularis personae, actus autem alicuius individui non potest in totam naturam speciei. Causae enim quae possunt in totam speciem, sunt causae aequivocae, et non univocae. Sol enim est causa generationis in tota specie humana, sed homo est causa generationis huius hominis. Singulare ergo meritum Adae, vel cuiuscumque puri hominis, sufficiens esse non poterat ad totam naturam reintegrandam. Quod autem per actum singularem primi hominis tota natura est vitata, per accidens est consecutum, inquantum eo privato innocentiae statu, per ipsum in alios derivari non potuit. Et quamvis per poenitentiam redierit ad gratiam, non tamen redire potuit ad pristinam innocentiam, cui divinitus praedictum originalis iustitiae donum concessum erat. Similiter etiam manifestum est quod praedictus originalis iustitiae status fuit quoddam speciale donum gratiae, gratia autem meritis non acquiritur, sed gratis a Deo datur. Sicut igitur primus homo a principio originalem iustitiam non ex merito habuit, sed ex divino dono, ita etiam, et multo minus, post peccatum eam mereri potuit poenitendo, vel quodcumque aliud opus agendo.

Caput 199 - De reparatione humanae naturae per Christum

Oportebat autem quod humana natura praedicto modo infecta, ex divina providentia repararetur. Non enim poterat ad perfectam beatitudinem pervenire, nisi tali infectione remota: quia beatitudo cum sit perfectum bonum, nullum defectum patitur, et maxime defectum peccati, quod aliquo modo virtuti opponitur, quae est via in ipsam, ut dictum est. Et sic cum homo propter beatitudinem factus sit, quia ipsa est ultimus eius finis, sequeretur quod opus Dei in tam nobili creatura frustraretur, quod reputat inconveniens Psalmista, cum dicit, Psal. LXXXVIII, v.

48: *nunquid enim vane constituisti omnes filios hominum?* Sic igitur oportebat humanam naturam reparari. Praeterea. Bonitas divina excedit potentiam creaturae ad bonum. Patet autem ex supra dictis quod talis est hominis conditio quandiu in hac mortali vita vivit, quod sicut nec confirmatur in bono immobiliter, ita nec immobiliter obstinatur in malo. Pertinet igitur hoc ad conditionem humanae naturae ut ab infectione peccati possit purgari. Non fuit igitur conveniens quod divina bonitas hanc potentiam totaliter dimitteret vacuum, quod fuisset, si ei reparationis remedium non procurasset.

Caput 200 - Quod per solum Deum incarnatum debuit natura reparari

Ostensum est autem quod neque per Adam neque per aliquem alium hominem purum poterat reparari: tum quia nullus singularis homo praeeminebat toti naturae, tum quia nullus purus homo potest esse gratiae causa. Eadem ergo ratione nec per Angelum potuit reparari, quia nec Angelus potest esse gratiae causa, nec etiam praemium hominis quantum ad ultimam beatitudinem perfectam, ad quam oportebat hominem revocari, quia in ea sunt pares. Relinquitur igitur quod per solum Deum talis reparatio fieri poterat. Sed si Deus hominem sola sua voluntate et virtute reparasset, non servaretur divinae iustitiae ordo, secundum quam exigitur satisfactio pro peccato. In Deo autem satisfactio non cadit, sicut nec meritum, hoc enim est sub alio existentis. Sic igitur neque Deo competebat satisfacere pro peccato totius naturae humanae, nec purus homo poterat, ut ostensum est. Conveniens igitur fuit Deum hominem fieri, ut sic unus et idem esset qui et reparare et satisfacere posset. Et hanc causam divinae incarnationis assignat apostolus, I Tim. I, 15: *Christus Iesus venit in hunc mundum peccatores salvos facere.*

Caput 201 - De aliis causis incarnationis filii Dei

Sunt tamen et aliae rationes incarnationis divinae. Quia enim homo a spiritualibus recesserat, et totum se rebus corporalibus dederat, ex quibus in Deum per se ipsum redire non poterat, divina sapientia, quae hominem fecerat, per naturam corpoream assumptam hominem in corporalibus iacentem visitavit, ut per sui corporis mysteria eum ad spiritualia revocaret. Fuit etiam necessarium humano generi ut Deus homo fieret, ad demonstrandum naturae humanae dignitatem, ut sic homo neque Daemonibus subderetur, neque corporalibus rebus. Simul etiam per hoc quod Deus homo fieri voluit, manifeste ostendit immensitatem sui amoris, ut ex hoc iam homines Deo subderentur non propter metum mortis, quam primus homo contempsit, sed per caritatis affectum. Datur etiam per hoc homini quoddam exemplum illius beatae unionis qua intellectus creatus increato spiritui intelligendo unietur. Non enim restat incredibile quin intellectus creaturae Deo uniri possit, eius essentiam videndo, ex quo Deus homini unitus est, naturam eius assumendo. Perficitur etiam per hoc quodammodo totius operis divini universitas, dum homo, qui est ultimo creatus, circulo quodam in suum redit principium, ipsi rerum principio per opus incarnationis unitus.

Caput 202 - De errore Photini circa incarnationem filii Dei

Hoc autem divinae incarnationis mysterium Photinus, quantum in se est, evacuavit. Nam Ebionem et Cerinthum et Paulum Samosatenum sequens, dominum Iesum Christum fuisse purum hominem asseruit, nec ante Mariam virginem extitisse, sed quod per beatae vitae meritum, et patientiam mortis, gloriam divinitatis promeruit, ut sic Deus diceretur non per naturam, sed per adoptionis gratiam. Sic igitur non esset facta unio Dei et hominis, sed homo esset per gratiam deificatus, quod non singulare est Christo, sed commune omnibus sanctis, quamvis in hac gratia aliqui excellentiores aliis habeantur. Hic autem error auctoritatibus divinae Scripturae contradicit. Dicitur enim Ioan. I, 1: *in principio erat verbum*; et postea subdit: *verbum caro factum est*. Verbum ergo quod erat in principio apud Deum, carnem assumpsit, non autem homo, qui ante fuerat, per

gratiam adoptionis deificatus. Item dominus dicit Ioan. VI, 38: *descendi de caelo non ut faciam voluntatem meam, sed voluntatem eius qui misit me*. Secundum autem Photini errorem non conveniret Christo descendisse, sed solum ascendisse, cum tamen apostolus dicat, Ephes. IV, 9: *quod autem ascendit, quid est nisi quia et descendit primum in inferiores partes terrae*? Ex quo manifeste datur intelligi, quod in Christo non haberet locum ascensio, nisi descensio praecessisset.

Caput 203 - Error Nestorii circa incarnationem et eius improbatio

Hoc igitur volens declinare Nestorius, partim quidem a Photini errore discessit, quia posuit Christum filium Dei non solum per adoptionis gratiam, sed per naturam divinam, in qua patri extitit coaeternus; partim vero cum Photino concordat, dicens, filium Dei non sic esse unitum homini ut una persona fieret Dei et hominis, sed per solam inhabitationem in ipso, et sic homo ille, sicut secundum Photinum per solam gratiam Deus dicitur, sic et secundum Nestorium Dei filius dicitur, non quia ipse vere sit Deus, sed propter filii Dei inhabitationem in ipso, quae est per gratiam. Hic autem error auctoritati sacrae Scripturae repugnat. Hanc enim unionem Dei et hominis apostolus exinanitionem nominat, dicens, Philip. II, 6, de filio Dei: *qui cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo, sed semetipsum exinanivit, formam servi accipiens*. Non est autem exinanitio Dei quod creaturam rationalem inhabitet per gratiam, alioquin et pater et spiritus sanctus exinanirentur, quia et ipsi creaturam rationalem per gratiam inhabitant, dicente domino de se et de patre, Ioan. XIV, 23: *ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus*, et apostolo de spiritu sancto, I Cor. III, 16: *spiritus Dei habitat in vobis*. Item non conveniret homini illi voces divinitatis emittere, si personaliter Deus non esset. Praesumptuosissime ergo dixisset: *ego et pater unum sumus*: et: *antequam Abraham fieret, ego sum*. Ego enim personam loquentis demonstrat: homo autem erat qui loquebatur. Est igitur persona eadem Dei et hominis. Ad hos ergo errores excludendos, in symbolo tam apostolorum quam patrum, facta mentione de persona filii, subditur: *qui conceptus est de spiritu sancto, natus, passus, mortuus et resurrexit*. Non enim ea quae sunt hominis, de filio Dei praedicarentur, nisi eadem esset persona filii Dei et hominis, quia quae uni personae conveniunt, non ex hoc ipso de altera praedicantur: sicut quae conveniunt Paulo, non ex hoc ipso praedicantur de Petro.

Caput 204 - De errore Arii circa incarnationem et improbatio eius

Ut ergo unitatem Dei et hominis confiterentur quidam haeretici in partem contrariam diverterunt, dicentes, Dei et hominis esse unam non solum personam, sed etiam naturam. Cuius quidem erroris principium fuit ab Ario, qui ut ea quae in Scripturis dicuntur de Christo, quibus ostenditur minor patre, non nisi ad ipsum Dei filium possent referri secundum assumentem naturam, posuit in Christo non aliam animam esse quam Dei verbum, quod dixit corpori Christi fuisse pro anima: ut sic cum dicit: *pater maior me est*, vel cum orasse legitur, aut tristatus, ad ipsam naturam filii Dei sit referendum. Hoc autem posito, sequitur quod unio filii Dei ad hominem facta sit non solum in persona, sed etiam in natura. Manifestum est enim quod ex anima et corpore constituitur unitas humanae naturae. Et huius quidem positionis falsitas quantum ad id quod filium minorem patre asserit, supra est declarata, cum ostendimus filium patri aequalem. Quantum vero ad id quod dicit, verbum Dei in Christo fuisse pro anima, huius erroris ex praemissis falsitas ostendi potest. Ostensum est enim supra, animam corpori uniri ut formam, Deum autem impossibile est formam corporis esse, sicut supra ostensum est. Et ne forte Arius hoc diceret de summo Deo patre intelligendum, idem et de Angelis ostendi potest, quod secundum naturam corpori non possunt uniri per modum formae, cum sint secundum naturam suam a corporibus separati. Multo igitur minus filius Dei, per quem facti sunt Angeli, ut etiam Arius confitetur, corporis forma esse potest. Praeterea. Filius Dei etiam si sit creatura, ut Arius mentitur, tamen secundum ipsum in beatitudine praecedit omnes spiritus creatos. Est autem tanta Angelorum beatitudo, quod tristitiam habere non possunt. Non enim esset vera et plena felicitas,

si aliquid eorum votis deficeret: est enim de ratione beatitudinis ut sit finale et perfectum bonum totaliter appetitum quietans. Multo igitur minus Dei filius tristari potest aut timere secundum suam naturam. Legitur autem tristatus, cum dicitur: *coepit Iesus pavere et taedere, et moestus esse*; et ipse etiam suam tristitiam profitetur, dicens: *tristis est anima mea usque ad mortem*. Manifestum est autem tristitiam non esse corporis, sed alicuius apprehensivae substantiae. Oportet igitur praeter verbum et corpus in Christo aliam fuisse substantiam quae tristitiam pati posset, et hanc dicimus animam. Rursus. Si Christus propterea assumpsit quae nostra sunt, ut nos a peccatis mundaret, magis autem necessarium erat nobis mundari secundum animam, a qua origo peccati processerat, et quae est subiectum peccati: non igitur corpus assumpsit sine anima, sed quia principalius animam, et corpus cum anima.

Caput 205 - De errore Apollinaris circa incarnationem et improbatio eius

Ex quo etiam excluditur error Apollinaris, qui primo quidem Arium secutus, in Christo non aliam animam esse posuit quam Dei verbum. Sed quia non sequebatur Arium in hoc quod filium Dei diceret creaturam, multa autem dicuntur de Christo quae nec corpori attribui possunt, nec creatori convenire, ut tristitia, timor et huiusmodi, coactus tandem fuit ponere quidem aliquam animam in Christo, quae corpus sensificaret, et quae harum passionum posset esse subiectum, quae tamen ratione et intellectu carebat, ipsum autem verbum homini Christo pro intellectu et ratione fuisse. Hoc autem multipliciter falsum esse ostenditur. Primo quidem, quia hoc est contra naturae rationem ut anima non rationalis sit forma hominis, cum tamen formam corporis habeat. Nihil autem monstruosum et innaturale in Christi incarnatione fuisse putandum est. Secundo, quia fuisset contra incarnationis finem, qui est reparatio humanae naturae, quae quidem principalius indiget reparari quantum ad intellectivam partem, quae particeps peccati esse potest. Unde praecipue conveniens fuit ut intellectivam hominis partem assumeret. Dicitur etiam Christus admiratus fuisse, admirari autem non est nisi animae rationalis, Deo vero omnino convenire non potest. Sicut igitur tristitia cogit in Christo ponere animam sensitivam, sic admiratio cogit ponere in Christo partem animae intellectivam.

Caput 206 - De errore Eutychetis ponentis unionem in natura

Hos autem quantum ad aliquid Eutyches secutus est. Posuit enim unam naturam fuisse Dei et hominis post incarnationem, non tamen posuit quod Christo deesset vel anima vel intellectus, vel aliquid eorum quae ad integritatem spectant naturae. Sed et huius opinionis falsitas manifeste apparet. Divina enim natura in se perfecta et incommutabilis est. Natura enim quae in se perfecta est, cum altera non potest in unam naturam convenire, nisi vel ipsa convertatur in alteram, sicut cibus in cibatum, vel alterum convertatur in ipsum, sicut in ignem ligna; vel utrumque transmutetur in tertium, sicut elementa in corpus mixtum. Haec autem omnia removet divina immutabilitas. Non enim immutabile est neque quod in alterum convertitur, neque in quod alterum converti potest. Cum ergo natura divina in se sit perfecta, nullo modo potest esse quod simul cum aliqua natura in unam naturam conveniat. Rursum. Si quis rerum ordinem consideret, additio maioris perfectionis variat naturae speciem: alterius enim speciei est quod est et vivit tantum, ut planta, quam quod est tantum. Quod autem est et vivit et sentit, ut animal, est alterius speciei quam quod est et vivit tantum, ut planta. Item quod est, vivit, sentit et intelligit, ut homo, est alterius speciei quam quod est, vivit et sentit tantum, ut animal brutum. Si igitur illa una natura quae ponitur esse Christi, supra haec omnia habuit quod divinum est, consequens est quod illa natura alterius fuerit speciei a natura humana, sicut natura humana a natura bruti animalis. Neque Christus igitur fuit homo eiusdem speciei: quod falsum esse ostenditur ex hoc quod ab hominibus secundum carnem progenitus fuit, sicut Matthaeus ostendit in principio Evangelii sui dicens: *liber generationis Iesu Christi, filii David, filii Abraham*.

Caput 207 - Contra errorem Manichaei dicentis, Christum non habuisse verum corpus, sed phantasticum

Sicut autem Photinus evacuavit incarnationis mysterium, divinam naturam a Christo auferendo, sic Manichaeus auferendo humanam. Quia enim ponebat totam creaturam corpoream a Diabolo fuisse creatam, nec erat conveniens ut boni Dei filius assumeret Diaboli creaturam, ideo posuit Christum non habuisse veram carnem, sed phantasticam tantum, et omnia quae in Evangelio de Christo narrantur ad humanam naturam pertinentia, in phantasia, et non in veritate facta fuisse asserebat. Haec autem positio manifeste sacrae Scripturae contradicit, quae Christum asserit de virgine natum, circumcisum, esurisse, comedisse et alia pertulisse quae pertinent ad humanae carnis naturam. Falsa igitur esset Evangeliorum Scriptura, haec narrans de Christo. Rursus. Ipse Christus de se dicit Ioan. XVIII, 37: *in hoc natus sum, et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati*. Non fuisset autem veritatis testis, sed magis falsitatis, si in se demonstrasset quod non erat: praesertim cum praedixerit se passurum quae sine vera carne pati non potuisset, scilicet quod traderetur in manus hominum, quod conspueretur, flagellaretur, crucifigeretur. Dicere ergo Christum veram carnem non habuisse, nec huiusmodi in veritate, sed solum in phantasia eum fuisse perpeccatum, est Christo imponere falsitatem. Adhuc. Veram opinionem a cordibus hominum remove, est hominis fallacis. Christus autem hanc opinionem a cordibus discipulorum removet. Cum enim post resurrectionem discipulis apparuit qui eum spiritum vel phantasma esse existimabant, ad huiusmodi suspicionem de cordibus eorum tollendam, dixit: *palpate, et videte, quia spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere*; et in alio loco, cum supra mare ambularet, existimantibus eum discipulis esse phantasma, et ob hoc eis in timore constitutis, dominus dixit: *ego sum, nolite timere*. Si igitur haec opinio vera est, necesse est dicere Christum fuisse fallacem. Christus autem veritas est, ut ipse de se dicit. Haec opinio igitur est falsa.

Caput 208 - Quod Christus verum corpus habuit, non de caelo, contra Valentinum

Valentinus autem etsi verum corpus Christum habuisse confiteretur, dicebat tamen eum carnem non assumpsisse de virgine, sed attulisse corpus de caelo formatum, quod transivit per virginem, nihil ex ea accipiens, sicut aqua transit per canalem. Hoc etiam veritati Scripturae contradicit. Dicit enim apostolus, Rom. I, 3: *qui factus est ei ex semine David secundum carnem*, et ad Gal. IV, 4, dicit: *misit Deus filium suum unigenitum factum ex muliere*. Matthaeus autem I, 16, dicit: *et Iacob genuit Ioseph virum Mariae, de qua natus est Iesus, qui vocatur Christus*, et postmodum eam eius matrem nominat subdens: *cum esset desponsata mater eius Maria Ioseph*. Haec autem vera non essent, si Christus de virgine carnem non assumpsisset. Falsum est igitur quod corpus caeleste attulerit. Sed quod apostolus I ad Corinth. XV, 47, dicit: *secundus homo de caelo caelestis*, intelligendum est quod de caelo descendit secundum divinitatem, non autem secundum substantiam corporis. Adhuc. Nulla ratio esset quare corpus de caelo afferens Dei filius, uterum virginis introisset, si ex ea nil assumeret, sed magis videretur esse fictio quaedam, dum ex utero matris egrediens demonstraret se ab ea accepisse carnem quam non acceperat. Cum igitur omnis falsitas a Christo sit aliena, simpliciter confitendum est, quod Christus sic processit ex utero virginis quod ex ea carnem accepit.

Caput 209 - Quae sit sententia fidei circa incarnationem

Ex praemissis igitur colligere possumus, quod in Christo secundum veritatem Catholicae fidei fuit verum corpus nostrae naturae, vera anima rationalis, et simul cum hoc perfecta deitas. Hae autem tres substantiae in unam personam conveniunt, non autem in unam naturam. Ad cuius etiam veritatis expositionem aliqui per quasdam vias erroneas processerunt. Considerantes enim quidam, quod omne quod advenit alicui post esse completum, accidentaliter ei adiungitur,

ut homini vestis, posuerunt quod humanitas accidentali unione fuerit in persona filii divinitati coniuncta, ita scilicet quod natura assumpta se haberet ad personam filii Dei sicut vestis ad hominem. Ad cuius confirmationem inducebant quod apostolus dicit ad Philip. de Christo, quod *habitu inventus est ut homo*. Rursus considerabant quod ex unione animae et corporis efficitur individuum quoddam rationalis naturae, quod nominatur persona. Si igitur anima in Christo fuisset corpori unita, videre non poterant quin sequeretur quod ex tali unione constitueretur persona. Sequeretur ergo in Christo duas esse personas, scilicet personam assumentem, et personam assumptam: in homine enim induto non sunt duae personae, quia indumentum rationem personae non habet. Si autem vestis esset persona, sequeretur in homine vestito duas esse personas. Ad hoc igitur excludendum, posuerunt quidam animam Christi unitam nunquam fuisse corpori, sed quod persona filii Dei animam et corpus separatim assumpsit. Sed haec opinio dum unum inconueniens vitare nititur, incidit in maius. Sequitur enim ex necessitate, quod Christus non fuerit verus homo. Veritas enim humanae naturae requirit animae et corporis unionem, nam homo est qui ex utroque componitur. Sequeretur etiam quod Christi non fuerit vera caro, nec aliquod membrum eius habuit veritatem. Remota enim anima non est oculus, aut manus, aut caro et os, nisi aequivoce, sicut pictus aut lapideus. Sequeretur etiam quod Christus vere mortuus non fuerit. Mors enim est privatio vitae. Manifestum est enim quod divinitatis vita per mortem privari non potuit, corpus autem vivum esse non potuit, si ei anima coniuncta non fuit. Sequeretur etiam ulterius quod Christi corpus sentire non potuit, non enim sentit corpus nisi per animam sibi coniunctam. Adhuc autem haec opinio in errorem Nestorii relabatur, quem tamen declinare intendit. In hoc enim erravit Nestorius, quod posuit verbum Dei homini Christo fuisse unitum secundum inhabitationem gratiae, ita quod verbum Dei fuerit in illo homine sicut in templo suo. Nihil autem refert dicere, quantum ad propositum pertinet, quod verbum est in homine sicut in templo, et quod natura humana verbo adveniat ut vestimentum vestito: nisi quod in tantum haec opinio est deterior, quia Christum verum hominem confiteri non potest. Est igitur haec opinio non immerito condemnata. Adhuc autem homo vestitus non potest esse persona vestis aut indumenti, nec aliquo modo dici potest quod sit in specie indumenti. Si igitur filius Dei humanam naturam ut vestimentum assumpsit, nullo modo dici poterit persona humanae naturae, nec etiam dici poterit quod filius Dei sit eiusdem speciei cum aliis hominibus, de quo tamen apostolus dicit quod *est in similitudinem hominum factus*. Unde patet hanc opinionem esse totaliter evitandam.

Caput 210 - Quod in ipso non sunt duo supposita

Alii vero praedicta inconvenientia vitare volentes, posuerunt quidem in Christo animam corpori fuisse unitam, et ex tali unione quendam hominem constitutum fuisse, quem dicunt a filio Dei in unitatem personae assumptum, ratione cuius assumptionis illum hominem dicunt esse filium Dei, et filium Dei dicunt esse illum hominem. Et quia assumptionem praedictam ad unitatem personae dicunt esse terminatam, confitentur quidem in Christo unam personam Dei et hominis, sed quia hic homo, quem ex anima et corpore constitutum dicunt, est quoddam suppositum vel hypostasis humanae naturae, ponunt in Christo duo supposita et duas hypostases: unum naturae humanae, creatum et temporale; aliud divinae naturae, increatum et aeternum. Haec autem positio licet ab errore Nestorii verbotenus recedere videatur, tamen si quis eam interius perscrutetur, in idem cum Nestorio labitur. Manifestum est enim quod persona nihil aliud est quam substantia individua rationalis naturae, humana autem natura rationalis est: unde et ex hoc ipso quod ponitur in Christo aliqua hypostasis vel suppositum naturae humanae, temporale et creatum, ponitur etiam aliqua persona in Christo, temporalis creata: hoc enim est quod nomine suppositi vel hypostasis significatur, scilicet individua substantia. Ponentes ergo in Christo duo supposita vel duas hypostases, si quod dicunt intelligunt, necesse habent ponere duas personas. Item. Quaecumque supposito differunt, ita se habent, quod ea quae sunt propria unius, alteri convenire non possunt. Si ergo non est idem suppositum filius Dei et filius hominis, sequitur

quod ea quae sunt filii hominis, non possunt attribui filio Dei, nec e converso. Non ergo poterit dici Deus crucifixus, aut natus ex virgine: quod est Nestoriana impietatis. Si quis autem ad haec dicere velit, quod ea quae sunt hominis illius, filio Dei attribuuntur, et e converso propter unitatem personae, quamvis sint diversa supposita, hoc omnino stare non potest. Manifestum est enim quod suppositum aeternum filii Dei non est aliud quam ipsa eius persona. Quaecumque igitur dicuntur de filio Dei ratione suae personae, dicerentur de ipso ratione sui suppositi. Sed ea quae sunt hominis, non dicuntur de eo ratione suppositi, quia ponitur filius Dei a filio hominis supposito differre. Neque igitur ratione personae de filio Dei dici poterunt quae sunt propria filii hominis, ut nasci de virgine, mori, et similia. Adhuc. Si de supposito aliquo temporali Dei nomen praedicetur, hoc erit recens et novum. Sed omne quod recenter et de novo dicitur Deus, non est Deus, nisi quia factum est Deus. Quod autem est factum Deus, non est naturaliter Deus, sed per adoptionem solum. Sequitur ergo quod ille homo non fuerit vere et naturaliter Deus, sed solum per adoptionem: quod etiam ad errorem Nestorii pertinet.

Caput 211 - Quod in Christo est unum tantum suppositum et est una tantum persona

Sic igitur oportet dicere, quod in Christo non solum sit una persona Dei et hominis, sed etiam unum suppositum et una hypostasis: natura autem non una, sed duae. Ad cuius evidentiam considerare oportet, quod haec nomina persona, hypostasis et suppositum, integrum quoddam designant. Non enim potest dici quod manus aut caro aut quaecumque aliarum partium sit persona vel hypostasis aut suppositum, sed hoc totum, quod est hic homo. Ea vero nomina quae sunt communia individuis substantiarum et accidentium, ut individuum et singulare, possunt et toti et partibus aptari. Nam partes cum accidentibus aliquid habent commune: scilicet quod non per se existunt, sed aliis insunt, licet secundum modum diversum. Potest igitur dici quod manus Socratis et Platonis est quoddam individuum, vel singulare quoddam, licet non sit hypostasis vel suppositum vel persona. Est etiam considerandum ulterius, quod aliquorum coniunctio per se considerata, quandoque quidem facit aliquod integrum, quae in alio propter additionem alterius non constituit aliquod integrum, sicut in lapide commixtio quatuor elementorum facit aliquod integrum: unde illud quod est ex elementis constitutum, in lapide potest dici suppositum vel hypostasis, quod est hic lapis, non autem persona, quia non est hypostasis naturae rationalis. Compositio autem elementorum in animali non constituit aliquod integrum, sed constituit partem, scilicet corpus: quia necesse est aliquid aliud advenire ad completionem animalis, scilicet animam; unde compositio elementorum in animali non constituit suppositum vel hypostasim, sed hoc animal totum est hypostasis vel suppositum. Nec tamen propter hoc minus est efficax in animali elementorum compositio quam in lapide, sed multo amplius, quia est ordinata ad rem nobiliorem. Sic igitur in aliis hominibus unio animae et corporis constituit hypostasim et suppositum, quia nihil aliud est praeter haec duo. In domino autem Iesu Christo praeter animam et corpus advenit tertia substantia, scilicet divinitas. Non ergo est seorsum suppositum vel hypostasis, sicut nec persona, id quod est ex corpore et anima constitutum, sed suppositum, hypostasis vel persona est id quod constat ex tribus substantiis, corpore scilicet et anima et divinitate, et sic in Christo sicut est una tantum persona, ita unum suppositum et una hypostasis. Alia autem ratione advenit anima corpori, et divinitas utrique. Nam anima advenit corpori ut forma eius existens, unde his duobus constituitur una natura, quae dicitur humana natura. Divinitas autem non advenit animae et corpori per modum formae, neque per modum partis: hoc enim est contra rationem divinae perfectionis. Unde ex divinitate et anima et corpore non constituitur una natura, sed ipsa natura divina in seipsa integra et pura existens sibi quodam modo incomprehensibili et ineffabili humanam naturam ex anima et corpore constitutam assumpsit, quod ex infinita virtute eius processit. Videmus enim quod quanto aliquod agens est maioris virtutis, tanto magis sibi applicat aliquod instrumentum ad aliquod opus perficiendum. Sicut igitur virtus divina propter sui infinitatem est infinita et incomprehensibilis, ita modus quo sibi univit

humanam naturam Christus, quasi organum quoddam ad humanae salutis effectum, est nobis ineffabilis, et excedens omnem aliam unionem Dei ad creaturam. Et quia, sicut iam diximus, persona, hypostasis et suppositum designant aliquid integrum, si divina natura in Christo est ut pars, et non ut aliquid integrum, sicut anima in compositione hominis, una persona Christi non se teneret tantum ex parte naturae divinae, sed esset quoddam constitutum ex tribus, sicut et in homine persona, hypostasis et suppositum est quod ex anima et corpore constituitur. Sed quia divina natura est aliquid integrum, quod sibi assumpsit per quandam ineffabilem unionem humanam naturam, persona se tenet ex parte divinae naturae, et similiter hypostasis et suppositum; anima vero et corpus trahuntur ad personalitatem personae divinae, ut sit persona filii Dei, sicut etiam persona filii hominis et hypostasis et suppositum. Potest autem huiusmodi exemplum aliquale in creaturis inveniri. Subiectum enim et accidens non sic uniuntur ut ex eis aliquid tertium constituatur, unde subiectum in tali unione non se habet ut pars, sed est integrum quoddam, quod est persona, hypostasis et suppositum. Accidens autem trahitur ad personalitatem subiecti, ut sit persona eadem hominis et albi, et similiter eadem hypostasis et idem suppositum. Sic igitur secundum similitudinem quandam persona, hypostasis et suppositum filii Dei est persona, hypostasis et suppositum humanae naturae in Christo. Unde quidam propter huiusmodi similitudinem dicere praesumpserunt, quod humana natura in Christo degenerat in accidens, et quod accidentaliter Dei filio uniretur, veritatem a similitudine non discernentes. Patet igitur ex praemissis quod in Christo non est alia persona nisi aeterna, quae est persona filii Dei, nec alia hypostasis aut suppositum; unde cum dicitur hic homo, demonstrato Christo, importatur suppositum aeternum. Nec tamen propter hoc aequivoce dicitur hoc nomen homo de Christo et de aliis hominibus. Aequivocatio enim non attenditur secundum diversitatem suppositionis, sed secundum diversitatem significationis. Nomen autem hominis attributum Petro et Christo idem significat, scilicet naturam humanam, sed non idem supponit: quia hic supponit suppositum aeternum filii Dei, ibi autem suppositum creatum. Quia vero de unoquoque supposito alicuius naturae possunt dici ea quae competunt illi naturae cuius est suppositum, idem autem est suppositum in Christo humanae et divinae naturae, manifestum est quod de hoc supposito utriusque naturae, sive supponatur per nomen significans divinam naturam aut personam, sive humanam, possunt dici indifferenter et quae sunt divinae, et quae sunt humanae naturae, utputa, si dicamus, quod filius Dei est aeternus, et quod filius Dei est natus de virgine, et similiter dicere possumus, quod hic homo est Deus, et creavit stellas, et est natus, mortuus et sepultus. Quod autem praedicatur de aliquo supposito, praedicatur de eo secundum aliquam formam vel materiam, sicut Socrates est albus secundum albedinem, et est rationalis secundum animam. Dictum est autem supra quod in Christo sunt duae naturae et unum suppositum. Si ergo referatur ad suppositum, indifferenter sunt praedicanda de Christo humana et divina. Est tamen discernendum secundum quid utrumque dicatur, quia divina dicuntur de Christo secundum divinam naturam, humana vero secundum humanam.

Caput 212 - De his quae dicuntur in Christo unum vel multa

Quia igitur in Christo est una persona et duae naturae, ex horum convenientia considerandum est, quid in Christo unum dici debeat, et quid multa. Quaecumque enim secundum naturae diversitatem multiplicantur, necesse est quod in Christo plura esse confiteamur. Inter quae primo considerandum est, quod cum per generationem sive per nativitatem natura recipiatur, necesse est quod sicut in Christo sunt duae naturae, ita etiam duas esse generationes sive nativitates: una aeterna, secundum quam accepit naturam divinam a patre; alia temporalis, secundum quam accepit humanam naturam a matre. Similiter etiam quaecumque Deo et homini convenienter attribuuntur ad naturam pertinentia, necesse est plura dicere in Christo. Attribuitur autem Deo intellectus et voluntas et horum perfectiones, puta scientia seu sapientia, et caritas, sive iustitia, quae homini etiam attribuuntur ad humanam naturam pertinentia. Nam voluntas et intellectus sunt partes animae, horum autem perfectiones sunt

sapientia et iustitia et huiusmodi. Necesse est ergo in Christo ponere duos intellectus, humanum scilicet et divinum, et similiter duas voluntates, duplicem etiam scientiam sive caritatem, creatam scilicet et incretam. Ea vero quae ad suppositum sive hypostasim pertinent, unum tantum in Christo confiteri oportet: unde si esse accipiatur secundum quod unum esse est unius suppositi, videtur dicendum quod in Christo sit tantum unum esse. Manifestum est enim quod partes divisae singulae proprium esse habent, secundum autem quod in toto considerantur, non habent suum esse, sed omnes sunt per esse totius. Si ergo consideremus ipsum Christum ut quoddam integrum suppositum duarum naturarum, eius erit unum tantum esse, sicut et unum suppositum. Quia vero operationes suppositorum sunt, visum est aliquibus quod sicut in Christo non est nisi unum suppositum, ita non esset nisi una operatio. Sed non recte consideraverunt: nam in quolibet individuo reperiuntur multae operationes, si sunt plura operationum principia, sicut in homine alia est operatio intelligendi, alia sentiendi, propter differentiam sensus et intellectus: sicut in igne alia est operatio calefactionis, alia ascensionis, propter differentiam caloris et levitatis. Natura autem comparatur ad operationem ut eius principium. Non ergo est una operatio in Christo propter unum suppositum, sed duae propter duas naturas, sicut e converso in sancta Trinitate est una operatio trium personarum propter unam naturam. Participat tamen operatio humanitatis in Christo aliquid de operatione virtutis divinae. Omnium enim eorum quae conveniunt in unum suppositum, ei quod principalius est, cetera instrumentaliter deserviunt, sicut ceterae partes hominis sunt instrumenta intellectus. Sic igitur in Christo humanitas quasi quoddam organum divinitatis censetur. Patet autem quod instrumentum agit in virtute principalis agentis. Unde in actione instrumenti non solum invenitur virtus instrumenti, sed etiam principalis agentis, sicut per actionem securis fit arca, inquantum securis dirigitur ab artifice. Ita ergo et operatio humanae naturae in Christo quandam vim ex deitate habebat supra virtutem humanam. Quod enim tangeret leprosum, humanitatis actio fuit, sed quod tactus ille curaret a lepra, ex virtute divinitatis procedebat. Et per hunc modum omnes eius actiones et passionες humanae virtute divinitatis salutare fuerunt: et ideo Dionysius vocat humanam Christi operationem theandricam, idest deivirilem, quia scilicet sic procedebat ex humanitate, quod tamen in ea vigeat divinitatis virtus. Vertitur etiam a quibusdam in dubium de filiatione, an sit una tantum in Christo propter unitatem suppositi, vel duae propter dualitatem nativitatis. Videtur autem quod sint duae, quia multiplicata causa, multiplicatur effectus: est autem causa filiationis nativitas. Cum igitur sint duae nativitates Christi, consequens videtur quod etiam sint duae filiationes. Nec obstat quod filiatio est relatio personalis, idest personam constituens: hoc enim verum est de filiatione divina, filiatio vero humana non constituit personam, sed accedit personae constitutae. Similiter etiam non obstat quod unus homo una filiatione refertur ad patrem et matrem, quia eadem nativitate nascitur ab utroque parente. Ubi autem est eadem causa relationis, relatio est una realiter, quamvis multiplicentur respectus. Nihil enim prohibet aliquid habere respectum ad alterum absque hoc quod realiter insit ei relatio, sicut scibile refertur ad scientiam relatione in eo non existente: ita etiam nihil prohibet quod una realis relatio plures respectus habeat. Nam sicut relatio ex causa sua habet quod sit res quaedam, ita etiam quod sit una vel multiplex; et sic cum Christus non eadem nativitate nascatur ex patre et matre, duae filiationes reales in eo esse videntur propter duas nativitates. Sed est aliud quod obviat propter quod non possunt esse plures filiationes reales in Christo. Non enim omne quod nascitur ex aliquo, filius eius dici potest, sed solum completum suppositum. Manus enim alicuius hominis non dicitur filia, nec pes filius, sed totum singulare quod est Petrus vel Ioannes. Proprium igitur subiectum filiationis est ipsum suppositum. Ostensum est autem supra quod in Christo non est aliud suppositum quam incretum, cui non potest ex tempore aliqua realis relatio advenire; sed, sicut supra diximus, omnis relatio Dei ad creaturam est secundum rationem tantum. Oportet igitur quod filiatio, qua suppositum aeternum filii refertur ad virginem matrem, non sit realis relatio, sed respectus rationis tantum. Nec propter hoc impeditur quin Christus sit vere et realiter filius virginis matris, quia realiter ab ea natus est, sicut etiam Deus vere et realiter est dominus creaturae, quia habet realem potentiam coercendi creaturam, et tamen dominii relatio solum secundum rationem Deo attribuitur. Si autem in

Christo essent plura supposita, ut quidam posuerunt, nihil prohiberet ponere in Christo duas filiationes, quia filiationi temporali subiiceretur suppositum creatum.

Caput 213 - Quod oportuit Christum esse perfectum in gratia et sapientia veritatis

Quia vero, sicut iam dictum est, humanitas Christi se habet ad divinitatem eius quasi quoddam organum eius, organorum autem dispositio et qualitas pensatur praecipue quidem ex fine, et etiam ex decentia instrumento utentis, secundum hos modos consequens est ut consideremus qualitatem humanae naturae a verbo Dei assumptae. Finis autem assumptionis humanae naturae a verbo Dei, est salus et reparatio humanae naturae. Talem igitur oportuit esse Christum secundum humanam naturam ut convenienter esse possit auctor humanae salutis. Salus autem humana consistit in fruitione divina, per quam homo beatus efficitur: et ideo oportuit Christum secundum humanam naturam fuisse perfecte Deo fruentem. Principium enim in unoquoque genere oportet esse perfectum. Fructio autem divina secundum duo existit, secundum voluntatem, et secundum intellectum: secundum voluntatem quidem Deo perfecte per amorem inhaerentem; secundum intellectum autem perfecte Deum cognoscentem. Perfecta autem inhaesio voluntatis ad Deum per amorem est per gratiam, per quam homo iustificatur, secundum illud Rom. III, 24: *iustificati gratis per gratiam eius*. Ex hoc enim homo iustus est, quod Deo per amorem inhaeret. Perfecta autem cognitio Dei est per lumen sapientiae, quae est cognitio divinae veritatis. Oportuit igitur verbum Dei incarnatum perfectum in gratia et in sapientia veritatis existere; unde Ioan. I, 14, dicitur: *verbum caro factum est, et habitavit in nobis: et vidimus gloriam eius, gloriam quasi unigeniti a patre, plenum gratiae et veritatis*.

Caput 214 - De plenitudine gratiae Christi

Primo autem videndum est de plenitudine gratiae ipsius. Circa quod considerandum est, quod nomen gratiae a duobus assumi potest. Uno modo ex eo quod est gratum esse: dicimus enim aliquem alicuius habere gratiam quia est ei gratus. Alio modo ex eo quod est gratis dari: dicitur enim aliquis alicui gratiam facere, quando ei aliquod beneficium gratis confert. Nec istae duae acceptiones gratiae penitus separatae sunt. Ex eo enim aliquid alteri gratis datur, quia is cui datur, gratus est danti vel simpliciter vel secundum quid. Simpliciter quidem quando ad hoc recipiens gratus est danti, ut eum sibi coniungat secundum aliquem modum. Hos enim quos gratos habemus, nobis pro posse attrahimus secundum quantitatem et modum quo nobis grati existunt. Secundum quid autem, quando ad hoc recipiens gratus est danti, ut aliquid ab eo recipiat, non autem ad hoc ut assumatur ab ipso. Unde patet quod omnis qui habet gratiam, aliquid habet gratis datum; non autem omnis qui habet aliquid gratis datum, gratus danti existit. Et ideo duplex gratia distingui solet: una scilicet quae solum gratis est data, alia quae etiam gratum facit. Gratis autem dari dicitur quod nequaquam est debitum. Dupliciter autem aliquid debitum existit: uno quidem modo secundum naturam, alio modo secundum operationem. Secundum naturam quidem debitum est rei quod ordo naturalis illius rei exposcit, sicut debitum est homini quod habeat rationem et manus et pedes. Secundum operationem autem, sicut merces operanti debetur. Illa ergo dona sunt hominibus divinitus gratis data quae et ordinem naturae excedunt, et meritis non acquiruntur, quamvis et ea quae pro meritis divinitus dantur, interdum gratiae nomen vel rationem non amittant: tum quia principium merendi fuit a gratia, tum etiam quia superabundantius dantur quam merita humana requirant, sicut dicitur Rom. VI, 23: *gratia Dei vita aeterna*. Huiusmodi autem donorum quaedam quidem et naturae humanae facultatem excedunt, et meritis non redduntur, nec tamen ex hoc ipso quod homo ea habet, redditur Deo gratus, sicut donum prophetiae, miraculorum operationis, scientiae et doctrinae, vel si qua talia divinitus conferuntur. Per haec enim et huiusmodi homo non coniungitur Deo, nisi forte per similitudinem quandam, prout aliquid de eius bonitate participat, per quem modum omnia Deo simulantur. Quaedam vero hominem Deo gratum reddunt et ei coniungunt, et huiusmodi dona

non solum gratiae dicuntur ex eo quod gratis dantur, sed etiam ex eo quod hominem faciant Deo gratum. Coniunctio autem hominis ad Deum est duplex. Una quidem per affectionem, et haec est per caritatem, quae quodammodo facit per affectionem hominem unum cum Deo, secundum illud I Corinth. VI, 17: *qui adhaeret Deo unus spiritus est*. Per hoc etiam Deus hominem inhabitat, secundum illud Ioan. XIV, 23: *si quis diligit me, sermonem meum servabit, et pater meus diliget eum, et ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus*. Facit etiam hominem esse in Deo, secundum illud I Ioan. IV, 16: *qui manet in caritate, in Deo manet et Deus in eo*. Ille igitur per acceptum donum gratuitum efficitur Deo gratus qui usque ad hoc perducitur quod per caritatis amorem unus spiritus fiat cum Deo, quod ipse in Deo sit, et Deus in eo: unde apostolus dicit I Corinth. XIII quod sine caritate cetera dona hominibus non prosunt: quia gratum Deo facere non possunt, nisi caritas adsit. Haec autem gratia est omnium sanctorum communis. Unde hanc gratiam homo Christus discipulis orando impetrans, dicit, Ioan. XVII, 21: *ut sint unum*, scilicet per connexionem amoris, *sicut et nos unum sumus*. Alia vero coniunctio est hominis ad Deum non solum per affectum aut inhabitationem, sed etiam per unitatem hypostasis seu personae, ut scilicet una et eadem hypostasis seu persona, sit Deus et homo. Et haec quidem coniunctio hominis ad Deum est propria Iesu Christi, de qua coniunctione plura iam dicta sunt. Haec etiam est hominis Christi gratia singularis quod est Deo unitus in unitate personae: et ideo gratis datum est, quia et naturae facultatem excedit, et hoc donum merita nulla praecedunt. Sed et gratissimum Deo facit, ita quod de ipso singulariter dicatur: *hic est filius meus dilectus in quo mihi complacui*, Matth. Hoc tamen interesse videtur inter utramque gratiam, quod gratia quidem per quam homo Deo unitur per affectum, aliquid habituale existit in anima: quia cum per actum amoris sit coniunctio ista, actus autem perfecti procedunt ab habitu, consequens est ut ad istum perfectissimum habitum, quo anima Deo coniungitur per amorem, aliqua habitualis gratia animae infundatur. Esse autem personale vel hypostaticum, non est per aliquem habitum, sed per naturas, quarum sunt hypostases vel personae. Unio igitur humanae naturae ad Deum in unitate personae non fit per aliquam habitualement gratiam, sed per ipsarum naturarum coniunctionem in persona una. Inquantum autem creatura aliqua magis ad Deum accedit, intantum de bonitate eius magis participat, et abundantioribus donis ex eius influentia repletur, sicut et ignis calorem magis participat qui ei magis appropinquat. Nullus autem modus esse aut excogitari potest, quo aliqua creatura propinquius Deo adhaereat, quam quod ei in unitate personae coniungatur. Ex ipsa igitur unione naturae humanae ad Deum in unitate personae, consequens est ut anima Christi donis gratiarum habitualibus prae ceteris fuerit plena, et sic habitualis gratia in Christo non est dispositio ad unionem, sed magis unionis effectus, quod ex ipso modo loquendi, quo Evangelista utitur in verbis praemissis, manifeste apparet, cum dicit: *vidimus eum quasi unigenitum a patre, plenum gratiae et veritatis*. Est autem unigenitus a patre homo Christus, inquantum verbum caro factum est. Ex hoc ergo quod verbum caro factum est, hoc effectum est ut esset plenum gratiae et veritatis. In his autem quae aliqua bonitate replentur vel perfectione, illud magis plenum esse invenitur ex quo etiam in alia redundat, sicut plenius lucet quod illuminare potest alia. Quia igitur homo Christus summam plenitudinem gratiae obtinuit quasi unigenitus a patre, consequens fuit ab ipso in alios redundaret, ita quod filius Dei factus homo, homines faceret deos et filios Dei, secundum illud apostoli ad Galat. IV, 4: *misit Deus filium suum factum ex muliere, factum sub lege, ut eos qui sub lege erant redimeret, ut adoptionem filiorum reciperemus*. Ex hoc autem quod a Christo ad alios gratia et veritas derivantur, convenit ei ut sit caput Ecclesiae. Nam a capite ad alia membra, quae sunt ei conformia in natura, quodammodo sensus et motus derivatur. Sic a Christo et gratia et veritas ad alios homines derivantur: unde ad Ephes. I, 22: *et ipsum dedit caput supra omnem Ecclesiam, quae est corpus eius*. Dici etiam potest caput non solum hominum, sed etiam Angelorum, quantum ad excellentiam et influentiam, licet non quantum ad conformitatem naturae secundum eandem speciem. Unde ante praedicta verba apostolus praemittit quod Deus constituit illum, scilicet Christum, *ad dexteram suam in caelestibus supra omnem principatum, potestatem et virtutem et dominationem*. Sic igitur secundum praemissa triplex gratia consuevit assignari in Christo. Primo quidem gratia unionis, secundum quod humana natura nullis meritis praecedentibus hoc donum accepit ut

uniretur Dei filio in persona. Secundo gratia singularis, qua anima Christi prae ceteris fuit gratia et veritate repleta. Tertio gratia capitis, secundum quod ab ipso in alios gratia redundat: quae tria Evangelista congruo ordine prosequitur. Nam quantum ad gratiam unionis dicit: *verbum caro factum est*. Quantum ad gratiam singularem dicit: *vidimus eum quasi unigenitum a patre, plenum gratiae et veritatis*. Quantum ad gratiam capitis subdit: *et de plenitudine eius nos omnes accepimus*.

Caput 215 - De infinitate gratiae Christi

Est autem proprium Christi quod eius gratia sit infinita, quia secundum testimonium Ioannis Baptistae, non ad mensuram dat Deus spiritum homini Christo, ut dicitur Ioan. III; aliis autem datur spiritus ad mensuram, secundum illud ad Ephes. IV, 7: *unicuique nostrum data est gratia secundum mensuram donationis Christi*. Et quidem si hoc referatur ad gratiam unionis, nullam dubitationem habet quod dicitur. Nam aliis quidem sanctis datum est deos aut filios Dei esse per participationem ex influentia alicuius doni, quod quia creatum est, necesse est ipsum, sicut et ceteras creaturas, esse finitum. Sed Christo secundum humanam naturam datum est ut sit Dei filius non per participationem, sed per naturam. Naturalis autem divinitas est infinita. Ex ipsa igitur unione accepit donum infinitum: unde gratia unionis absque omni dubitatione est infinita. Sed de gratia habituali dubium esse potest, an sit infinita. Cum enim huiusmodi gratia sit etiam donum creatum, confiteri oportet quod habeat essentiam finitam. Potest tamen dici infinita triplici ratione. Primo quidem ex parte recipientis. Manifestum est enim uniuscuiusque naturae creatae capacitatem esse finitam, quia etsi infinitum bonum recipere possit cognoscendo et fruendo, non tamen ipsum recipit infinite. Est igitur cuiuslibet creaturae secundum suam speciem et naturam determinata capacitatis mensura, quae tamen divinae potestati non praeiudicat quin possit aliam creaturam maioris capacitatis facere. Sed iam non esset eiusdem naturae secundum speciem, sicut si ternario addatur unitas, iam erit alia species numeri. Quando igitur alicui non tantum datur de bonitate divina quanta est capacitas naturalis speciei suae, videtur ei secundum aliquam mensuram donatum. Cum vero tota naturalis capacitas impletur, non videtur ei secundum mensuram donatum, quia etsi sit mensura ex parte recipientis, non tamen est mensura ex parte dantis, qui totum est paratus dare: sicut si aliquis vas ad fluvium deferens, absque mensura invenit aquam praeparatam, quamvis ipse cum mensura accipiat propter vasis determinatam quantitatem. Sic igitur gratia Christi habitualis finita quidem est secundum essentiam, sed infinite et non secundum mensuram dari dicitur, quia tantum datur, quantum natura creata potest esse capax. Secundo vero ex parte ipsius doni recepti. Considerandum enim est, quod nihil prohibet aliquid secundum essentiam finitum esse, quod tamen secundum rationem alicuius formae infinitum existit. Infinitum enim secundum essentiam est quod habet totam essendi plenitudinem, quod quidem soli Deo convenit, qui est ipsum esse. Si autem ponatur esse aliqua forma specialis non in subiecto existens, puta albedo vel calor, non quidem haberet essentiam infinitam, quia essentia eius esset limitata ad genus vel speciem, sed tamen plenitudinem illius speciei possideret: unde secundum rationem speciei, absque termino vel mensura esset, habens quidquid ad illam speciem pertinere potest. Si autem in aliquo subiecto recipiatur albedo vel calor, non habet semper totum quidquid pertinet ad rationem huius formae de necessitate et semper, sed solum quando sic perfecte habetur sicut perfecte haberi potest, ita scilicet quod modus habendi adaequet rei habitae potestatem. Sic igitur gratia Christi habitualis finita quidem fuit secundum essentiam: sed tamen dicitur absque termino et mensura fuisse, quia quidquid ad rationem gratiae poterat pertinere, totum Christus accepit. Alii autem non totum accipiunt, sed unus sic, alius autem sic: *divisiones enim gratiarum sunt*, ut dicitur I ad Corinth. XII, 4. Tertio autem ex parte causae. In causa enim quodammodo habetur effectus. Cuicumque ergo adest causa infinitae virtutis ad influendum, habet quod influitur absque mensura, et quodammodo infinite: puta si quis haberet fontem qui aquas in infinitum effluere posset, aquam absque mensura et infinite quodammodo diceretur habere. Sic igitur anima Christi infinitam et absque mensura gratiam habet ex hoc ipso quod habet verbum sibi unitum, quod est totius

emanationis creaturarum indeficiens et infinitum principium. Ex hoc autem quod gratia singularis animae Christi est modis praedictis infinita, evidenter colligitur quod gratia ipsius secundum quod est Ecclesiae caput, est etiam infinita. Ex hoc enim quod habet, effundit: unde quia absque mensura spiritus dona accepit, habet virtutem absque mensura effundendi, quod ad gratiam capitis pertinet, ut scilicet sua gratia non solum sufficiat ad salutem hominum aliquorum, sed etiam totius mundi, secundum illud I Ioan. II, 2: *et ipse est propitiatio pro peccatis nostris, et non solum pro nostris, sed etiam pro totius mundi*. Addi autem et potest plurium mundorum, si essent.

Caput 216 - De plenitudine sapientiae Christi

Oportet autem consequenter dicere de plenitudine sapientiae Christi. Ubi primo considerandum occurrit, quod, cum in Christo sint duae naturae, divina scilicet et humana, quidquid ad utramque naturam pertinet, necesse est quod geminetur in Christo, ut supra dictum est. Sapientia autem et divinae naturae convenit et humanae. Dicitur enim de Deo Iob IX, 4: *sapiens corde est, et fortis robore*. Sed etiam homines interdum Scriptura sapientes appellat seu secundum sapientiam mundanam, secundum illud Ier. IX, 23: *non gloriatur sapiens in sapientia sua*; sive secundum sapientiam divinam, secundum illud Matth. XXIII, 34: *ecce ego mitto ad vos prophetas et sapientes et Scribas*. Ergo oportet confiteri duas esse in Christo sapientias secundum duas naturas, sapientiam scilicet increatam, quae ei competit secundum quod est Deus, et sapientiam creatam, quae ei competit secundum quod est homo. Et secundum quidem quod Deus est et verbum Dei, est genita sapientia patris, secundum illud I ad Cor. I, 24: *Christum Dei virtutem et Dei sapientiam*. Nihil enim est aliud verbum interius uniuscuiusque intelligentis nisi conceptio sapientiae eius. Et quia verbum Dei supra diximus esse perfectum et unitum, necesse est quod Dei verbum sit perfecta conceptio sapientiae Dei patris, ut scilicet quidquid in sapientia Dei patris continetur per modum ingeni, totum in verbo contineatur per modum geniti et concepti. Et inde est quod dicitur, quod in ipso, scilicet Christo, *sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi*. Hominis autem Christi est duplex cognitio. Una quidem deiformis, secundum quod Deum per essentiam videt, et alia videt in Deo, sicut et ipse Deus intelligendo seipsum, intelligit omnia alia, per quam visionem et ipse Deus beatus est, et omnis creatura rationalis perfecte Deo fruens. Quia igitur Christum dicimus esse humanae salutis auctorem, necesse est dicere, quod talis cognitio sic animae Christi conveniat ut decet auctorem. Principium autem et immobile esse oportet, et virtute praestantissimum. Conveniens igitur fuit ut illa Dei visio in qua beatitudo hominum et salus aeterna consistit, excellentius prae ceteris Christo conveniat, et tanquam immobili principio. Haec autem differentia invenitur mobilium ad immobilia, quod mobilia propriam perfectionem non a principio habent, inquantum mobilia sunt, sed eam per successionem temporis assequuntur; immobilia vero, inquantum huiusmodi, semper obtinent suas perfectiones ex quo esse incipiunt. Conveniens igitur fuit Christum humanae salutis auctorem ab ipso suae incarnationis principio plenam Dei visionem possedis, non autem per temporis successionem pervenisse ad ipsam, ut sancti alii perveniunt. Conveniens etiam fuit ut prae ceteris creaturis illa anima divina visione beatificaretur quae Deo propinquius coniungebatur, in qua quidem visione gradus attenditur secundum quod aliqui aliis clarius Deum vident, qui est omnium rerum causa. Quanto autem aliqua causa plenius cognoscitur, tanto in ipsa plures eius effectus perspicere possunt. Non enim magis cognoscitur causa, nisi virtus eius plenius cognoscatur, cuius virtutis cognitio sine cognitione effectuum esse non potest: nam quantitas virtutis secundum effectus mensurari solet. Et inde est quod eorum qui essentiam Dei vident, aliqui plures effectus vel rationes divinorum operum in ipso Deo inspiciunt, quam alii qui minus clare vident: et secundum hoc inferiores Angeli a superioribus instruuntur, ut supra iam diximus. Anima igitur Christi summam perfectionem divinae visionis obtinens inter creaturas ceteras, omnia divina opera et rationes ipsorum, quaecumque sunt, erunt vel fuerunt, in ipso Deo plene intuetur, ut non solum homines, sed etiam supremos Angelorum illuminet, et ideo apostolus dicit ad Coloss. II, 3, quod *in ipso sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae Dei absconditi*: et ad Hebr. IV, 13, quod *omnia nuda et*

aperta sunt oculis eius. Non tamen anima Christi ad comprehensionem divinitatis pertingere potest. Nam, ut supra dictum est, illud cognoscendo comprehenditur quod tantum cognoscitur quantum cognoscibile est. Unumquodque enim cognoscibile est in quantum est ens et verum, esse autem divinum est infinitum, similiter et veritas eius. Infinite igitur Deus cognoscibilis est. Nulla autem creatura infinite cognoscere potest, etsi infinitum sit quod cognoscit. Nulla igitur creatura Deum videndo comprehendere potest. Est autem anima Christi creatura, et quidquid in Christo ad humanam naturam tantum pertinet, creatum est, alioquin non erit in Christo alia natura humanitatis a natura divinitatis, quae sola increata est. Hypostasis autem Dei verbi sive persona increata est, quae una est in duabus naturis: ratione cuius Christum non dicimus creaturam, loquendo simpliciter, quia nomine Christi importatur hypostasis, dicimus tamen animam Christi vel corpus Christi esse creaturam. Anima igitur Christi Deum non comprehendit, sed Christus Deum comprehendit sua sapientia increata, secundum quem modum dominus dicit Matth. XI, 27: *nemo novit filium nisi pater, neque patrem quis novit nisi filius*, de comprehensionis eius notitia loquens. Est autem considerandum, quod eiusdem rationis est comprehendere essentiam alicuius rei, et virtutem ipsius: unumquodque enim potest agere in quantum est ens actu. Si igitur anima Christi essentiam divinitatis comprehendere non valet, ut ostensum est, impossibile est ut divinam virtutem comprehendat. Comprenderet autem, si cognosceret quidquid Deus facere potest, et quibus rationibus effectus producere possit. Hoc autem est impossibile. Non igitur anima Christi cognoscit quidquid Deus facere potest, vel quibus rationibus possit operari. Sed quia Christus etiam secundum quod homo, omni creaturae a Deo patre praepositus est, conveniens est ut omnium quae a Deo qualitercumque facta sunt, in ipsius divinae essentiae visione plenam cognitionem percipiat: et secundum hoc anima Christi omnisciens dicitur, quia plenam notitiam habet omnium quae sunt, erunt, vel fuerunt. Aliarum vero creaturarum Deum videntium quaedam plenius et quaedam minus plene praedictorum effectuum in ipsa Dei visione cognitionem percipiunt. Praeter hanc autem rerum cognitionem, qua res ab intellectu creato cognoscuntur ipsius divinae essentiae visione, sunt alii modi cognitionis, quibus a creaturis habetur rerum cognitio. Nam Angeli praeter cognitionem matutinam, qua res in verbo cognoscunt, habent cognitionem vespertinam, qua cognoscunt res in propriis naturis. Huiusmodi autem cognitio aliter competit hominibus secundum naturam suam, atque aliter Angelis. Nam homines secundum naturae ordinem intelligibilem rerum veritatem a sensibus colligunt, ut Dionysius dicit, ita scilicet quod species intelligibiles in eorum intellectibus actione intellectus agentis a phantasmatibus abstrahuntur; Angeli vero per influxum divini luminis rerum scientiam acquirunt, ut scilicet sicut a Deo res in esse prodeunt, ita etiam in intellectu angelico a Deo rerum rationes sive similitudines imprimantur. In utrisque autem, tam hominibus quam Angelis, supra rerum cognitionem quae competit eis secundum naturam, invenitur quaedam supernaturalis cognitio mysteriorum divinatorum, de quibus et Angeli illuminantur ab Angelis, et homines etiam de his prophetica revelatione instruuntur. Et quia nulla perfectio creaturis exhibita, animae Christi, quae est creaturarum excellentissima, deneganda est, convenienter praeter cognitionem qua Dei essentiam videt et omnia in ipsa, triplex alia cognitio est ei attribuenda. Una quidem experimentalis, sicut aliis hominibus, in quantum aliqua per sensus cognovit, ut competit humanae naturae. Alia vero divinitus infusa, ad cognoscenda omnia illa ad quae naturalis cognitio hominis se extendit vel extendere potest. Conveniens enim fuit ut humana natura a Dei verbo assumpta in nullo a perfectione deficeret, utpote per quam tota humana natura restauranda esset. Est autem imperfectum omne quod in potentia existit antequam reducatur in actum. Intellectus autem humanus est in potentia ad intelligibilia quae naturaliter homo intelligere potest. Omnium igitur horum scientiam divinitus anima Christi per species influxas accepit, per hoc quod tota potentia intellectus humani fuit reducta ad actum. Sed quia Christus secundum humanam naturam non solum fuit reparator naturae, sed et gratiae propagator, affuit ei etiam tertia cognitio, qua plenissime cognovit quidquid ad mysteria gratiae potest pertinere, quae naturalem hominis cognitionem excedunt, sed cognoscuntur ab hominibus per donum sapientiae, vel per spiritum prophetiae. Nam ad huiusmodi cognoscenda est in potentia intellectus humanus, licet ab altiori

agente reducatur in actum. Nam ad naturalia cognoscenda reducitur in actum per lumen intellectus agentis; horum autem cognitionem consequitur per lumen divinum. Patet igitur ex praedictis, quod anima Christi summum cognitionis gradum inter ceteras creaturas obtinuit quantum ad Dei visionem, qua Dei essentia videtur, et alia in ipsa; etiam similiter quantum ad cognitionem mysteriorum gratiae, nec non quantum ad cognitionem naturalium scibilium: unde in nulla harum trium cognitionum Christus proficere potuit. Sed manifestum est quod res sensibiles per temporis successionem magis ac magis sensibus corporis experiendo cognovit, et ideo solum quantum ad cognitionem experimentalem Christus potuit proficere, secundum illud Luc. II, 52: *puer proficiebat sapientia et aetate*: quamvis posset et hoc aliter intelligi, ut profectus sapientiae Christi dicatur non quo ipse fit sapientior, sed quo sapientia proficiebat in aliis, quia scilicet per eius sapientiam magis ac magis instruebantur. Quod dispensative factum est, ut se aliis hominibus conformem ostenderet, ne si in puerili aetate perfectam sapientiam demonstrasset, incarnationis mysterium phantasticum videretur.

Caput 217 - De materia corporis Christi

Secundum praemissa igitur evidenter apparet qualis debuit esse corporis Christi formatio. Poterat siquidem Deus corpus Christi ex limo terrae formare, vel ex quacumque materia, sicut formavit corpus primi parentis, sed hoc humanae restorationi, propter quam filius Dei, ut diximus, carnem assumpsit, congruum non fuisset. Non enim sufficienter natura humani generis ex primo parente derivata, quae sananda erat, in pristinum honorem restituta esset, si aliunde corpus assumeret Diaboli victor et mortis triumphator, sub quibus humanum genus captivum tenebatur propter peccatum primi parentis. Dei autem perfecta sunt opera, et ad perfectum perducit quod reparare intendit, ut etiam plus adiiciat quam fuerat subtractum, secundum illud apostoli Rom. V, 20: *gratia Dei per Christum amplius abundavit quam delictum Adae*. Conveniens igitur fuit ut Dei filius corpus assumeret de natura propagatum ab Adam. Adhuc. Incarnationis mysterium hominibus proficuum per fidem redditur. Nisi enim homines crederent Dei filium esse qui homo videbatur, non sequerentur eum homines ut salutis auctorem, quod Iudaeis accidit, qui ex incarnationis mysterio propter incredulitatem, damnationem potius quam salutem sunt consecuti. Ut ergo hoc ineffabile mysterium facilius crederetur, filius Dei sic omnia dispensavit ut se verum hominem esse ostenderet, quod non ita videretur, si aliunde naturam sui corporis acciperet quam ex natura humana. Conveniens igitur fuit ut corpus a primo parente propagatum assumeret. Item. Filius Dei homo factus humano generi salutem adhibuit, non solum conferendo gratiae remedium, sed etiam praebendo exemplum, quod repudiari non potest. Alterius enim hominis et doctrina et vita in dubium verti potest propter defectum humanae cognitionis et veritatis. Sed sicut quod filius Dei docet, indubitanter creditur verum, ita quod operatur, creditur indubitanter bonum. Oportuit autem ut in eo exemplum acciperemus et gloriae quam speramus, et virtutis qua ipsam meremur: utrumque enim exemplum minus efficax esset, si aliunde naturam corporis assumpsisset quam unde alii homines assumunt. Si cui enim persuaderetur quod toleraret passiones, sicut Christus sustinuit, quod speraret se resurrecturum, sicut Christus resurrexit, posset excusationem praetendere ex diversa corporis conditione. Ut igitur exemplum Christi efficacius esset, conveniens fuit ut non aliunde corporis naturam assumeret quam de natura quae a primo parente propagatur.

Caput 218 - De formatione corporis Christi, quae non est ex semine

Non tamen fuit conveniens ut eodem modo formaretur corpus Christi in humana natura, sicut formantur aliorum hominum corpora. Cum enim ad hoc naturam assumeret ut ipsam a peccato mundaret, oportebat ut tali modo assumeret quod nullum contagium peccati incurreret. Homines autem peccatum originale incurrunt ex hoc quod generantur per virtutem activam humanam, quae est in virili semine, quod est secundum seminalem rationem in Adam peccante

praeexistisse. Sicut enim primus homo originalem iustitiam transfudisset in posteros simul cum transfusione naturae, ita etiam originalem culpam transfudit transfundendo naturam, quod est per virtutem activam virilis seminis. Oportuit igitur absque virili semine Christi formari corpus. Item. Virtus activa virilis seminis naturaliter agit, et ideo homo qui ex virili semine generatur, non subito perducitur ad perfectum, sed determinatis processibus. Omnia enim naturalia per determinata media ad determinatos fines procedunt. Oportebat autem corpus Christi in ipsa assumptione perfectum esse, et anima rationali informatum, quia corpus est assumptibile a Dei verbo inquantum est animae rationali unitum, licet non esset perfectum secundum debitam quantitatem. Non ergo corpus Christi formari debuit per virilis seminis virtutem.

Caput 219 - De causa formationis corporis Christi

Cum autem corporis humani formatio naturaliter sit ex virili semine, quocumque alio modo corpus Christi formatum fuerit, supra naturam fuit talis formatio. Solus autem Deus institutor naturae est, qui supernaturaliter in rebus naturalibus operatur, ut supra dictum est. Unde relinquitur quod solus Deus illud corpus miraculose formavit ex materia humanae naturae. Sed cum omnis Dei operatio in creatura sit tribus personis communis, tamen per quandam convenientiam formatio corporis Christi attribuitur spiritui sancto: est enim spiritus sanctus amor patris et filii, quo se invicem et nos diligunt. Deus autem, ut apostolus ad Ephesios II dicit, *propter nimiam caritatem suam qua dilexit nos*, filium suum incarnari constituit. Convenienter igitur carnis formatio spiritui sancto attribuitur. Item. Spiritus sanctus omnium gratiarum est auctor, cum sit primum in quo omnia dona gratis donantur. Hoc autem fuit superabundantis gratiae ut humana natura in unitatem divinae personae assumeretur, ut ex supradictis patet. Ad demonstrandum igitur huiusmodi gratiam formatio corporis Christi spiritui sancto attribuitur. Convenienter etiam hoc dicitur secundum similitudinem humani verbi et spiritus. Verbum enim humanum in corde existens, similitudinem gerit aeterni verbi secundum quod existit in patre. Sicut autem humanum verbum vocem assumit, ut sensibiliter hominibus innotescat, ita et verbum Dei carnem assumpsit, ut visibiliter hominibus appareret. Vox autem humana per hominis spiritum formatur. Unde et caro verbi Dei per spiritum verbi formari debuit.

Caput 220 - Expositio articuli in symbolo positi de conceptione et nativitate Christi

Ad excludendum igitur errorem Ebionis et Cerinthi, qui corpus Christi ex virili semine formatum dixerunt, dicitur in symbolo apostolorum: *qui conceptus est de spiritu sancto*. Loco cuius in symbolo patrum dicitur: *et incarnatus est de spiritu sancto*, ut non phantasticum corpus secundum Manichaeos, sed veram carnem assumpsisse credatur. Additum est autem in symbolo patrum, *propter nos homines*, ad excludendum Origenis errorem, qui posuit virtute passionis Christi etiam Daemones liberandos. Additum est etiam in eodem, *propter nostram salutem*, ut mysterium incarnationis Christi sufficiens ad humanam salutem ostendatur, contra haeresim Nazaraeorum, qui fidem Christi sine operibus legis ad salutem humanam non sufficere putabant. Additum etiam est, *descendit de caelis*, ad excludendum errorem Photini, qui Christum purum hominem asserebat, dicens eum ex Maria sumpsisse initium, ut magis per bonae vitae meritum in terris habens principium ad caelum ascenderet, quam caelestem habens originem assumendo carnem descendisset ad terram. Additur etiam, *et homo factus est*, ad excludendum errorem Nestorii, secundum cuius positionem filius Dei, de quo symbolum loquitur, magis inhabitator hominis quam homo esse diceretur.

Caput 221 - Quod conveniens fuit Christum nasci ex virgine

Cum autem ostensum sit quod de materia humanae naturae conveniebat filium Dei carnem assumere, materiam autem in humana generatione ministrat femina, conveniens fuit ut Christus

de femina carnem assumeret, secundum illud apostoli ad Galat. IV, 4: *misit Deus filium suum factum ex muliere*. Femina autem indiget viri commixtione, ad hoc quod materia quam ipsa ministrat, formetur in corpus humanum. Formatio autem corporis Christi fieri non debuit per virtutem virilis seminis, ut supra iam dictum est. Unde absque commixtione virilis seminis illa femina concepit ex qua filius Dei carnem assumpsit. Tanto autem aliquis magis spiritualibus donis repletur, quanto magis a carnalibus separatur. Nam per spiritualia homo sursum trahitur, per carnalia vero deorsum. Cum autem formatio corporis Christi fieri debuerit per spiritum sanctum, oportuit illam feminam de qua Christus corpus assumpsit maxime spiritualibus donis repleri, ut per spiritum sanctum non solum anima fecundaretur virtutibus, sed etiam venter prole divina. Unde oportuit non solum mentem eius esse immunem a peccato, sed etiam corpus eius ab omni corruptela carnalis concupiscentiae elongari. Unde non solum ad concipiendum Christum virilem commixtionem non est experta, sed nec ante nec postea. Hoc etiam conveniebat ei qui nascebatur ex ipsa. Ad hoc enim Dei filius veniebat in mundum carne assumpta ut nos ad resurrectionis statum promoveret, in quo neque nubent neque nubentur, sed erunt homines sicut Angeli in caelo. Unde et continentiae et integritatis doctrinam introduxit, ut in fidelium vita resplendeat aliquantulum gloriae futurae imago. Conveniens ergo fuit ut etiam in suo ortu vitae integritatem commendaret nascendo ex virgine; et ideo in symbolo apostolorum dicitur: *natus ex virgine Maria*. In symbolo autem patrum ex virgine Maria dicitur incarnatus, per quod Valentini error excluditur, ceterorumque, qui corpus Christi dixerunt aut esse phantasticum, aut esse alterius naturae, et non esse ex corpore virginis sumptum atque formatum.

Caput 222 - Quod beata virgo sit mater Christi

Error autem Nestorii ex hoc excluditur, qui beatam Mariam matrem Dei confiteri nolebat. In utroque autem symbolo dicitur, filius Dei est natus vel incarnatus ex virgine Maria. Femina autem ex qua aliquis homo nascitur, mater illius dicitur ex eo quod materiam ministrat humano conceptui. Unde beata virgo Maria, quae materiam ministravit conceptui filii Dei, vera mater filii Dei dicenda est. Non enim refert ad rationem matris, quacumque virtute materia ministrata ab ipsa formetur. Non igitur minus mater est quae materiam ministravit spiritu sancto formandam, quam quae materiam ministrat formandam virtute virilis seminis. Si quis autem dicere velit, beatam virginem Dei matrem non debere dici, quia non est ex ea assumpta divinitas, sed caro sola, sicut dicebat Nestorius, manifeste vocem suam ignorat. Non enim ex hoc aliqua dicitur alicuius mater, quia totum quod in ipso est, ex ea sumatur. Homo enim constat ex anima et corpore, magisque est homo id quod est secundum animam, quam id quod est secundum corpus. Anima autem nullius hominis a matre sumitur, sed vel a Deo immediate creatur, ut veritas habet; vel si esset ex traductione, ut quidam posuerunt, non sumeretur a matre, sed magis a patre, quia in generatione ceterorum animalium, secundum philosophorum doctrinam, masculus dat animam, femina vero corpus. Sicut igitur cuiuslibet hominis mater aliqua femina dicitur ex hoc quod ab ea corpus eius assumitur, ita Dei mater beata virgo Maria dici debet, si ex ea assumptum est corpus Dei. Oportet autem dicere, quod sit corpus Dei, si assumitur in unitatem personae filii Dei, qui est verus Deus. Confitentibus igitur humanam naturam esse assumptam a filio Dei in unitatem personae, necesse est dicere, quod beata virgo Maria sit mater Dei. Sed quia Nestorius negabat unam personam esse Dei et hominis Iesu Christi, ideo ex consequenti negabat virginem Mariam esse Dei matrem.

Caput 223 - Quod spiritus sanctus non sit pater Christi

Licet autem filius Dei dicatur de spiritu sancto et ex Maria virgine incarnatus et conceptus, non tamen dicendum est, quod spiritus sanctus sit pater hominis Christi, licet beata virgo eius mater dicatur. Primo quidem, quia in beata Maria virgine invenitur totum quod pertinet ad matris rationem. Materiam enim ministravit Christi conceptui spiritu sancto formandam, ut requirit

matris ratio. Sed ex parte spiritus sancti non invenitur totum quod ad rationem patris exigitur. Est enim de ratione patris ut ex sua natura filium sibi connaturalem producat. Unde si fuerit aliquod agens quod facit aliquid non ex sua substantia, nec producat ipsum in similitudinem suae naturae, pater eius dici non poterit. Non enim dicimus quod homo sit pater eorum quae facit per artem, nisi forte secundum metaphoram. Spiritus autem sanctus est quidem Christo connaturalis secundum divinam naturam, secundum quam pater Christi non est, sed magis ab ipso procedens; secundum autem naturam humanam non est Christo connaturalis: est enim alia natura humana et divina in Christo, ut supra dictum est. Neque in naturam humanam est verum aliquid de natura divina, ut supra dictum est. Relinquitur ergo quod spiritus sanctus pater hominis Christi dici non possit. Item. In unoquoque filio id quod est principalius in ipso, est a patre; quod autem secundarium, a matre. In aliis enim animalibus anima est a patre, corpus vero a matre. In homine autem etsi anima rationalis a patre non sit, sed a Deo creata, virtus tamen paterni seminis dispositive operatur ad formam. Id autem quod principalius est in Christo, est persona verbi, quae nullo modo est a spiritu sancto. Relinquitur ergo quod spiritus sanctus pater Christi dici non possit.

Caput 224 - De sanctificatione matris Christi

Quia igitur, ut ex praedictis apparet, beata virgo Maria mater filii Dei facta est, de spiritu sancto concipiens, decuit ut excellentissima puritate mundaretur, per quam congrueret tanto filio: et ideo credendum est eam ab omni labe actualis peccati immunem fuisse non tantum mortalis, sed etiam venialis, quod nulli sanctorum convenire potest post Christum, cum dicatur I Ioan. I, 8: *si dixerimus quoniam peccatum non habemus, ipsi nos seducimus, et veritas in nobis non est*. Sed de beata virgine matre Dei intelligi potest quod Cant. IV, 7, dicitur: *tota pulchra es, amica mea, et macula non est in te*. Nec solum a peccato actuali immunis fuit, sed etiam ab originali, speciali privilegio mundata. Oportuit siquidem quod cum peccato originali conciperetur, utpote quae ex utriusque sexus commixtione concepta fuit. Hoc enim privilegium sibi soli servabatur ut virgo conciperet filium Dei. Commixtio autem sexus, quae sine libidine esse non potest post peccatum primi parentis, transmittit peccatum originale in prolem. Similiter etiam quia si cum peccato originali concepta non fuisset, non indigeret per Christum redimi, et sic non esset Christus universalis hominum redemptor, quod derogat dignitati Christi. Est ergo tenendum, quod cum peccato originali concepta fuit, sed ab eo quodam speciali modo purgata fuit. Quidam enim a peccato originali purgantur post nativitatem ex utero, sicut qui in Baptismo sanctificantur. Quidam autem quodam privilegio gratiae etiam in maternis uteris sanctificati leguntur, sicut de Ieremia dicitur Ierem. I, 5: *priusquam te formarem in utero, novi te, et antequam exires de vulva, sanctificavi te*; et de Ioanne Baptista Angelus dicit: *spiritu sancto replebitur adhuc ex utero matris suae*. Quod autem praestitum est Christi praecursori et prophetae, non debet credi denegatum esse matri ipsius: et ideo creditur in utero sanctificata, ante scilicet quam ex utero nasceretur. Non autem talis sanctificatio praecessit infusionem animae. Sic enim nunquam fuisset peccato originali subiecta, et redemptione non indignisset. Non enim subiectum peccati esse potest nisi creatura rationalis. Similiter etiam gratia sanctificationis per prius in anima radicitur, nec ad corpus potest pervenire nisi per animam: unde post infusionem animae credendum est eam sanctificatam fuisse. Eius autem sanctificatio amplior fuit quam aliorum in utero sanctificatorum. Alii namque sanctificati in utero sunt quidem a peccato originali mundati, non tamen est eis praestitum ut postea non possent peccare, saltem venialiter. Sed beata virgo Maria tanta abundantia gratiae sanctificata fuit, ut deinceps ab omni peccato conservaretur immunis non solum mortali, sed etiam veniali. Et quia veniale peccatum interdum ex surreptione contingit, ex hoc scilicet quod aliquis inordinatus concupiscentiae motus insurgit, aut alterius passionis, praeveniens rationem, ratione cuius primi motus dicuntur esse peccata, consequens est quod beata virgo Maria nunquam peccavit venialiter, eo quod inordinatos passionum motus non sensit. Contingunt autem huiusmodi motus inordinati ex hoc quod appetitus sensitivus, qui est harum passionum subiectum, non sic subiicitur rationi quin interdum

ad aliquid praeter ordinationem rationis moveatur, et quandoque contra rationem, in quo consistit motus peccati. Sic igitur fuit in beata virgine appetitus sensitivus rationi subiectus per virtutem gratiae ipsum sanctificantis, quod nunquam contra rationem movebatur, sed secundum ordinem rationis; poterat tamen habere aliquos motus subitos non ordinatos ratione. In domino autem Iesu Christo aliquid amplius fuit. Sic enim inferior appetitus in eo rationi subiiciebatur ut ad nihil moveretur nisi secundum ordinem rationis, secundum scilicet quod ratio ordinabat, vel permittebat appetitum inferiorem moveri proprio motu. Hoc autem videtur ad integritatem primi status pertinuisse ut inferiores vires totaliter rationi subderentur: quae quidem subiectio per peccatum primi parentis est sublata non solum in ipso, sed etiam in aliis qui ab eo contrahunt peccatum originale, in quibus etiam postquam a peccato mundantur per gratiae sacramentum, remanet rebellio vel inobedientia inferiorum virium ad rationem, quae dicitur fomes peccati, quae in Christo nullatenus fuit secundum praedicta. Sed quia in beata virgine Maria non erant inferiores vires totaliter rationi subiectae, ut scilicet nullum motum haberent a ratione non praedeterminatum, et tamen sic cohibebantur per virtutem gratiae ut nullo modo contra rationem moverentur, propter hoc solet dici, quod in beata virgine post sanctificationem remansit quidem fomes peccati secundum substantiam, sed ligatus.

Caput 225 - De perpetua virginitate matris Christi

Si autem per primam sanctificationem sic fuit contra omnem motum peccati munita, multo magis in ea excrevit gratia, fomesque peccati in ea est debilitatus, vel etiam totaliter sublatus, spiritu sancto in ipsa secundum verbum Angeli superveniente, ad corpus Christi ex ea formandum. Unde postquam facta est sacrarium spiritus sancti et habitaculum filii Dei, nefas est credere non solum aliquem motum peccati in ea fuisse, sed nec etiam carnalis concupiscentiae delectationem eam fuisse expertam. Et ideo abominandus error est Helvidii, qui etiamsi asserat Christum ex virgine conceptum et natum, dixit tamen eam postmodum ex Ioseph alios filios genuisse. Nec hoc eius suffragatur errori quod Matthaei I, 25, dicitur, quod *non cognovit eam Ioseph*, scilicet Mariam, *donec peperit filium suum primogenitum*, quasi postquam peperit Christum, eam cognoverit, quia donec in hoc loco non significat tempus finitum, sed indeterminatum. Est enim consuetudo sacrae Scripturae ut usque tunc specialiter asserat aliquid factum vel non factum, quousque in dubium poterat venire, sicut dicitur in Psal. CIX, 1: *sede a dextris meis, donec ponam inimicos tuos scabellum pedum tuorum*. Dubium enim esse poterat an Christus sederet ad dexteram Dei, quandiu non viderentur ei inimici esse subiecti, quod postquam innotuerit, nullus remanebit dubitandi locus. Similiter etiam dubium esse poterat, an ante partum filii Dei Ioseph Mariam cognoverit. Unde hoc Evangelista remove curavit, quasi indubitabile relinquens quia post partum non fuit cognita. Nec etiam ei suffragatur quod Christus dicitur eius primogenitus, quasi post ipsum alios genuerit filios. Solet enim in Scriptura primogenitus dici ante quem nullus genitus, etiamsi post ipsum nullus sequatur, sicut patet de primogenitis qui secundum legem sanctificabantur domino, et sacerdotibus offerebantur. Nec etiam ei suffragatur quod in Evangelio aliqui dicuntur fratres Christi fuisse, quasi mater eius alios habuerit filios. Solet enim Scriptura fratres dicere omnes qui sunt eiusdem cognationis, sicut Abraham Loth suum fratrem nominavit, cum tamen esset nepos eius. Et secundum hoc nepotes Mariae, et alii eius consanguinei, fratres Christi dicuntur, et etiam consanguinei Ioseph, qui pater Christi putabatur. Et ideo in symbolo dicitur: *qui natus est de virgine Maria*: quae quidem virgo dicitur absolute, quia et ante partum, et in partu, et post partum virgo permansit. Et quidem quod ante partum et post partum eius virginitati derogatum non fuerit, satis iam dictum est. Sed nec in partu eius virginitas fuit violata. Corpus enim Christi, quod ad discipulos ianuis clausis intravit, potuit eadem potestate de utero clauso matris exire. Non enim decebat ut integritatem nascendo tolleretur, qui ad hoc nascebatur ut corrupta in integrum reformaret.

Caput 226 - De defectibus assumptis a Christo

Sicut autem conveniens fuit ut filius Dei naturam assumens humanam propter humanam salutem, in natura assumpta salutis humanae finem ostenderet per gratiae et sapientiae perfectionem, ita etiam conveniens fuit quod in humana natura assumpta a Dei verbo conditiones aliquae existerent quae congruerent decentissimo liberationis modo humani generis. Fuit autem congruentissimus modus ut homo, qui per iniustitiam perierat, per iustitiam repararetur. Exigit autem hoc iustitiae ordo ut qui poenae alicuius peccando factus est debitor, per solutionem poenae liberetur. Quia vero quae per amicos facimus aut patimur, aliquammodo nos ipsi facere aut pati videmur, eo quod amor est mutua virtus ex duobus se amantibus quodammodo faciens unum, non discordat a iustitiae ordine, si aliquis liberetur, amico eius satisfaciente pro ipso. Per peccatum autem primi parentis perditio in totum humanum genus devenerat, nec alicuius hominis poena sufficere poterat, ut totum genus humanum liberaret. Non enim erat condigna satisfactio aequivalens, ut uno homine puro satisfaciente omnes homines liberarentur. Similiter etiam nec sufficebat secundum iustitiam ut Angelus ex amore humani generis pro ipso satisfaceret: Angelus enim non habet dignitatem infinitam, ut satisfactio eius pro infinitis et infinitorum peccatis sufficere posset. Solus autem Deus est infinitae dignitatis, qui carne assumpta pro homine sufficienter satisfacere poterat, ut supra iam diximus. Talem igitur oportuit ut humanam naturam assumeret in qua pati posset pro homine ea quae homo peccando meruit ut pateretur, ad satisfaciendum pro homine. Non autem omnis poena quam homo peccando incurrit, est ad satisfaciendum idonea. Provenit enim peccatum hominis ex hoc quod a Deo avertitur conversus ad commutabilia bona. Punitur autem homo pro peccato in utrisque. Nam et privatur gratia, et ceteris donis, quibus Deo coniungitur, et meretur etiam pati molestiam et defectum in eo propter quod est a Deo aversus. Ille igitur ordo satisfactionis requirit ut per poenas quas peccator in bonis commutabilibus patitur, revocetur ad Deum. Huic autem revocationi contrariae sunt illae poenae quibus homo separatur a Deo. Nullus igitur per hoc Deo satisfacit quod privatur gratia, vel quod ignorat Deum, vel quod habet inordinatam animam, quamvis hoc sit poena peccati, sed per hoc quod in se ipso aliquem dolorem sentit, et in exterioribus rebus damnum. Non igitur Christus illos defectus assumere debuit quibus homo separatur a Deo, licet sint poena peccati, sicut privatio gratiae, ignorantia et huiusmodi. Per hoc enim minus idoneus ad satisfaciendum redderetur; quinimmo ad hoc quod esset auctor humanae salutis, requirebatur ut plenitudinem gratiae et sapientiae possideret, sicut iam dictum est. Sed quia homo per peccatum in hoc positus erat ut necessitatem moriendi haberet, et ut secundum corpus et animam esset passibilis, huiusmodi defectus Christus suscipere voluit, ut mortem pro hominibus patiendo genus humanum redimeret. Est tamen attendendum, quod huiusmodi defectus sunt Christo et nobis communes. Alia tamen ratione inveniuntur in Christo et in nobis: huiusmodi enim defectus, ut dictum est, poena sunt primi peccati. Quia igitur nos per vitiatam originem culpam originalem contrahimus, per consequens hos defectus dicimur contractos habere. Christus autem ex sua origine nullam maculam peccati contraxit, hos autem defectus ex sua voluntate accepit, unde dici non debet quod habuit hos defectus contractos, sed magis assumptos. Illud enim contrahitur quod cum alio ex necessitate trahitur. Christus autem potuit assumere humanam naturam sine huiusmodi defectibus, sicut sine culpae foeditate assumpsit: et hoc rationis ordo poscere videbatur ut qui fuit immunis a culpa, esset immunis a poena. Et sic patet quod nulla necessitate neque vitiatæ originis, neque iustitiae, huiusmodi defectus fuerunt in eo: unde relinquitur quod non contracti, sed voluntarie assumpti fuerunt in eo. Quia vero corpus nostrum praedictis defectibus subiacet in poenam peccati, nam ante peccatum ab his eramus immunes, convenienter Christus, in quantum huiusmodi defectus in sua carne assumpsit, dicitur similitudinem peccati gessisse, secundum illud apostoli ad Roman. VIII, 3: *Deus misit filium suum in similitudinem carnis peccati*. Unde et ipsa Christi passibilitas vel passio ab apostolo peccatum nominatur, cum subditur: *et de peccato damnavit peccatum in carne*, et Rom. VI, 10: *quod mortuus est peccato, mortuus est semel*. Et quod est mirabilius, hac etiam ratione dicit apostolus ad Galat. III, 13,

quod est factus pro nobis maledictum. Hac etiam ratione dicitur simplam nostram necessitatem assumpsisse, scilicet poenae, ut duplam nostram consumeret, scilicet culpae et poenae. Est autem considerandum ulterius, quod defectus poenales in corpore duplices inveniuntur. Quidam communes omnibus, ut esuries, sitis, lassitudo post laborem, dolor, mors et huiusmodi. Quidam vero non sunt omnibus communes, sed quorundam hominum proprii, ut caecitas, lepra, febris, membrorum mutilatio, et huiusmodi. Horum autem defectuum haec est differentia: quia defectus communes in nobis ab alio traducuntur, scilicet ex primo parente, qui eos pro peccato incurrit; defectus autem proprii ex particularibus causis in singulis hominibus innascuntur. Christus autem ex seipso nullam causam defectus habebat nec ex anima, quae erat gratia et sapientia plena, et verbo Dei unita, nec ex corpore, quod erat optime organizatum et dispositum, omnipotenti virtute spiritus sancti compactum, sed sua voluntate dispensative ad nostram salutem procurandam, aliquos defectus suscepit. Illos igitur suscipere debuit qui ab alio derivantur ad alios, scilicet communes, non proprios, qui in singulis ex causis propriis innascuntur. Similiter etiam quia principaliter venerat ad restaurandum humanam naturam, illos defectus suscipere debuit qui in tota natura inveniiebantur. Patet etiam secundum praedicta quod, ut Damascenus dicit, Christus assumpsit defectus nostros indetractabiles, idest quibus detrahi non potest. Si enim defectum scientiae vel gratiae suscepisset, aut etiam lepram, aut caecitatem, aut aliquid huiusmodi, hoc ad derogationem dignitatis Christi pertinere videretur, et esset hominibus detrahendi occasio, quae nulla datur ex defectibus totius naturae.

Caput 227 - Quare Christus mori voluit

Manifestum igitur est secundum praedicta, quod Christus aliquos defectus nostros suscepit non ex necessitate, sed propter aliquem finem, scilicet propter salutem nostram. Omnis autem potentia et habitus siveabilitas ordinatur ad actum sicut ad finem: unde passibilitas ad satisfaciendum vel merendum non sufficit sine passione in actu. Non enim aliquis dicitur bonus vel malus ex eo quod potest talia agere, sed ex eo quod agit, nec laus et vituperium debentur potentiae, sed actui. Unde et Christus non solum passibilitatem nostram suscepit ut nos salvaret, sed etiam ut pro peccatis nostris satisfaceret, voluit pati. Passus est autem pro nobis ea quae ut nos pateremur ex peccato primi parentis meruimus, quorum praecipuum est mors, ad quam omnes aliae passioness humanae ordinantur sicut ad ultimum. *Stipendia enim peccati mors est*, ut apostolus dicit ad Rom. VI, 23. Unde et Christus pro peccatis nostris voluit mortem pati, ut dum poenam nobis debitam ipse sine culpa susceperet, nos a reatu mortis liberaret, sicut aliquis debito poenae liberaretur, alio pro eo poenam sustinente. Mori etiam voluit, ut non solum mors eius esset nobis satisfactionis remedium, sed etiam salutis sacramentum ut ad similitudinem mortis eius nos carnali vitae moriamur, in spiritualem vitam translati, secundum illud I Petri III, 18: *Christus semel pro peccatis nostris mortuus est, iustus pro iniustis, ut nos offerret Deo, mortificatos quidem carne, vivificatos autem spiritu*. Mori etiam voluit, ut nobis mors eius esset perfectae virtutis exemplum. Quantum ad caritatem quidem, quia *maioress caritatem nemo habet quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis*, ut dicitur Ioan. XV, 13. Tanto enim quisque magis amare ostenditur, quanto plura et graviora pro amico pati non refugit. Omnium autem humanorum malorum gravius est mors, per quam tollitur vita humana, unde nullum magis signum dilectionis esse potest quam quod homo pro amico vero se morti exponat. Quantum ad fortitudinem vero, quae propter adversa a iustitia non recedit, quia maxime ad fortitudinem pertinere videtur ut etiam nec timore mortis aliquis a virtute recedat, unde dicit apostolus Hebr. II, 14, de passione Christi loquens: *ut per mortem destrueret eum qui habebat mortis imperium, idest Diabolum, et liberaret eos qui timore mortis per totam vitam obnoxii erant servituti*. Dum enim pro veritate mori non recusavit, exclusit timorem moriendi, propter quem homines servituti peccati plerumque subduntur. Quantum ad patientiam vero, quae in adversis tristitiam hominem absorbere non sinit, sed quanto sunt maiora adversa, tanto magis in his relucet patientiae virtus: unde in maximo malorum, quod est mors, perfectae patientiae datur exemplum, si absque mentis turbatione sustineatur, quod de Christo propheta praedixit

dicens Isai. LIII, 7: *tanquam agnus coram tondente se obmutescet, et non aperiet os suum*. Quantum ad obedientiam vero, quia tanto laudabilior est obedientia, quanto in difficilioribus quis obedit: omnium autem difficillimum est mors. Unde ad perfectam obedientiam Christi commendandam, dicit apostolus ad Philip. II, 8, quod *factus est obediens patri usque ad mortem*.

Caput 228 - De morte crucis

Ex eisdem autem causis apparet quare mortem crucis voluit pati. Primo quidem quia hoc convenit quantum ad remedium satisfactionis: convenienter enim homo punitur per ea in quibus peccavit. *Per quae enim peccat quis, per haec et torquetur*, ut dicitur sapientiae XI, 17. Peccatum autem hominis primum fuit per hoc quod pomum arboris ligni scientiae boni et mali contra praeceptum Dei comedit, loco cuius Christus se ligno affigi permisit, ut exsolveret quae non rapuit, sicut de eo Psalmista dicit in Psal. LXVIII. Convenit etiam quantum ad sacramentum. Voluit enim Christus ostendere sua morte, ut sic moreremur vita carnali quod spiritus noster in superna elevaretur, unde et ipse dicit Ioan. XII, 32: *ego si exaltatus fuero a terra, omnia traham ad meipsum*. Convenit etiam quantum ad exemplum perfectae virtutis. Homines enim quandoque non minus refugiant vituperabile genus mortis quam mortis acerbiter, unde ad perfectionem virtutis pertinere videtur ut propter bonum virtutis etiam aliquis vituperabilem mortem non refugiat pati. Unde apostolus ad commendandam perfectam obedientiam Christi, cum dixisset de eo quod *factus est obediens usque ad mortem*, subdidit: *mortem autem crucis*: quae quidem mors turpissima videbatur, secundum illud sapientiae II, 20: *morte turpissima condemnemus eum*.

Caput 229 - De morte Christi

Cum autem in Christo conveniant in unam personam tres substantiae, scilicet corpus, anima, et divinitas verbi, quarum duae, scilicet anima et corpus, unitae sunt in unam naturam, in morte quidem Christi separata est unio corporis et animae. Aliter enim corpus vere mortuum non fuisset: mors enim corporis nihil est aliud quam separatio animae ab ipso. Neutrum tamen separatum est a Dei verbo quantum ad unionem personae. Ex unione autem animae et corporis resultat humanitas: unde separata anima a corpore Christi per mortem, in triduo mortis homo dici non potuit. Dictum est autem supra quod propter unionem in persona humanae naturae ad Dei verbum, quidquid dicitur de homine Christo, potest et convenienter de Dei filio praedicari. Unde cum in morte manserit unio personalis filii Dei tam ad animam quam ad corpus Christi, quidquid de utroque eorum dicitur, poterat de Dei filio praedicari. Unde et in symbolo dicitur de filio Dei, quod *sepultus est*, propter hoc quod corpus sibi unitum in sepulcro iacuit, et quod *descendit ad Inferos*, anima descendente. Est etiam considerandum, quod masculinum genus designat personam, neutrum vero naturam: unde in Trinitate dicimus, quod filius est alius a patre, non aliud. Secundum hoc ergo in triduo mortis Christus fuit totus in sepulcro, totus in Inferno, totus in caelo, propter personam, quae unita erat et carni in sepulcro iacenti, et animae Infernum expolianti, et subsistebat in natura divina in caelo regnante; sed non potest dici quod totum in sepulcro aut in Inferno fuerit, quia non tota humana natura, sed pars in sepulcro aut in Inferno fuit.

Caput 230 - Quod mors Christi fuit voluntaria

Fuit igitur mors Christi nostrae morti conformis quantum ad id quod est de ratione mortis, quod est animam a corpore separari, sed quantum ad aliquid mors Christi a nostra morte differens fuit. Nos enim morimur quasi morti subiecti ex necessitate vel naturae, vel alicuius violentiae nobis illatae; Christus autem mortuus est non necessitate, sed potestate, et propria voluntate. Unde ipse dicebat, Ioan. X, 18: *potestatem habeo ponendi animam meam et iterum sumendi eam*. Huius autem differentiae ratio est, quia naturalia voluntati nostrae non subiacent: coniunctio

autem animae ad corpus est naturalis, unde voluntati nostrae non subiacet quod anima corpori unita remaneat, vel quod a corpore separetur, sed oportet hoc ex virtute alicuius agentis provenire. Quidquid autem in Christo secundum humanam naturam erat naturale, totum eius voluntati subiacebat propter divinitatis virtutem, cui subiacet tota natura. Erat igitur in potestate Christi ut quandiu vellet, anima eius corpori unita remaneret, et statim cum vellet, separaretur ab ipso. Huiusmodi autem divinae virtutis indicium centurio cruci Christi assistens sensit, dum eum vidit clamantem expirare, per quod manifeste ostendebatur, quod non sicut ceteri homines ex defectu naturae moriebatur. Non enim possunt homines cum clamore spiritum emittere, cum in illo mortis articulo vix etiam possint palpitando linguam movere: unde quod Christus clamans expiravit, in eo divinam manifestavit virtutem, et propter hoc centurio dixit: *vere filius Dei erat iste*. Non tamen dicendum est quod Iudaei non occiderint Christum, vel quod Christus ipse se occiderit. Ille enim dicitur aliquem occidere qui ei causam mortis inducit, non tamen mors sequitur nisi causa mortis naturam vincat, quae vitam conservat. Erat autem in potestate Christi ut natura causae corrumpenti cederet, vel resisteret quantum ipse vellet: ideo et ipse Christus voluntarie mortuus fuit, et tamen Iudaei occiderunt eum.

Caput 231 - De passione Christi quantum ad corpus

Non solum autem Christus mortem pati voluit, sed et alia quae ex peccato primi parentis in posteros proveniunt, ut dum poenam peccati integraliter susciperet, nos perfecte a peccato satisfaciendo liberaret. Horum autem quaedam praecedunt mortem, quaedam mortem subsequuntur. Praecedunt quidem mortem corporis passiones tam naturales, ut fames, sitis, lassitudo et huiusmodi, quam etiam violentae, ut vulneratio, flagellatio et similia: quae omnia Christus pati voluit tanquam provenientia ex peccato. Si enim homo non peccasset, nec famis aut sitis aut lassitudinis vel frigoris afflictionem sensisset, nec ab exterioribus pertulisset violentam passionem. Has tamen passiones alia ratione Christus pertulit quam alii homines patiantur. In aliis enim hominibus non est aliquid quod iis passionibus repugnare possit. In Christo autem erat unde iis passionibus resisteretur, non solum virtus divina increata, sed etiam animae beatitudo, cuius tanta vis est, ut Augustinus dicit, ut eius beatitudo suo modo redundet in corpus: unde post resurrectionem ex hoc ipso quod anima glorificata erit per visionem Dei, et apertam et plenam fruitionem, corpus gloriosae animae unitum gloriosum reddetur, impassibile et immortale. Cum igitur anima Christi perfecta visione Dei frueretur, quantum est ex virtute huius visionis, consequens erat ut corpus impassibile et immortale redderetur per redundantiam gloriae ab anima in corpus; sed dispensative factum est ut anima Dei visione fruente simul corpus pateretur, nulla redundantia gloriae ab anima in corpus facta. Suberat enim, ut dictum est, quod erat naturale Christo secundum humanam naturam, eius voluntati: unde poterat naturalem redundantiam a superioribus partibus ad inferiores pro suo libito impedire, ut sineret unamquamque partem pati aut agere quod sibi proprium esset absque alterius partis impedimento, quod in aliis hominibus esse non potest. Inde etiam est quod in passione Christus maximum corporis dolorem sustinuit, quia corporalis dolor in nullo mitigabatur per superius gaudium rationis, sicut nec e converso dolor corporis rationis gaudium impediabat. Hinc etiam apparet quod solus Christus viator et comprehensor fuit. Sic enim divina visione fruebatur (quod ad comprehensorem pertinet) ut tamen corpus passionibus subiectum remaneret, quod pertinet ad viatorem. Et quia proprium est viatoris ut per bona quae ex caritate agit, mereatur vel sibi vel aliis, inde est quod Christus quamvis comprehensor esset, meruit tamen per ea quae fecit et passus est, et sibi et nobis. Sibi quidem non gloriam animae, quam a principio suae conceptionis habuerat, sed gloriam corporis, ad quam patiando pervenit. Nobis etiam suae singulae passiones et operationes fuerunt proficuae ad salutem, non solum per modum exempli, sed etiam per modum meriti, inquantum propter abundantiam caritatis et gratiae nobis potuit gratiam promereri, ut sic de plenitudine capitis membra acciperent. Erat siquidem quaelibet passio eius, quantumcumque minima, sufficiens ad redimendum humanum genus, si consideretur dignitas patientis. Quanto enim aliqua passio in

personam digniorem infertur, tanto videtur maior iniuria: puta si quis percutiat principem quam si percutiat quendam de populo. Cum igitur Christus sit dignitatis infinitae, quaelibet passio eius habet infinitam existimationem, ut sic sufficeret ad infinitorum peccatorum abolitionem. Non tamen fuit per quamlibet consummata humani generis redemptio, sed per mortem, quam propter rationes supra positas ad hoc pati voluit, ut genus humanum redimeret a peccatis. In emptione enim qualibet non solum requiritur quantitas valoris, sed deputatio pretii ad emendum.

Caput 232 - De passibilitate animae Christi

Quia vero anima est forma corporis, consequens est ut patiente corpore, et anima quodammodo patiat: unde pro statu illo quo Christus corpus passibile habuit, etiam anima eius passibilis fuit. Est autem considerandum, quod duplex est animae passio. Una quidem ex parte corporis, alia vero ex parte obiecti, quod in una aliqua potentiarum considerari potest. Sic enim se habet anima ad corpus sicut pars animae ad partem corporis. Potentia autem visiva patitur quidem ab obiecto, sicut cum ab excellenti fulgido visus obtunditur; ex parte vero organi, sicut cum laesa pupilla hebetatur visus. Si igitur consideretur passio animae Christi ex parte corporis, sic tota anima patiebatur corpore patiente. Est enim anima forma corporis secundum suam essentiam, in essentia vero animae omnes potentiae radicanter: unde relinquitur quod corpore patiente quaelibet potentia animae quodammodo pateretur. Si vero consideretur animae passio ex parte obiecti, non omnis potentia animae patiebatur, secundum quod passio proprie sumpta nocumentum importat: non enim ex parte obiecti cuiuslibet potentiae poterat aliquid esse nocivum. Iam enim supra dictum est quod anima Christi perfecta Dei visione fruebatur. Superior igitur ratio animae Christi, quae rebus aeternis contemplandis et consulendis inhaeret, nihil habebat adversum aut repugnans, ex quo aliqua nocimenti passio in ea locum haberet. Potentiae vero sensitivae, quarum obiecta sunt res corporeae, habere poterant aliquod nocumentum ex corporis passione: unde sensibilis dolor in Christo fuit corpore patiente. Et quia laesio corporis sicut a sensu sentitur noxia, ita etiam interior imaginatio eam ut nocivam apprehendit, inde sequitur interior tristitia etiam cum dolor in corpore non sentitur: et hanc passionem tristitiae dicimus in anima Christi fuisse. Non solum autem imaginatio, sed etiam ratio inferior nociva corporis apprehendit: et ideo etiam ex apprehensione inferioris rationis, quae circa temporalia versatur, poterat passio tristitiae habere locum in Christo, inquantum scilicet mortem et aliam corporis laesionem inferior ratio apprehendebat ut noxiam, et appetitui naturali contrariam. Contingit autem ex amore, qui facit duos homines quasi unum, ut aliquis tristitiam patiat non solum ex iis quae per imaginationem vel per inferiorem rationem apprehendit ut sibi nociva, sed etiam ex iis quae apprehendit ut noxia aliis quos amat: unde ex hoc tristitiam Christus patiebatur, secundum quod aliis, quos ex caritate amabat, periculum imminere cognoscebat culpae vel poenae, unde non solum sibi, sed etiam aliis doluit. Et quamvis dilectio proximi ad superiorem rationem quodammodo pertineat, inquantum proximus ex caritate diligitur propter Deum, superior tamen ratio in Christo de proximorum defectibus tristitiam habere non potuit, sicut in nobis habere potest. Quia enim ratio superior Christi plena Dei visione fruebatur, hoc modo apprehendebat quidquid ad aliorum defectus pertinet, secundum quod in divina sapientia continetur, secundum quam decenter ordinatum existit et quod aliquis peccare permittatur, et quod pro peccato punietur. Et ideo nec anima Christi, nec aliquis beatus Deum videns, ex defectibus proximorum tristitiam pati potest. Secus autem est in viatoribus, qui ad rationem sapientiae videndam non attingunt: hi enim etiam secundum rationem superiorem de defectibus aliorum tristantur, dum ad honorem Dei et exaltationem fidei pertinere existimant quod aliqui salventur, qui tamen damnantur. Sic igitur de eisdem de quibus dolebat secundum sensum, imaginationem et rationem inferiorem, secundum superiorem gaudebat, inquantum ea ad ordinem divinae sapientiae referebat. Et quia referre aliquid ad alterum est proprium opus rationis, ideo solet dici quod mortem ratio Christi refugiebat quidem si consideretur ut natura, quia scilicet naturaliter est mors odibilis: volebat tamen eam pati, si consideretur ut ratio. Sicut

autem in Christo fuit tristitia, ita etiam et aliae passiones quae ex tristitia oriuntur, ut timor, ira et huiusmodi. Ex iis enim quae tristitiam praesentia ingerunt, timor in nobis causatur, dum futura mala existimantur, et dum aliquo laedente contristati sumus, contra eum irascimur. Hae tamen passiones aliter fuerunt in Christo quam in nobis. In nobis enim plerumque iudicium rationis praeveniunt, interdum modum rationis excedunt. In Christo nunquam praeveniebant iudicium rationis, nec modum a ratione taxatum excedebant, sed tantum movebatur inferior appetitus, qui est subiectus passioni, quantum ratio ordinabat eum debere moveri. Poterat igitur contingere quod secundum inferiorem partem anima Christi refugiebat aliquid, quod secundum superiorem optabat, non tamen erat contrarietas appetituum in ipso, vel rebellio carnis ad spiritum, quae in nobis contingit ex hoc quod appetitus inferior iudicium et modum rationis transcendit. Sed in Christo movebatur secundum iudicium rationis, inquantum permittebat unicuique inferiorum virium moveri proprio motu, secundum quod ipsum decebat. Iis igitur consideratis manifestum est quod superior ratio Christi tota quidem fruebatur et gaudebat per comparisonem ad suum obiectum (non enim ex hac parte aliquid ei occurrere poterat quod esset tristitiae causa); sed etiam tota patiebatur ex parte subiecti, ut supra dictum est. Nec illa fruitio minuebat passionem, nec passio impediabat fruitionem, cum non fieret redundantia ex una potentia in aliam, sed quaelibet potentiarum permetteretur agere quod sibi proprium erat, sicut iam supra dictum est.

Caput 233 - De oratione Christi

Quia vero oratio est desiderii expositiva, ex diversitate appetituum ratio sumi potest orationis quam Christus imminente passione proposuit dicens, Matth. XXVI, 39: *pater mi, si possibile est, transeat a me calix iste: verumtamen non sicut ego volo, sed sicut tu*. In hoc enim quod dixit, *transeat a me calix iste*, motum inferioris appetitus et naturalis designat, quo naturaliter quilibet mortem refugit, et appetit vitam. In hoc autem quod dicit, *verumtamen non sicut ego volo, sed sicut tu vis*, exprimit motum superioris rationis omnia considerantis prout sub ordinatione divinae sapientiae continentur. Ad quod etiam pertinet quod dicit, *si non potest*, hoc solum fieri posse demonstrans quod secundum ordinem divinae voluntatis procedit. Et quamvis calix passionis non transivit ab eo quin ipsum biberit, non tamen dici debet quod eius oratio exaudita non fuerit. Nam secundum apostolum ad Hebr. V, 7, in omnibus *exauditus est pro sua reverentia*. Cum enim oratio, ut dictum est, sit desiderii expositiva, illud simpliciter oramus quod simpliciter volumus: unde et desiderium iustorum, orationis vim obtinet apud Deum, secundum illud Psal. IX, 17: *desiderium pauperum exaudivit dominus*. Illud autem simpliciter volumus quod secundum rationem superiorem appetimus ad quam solam pertinet consentire in opus. Illud autem simpliciter oravit Christus ut patris voluntas fieret, quia hoc simpliciter voluit, non autem quod calix ab eo transiret, quia nec hoc simpliciter voluit, sed secundum inferiorem rationem, ut dictum est.

Caput 234 - De sepultura Christi

Consequuntur autem hominem ex peccato post mortem alii defectus et ex parte corporis, et ex parte animae. Ex parte corporis quidem, quod corpus redditur terrae, ex qua sumptum est. Hic autem defectus corporis in nobis quidem secundum duo attenditur, scilicet secundum positionem, et secundum resolutionem. Secundum positionem quidem, inquantum corpus mortuum sub terra ponitur sepultum; secundum resolutionem vero, inquantum corpus in elementa solvitur, ex quibus est compactum. Horum autem defectuum primum quidem Christus pati voluit, ut scilicet corpus eius sub terra poneretur. Alium autem defectum passus non fuit, ut scilicet corpus eius in terram resolveretur: unde de ipso Psal. XV, 10, dicit: *non dabis sanctum tuum videre corruptionem*, idest corporis putrefactionem. Huius autem ratio est, quia corpus Christi materiam sumpsit de natura humana, sed formatio eius non fuit virtute humana, sed virtute spiritus sancti. Et ideo propter substantiam materiae subterraneum locum, qui corporibus mortuis deputari consuevit, voluit pati: locus enim corporibus debetur secundum materiam

praedominantis elementi. Sed dissolutionem corporis per spiritum sanctum fabricati pati non voluit, quia quantum ad hoc ab aliis hominibus differebat.

Caput 235 - De descensu Christi ad Inferos

Ex parte vero animae sequitur in hominibus ex peccato post mortem, ut ad Infernum descendant non solum quantum ad locum, sed etiam quantum ad poenam. Sicut autem corpus Christi fuit quidem sub terra secundum locum, non autem secundum communem resolutionis defectum, ita et anima Christi descendit quidem ad Inferos secundum locum, non autem ut ibi poenam subiret, sed magis ut alios a poena absolveret, qui propter peccatum primi parentis illic detinebantur, pro quo plene iam satisfecerat mortem patiendo: unde post mortem nihil patiendum restabat, sed absque omni poenae passione localiter ad Infernum descendit, ut se vivorum et mortuorum liberatorem ostenderet. Ex hoc etiam dicitur quod solus inter mortuos fuit liber, quia anima eius in Inferno non subiavit poenae, nec corpus eius corruptioni in sepulcro. Quamvis autem Christus descendens ad Inferos, eos liberavit qui pro peccato primi parentis ibi tenebantur, illos tamen reliquit qui pro peccatis propriis ibidem poenis erant addicti: et ideo dicitur momordisse Infernum, non absorbuisset, quia scilicet partem liberavit, et partem dimisit. Hos igitur Christi defectus symbolum fidei tangit, cum dicit: *passus sub Pontio Pilato, crucifixus, mortuus et sepultus, descendit ad Inferos.*

Caput 236 - De resurrectione et tempore resurrectionis Christi

Quia ergo per Christum humanum genus liberatum est a malis quae ex peccato primi parentis derivata erant, oportuit quod sicut ipse mala nostra sustinuit ut ab eis nos liberaret, ita etiam reparationis humanae per ipsum factae in eo primitiae apparerent, ut utroque modo Christus proponeretur nobis in signum salutis, dum ex eius passione consideramus quid pro peccato incurrimus, et quod nobis patiendum est ut a peccato liberemur, et per eius exaltationem consideramus quid nobis per ipsum sperandum proponitur. Superata igitur morte, quae ex peccato primi parentis provenerat, primus ad immortalem vitam resurrexit: ut sicut Adam peccante primo mortalis vita apparuit, ita Christo pro peccato satisfaciente, primo immortalis vita in Christo appareret. Redierant quidem ad vitam alii ante Christum vel ab eo vel a prophetis suscitati, tamen iterum morituri, sed Christus resurgens ex mortuis, iam non moritur: unde quia primus necessitatem moriendi evasit, dicitur princeps mortuorum et primitiae dormientium, scilicet quia primus a somno mortis surrexit, iugo mortis excusso. Eius autem resurrectio non tardari debuit, nec statim post mortem esse. Si enim statim post mortem redisset ad vitam, mortis veritas comprobata non fuisset. Si vero diu resurrectio tardaretur, signum superatae mortis in eo non appareret, nec hominibus daretur spes ut per ipsum liberarentur a morte. Unde resurrectionem usque ad tertium diem distulit, quia hoc tempus sufficiens videbatur ad mortis veritatem comprobendam, nec erat nimis prolixum ad spem liberationis tollendam. Nam si amplius dilata fuisset, iam fidelium spes dubitationem pateretur, unde et quasi deficiente iam spe quidam dicebant tertia die, Lucae ult., 21: *nos sperabamus quod ipse redempturus esset Israel.* Non tamen per tres integros dies Christus mortuus remansit. Dicitur tamen tribus diebus et tribus noctibus in corde terrae fuisse illo modo locutionis quo pars pro toto poni solet. Cum enim ex die et nocte unus dies naturalis constituatur, quacumque parte diei vel noctis computata Christus fuit in morte, tota illa dicitur in morte fuisse. Secundum autem Scripturae consuetudinem nox cum sequenti die computatur, eo quod Hebraei tempora secundum cursum lunae observant, quae de sero incipit apparere. Fuit autem Christus in sepulcro ultima parte sextae feriae quae si cum nocte praecedenti computetur, erit quasi dies unus naturalis. Nocte vero sequente sextam feriam cum integra die sabbati fuit in sepulcro, et sic sunt duo dies. Iacuit etiam mortuus in sequenti nocte, quae praecedit diem dominicum, in qua resurrexit, vel media nocte secundum Gregorium, vel diluculo secundum alios: unde si computetur vel tota nox, vel pars eius cum sequenti die

dominico, erit tertius dies naturalis. Nec vacat a mysterio quod tertia die resurgere voluit, ut per hoc manifestetur quod ex virtute totius Trinitatis resurrexit: unde et quandoque dicitur pater eum resuscitasse, quandoque autem quod ipse propria virtute resurrexit, quod non est contrarium, cum eadem sit divina virtus patris et filii et spiritus sancti; et etiam ut ostenderetur quod reparatio vitae non fuit facta prima die saeculi, idest sub lege naturali, nec secunda die, idest sub lege Mosaica, sed tertia die, idest tempore gratiae. Habet etiam rationem quod Christus una die integra et duabus noctibus integris iacuit in sepulcro: quia Christus una vetustate quam suscepit, scilicet poenae, duas nostras vetustates consumpsit, scilicet culpae et poenae, quae per duas noctes significantur.

Caput 237 - De qualitate Christi resurgentis

Non solum autem Christus recuperavit humano generi quod Adam peccando amiserat, sed etiam hoc ad quod Adam merendo pervenire potuisset. Multo enim maior fuit Christi efficacia ad merendum quam hominis ante peccatum. Incurrit siquidem Adam peccando necessitatem moriendi, amissa facultate qua mori non poterat, si non peccaret. Christus autem non solum necessitatem moriendi exclusit, sed etiam necessitatem non moriendi acquisivit: unde corpus Christi post resurrectionem factum est impassibile et immortale, non quidem sicut primi hominis, potens non mori, sed omnino non potens mori, quod in futurum de nobis ipsis expectamus. Et quia anima Christi ante mortem passibilis erat secundum passionem corporis, consequens est ut corpore impassibili facto, etiam anima impassibilis redderetur. Et quia iam impletum erat humanae redemptionis mysterium, propter quod dispensative continebatur fruitionis gloria in superiori animae parte, ne fieret redundantia ad inferiores partes et ad ipsum corpus, sed permetteretur unumquodque aut agere aut pati quod sibi proprium erat, consequens fuit ut iam per redundantiam gloriae a superiori animae parte totaliter corpus glorificaretur, et inferiores vires: et inde est quod cum ante passionem Christus esset comprehensor propter fruitionem animae, et viator propter corporis passibilitatem, iam post resurrectionem, viator ultra non fuit, sed solum comprehensor.

Caput 238 - Quomodo convenientibus argumentis Christi resurrectio demonstratur

Et quia, ut dictum est, Christus resurrectionem anticipavit, ut eius resurrectio argumentum nobis spei existeret, ut nos etiam resurgere speraremus, oportuit ad spem resurrectionis suadendam, ut eius resurrectio, nec non et resurgentis qualitas, congruentibus indiciis manifestaretur. Non autem omnibus indifferenter suam resurrectionem manifestavit, sicut humanitatem et passionem, sed solum testibus praeordinatis a Deo, scilicet discipulis, quos elegerat ad procurandum humanam salutem. Nam status resurrectionis, ut dictum est, pertinet ad gloriam comprehensoris, cuius cognitio non debetur omnibus, sed iis tantum qui se dignos efficiunt. Manifestavit autem eis Christus et veritatem resurrectionis, et gloriam resurgentis. Veritatem quidem resurrectionis, ostendendo quod idem ipse qui mortuus fuerat, resurrexit et quantum ad naturam, et quantum ad suppositum. Quantum ad naturam quidem, quia se verum corpus humanum habere demonstravit, dum ipsum palpandum et videndum discipulis praebeuit, quibus dixit Luc. ult., 39: *palpate et videte, quia spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere*. Manifestavit etiam exercendo actus qui naturae humanae conveniunt, cum discipulis suis manducans et bibens, et cum eis multoties loquens et ambulans, qui sunt actus hominis viventis, quamvis illa comestio necessitatis non fuerit: non enim incorruptibilia resurgentium corpora ulterius cibo indigebunt, cum in eis nulla fiat deperditio, quam oportet per cibum restaurari. Unde et cibus a Christo assumptus non cessit in corporis eius nutrimentum, sed fuit resolutum in praeiacentem materiam. Verumtamen ex hoc ipso quod comedit et bibit, se verum hominem demonstravit. Quantum vero ad suppositum, ostendit se esse eundem qui mortuus fuerat, per hoc quod indicia suae mortis eis in suo corpore demonstravit, scilicet vulnerum cicatrices; unde

dicit Thomae, Ioan. XX, 27: *infer digitum tuum huc et vide manus meas, et affer manum tuam, et mitte in latus meum*, et Luc. ult., 39, dixit: *videte manus meas et pedes meos, quia ego ipse sum*. Quamvis hoc etiam dispensationis fuerit quod cicatrices vulnerum in suo corpore reservavit, ut per eas resurrectionis veritas probaretur: corpori enim incorruptibili resurgenti debetur omnis integritas. Licet etiam dici possit, quod in martyribus quaedam indicia praecedentium vulnerum apparebunt cum quodam decore in testimonium virtutis. Ostendit etiam se esse idem suppositum, et ex modo loquendi, et ex aliis consuetis operibus, ex quibus homines recognoscuntur: unde et discipuli recognoverunt eum in fractione panis, Luc. ult., et ipse in Galilaea aperte se eis demonstravit ubi cum eis erat solitus conversari. Gloriam vero resurgentis manifestavit dum ianuis clausis ad eos intravit, Ioan. XX, et dum ab oculis eorum evanuit, Luc. ult. Hoc enim pertinet ad gloriam resurgentis, ut in potestate habeat apparere oculo glorioso quando vult, vel non apparere quando voluerit. Quia tamen resurrectionis fides difficultatem habebat, propterea per plura indicia tam veritatem resurrectionis quam gloriam resurgentis corporis demonstravit. Nam si inusitatam conditionem glorificati corporis totaliter demonstrasset, fidei resurrectionis praeiudicium attulisset, quia immensitas gloriae opinionem excussisset eiusdem naturae. Hoc etiam non solum visibilibus signis, sed etiam intelligibilibus documentis manifestavit, dum aperuit eorum sensum, ut Scripturas intelligerent, et per Scripturas prophetarum se resurrecturum ostendit.

Caput 239 - De duplici vita reparata in homine per Christum

Sicut autem Christus sua morte mortem nostram destruxit, ita sua resurrectione vitam nostram reparavit. Est autem hominis duplex mors et duplex vita. Una quidem mors est corporis per separationem ab anima; alia per separationem a Deo. Christus autem, in quo secunda mors locum non habuit, per primam mortem quam subiit, scilicet corporalem, utramque in nobis mortem destruxit, scilicet corporalem et spiritualem. Similiter etiam per oppositum intelligitur duplex vita: una quidem corporis ab anima, quae dicitur vita naturae; alia a Deo, quae dicitur vita iustitiae, vel vita gratiae: et haec est per fidem, per quam Deus inhabitat in nobis, secundum illud Habacuc II, 4: *iustus autem meus in fide sua vivet*, et secundum hoc duplex est resurrectio: una corporalis, qua anima iterato coniungitur corpori; alia spiritualis, qua iterum coniungitur Deo. Et haec quidem secunda resurrectio locum in Christo non habuit, quia nunquam eius anima fuit per peccatum separata a Deo. Per resurrectionem igitur suam corporalem utriusque resurrectionis, scilicet corporalis et spiritualis, nobis est causa. Considerandum tamen est, quod, ut dicit Augustinus super Ioannem, verbum Dei resuscitat animas, sed verbum caro factum resuscitat corpora. Animam enim vivificare solius Dei est. Quia tamen caro est divinitatis eius instrumentum, instrumentum autem agit in virtute causae principalis, utraque resurrectio nostra, et corporalis et spiritualis, in corporalem Christi resurrectionem refertur ut in causam. Omnia enim quae in Christi carne facta sunt, nobis salutaria fuerunt virtute divinitatis unitae, unde et apostolus resurrectionem Christi causam nostrae spiritualis resurrectionis ostendens, dicit ad Rom. IV, 25, quod *traditus est propter delicta nostra, et resurrexit propter iustificationem nostram*. Quod autem Christi resurrectio nostrae corporalis resurrectionis sit causa, ostendit I ad Cor. XV, 12: *si autem Christus praedicatur quod resurrexit, quomodo quidam dicunt in vobis quoniam resurrectio mortuorum non est?* Pulchre autem apostolus peccatorum remissionem Christi attribuit morti, iustificationem vero nostram resurrectioni, ut designetur conformitas et similitudo effectus ad causam. Nam sicut peccatum deponitur cum remittitur, ita Christus moriendo deposuit passibilem vitam, in qua erat similitudo peccati. Cum autem aliquis iustificatur, novam vitam adipiscitur: ita Christus resurgendo novitatem gloriae consecutus est. Sic igitur mors Christi est causa remissionis peccati nostri et effectiva instrumentaliter, et exemplaris sacramentaliter et meritoria. Resurrectio autem Christi fuit causa resurrectionis nostrae effectiva quidem instrumentaliter et exemplaris sacramentaliter, non autem meritoria: tum quia Christus iam non erat viator, ut sibi mereri competeret, tum quia claritas resurrectionis fuit praemium passionis, ut per apostolum patet Philipp. II. Sic igitur manifestum est quod Christus potest dici primogenitus resurgentium ex

mortuis, non solum ordine temporis, quia primus resurrexit secundum praedicta, sed etiam ordine causae, quia resurrectio eius est causa resurrectionis aliorum, et in ordine dignitatis, quia prae cunctis gloriosior resurrexit. Hanc igitur fidem resurrectionis Christi symbolum fidei continet dicens: *tertia die resurrexit a mortuis*.

Caput 240 - De duplici praemio humiliationis, scilicet resurrectione et ascensione

Quia vero secundum apostolum exaltatio Christi praemium fuit humiliationis ipsius, consequens fuit ut duplici eius humiliationi duplex exaltatio responderet. Humiliaverat namque se primo secundum mortis passionem in carne passibili quam assumpserat; secundo quantum ad locum, corpore posito in sepulcro, et anima ad Inferos descendente. Primae igitur humiliationi respondet exaltatio resurrectionis, in qua a morte ad vitam rediit immortalem; secundae humiliationi respondet exaltatio ascensionis: unde apostolus dicit Ephes. IV, 10: *qui descendit, ipse est et qui ascendit super omnes caelos*. Sicut autem de filio Dei dicitur quod est natus, passus et sepultus, et quia resurrexit, non tamen secundum naturam divinam, sed secundum humanam: ita et de Dei filio dicitur quod ascendit in caelum, non quidem secundum divinam naturam, sed secundum humanam. Nam secundum divinam naturam nunquam a caelo discessit, semper ubique existens. Unde ipse dicit, Ioan. III, 13: *nemo ascendit in caelum, nisi qui descendit de caelo, filius hominis qui est in caelo*. Per quod datur intelligi, quod sic de caelo descendisse dicitur naturam assumendo terrenam, quod tamen in caelo semper permansit. Ex quo etiam considerandum est, quod solus Christus propria virtute caelos ascendit. Locus enim ille debebatur ei qui de caelo descenderat ratione suae originis. Alii vero per se ipsos ascendere non possunt, sed per Christi virtutem, eius membra effecti. Et sicut ascendere in caelum convenit filio Dei secundum humanam naturam, ita additur alterum quod convenit ei secundum naturam divinam, scilicet quod sedeat ad dexteram patris. Non enim ibi cogitanda est dextera, vel sessio corporalis, sed quia dextera est potior pars animalis, datur per hoc intelligi quod filius considet patri non in aliquo minoratus ab ipso secundum divinam naturam, sed omnino in eius aequalitate existens. Potest tamen et hoc ipsum attribui filio Dei secundum humanam naturam, ut secundum divinam naturam intelligamus filium in ipso patre esse secundum essentiae unitatem, cum quo habet unam sedem regni, idest potestatem eandem. Sed quia solent regibus aliqui assidere, quibus scilicet aliquid de regia potestate communicant, ille autem potissimus in regno esse videtur quem rex ad dexteram suam ponit, merito filius Dei etiam secundum humanam naturam dicitur ad dexteram patris sedere, quasi super omnem creaturam in dignitate caelestis regni exaltatus. Utroque igitur modo sedere ad dexteram est proprium Christi: unde apostolus ad Heb. I, 13, dicit: *ad quem autem Angelorum dixit aliquando: sede a dextris meis?* Hanc igitur Christi ascensionem confitemur in symbolo, dicentes *ascendit in caelum, sedet ad dexteram Dei patris*.

Caput 241 - Quod Christus secundum naturam humanam iudicabit

Ex his quae dicta sunt, manifeste colligitur quod per Christi passionem et mortem, resurrectionis atque ascensionis gloriam, a peccato et morte liberati sumus, et iustitiam et immortalitatis gloriam, hanc in re, illam in spe adepti. Haec autem quae praediximus, scilicet passio, mors et resurrectio, et etiam ascensio, sunt in Christo completa secundum humanam naturam. Consequenter igitur oportet dici, quod secundum ea quae in humana natura Christus vel passus est vel fecit, nos a malis tam spiritualibus quam corporalibus liberando, ad spiritualia et aeterna bona promovit. Est autem consequens ut qui aliquibus aliqua bona acquirit, eadem ipsis dispenset. Dispensatio autem bonorum in multos requirit iudicium, ut unusquisque secundum suum gradum accipiat. Convenienter igitur Christus secundum humanam naturam, secundum quam mysteria humanae salutis implevit, iudex constituitur a Deo super homines, quos salvavit: unde dicitur Ioan. V, 27: *potestatem dedit ei iudicium facere*, scilicet pater filio, *quia filius hominis est*. Quamvis et hoc habeat aliam rationem. Est enim conveniens ut iudicem videant iudicandi: Deum

autem, apud quem iudicis auctoritas residet, in sua natura videre est praemium, quod per iudicium redditur. Oportuit igitur quod Deus iudex, non in natura propria, sed in natura assumpta, ab hominibus videretur qui iudicandi sunt, tam bonis quam malis. Multi enim si Deum in natura divinitatis viderent, iam praemium reportarent, quo se reddiderunt indignos. Est etiam conveniens exaltationis praemium humiliationi Christi respondens, qui usque ad hoc humiliari voluit ut sub homine iudice iudicaretur iniuste: unde ad hanc humiliationem exprimendam signanter in symbolo eum sub Pontio Pilato passum fatemur. Hoc igitur exaltationis praemium debebatur ei ut ipse secundum humanam naturam iudex a Deo omnium hominum mortuorum et vivorum constitueretur, secundum illud Iob XXXVI, v. 17: *causa tua quasi impii iudicata est: causam iudiciumque recipies*. Et quia potestas iudiciaria ad Christi exaltationem pertinet, sicut et resurrectionis gloria, Christus in iudicio apparebit non in humilitate, quae pertinebat ad meritum, sed in forma gloriosa ad praemium pertinente: unde dicitur in Evangelio, quod *videbunt filium hominis venientem in nube cum potestate magna et maiestate*. Visio autem claritatis ipsius electis quidem, qui eum dilexerunt, erit ad gaudium, quibus Isa. XXXIII, 17, promittit: *regem in decore videbunt*; impiis autem erit ad confusionem et luctum, quia iudicantis gloria et potestas, damnationem timentibus, tristitiam et metum inducit: unde dicitur Isa. XXVI, 11: *videant et confundantur zelantes populi, et ignis hostes tuos devoret*. Et quamvis in forma gloriosa se ostendat, apparebunt tamen in eo indicia passionis non cum defectu sed cum decore et gloria, ut ex his visis et electi recipiant gaudium, qui per passionem Christi se liberatos recognoscent, et peccatores tristitiam, qui tantum beneficium contempserunt: unde dicitur Apoc. I, 7: *videbit eum omnis oculus, et qui eum pupugerunt; et plangent se super eum omnes tribus terrae*.

Caput 242 - Quod ipse omne iudicium dedit filio suo, qui horam scit iudicii

Et quia pater *omne iudicium dedit filio*, ut dicitur Ioan. V, nunc autem humana vita iusto Dei iudicio dispensatur, ipse enim est qui iudicat omnem carnem, ut Abraham dixit Gen. XVIII, non est dubitandum etiam hoc iudicium, quo in mundo reguntur homines, ad Christi potestatem iudicariam pertinere: unde etiam ad ipsum introducuntur in Psal. CIX, 1, verba patris dicentis: *sede a dextris meis, donec ponam inimicos tuos scabellum pedum tuorum*. Assidet enim a dextris Dei secundum humanam naturam, inquantum ab eo recipit iudicariam potestatem: quam quidem etiam nunc exercet antequam manifeste appareat quod omnes inimici pedibus eius subiecti sint, unde et ipse statim post resurrectionem dixit, Matth. ult., 18: *data est mihi omnis potestas in caelo et in terra*. Est autem et aliud Dei iudicium, quo unicuique in exitu mortis suae retribuitur quantum ad animam secundum quod meruit. Iusti autem dissoluti cum Christo manent, ut Paulus desiderat, peccatores autem mortui in Inferno sepeliuntur. Non enim putandum est hanc discretionem absque Dei iudicio fieri, aut hoc iudicium ad Christi potestatem iudicariam non pertinere, praesertim cum ipse discipulis suis dicat, Ioan. XIV, 3: *si abiero et praeparavero vobis locum, iterum veniam, et accipiam vos ad meipsum, ut ubi ego sum, et vos sitis*. Quod quidem tolli nihil est aliud quam dissolvi, ut cum Christo esse possimus: quia *quamdiu sumus in hoc corpore peregrinamur a domino*, ut dicitur II Cor. V, 6. Sed quia retributio hominis non solum consistit in bonis animae, sed etiam in bonis corporis, iterato per resurrectionem ab anima resumendi, omnisque retributio requirit iudicium, oportet et aliud iudicium esse, quo retribuatur hominibus secundum ea quae gesserunt non solum in anima, verum etiam in corpore. Et hoc etiam iudicium Christo debetur, ut sicut ipse pro nobis mortuus resurrexit in gloria, et caelos ascendit, ita etiam ipse sua virtute faciat resurgere corpora humilitatis nostrae configurata corpori claritatis suae, ut ea in caelum transferat, quo ipse praecessit ascendens, et pandens iter ante nos, ut fuerat per Michaeam praedictum. Resurrectio autem omnium simul fiet in fine saeculi huius, ut supra iam diximus: unde hoc iudicium, commune et finale iudicium erit, ad quod faciendum Christus creditur secundo venturus cum gloria. Sed quia in Psal. XXXV, 7, dicitur: *iudicia domini abyssus multa*, et apostolus dicit ad Rom. XI, 33: *quam incomprehensibilia sunt iudicia eius*, in singulis praemissorum iudiciorum est aliquid profundum et incomprehensibile humanae cognitioni. In primo enim Dei iudicio, quo praesens

vita hominum dispensatur, tempus quidem iudicii manifestum est hominibus, sed retributionum ratio latet, praesertim quia bonis plerumque mala in hoc mundo eveniunt, et malis bona. In aliis autem duobus Dei iudiciis retributionum quidem ratio in evidenti erit, sed tempus manet occultum, quia et mortis suae tempus homo ignorat, secundum illud Eccle. IX, 12: *nescit homo finem suum*, et finem huius saeculi nemo scire potest. Non enim praescimus futura, nisi quorum comprehendimus causas. Causa autem finis mundi est Dei voluntas, quae est nobis ignota, unde nec finis mundi ab aliqua creatura praesciri potest, sed a solo Deo secundum illud Matth. XXIV, 36: *de die autem illa et hora nemo scit, neque Angeli caelorum, nisi pater solus*. Sed quia in Marco legitur, *neque filius*, sumpserunt aliqui errandi materiam, dicentes filium patre minorem, quia ea ignorat quae pater novit. Posset autem hoc evitari ut diceretur, quod filius haec ignorat secundum humanam naturam assumptam, non autem secundum divinam, secundum quam unam sapientiam habet cum patre, vel, ut expressius dicatur, est ipsa sapientia in corde concepta. Sed hoc inconveniens videretur ut filius etiam secundum naturam assumptam, divinum ignoret iudicium, cum eius anima, Evangelista testante, plena sit Dei gratia et veritate, ut supra dictum est. Nec etiam videtur habere rationem, ut cum Christus potestatem iudicandi acceperit, quia filius hominis est, tempus sui iudicii secundum humanam naturam ignoret. Non enim omne iudicium pater ei dedisset, si determinandi temporis sui adventus esset ei subtractum iudicium. Est ergo hoc intelligendum secundum usitatum modum loquendi in Scripturis, prout dicitur Deus tunc aliquid scire quando illius rei notitiam praebebat, sicut dixit ad Abraham Genes. XXII, 12: *nunc cognovi quod timeas dominum*, non quod tunc inciperet noscere qui omnia ab aeterno cognoscit, sed quia eius devotionem per illud factum ostenderat. Sic igitur et filius dicitur diem iudicii ignorare, quia notitiam discipulis non dedit, sed eis respondit Act. I, 7: *non est vestrum nosse tempora vel momenta, quae pater posuit in sua potestate*. Pater autem isto modo non ignorat, quia saltem filio huius rei notitiam dedit per generationem aeternam. Quidam tamen brevius se expediunt, dicentes hoc esse intelligendum de filio adoptivo. Ideo autem voluit dominus tempus futuri iudicii esse occultum, ut homines solliciti vigilent, ne forte tempore iudicii imparati inveniantur, propter quod etiam voluit tempus mortis uniuscuiusque esse ignotum. Talis enim in iudicio unusquisque comparebit, qualis hinc per mortem exierit: unde dominus dixit Matth. XXIV, 42: *vigilate, quia nescitis qua hora dominus vester venturus sit*.

Caput 243 - Utrum omnes iudicabuntur, an non

Sic igitur secundum praedicta patet quod Christus habet iudiciariam potestatem super vivos et mortuos. Exercet enim iudicium et in eos qui in praesenti saeculo vivunt, et in eos qui ex hoc saeculo transeunt moriendo. In finali autem iudicio iudicabit simul vivos et mortuos: sive per vivos intelligantur iusti qui per gratiam vivunt, per mortuos autem peccatores, qui a gratia exciderunt; sive per vivos intelligantur qui in adventu domini vivi reperientur, per mortuos autem qui antea decesserunt. Hoc autem non est hic intelligendum, quod aliqui sic vivi iudicentur quod nunquam senserint corporis mortem, sicut aliqui posuerunt. Manifeste enim apostolus dicit I Cor. XV, 51: *omnes quidem resurgemus*, et alia littera habet: *omnes quidem dormiemus*, idest moriemur, sive ut in aliquibus libris habetur, *non omnes quidem dormiemus*, ut Hieronymus dicit in epistola ad Minerium de resurrectione carnis, quod praedictae sententiae firmitatem non tollit. Nam paulo ante praemiserat apostolus: *sicut in Adam omnes moriuntur, ita et omnes in Christo vivificabuntur*, et sic illud quod dicitur, *non omnes dormiemus*, non potest referri ad mortem corporis, quae in omnes transivit per peccatum primi parentis, ut dicitur Rom. V; sed exponendum est de dormitione peccati, de qua dicitur Ephes. V, 14: *surge qui dormis, et exurge a mortuis, et illuminabit te Christus*. Distinguentur ergo qui in adventu domini reperientur, ab his qui ante decesserunt, non quia ipsi nunquam moriantur, sed quia in ipso raptu quo rapiuntur in nubibus obviam Christo in aera, moriuntur, et statim resurgent, ut Augustinus dicit. Considerandum tamen est, quod ad iudicium tria concurrere videntur. Primo quidem quod aliquis praesentetur; secundo quod eius merita discutiantur; tertio quod sententiam accipiat. Quantum igitur ad primum, omnes boni et mali a primo homine usque

ad ultimum iudicio Christi subdentur, quia, ut dicitur II ad Cor. V, 10, *omnes nos manifestari oportet ante tribunal Christi*, a quorum generalitate non excluduntur etiam parvuli, qui vel sine Baptismo vel cum Baptismo decesserunt, ut Glossa dicit ibidem. Quantum vero ad secundum, scilicet ad discussionem meritorum, non omnes iudicabuntur, nec boni nec mali. Non enim est necessaria iudicii discussio, nisi bona malis permisceantur; ubi vero est bonum absque commixtione mali, vel malum absque commixtione boni, ibi discussio locum non habet. Bonorum igitur quidam sunt qui totaliter bona temporalia contempserunt, soli Deo vacantes, et his quae sunt Dei. Quia ergo peccatum committitur per hoc quod spreto incommutabili bono bonis commutabilibus adhaeretur, nulla videtur esse in his commixtio boni et mali, non quod absque peccato vivant, cum ex eorum dicatur persona I Ioan. I, 8: *si dixerimus quoniam peccatum non habemus, ipsi nos seducimus*: sed quia in eis sunt levia quaedam peccata, quae per fervorem caritatis quodammodo consumuntur, ut nihil esse videantur: unde hi in iudicio non iudicabuntur per meritorum discussionem. Qui vero terrenam vitam agentes, rebus saecularibus intendentes utuntur eis non quidem contra Deum, sed eis plus debito inhaerentes, habent aliquid mali bono fidei et caritatis admixtum, secundum aliquam notabilem quantitatem, ut non de facili apparere possit quid in eis praevaleat: unde tales iudicabuntur etiam quantum ad discussionem meritorum. Similiter etiam ex parte malorum notandum est, quod principium accedendi ad Deum est fides, secundum illud Heb. XI, 6: *credere oportet accedentem ad Deum*. Qui ergo fidem non habet, nihil boni invenitur in eo, cuius ad mala permixtio faciat eius dubiam damnationem, et ideo condemnabitur absque meritorum discussione. Qui vero fidem habet et caritatem non habet, nec bona opera, habet quidem aliquid unde Deo coniungitur. Unde necessaria est meritorum discussio, ut evidenter appareat quid in isto praeponderet, utrum bonum vel malum: unde talis cum discussione meritorum damnabitur. Sicut rex terrenus civem peccantem cum audientia damnat, hostem vero absque omni audientia punit. Quantum vero ad tertium, scilicet sententiae prolationem, omnes iudicabuntur, quia omnes ex ipsius sententia vel gloriam vel poenam reportabunt, unde dicitur II Corinth. V, 10: *ut referat unusquisque propria corporis, prout gessit, sive bonum sive malum*.

Caput 244 - Quod non erit examinatio in iudicio quia ignoret, et de modo et loco

Non est autem existimandum, quod discussio iudicii erit necessaria ut iudex informetur, sicut contingit in humanis iudiis, cum omnia sint nuda et aperta oculis eius, ut dicitur Hebr. IV, 13. Sed ad hoc est necessaria praedicta discussio, ut unicuique innotescat de seipso et de aliis, quomodo sint digni poena vel gloria, ut sic boni in omnibus de Dei iustitia gaudeant et mali contra seipsos irascantur. Nec est aestimandum quod huiusmodi discussio meritorum verbotenus fiat. Immensum enim tempus requireretur ad enarrandum singulorum excogitata, dicta et facta bona vel mala: unde Lactantius deceptus fuit, ut poneret diem iudicii mille annis duraturum, quamvis nec hoc tempus sufficere videatur, cum ad unius hominis iudicium modo praedicto complendum plures dies requirerentur. Fiet ergo virtute divina ut statim unicuique occurrant bona vel mala omnia quaecumque fecit, pro quibus est praemiandus vel puniendus, et non solum unicuique de seipso, sed etiam unicuique de aliis. Ubi ergo intantum bona excedunt, quod mala nullius videntur esse momenti, aut e converso, nulla esse concertatio videbitur bonorum ad mala secundum existimationem humanam, et propter hoc sine discussione praemiari vel puniri dicuntur. In illo autem iudicio licet omnes Christo assistant, different tamen boni a malis non solum quantum ad causam meritoriam, sed etiam loco segregabuntur ab eis. Nam mali, qui terrena diligentes a Christo recesserunt, remanebunt in terra; boni vero, qui Christo adhaeserunt, obviam Christo occurrent in aera sublevati, ut Christo conformentur, non solum configurati gloriae claritatis eius, sed in loco consociati, secundum illud Matth. XXIV, v. 28: *ubicumque fuerit corpus, illuc congregabuntur et aquilae*, per quas significantur sancti. Signanter autem loco corporis in Hebraeo Joatham dicitur secundum Hieronymum, quod cadaver significat ad commemorandum Christi passionem, per quam Christus et potestatem iudiciariam promeruit, et homines conformati passioni eius ad societatem gloriae illius assumuntur, secundum illud apostoli: *si*

compatimur et conregnabimus, II Tim. II, 12. Et inde est quod circa locum dominicae passionis creditur Christus ad iudicium descensurus, secundum illud Ioel. III, 2: *congregabo omnes gentes, et deducam eas in vallem Iosaphat, et disceptabo cum eis ibi*: quae subiacet monti oliveti, unde Christus ascendit. Inde etiam est quod veniente domino ad iudicium, signum crucis et alia passionis indicia demonstrabuntur, secundum illud Matth. XXIV, 30: *et tunc apparebit signum filii hominis in caelo*, ut impii videntes in quem confixerunt, doleant et crucientur, et ii qui redempti sunt, gaudeant de gloria redemptoris. Et sicut Christus a dextris Dei sedere dicitur secundum humanam naturam, inquantum est ad bona potissima patris sublimatus, ita iusti in iudicio a dextris eius dicuntur insistere, quasi honorabilissimum apud eum locum habentes.

Caput 245 - Quod sancti iudicabunt

Non solum autem Christus in illo iudicio iudicabit, sed etiam alii. Quorum quidam iudicabunt sola comparatione, scilicet boni minus bonos, aut mali magis malos, secundum illud Matth. XII, 41: *viri Ninivitae surgent in iudicio cum generatione ista, et condemnabunt eam*. Quidam vero iudicabunt per sententiae approbationem, et sic omnes iusti iudicabunt, secundum illud Sap. III, 8: *iudicabunt sancti nationes*. Quidam vero iudicabunt, quasi iudiciariam potestatem accipientes a Christo, secundum illud Psal. CXLIX, 6: *gladii ancipites in manibus eorum*. Hanc autem ultimam iudiciariam potestatem dominus apostolis repromisit Matth. XIX, 28, dicens: *vos qui secuti estis me, in regeneratione cum sederit filius hominis in sede maiestatis suae, sedebitis et vos super sedes duodecim iudicantes duodecim tribus Israel*. Non est autem iudicandum, quod soli Iudaei, qui ad duodecim tribus Israel pertinent, per apostolos iudicentur, sed per duodecim tribus Israel omnes fideles intelliguntur, qui in fidem patriarcharum sunt assumpti. Nam infideles non iudicantur, sed iam iudicati sunt. Similiter etiam non soli duodecim apostoli, qui tunc erant, cum Christo iudicabunt. Nam neque Iudas iudicabit; nec Paulus, qui plus aliis laboravit, carebit iudiciaria potestate, praesertim cum ipse dicat: *nescitis quod Angelos iudicabimus?* Sed ad illos proprie haec dignitas pertinet qui relictis omnibus Christum sunt secuti: hoc enim promissum est Petro quaerenti et dicenti: *ecce nos reliquimus omnia, et secuti sumus te: quid ergo erit nobis?* Unde Iob XXXVI, 6: *iudicium pauperibus tribuit*, et hoc rationabiliter: ut enim dictum est, discussio erit de actibus hominum qui terrenis rebus bene vel male sunt usu. Requiritur autem ad rectitudinem iudicii ut animus iudicis sit liber ab iis de quibus habet iudicare: et ideo per hoc quod aliqui habent animum suum a rebus terrenis totaliter abstractum, dignitatem iudiciariam merentur. Facit etiam ad meritum huius dignitatis praeceptorum divinorum Annuntiatio: unde Matth. XXV, Christus cum Angelis ad iudicandum dicitur esse venturus, per quos praedicatores intelliguntur, ut Augustinus in Lib. de poenitentia dicit. Decet enim ut illi discutiant actus hominum circa observantiam divinorum praeceptorum qui praecepta vitae annuntiaverunt. Iudicabunt autem praedicti inquantum cooperabuntur ad hoc quod unicuique appareat causa salvationis et damnationis tam sui quam aliorum, eo modo quo superiores Angeli inferiores, vel etiam homines illuminare dicuntur. Hanc igitur iudiciariam potestatem confitemur in Christo in symbolo apostolorum, dicentes: *inde venturus est iudicare vivos et mortuos*.

Caput 246 - Quomodo distinguuntur articuli de praedictis

His igitur consideratis, quae pertinent ad fidei Christianae veritatem, sciendum est, quod omnia praemissa ad certos articulos reducuntur. Secundum quosdam quidem ad duodecim, secundum alios autem ad quatuordecim. Cum enim fides sit de iis quae sunt incomprehensibilia rationi, ubi aliquid novum occurrit rationi incomprehensibile, ibi oportet esse novum articulum. Est igitur unus articulus pertinens ad divinitatis unitatem: quamvis enim Deum esse unum ratione probetur, tamen eum sic praeesse immediate omnibus, vel singulariter sic colendum, subiacet fidei. De tribus autem personis ponuntur tres articuli. De tribus autem effectibus Dei, scilicet creationis, quae pertinet ad naturam, iustificationis, quae pertinet ad gratiam, remunerationis, quae

pertinet ad gloriam, ponuntur tres alii: et sic de divinitate in universo ponuntur septem articuli. Circa humanitatem vero Christi ponuntur septem alii, ut primus sit de incarnatione et conceptione; secundus de nativitate, quae habet specialem difficultatem propter exitum a clauso virginis utero; tertius de morte et passione et sepultura; quartus de descensu ad Inferos; quintus de resurrectione; sextus de ascensione; septimus de adventu ad iudicium: et sic in universo sunt quatuordecim articuli. Alii vero satis rationabiliter fidem trium personarum sub uno articulo comprehendunt, eo quod non potest credi pater quin credatur et filius et amor nectens utrumque, qui est spiritus sanctus. Sed distinguunt articulum resurrectionis ab articulo remunerationis: et sic duo articuli sunt de Deo, unus de unitate, et alius de Trinitate; quatuor de effectibus, unus de creatione, alius de iustificatione, tertius vero de communi resurrectione, quartus de remuneratione. Similiter circa fidem humanitatis Christi, conceptionem et nativitatem sub uno articulo comprehendunt, sicut passionem et mortem. Sic igitur in universo, secundum istam computationem sunt duodecim articuli. Et haec de fide sufficiant.

Liber 2

Caput 1

Quia secundum principis apostolorum sententiam admonemur ut non solum rationem reddamus de fide, sed etiam de ea quae in nobis est spe, post praemissa, in quibus fidei Christianae sententiam breviter prosecuti sumus, restat ut de iis quae ad spem pertinent, compendiosam tibi expositionem faciamus. Est autem considerandum, quod in aliqua cognitione desiderium hominis requiescere potest, cum homo naturaliter scire desideret veritatem, qua cognita eius desiderium quietatur. Sed in cognitione fidei desiderium hominis non quiescit: fides enim imperfecta est cognitio, ea enim creduntur quae non videntur, unde apostolus eam vocat *argumentum non apparentium*, ad Hebr. XI, 1. Habita igitur fide, adhuc remanet animae motus ad aliud, scilicet ad videndum perfecte veritatem quam credit et assequendum ea per quae ad veritatem huiusmodi poterit introduci. Sed quia inter cetera fidei documenta unum esse diximus ut credatur Deus providentiam de rebus humanis habere, insurgit ex hoc in animo credentis motus spei, ut scilicet bona quae naturaliter desiderat, ut edoctus ex fide, per eius auxilium consequatur. Unde post fidem ad perfectionem Christianae vitae spes necessaria est, sicut supra iam diximus.

Caput 2 - Quod hominibus convenienter indicitur oratio, per quam obtineant quae a Deo sperant, et de diversitate orationis ad Deum et ad hominem

Quia vero secundum divinae providentiae ordinem unicuique attribuitur modus perveniendi ad finem secundum convenientiam suae naturae, est etiam hominibus concessus congruus modus obtinendi quae sperat a Deo secundum humanae conditionis tenorem. Habet enim hoc humana conditio ut aliquis interponat deprecationem ad obtinendum ab aliquo, praesertim superiori, quod per eum se sperat adipisci: et ideo indicta est hominibus oratio per quam homines a Deo obtineant quod ab ipso consequi sperant. Aliter tamen necessaria est oratio ad obtinendum aliquid ab homine, aliter a Deo. Interponitur enim ad hominem primum quidem, ut desiderium orantis et necessitas exprimat, secundo ut deprecati animus ad concedendum flectatur: sed haec in oratione quae ad Deum funditur, locum non habent. Non enim in orando intendimus necessitates nostras aut desideria Deo manifestare, qui omnium est cognitor, unde et Psal. XXXVII, 10 dicit ei: *domine, ante te omne desiderium meum*, et in Evangelio dicitur Matth. VI, 32: *scit pater vester quia his omnibus indigetis*. Nec etiam divina voluntas verbis humanis flectitur ad volendum quod prius noluerat, quia, ut dicitur Num. XXIII, 19: *non est Deus quasi homo ut mentiatur, nec ut filius hominis, ut mutetur*. Nec poenitudine flectitur, ut dicitur I Reg. XV, 29. Sed oratio ad obtinendum a Deo est homini necessaria propter seipsum qui orat, ut scilicet ipsemet suos defectus consideret, et animum suum flectat ad ferventer et pie desiderandum quod orando sperat obtinere: per hoc enim ad recipiendum idoneus redditur. Est autem et alia differentia consideranda orationis quae ad Deum et hominem fit. Nam ad orationem quae fit ad hominem, praeexigitur familiaritas, per quam sibi deprecandi aditus pateat; sed ipsa oratio quae ad Deum emittitur, familiares nos Deo facit, dum mens nostra elevatur ad ipsum, et quodam spirituali affectu Deo colloquitur, in spiritu et veritate ipsum adorans, et sic familiaris effectus orando aditum sibi parat ut iterum fiducialius oret. Unde dicitur in Psal. XVI, 6: *ego clamavi*, scilicet fiducialiter orando, *quoniam exaudisti me Deus*, quasi per primam orationem in familiaritatem receptus, secundo fiducialius clamet: et propter hoc in oratione divina assiduitas vel petitionum frequentia non est importuna, sed reputatur Deo accepta. *Oportet enim semper orare et non deficere*, ut dicitur Luc. XVIII, 1. Unde et dominus ad petendum invitat, dicens Matth. VII, 7, *petite, et dabitur vobis (...) pulsate, et aperietur vobis*. In oratione vero quae ad hominem fit, petitionum assiduitas redditur importuna.

Caput 3 - Quod conveniens fuit ad consummationem spei, ut nobis forma orandi traderetur a Christo

Quia igitur ad salutem nostram post fidem etiam spes requiritur, opportunum fuit ut salvator noster sicut auctor et consummator nobis factus est fidei reservando caelestia sacramenta; ita etiam nos in spem vivam induceret, nobis formam orandi tradens, per quam maxime spes nostra in Deum erigitur, dum ab ipso Deo edocemur quid ab ipso petendum sit. Non enim ad petendum induceret nisi proponeret exaudire, nullusque ab alio petit nisi de quo sperat, et ea ipse petit quae sperat. Sic igitur dum nos docet a Deo aliqua petere, in Deo nos sperare admonet, et quid ab ipso sperare debeamus ostendit per ea quae petenda esse demonstrat. Sic igitur prosequentes ea quae in oratione dominica continentur, demonstrabimus quidquid ad spem Christianorum pertinere potest: scilicet in quo spem ponere debeamus, et propter quam causam, et quae ab eo sperare debeamus. Spes quidem nostra debet esse in Deo, quem etiam orare debemus, secundum illud Psal. LXI, v. 9: *sperate in eo*, scilicet Deo, *omnis congregatio populi; effundite coram illo*, scilicet orando, *corda vestra*.

Caput 4 - Causa quare quae speramus, debemus ab ipso Deo orando petere

Causa autem quare in eo sperandum est, haec praecipua est, quia pertinemus ad ipsum sicut effectus ad causam. Nihil autem in vanum operatur, sed propter aliquem finem certum. Pertinet igitur ad unumquodque agens sic effectum producere ut ei non desint per quae possit pervenire ad finem: et inde est quod in his quae naturalibus agentibus fiunt, natura deficere in necessariis non invenitur, sed attribuit unicuique generato quae sunt ad consistentiam sui esse, et ad perficiendum operationem qua pertingat ad finem, nisi forte hoc impediatur per defectum agentis, qui sit insufficiens ad haec exhibenda. Agens autem per intellectum non solum in ipsa effectus productione ea confert suo effectui quae sunt necessaria ad finem intentum, sed etiam opere iam perfecto disponit de usu ipsius, qui est operis finis, sicut faber non solum cultellum fabricat, sed etiam disponit de incisione ipsius. Homo autem a Deo est productus ut artificiatum ab artifice, unde dicitur Isai. LXIV, 8: *et nunc, domine, factor noster es tu, nos vero lutum*: et ideo sicut vas fictile, si sensum haberet, sperare de figulo posset ut bene disponderetur, ita etiam homo debet habere spem de Deo, ut recte gubernetur ab eo, unde dicitur Ier. XVIII, 6: *sicut lutum in manu figuli, sic vos, domus Israel, in manu mea*. Haec autem fiducia quam homo habet de Deo, debet esse certissima. Dictum enim est quod agens a recta sui operis dispositione non recedit nisi propter aliquem eius defectum. In Deo autem nullus defectus cadere potest neque ignorantia, quia *omnia nuda et aperta sunt oculis eius*, ut dicitur Hebr. IV, 13, neque impotentia, quia: *non est abbreviata manus eius ut salvare non possit*, ut dicitur Isai. LIX, 1, neque iterum defectus bonae voluntatis, quia *bonus est dominus sperantibus in eum, animae quaerenti illum*, ut dicitur Thren. III, 25. Et ideo spes qua aliquis de Deo confidit, sperantem non confundit, ut dicitur Rom. V, 5. Est autem considerandum ulterius, quod etsi respectu omnium creaturarum providentia dispositionis invigilet, speciali tamen ratione curam habet de rationabilibus, quae scilicet dignitate imaginis ipsius sunt insignitae, et ad eum cognoscendum et amandum possunt pertingere, et suorum actuum dominium habent, ut boni et mali discretionem habentes: unde competit eis fiduciam habere de Deo, non solum ut conserventur in esse secundum conditionem suae naturae, quod competit ceteris creaturis, sed etiam ut recedendo a malo et operando bonum, aliquid promereantur ab ipso. Unde in Psal. XXXV, v. 7, dicitur: *homines et iumenta salvabis*, inquantum scilicet hominibus simul cum irrationabilibus creaturis confert ea quae pertinent ad subsidium vitae; sed postea subdit: *filiis autem hominum in tegmine alarum tuarum sperabunt*, quasi speciali quadam cura protecti ab ipso. Ulterius autem considerare oportet, quod perfectione quacumque accedente, superadditur facultas aliquid

faciendi vel adipiscendi, sicut aer illuminatus a sole facultatem habet ut possit esse medium visionis, et aqua calefacta ab igne facultatem habet decoquendi, et hoc sperare posset si sensum haberet. Homini autem supra animae naturam additur perfectio gratiae, per quam efficitur divinae consors naturae, ut dicitur II Pet. I, 4: unde et secundum hoc dicimur regenerari in filios Dei, secundum illud Ioan. I, 12: *dedit eis potestatem filios Dei fieri*. Filii autem effecti convenienter possunt hereditatem sperare, secundum illum Rom. VIII, v. 17: *si filii et heredes*. Et ideo secundum hanc spiritualem regenerationem competit homini quandam altiore spem de Deo habere, hereditatis scilicet aeternae consequendae, secundum illud I Pet. I, 3: *regeneravit nos in spem vivam per resurrectionem Christi ex mortuis, in hereditatem incorruptibilem et incontaminatam et immarcescibilem, conservatam in caelis*. Et quia per spiritum adoptionis quem accepimus, clamamus *abba, pater*, ut dicitur Rom. VIII, 15, ideo dominus ut ex hac spe nobis esse orandum ostenderet, suam orationem a patris invocatione inchoavit dicens, pater. Similiter etiam ex hoc quod dicitur, pater, praeparatur hominis affectus ad pure orandum, et ad obtinendum quod sperat. Debent etiam filii imitatores parentum existere, unde qui patrem Deum confitetur, debet conari ut Dei imitator existat, vitando scilicet illa quae Deo dissimilem reddunt, et his insistendo quae nos Deo assimilant: unde dicitur Ier. III, 19: *patrem vocabis me, et post me ingredi non cessabis. Si ergo ut Gregorius Nyssenus dicit ad res mundanas intuitum dirigis, aut humanam gloriam ambis, aut sordes passibilis appetitus: quomodo qui corrupta vivis vita, patrem vocas incorruptibilitatis genitorem?*

Caput 5 - Quod Deus, a quo orando sperata petimus, debet vocari ab orante pater noster, et non meus

Inter alia vero praecipue qui se Dei filium recognoscit, debet in caritate dominum imitari, secundum illud Ephes. V, 1: *estote imitatores Dei, sicut filii carissimi et ambulate in dilectione*. Dei autem dilectio non privata est, sed communis ad omnes: *diligit enim omnia quae sunt*, ut dicitur Sap. XI, 25; et specialiter homines, secundum illud Deut. XXXIII, 3: *dilexit populos*. Et ideo, ut Cyprianus dicit, *publica est nobis et communis oratio; et quando oramus, non pro uno tantum, sed pro populo toto oramus, quia totus populus unum sumus. Pro se igitur orare, ut Chrysostomus dicit, necessitas cogit, pro altero autem caritas fraternitatis hortatur*. Et ideo non dicimus, pater meus, sed *pater noster*. Simul etiam considerandum est, quod si spes nostra principaliter divino auxilio innitatur, ad invicem tamen iuvamur ut facilius obtineamus quod petimus, unde dicitur II Cor. I, 10-11: *eripiet nos adiuvantibus et vobis in oratione pro nobis*; unde et Iac. V, 16, dicitur: *orate pro invicem ut salvemini*. Ut enim dicit Ambrosius, *multi minimi, dum congregantur et unanimes fiunt, fiunt magni*, et multorum preces impossibile est ut non impetrent, secundum illud Matth. XVIII, 19: *si duo ex vobis consenserint super terram de omni re quamcumque petierint, fiet illis a patre meo qui in caelis est*. Et ideo non singulariter orationem porrigimus, sed quasi ex unanimi consensu dicimus, *pater noster*. Considerandum est etiam, quod spes nostra est ad Deum per Christum, secundum illud Rom. V, 1: *iustificati ex fide pacem habeamus ad Deum per dominum nostrum Iesum Christum, per quem habemus accessum per fidem in gratiam istam, in qua stamus, et gloriamur in spe gloriae filiorum Dei*. Per ipsum enim qui est unigenitus Dei filius naturalis, efficitur filii adoptivi, quia, ut dicitur Gal. IV, 4, *misit Deus filium suum (...), ut adoptionem filiorum reciperemus*. Tali igitur tenore Deum patrem profiteri debemus, ut privilegio unigeniti non derogetur, unde Augustinus dicit: *noli tibi aliquid specialiter vindicare. Solius Christi specialiter est pater, nobis omnibus in communi pater est, quia illum solum genuit, nos creavit. Et ideo dicitur, pater noster*.

Caput 6 - Ubi ostenditur Dei patris nostri, quem oramus, potestas ad sperata concedendum, per hoc quod dicitur, qui es in caelis

Solet autem contingere spei defectus propter impotentiam eius a quo auxilium esset sperandum. Non enim sufficit ad spei fiduciam quod ille cui spes innitur, voluntatem habeat adiuvandi, nisi adsit potestas. Satis autem voluntatis divinae promptitudinem ad iuvandum exprimimus patrem eum profitendo. Sed ne de excellentia potestatis eius dubitetur, subditur: *qui es in caelis*. Non enim esse in caelis dicitur sicut a caelis contentus, sed sicut caelos sua virtute comprehendens, secundum illud Eccli. XXIV, 8: *gyrum caeli circumivi sola*: quinimmo super totam caelorum magnitudinem virtus eius elevata est, secundum illud Psal. VIII, 2: *elevata est magnificentia tua super caelos, Deus*. Et ideo ad spei fiduciam confirmandam, virtutem eius profiteamur, quae caelos sustinet et transcendit. Per hoc etiam impedimentum quoddam orationis excluditur. Sunt enim aliqui qui res humanas fatali necessitati siderum subdunt, contra illud quod dicitur Ier. X, 2: *a signis caeli nolite metuere quae gentes timent*. Secundum autem hunc errorem tollitur orationis fructus: nam si necessitati siderum vita nostra subiicitur, non potest circa hoc aliquid immutari. Frustra igitur orando peteremus vel aliqua bona consequi, vel liberari a malis. Ut igitur nec hoc orantium fiduciae obsit, dicimus: *qui es in caelis*, idest tamquam motor et moderator eorum. Et sic per virtutem caelestium corporum auxilium quod a Deo speramus, impediri non potest. Sed etiam ad hoc quod oratio sit efficax apud Deum, oportet ut ea petat homo quae dignum est expectare a Deo. Dicitur enim quibusdam, Iac. IV, 3: *petitis et non accipitis, eo quod male petatis*. Illa enim male petuntur quae terrena sapientia suggerit, non caelestis. Et ideo Chrysostomus dicit: *cum dicimus, qui es in caelis, non Deum ibi concludimus, sed a terra abducitur orantis animus, et excelsis regionibus affigitur*. Est autem et aliud orationis sive fiduciae impedimentum, quod orans habet de Deo, scilicet si putet aliquis humanam vitam a divina providentia esse remotam, secundum quod ex persona impiorum dicitur Iob XXII, 14: *nubes latibulum eius, nec nostra considerat, et circa cardines caeli perambulat*, et Ezech. VIII, 12: *non videt dominus nos; dereliquit dominus terram*. Contrarium autem apostolus Paulus Atheniensibus praedicans ostendit, dicens: *non longe est ab unoquoque nostrum, in ipso enim vivimus, movemur et sumus*, quia scilicet per ipsum nostrum esse conservatur, vita gubernatur, motus dirigitur, secundum illud Sap. XIV, 3: *tua autem, pater, providentia ab initio cuncta gubernat*, tantum quod nec eius providentiae minima animalia subtrahuntur, secundum illud Matth. X, 29-30: *nonne duo passeris asse veneunt et unus ex illis non cadet super terram sine patre vestro? Vestri autem et capilli capitis omnes numerati sunt*. Intantum tamen excellentiori modo sub cura divina homines ponuntur, ut horum comparatione dicat apostolus: *non est cura Deo de bobus*, non quod omnino eorum curam non habeat, sed quia nec sic eorum curam habet ut hominum, quos punit aut remunerat pro bonis aut malis, et eos ad aeternitatem praedestinavit: unde et post praemissa verba dominus subdit: *vestri autem capilli capitis omnes numerati sunt*, tanquam totum quod est hominis, sit in resurrectione reparandum. Et ex hoc omnis diffidentia a nobis debet excludi, unde et ibidem subdit: *nolite ergo timere. Multis passeribus pluris estis vos*. Et propter hoc, ut supra dictum est, in Psal. XXXV, 8, dicitur: *filiis hominum in tegmine alarum tuarum sperabunt*. Et quamvis propter specialem curam omnibus hominibus Deus dicatur propinquus esse, specialissime tamen dicitur esse propinquus bonis qui ei fide et dilectione appropinquare nituntur, secundum illud Iac. IV, 8: *appropinquate Deo et appropinquabit vobis*; unde in Psal. CXLIV, v. 18, dicitur: *prope est dominus omnibus invocantibus eum, omnibus invocantibus eum in veritate*. Nec solum eis appropinquat, sed etiam eos per gratiam inhabitat, secundum illud Ier. XIV, 9: *tu in nobis es domine*. Et ideo ad sanctorum spem augendam dicitur: *qui es in caelis, idest in sanctis*, ut Augustinus exponit. Tantum enim, ut ipse dicit, spiritualiter interesse videtur inter iustos et peccatores, quantum corporaliter inter caelum et terram. Huius rei significandae gratia orantes ad orientem convertimur, unde caelum surgit. Ex quo etiam spes sanctis augetur et orandi fiducia non solum ex propinquitate divina, sed etiam ex dignitate quam sunt consecuti a Deo, qui eos per Christum caelos fecit, secundum illud Isai. LI, 16: *ut plantes caelos, et fundes terram*. Qui enim eos caelos fecit, bona eis caelestia non negabit.

Caput 7 - Qualia sint quae sunt a Deo speranda, et de ratione spei

His praemissis, ex quibus homines spem de Deo concipiunt, oportet considerare quae sunt ea quae a Deo sperare debemus. Ubi considerandum est, quod spes desiderium praesupponit: unde ad hoc quod aliquid sit sperandum, primo requiritur quod sit desideratum. Quae enim non desiderantur, sperari non dicuntur, sed timeri vel etiam despici. Secundo oportet quod id quod speratur, possibile esse aestimetur ad consequendum, et hoc spes supra desiderium addit: potest enim homo desiderare etiam ea quae non aestimat se posse adipisci, sed horum spes esse non potest. Tertio requiritur quod id quod sperandum est, sit aliquid arduum, nam ea quae parva sunt, magis despiciamus quam speremus, vel si ea desideramus, quasi in promptu ea habentes, non videmur ea sperare quasi futura, sed habere quasi praesentia. Ulterius autem considerandum est, quod arduorum quae quis se sperat adepturum, quaedam aliquis se sperat adipisci per alium, quaedam vero per se ipsum. Inter quae hoc differre videtur, quod ad ea obtinenda quae per se homo consequi sperat, conatum propriae virtutis adhibet: ad ea vero obtinenda quae se ab alio consequi sperat, interponit petitionem: et si quidem ab homine illud se adipisci sperat, vocatur simplex petitio; si autem sperat illud obtinere a Deo, vocatur oratio, quae, ut Damascenus dicit, *est petitio decentium a Deo*. Non autem ad virtutem spei pertinet spes quam habet aliquis de seipso, nec etiam quam habet de alio homine, sed solum spes quam habet de Deo, unde dicitur Ierem. XVII, 5: *maledictus homo qui confidit in homine, et ponit carnem brachium suum*, et post subditur: *benedictus homo qui confidit in domino, et erit dominus fiducia eius*. Sic igitur ea quae dominus in sua oratione petenda esse docuit, ostenduntur homini esse considerata possibilia, et tamen ardua, ut ad ea non humana virtute, sed divino auxilio perveniatur.

Caput 8 - De prima petitione, in qua docemur desiderare quod cognitio Dei quae est in nobis inchoata, perficiatur, et quod hoc sit possibile

Oportet igitur considerare desiderii ordinem ex caritate prodeuntem, ut secundum hoc etiam sperandorum et petendorum a Deo ordo accipi possit. Habet autem hoc ordo caritatis ut Deus super omnia diligatur, et ideo primum desiderium nostrum movet caritas ad ea quae sunt Dei. Sed cum desiderium sit boni futuri, Deo autem, secundum quod in se consideratur, nihil in futurum adveniat, sed aeternaliter eodem modo se habeat, desiderium nostrum non potest ferri ad ea quae Dei sunt prout in seipsis considerantur, ut scilicet Deus aliqua bona obtineat quae non habet. Sic autem ad ipsa fertur nostra dilectio, ut ea tanquam existentia amemus. Potest tamen hoc desiderari de Deo ut in opinione et reverentia omnium magnificetur, qui in seipso semper magnus existit. Hoc autem non est tanquam impossibile reputandum. Cum enim ad hoc factus sit homo, ut magnitudinem divinam cognoscat, si ad eam percipiendam pervenire non possit, videretur in vanum constitutus esse, contra id quod in Psal. LXXXVIII, 48, dicitur: *numquid enim vane constituisti omnes filios hominum?* Esset quoque inane naturae desiderium, quo omnes naturaliter desiderant aliquid cognoscere de divinis, unde nullus est qui Dei cognitione totaliter privetur, secundum illud Iob XXXVI, 25: *omnes homines vident eum*. Est tamen hoc arduum, ut omnem facultatem humanam excedat, secundum illud Iob XXXVI, 26: *ecce Deus magnus, vincens scientiam nostram*. Unde cognitio divinae magnitudinis et bonitatis hominibus provenire non potest nisi per gratiam revelationis divinae, secundum illud Matth. XI, 27: *nemo novit filium nisi pater, neque patrem quis novit nisi filius, et cui voluerit filius revelare*. Unde Augustinus super Ioannem dicit: *Deum nullus cognoscit, si non se indicat ipse qui novit*. Indicat se quippe Deus aliquid hominibus naturali quadam cognitione cognoscendum per hoc quod hominibus lumen rationis infundit, et creaturas visibiles condidit, in quibus bonitatis et sapientiae ipsius aliquid relucet vestigia, secundum illud Rom. I, 19: *quod notum est Dei*, idest quod cognoscibile est de Deo per naturalem rationem, *manifestum est illis*, scilicet gentilibus hominibus: *Deus enim illis revelavit*, scilicet per lumen rationis, et per creaturas quas condidit, unde subdit: *invisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque eius virtus et divinitas*. Ista tamen cognitio imperfecta est, quia nec ipsa creatura perfecte ab homine conspici potest, et etiam creatura deficit a perfecta Dei

repraesentatione, quia virtus huius causae in infinitum excedit effectum, unde dicitur Iob XI, 7: *forſitan veſtigia Dei comprehendes, et uſque ad perfectum omnipotentem reperiſ?*, Et Iob XXXVI, 25, poſtquam dixit: *omnes homines vident eum*: ſubdit: *unusquiſque intuetur procul*. Ex huius autem cognitionis imperfectione conſecutum eſt ut homines a veritate diſcedentes diſverſimode circa cognitionem Dei errarent, intantum quod ſicut apoſtolus dicit Roman. I, 21-22 quidam *evanuerunt in cogitationibus ſuis, et obſcuratum eſt inſipiens cor eorum: dicentes enim ſe eſſe ſapientes, ſtulti facti ſunt, et mutaverunt gloriam incorruptibilis Dei in ſimilitudinem corruptibilis hominis, et volucrum et quadrupedum et ſerpentium*. Et ideo ut ab hoc errore homines Deus revocaret, expreſſius notiſiam ſuam hominibus dedit in veteri lege, per quam homines ad cultum unius Dei revocantur, ſecundum illud Deuter. VI, 4: *audi Iſrael, dominus Deus tuus unus eſt*. Sed haec de Deo cognitio erat figurarum obſcuritatibus implicita, et infra unius Iudaicae gentis terminos clauſa, ſecundum illud Pſal. LXXV, 1: *notus in Iudaea Deus, in Iſrael magnum nomen eius*. Ut ergo toti humano generi vera Dei cognitio proveniret, verbum ſuae virtutis unigenitum Deus pater miſit in mundum, ut per eum totus mundus ad veram cognitionem divini nominis perveniret, et hoc quidem ipſe dominus facere inchoavit in ſuis diſcipulis, ſecundum illud Ioan. XVII, 6: *manifeſtavi nomen tuum hominibus quos dedisti mihi de mundo*. Nec in hoc terminabatur eius intentio ut illi ſoli deitatis haberent notiſiam, ſed ut per eos divulgaretur in mundum univerſum, unde poſtea ſubdit: *ut mundus credat quia tu me miſiſti*. Quod quidem per apoſtolos et ſucceſſores eorum continue agit, dum ad Dei notiſiam per eos homines adducuntur, quouſque per totum mundum nomen Dei ſanctum et celebre habeatur, ſicut praedictum eſt Mal. I, v. 11: *ab ortu ſolis uſque ad occaſum magnum eſt nomen meum in gentibus, et in omni loco ſacrificatur et offertur nomini meo oblatio munda*. Ut igitur id quod inchoatum eſt, ad conſummationem perveniat, petimus dicentes: *ſanctificetur nomen tuum*. Quod, ut Auguſtinus dicit, *non ſic petitur quaſi non ſit ſanctum Dei nomen, ſed ut ſanctum habeatur ab omnibus, id eſt, ita innoſceſcat Deus, ut non aeſtimetur aliquid ſanctius*. Inter alia vero indicia quibus ſanctitas Dei manifeſtatur hominibus, evidentiſſimum ſignum eſt ſanctitas hominum, qui ex divina inhabitatione ſanctificantur. Ut enim Gregorius Nyſſenus dicit, *quis eſt tam beſtialis, qui videns in credentibus vitam puram, non glorificet nomen invocatum in tali vita?* Secundum illud quod apoſtolus dicit I Cor. XIV, 24: *ſi omnes prophetent, intret autem quis infidelis vel idiota, convincitur ab omnibus*; et poſtea ſubdit: *et ita cadens in faciem, adorabit Deum, pronuntians, quod vere Deus in vobis ſit*. Et ideo, ſicut Chryſoſtomus dicit, in hoc quod dicit, *ſanctificetur nomen tuum*, rogare etiam iubet orantem per noſtram glorificari vitam, ac ſi dicat: ita fac nos vivere, ut per nos te univerſi glorificent. Sic autem per nos Deus ſanctificatur in mentibus aliorum, inquantum nos ſanctificamur per ipſum: unde dicendo, *ſanctificetur nomen tuum*, optamus, ſicut dicit Cyprianus, ut nomen eius ſanctificetur in nobis. Quia enim Chriſtus dicit, *ſancti eſtote, quia ego ſanctus ſum*, id petimus ut qui in Baptiſmo ſanctificati ſumus, in eo quod eſſe coepimus perſeveremus. Quotidie etiam deprecamur ut ſanctificemur, ut qui quotidie delinquimus, delicta noſtra ſanctificatione aſſidua purgemus. Ideo autem haec petitio primo ponitur, quia, ſicut Chryſoſtomus dicit, *digna eſt Deum deprecantis oratio nihil ante patris gloriam petere, ſed omnia laudi eius poſtponere*.

Caput 9 - Secunda petitio, ut participes gloriae nos faciat

Post deſiderium autem et petitionem divinae gloriae, conſequens eſt ut homo appetat et requirat particeps gloriae divinae fieri. Et ideo ſecunda petitio ponitur: *adveniat regnum tuum*. Circa quam, ſicut et in praemiſſa petitione, oportet primo conſiderare, quod regnum Dei convenienter deſideretur. Secundo vero quod ad id adipiſcendum homo poſſit pervenire. Tertio vero quod ad illud pertinere non poſſit propria virtute, ſed ſolo auxilio divinae gratiae. Et ſic quarto conſiderandum eſt, quomodo regnum Dei advenire petamus. Eſt igitur circa primum conſiderandum quod unicuique rei naturaliter appetibile eſt proprium bonum, unde et bonum convenienter definiunt eſſe quod omnia appetunt. Proprium autem bonum uniuſcuſque rei eſt id quo res illa perficitur: dicimus enim unamquamque rem bonam, ex eo quod propriam

perfectionem attingit. Intantum vero bonitate caret, inquantum propria perfectione caret, unde consequens est ut unaquaeque res suam perfectionem appetat, unde et homo naturaliter appetit perfici. Et cum multi sint gradus perfectionis humanae, illud praecipue et principaliter in eius appetitum naturaliter cadit, quod ad ultimam eius perfectionem spectat. Hoc autem bonum hoc indicio cognoscitur, quod naturale desiderium hominis in eo quiescit. Cum enim naturale desiderium hominis non tendat nisi in bonum proprium, quod in aliqua perfectione consistit, consequens est quod quamdiu aliquid desiderandum restat, nondum pervenit homo ad ultimam perfectionem suam. Dupliciter autem adhuc restat aliquid desiderandum. Uno modo, quando id quod desideratur, propter aliquid aliud quaeritur, unde oportet quod eo obtento adhuc desiderium non quiescat, sed feratur in aliud. Alio modo, quando non sufficit ad obtinendum id quod homo desiderat, sicut modicus cibus non sufficit ad sustentationem naturae, unde naturalem appetitum non satiat. Illud ergo bonum quod homo primo et principaliter desiderat, tale debet esse ut non quaeratur propter aliud, et sufficiat homini. Hoc autem bonum communiter felicitas nominatur, inquantum est bonum hominis principale: per hoc enim aliquos felices esse dicimus, quod eis credimus bene esse. Vocatur etiam beatitudo, inquantum excellentiam designat. Potest et pax vocari, inquantum quietat, nam quies appetitus pax interior esse videtur, unde in Psal. CXLVII, 3, dicitur: *qui posuit fines tuos pacem*. Sic igitur apparet quod in corporalibus bonis, hominis felicitas vel beatitudo esse non potest. Primo quidem, quia non sunt propter se quaesita, sed naturaliter propter aliud desiderantur: conveniunt enim homini ratione sui corporis. Corpus autem hominis ordinatur ad animam sicut ad finem, tum quia corpus est instrumentum animae moventis, omne autem instrumentum est propter artem quae utitur eo, tum etiam quia corpus comparatur ad animam sicut materia ad formam. Forma autem est finis materiae, sicut et actus potentiae. Ex quo consequens est ut neque in divitiis neque in honoribus neque in sanitate aut pulchritudine, neque in rebus aliquibus huiusmodi ultima hominis felicitas consistat. Secundo, quia impossibile est ut corporalia bona sufficiant homini; quod multipliciter apparet. Uno quidem modo, quia cum in homine sit duplex vis appetitiva, scilicet intellectiva et sensitiva, et per consequens desiderium duplex, desiderium intellectivi appetitus principaliter in bona intelligibilia tendit, ad quae bona corporalia non attingunt. Alio modo quia bona corporalia tanquam infima in rerum ordine, non collectam sed dispersam recipiunt bonitatem, ita scilicet ut hoc habeat hanc bonitatis rationem, puta delectationem, illud aliam, puta corporis salubritatem, et sic de aliis. Unde in nullo eorum appetitus humanus, qui naturaliter in bonum universale tendit, sufficientiam potest invenire. Sed neque in multis eorum, quantumcumque multiplicentur, quia deficiunt ab infinitate universalis boni: unde dicitur Eccle. V, 9: quod *avarus non implebitur pecunia*. Tertio quia cum homo apprehendat per intellectum bonum universale, quod neque loco neque tempore circumscribitur, consequens est quod appetitus humanus bonum desideret secundum convenientiam ad apprehensionem intellectus, quod tempore non circumscribatur: unde naturale est homini ut perpetuam stabilitatem desideret, quae quidem non potest inveniri in corporalibus rebus, quae sunt corruptioni et multiplici subiectae variationi. Unde conveniens est quod in corporalibus bonis appetitus humanus non inveniatur sufficientiam quam requirit. Sic igitur in eis non potest esse ultima felicitas hominis. Sed quia vires sensitivae corporeas operationes habent, utpote per organa corporea operantes, quae circa corporalia operantur, consequens est quod neque in operationibus sensitivae partis ultima hominis felicitas consistat, puta in quibuscumque delectationibus carnis. Habet etiam intellectus humanus aliquam circa corporalia operationem, dum et corpora cognoscit homo per speculativum intellectum, et res corporales dispensat per practicum. Et sic consequens fit quod nec in propria ipsa operatione intellectus speculativi vel practici quae corporalibus rebus intendit, ultima hominis felicitas, et perfectio possit poni. Similiter etiam nec in operatione intellectus humani qua in se ipsam anima reflectitur, duplici ratione. Primo quidem quia anima secundum se considerata non est beata, alioquin non oporteret eam operari propter beatitudinem acquirendam. Non igitur beatitudinem acquirit ex hoc solo quod sibi intendit. Secundo, quia felicitas est ultima perfectio hominis, ut supra dictum est. Cum autem perfectio animae in propria operatione eius consistat, consequens est ut ultima perfectio

eius attendatur secundum optimam eius operationem, quae quidem est secundum optimum obiectum, nam operationes secundum obiecta specificantur. Non autem anima est optimum in quod sua operatio tendere potest. Intelligit enim aliquid esse melius se, unde impossibile est quod ultima beatitudo hominis consistat in operatione qua sibi intendit vel quibuscumque aliis superioribus substantiis, dummodo eis sit aliquid melius, in quod humanae animae operatio tendere possit. Tendit autem operatio hominis in quodcumque bonum, quia universale bonum est quod homo desiderat, cum per intellectum universale bonum apprehendat: unde ad quemcumque gradum se porrigit bonum, aliquantulum extenditur operatio intellectus humani, et per consequens voluntatis. Bonum autem summe invenitur in Deo, qui per essentiam suam bonus est, et omnis bonitatis principium: unde consequens est ut ultima hominis perfectio et finale bonum ipsius sit in hoc quod Deo inhaeret, secundum illud Psal. LXXII, 28: *mibi adhaerere Deo bonum est*. Hoc etiam manifeste apparet, si quis ad ceterarum rerum participationem inspiciat. Omnes enim singulares homines huius praedicationis recipiunt veritatem, per hoc quod ipsam essentiam speciei participant. Nullus autem eorum ex hoc dicitur homo quod similitudinem participet alterius hominis, sed ex eo solo quod participat essentiam speciei, ad quam tamen participandam unus inducit alium per viam generationis, pater scilicet filium. Beatitudo autem, sive felicitas, nihil est aliud quam bonum perfectum. Oportet igitur per solam participationem divinae beatitudinis, quae est bonitas hominis, omnes beatitudinis participes esse beatos, quamvis unus per alium ad tendendum ad beatitudinem adiuvetur. Unde Augustinus dicit in libro de vera religione quod *neque nos videndo Angelos beati sumus, sed videndo veritatem, qua ipsos diligimus, et his congratulamur*. Contingit autem humanam mentem ferri in Deum dupliciter: uno modo per se, alio modo per aliud. Per se quidem, puta cum in seipso videtur, et per seipsum amatur. Per aliud autem, cum ex creaturis ipsius, animus elevatur in Deum, secundum illud Rom. I, 20: *invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur*. Non est autem possibile ut perfecta beatitudo consistat in hoc quod aliquis per aliud in Deum tendit. Primo quidem, quia cum beatitudo significet omnium humanorum actuum finem, non potest vera beatitudo et perfecta consistere in eo quod habet rationem non quidem termini, sed magis mutationis in finem. Quod autem Deus per aliud agnoscatur et ametur, quodam humanae mentis motu agitur, inquantum per unum in aliud devenitur. Non est ergo in hoc vera et perfecta beatitudo. Secundo, quia si in hoc quod mens humana Deo inhaereat, eius beatitudo consistat, consequens est ut perfecta beatitudo perfectam inhaesionem ad Deum requirat. Non autem est possibile ut per aliquam creaturam mens humana Deo perfecte inhaereat neque per cognitionem neque per amorem. Quaelibet enim forma creata in infinitum deficiens est a repraesentatione divinae essentiae. Sicut ergo non est possibile ut per formam inferioris ordinis cognoscantur ea quae sunt superioris ordinis, puta per corpus spiritualis substantia, vel per elementum corpus caeleste; ita multo minus possibile est ut per aliquam formam creatam Dei essentia cognoscatur. Sed sicut per considerationem inferiorum corporum superiorum naturas negative percipimus, puta quod non sunt gravia neque levia, et per corporum considerationem negative de Angelis concipimus quod sunt immateriales vel incorporei, ita etiam per creaturas de Deo non cognoscimus quid est, sed potius quid non est. Similiter etiam quaecumque creaturae bonitas quoddam minimum est respectu bonitatis divinae, quae est bonitas infinita: unde bonitates in rebus provenientes a Deo, quae sunt Dei beneficia, non sublevant mentem usque ad perfectum Dei amorem. Non est igitur possibile quod vera et perfecta beatitudo consistat in hoc quod mens Deo per aliud inhaereat. Tertio, quia secundum rectum ordinem minus nota, per ea quae sunt magis nota, cognoscuntur; et similiter ea quae sunt minus bona per ea quae sunt magis bona amantur. Quia igitur Deus, qui est prima veritas et summa bonitas, secundum se summe cognoscibilis et amabilis est, hoc naturalis ordo habet ut omnia cognoscantur et amentur per ipsum. Si igitur oportet alicuius mentem in Dei cognitionem et amorem per creaturas perducere, hoc ex eius imperfectione contingit. Nondum ergo consecutus est perfectam beatitudinem, quae omnem imperfectionem excludit. Relinquitur ergo quod perfecta beatitudo sit in hoc quod mens Deo per se inhaereat cognoscendo et amando. Et quia regis est subditos disponere et gubernare, illud in homine regere dicitur secundum quod cetera

disponuntur, unde apostolus monet Rom. VI, 12: *non regnet peccatum in vestro mortali corpore*. Quia igitur ad perfectam beatitudinem requiritur ut ipse Deus per se cognoscatur et ametur, ut per eum animus feratur ad alta, vere et perfecte in bonis Deus regnat, unde dicitur Isai. XLIX, 10: *miserator eorum reget eos, et ad fontes aquarum potabit eos*, scilicet per ipsum in quibuscumque potissimis bonis reficientur. Est enim considerandum, quod cum intellectus per aliquam speciem seu formam intelligat omne quod novit, sicut etiam visus exterior per formam lapidis lapidem videt, non est possibile quod intellectus Deum in sua essentia videat per aliquam creatam speciem seu formam quasi divinam essentiam repraesentantem. Videmus enim quod per speciem inferioris ordinis rerum non potest repraesentari res superioris ordinis quantum ad suam essentiam: unde fit quod per nullam speciem corporalem potest intelligi spiritualis substantia quantum ad suam essentiam. Cum igitur Deus supergrediatur totum creaturae ordinem, multo magis quam spiritualis substantia excedat ordinem corporalium rerum, impossibile est quod per aliquam speciem corporalem Deus secundum suam essentiam videatur. Hoc etiam manifeste apparet, si quis consideret quid sit rem aliquam per suam essentiam videre. Non enim essentiam hominis videt qui aliquid eorum quae essentialiter homini conveniunt apprehendit, sicut nec cognoscit essentiam hominis qui cognoscit animal absque rationali. Quidquid autem de Deo dicitur, essentialiter convenit ei. Non est autem possibile quod una creata species repraesentet Deum quantum ad omnia quae de Deo dicuntur. Nam in intellectu creato alia est species per quam apprehendit vitam et sapientiam et iustitiam, et omnia alia huiusmodi, quae sunt Dei essentia. Non est igitur possibile quod intellectus creatus informetur aliqua una specie sic repraesentante divinam essentiam, quod Deus in ea per suam essentiam possit videri. Si autem per multas, deficiet unitas, quae idem est quod Dei essentia. Non est igitur possibile quod intellectus creatus elevari possit ad videndum Deum in seipso per suam essentiam aliqua una specie creata, vel etiam pluribus. Relinquitur ergo quod oportet, ad hoc quod Deus per suam essentiam videatur ab intellectu creato, quod ipsa divina essentia per seipsam, non per aliam speciem videatur, et hoc per quandam unionem intellectus creati ad Deum. Unde Dionysius dicit, I capite de divinis Nomin., quod *quando beatissimum consequemur finem, Dei apparitione, adimpleti erimus per quandam superintellectualem cognitionem ad Deum*. Est autem hoc singulare divinae essentiae ut ei possit intellectus uniri absque omni similitudine, quia et ipsa divina essentia est eius esse, quod nulli alii formae competit. Unde oportet quod omnis forma sit in intellectu: et ideo si aliqua forma, quae per se existens non potest esse informativa intellectus, puta substantia Angeli, cognosci debeat ab intellectu alterius, oportet quod hoc fiat per aliquam eius similitudinem intellectum informantem, quod non requiritur in divina essentia, quae est suum esse. Sic igitur per ipsam Dei visionem mens beata fit in intelligendo unum cum Deo. Oportet igitur intelligens et intellectum esse quodammodo unum. Et ideo Deo regnante in sanctis, et ipsi etiam cum Deo conregnabunt, et ideo ex eorum persona dicitur Apoc. V, 10: *fecisti nos Deo nostro regnum et sacerdotes, et regnabimus super terram*. Dicitur enim hoc regnum quo Deus regnat in sanctis et sancti cum Deo, regnum caelorum, secundum illud Matth. III, 2: *poenitentiam agite, appropinquavit enim regnum caelorum*: eo modo loquendi quo esse in caelo Deo attribuitur, non quia corporalibus caelis contineatur, sed ut per hoc designetur Dei eminentia super omnem creaturam, sicut caeli eminent super omnem aliam creaturam corpoream, secundum illud Psal. CXII, 4: *excelsus super omnes gentes dominus, et super caelos gloria eius*. Sic igitur et beatitudo sanctorum regnum caelorum dicitur, non quia eorum remuneratio sit in corporalibus caelis, sed in contemplatione supercaelestis naturae, unde et de Angelis dicitur Matth. XVIII, 10: *Angeli eorum in caelis semper vident faciem patris mei qui in caelis est*. Unde et Augustinus, in libro de sermone domini in monte dicit, exponens illud quod dicitur Matth. V, 12: *merces vestra copiosa est in caelis: non hic caelos dici puto superiores partes huius visibilis mundi: non enim merces nostra in rebus volubilibus collocanda est; sed in caelis dictum puto in spiritualibus firmamentis, ubi habitat sempiterna iustitia*. Dicitur etiam et hoc finale bonum, quod in Deo consistit vita aeterna, eo modo loquendi quo actio animae vivificantis dicitur vita: unde tot modi vitae distinguuntur, quot sunt genera animae actionum, inter quas suprema est operatio intellectus, et secundum philosophum *actio intellectus est vita*. Et quia actus ex obiecto speciem accipit, inde est quod visio divinitatis vita

aeterna nominatur, secundum illud Ioannis XVII, 3: *haec est vita aeterna ut cognoscant te solum Deum verum*. Hoc etiam finale bonum comprehensio nominatur, secundum illud Philip. III, 12: *sequor autem, si quo modo comprehendam*. Quod quidem non dicitur eo modo loquendi quo comprehensio inclusionem importat: quod enim ab alio includitur, totum et totaliter ab eo continetur. Non est autem possibile quod intellectus creatus Dei essentiam totaliter videat, ita scilicet quod attingat ad completum et perfectum modum visionis divinae, ut scilicet Deum videat quantum visibilis est: est enim Deus visibilis secundum suae veritatis claritatem, quae infinita est, unde infinite visibilis est, quod convenire intellectui creato non potest, cuius est finita virtus in intelligendo. Solus igitur Deus per infinitam virtutem sui intellectus se infinite intelligens, totaliter se intelligendo comprehendit seipsum. Repromittitur autem sanctis comprehensio prout comprehensionis nomen importat quamdam tentionem. Cum enim aliquis insequitur aliquem, dicitur comprehendere eum, quando potuerit eum manu tenere. Sic igitur *quandiu sumus in corpore*, ut dicitur II Cor. V, 6, *peregrinamur a domino; per fidem enim ambulamus et non per speciem*, et ita in eum tendimus ut in aliquid distans. Sed quando per speciem videbimus, praesentialiter eum in nobismetipsis tenebimus, unde Cant. III, 4, sponsa quaerens quem diligit anima sua, tandem vero eum inveniens dicit: *tenui eum, nec dimittam*. Habet autem praedictum finale bonum perpetuum et plenum gaudium, unde dominus dicit Ioan. XVI, 24: *petite et accipietis, ut gaudium vestrum plenum sit*. Non potest autem esse plenum gaudium de aliqua creatura, sed de solo Deo, in quo est tota plenitudo bonitatis, unde et dominus dicit servo fideli: *intra in gaudium domini tui*, ut scilicet de domino tuo gaudeas, secundum illud Iob XXII, 26: *super omnipotentem deliciis afflues*. Et quia Deus praecipue de seipso gaudet, dicitur servus fidelis intrare in gaudium domini sui, scilicet in quantum intrat ad gaudium quo dominus eius gaudet, secundum quod alibi dominus discipulis, Luc. XXII, 29, promittit dicens: *ego dispono vobis, sicut disposuit mihi pater meus regnum, ut edatis et bibatis super mensam meam in regno meo*: non quod in illo finali bono corporalibus cibis sancti utantur, incorruptibiles iam effecti, sed per mensam significatur refectio gaudii quod habet Deus de seipso, et sancti de eo. Oportet ergo plenitudinem gaudii attendi non solum secundum rem de qua gaudetur, sed secundum dispositionem gaudentis, ut scilicet rem de qua gaudet, praesentem habeat, et totus affectus gaudentis per amorem feratur in gaudii causam. Iam autem ostensum est, quod per visionem divinae essentiae mens creata praesentialiter tenet Deum: ipsa etiam visio totaliter affectum accendit ad divinum amorem. Si enim unumquodque est amabile in quantum est pulchrum et bonum, secundum Dionysium de divinis nominibus cap. IV, impossibile est quod Deus, qui est ipsa essentia pulchritudinis et bonitatis, absque amore videatur. Et ideo ex perfecta eius visione sequitur perfectus amor: unde et Gregorius dicit super Ezech.: *amoris ignis qui hic ardere inchoat, cum ipsum quem amat viderit, in amore ipsius amplius ignescit*. Tanto autem maius est gaudium de aliquo praesentialiter habito, quanto magis amatur, unde sequitur quod illud gaudium sit plenum non tantum ex parte rei de qua gaudetur, sed etiam ex parte gaudentis. Et hoc gaudium est humanae beatitudinis consummativum, unde et Augustinus dicit X confessionum, quod *beatitudo est gaudium de veritate*. Est autem ulterius considerandum, quod quia Deus est ipsa essentia bonitatis, per consequens ipse bonus est omnis boni, unde eo viso omne bonum videtur, secundum quod dominus dicit Moysi, Exod. XXXIII, 19: *ego ostendam tibi omne bonum*. Per consequens igitur eo habito omne bonum habetur, secundum illud Sapient. VII, 11: *venerunt mihi omnia bona pariter cum illa*. Sic igitur in illo finali bono, videndo Deum, habebimus omnium bonorum plenam sufficientiam, unde et fideli servo repromittit dominus Matth. XXIV, 47: quod *super omnia bona sua constituet eum*. Quia vero malum bono opponitur, necesse est ut ad praesentiam omnis boni malum universaliter excludatur. Non est enim *participatio iustitiae cum iniquitate, nec societas lucis ad tenebras*, ut dicitur II Corinth. VI, 14. Sic igitur in illo finali bono non solum aderit perfecta sufficientia habentibus omne bonum, sed etiam aderit plena quies et securitas per immunitatem omnis mali, secundum illud Prov. I, 33: *qui me audiet absque terrore requiescet, et abundantia perfruetur, terrore malorum sublato*. Ex hoc autem ulterius sequitur quod sit ibi futura omnimoda pax. Non enim impeditur pax hominis nisi vel per interiorum desideriorum inquietudinem, dum desiderat habere quae nondum habet, vel per aliquorum malorum

molestiam, quae vel patitur vel pati timet. Ibi autem nihil timetur: cessabit enim inquietudo desiderii propter plenitudinem omnis boni; cessabit etiam omnis molestia exterior per absentiam omnis mali; unde relinquitur quod ibi sit perfecta pacis tranquillitas. Hinc est quod dicitur Isai. XXXII, 18: *sedebit populus meus in pulchritudine pacis*, per quod pacis perfectio designatur: et ad ostendendum causam pacis subditur, *et in tabernaculis fiduciae*, quae scilicet erit subtracto timore malorum, *in requie opulenta*, quae pertinet ad affluentiam omnis boni. Huius autem finalis boni perfectio in perpetuum durabit. Non enim poterit deficere per defectum bonorum quibus homo fruetur, quia sunt aeterna et incorruptibilia, unde dicitur Isai. XXXIII, v. 20: *oculi tui videbunt Ierusalem, civitatem opulentam, tabernaculum quod nequaquam transferri poterit*. Et postmodum subditur causa: *quia solummodo ibi erit magnificus dominus Deus noster*. Tota enim illius status perfectio erit in fruitione divinae aeternitatis. Consimiliter etiam non poterit ille status deficere per corruptionem ibidem existentium, quia vel sunt naturaliter incorruptibiles, sicut Angeli, vel in incorruptionem transferentur, sicut homines: *oportet enim corruptibile hoc induere incorruptionem*, ut dicitur I Corinth. XV, 53. Unde et Apoc. III, 12, dicitur: *qui vicerit, faciam illum columnam in templo Dei mei, et foras non egredietur amplius*. Nec etiam poterit ille status deficere per hoc quod voluntas hominis fastidiendo se avertat, quia quanto Deus, qui est bonitatis essentia, magis videtur, tanto necesse est ut magis ametur, unde et magis eius fruitio desiderabitur, secundum illud Eccli. XXIV, 29: *qui edunt me, adhuc esurient; et qui bibunt me, adhuc sitient*. Propter quod et de Angelis Deum videntibus dicitur I, 12: *in quem desiderant Angeli prospicere*. Similiter etiam non deficient ille status per hostis alicuius impugnationem, quia cessabit ibi omnis mali molestia, secundum illud Isai. XXXV, 9: *non erit ibi leo, idest Diabolus impugnans, et mala bestia, idest malus homo, non ascendet per eam, nec invenietur ibi*; unde et dominus dicit Ioan. X, de ovibus suis, quod non peribunt in aeternum, et quod non rapiet eas quisquam de manu sua. Sed nec finiri poterit ille status per hoc quod a Deo aliqui inde excludantur. Non enim aliquis ab illo statu repellitur propter culpam, quae omnino non erit, ubi deerit omne malum, unde dicitur Isai. LX, 21: *populus tuus omnes iusti*, neque etiam propter promotionem ad melius bonum, sicut in hoc mundo Deus interdum etiam iustis spirituales consolationes subtrahit, et alia sua beneficia, ut avidius quaerant, et suum defectum recognoscant, quia status ille non est emendationis aut profectus, sed perfectionis finalis: et ideo dominus dicit Ioan. VI, 37: *eum qui venit ad me, non eiiciam foras*. Habebit igitur status ille omnium praedictorum bonorum perpetuitatem, secundum illud Psal. V, 12: *in aeternum exultabunt, et habitabis in eis*. Est igitur praedictum regnum beatitudo perfecta, utpote immutabilem omnis boni sufficientiam habens. Et quia beatitudo naturaliter desideratur ab hominibus, consequens est quod regnum Dei ab omnibus desideretur.

Caput 10 - Quod regnum obtinere est possibile

Oportet autem ulterius ostendere, quod homo ad illud regnum pervenire possit: alioquin frustra speraret et pateretur. Primo autem apparet hoc esse possibile ex promissione divina, dicit enim dominus, Luc. XII, 32: *nolite timere pusillus grex, quia complacuit patri vestro dare vobis regnum*. Est autem divinum beneplacitum efficax ad implendum omne quod disponit, secundum illud Isai. XLVI, 10: *consilium meum stabit, et omnis voluntas mea fiet. Voluntati enim eius quis resistit?* Ut dicitur ad Roman. IX, 19. Secundo ostenditur hoc esse possibile ex evidenti exemplo.