

S. THOMÆ AQVINATIS
ORDINIS PRÆDICATORUM

SVMMA
THEOLOGIÆ

TERTIA PARS

S. THOMÆ AQVINATIS

ORDINIS PRÆDICATORUM

SVMMA
THEOLOGIÆ

TERTIA PARS

TEXTUM ELECTRONICUM PRÆPARAVIT ET INDEXAVIT

RICARDO M. ROMN,
S. R. E. PRESBYTERUS

BONIS AURIS
MCMXCVIII



GORETTI PUBLICATIONS
MMX

NIHIL OBSTAT:
Censor Deputatus

IMPRIMATUR: +
(Archi)Episcopus Loci

Dozenal numeration is a system of thinking of numbers in twelves, rather than tens. Twelve is much more versatile, having four even divisors—2, 3, 4, and 6—as opposed to only two for ten. This means that such hatefulness as “0.333 . . .” for $\frac{1}{3}$ and “0.1666 . . .” for $\frac{1}{6}$ are things of the past, replaced by easy “0;4”(four twelfths) and “0;2”(two twelfths).

In dozenal, counting goes “one, two, three, four, five, six, seven, eight, nine, ten, elv, dozen; dozen one, dozen two, dozen three, dozen four, dozen five, dozen six, dozen seven, dozen eight, dozen nine, dozen ten, dozen elv, two dozen, two dozen one . . .” It’s written as such: 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, τ , ξ , 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 1 τ , 1 ξ , 20, 21 . . .

Dozenal counting is at once much more efficient and much easier than decimal counting, and takes only a little bit of time to get used to. Further information can be had from the dozenal societies (<http://www.dozenal.org>), as well as in many other places on the Internet.

© 2015 (1188) Donald P. Goodman III. Version 2.0. All rights reserved. This copyright applies only to the formatting of this document, not to its text. That formatting falls under the CC-BY-SA license, available at <http://www.creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0/us/>. The text is taken from Documenta Catholica Omnia, <http://www.documentaatholicaomnia.eu/aQ1000QAboutQUs.html>, which itself claims no copyright on the text, which is in the public domain.

This document may be copied and distributed freely, as its text is in the public domain.

Goretti Publications
<http://gorpub.freeshell.org>
gorpub@gmail.com

INDEX

Quæstio 1

- A. 1 *Utrum non fuerit conveniens Deum incarnari* 1
- A. 2 *Utrum non fuerit necessarium ad reparationem humani generis verbum Dei incarnari* 2
- A. 3 *Utrum, si homo non peccasset, nihilominus Deus incarnatus fuisset* 3
- A. 4 *Utrum Deus principaliter incarnatus fuerit in remedium actualium peccatorum quam in remedium originalis peccati* 4
- A. 5 *Utrum conveniens fuisset Deum incarnari a principio humani generis* 5
- A. 6 *Utrum incarnationis opus differri debuerit usque in finem mundi* 6

Quæstio 2

- A. 1 *Utrum unio verbi incarnati sit facta in una natura* 7
- A. 2 *Utrum unio verbi incarnati non sit facta in persona* 8
- A. 3 *Utrum unio verbi incarnati non sit facta in supposito, sive in hypostasi* 9
- A. 4 *Utrum persona Christi non sit composita* 8
- A. 5 *Utrum in Christo non fuerit unio animæ et corporis* 8
- A. 6 *Utrum humana natura fuerit unita verbo Dei accidentaliter* 10
- A. 7 *Utrum unio divinæ et humanæ naturæ non sit aliquid creatum* 12
- A. 8 *Utrum idem sit unio quod assumptio* 12
- A. 9 *Utrum unio duarum naturarum non sit maxima unionum* 13
- A. 7 *Utrum unio incarnationis non sit per gratiam* 13
- A. 8 *Utrum unio incarnationis fuerit aliqua merita subsequuta* 14
- A. 10 *Utrum gratia unionis non fuerit Christo homini naturalis* 15

Quæstio 3

- A. 1 *Utrum personæ divinæ non conveniat assumere naturam creatam* 16
- A. 2 *Utrum naturæ divinæ non conveniat assumere* 16
- A. 3 *Utrum, abstracta personalitate per intellectum, natura non possit assumere* 17
- A. 4 *Utrum una persona non possit assumere naturam creatam, alia non assumente* 18

A. 5 *Utrum nulla alia persona divina potuit humanam naturam assumere, præter personam filii* 18

A. 6 *Utrum duæ personæ divinæ non possunt assumere unam et eandem numero naturam* ... 19

A. 7 *Utrum una persona divina non possit assumere duas naturas humanas* 17

A. 8 *Utrum non fuerit magis conveniens filium Dei incarnari quam patrem vel spiritum sanctum* 18

Quæstio 4

A. 1 *Utrum humana natura non fuerit magis assumptibilis a filio Dei quam quælibet alia natura* 20

A. 2 *Utrum filius Dei assumpserit personam* ... 21

A. 3 *Utrum persona divina assumpserit hominem* 21

A. 4 *Utrum filius Dei debuit assumere naturam humanam abstractam ab omnibus individuis* 22

A. 5 *Utrum filius Dei humanam naturam assumere debuit in omnibus individuis* 23

A. 6 *Utrum non fuerit conveniens ut filius Dei humanam naturam assumeret ex stirpe Adæ* ... 23

Quæstio 5

A. 1 *Utrum filius Dei non assumpserit verum corpus* 24

A. 2 *Utrum Christus non habuerit corpus carnale, sive terrestre, sed cæleste* 25

A. 3 *Utrum filius Dei animam non assumpserit* 26

A. 4 *Utrum filius Dei non assumpsit mentem humanam, sive intellectum* 27

Quæstio 6

A. 1 *Utrum filius Dei non assumpserit carnem mediante anima* 28

A. 2 *Utrum filius Dei non assumpsit animam mediante spiritu* 29

A. 3 *Utrum anima Christi fuerit prius assumpta a verbo quam caro* 29

A. 4 *Utrum caro Christi fuit primo a verbo assumpta quam animæ unita* 27

A. 5 *Utrum filius Dei assumpserit totam naturam humanam mediantibus partibus* 28

A. 6 *Utrum filius Dei assumpserit humanam naturam mediante gratia* 28

| | | | |
|---|-----------|---|-----------|
| Quæstio 7 | 30 | Quæstio 7 | 46 |
| A. 1 <i>Utrum in anima assumpta a verbo non fuerit gratia habitualis</i> | 30 | A. 1 <i>Utrum anima Christi comprehenderit et comprehendat verbum, sive divinam essentiam</i> | 47 |
| A. 2 <i>Utrum in Christo non fuerint virtutes</i> | 31 | A. 2 <i>Utrum anima Christi in verbo non cognoscat omnia</i> | 47 |
| A. 3 <i>Utrum in Christo fuerit fides</i> | 31 | A. 3 <i>Utrum anima Christi non possit cognoscere infinita in verbo</i> | 48 |
| A. 4 <i>Utrum in Christo fuerit spes</i> | 32 | A. 4 <i>Utrum anima Christi non perfectius videat verbum quam quælibet alia creatura</i> | 47 |
| A. 5 <i>Utrum in Christo non fuerint dona</i> | 33 | Quæstio 8 | 47 |
| A. 6 <i>Utrum in Christo non fuit donum timoris</i> | 33 | A. 1 <i>Utrum secundum hanc scientiam Christus non cognoverit omnia</i> | 47 |
| A. 7 <i>Utrum in Christo non fuerint gratiæ gratis datæ</i> | 34 | A. 2 <i>Utrum anima Christi non potuerit intelligere secundum hanc scientiam nisi convertendo se ad phantasmata</i> | 48 |
| A. 8 <i>Utrum in Christo non fuerit prophetia</i> | 34 | A. 3 <i>Utrum anima Christi non habuit hanc scientiam per modum collationis</i> | 50 |
| A. 9 <i>Utrum non fuerit in Christo gratiæ plenitudo</i> | 35 | A. 4 <i>Utrum in Christo huiusmodi scientia fuerit minor quam in Angelis</i> | 50 |
| A. 7 <i>Utrum plenitudo gratiæ non sit propria Christi</i> | 36 | A. 5 <i>Utrum in Christo non fuerit habitualis scientia</i> | 51 |
| A. 8 <i>Utrum gratia Christi sit infinita</i> | 37 | A. 6 <i>Utrum in anima Christi non fuerit nisi unus habitus scientiæ</i> | 52 |
| A. 10 <i>Utrum gratia Christi potuerit augeri</i> | 37 | Quæstio 10 | 52 |
| A. 11 <i>Utrum gratia habitualis in Christo non subsequatur unionem</i> | 38 | A. 1 <i>Utrum secundum hanc scientiam Christus non omnia cognovit</i> | 52 |
| Quæstio 8 | 39 | A. 2 <i>Utrum secundum hanc scientiam Christus non profecerit</i> | 53 |
| A. 1 <i>Utrum Christo, secundum quod est homo, non competat esse caput ecclesiæ</i> | 39 | A. 3 <i>Utrum Christus aliquid ab hominibus didicerit</i> | 54 |
| A. 2 <i>Utrum Christus non sit caput hominum quantum ad corpora</i> | 37 | A. 4 <i>Utrum Christus ab Angelis scientiam acceperit</i> | 54 |
| A. 3 <i>Utrum Christus non sit caput omnium hominum</i> | 38 | Quæstio 11 | 55 |
| A. 4 <i>Utrum Christus, secundum quod homo, non sit caput Angelorum</i> | 38 | A. 1 <i>Utrum anima Christi habuit omnipotentiam</i> | 55 |
| A. 5 <i>Utrum non sit eadem gratia qua Christus est caput ecclesiæ, cum gratia singulari illius hominis</i> | 40 | A. 2 <i>Utrum anima Christi habeat omnipotentiam respectu immutationis creaturarum</i> | 56 |
| A. 6 <i>Utrum esse caput ecclesiæ non sit proprium Christo</i> | 41 | A. 3 <i>Utrum anima Christi habuerit omnipotentiam respectu proprii corporis</i> | 57 |
| A. 7 <i>Utrum diabolus non sit caput malorum</i> | 42 | A. 4 <i>Utrum anima Christi non habuerit omnipotentiam respectu executionis propriæ voluntatis</i> | 58 |
| A. 8 <i>Utrum AntiChristus non sit caput malorum</i> | 42 | Quæstio 12 | 59 |
| Quæstio 9 | 43 | A. 1 <i>Utrum filius Dei non debuit assumere naturam humanam cum corporis defectibus</i> | 59 |
| A. 1 <i>Utrum in Christo non fuerit aliqua scientia præter divinam</i> | 43 | A. 2 <i>Utrum Christus non ex necessitate his defectibus subiacerit</i> | 57 |
| A. 2 <i>Utrum in Christo non fuerit scientia beatorum vel comprehensorum</i> | 44 | A. 3 <i>Utrum Christus defectus corporales contraxit</i> | 57 |
| A. 3 <i>Utrum in Christo non sit alia scientia indita, præter scientiam beatam</i> | 45 | A. 4 <i>Utrum Christus omnes defectus corporales hominum assumere debuit</i> | 58 |
| A. 4 <i>Utrum in Christo non fuerit aliqua scientia experimentalis acquisita</i> | 46 | | |

| | | | |
|--|----|---|----|
| Quæstio 13 | 60 | A. 6 <i>Utrum in Christo fuerit contrarietas voluntatum</i> | 76 |
| A. 1 <i>Utrum in Christo fuerit peccatum</i> | 60 | | |
| A. 2 <i>Utrum in Christo fuerit fomes peccati</i> | 61 | | |
| A. 3 <i>Utrum in Christo fuerit ignorantia</i> | 62 | Quæstio 17 | 80 |
| A. 4 <i>Utrum anima Christi non fuerit passibilis</i> | 62 | A. 1 <i>Utrum in Christo sit tantum una operatio divinitatis et humanitatis</i> | 80 |
| A. 5 <i>Utrum in Christo non fuerit verus dolor sensibilis</i> | 63 | A. 2 <i>Utrum in Christo sint plures humanæ operationes</i> | 81 |
| A. 6 <i>Utrum in Christo non fuerit tristitia</i> | 64 | A. 3 <i>Utrum actio humana Christi non potuit ei esse meritoria</i> | 82 |
| A. 7 <i>Utrum in Christo non fuerit timor</i> | 65 | A. 4 <i>Utrum Christus aliis mereri non potuit</i> ... | 83 |
| A. 8 <i>Utrum in Christo non fuerit admiratio</i> ... | 65 | | |
| A. 9 <i>Utrum in Christo non fuerit ira</i> | 66 | Quæstio 18 | 84 |
| A. 7 <i>Utrum Christus non fuerit simul viator et comprehensor</i> | 66 | A. 1 <i>Utrum non sit dicendum Christum esse subiectum patri</i> | 84 |
| Quæstio 14 | 67 | A. 2 <i>Utrum Christus non sit sibi ipsi subiectus</i> | 85 |
| A. 1 <i>Utrum hæc sit falsa, Deus est homo</i> | 67 | | |
| A. 2 <i>Utrum hæc sit falsa, homo est Deus</i> | 68 | Quæstio 19 | 86 |
| A. 3 <i>Utrum Christus possit dici homo dominicus</i> | 69 | A. 1 <i>Utrum Christo non competat orare</i> | 86 |
| A. 4 <i>Utrum ea quæ sunt humanæ naturæ, de Deo dici non possint</i> | 67 | A. 2 <i>Utrum Christo conveniat orare secundum suam sensualitatem</i> | 87 |
| A. 5 <i>Utrum ea quæ sunt humanæ naturæ, possint dici de natura divina</i> | 68 | A. 3 <i>Utrum Christo non fuerit conveniens pro se orare</i> | 87 |
| A. 6 <i>Utrum hæc sit falsa, Deus factus est homo</i> | 68 | A. 4 <i>Utrum Christi oratio non fuerit semper exaudita</i> | 88 |
| A. 7 <i>Utrum hæc sit vera, homo factus est Deus</i> | 70 | | |
| A. 8 <i>Utrum hæc sit vera, Christus est creatura</i> | 71 | Quæstio 20 | 89 |
| A. 9 <i>Utrum ille homo, demonstrato Christo, incæperit esse</i> | 71 | A. 1 <i>Utrum Christo non conveniat esse sacerdotem</i> | 89 |
| A. 7 <i>Utrum hæc sit falsa, Christus, secundum quod homo, est creatura; vel, incæpit esse</i> | 72 | A. 2 <i>Utrum ipse Christus non fuit simul sacerdos et hostia</i> | 87 |
| A. 8 <i>Utrum Christus, secundum quod homo, sit Deus</i> | 73 | A. 3 <i>Utrum effectus sacerdotii Christi non sit expiatio peccatorum</i> | 87 |
| A. 10 <i>Utrum Christus, secundum quod homo, sit hypostasis vel persona</i> | 73 | A. 4 <i>Utrum effectus sacerdotii Christi non solum pertinuerit ad alios, sed etiam ad ipsum</i> ... | 88 |
| Quæstio 15 | 74 | A. 5 <i>Utrum sacerdotium Christi non permaneat in æternum</i> | 90 |
| A. 1 <i>Utrum Christus non sit unum, sed duo</i> ... | 74 | A. 6 <i>Utrum sacerdotium Christi non fuerit secundum ordinem melchisedech</i> | 91 |
| A. 2 <i>Utrum in Christo non sit tantum unum esse, sed duo</i> | 76 | | |
| Quæstio 16 | 77 | Quæstio 21 | 91 |
| A. 1 <i>Utrum in Christo non sint duæ voluntates, una divina et alia humana</i> | 77 | A. 1 <i>Utrum Deo non conveniat filios adoptare</i> ... | 91 |
| A. 2 <i>Utrum in Christo non fuerit aliqua voluntas sensualitatis, præter rationis voluntatem</i> ... | 78 | A. 2 <i>Utrum adoptare non conveniat toti trinitati</i> | 92 |
| A. 3 <i>Utrum in Christo fuerunt duæ voluntates quantum ad rationem</i> | 78 | A. 3 <i>Utrum adoptari non sit proprium rationalis creaturæ</i> | 93 |
| A. 4 <i>Utrum in Christo non fuerit liberum arbitrium</i> | 79 | A. 4 <i>Utrum Christus, secundum quod homo sit filius Dei adoptivus</i> | 93 |
| A. 5 <i>Utrum voluntas humana in Christo non voluerit aliud quam quod Deus vult</i> | 77 | | |

| | | | |
|---|----|--|-----|
| Quæstio 20 | 94 | Quæstio 25 | 78 |
| A. 1 <i>Utrum Christo non conveniat prædestinatum esse</i> | 94 | A. 1 <i>Utrum Christus non debuerit de virgine desponsata nasci</i> | 78 |
| A. 2 <i>Utrum hæc sit falsa, Christus, secundum quod homo, est prædestinatus esse filius Dei</i> | 95 | A. 2 <i>Utrum inter Mariam et Ioseph non fuerit verum matrimonium</i> | 81 |
| A. 3 <i>Utrum Christi prædestinatio non sit exemplar nostræ prædestinationis</i> | 96 | Quæstio 26 | 82 |
| A. 4 <i>Utrum prædestinatio Christi non sit causa nostræ prædestinationis</i> | 96 | A. 1 <i>Utrum non fuerit necessarium beatæ virgini annuntiari quod in ea fendum erat</i> | 82 |
| Quæstio 21 | 97 | A. 2 <i>Utrum beatæ virgini non debuerit Annuntiatio fieri per Angelum</i> | 82 |
| A. 1 <i>Utrum non eadem adoratione adoranda sit humanitas Christi et eius divinitas</i> | 97 | A. 3 <i>Utrum Angelus annuntians non debuerit virgini apparere visione corporali</i> | 83 |
| A. 2 <i>Utrum humanitas Christi non sit adoranda adoratione patriæ</i> | 98 | A. 4 <i>Utrum Annuntiatio non fuerit convenienti ordine perfecta</i> | 84 |
| A. 3 <i>Utrum imago Christi non sit adoranda adoratione patriæ</i> | 98 | Quæstio 27 | 85 |
| A. 4 <i>Utrum crux Christi non sit adoranda adoratione patriæ</i> | 99 | A. 1 <i>Utrum caro Christi non fuerit sumpta ex Adam</i> | 85 |
| A. 5 <i>Utrum mater Dei sit adoranda adoratione patriæ</i> | 97 | A. 2 <i>Utrum Christus non sumpserit carnem de semine David</i> | 86 |
| A. 6 <i>Utrum sanctorum reliquiæ nullo modo sint adorandæ</i> | 98 | A. 3 <i>Utrum genealogia Christi inconvenienter ab evangelistis texatur</i> | 87 |
| Quæstio 22 | 98 | A. 4 <i>Utrum materia corporis Christi non debuit esse assumpta de femina</i> | 89 |
| A. 1 <i>Utrum esse mediatorem Dei et hominum non sit proprium Christo</i> | 98 | A. 5 <i>Utrum caro Christi non fuerit concepta ex purissimis sanguinibus virginis</i> | 87 |
| A. 2 <i>Utrum Christus non sit mediator Dei et hominum secundum quod homo</i> | 70 | A. 6 <i>Utrum corpus Christi fuerit secundum aliquid signatum in Adam et in aliis patribus</i> | 88 |
| Quæstio 23 | 71 | A. 7 <i>Utrum caro Christi in antiquis patribus peccato infecta non fuerit</i> | 100 |
| A. 1 <i>Utrum beata virgo non fuerit sanctificata ante nativitatem ex utero</i> | 71 | A. 8 <i>Utrum Christus fuerit in lumbis Abrahamæ decimatus</i> | 100 |
| A. 2 <i>Utrum beata virgo sanctificata fuit ante animationem</i> | 72 | Quæstio 28 | 101 |
| A. 3 <i>Utrum beata virgo non fuerit emundata ab infectione fomitis</i> | 73 | A. 1 <i>Utrum efficere conceptionem Christi non debeat attribui spiritui sancto</i> | 101 |
| A. 4 <i>Utrum per sanctificationem in utero non fuerit beata virgo præservata ab omni peccato actuali</i> | 74 | A. 2 <i>Utrum Christus non debeat dici conceptus de spiritu sancto</i> | 102 |
| A. 5 <i>Utrum beata virgo per sanctificationem in utero non obtinuerit gratiæ plenitudinem, sive perfectionem</i> | 75 | A. 3 <i>Utrum spiritus sanctus debeat dici pater Christi secundum humanitatem</i> | 103 |
| A. 6 <i>Utrum sanctificari in utero, post Christum, proprium fuerit beatæ virginis</i> | 76 | A. 4 <i>Utrum beata virgo aliquid active egerit in conceptione corporis Christi</i> | 104 |
| Quæstio 24 | 77 | Quæstio 29 | 105 |
| A. 1 <i>Utrum mater Dei non fuerit virgo in concipiendo Christum</i> | 77 | A. 1 <i>Utrum corpus Christi non fuerit formatum in primo instanti conceptionis</i> | 105 |
| A. 2 <i>Utrum mater Christi non fuerit virgo in partu</i> | 78 | A. 2 <i>Utrum corpus Christi non fuit animatum in primo instanti conceptionis</i> | 106 |
| A. 3 <i>Utrum mater Christi non permanserit virgo post partum</i> | 79 | A. 3 <i>Utrum caro Christi prius fuit concepta, et postmodum assumpta</i> | 107 |
| A. 4 <i>Utrum mater Dei virginitatem non voverit</i> | 78 | A. 4 <i>Utrum conceptio Christi fuerit naturalis</i> .. | 107 |

| | | | |
|--|------------|---|------------|
| Quæstio 27 | 108 | Quæstio 31 | 120 |
| A. 1 <i>Utrum Christus non fuerit sanctificatus in primo instanti suæ conceptionis</i> | 108 | A. 1 <i>Utrum Christus non debuerit circumcidi</i> | 120 |
| A. 2 <i>Utrum Christus, secundum hominem, non habuerit usum liberi arbitrii in primo instanti suæ conceptionis</i> | 108 | A. 2 <i>Utrum inconvenienter fuerit Christo nomen impositum</i> | 120 |
| A. 3 <i>Utrum Christus in primo instanti suæ conceptionis mereri non potuerit</i> | 109 | A. 3 <i>Utrum inconvenienter fuerit Christus in templo oblatus</i> | 121 |
| A. 4 <i>Utrum Christus non fuerit perfectus comprehensor in primo instanti suæ conceptionis</i> | 107 | A. 4 <i>Utrum inconvenienter mater Dei purganda ad templum accesserit</i> | 122 |
| Quæstio 28 | 107 | Quæstio 32 | 123 |
| A. 1 <i>Utrum natiuitas naturæ conveniat magis quam personæ</i> | 108 | A. 1 <i>Utrum non fuerit conveniens iohannem baptizare</i> | 123 |
| A. 2 <i>Utrum Christo non sit attribuenda aliqua natiuitas temporalis</i> | 108 | A. 2 <i>Utrum baptismus iohannis non fuit a Deo</i> .. | 124 |
| A. 3 <i>Utrum secundum temporalem natiuitatem Christi beata virgo non possit dici mater eius</i> | 110 | A. 3 <i>Utrum in baptismo iohannis gratia daretur</i> | 124 |
| A. 4 <i>Utrum beata virgo non debeat dici mater Dei</i> | 110 | A. 4 <i>Utrum baptismo iohannis solus Christus debebat baptizari</i> | 125 |
| A. 5 <i>Utrum in Christo sint duæ filiationes</i> | 111 | A. 5 <i>Utrum baptismus iohannis cessare debuerit postquam Christus est baptizatus</i> | 126 |
| A. 6 <i>Utrum Christus non fuerit natus sine dolore matris</i> | 113 | A. 6 <i>Utrum baptizati baptismo iohannis non fuerint baptizandi baptismo Christi</i> | 126 |
| A. 7 <i>Utrum Christus non debuit in Bethlehem nasci</i> | 113 | Quæstio 33 | 127 |
| A. 8 <i>Utrum Christus non fuerit congruo tempore natus</i> | 114 | A. 1 <i>Utrum non fuerit conveniens Christum baptizari</i> | 127 |
| Quæstio 30 | 115 | A. 2 <i>Utrum Christum non decuerit baptizari baptismo iohannis</i> | 128 |
| A. 1 <i>Utrum Christi natiuitas debuerit omnibus esse manifesta</i> | 115 | A. 3 <i>Utrum non convenienti tempore Christus fuerit baptizatus</i> | 128 |
| A. 2 <i>Utrum natiuitas Christi nulli debuerit manifestari</i> | 115 | A. 4 <i>Utrum Christus non debuerit baptizari in iordane</i> | 129 |
| A. 3 <i>Utrum non sunt convenienter electi illi quibus est Christi natiuitas manifestata</i> | 116 | A. 5 <i>Utrum Christo baptizato non debuerunt cæli aperiri</i> | 127 |
| A. 4 <i>Utrum Christus per seipsum suam natiuitatem manifestare debuerit</i> | 117 | A. 6 <i>Utrum inconvenienter spiritus sanctus super Christum baptizatum dicatur in specie columbæ descendisse</i> | 128 |
| A. 5 <i>Utrum non debuerit manifestari per Angelos Christi natiuitas</i> | 118 | A. 7 <i>Utrum illa columba in qua spiritus sanctus apparuit, non fuerit verum animal</i> | 130 |
| A. 6 <i>Utrum inconvenienti ordine Christi natiuitas fuit manifestata</i> | 119 | A. 8 <i>Utrum inconvenienter, Christo baptizato, fuit vox patris audita filium protestantis</i> | 131 |
| A. 7 <i>Utrum stella quæ magis apparuit, fuerit una de cælestibus stellis</i> | 117 | Quæstio 34 | 132 |
| A. 8 <i>Utrum magi non convenienter venerunt ad Christum adorandum et venerandum</i> | 118 | A. 1 <i>Utrum Christus non debuerit inter homines conversari, sed solitariam agere vitam</i> | 132 |
| | | A. 2 <i>Utrum Christum decuerit austeram vitam ducere in hoc mundo</i> | 133 |
| | | A. 3 <i>Utrum Christus in hoc mundo non debuerit pauperem vitam ducere</i> | 134 |
| | | A. 4 <i>Utrum Christus non fuerit conversatus secundum legem</i> | 135 |

| | | | |
|--|------------|--|------------|
| Quæstio 35 | 135 | Quæstio 37 | 141 |
| A. 1 <i>Utrum Christo tentari non conveniebat</i> . . . | 136 | A. 1 <i>Utrum Christus miracula facere non debuit</i> | 141 |
| A. 2 <i>Utrum Christus non debuit tentari in deserto</i> | 136 | A. 2 <i>Utrum Christus non fecerit miracula virtute divina</i> | 142 |
| A. 3 <i>Utrum tentatio Christi non debuit esse post ieiunium</i> | 137 | A. 3 <i>Utrum Christus non incæperit miracula facere in nuptiis, mutando aquam in vinum</i> | 143 |
| A. 4 <i>Utrum non fuerit conveniens tentationis modus et ordo</i> | 138 | A. 4 <i>Utrum miracula quæ Christus fecit, non fuerunt sufficientia ad ostendendam divinitatem ipsius</i> | 143 |
| Quæstio 36 | 137 | Quæstio 38 | 144 |
| A. 1 <i>Utrum Christus non solum Iudæis, sed etiam gentibus debuerit prædicare</i> | 137 | A. 1 <i>Utrum miracula quæ Christus fecit circa spiritalia substantias, non fuerint convenientia</i> | 145 |
| A. 2 <i>Utrum Christus debuerit Iudæis sine eorum offensione prædicare</i> | 138 | A. 2 <i>Utrum inconvenienter fuerint a Christo facta miracula circa cælestia corpora</i> | 146 |
| A. 3 <i>Utrum Christus non omnia publice docere debuit</i> | 138 | A. 3 <i>Utrum inconvenienter circa homines Christus miracula fecit</i> | 147 |
| A. 4 <i>Utrum Christus doctrinam suam debuerit scripto tradere</i> | 140 | A. 4 <i>Utrum inconvenienter fecerit Christus miracula circa creaturas irracionales</i> | 149 |
| Quæstio 37 | 141 | Quæstio 39 | 147 |
| A. 1 <i>Utrum Christus miracula facere non debuit</i> | 141 | A. 1 <i>Utrum non fuerit conveniens Christum transfigurari</i> | 147 |
| A. 2 <i>Utrum Christus non fecerit miracula virtute divina</i> | 142 | A. 2 <i>Utrum illa claritas non fuit claritas gloriosa</i> | 148 |
| A. 3 <i>Utrum Christus non incæperit miracula facere in nuptiis, mutando aquam in vinum</i> | 143 | A. 3 <i>Utrum non convenienter inducti fuerint testes transfigurationis</i> | 150 |
| A. 4 <i>Utrum miracula quæ Christus fecit, non fuerunt sufficientia ad ostendendam divinitatem ipsius</i> | 143 | A. 4 <i>Utrum inconvenienter additum fuerit testimonium paternæ vocis dicentis, hic est filius meus dilectus</i> | 151 |
| Quæstio 38 | 144 | Quæstio 39 | 147 |
| A. 1 <i>Utrum miracula quæ Christus fecit circa spiritalia substantias, non fuerint convenientia</i> | 145 | A. 1 <i>Utrum non fuerit necessarium Christum pati pro humani generis liberatione</i> | 152 |
| A. 2 <i>Utrum inconvenienter fuerint a Christo facta miracula circa cælestia corpora</i> | 146 | A. 2 <i>Utrum non fuit possibilis alius modus liberationis humanæ naturæ quam per passionem Christi</i> | 153 |
| A. 3 <i>Utrum inconvenienter circa homines Christus miracula fecit</i> | 147 | A. 3 <i>Utrum alius modus convenientior fuisset liberationis humanæ quam per passionem Christi</i> | 153 |
| A. 4 <i>Utrum inconvenienter fecerit Christus miracula circa creaturas irracionales</i> | 149 | A. 4 <i>Utrum Christus non debuerit pati in cruce</i> | 154 |
| Quæstio 39 | 147 | A. 5 <i>Utrum Christus omnes passiones sustinuerit</i> | 155 |
| A. 1 <i>Utrum non fuerit conveniens Christum transfigurari</i> | 147 | A. 6 <i>Utrum dolor passionis Christi non fuerit maior omnibus aliis doloribus</i> | 156 |
| A. 2 <i>Utrum illa claritas non fuit claritas gloriosa</i> | 148 | A. 7 <i>Utrum Christus non fuerit passus secundum totam animam</i> | 158 |
| A. 3 <i>Utrum non convenienter inducti fuerint testes transfigurationis</i> | 150 | A. 8 <i>Utrum anima Christi, in articulo illius passionis, non tota frueretur fruitione beata</i> | 159 |
| A. 4 <i>Utrum inconvenienter additum fuerit testimonium paternæ vocis dicentis, hic est filius meus dilectus</i> | 151 | A. 9 <i>Utrum Christus non fuerit convenienti tempore passus</i> | 159 |
| Quæstio 37 | 141 | A. 7 <i>Utrum non convenienti loco Christus passus fuerit</i> | 158 |
| A. 1 <i>Utrum Christus miracula facere non debuit</i> | 141 | A. 8 <i>Utrum non fuerit conveniens Christum cum latronibus crucifigi</i> | 160 |
| A. 2 <i>Utrum Christus non fecerit miracula virtute divina</i> | 142 | A. 10 <i>Utrum passio Christi sit eius divinitati attribuenda</i> | 160 |
| A. 3 <i>Utrum Christus non incæperit miracula facere in nuptiis, mutando aquam in vinum</i> | 143 | Quæstio 38 | 161 |
| A. 4 <i>Utrum miracula quæ Christus fecit, non fuerunt sufficientia ad ostendendam divinitatem ipsius</i> | 143 | A. 1 <i>Utrum Christus non fuerit ab alio occisus, sed a seipso</i> | 161 |
| Quæstio 38 | 144 | A. 2 <i>Utrum Christus non fuerit ex obedientia mortuus</i> | 162 |
| A. 1 <i>Utrum miracula quæ Christus fecit circa spiritalia substantias, non fuerint convenientia</i> | 145 | A. 3 <i>Utrum Deus pater non tradiderit Christum passioni</i> | 163 |
| A. 2 <i>Utrum inconvenienter fuerint a Christo facta miracula circa cælestia corpora</i> | 146 | A. 4 <i>Utrum non fuerit conveniens Christum pati a gentilibus</i> | 163 |
| A. 3 <i>Utrum inconvenienter circa homines Christus miracula fecit</i> | 147 | A. 5 <i>Utrum persecutores Christi eum cognoverunt</i> | 164 |
| A. 4 <i>Utrum inconvenienter fecerit Christus miracula circa creaturas irracionales</i> | 149 | A. 6 <i>Utrum peccatum crucifigentium Christum non fuerit gravissimum</i> | 165 |
| Quæstio 39 | 147 | Quæstio 40 | 165 |
| A. 1 <i>Utrum non fuerit conveniens Christum transfigurari</i> | 147 | A. 1 <i>Utrum passio Christi non causaverit nostram salutem per modum meriti</i> | 165 |
| A. 2 <i>Utrum illa claritas non fuit claritas gloriosa</i> | 148 | A. 2 <i>Utrum passio Christi non causaverit nostram salutem per modum satisfactionis</i> | 166 |
| A. 3 <i>Utrum non convenienter inducti fuerint testes transfigurationis</i> | 150 | A. 3 <i>Utrum passio Christi non fuerit operata per modum sacrificii</i> | 167 |
| A. 4 <i>Utrum inconvenienter additum fuerit testimonium paternæ vocis dicentis, hic est filius meus dilectus</i> | 151 | A. 4 <i>Utrum passio Christi non fuerit operata nostram salutem per modum redemptionis</i> | 167 |
| Quæstio 37 | 141 | A. 5 <i>Utrum esse redemptorem non sit proprium Christi</i> | 168 |
| A. 1 <i>Utrum Christus miracula facere non debuit</i> | 141 | A. 6 <i>Utrum passio Christi non fuerit operata nostram salutem per modum efficientiæ</i> | 169 |
| A. 2 <i>Utrum Christus non fecerit miracula virtute divina</i> | 142 | | |
| A. 3 <i>Utrum Christus non incæperit miracula facere in nuptiis, mutando aquam in vinum</i> | 143 | | |
| A. 4 <i>Utrum miracula quæ Christus fecit, non fuerunt sufficientia ad ostendendam divinitatem ipsius</i> | 143 | | |

- Quæstio 41** 169
 A. 1 *Utrum per passionem Christi non simus liberati a peccato* 169
 A. 2 *Utrum per passionem Christi non simus liberati a potestate diaboli* 167
 A. 3 *Utrum per passionem Christi non fuerunt homines liberati a pœna peccati* 168
 A. 4 *Utrum per passionem Christi non simus Deo reconciliati* 170
 A. 5 *Utrum Christus sua passione non aperuerit nobis ianuam cœli* 170
 A. 6 *Utrum Christus per suam passionem non meruit exaltari* 171
- Quæstio 42** 172
 A. 1 *Utrum non fuerit conveniens Christum mori* 172
 A. 2 *Utrum in morte Christi fuerit separata divinitas a carne* 173
 A. 3 *Utrum in morte Christi fuerit separatio divinitatis ab anima* 174
 A. 4 *Utrum Christus in triduo mortis fuerit homo* 174
 A. 5 *Utrum non fuit idem numero corpus Christi viventis et mortui* 175
 A. 6 *Utrum mors Christi nihil operata fuerit ad nostram salutem* 176
- Quæstio 43** 176
 A. 1 *Utrum non fuerit conveniens Christum sepeliri* 177
 A. 2 *Utrum Christo exhibita fuit honorabilis sepultura, in quantum a magnatibus fuit tumultus, scilicet a Ioseph ab Arimathæa, qui erat nobilis decurio, ut habetur marci XV, et a Nicodemo, qui erat princeps Iudæorum, ut habetur Ioan* 177
 A. 3 *Utrum corpus Christi in sepulcro fuerit incineratum* 178
 A. 4 *Utrum Christus non fuerit in sepulcro solum una die et duabus noctibus* 179
- Quæstio 44** 177
 A. 1 *Utrum non fuerit conveniens Christum ad infernum descendere* 177
 A. 2 *Utrum Christus descenderit etiam ad infernum damnatorum* 177
 A. 3 *Utrum Christus non fuit totus in inferno* .. 180
 A. 4 *Utrum Christus nullam moram contraxit in inferno* 180
 A. 5 *Utrum Christus, descendens ad inferos, sanctos patres inde non liberaverit* 181
 A. 6 *Utrum Christus aliquos damnatos ab inferno liberavit* 182
- A. 7 *Utrum pueri qui cum originali peccato decesserant, fuerint per descensum Christi liberati* 182
 A. 8 *Utrum Christus suo descensu ad inferos liberaverit animas a Purgatorio* 183
- Quæstio 45** 184
 A. 1 *Utrum non fuerit necessarium Christum resurgere* 184
 A. 2 *Utrum non fuerit conveniens Christum tertia die resurgere* 185
 A. 3 *Utrum Christus non primo resurrexit* .. 186
 A. 4 *Utrum Christus non fuerit causa suæ resurrectionis* 187
- Quæstio 46** 187
 A. 1 *Utrum Christus post resurrectionem non habuerit verum corpus* 187
 A. 2 *Utrum corpus Christi non resurrexerit gloriosum* 188
 A. 3 *Utrum corpus Christi non resurrexerit integrum* 189
 A. 4 *Utrum corpus Christi cum cicatricibus resurgere non debuerit* 187
- Quæstio 47** 188
 A. 1 *Utrum resurrectio Christi debuerit omnibus manifestari* 188
 A. 2 *Utrum discipuli viderent Christum resurgere* 190
 A. 3 *Utrum Christus post resurrectionem debuerit continue cum discipulis conversari* ... 191
 A. 4 *Utrum Christus non debuerit discipulis in alia effigie apparere* 192
 A. 5 *Utrum Christus veritatem resurrectionis non debuerit argumentis declarare* 193
 A. 6 *Utrum argumenta quæ Christus induxit, non sufficienter manifestaverunt veritatem resurrectionis eius* 193
- Quæstio 48** 195
 A. 1 *Utrum resurrectio Christi non sit causa resurrectionis corporum* 195
 A. 2 *Utrum resurrectio Christi non sit causa resurrectionis animarum* 197
- Quæstio 49** 197
 A. 1 *Utrum non fuerit conveniens Christum ascendere* 197
 A. 2 *Utrum ascendere in cœlum conveniat Christo secundum naturam divinam* 199
 A. 3 *Utrum Christus non ascenderit propria virtute* 199
 A. 4 *Utrum Christus non ascenderit super omnes cœlos* 197

- A. 5 *Utrum corpus Christi non ascenderit super omnem creaturam spiritualem* 198
- A. 6 *Utrum ascensio Christi non sit causa nostræ salutis* 198
- Quæstio 47** 170
- A. 1 *Utrum Christo non conveniat sedere ad dexteram Dei patris* 170
- A. 2 *Utrum sedere ad dexteram Dei patris non conveniat Christo secundum quod Deus* ... 171
- A. 3 *Utrum sedere ad dexteram patris non conveniat Christo secundum quod homo* 172
- A. 4 *Utrum sedere ad dexteram patris non sit proprium Christi* 172
- Quæstio 48** 173
- A. 1 *Utrum iudiciaria potestas non sit specialiter attribuenda Christo* 173
- A. 2 *Utrum iudiciaria potestas non conveniat Christo secundum quod est homo* 174
- A. 3 *Utrum Christus non ex meritis fuerit adeptus iudiciariam potestatem* 175
- A. 4 *Utrum ad Christum non pertineat iudiciaria potestas quantum ad omnes res humanas* 176
- A. 5 *Utrum post iudicium quod in præsentis tempore agitur, non restat aliud iudicium generale* 176
- A. 6 *Utrum potestas Christi iudiciaria non se extendat ad Angelos* 177
- Quæstio 50** 178
- A. 1 *Utrum sacramentum non sit in genere signi* 178
- A. 2 *Utrum non omne signum rei sacræ sit sacramentum* 179
- A. 3 *Utrum sacramentum non sit signum nisi unius rei* 179
- A. 4 *Utrum sacramentum non semper sit aliqua res sensibilis* 179
- A. 5 *Utrum non requirantur determinatæ res ad sacramenta* 179
- A. 6 *Utrum in significatione sacramentorum non requirantur verba* 180
- A. 7 *Utrum non requirantur determinata verba in sacramentis* 180
- A. 8 *Utrum nihil liceat addere verbis in quibus consistit forma sacramentorum* 181
- Quæstio 51** 182
- A. 1 *Utrum sacramenta non fuerint necessaria ad humanam salutem* 182
- A. 2 *Utrum ante peccatum fuerint homini necessaria sacramenta* 183
- A. 3 *Utrum post peccatum, ante Christum, sacramenta non debuerunt esse* 184
- A. 4 *Utrum post Christum non debuerint esse aliqua sacramenta* 185
- Quæstio 52** 185
- A. 1 *Utrum sacramenta non sint causa gratiæ* 185
- A. 2 *Utrum gratia sacramentalis non addat aliquid supra gratiam virtutum et donorum* ... 186
- A. 3 *Utrum sacramenta novæ legis non contineant gratiam* 187
- A. 4 *Utrum in sacramentis non sit aliqua virtus gratiæ causativa* 187
- A. 5 *Utrum sacramenta novæ legis non habeant virtutem ex passione Christi* 188
- A. 6 *Utrum sacramenta veteris legis gratiam causarent* 189
- Quæstio 53** 189
- A. 1 *Utrum sacramentum non imprimat aliquem characterem in anima* 189
- A. 2 *Utrum character non sit spiritualis potestas* 189
- A. 3 *Utrum character sacramentalis non sit character Christi* 200
- A. 4 *Utrum character non sit in potentiis animæ sicut in subiecto* 201
- A. 5 *Utrum character non insit animæ indelebiter* 201
- A. 6 *Utrum per omnia sacramenta novæ legis imprimatur character* 202
- Quæstio 54** 203
- A. 1 *Utrum non solus Deus, sed etiam minister, interius operetur ad effectum sacramenti* 203
- A. 2 *Utrum sacramenta non sint solum ex institutione divina* 204
- A. 3 *Utrum Christus, secundum quod homo, habuit potestatem operandi interiorem effectum sacramentorum dicit enim iohannes baptista, ut habetur Ioan* 204
- A. 4 *Utrum Christus potestatem suam quam habuit in sacramentis, non potuerit ministris communicare* 205
- A. 5 *Utrum per malos ministros sacramenta conferri non possint* 206
- A. 6 *Utrum mali ministrantes sacramenta non peccent* 207

- A. 7 *Utrum Angeli possent sacramenta ministrare* 207
- A. 8 *Utrum intentio ministri non requiratur ad perfectionem sacramenti* 208
- A. 9 *Utrum fides ministri sit de necessitate sacramenti* 209
- A. 10 *Utrum intentio recta ministri requiratur ad perfectionem sacramenti* 207
- Quæstio 55** 207
- A. 1 *Utrum non debeant esse septem sacramenta* 207
- A. 2 *Utrum inconvenienter sacramenta ordinentur secundum modum prædictum* 210
- A. 3 *Utrum sacramentum eucharistiæ non sit potissimum inter sacramenta* 211
- A. 4 *Utrum omnia sacramenta sunt de necessitate salutis* 212
- Quæstio 56** 212
- A. 1 *Utrum baptismus non sit ipsa ablutio* ... 213
- A. 2 *Utrum baptismus fuerit institutus post Christi passionem* 213
- A. 3 *Utrum aqua non sit propria materia baptismi* 214
- A. 4 *Utrum ad baptismum non requiratur aqua simplex* 215
- A. 5 *Utrum hæc non sit conveniens forma baptismi, ego te baptizo in nomine patris et filii et spiritus sancti* 216
- A. 6 *Utrum in nomine Christi possit dari baptismus* 217
- A. 7 *Utrum immersio in aqua sit de necessitate baptismi* 218
- A. 8 *Utrum trina immersio sit de necessitate baptismi* 219
- A. 9 *Utrum baptismus possit iterari* 217
- A. 10 *Utrum non sit conveniens ritus quo ecclesia utitur in baptizando* 218
- A. 11 *Utrum inconvenienter describantur tria baptismata, scilicet aquæ, sanguinis et flaminis, scilicet spiritus sancti* 220
- A. 12 *Utrum baptismus sanguinis non sit potissimus inter tria baptismata* 221
- Quæstio 57** 221
- A. 1 *Utrum ad officium diaconi pertineat baptizare* 221
- A. 2 *Utrum baptizare non pertineat ad officium presbyterorum, sed solum episcoporum* .. 222
- A. 3 *Utrum laicus baptizare non possit* 223
- A. 4 *Utrum mulier non possit baptizare* 223
- A. 5 *Utrum ille qui non est baptizatus, non possit sacramentum baptismi conferre* 224
- A. 6 *Utrum plures possint simul baptizare* ... 224
- A. 7 *Utrum in baptismo non requiratur aliquis qui baptizatum de sacro fonte levet* 225
- A. 8 *Utrum ille qui suscipit aliquem de sacro fonte, non obligetur ad eius instructionem* 226
- Quæstio 58** 227
- A. 1 *Utrum non teneantur omnes ad susceptionem baptismi* 227
- A. 2 *Utrum sine baptismo nullus possit salvari* 227
- A. 3 *Utrum baptismus sit differendus* 228
- A. 4 *Utrum peccatores sint baptizandi* 229
- A. 5 *Utrum peccatoribus baptizatis sint opera satisfactoria imponenda* 227
- A. 6 *Utrum peccatores ad baptismum accedentes teneantur sua peccata confiteri* 227
- A. 7 *Utrum ex parte baptizati non requiratur intentio suscipiendi sacramentum baptismi* ... 228
- A. 8 *Utrum fides requiratur ex parte baptizati* 230
- A. 9 *Utrum pueri non sint baptizandi* 230
- A. 10 *Utrum pueri Iudæorum vel aliorum infidelium sint baptizandi, etiam invitis parentibus*.. 231
- A. 11 *Utrum in maternis uteris existentes possint baptizari* 232
- A. 12 *Utrum furiosi et amentes non debeant baptizari* 233
- Quæstio 59** 234
- A. 1 *Utrum per baptismum non tollantur omnia peccata* 234
- A. 2 *Utrum per baptismum non liberetur homo ab omni reatu peccati* 234
- A. 3 *Utrum per baptismum debeant auferri pœnalitates præsentis vitæ* 235
- A. 4 *Utrum per baptismum non conferantur homini gratia et virtutes* 236
- A. 5 *Utrum inconvenienter attribuantur baptismi pro effectibus quidam actus virtutum, scilicet, incorporatio ad Christum, illuminatio, fecundatio* 236
- A. 6 *Utrum pueri in baptismo non consequantur gratiam et virtutes* 237
- A. 7 *Utrum effectus baptismi non sit apertio ianuæ regni cælestis* 238
- A. 8 *Utrum baptismus non habeat in omnibus æqualem effectum* 238
- A. 9 *Utrum fictio non impediat effectum baptismi* 239
- A. 10 *Utrum, fictione recedente, baptismus suum effectum non consequatur* 237

| | | | |
|--|------------|---|------------|
| Quæstio 57 | 237 | Quæstio 61 | 252 |
| A. 1 <i>Utrum circumcisio non fuerit præparatoria et figurativa baptismi</i> | 237 | A. 1 <i>Utrum eucharistia non sit sacramentum</i> .. | 252 |
| A. 2 <i>Utrum circumcisio fuerit inconvenienter instituta</i> | 238 | A. 2 <i>Utrum eucharistia non sit unum sacramentum, sed plura</i> | 253 |
| A. 3 <i>Utrum ritus circumcisionis non fuerit conveniens</i> | 240 | A. 3 <i>Utrum hoc sacramentum sit de necessitate salutis</i> | 253 |
| A. 4 <i>Utrum circumcisio non conferebat gratiam iustificantem</i> | 241 | A. 4 <i>Utrum inconvenienter hoc sacramentum pluribus nominibus nominetur</i> | 254 |
| Quæstio 58 | 242 | A. 5 <i>Utrum non fuerit conveniens institutio istius sacramenti</i> | 255 |
| A. 1 <i>Utrum catechismus non debeat præcedere baptismum</i> | 242 | A. 6 <i>Utrum agnus paschalis non fuerit præcipua figura huius sacramenti</i> | 256 |
| A. 2 <i>Utrum exorcismus non debeat præcedere baptismum</i> | 242 | Quæstio 62 | 256 |
| A. 3 <i>Utrum ea quæ aguntur in exorcismo non efficiant aliquid, sed solum significant</i> | 243 | A. 1 <i>Utrum materia huius sacramenti non sit panis et vinum</i> | 256 |
| A. 4 <i>Utrum non sit sacerdotis catechizare et exorcizare baptizandum</i> | 244 | A. 2 <i>Utrum requiratur determinata quantitas panis et vini ad materiam huius sacramenti</i> | 257 |
| Quæstio 60 | 245 | A. 3 <i>Utrum non requiratur ad materiam huius sacramenti quod sit panis triticeus</i> | 258 |
| A. 1 <i>Utrum confirmatio non sit sacramentum</i> .. | 245 | A. 4 <i>Utrum hoc sacramentum non debeat confici ex pane azymo</i> | 259 |
| A. 2 <i>Utrum chrisma non sit conveniens materia huius sacramenti</i> | 246 | A. 5 <i>Utrum non sit propria materia huius sacramenti vinum vitis</i> | 257 |
| A. 3 <i>Utrum non sit de necessitate huius sacramenti quod chrisma, quod est materia huius sacramenti, fuerit prius per episcopum consecratum</i> | 247 | A. 6 <i>Utrum aqua non sit vino permiscenda</i> ... | 257 |
| A. 4 <i>Utrum hæc non sit conveniens forma huius sacramenti, consigno te signo crucis, confirmo te chrismate salutis, in nomine patris et filii et spiritus sancti, amen</i> | 247 | A. 7 <i>Utrum permixtio aquæ sit de necessitate huius sacramenti</i> | 258 |
| A. 5 <i>Utrum sacramentum confirmationis non imprimat characterem</i> | 248 | A. 8 <i>Utrum debeat aqua in magna quantitate apponi</i> | 260 |
| A. 6 <i>Utrum character confirmationis non præsupponat ex necessitate characterem baptismalem</i> | 249 | Quæstio 63 | 260 |
| A. 7 <i>Utrum per hoc sacramentum gratia gratum faciens non conferatur</i> | 247 | A. 1 <i>Utrum in hoc sacramento non sit corpus Christi secundum veritatem, sed solum secundum figuram, vel sicut in signo</i> | 260 |
| A. 8 <i>Utrum hoc sacramentum non sit omnibus exhibendum</i> | 247 | A. 2 <i>Utrum in hoc sacramento remaneat substantia panis et vini post consecrationem</i> ... | 262 |
| A. 9 <i>Utrum hoc sacramentum non sit conferendum homini in fronte</i> | 248 | A. 3 <i>Utrum substantia panis, post consecrationem huius sacramenti, annihilatur, aut in pristinam materiam resolvatur</i> | 262 |
| A. 7 <i>Utrum ille qui confirmatur non debet ab alio teneri ad confirmationem</i> | 250 | A. 4 <i>Utrum panis non possit converti in corpus Christi</i> | 263 |
| A. 8 <i>Utrum non solus episcopus hoc sacramentum conferre possit</i> | 250 | A. 5 <i>Utrum in hoc sacramento non remaneant accidentia panis et vini</i> | 264 |
| A. 10 <i>Utrum ritus huius sacramenti non sit conveniens</i> | 251 | A. 6 <i>Utrum, facta consecratione, remaneat in hoc sacramento forma substantialis panis</i> .. | 265 |
| | | A. 7 <i>Utrum ista conversio non fiat in instanti, sed fiat successive</i> | 265 |
| | | A. 8 <i>Utrum hæc sit falsa, ex pane fit corpus Christi</i> | 266 |

- Quæstio 64** 268
- A. 1 *Utrum non totus Christus contineatur sub hoc sacramento* 268
- A. 2 *Utrum non sub utraque specie huius sacramenti totus Christus contineatur* 269
- A. 3 *Utrum non sit totus Christus sub qualibet parte specierum panis vel vini* 267
- A. 4 *Utrum non tota quantitas dimensiva corporis Christi sit in hoc sacramento* 267
- A. 5 *Utrum corpus Christi sit in hoc sacramento sicut in loco* 268
- A. 6 *Utrum corpus Christi sit mobiliter in hoc sacramento* 270
- A. 7 *Utrum corpus Christi prout est in hoc sacramento, possit videri ab aliquo oculo, saltem glorificato* 271
- A. 8 *Utrum, quando in hoc sacramento miraculose apparet vel caro vel puer, quod non sit ibi vere corpus Christi* 271
- Quæstio 65** 272
- A. 1 *Utrum accidentia non remaneant in hoc sacramento sine subiecto* 273
- A. 2 *Utrum in hoc sacramento quantitas dimensiva panis vel vini non sit aliorum accidentium subiectum* 274
- A. 3 *Utrum species quæ remanent in hoc sacramento, non possint immutare aliquod extrinsecum* 275
- A. 4 *Utrum species sacramentales corrumpi non possunt* 275
- A. 5 *Utrum ex speciebus sacramentalibus nihil possit generari* 276
- A. 6 *Utrum species sacramentales non possint nutrire* 277
- A. 7 *Utrum species sacramentales non frangantur in hoc sacramento* 278
- A. 8 *Utrum vino consecrato non possit aliquis liquor misceri* 279
- Quæstio 66** 277
- A. 1 *Utrum hæc non sit forma huius sacramenti, hoc est corpus meum, et, hic est calix sanguinis mei* 277
- A. 2 *Utrum hæc non sit conveniens forma consecrationis panis, hoc est corpus meum* 280
- A. 3 *Utrum hæc non sit conveniens forma consecrationis vini, hic est calix sanguinis mei, novi et æterni testamenti, mysterium fidei, qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum* 281
- A. 4 *Utrum prædictis verbis formarum non insit aliqua vis creata effectiva consecrationis* .. 282
- A. 5 *Utrum prædictæ locutiones non sunt veræ* 283
- A. 6 *Utrum forma consecrationis panis non consequatur effectum suum quousque perficiatur forma consecrationis vini* 284
- Quæstio 67** 285
- A. 1 *Utrum per hoc sacramento non conferatur gratia* 285
- A. 2 *Utrum effectus huius sacramenti non sit adeptio gloriæ* 286
- A. 3 *Utrum effectus huius sacramenti sit remissio peccati mortalis* 287
- A. 4 *Utrum per hoc sacramento non remittantur peccata venialia* 288
- A. 5 *Utrum per hoc sacramento tota pæna peccati remittatur* 288
- A. 6 *Utrum per hoc sacramento non præservetur homo a peccatis futuris* 289
- A. 7 *Utrum hoc sacramento non prosit nisi sumenti* 287
- A. 8 *Utrum per veniale peccatum non impediat effectus huius sacramenti* 287
- Quæstio 68** 288
- A. 1 *Utrum non debeant distingui duo modi manducandi corpus Christi, scilicet spiritualiter et sacramentaliter* 288
- A. 2 *Utrum non solius hominis sit hoc sacramento sumere spiritualiter, sed etiam Angelorum* 290
- A. 3 *Utrum nullus possit manducare Christum sacramentaliter nisi homo iustus* 291
- A. 4 *Utrum peccator sumens corpus Christi sacramentaliter non peccet* 292
- A. 5 *Utrum accedere ad hoc sacramento cum conscientia peccati sit gravissimum omnium peccatorum* 293
- A. 6 *Utrum sacerdos debeat denegare corpus Christi peccatori petenti* 294
- A. 7 *Utrum nocturna pollutio non impediat aliquem a sumptione corporis Christi* 295
- A. 8 *Utrum cibus vel potus præassumptus non impediat sumptionem huius sacramenti* ... 297
- A. 9 *Utrum non habentes usum rationis non debeant hoc sacramento accipere* 298
- A. 7 *Utrum non liceat quotidie hoc sacramento suscipere* 299
- A. 8 *Utrum liceat cessare omnino a comunione* 297
- A. 10 *Utrum non liceat sumere corpus Domini sine sanguine* 298

- Quæstio 69** 270
- A. 1 *Utrum Christus non sumpserit corpus suum et sanguinem* 270
- A. 2 *Utrum Christus Iudæ non dederit corpus suum* 270
- A. 3 *Utrum Christus sumpserit et dederit corpus suum discipulis impassibile* 271
- A. 4 *Utrum, si hoc sacramentum tempore mortis Christi fuisset servatum in pyxide, vel ab aliquo apostolorum consecratum, non ibi moreretur* 272
- Quæstio 6æ** 272
- A. 1 *Utrum consecratio huius sacramenti non proprie sit sacerdotis* 273
- A. 2 *Utrum plures sacerdotes non possunt unam et eandem hostiam consecrare* 273
- A. 3 *Utrum non pertineat solum ad sacerdotem dispensatio huius sacramenti* 274
- A. 4 *Utrum sacerdos consecrans non teneatur sumere hoc sacramentum* 275
- A. 5 *Utrum malus sacerdos eucharistiam consecrare non possit* 275
- A. 6 *Utrum Missa sacerdotis mali non minus valeat quam Missa sacerdotis boni* 276
- A. 7 *Utrum hæretici et schismatici et excommunicati consecrare non possunt* 277
- A. 8 *Utrum sacerdos degradatus non possit hoc sacramentum conficere* 277
- A. 9 *Utrum aliquis licite possit communionem recipere a sacerdotibus hæreticis vel excommunicatis, vel etiam peccatoribus, et ab eis Missam audire* 278
- A. 7 *Utrum liceat sacerdoti omnino a consecratione eucharistiæ abstinere* 279
- Quæstio 6g** 279
- A. 1 *Utrum in celebratione huius sacramenti Christus non immoletur* 277
- A. 2 *Utrum inconvenienter sit determinatum tempus celebrationis huius mysterii* 277
- A. 3 *Utrum non oporteat hoc sacramentum celebrare in domo et vasis sacris* 280
- A. 4 *Utrum inconvenienter ordinentur ea quæ circa hoc sacramentum dicuntur* 282
- A. 5 *Utrum ea quæ in celebratione huius sacramenti aguntur, non sunt convenientia* 285
- A. 6 *Utrum non possit sufficienter occurri defectibus qui circa celebrationem huius sacramenti occurrunt, statuta ecclesiæ observando* .. 287
- Quæstio 70** 289
- A. 1 *Utrum pœnitentia non sit sacramentum* .. 287
- A. 2 *Utrum peccata non sint propria materia huius sacramenti* 287
- A. 3 *Utrum hæc non sit forma huius sacramenti, ego te absolvo* 288
- A. 4 *Utrum impositio manuum sacerdotis requiratur ad hoc sacramentum* 300
- A. 5 *Utrum hoc sacramentum non sit de necessitate salutis* 301
- A. 6 *Utrum pœnitentia non sit secunda tabula post naufragium* 302
- A. 7 *Utrum hoc sacramentum non fuerit convenienter institutum in nova lege* 303
- A. 8 *Utrum pœnitentia non debeat durare usque ad finem vitæ* 304
- A. 9 *Utrum pœnitentia non possit esse continua* 304
- A. 7 *Utrum sacramentum pœnitentiæ non debeat iterari* 305
- Quæstio 71** 307
- A. 1 *Utrum pœnitentia non sit virtus* 307
- A. 2 *Utrum pœnitentia non sit specialis virtus* .. 307
- A. 3 *Utrum virtus pœnitentiæ non sit species iustitiæ* 308
- A. 4 *Utrum subiectum pœnitentiæ non sit proprie voluntas* 309
- A. 5 *Utrum principium pœnitentiæ non sit ex timore* 309
- A. 6 *Utrum pœnitentia sit prima virtutum* ... 307
- Quæstio 72** 308
- A. 1 *Utrum per pœnitentiam non removeantur omnia peccata* 308
- A. 2 *Utrum sine pœnitentia peccatum remitti possit* 310
- A. 3 *Utrum possit per pœnitentiam unum peccatum sine alio remitti* 310
- A. 4 *Utrum, remissa culpa per pœnitentiam, non remaneat reatus pœnæ* 311
- A. 5 *Utrum, remissa culpa mortali, tollantur omnes reliquiæ peccati* 312
- A. 6 *Utrum remissio culpæ non sit effectus pœnitentiæ secundum quod est virtus* 313
- Quæstio 73** 314
- A. 1 *Utrum veniale peccatum possit remitti sine pœnitentia* 314
- A. 2 *Utrum ad remissionem venialium peccatorum requiratur gratiæ infusio* 315
- A. 3 *Utrum peccata venialia non remittantur per aspersionem aquæ benedictæ, et episcopalem benedictionem, et alia huiusmodi* 315

- A. 4 *Utrum veniale peccatum possit remitti sine mortali* 316
- Quæstio 74** 316
- A. 1 *Utrum peccata dimissa redeant per sequens peccatum* 317
- A. 2 *Utrum peccata dimissa non redeant per ingratitude[m] quæ specialiter est secundum quatuor genera peccatorum, scilicet secundum odium fraternum, apostasiam a fide, contemptum confessionis, et dolorem de pœnitentia habita, secundum quod quidam metricè dixerunt, fratres odit, apostata fit, spernitque fateri, pœnituisse piget, pristina culpa redit* ... 318
- A. 3 *Utrum per ingratitude[m] peccati sequentis consurgat tantus reatus quantus fuerat peccatorum prius dimissorum* 319
- A. 4 *Utrum ingratitude[m] ratione cuius sequens peccatum facit redire peccata prius dimissa, sit speciale peccatum* 317
- Quæstio 75** 317
- A. 1 *Utrum per pœnitentiam virtutes non restituantur* 317
- A. 2 *Utrum post pœnitentiam resurgat homo in æquali virtute* 318
- A. 3 *Utrum per pœnitentiam non restituatur homo in pristinam dignitatem* 320
- A. 4 *Utrum opera virtutum in caritate facta mortificari non possunt* 321
- A. 5 *Utrum opera mortificata per peccatum per pœnitentiam non reviviscant* 321
- A. 6 *Utrum per pœnitentiam subsequentem etiam opera mortua, quæ scilicet non sunt in caritate facta, vivificentur* 322
- Quæstio 76** 323
- A. 1 *Utrum pœnitentiæ non debent partes assignari* 323
- A. 2 *Utrum inconvenienter assignentur partes pœnitentiæ contritio, confessio et satisfactio* .. 324
- A. 3 *Utrum prædicta tria non sint partes integrales pœnitentiæ* 324
- A. 4 *Utrum inconvenienter dividatur pœnitentia in pœnitentiam ante baptismum, et pœnitentiam mortalium, et pœnitentiam venialium* 325

PROLOGUS

QUIA salvator noster Dominus Iesus Christus, teste Angelo, populum suum salvum faciens a peccatis eorum, viam veritatis nobis in seipso demonstravit, per quam ad beatitudinem immortalis vitæ resurgendo pervenire possimus, necesse est ut, ad consummationem totius theologi negotii, post considerationem ultimi finis humanæ vitæ et virtutum ac vitiorum, de ipso omnium salvatore ac beneficiis eius humano generi præstitis nostra consideratio subsequatur. Circa quam, primo considerandum occurrit de ipso salvatore; secundo, de sacramentis eius, quibus salutem consequimur; tertio, de fine immortalis vitæ, ad quem per ipsum resurgendo pervenimus. Circa primum duplex consideratio occurrit, prima est de ipso incarnationis mysterio, secundum quod Deus pro nostra salute factus est homo; secunda de his quæ per ipsum salvatorem nostrum, idest Deum incarnatum, sunt acta et passa.

QUÆSTIO 1

CIRCA primum tria considerata occurrunt, primo quidem, de convenientia incarnationis ipsius; secundo, de modo unionis verbi incarnati; tertio, de his quæ consequuntur ad hanc unionem. Circa primum quærentur sex. Primo, utrum conveniens fuerit Deum incarnari. Secundo, utrum fuerit necessarium ad reparationem humani generis. Tertio, utrum, si non fuisset peccatum, Deus incarnatus fuisset. Quarto, utrum principaliter sit incarnatus ad tollendum originale peccatum quam actuale. Quinto, utrum conveniens fuerit Deum incarnari a principio mundi. Sexto, utrum eius incarnatio differri debuerit usque in finem mundi.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non fuerit conveniens Deum incarnari.

1. Cum enim Deus ab æterno sit ipsa essentia bonitatis, sic optimum est ipsum esse sicut ab æterno fuit. Sed Deus ab æterno fuit absque omni carne. Ergo convenientissimum est ipsum non esse carni unitum. Non ergo fuit conveniens Deum incarnari.

2. Præterea, quæ sunt in infinitum distantia, inconvenienter iunguntur, sicut inconveniens esset iunctura si quis pingeret imaginem in qua humano capiti cervix iungeretur equina. Sed Deus et caro in infinitum distant,

cum Deus sit simplicissimus caro autem composita, et præcipue humana. Ergo inconveniens fuit quod Deus carni uniretur humanæ.

3. Præterea, sic distat corpus a summo spiritu sicut malitia a summa bonitate. Sed omnino esset inconveniens quod Deus, qui est summa bonitas, malitiam assumeret. Ergo non est conveniens quod summus spiritus increatus corpus assumeret.

4. Præterea, inconveniens est ut qui excedit magna, contineatur in minimo; et cui imminet cura magnorum, ad parva se transferat. Sed Deum, qui totius mundi curam gerit, tota universitas capere non sufficit. Ergo videtur inconveniens quod intra corpusculum vagientis infantia lateat cui parum putatur universitas; et tandiu a sedibus suis absit ille regnator, atque ad unum corpusculum totius mundi cura transferatur; ut volusianus scribit ad Augustinum.

SED CONTRA, illud videtur esse convenientissimum ut per visibilia monstrentur invisibilia Dei, ad hoc enim totus mundus est factus, ut patet per illud apostoli, Rom. I, invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta, conspiciuntur. Sed sicut Damascenus dicit, in principio III libri, per incarnationis mysterium monstratur simul bonitas et sapientia et iustitia et potentia Dei vel virtus, bonitas quidem, quoniam non despexit proprii plasmatis infirmitatem; iustitia vero, quoniam non alium facit vincere tyrannum, neque VI eripit ex morte hominem; sapientia vero, quoniam invenit difficillimi decentissimam solutionem; potentia vero, sive virtus, infinita, quia nihil est maius quam Deum fieri hominem. Ergo conveniens fuit Deum incarnari.

RESPONDEO dicendum quod unicuique rei conveniens est illud quod competit sibi secundum rationem propriæ naturæ, sicut homini conveniens est ratiocinari quia hoc convenit sibi in quantum est rationalis secundum suam naturam. Ipsa autem natura Dei est bonitas, ut patet per Dionysium, I cap. De div. Nom. Unde quidquid pertinet ad rationem boni, conveniens est Deo. Pertinet autem ad rationem boni ut se aliis communicet, ut patet per Dionysium, IV cap. De div. Nom. Unde ad rationem summi boni pertinet quod summo modo se creaturæ communicet. Quod quidem maxime fit per hoc quod naturam creatam sic sibi coniungit ut una persona fiat ex tribus, verbo, anima et carne, sicut dicit Augustinus, XIII de Trin. Unde manifestum est quod conveniens fuit Deum incarnari.

1. Ad primum ergo dicendum quod incarnationis mysterium non est impletum per hoc quod Deus sit aliquo modo a suo statu immutatus in quo ab æterno non fuit, sed per hoc quod novo modo creaturæ se univit, vel potius eam sibi. Est autem conveniens ut creatura, quæ secundum rationem sui mutabilis est, non semper eodem modo se habeat. Et ideo, sicut creatura, cum prius non

esset, in esse producta est, convenienter, cum prius non esset unita Deo, postmodum fuit ei unita.

2. Ad secundum dicendum quod uniri Deo in unitate personæ non fuit conveniens carni humanæ secundum conditionem suæ naturæ, quia hoc erat supra dignitatem ipsius. Conveniens tamen fuit Deo, secundum infinitam excellentiam bonitatis eius, ut sibi eam uniret pro salute humana.

3. Ad tertium dicendum quod quælibet alia conditio secundum quam quæcumque creatura differt a creatore, a Dei sapientia est instituta, et ad Dei bonitatem ordinata, Deus enim propter suam bonitatem, cum sit increatus, immobilis, incorporeus, produxit creaturas mobiles et corporeas; et similiter malum pænæ a Dei iustitia est introductum propter gloriam Dei. Malum vero culpæ committitur per recessum ab arte divinæ sapientiæ et ab ordine divinæ bonitatis. Et ideo conveniens esse potuit assumere naturam creatam, mutabilem, corpoream et pœnalitati subiectam, non autem fuit conveniens ei assumere malum culpæ.

4. Ad quartum dicendum quod, sicut Augustinus respondet, in epistola ad volusianum, non habet hoc christiana doctrina, quod ita sit Deus infusus carni humanæ ut curam gubernandæ universitatis vel deseruerit vel amiserit, vel ad illud corpusculum quasi contractam transtulerit, hominum est iste sensus nihil nisi corpus valentium cogitare. Deus autem non mole, sed virtute magnus est, unde magnitudo virtutis eius nullas in angusto sentit angustias. Non est ergo incredibile, ut verbum hominis transiens simul auditur a multis et a singulis totum, quod verbum Dei permanens simul ubique sit totum. Unde nullum inconueniens sequitur, Deo incarnato.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non fuerit necessarium ad reparationem humani generis verbum Dei incarnari.

1. Verbo enim Dei, cum sit Deus perfectus, ut in primo habitum est, nihil virtutis per carnem assumptam accrevit. Si ergo verbum Dei incarnatum naturam reparavit, etiam absque carnis assumptione eam potuit reparare.

2. Præterea, ad reparationem humanæ naturæ, quæ per peccatum collapsa erat, nihil aliud requiri videbatur quam quod homo satisfaceret pro peccato. Non enim Deus ab homine requirere plus debet quam possit, et, cum prior sit ad miserendum quam ad puniendum, sicut homini imputat actum peccati, ita etiam videtur quod ei imputet ad deletionem peccati actum contra-

rium. Non ergo fuit necessarium ad reparationem humanæ naturæ verbum Dei incarnari.

3. Præterea, ad salutem hominis præcipue pertinet ut Deum revereatur, unde dicitur Malach. I, si ego Dominus, ubi timor meus? si pater, ubi honor meus? sed ex hoc ipso homines Deum magis reverentur quod eum considerant super omnia elevatum, et ab hominum sensibus remotum, unde in Psalmo dicitur, excelsus super omnes gentes Dominus, et super cælos gloria eius; et postea subditur, quis sicut Dominus Deus noster? quod ad reverentiam pertinet. Ergo videtur non convenire humanæ saluti quod Deus nobis similis fieret per carnis assumptionem.

SED CONTRA, illud per quod humanum genus liberatur a perditione, est necessarium ad humanam salutem. Sed mysterium divinæ incarnationis est huiusmodi, secundum illud Ioan. III, sic Deus dilexit mundum ut filium suum unigenitum daret, ut omnis qui credit in ipsum non pereat, sed habeat vitam æternam. Ergo necesse fuit ad humanam salutem Deum incarnari.

RESPONDEO dicendum quod ad finem aliquem dicitur aliquid esse necessarium dupliciter, uno modo, sine quo aliquid esse non potest, sicut cibus est necessarius ad conservationem humanæ vitæ; alio modo, per quod melius et convenientius pervenitur ad finem, sicut equus necessarius est ad iter. Primo modo Deum incarnari non fuit necessarium ad reparationem humanæ naturæ, Deus enim per suam omnipotentem virtutem poterat humanam naturam multis aliis modis reparare. Secundo autem modo necessarium fuit Deum incarnari ad humanæ naturæ reparationem. Unde dicit Augustinus, XIII de Trin., ostendamus non alium modum possibilem Deo defuisse, cuius potestati omnia æqualiter subiacent, sed sanandæ miseræ nostræ convenientiorem alium modum non fuisse. Et hoc quidem considerari potest quantum ad promotionem hominis in bono. Primo quidem, quantum ad fidem, quæ magis certificatur ex hoc quod ipsi Deo loquenti credit. Unde Augustinus dicit, XI de Civ. Dei, ut homo fidentius ambularet ad veritatem, ipsa veritas, Dei filius, homine assumpto, constituit atque fundavit fidem. Secundo, quantum ad spem, quæ per hoc maxime erigitur. Unde Augustinus dicit, XIII de Trin., nihil tam necessarium fuit ad erigendam spem nostram quam ut demonstraretur nobis quantum diligeret nos Deus. Quid vero huius rei isto indicio manifestius, quam ut Dei filius naturæ nostræ dignatus est inire consortium? tertio, quantum ad caritatem, quæ maxime per hoc excitatur. Unde Augustinus dicit, in libro de catechizandis rudibus, quæ maior causa est adventus Domini, nisi ut ostenderet Deus dilectionem suam in nobis? et postea subdit, si amare pigebat, saltem reamare non pigeat. Quarto, quantum ad rectam operationem, in qua nobis exemplum se præbuit. Unde Augustinus dicit,

in quodam sermone de nativitate Domini, homo sequendus non erat, qui videri poterat, Deus sequendus erat, qui videri non poterat. Ut ergo exhiberetur homini et qui ab homine videretur, et quem homo sequeretur, Deus factus est homo. Quinto, quantum ad plenam participationem divinitatis, quæ vere est hominis beatitudo, et finis humanæ vitæ. Et hoc collatum est nobis per Christi humanitatem, dicit enim Augustinus, in quodam sermone de nativ. Domini, factus est Deus homo, ut homo fieret Deus. Similiter etiam hoc utile fuit ad remotionem mali. Primo enim per hoc homo instruitur ne sibi diabolus præferat, et eum veneretur, qui est auctor peccati. Unde dicit Augustinus, XIII de Trin., quando sic Deo coniungi potuit humana natura ut fieret una persona, superbi illi maligni spiritus non ideo se audeant homini præponere quia non habent carnem. Secundo, quia per hoc instrui-mur quanta sit dignitas humanæ naturæ, ne eam inquinemus peccando. Unde dicit Augustinus, in libro de vera religione, demonstravit nobis Deus quam excelsum locum inter creaturas habeat humana natura, in hoc quod hominibus in vero homine apparuit. Et leo Papa dicit, in sermone de nativitate, agnosce, o christiane, dignitatem tuam, et divinæ consors factus naturæ, noli in veterem vilitatem degeneri conversatione redire. Tertio quia, ad præsumptionem hominis tollendam, gratia Dei, nullis meritis præcedentibus, in homine Christo nobis commendatur, ut dicitur XIII de trinitate. Quarto, quia superbia hominis, quæ maximum impedimentum est ne inhæreatur Deo per tantam Dei humilitatem redargui potest atque sanari, ut Augustinus dicit ibidem. Quinto, ad liberandum hominem a servitute. Quod quidem, ut Augustinus dicit, XIII de Trin., fieri debuit sic ut diabolus iustitia hominis Iesu Christi superaretur, quod factum est Christo satisfaciente pro nobis. Homo autem purus satisfacere non poterat pro toto humano genere; Deus autem satisfacere non debebat; unde oportebat Deum et hominem esse Iesum Christum. Unde et leo Papa dicit, in sermone de nativ., suscipitur a virtute infirmitas, a maiestate humilitas, ut, quod nostris remediis congruebat, unus atque idem Dei et hominum mediator et mori ex uno, et resurgere posset ex altero. Nisi enim esset verus Deus, non afferret remedium, nisi esset homo verus, non præberet exemplum. Sunt autem et aliæ plurimæ utilitates quæ consecutæ sunt, supra comprehensionem sensus humani.

1. Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit secundum primum modum necessarii, sine quo ad finem perveniri non potest.

2. Ad secundum dicendum quod aliqua satisfactio potest dici sufficiens dupliciter. Uno modo, perfecte, quia est condigna per quamdam adæquationem ad recompensationem commissæ culpæ. Et sic hominis puri satisfactio sufficiens esse non potuit, quia tota natura humana erat per peccatum corrupta; nec bonum alicuius

personæ, vel etiam plurium, poterat per æquiparantiam totius naturæ detrimentum recompensare. Tum etiam quia peccatum contra Deum commissum quandam infinitatem habet ex infinitate divinæ maiestatis, tanto enim offensa est gravior, quanto maior est ille in quem delinquitur. Unde oportuit, ad condignam satisfactionem, ut actio satisficientis haberet efficaciam infinitam, ut puta Dei et hominis existens. Alio modo potest dici satisfactio sufficiens imperfecte, scilicet secundum acceptationem eius qui est ea contentus, quamvis non sit condigna. Et hoc modo satisfactio puri hominis est sufficiens. Et quia omne imperfectum præsupponit aliquid perfectum, a quo sustentetur, inde est quod omnis puri hominis satisfactio efficaciam habet a satisfactione Christi.

3. Ad tertium dicendum quod Deus, assumendo carnem, suam maiestatem non minuit, et per consequens non minuitur ratio reverentiæ ad ipsum. Quæ augetur per augmentum cognitionis ipsius. Ex hoc autem quod nobis appropinquare voluit per carnis assumptionem, magis nos ad se cognoscendum attraxit.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod, si homo non peccasset, nihilominus Deus incarnatus fuisset.

1. Manente enim causa, manet effectus. Sed sicut Augustinus dicit, XIII de Trin., alia multa sunt cogitanda in Christi incarnatione præter absolutionem a peccato, de quibus dictum est. Ergo, etiam si homo non peccasset, Deus incarnatus fuisset.

2. Præterea, ad omnipotentiam divinæ virtutis pertinet ut opera sua perficiat, et se manifestet per aliquem infinitum effectum. Sed nulla pura creatura potest dici infinitus effectus, cum sit finita per suam essentiam. In solo autem opere incarnationis videtur præcipue manifestari infinitus effectus divinæ potentiæ, per hoc quod in infinitum distantia coniunguntur, in quantum factum est quod homo esset Deus. In quo etiam opere maxime videtur perfici universum, per hoc quod ultima creatura, scilicet homo, primo principio coniungitur, scilicet Deo. Ergo, etiam si homo non peccasset, Deus incarnatus fuisset.

3. Præterea, humana natura per peccatum non est facta capacior gratiæ. Sed post peccatum capax est gratiæ unionis, quæ est maxima gratia. Ergo, si homo non peccasset, humana natura huius gratiæ capax fuisset. Nec Deus subtraxisset naturæ humanæ bonum cuius capax erat. Ergo, si homo non peccasset, Deus incarnatus fuisset.

4. Præterea, prædestinatio Dei est æterna. Sed dicitur, Rom. I, de Christo, quod prædestinatus est filius Dei in virtute. Ergo etiam ante peccatum necessarium erat

filium Dei incarnari, ad hoc quod Dei prædestinatio impleretur.

5. Præterea, incarnationis mysterium est primo homini revelatum, ut patet per hoc quod dixit, hoc nunc os ex ossibus meis, etc., quod apostolus dicit esse magnum sacramentum in Christo et ecclesia, ut patet Ephes. V. Sed homo non potuit esse præsciis sui casus, eadem ratione qua nec Angelus, ut Augustinus probat, super Gen. Ad Litt. Ergo, etiam si homo non peccasset, Deus incarnatus fuisset.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in libro de verbis dom., exponens illud quod habetur Luc. XIX, venit filius hominis quærere et salvum facere quod perierat, si homo non peccasset, filius hominis non venisset. Et I ad Tim. I, super illud verbum, Christus venit in hunc mundum ut peccatores salvos faceret, dicit Glossa, nulla causa veniendi fuit Christo Domino, nisi peccatores salvos facere. Tolle morbos, tolle vulnera, et nulla medicinæ est causa.

RESPONDEO dicendum quod aliqui circa hoc diversimode opinantur. Quidam enim dicunt quod, etiam si homo non peccasset, Dei filius fuisset incarnatus. Alii vero contrarium asserunt. Quorum assertioni magis assentiendum videtur. Ea enim quæ ex sola Dei voluntate proveniunt, supra omne debitum creaturæ, nobis innotescere non possunt nisi quatenus in sacra Scriptura traduntur, per quam divina voluntas innotescit. Unde, cum in sacra Scriptura ubique incarnationis ratio ex peccato primi hominis assignetur, convenientius dicitur incarnationis opus ordinatum esse a Deo in remedium peccati, ita quod, peccato non existente, incarnatio non fuisset. Quamvis potentia Dei ad hoc non limitetur, potuisset enim, etiam peccato non existente, Deus incarnari.

1. Ad primum ergo dicendum quod omnes aliæ causæ quæ sunt assignatæ, pertinent ad remedium peccati. Si enim homo non peccasset, perfusus fuisset lumine divinæ sapientiæ, et iustitiæ rectitudine perfectus a Deo, ad omnia necessaria cognoscenda. Sed quia homo, deserto Deo, ad corporalia collapsus erat, conveniens fuit ut Deus, carne assumpta, etiam per corporalia ei salutis remedium exhiberet. Unde dicit Augustinus, super illud Ioan. I cap., verbum caro factum est, caro te obcæcaverat, caro te sanat, quoniam sic venit Christus ut de carne vitia carnis exstingueret.

2. Ad secundum dicendum quod in ipso modo productionis rerum ex nihilo divina virtus infinita ostenditur. Ad perfectionem etiam universi sufficit quod naturali modo creatura ordinetur sic in Deum sicut in finem. Hoc autem excedit limites perfectionis naturæ, ut creatura uniatur Deo in persona.

3. Ad tertium dicendum quod duplex capacitas attendi potest in humana natura. Una quidem secundum ordinem potentiæ naturalis. Quæ a Deo semper imple-

tur, qui dat unicuique rei secundum suam capacitatem naturalem. Alia vero secundum ordinem divinæ potentiæ, cui omnis creatura obedit ad nutum. Et ad hoc pertinet ista capacitas. Non autem Deus omnem talem capacitatem naturæ replet, alioquin, Deus non posset facere in creatura nisi quod facit; quod falsum est, ut in primo habitum est. Nihil autem prohibet ad aliquid maius humanam naturam productam esse post peccatum, Deus enim permittit mala fieri ut inde aliquid melius eliciat. Unde dicitur Rom. V, ubi abundavit iniquitas, superabundavit et gratia. Unde et in benedictione cerei paschalis dicitur, o felix culpa, quæ talem ac tantum meruit habere redemptorem.

4. Ad quartum dicendum quod prædestinatio præsupponit præscientiam futurorum. Et ideo, sicut Deus prædestinat salutem alicuius hominis per orationem aliorum implendam, ita etiam prædestinavit opus incarnationis in remedium humani peccati.

5. Ad quintum dicendum quod nihil prohibet alicui revelari effectus cui non revelatur causa. Potuit ergo primo homini revelari incarnationis mysterium sine hoc quod esset præsciis sui casus, non enim quicumque cognoscit effectum, cognoscit et causam.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEditur. Videtur quod Deus principaliter incarnatus fuerit in remedium actualium peccatorum quam in remedium originalis peccati.

1. Quanto enim peccatum est gravius, tanto magis humanæ saluti adversatur, propter quam Deus est incarnatus. Sed peccatum actuale est gravius quam originale peccatum, minima enim pœna debetur originali peccato, ut Augustinus dicit, contra Iulianum. Ergo principaliter incarnatio Christi ordinatur ad deletionem actualium peccatorum.

2. Præterea, peccato originali non debetur pœna sensus, sed solum pœna damni, ut in secundo habitum est. Sed Christus venit pro satisfactione peccatorum pœnam sensus pati in cruce, non autem pœnam damni, quia nullum defectum habuit divinæ visionis aut fruitionis. Ergo principaliter venit ad deletionem peccati actualis quam originalis.

3. Præterea, sicut chrysostomus dicit, in II de compunctione cordis, hic est affectus servi fidelis, ut beneficia Domini sui quæ communiter omnibus data sunt, quasi soli præstita reputet, quasi enim de se solo loquens Paulus ita scribit, ad Galat. II, dilexit me, et tradidit semetipsum pro me. Sed propria peccata nostra sunt actualia, originale enim est commune peccatum. Ergo hunc affectum debemus habere, ut æstimemus eum principaliter propter actualia peccata venisse.

SED CONTRA est quod Ioan. I dicitur, ecce agnus Dei, ecce qui tollit peccata mundi.

RESPONDEO dicendum quod certum est Christum venisse in hunc mundum non solum ad delendum illud peccatum quod traductum est originaliter in posteros, sed etiam ad deletionem omnium peccatorum quæ postmodum superaddita sunt, non quod omnia deleantur (quod est propter defectum hominum, qui Christo non inhærent, secundum illud Ioan. III, venit lux in mundum, et dilexerunt homines magis tenebras quam lucem), sed quia ipse exhibuit quod sufficiens fuit ad omnem deletionem. Unde dicitur Rom. V, non sicut delictum, sic et donum, nam iudicium ex uno in condemnationem, gratia autem ex multis delictis in iustificationem. Tanto autem principalius ad alicuius peccati deletionem Christus venit, quanto illud peccatum maius est. Dicitur autem maius aliquid dupliciter. Uno modo, intensive, sicut est maior albedo quæ est intensior. Et per hunc modum maius est peccatum actuale quam originale, quia plus habet de ratione voluntarii, ut in secundo dictum est. Alio modo dicitur aliquid maius extensive, sicut dicitur maior albedo quæ est in maiori superficie. Et hoc modo peccatum originale, per quod totum genus humanum inficitur, est maius quolibet peccato actuali, quod est proprium singularis personæ. Et quantum ad hoc, Christus principaliter venit ad tollendum originale peccatum, in quantum bonum gentis divinius est quam bonum unius, ut dicitur in I Ethic.

1. Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de intensiva magnitudine peccati.

2. Ad secundum dicendum quod peccato originali in futura retributione non debetur pœna sensus, pœnalitates tamen quas sensibiliter in hac vita patimur, sicut famem, sitim, mortem et alia huiusmodi, ex peccato originali procedunt. Et ideo Christus, ut plene pro peccato originali satisfaceret, voluit sensibilem dolorem pati, ut mortem et alia huiusmodi in seipso consummaret.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut chrysostomus ibidem inducit, verba illa dicebat apostolus, non quasi diminuere volens amplissima et per orbem terrarum diffusa Christi munera, sed ut pro omnibus se solum indicaret obnoxium. Quid enim interest si et aliis præstitit, cum quæ tibi sunt præstita ita integra sunt et ita perfecta quasi nulli alii ex his aliquid fuerit præstitum? ex hoc ergo quod aliquis debet sibi reputare beneficia Christi præstita esse, non debet existimare quod non sint præstita aliis. Et ideo non excluditur quin principaliter venerit abolere peccatum totius naturæ quam peccatum unius personæ. Sed illud peccatum commune ita perfecte curatum est in unoquoque ac si in eo solo esset curatum. Et præterea, propter unionem caritatis, totum quod omnibus est impensum, unusquisque debet sibi adscribere.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod conveniens fuisset Deum incarnari a principio humani generis.

1. Incarnationis enim opus ex immensitate divini caritatis processit, secundum illud Ephes. II, Deus, qui dives est in misericordia, propter nimiam caritatem suam qua dilexit nos, cum essemus mortui peccatis, convivicavit nos in Christo. Sed caritas non tardat subvenire amico necessitatem patienti, secundum illud Prov. III, ne dicas amico tuo, vade et revertere, cras dabo tibi; cum statim possis dare. Ergo Deus incarnationis opus differre non debuit, sed statim a principio per suam incarnationem humano generi subvenire.

2. Præterea, I Tim. I dicitur, Christus venit in hunc mundum peccatores salvos facere. Sed plures salvati fuissent si a principio humani generis Deus incarnatus fuisset, plurimi enim, ignorantes Deum, in suo peccato perierunt in diversis sæculis. Ergo convenientius fuisset quod a principio humani generis Deus incarnatus fuisset.

3. Præterea, opus gratiæ non est minus ordinatum quam opus naturæ. Sed natura initium sumit a perfectis, ut dicit Boëtius, in libro de consolatione. Ergo opus gratiæ debuit a principio esse perfectum. Sed in opere incarnationis consideratur perfectio gratiæ, secundum illud, verbum caro factum est, et postea subditur, plenum gratiæ et veritatis. Ergo Christus a principio humani generis debuit incarnari.

SED CONTRA est quod dicitur Galat. IV, at ubi venit plenitudo temporis, misit Deus filium suum, factum ex muliere, ubi dicit Glossa quod plenitudo temporis est quod præfinitum fuit a Deo patre quando mitteret filium suum. Sed Deus sua sapientia omnia definivit. Ergo convenientissimo tempore Deus est incarnatus. Et sic non fuit conveniens quod a principio humani generis Deus incarnaretur.

RESPONDEO dicendum quod, cum opus incarnationis principaliter ordinetur ad reparationem naturæ humanæ per peccati abolitionem manifestum est quod non fuit conveniens a principio humani generis, ante peccatum, Deum incarnatum fuisse, non enim datur medicina nisi iam infirmis. Unde ipse Dominus dicit, Matth. IX, non est opus valentibus medicus, sed male habentibus, non enim veni vocare iustos, sed peccatores. Sed non etiam statim post peccatum conveniens fuit Deum incarnari. Primo quidem, propter conditionem humani peccati, quod ex superbia provenerat, unde eo modo erat homo liberandus ut, humiliatus, recognosceret se liberatore indigere. Unde super illud Galat. III, ordinata per Angelos in manu mediatoris, dicit Glossa, magno consi-

lio factum est ut, post hominis casum, non illico Dei filius mitteretur. Reliquit enim Deus prius hominem in libertate arbitrii, in lege naturali, ut sic vires naturæ suæ cognosceret. Ubi cum deficeret, legem accepit. Quia data, invaluit morbus, non legis, sed naturæ vitio, ut ita, cognita sua infirmitate, clamaret ad medicum, et gratiæ quæreret auxilium. Secundo, propter ordinem promotionis in bonum, secundum quem ab imperfecto ad perfectum proceditur. Unde apostolus dicit, I ad Cor. XV, non prius quod spirituale est, sed quod animale, deinde quod spirituale. Primus homo de terra, terrenus, secundus homo de cælo, cælestis. Tertio, propter dignitatem ipsius verbi incarnati. Quia super illud Galat. IV, ubi venit plenitudo temporis, dicit Glossa, quanto maior iudex veniebat, tanto præconum series longior præcedere debebat. Quarto, ne fervor fidei temporis prolixitate tepesceret. Quia circa finem mundi refrigescet caritas multorum, et Luc. XVIII dicitur, cum filius hominis veniet, putasne inveniet fidem super terram?

1. Ad primum ergo dicendum quod caritas non differt amico subvenire, salva tamen negotiorum opportunitate et personarum conditione. Si enim medicus statim a principio ægritudinis medicinam daret infirmo, minus proficeret, vel magis læderet quam iuaret. Et ideo etiam Dominus non statim incarnationis remedium humano generi exhibuit, ne illud contemneret ex superbia, si prius suam infirmitatem non cognosceret.

2. Ad secundum dicendum quod Augustinus ad hoc respondet, in libro de sex quaestionibus Paganorum, dicens, qu. II, quod tunc voluit Christus hominibus apparere, et apud eos prædicari suam doctrinam, quando et ubi sciebat esse qui in eum fuerant credituri. His enim temporibus, et his in locis, tales homines in eius prædicatione futuros esse sciebat quales, non quidem omnes, sed tamen multi in eius corporali præsentia fuerunt, qui nec in eum, suscitatis mortuis, credere voluerunt. Sed hanc responsionem reprobans idem Augustinus dicit, in libro de perseverantia, nunquid possumus dicere tyrios aut sidonios, talibus apud se virtutibus factis, credere noluisse, aut credituros non fuisse si fierent, cum ipse Dominus eis attestetur quod acturi essent magnæ humilitatis pœnitentiam, si in eis facta essent divinarum illa signa virtutum? proinde, ut ipse solvens subdit, sicut apostolus ait, non est volentis neque currentis, sed miserentis Dei, qui his quos prævidit, si apud eos facta essent, suis miraculis credituros, quibus voluit subvenit, aliis autem non subvenit, de quibus in sua prædestinatione, occulte quidem sed iuste, aliud iudicavit. Ita misericordiam eius in his qui liberantur, et veritatem in his qui puniuntur sine dubitatione credamus.

3. Ad tertium dicendum quod perfectum est prius imperfecto, in diversis quidem, tempore et natura, oportet enim quod perfectum sit quod alia ad perfectionem adducit, sed in uno et eodem imperfectum est prius tem-

pore, etsi sit posterius natura. Sic ergo imperfectionem naturæ humanæ duratione præcedit æterna Dei perfectio, sed sequitur ipsam consummata perfectio in unione ad Deum.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod incarnationis opus differri debuerit usque in finem mundi.

1. Dicitur enim in Psalmo, senectus mea in misericordia uberi, id est, in novissimo, ut Glossa dicit. Sed tempus incarnationis est maxime tempus misericordiæ, secundum illud Psalmi, quoniam venit tempus miserendi eius. Ergo incarnatio debuit differri usque in finem mundi.

2. Præterea, sicut dictum est, perfectum, in eodem, tempore est posterius imperfecto. Ergo id quod est maxime perfectum, debet esse ultimo in tempore. Sed summa perfectio humanæ naturæ est in unione ad verbum, quia in Christo complacuit omnem plenitudinem divinitatis inhabitare, ut apostolus dicit, Coloss. I. Ergo incarnatio debuit differri usque in finem mundi.

3. Præterea, non est conveniens fieri per duo quod per unum fieri potest. Sed unus Christi adventus sufficere poterat ad salutem humanæ naturæ, qui erit in fine mundi. Ergo non oportuit quod antea veniret per incarnationem. Et ita incarnatio differri debuit usque in finem mundi.

SED CONTRA EST quod dicitur Habacuc III, in medio annorum notum facies. Non ergo debuit incarnationis mysterium, per quod mundo innotuit, usque in finem mundi differri.

RESPONDEO dicendum quod, sicut non fuit conveniens Deum incarnari a principio mundi, ita non fuit conveniens quod incarnatio differretur usque in finem mundi. Quod quidem apparet, primo, ex unione divinæ et humanæ naturæ. Sicut enim dictum est, perfectum uno modo tempore præcedit imperfectum, in eo enim quod de imperfecto fit perfectum, imperfectum tempore præcedit perfectum; in eo vero quod est perfectionis causa efficiens, perfectum tempore præcedit imperfectum. In opere autem incarnationis utrumque concurrit. Quia natura humana in ipsa incarnatione est perducta ad summam perfectionem, et ideo non decuit quod a principio humani generis incarnatio facta fuisset. Sed ipsum verbum incarnatum est perfectionis humanæ causa efficiens, secundum illud Ioan. I, de plenitudine eius omnes in finem mundi differri. Sed perfectio gloriæ, ad quam perducenda est ultimo natura humana per verbum incarnatum, erit in fine mundi. Secundo, ex effectu huma-

næ salutis. Ut enim dicitur in libro de Quæst. Nov. Et vet. Test., in potestate dantis est quando vel quantum velit misereri. Venit ergo quando et subveniri debere scivit, et gratum futurum beneficium. Cum enim languore quodam humani generis obsolescere cœpisset cognitio Dei inter homines et mores immutarentur, eligere dignatus est Abraham, in quo forma esset renovatæ notitiæ Dei et morum. Et cum adhuc reverentia segnior esset, postea per Moysen legem litteris dedit. Et quia eam gentes spreverunt non se subiicientes ei, neque hi qui acceperunt servaverunt, motus misericordia Dominus misit filium suum, qui, data omnibus remissione peccatorum, Deo patri illos iustificatos offerret. Si autem hoc remedium differretur usque in finem mundi, totaliter Dei notitia et reverentia et morum honestas abolita fuisset in terris. Tertio apparet quod hoc non fuisset conveniens ad manifestationem divinæ virtutis, quæ pluribus modis homines salvavit, non solum per fidem futuri, sed etiam per fidem præsentis et præteriti.

1. Ad primum ergo dicendum quod Glossa illa exponit de misericordia perducente ad gloriam. Si tamen referatur ad misericordiam exhibitam humano generi per incarnationem Christi, sciendum est quod, sicut Augustinus dicit, in libro retractationum, tempus incarnationis potest comparari iuventuti humani generis, propter vigorem fervoremque fidei, quæ per dilectionem operatur, senectuti autem, quæ est sexta ætas, propter numerum temporum, quia Christus venit in sexta ætate. Et quamvis in corpore non possit esse simul iuventus et senectus, potest tamen simul esse in anima, illa propter alacritatem, ista propter gravitatem. Et ideo in libro octogintatrium quæst., alicubi dixit Augustinus quod non oportuit divinitus venire magistrum, cuius imitatione humanum genus in mores optimos formaretur, nisi tempore iuventutis alibi autem dixit Christum in sexta ætate humani generis, tanquam in senectute, venisse.

2. Ad secundum dicendum quod opus incarnationis non solum est considerandum ut terminus motus de imperfecto ad perfectum, sed ut principium perfectionis in humana natura, ut dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut chrysostomus dicit, super illud Ioan., non misit Deus filium suum in mundum ut iudicet mundum, duo sunt Christi adventus, primus quidem, ut remittat peccata; secundus, ut iudicet. Si enim hoc non fecisset, universi simul perditii essent, omnes enim peccaverunt, et egent gloria Dei. Unde patet quod non debuit adventum misericordiæ differre usque in finem mundi.

QUÆSTIO 2

DEINDE considerandum est de modo unionis verbi incarnati. Et primo quantum ad ipsam unionem; secundo, quantum ad personam assumentem; tertio, quantum ad naturam assumptam. Circa primum quærentur duodecim. Primo, utrum unio verbi incarnati sit facta in natura. Secundo, utrum sit facta in persona. Tertio, utrum sit facta in supposito vel hypostasi. Quarto, utrum persona vel hypostasis Christi post incarnationem sit composita. Quinto, utrum sit facta aliqua unio animæ et corporis in Christo. Sexto, utrum natura humana fuerit unita verbo accidentaliter. Septimo, utrum ipsa unio sit aliquid creatum. Octavo, utrum sit idem quod assumptio. Nono, utrum sit maxima unionum. Decimo, utrum unio duarum naturarum in Christo fuerit facta per gratiam. Undecimo, utrum eam aliqua merita præcesserint. Duodecimo, utrum aliqua gratia fuerit homini Christo naturalis.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod unio verbi incarnati sit facta in una natura.

1. Dicit enim Cyrillus, et inducitur in gestis Concilii chalcedonensis, non oportet intelligere duas naturas, sed unam naturam Dei verbi incarnatam. Quod quidem non fieret nisi unio esset in natura. Ergo unio verbi incarnati facta est in natura.

2. Præterea, Athanasius dicit, sicut anima rationalis et caro conveniunt in constitutione humanæ naturæ, sic Deus et homo conveniunt in constitutione alicuius unius naturæ. Ergo facta est unio in natura.

3. Præterea, duarum naturarum una non denominatur ex altera nisi aliquo modo in invicem transmutentur. Sed divina natura et humana in Christo ab invicem denominantur, dicit enim Cyrillus divinam naturam esse incarnatam; et Gregorius Nazianzenus dicit naturam humanam esse deificatam; ut patet per Damascenum. Ergo ex duabus naturis videtur esse facta una natura.

SED CONTRA est quod dicitur in determinatione Concilii chalcedonensis, confitemur in novissimis diebus filium Dei unigenitum inconfuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter agnoscendum, nusquam sublata differentia naturarum propter unionem. Ergo unio non est facta in natura.

RESPONDEO dicendum quod ad huius quaestionis evidentiam, oportet considerare quid sit natura. Sciendum est igitur quod nomen naturæ a nascendo est dictum vel sumptum. Unde primo est impositum

hoc nomen ad significandum generationem viventium, quæ nativitas vel pullulatio dicitur, ut dicatur natura quasi nascitura. Deinde translatum est nomen naturæ ad significandum principium huius generationis. Et quia principium generationis in rebus viventibus est intrinsecum, ulterius derivatum est nomen naturæ ad significandum quodlibet principium intrinsecum motus, secundum quod Philosophus dicit, in II Physic., quod natura est principium motus in eo in quo est per se et non secundum accidens. Hoc autem principium vel forma est, vel materia. Unde quandoque natura dicitur forma, quandoque vero materia. Et quia finis generationis naturalis est, in eo quod generatur, essentia speciei, quam significat definitio, inde est quod huiusmodi essentia speciei vocatur etiam natura. Et hoc modo Boëtius naturam definit, in libro de duabus naturis, dicens, natura est unamquamque rem informans specifica differentia, quæ scilicet complet definitionem speciei. Sic ergo nunc loquimur de natura, secundum quod natura significat essentiam, vel quod quid est, sive quidditatem speciei. Hoc autem modo accipiendo naturam, impossibile est unionem verbi incarnati esse factam in natura. Tripliciter enim aliquid unum ex duobus vel pluribus constituitur. Uno modo, ex duobus perfectis integris remanentibus. Quod quidem fieri non potest nisi in his quorum forma est compositio, vel ordo, vel figura, sicut ex multis lapidibus absque aliquo ordine adunatis per solam compositionem fit acervus; ex lapidibus autem et lignis secundum aliquem ordinem dispositis, et etiam ad aliquam figuram redactis, fit domus. Et secundum hoc, posuerunt aliqui unionem esse per modum confusionis, quæ scilicet est sine ordine; vel commensurationis, quæ est cum ordine. Sed hoc non potest esse. Primo quidem, quia compositio, ordo vel figura non est forma substantialis, sed accidentalis. Et sic sequeretur quod unio incarnationis non esset per se, sed per accidens, quod infra improbabitur. Secundo, quia ex huiusmodi non fit unum simpliciter, sed secundum quid, remanent enim plura actu. Tertio, quia forma talium non est natura, sed magis ars, sicut forma domus. Et sic non constitueretur una natura in Christo, ut ipsi volunt. Alio modo fit aliquid ex perfectis, sed transmutatis, sicut ex elementis fit mixtum. Et sic aliqui dixerunt unionem incarnationis esse factam per modum complexionis. Sed hoc non potest esse. Primo quidem, quia natura divina est omnino immutabilis, ut in prima parte dictum est. Unde nec ipsa potest converti in aliud, cum sit incorruptibilis, nec aliud in ipsam, cum ipsa sit ingenerabilis. Secundo, quia id quod est commixtum, nulli miscibilium est idem specie, differt enim caro a quolibet elementorum specie. Et sic Christus nec esset eiusdem naturæ cum patre, nec cum matre. Tertio, quia ex his quæ plurimum distant non potest fieri commixtio, solvitur enim species unius eorum, puta si quis guttam aquæ amphoræ vini apponat.

Et secundum hoc, cum natura divina in infinitum excedat humanam, non potest esse mixtio, sed remanebit sola natura divina. Tertio modo fit aliquid ex aliquibus non permutatis, sed imperfectis, sicut ex anima et corpore fit homo; et similiter ex diversis membris. Sed hoc dici non potest de incarnationis mysterio. Primo quidem, quia utraque natura est secundum suam rationem perfecta, divina scilicet et humana. Secundo, quia divina et humana natura non possunt constituere aliquid per modum partium quantitativarum, sicut membra constituunt corpus, quia natura divina est incorporea. Neque per modum formæ et materiæ, quia divina natura non potest esse forma alicuius, præsertim corporei. Sequeretur etiam quod species resultans esset communibilis pluribus, et ita essent plures Christi. Tertio, quia Christus neque esset humanæ naturæ, neque divinæ, differentia enim addita variat speciem, sicut unitas in numeris, sicut dicitur in VIII Metaphys.

1. Ad primum ergo dicendum quod illa auctoritas Cyrilli exponitur in quinta synodo sic, si quis, unam naturam Dei verbi incarnatam dicens, non sic accipit sicut patres docuerunt, quia ex divina natura et humana unione secundum subsistentiam facta, sed ex talibus vocibus naturam unam sive substantiam divinitatis et carnis Christi introducere conatur, talis anathema sit. Non ergo sensus est quod in incarnatione ex duabus naturis sit una natura constituta, sed quia una natura Dei verbi carnem univit in persona.

2. Ad secundum dicendum quod ex anima et corpore constituitur in unoquoque nostrum duplex unitas, naturæ, et personæ. Naturæ quidem, secundum quod anima unitur corpori, formaliter perficiens ipsum, ut ex duabus fiat una natura, sicut ex actu et potentia, vel materia et forma. Et quantum ad hoc non attenditur similitudo, quia natura divina non potest esse corporis forma, ut in primo probatum est. Unitas vero personæ constituitur ex eis in quantum est unus aliquis subsistens in carne et anima. Et quantum ad hoc attenditur similitudo, unus enim Christus subsistit in divina natura et humana.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut Damascenus dicit, natura divina dicitur incarnata, quia est unita carni personaliter non quod sit in naturam carnis conversa. Similiter etiam caro dicitur deificata, ut ipse dicit, non per conversionem, sed per unionem ad verbum, salvis suis proprietatibus, ut intelligatur caro deificata quia facta est Dei verbi caro, non quia facta sit Deus.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEditur. Videtur quod unio verbi incarnati non sit facta in persona.

1. Persona enim Dei non est aliud a natura ipsius, ut habitum est in primo. Si ergo unio non est in natura, sequitur quod non sit facta in persona.

2. Præterea, natura humana non est minoris dignitatis in Christo quam in nobis. Personalitas autem ad dignitatem pertinet, ut in primo habitum est. Cum ergo natura humana in nobis propriam personalitatem habeat, multo magis habuit propriam personalitatem in Christo.

3. Præterea, sicut Boëtius dicit, in libro de duabus naturis, persona est rationalis naturæ individua substantia. Sed verbum Dei assumpsit naturam humanam individuum, natura enim universalis non sistit secundum se, sed in nuda contemplatione consideratur, ut Damascenus dicit. Ergo humana natura habet suam personalitatem. Non ergo videtur quod sit facta unio in persona.

SED CONTRA est quod in chalcedonensi synodo legitur, non in duas personas partitum aut divisum, sed unum et eundem filium unigenitum Dominum nostrum Iesum Christum confitemur. Ergo facta est unio verbi in persona.

RESPONDEO dicendum quod persona aliud significat quam natura. Natura enim significat essentiam speciei, quam significat definitio. Et si quidem his quæ ad rationem speciei pertinent nihil aliud adiunctum inveniri posset, nulla necessitas esset distinguendi naturam a supposito naturæ, quod est individuum subsistens in natura illa, quia unumquodque individuum subsistens in natura aliqua esset omnino idem cum sua natura. Contingit autem in quibusdam rebus subsistentibus inveniri aliquid quod non pertinet ad rationem speciei, scilicet accidentia et principia individuantia, sicut maxime apparet in his quæ sunt ex materia et forma composita. Et ideo in talibus etiam secundum rem differt natura et suppositum, non quasi omnino aliqua separata, sed quia in supposito includitur ipsa natura speciei, et superadduntur quædam alia quæ sunt præter rationem speciei. Unde suppositum significatur ut totum, habens naturam sicut partem formalem et perfectivam sui. Et propter hoc in compositis ex materia et forma natura non prædicatur de supposito, non enim dicimus quod hic homo sit sua humanitas. Si qua vero res est in qua omnino nihil est aliud præter rationem speciei vel naturæ suæ, sicut est in Deo, ibi non est aliud secundum rem suppositum et natura, sed solum secundum rationem intelligendi, quia natura dicitur secundum quod est essentia quædam; eadem vero dicitur suppositum secundum quod est subsistens. Et quod est dictum de supposito, intelligendum est de persona in creatura rationali vel intellectuali, quia nihil aliud est persona quam rationalis naturæ individua substantia, secundum Boëtium. Omne igitur quod inest alicui personæ, sive pertineat ad naturam eius sive non, unitur ei in persona. Si ergo humana natura verbo Dei non unitur in persona, nullo modo ei unitur. Et sic totali-

ter tollitur incarnationis fides, quod est subruere totam fidem christianam. Quia igitur verbum habet naturam humanam sibi unitam, non autem ad suam naturam divinam pertinentem consequens est quod unio sit facta in persona verbi, non autem in natura.

1. Ad primum ergo dicendum quod, licet in Deo non sit aliud secundum rem natura et persona, differt tamen secundum modum significandi, sicut dictum est, quia persona significat per modum subsistentis. Et quia natura humana sic unitur verbo ut verbum in ea subsistat, non autem ut aliquid addatur ei ad rationem suæ naturæ, vel ut eius natura in aliquid transmutetur, ideo unio facta est in persona, non in natura.

2. Ad secundum dicendum quod personalitas necessario intantum pertinet ad dignitatem alicuius rei et perfectionem, inquantum ad dignitatem et perfectionem eius pertinet quod per se existat, quod in nomine personæ intelligitur. Dignius autem est alicui quod existat in aliquo se digniori, quam quod existat per se. Et ideo ex hoc ipso humana natura dignior est in Christo quam in nobis, quia in nobis, quasi per se existens, propriam personalitatem habet in Christo autem existit in persona verbi. Sicut etiam esse completivum speciei pertinet ad dignitatem formæ, tamen sensitivum nobilior est in homine, propter coniunctionem ad nobiliorem formam completivam, quam sit in bruto animali, in quo est forma completiva.

3. Ad tertium dicendum quod Dei verbum non assumpsit naturam humanam in universali, sed in atomo, idest in individuo, sicut Damascenus dicit, alioquin opereretur quod cuilibet homini conveniret esse Dei verbum, sicut convenit Christo. Sciendum est tamen quod non quodlibet individuum in genere substantiæ, etiam in rationali natura, habet rationem personæ, sed solum illud quod per se existit, non autem illud quod existit in alio perfectiori. Unde manus socratis, quamvis sit quoddam individuum, non est tamen persona, quia non per se existit, sed in quodam perfectiori, scilicet in suo toto. Et hoc etiam potest significari in hoc quod persona dicitur substantia individua, non enim manus est substantia completa, sed pars substantiæ. Licet igitur humana natura sit individuum quoddam in genere substantiæ, quia tamen non per se separatim existit, sed in quodam perfectiori, scilicet in persona Dei verbi, consequens est quod non habeat personalitatem propriam. Et ideo facta est unio in persona.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod unio verbi incarnati non sit facta in supposito, sive in hypostasi.

1. Dicit enim Augustinus, in enchirid., divina substantia et humana utrumque est unus Dei filius, sed aliud propter verbum, et aliud propter hominem. Leo Papa etiam dicit, in epistola ad flavianum, unum horum coruscant miraculis, et aliud succumbit iniuriis. Sed omne quod est aliud et aliud, differt supposito. Ergo unio verbi incarnati non est facta in supposito.

2. Præterea, hypostasis nihil est aliud quam substantia particularis, ut Boëtius dicit, in libro de duabus naturis. Manifestum est autem quod in Christo est quædam alia substantia particularis præter hypostasim verbi, scilicet corpus et anima et compositum ex eis. Ergo in Christo est alia hypostasis præter hypostasim verbi Dei.

3. Præterea, hypostasis verbi non continetur in aliquo genere, neque sub specie, ut patet ex his quæ in prima parte dicta sunt. Sed Christus, secundum quod est factus homo, continetur sub specie humana, dicit enim Dionysius, I cap. De div. Nom., intra nostram factus est naturam qui omnem ordinem secundum omnem naturam supersubstantialiter excedit. Non autem continetur sub specie humana nisi sit hypostasis quædam humanæ speciei. Ergo in Christo est alia hypostasis præter hypostasim verbi Dei. Et sic idem quod prius.

SED CONTRA est quod Damascenus dicit, in III libro, in Domino nostro Iesu Christo duas naturas cognoscimus, unam autem hypostasim.

RESPONDEO dicendum quod quidam, ignorantes habitudinem hypostasis ad personam, licet concederent in Christo unam solam personam, posuerunt tamen aliam hypostasim Dei et aliam hominis, ac si unio sit facta in persona, non in hypostasi. Quod quidem apparet erroneum tripliciter. Primo, ex hoc quod persona supra hypostasim non addit nisi determinatam naturam, scilicet rationalem; secundum quod Boëtius dicit, in libro de duabus naturis, quod persona est rationalis naturæ individua substantia. Et ideo idem est attribuere propriam hypostasim humanæ naturæ in Christo, et propriam personam. Quod intelligentes sancti patres, utrumque in Concilio quinto, apud constantinopolim celebrato, damnaverunt, dicentes, si quis introducere conetur in mysterio Christi duas subsistentias seu duas personas, talis anathema sit, nec enim adiectionem personæ vel subsistentiæ suscepit sancta trinitas, incarnato uno de sancta trinitate, Deo verbo. Subsistentia autem idem est quod res subsistens, quod est proprium hypostasis, ut patet per Boëtium, in libro de duabus naturis. Secundo quia, si detur quod persona aliquid addat supra hypostasim in quo possit fieri unio, hoc nihil est aliud quam proprietas ad dignitatem pertinens, secundum quod a quibusdam dicitur quod persona est hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente. Si ergo facta sit unio in persona et non in hypostasi, consequens erit quod non sit

facta unio nisi secundum dignitatem quandam. Et hoc est, approbante synodo ephesina, damnatum a Cyrillo sub his verbis, si quis in uno Christo dividit subsistentias post adunationem, sola copulans eas coniunctione quæ secundum dignitatem vel auctoritatem est vel secundum potentiam, et non magis concursu secundum adunationem naturalem, anathema sit. Tertio, quia tantum hypostasis est cui attribuuntur operationes et proprietates naturæ, et ea etiam quæ ad naturæ rationem pertinent in concreto, dicimus enim quod hic homo ratiocinatur, et est risibilis, et est animal rationale. Et hac ratione hic homo dicitur esse suppositum, quia scilicet supponitur his quæ ad hominem pertinent, eorum prædicationem recipiens. Si ergo sit alia hypostasis in Christo præter hypostasim verbi, sequetur quod de aliquo alio quam de verbo verificentur ea quæ sunt hominis, puta esse natum de virgine, passum, crucifixum et sepultum. Et hoc etiam damnatum est, approbante Concilio ephesino, sub his verbis, si quis personis duabus vel subsistentiis eas quæ sunt in evangelicis et apostolicis Scripturis impartitur voces, aut de Christo a sanctis dictas, aut ab ipso de se; et quasdam quidem velut homini præter illud ex Deo verbum specialiter intellecto applicat, quasdam vero, velut Deo decibiles, soli ex Deo patre verbo, anathema sit. Sic igitur patet esse hæresim ab olim damnatam dicere quod in Christo sunt duæ hypostases vel duo supposita, sive quod unio non sit facta in hypostasi vel supposito. Unde in eadem synodo legitur, si quis non confitetur carni secundum subsistentiam unitum ex Deo patre verbum, unumque esse Christum cum sua carne, eundem scilicet Deum et hominem, anathema sit.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut accidentalis differentia facit alterum, ita differentia essentialis facit aliud. Manifestum est autem quod alteritas, quæ provenit ex differentia accidentali, potest ad eandem hypostasim vel suppositum in rebus creatis pertinere, eo quod idem numero potest diversis accidentibus subesse, non autem contingit in rebus creatis quod idem numero subsistere possit diversis essentiis vel naturis. Unde sicut quod dicitur alterum et alterum in creaturis, non significat diversitatem suppositi, sed solum diversitatem formarum accidentalium; ita quod Christus dicitur aliud et aliud, non importat diversitatem suppositi sive hypostasis, sed diversitatem naturarum. Unde Gregorius Nazianzenus dicit, in epistola ad chelidonium, aliud et aliud sunt ea ex quibus salvator est, non alius autem et alius. Dico vero aliud et aliud e contrario quam in trinitate habet. Ibi enim alius et alius dicimus, ut non subsistentias confundamus, non aliud autem et aliud.

2. Ad secundum dicendum quod hypostasis significat substantiam particularem non quocumque modo, sed prout est in suo complemento. Secundum vero quod venit in unionem alicuius magis completi, non dicitur hypostasis, sicut manus aut pes. Et similiter humana natu-

ra in Christo, quamvis sit substantia particularis, quia tamen venit in unionem cuiusdam completi, scilicet totius Christi prout est Deus et homo, non potest dici hypostasis vel suppositum, sed illud completum ad quod concurrat, dicitur esse hypostasis vel suppositum.

3. Ad tertium dicendum quod etiam in rebus creatis res aliqua singularis non ponitur in genere vel specie ratione eius quod pertinet ad eius individuationem, sed ratione naturæ, quæ secundum formam determinatur, cum individuatō magis sit secundum materiam in rebus compositis. Sic igitur dicendum est quod Christus est in specie humana ratione naturæ assumptæ, non ratione ipsius hypostasis.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod persona Christi non sit composita.

1. Persona enim Christi non est aliud quam persona vel hypostasis verbi, ut ex dictis patet. Sed in verbo non est aliud persona et natura, ut patet ex his quæ dicta sunt in prima parte. Cum ergo natura verbi sit simplex, ut in primo ostensum est, impossibile est quod persona Christi sit composita.

2. Præterea, omnis compositio videtur esse ex partibus. Sed divina natura non potest habere rationem partis, quia omnis pars habet rationem imperfecti. Ergo impossibile est quod persona Christi sit composita ex duabus naturis.

3. Præterea, quod componitur ex aliquibus, videtur esse homogeneous, sicut ex corporibus non componitur nisi corpus. Si igitur ex duabus naturis aliquid sit in Christo compositum, consequens erit quod illud non erit persona, sed natura. Et sic in Christo erit facta unio in natura. Quod est contra prædicta.

SED CONTRA est quod Damascenus dicit, III libro, in Domino Iesu Christo duas naturas cognoscimus, unam autem hypostasim, ex utrisque compositam.

RESPONDEO dicendum quod persona sive hypostasis Christi dupliciter considerari potest. Uno modo, secundum id quod est in se. Et sic est omnino simplex, sicut et natura verbi. Alio modo, secundum rationem personæ vel hypostasis, ad quam pertinet subsistere in aliqua natura. Et secundum hoc, persona Christi subsistit in duabus naturis. Unde, licet sit ibi unum subsistens, est tamen ibi alia et alia ratio subsistendi. Et sic dicitur persona composita, inquantum unum duobus subsistit.

1. Et per hoc patet responsio ad primum.

2. Ad secundum dicendum quod illa compositio personæ ex naturis non dicitur esse ratione partium, sed potius ratione numeri, sicut omne illud in quo duo conveniunt, potest dici ex eis compositum.

3. Ad tertium dicendum quod non in omni compositione hoc verificatur quod illud quod componitur sit homogeneous componentibus, sed solum in partibus continui; nam continuum non componitur nisi ex continuis. Animal vero componitur ex anima et corpore, quorum neutrum est animal.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod in Christo non fuerit unio animæ et corporis.

1. Ex unione enim animæ et corporis in nobis causatur persona vel hypostasis hominis. Si ergo anima et corpus fuerunt in Christo unita, sequitur quod fuerit ex unione eorum aliqua hypostasis constituta. Non autem hypostasis verbi Dei, quæ est æterna. Ergo in Christo erit aliqua persona vel hypostasis præter hypostasim verbi. Quod est contra prædicta.

2. Præterea, ex unione animæ et corporis constituitur natura humanæ speciei. Damascenus autem dicit, in III libro, quod in Domino nostro Iesu Christo non est communem speciem accipere. Ergo in eo non est facta compositio animæ et corporis.

3. Præterea, anima non coniungitur corpori nisi ut vivificet ipsum. Sed corpus Christi poterat vivificari ab ipso verbo Dei, quod est fons et principium vitæ. Ergo in Christo non fuit unio animæ et corporis.

SED CONTRA est quod corpus non dicitur animatum nisi ex unione animæ. Sed corpus Christi dicitur animatum, secundum illud quod ecclesia cantat, animatum corpus assumens, de virgine nasci dignatus est. Ergo in Christo fuit unio animæ et corporis.

RESPONDEO dicendum quod Christus dicitur homo univoce cum hominibus aliis, utpote eiusdem speciei existens, secundum illud apostoli, Philipp. II, in similitudinem hominum factus. Pertinet autem ad rationem speciei humanæ quod anima corpori uniatur, non enim forma constituit speciem nisi per hoc quod sit actus materiæ; et hoc est ad quod generatio terminatur, per quam natura speciem intendit. Unde necesse est dicere quod in Christo fuerit anima unita corpori, et contrarium est hæreticum, utpote derogans veritati humanitatis Christi.

1. Ad primum ergo dicendum quod ex hac ratione moti fuerunt illi qui negaverunt unionem animæ et corporis in Christo, ne per hoc scilicet cogere personam novam aut hypostasim in Christo inducere; quia videbant quod in puris hominibus ex unione animæ et corporis constituitur persona. Sed hoc ideo in puris hominibus accidit quia anima et corpus sic in eis coniunguntur ut per se existant. Sed in Christo uniuntur ad invicem ut adiuncta alteri principaliori quod subsistit in natura ex

eis composita. Et propter hoc ex unione animæ et corporis in Christo non constituitur nova hypostasis seu persona, sed advenit ipsum coniunctum personæ seu hypostasi præexistenti. Nec propter hoc sequitur quod sit minoris efficaciam unio animæ et corporis in Christo quam in nobis. Quia ipsa coniunctio ad nobilius non adimit virtutem aut dignitatem, sed auget, sicut anima sensitiva in animalibus constituit speciem, quia consideratur ut ultima forma; non autem in hominibus, quamvis in eis sit nobilior et virtuosior; et hoc per adiunctionem ulterioris et nobilioris perfectionis animæ rationalis, ut etiam supra dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod verbum Damasceni potest intelligi dupliciter. Uno modo, ut referatur ad humanam naturam. Quæ quidem non habet rationem communis speciei secundum quod est in uno solo individuo, sed secundum quod est abstracta ab omni individuo, prout in nuda contemplatione consideratur; vel secundum quod est in omnibus individuis. Filius autem Dei non assumpsit humanam naturam prout est in sola consideratione intellectus, quia sic non assumpsisset ipsam rem humanæ naturæ. Nisi forte diceretur quod humana natura esset quædam idea separata, sicut Platonicus posuerunt hominem sine materia. Sed tunc filius Dei non assumpsisset carnem, contra id quod dicitur Luc. Ult., spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere. Similiter etiam non potest dici quod filius Dei assumpsit humanam naturam prout est in omnibus individuis eiusdem speciei, quia sic omnes homines assumpsisset. Relinquitur ergo, ut Damascenus postea dicit in eodem libro, quod assumpserit naturam humanam in atomo, idest in individuo, non quidem in alio individuo, quod sit suppositum vel hypostasis illius naturæ, quam in persona filii Dei. Alio modo potest intelligi dictum Damasceni ut non referatur ad naturam humanam, quasi ex unione animæ et corporis non resultet una communis natura, quæ est humana, sed est referendum ad unionem duarum naturarum, divinæ scilicet et humanæ, ex quibus non componitur aliquid tertium, quod sit quædam natura communis; quia sic illud esset natum prædicari de pluribus. Et hoc ibi intendit. Unde subdit, neque enim generatus est, neque unquam generabitur alius Christus, ex deitate et humanitate, in deitate et humanitate, Deus perfectus, idem et homo perfectus.

3. Ad tertium dicendum quod duplex est principium vitæ corporalis. Unum quidem effectivum. Et hoc modo verbum Dei est principium omnis vitæ. Alio modo est aliquid principium vitæ formaliter. Cum enim vivere viventibus sit esse, ut dicit Philosophus, in I de Anima; sicut unumquodque formaliter est per suam formam, ita corpus vivit per animam. Et hoc modo non potuit corpus vivere per verbum, quod non potest esse corporis forma.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod humana natura fuerit unita verbo Dei accidentaliter.

1. Dicit enim apostolus, Philipp. II, de filio Dei, quod habitu inventus est ut homo. Sed habitus accidentaliter advenit ei cuius est, sive accipiatur habitus prout est unum de decem generibus; sive prout est species qualitatis. Ergo humana natura accidentaliter unita est filio Dei.

2. Præterea, omne quod advenit alicui post esse completum, advenit ei accidentaliter, hoc enim dicimus accidens quod potest alicui et adesse et abesse præter subiecti corruptionem. Sed natura humana advenit ex tempore filio Dei habenti esse perfectum ab æterno. Ergo advenit ei accidentaliter.

3. Præterea, quidquid non pertinet ad naturam seu essentiam alicuius rei, est accidens eius, quia omne quod est vel est substantia, vel est accidens. Sed humana natura non pertinet ad essentiam vel naturam filii Dei divinam, quia non est facta unio in natura, ut supra dictum est. Ergo oportet quod natura humana accidentaliter filio Dei advenerit.

4. Præterea, instrumentum accidentaliter advenit. Sed natura humana in Christo fuit divinitatis instrumentum, dicit enim Damascenus, in III libro, quod caro Christi instrumentum divinitatis existit. Ergo videtur quod humana natura fuerit filio Dei unita accidentaliter.

SED CONTRA est quod illud quod accidentaliter prædicatur, non prædicat aliquid, sed quantum vel quale vel aliquo modo se habens si igitur humana natura accidentaliter adveniret, cum dicitur Christus esse homo, non prædicaretur aliquid, sed quale aut quantum aut aliquo modo se habens. Quod est contra decretalem Alexandri Papæ dicentis, cum Christus sit perfectus Deus et perfectus homo, qua temeritate audent quidam dicere quod Christus, secundum quod est homo, non est aliquid?

RESPONDEO dicendum quod, ad huius quaestionis evidentiam, sciendum est quod circa mysterium unionis duarum naturarum in Christo, duplex hæresis insurrexit. Una quidem confundentium naturas, sicut eutychetis et dioscori, qui posuerunt quod ex duabus naturis est constituta una natura; ita quod confitentur Christum esse ex duabus naturis, quasi ante unionem distinctis; non autem in duabus naturis, quasi post unionem naturarum distinctione cessante. Alia vero fuit hæresis Nestorii et theodori Mopsuesteni separantium personas. Posuerunt enim aliam esse personam filii Dei, et filii hominis. Quas dicebant sibi invicem esse unitas, primo quidem, secundum inhabitationem, in quantum scilicet verbum Dei habitavit in illo homine sicut in templo. Secundo, secundum unitatem affectus, inquan-

tum scilicet voluntas illius hominis est semper conformis voluntati Dei. Tertio modo, secundum operationem, prout scilicet dicebant hominem illum esse Dei verbi instrumentum. Quarto, secundum dignitatem honoris, prout omnis honor qui exhibetur filio Dei, exhibetur filio hominis, propter coniunctionem ad filium Dei. Quinto, secundum æquivocationem, idest secundum communicationem nominum, prout scilicet dicimus illum hominem esse Deum et filium Dei. Manifestum est autem omnes istos modos accidentalem unionem importare. Quidam autem posteriores magistri, putantes se has hæreses declinare, in eas per ignorantiam inciderunt. Quidam enim eorum concesserunt unam Christi personam, sed posuerunt duas hypostases, sive duo supposita; dicentes hominem quendam, compositum ex anima et corpore, a principio suæ conceptionis esse assumptum a Dei verbo. Et hæc est prima opinio quam magister ponit in sexta distinctione tertii libri sententiarum. Alii vero, volentes servare unitatem personæ, posuerunt Christi animam non esse corpori unitam, sed hæc duo, separata ab invicem, esse unita verbo accidentaliter, ut sic non cresceret numerus personarum. Et hæc est tertia opinio quam magister ibidem ponit. Utraque autem harum opinionum incidit in hæresim Nestorii. Prima quidem, quia idem est ponere duas hypostases vel duo supposita in Christo, quod ponere duas personas, ut supra dictum est. Et si fiat vis in nomine personæ, considerandum est quod etiam Nestorius utebatur unitate personæ, propter unitatem dignitatis et honoris. Unde et quinta synodus definit anathema eum qui dicit unam personam secundum dignitatem, honorem et adorationem, sicut theodorus et Nestorius insanientes conscripserunt. Alia vero opinio incidit in errorem Nestorii quantum ad hoc, quod posuit unionem accidentalem. Non enim differt dicere quod verbum Dei unitum est homini Christo secundum inhabitationem sicut in templo suo, sicut dicebat Nestorius; et dicere quod unitum fuit verbum homini secundum induitionem sicut vestimento, sicut dicit tertia opinio. Quæ etiam dicit peius aliquid quam Nestorius, quod anima et corpus non sunt unita. Fides autem catholica, medium tenens inter prædictas positiones, neque dicit esse unionem factam Dei et hominis secundum essentiam vel naturam; neque etiam secundum accidens; sed medio modo, secundum subsistentiam seu hypostasim. Unde in quinta synodo legitur, cum multis modis unitas intelligatur, qui iniquitatem Apollinarii et eutycheitis sequuntur, interemptionem eorum quæ convenerunt colentes, (idest, interimentes utramque naturam), unionem secundum confusionem dicunt; theodori autem et Nestorii sequaces, divisione gaudentes, affectualem unitatem introducunt, sancta vero Dei ecclesia, utriusque perfidiæ impietatem reiiciens unionem Dei verbi ad carnem secundum compositionem confitetur, quod est secundum subsistentiam. Sic igitur patet quod secunda

trium opinionum quas magister ponit, quæ asserit unam hypostasim Dei et hominis, non est dicenda opinio, sed sententia catholicæ fidei. Similiter etiam prima opinio, quæ ponit duas hypostases; et tertia, quæ ponit unionem accidentalem; non sunt dicendæ opiniones, sed hæreses in Conciliis ab ecclesia damnatæ.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut Damascenus dicit, in III libro, non necesse autem omnifariam et indefective assimilari exempla, quod enim in omnibus simile, idem utique erit, et non exemplum. Et maxime in divinis, impossibile enim simile exemplum invenire et in theologia, idest in deitate personarum, et in dispensatione, idest in mysterio incarnationis. Humana igitur natura in Christo assimilatur habitui, idest vestimento, non quidem quantum ad accidentalem unionem, sed quantum ad hoc, quod verbum videtur per humanam naturam, sicut homo per vestimentum. Et etiam quantum ad hoc, quod vestimentum mutatur, quia scilicet formatur secundum figuram eius qui induit ipsum, qui a sua forma non mutatur propter vestimentum, et similiter humana natura assumpta a verbo Dei est meliorata, ipsum autem verbum Dei non est mutatum; ut exponit Augustinus, in libro octogintatrium quaestionum.

2. Ad secundum dicendum quod illud quod advenit post esse completum, accidentaliter advenit, nisi trahatur in communionem illius esse completi. Sicut in resurrectione corpus adveniet animæ præexistenti, non tamen accidentaliter, quia ad idem esse assumetur, ut scilicet corpus habeat esse vitale per animam. Non est autem sic de albedine, quia aliud est esse albi, et aliud esse hominis cui advenit albedo. Verbum autem Dei ab æterno esse completum habuit secundum hypostasim sive personam, ex tempore autem advenit ei natura humana, non quasi assumpta ad unum esse prout est naturæ, sicut corpus assumitur ad esse animæ; sed ad unum esse prout est hypostasis vel personæ. Et ideo humana natura non unitur accidentaliter filio Dei.

3. Ad tertium dicendum quod accidens dividitur contra substantiam. Substantia autem, ut patet V Metaphys., dupliciter dicitur, uno modo, essentia sive natura; alio modo, pro supposito sive hypostasi. Unde sufficit ad hoc quod non sit unio accidentalis, quod sit facta unio secundum hypostasim, licet non sit facta unio secundum naturam.

4. Ad quartum dicendum quod non omne quod assumitur ut instrumentum, pertinet ad hypostasim assumptis, sicut patet de securi et gladio nihil tamen prohibet illud quod assumitur ad unitatem hypostasis, se habere ut instrumentum, sicut corpus hominis vel membra eius. Nestorius igitur posuit quod natura humana est assumpta a verbo solum per modum instrumenti, non autem ad unitatem hypostasis. Et ideo non concedebat quod homo ille vere esset filius Dei, sed instrumentum eius. Unde Cyrillus dicit, in epistola ad mona-

chos Ægypti, hunc emanuelem, idest Christum, non tanquam instrumenti officio sumptum dicit Scriptura, sed tanquam Deum vere humanatum, idest hominem factum. Damascenus autem posuit naturam humanam in Christo esse sicut instrumentum ad unitatem hypostasis pertinens.

ARTICULUS 7

AD SEPTIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod unio divinæ et humanæ naturæ non sit aliquid creatum.

1. Nihil enim in Deo creatum potest esse, quia quidquid est in Deo, Deus est. Sed unio est in Deo, quia ipse Deus est humanæ naturæ unitus. Ergo videtur quod unio non sit aliquid creatum.

2. Præterea, finis est potissimum in unoquoque. Sed finis unionis est divina hypostasis sive persona, ad quam terminata est unio. Ergo videtur quod huiusmodi unio maxime debeat iudicari secundum conditionem divinæ hypostasis. Quæ non est aliquid creatum. Ergo nec ipsa unio est aliquid creatum.

3. Præterea, propter quod unumquodque, et illud magis. Sed homo dicitur esse creator propter unionem. Ergo multo magis ipsa unio non est aliquid creatum, sed creator.

SED CONTRA est, quod incipit esse ex tempore, est creatum. Sed unio illa non fuit ab æterno, sed incepit esse ex tempore. Ergo unio est aliquid creatum.

RESPONDEO dicendum quod unio de qua loquimur est relatio quædam quæ consideratur inter divinam naturam et humanam, secundum quod conveniunt in una persona filii Dei. Sicut autem in prima parte dictum est, omnis relatio quæ consideratur inter Deum et creaturam, realiter quidem est in creatura, per cuius mutationem talis relatio innascitur, non autem est realiter in Deo, sed secundum rationem tantum, quia non nascitur secundum mutationem Dei. Sic igitur dicendum est quod hæc unio de qua loquimur, non est in Deo realiter, sed secundum rationem tantum in humana autem natura, quæ creatura quædam est, est realiter. Et ideo oportet dicere quod sit quoddam creatum.

1. Ad primum ergo dicendum quod hæc unio non est in Deo realiter sed solum secundum rationem tantum, dicitur enim Deus unitus creaturæ ex hoc quod creatura unita est ei, absque Dei mutatione.

2. Ad secundum dicendum quod ratio relationis, sicut et motus dependet ex fine vel termino, sed esse eius dependet ex subiecto. Et quia unio talis non habet esse reale nisi in natura creata, ut dictum est, consequens est quod habeat esse creatum.

3. Ad tertium dicendum quod homo dicitur et est Deus propter unionem in quantum terminatur ad hypo-

stasim divinam. Non tamen sequitur quod ipsa unio sit creator vel Deus, quia quod aliquid dicatur creatum, hoc magis respicit esse ipsius quam relationem.

ARTICULUS 8

AD OCTAVUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod idem sit unio quod assumptio.

1. Relationes enim, sicut et motus, specificantur secundum terminum. Sed idem est terminus assumptionis et unionis, scilicet divina hypostasis. Ergo videtur quod non differant unio et assumptio.

2. Præterea, in mysterio incarnationis idem videtur esse uniens et assumens, unitum et assumptum. Sed unio et assumptio videntur sequi actionem et passionem unientis et uniti, vel assumentis et assumpti. Ergo videtur idem esse unio quod assumptio.

3. Præterea, Damascenus dicit, in III libro, aliud est unio, aliud incarnatio. Nam unio solam demonstrat copulationem, ad quid autem facta est, non adhuc. Incarnatio autem et humanatio determinant ad quem sit facta copulatio. Sed similiter assumptio non determinat ad quem facta sit copulatio. Ergo videtur idem esse unio et assumptio.

SED CONTRA est quod divina natura dicitur unita, non autem assumpta.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, unio importat relationem divinæ naturæ et humanæ secundum quod conveniunt in una persona. Omnis autem relatio quæ incipit esse ex tempore, ex aliqua mutatione causatur. Mutatio autem consistit in actione et passione. Sic igitur dicendum est quod prima et principalis differentia inter unionem et assumptionem est quod unio importat ipsam relationem, assumptio autem actionem secundum quam dicitur aliquis assumens, vel passionem secundum quam dicitur aliquid assumptum. Ex hac autem differentia accipitur secundo alia differentia. Nam assumptio dicitur sicut in fieri, unio autem sicut in facto esse. Et ideo uniens dicitur esse unitum, assumens autem non dicitur esse assumptum. Natura enim humana significatur ut in termino assumptionis ad hypostasim divinam per hoc quod dicitur homo, unde vere dicimus quod filius Dei, qui est uniens sibi humanam naturam, est homo. Sed humana natura in se considerata, idest in abstracto, significatur ut assumpta, non autem dicimus quod filius Dei sit humana natura. Ex eodem etiam sequitur tertia differentia, quod relatio, præcipue æquiparantiæ, non magis se habet ad unum extremum quam ad aliud; actio autem et passio diversimode se habent ad agens et patiens, et ad diversos terminos. Et ideo assumptio determinat terminum et a quo et ad quem, di-

citur enim assumptio quasi ab alio ad se sumptio, unio autem nihil horum determinat. Unde indifferenter dicitur quod humana natura est unita divinæ, et e converso. Non autem dicitur divina natura assumpta ab humana, sed e converso, quia humana natura adiuncta est ad personalitatem divinam, ut scilicet persona divina in humana natura subsistat.

1. Ad primum ergo dicendum quod unio et assumptio non eodem modo se habent ad terminum, sed diversimode, sicut dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod uniens et assumens non omnino sunt idem. Nam omnis persona assumens est uniens, non autem e converso. Nam persona patris univit naturam humanam filio, non autem sibi et ideo dicitur uniens, non assumens. Et similiter non est idem unitum et assumptum. Nam divina natura dicitur unita, non assumpta.

3. Ad tertium dicendum quod assumptio determinat cui facta est copulatio ex parte assumptis, in quantum assumptio dicitur quasi ad se sumptio. Sed incarnatio et humanatio ex parte assumpti, quod est caro, vel natura humana. Et ideo assumptio differt ratione et ab unione, et ab incarnatione seu humanatione.

ARTICULUS 9

AD NONUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod unio duarum naturarum non sit maxima unio.

1. Unitum enim deficit in ratione unitatis ab eo quod est unum, eo quod unitum dicitur per participationem, unum autem per essentiam. Sed in rebus creatis aliquid dicitur esse simpliciter unum, sicut præcipue patet de ipsa unitate quæ est principium numeri. Ergo huiusmodi unio de qua loquimur, non importat maximam unitatem.

2. Præterea, quanto ea quæ uniuntur magis distant, tanto minor est unio. Sed ea quæ secundum hanc unionem uniuntur, maxime distant, scilicet natura divina et humana, distant enim in infinitum. Ergo huiusmodi est minima unio.

3. Præterea, per unionem aliquid fit unum. Sed ex unione animæ et corporis in nobis fit aliquid unum in persona et natura, ex unione autem divinæ et humanæ naturæ fit aliquid unum solum in persona. Ergo maior est unio animæ ad corpus quam divinæ naturæ ad humanam. Et sic unio de qua loquimur, non importat maximam unitatem.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in I de Trin., quod homo potius est in filio quam filius in patre. Filius autem est in patre per unitatem essentiae, homo autem est in filio per unionem incarnationis. Ergo maior est unio incarnationis quam unitas divinæ essentiae. Quæ tamen

est maxima unitatum. Et sic, per consequens, unio incarnationis importat maximam unitatem.

RESPONDEO dicendum quod unio importat coniunctionem aliquorum in aliquo uno. Potest ergo unio incarnationis dupliciter accipi, uno modo, ex parte eorum quæ coniunguntur; et alio modo, ex parte eius in quo coniunguntur. Et ex hac parte huiusmodi unio habet præminentiam inter alias uniones, nam unitas personæ divinæ, in qua uniuntur duæ naturæ, est maxima. Non autem habet præminentiam ex parte eorum quæ coniunguntur.

1. Ad primum ergo dicendum quod unitas personæ divinæ est maior quam unitas numeralis, quæ scilicet est principium numeri. Nam unitas divinæ personæ est unitas per se subsistens, non recepta in aliquo per participationem, est etiam in se completa, habens in se quidquid pertinet ad rationem unitatis. Et ideo non competit sibi ratio partis, sicut unitati numerali, quæ est pars numeri, et quæ participatur in rebus numeratis. Et ideo quantum ad hoc unio incarnationis præminet unitati numerali, ratione scilicet unitatis personæ. Non autem ratione naturæ humanæ, quæ non est ipsa unitas personæ divinæ, sed est ei unita.

2. Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit ex parte coniunctorum, non autem ex parte personæ in qua est facta unio.

3. Ad tertium dicendum quod unitas divinæ personæ est maior unitas quam unitas et personæ et naturæ in nobis. Et ideo unio incarnationis est maior quam unio animæ et corporis in nobis.

4. Quia vero id quod in contrarium obiicitur falsum supponit, scilicet quod maior sit unio incarnationis quam unitas personarum divinarum in essentia, dicendum est ad auctoritatem Augustini quod humana natura non est magis in filio Dei quam filius Dei in patre sed multo minus, sed ipse homo, quantum ad aliquid, est magis in filio quam filius in patre; in quantum scilicet idem supponitur in hoc quod dico homo, prout sumitur pro Christo, et in hoc quod dico, filius Dei; non autem idem est suppositum patris et filii.

ARTICULUS 2

AD DECIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod unio incarnationis non sit per gratiam.

1. Gratia enim est accidens quoddam, ut in secunda parte habitum est. Sed unio humanæ naturæ ad divinam non est facta per accidens, ut supra ostensum est. Ergo videtur quod unio incarnationis non sit facta per gratiam.

2. Præterea, gratiæ subiectum est anima. Sed sicut dicitur Coloss. II, in Christo habitavit plenitudo divinita-

tis corporaliter. Ergo videtur quod illa unio non sit facta per gratiam.

3. Præterea, quilibet sanctus Deo unitur per gratiam. Si igitur unio incarnationis fuit per gratiam, videtur quod non aliter dicatur Christus esse Deus quam alii sancti homines.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in libro de prædest. Sanctorum, ea gratia fit ab initio fidei suæ homo quicumque christianus, qua gratia homo ille ab initio suo factus est Christus. Sed homo ille factus est Christus per unionem ad divinam naturam. Ergo unio illa fuit per gratiam.

RESPONDEO dicendum quod, sicut in secunda parte dictum est, gratia dupliciter dicitur, uno modo, ipsa voluntas Dei gratis aliquid dantis; alio modo, ipsum gratuitum donum Dei. Indiget autem humana natura gratuita Dei voluntate ad hoc quod elevetur in Deum, cum hoc sit supra facultatem naturæ suæ. Elevatur autem humana natura in Deum dupliciter. Uno modo, per operationem, qua scilicet sancti cognoscunt et amant Deum. Alio modo, per esse personale, qui quidem modus est singularis Christo, in quo humana natura assumpta est ad hoc quod sit personæ filii Dei. Manifestum est autem quod ad perfectionem operationis requiritur quod potentia sit perfecta per habitum, sed quod natura habeat esse in supposito suo, non fit mediante aliquo habitu. Sic igitur dicendum est quod, si gratia accipiatur ipsa Dei voluntas gratis aliquid faciens, vel gratum seu acceptum aliquem habens, unio incarnationis facta est per gratiam, sicut et unio sanctorum ad Deum per cognitionem et amorem. Si vero gratia dicatur ipsum gratuitum Dei donum, sic ipsum quod est humanam naturam esse unitam personæ divinæ, potest dici quædam gratia, inquantum nullis præcedentibus meritis hoc est factum, non autem ita quod sit aliqua gratia habitualis qua mediante talis unio fiat.

1. Ad primum ergo dicendum quod gratia quæ est accidens, est quædam similitudo divinitatis participata in homine. Per incarnationem autem humana natura non dicitur participasse similitudinem aliquam divinæ naturæ, sed dicitur esse coniuncta ipsi naturæ divinæ in persona filii. Maius autem est ipsa res quam similitudo eius participata.

2. Ad secundum dicendum quod gratia habitualis est solum in anima, sed gratia, idest gratuitum Dei donum quod est uniri divinæ personæ, pertinet ad totam naturam humanam, quæ componitur ex anima et corpore. Et per hunc modum dicitur plenitudo divinitatis in Christo corporaliter habitasse, quia est unita divina natura non solum animæ, sed etiam corpori. Quamvis etiam possit dici quod dicitur habitasse in Christo corporaliter, idest non umbraliter, sicut habitavit in sacramentis veteris legis, de quibus ibidem subditur quod

sunt umbra futurorum, corpus autem est Christus, prout scilicet corpus contra umbram dividitur. Dicunt etiam quidam quod divinitas dicitur in Christo habitasse corporaliter, scilicet tribus modis, sicut corpus habet tres dimensiones, uno modo, per essentiam, præsentiam et potentiam, sicut in ceteris creaturis; alio modo, per gratiam gratum facientem, sicut in sanctis tertio modo, per unionem personalem, quod est proprium sibi.

3. Unde patet responsio ad tertium, quia scilicet unio incarnationis non est facta solum per gratiam habitualem, sicut alii sancti uniuntur Deo; sed secundum subsistentiam, sive personam.

ARTICULUS 8

AD UNDECIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod unio incarnationis fuerit aliqua merita subsecuta.

1. Quia super illud Psalmi, fiat misericordia tua, Domine, super nos, quemadmodum speravimus in te, dicit Glossa, hic insinuatur desiderium prophetæ de incarnatione, et meritum impletionis. Ergo incarnatio cadit sub merito.

2. Præterea, quicumque meretur aliquid, meretur illud sine quo illud haberi non potest. Sed antiqui patres merebantur vitam æternam, ad quam pervenire non poterant nisi per incarnationem, dicit enim Gregorius, in libro Moral., hi qui ante Christi adventum in hunc mundum venerunt, quantamlibet iustitiæ virtutem haberent, ex corporibus educti in sinum cælestis patriæ statim recipi nullo modo poterant, quia nondum ille venerat qui iustorum animas in perpetua sede collocaret. Ergo videtur quod meruerint incarnationem.

3. Præterea, de beata virgine cantatur quod Dominum omnium meruit portare, quod quidem factum est per incarnationem. Ergo incarnatio cadit sub merito.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in libro de prædest. Sanctorum, quisquis in capite nostro præcedentia merita singularis illius generationis invenerit, ipse in nobis, membris eius, præcedentia merita multiplicatæ regenerationis inquirat. Sed nulla merita præcesserunt regenerationem nostram secundum illud Tit. III, non ex operibus iustitiæ quæ fecimus nos, sed secundum suam misericordiam salvos nos fecit per lavacrum regenerationis. Ergo nec illam Christi generationem aliqua merita præcesserunt.

RESPONDEO dicendum quod, quantum ad ipsum Christum, manifestum est ex præmissis quod nulla eius merita potuerunt præcedere unionem. Non enim ponimus quod ante fuerit purus homo, et postea per meritum bonæ vitæ obtinuerit esse filius Dei, sicut posuit Photinus, sed ponimus quod a principio suæ conceptio-

nis ille homo vere fuerit filius Dei, utpote non habens aliam hypostasim quam filium Dei, secundum illud Luc. I, quod ex te nascetur sanctum, vocabitur filius Dei. Et ideo omnis operatio illius hominis subsecuta est unionem. Unde nulla eius operatio potuit esse meritum unionis. Sed neque etiam opera cuiuscumque alterius hominis potuerunt esse meritoria huius unionis ex condigno. Primo quidem, quia opera meritoria hominis proprie ordinantur ad beatitudinem, quæ est virtutis præmium, et consistit in plena Dei fruitione. Unio autem incarnationis, cum sit in esse personali, transcendit unionem mentis beatæ ad Deum, quæ est per actum fruētis. Et ita non potest cadere sub merito. Secundo, quia gratia non potest cadere sub merito, quia est merendi principium. Unde multo minus incarnatio cadit sub merito, quæ est principium gratiæ, secundum illud Ioan. I, gratia et veritas per Iesum Christum facta est. Tertio, quia incarnatio Christi est reformativa totius humanæ naturæ. Et ideo non cadit sub merito alicuius hominis singularis, quia bonum alicuius puri hominis non potest esse causa boni totius naturæ. Ex congruo tamen meruerunt sancti patres incarnationem, desiderando et petendo. Congruum enim erat ut Deus exaudiret eos qui ei obediebant.

1. Et per hoc patet responsio ad primum.

2. Ad secundum dicendum hoc esse falsum, quod sub merito cadat omne illud sine quo præmium esse non potest. Quædam enim sunt quæ non solum requiruntur ad præmium, sed etiam præexiguntur ad meritum, sicut divina bonitas et eius gratia, et ipsa hominis natura. Et similiter incarnationis mysterium est principium merendi, quia de plenitudine Christi omnes accepimus, ut dicitur Ioan. I.

3. Ad tertium dicendum quod beata virgo dicitur meruisse portare Dominum Iesum Christum, non quia meruit Deum incarnari, sed quia meruit, ex gratia sibi data, illum puritatis et sanctitatis gradum ut congrue posset esse mater Dei.

ARTICULUS 10

AD DUODECIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod gratia unionis non fuerit Christo homini naturalis.

1. Unio enim incarnationis non est facta in natura, sed in persona, ut supra dictum est. Sed unumquodque denominatur a termino. Ergo gratia illa magis debet dici personalis quam naturalis.

2. Præterea, gratia dividitur contra naturam, sicut gratuita, quæ sunt a Deo, distinguuntur contra naturalia, quæ sunt a principio intrinseco. Sed eorum quæ ex opposito dividuntur, unum non denominatur ab alio. Ergo gratia Christi non est ei naturalis.

3. Præterea, naturale dicitur quod est secundum naturam. Sed gratia unionis non est naturalis Christo secundum naturam divinam, quia sic conveniret etiam aliis personis. Neque etiam naturalis est ei secundum naturam humanam, quia sic conveniret omnibus hominibus qui sunt eiusdem naturæ cum ipso. Ergo videtur quod nullo modo gratia unionis sit Christo naturalis.

SED CONTRA EST quod Augustinus dicit, in enchirid., in naturæ humanæ susceptione fit quodammodo ipsa gratia illi homini naturalis, qua nullum possit admittere peccatum.

RESPONDEO dicendum quod, secundum Philosophum, in V Metaphys., natura uno modo dicitur ipsa nativitas, alio modo essentia rei. Unde naturale potest aliquid dici dupliciter. Uno modo, quod est tantum ex principiis essentialibus rei, sicut igni naturale est sursum ferri. Alio modo dicitur esse homini naturale quod ab ipsa nativitate habet, secundum illud Ephes. II, eramus natura filii iræ; et Sap. XII, nequam est natio eorum, et naturalis malitia ipsorum. Gratia igitur Christi, sive unionis sive habitualis, non potest dici naturalis quasi causata ex principiis naturæ humanæ in ipso, quamvis possit dici naturalis quasi proveniens in naturam humanam Christi causante divina natura ipsius. Dicitur autem naturalis utraque gratia in Christo in quantum eam a nativitate habuit, quia ab initio conceptionis fuit natura humana divinæ personæ unita, et anima eius fuit munere gratiæ repleta.

1. Ad primum ergo dicendum quod, licet unio non sit facta in natura, est tamen causata ex virtute divinæ naturæ, quæ est vere natura Christi. Et etiam convenit Christo a principio nativitatis.

2. Ad secundum dicendum quod non secundum idem dicitur gratia, et naturalis. Sed gratia quidem dicitur in quantum non est ex merito, naturalis autem dicitur in quantum est ex virtute divinæ naturæ in humanitate Christi ab eius nativitate.

3. Ad tertium dicendum quod gratia unionis non est naturalis Christo secundum humanam naturam, quasi ex principiis humanæ naturæ causata. Et ideo non oportet quod conveniat omnibus hominibus. Est tamen naturalis ei secundum humanam naturam, propter proprietatem nativitatis ipsius, prout sic conceptus est ex spiritu sancto ut esset idem naturalis filius Dei et hominis. Secundum vero divinam naturam est ei naturalis, in quantum divina natura est principium activum huius gratiæ. Et hoc convenit toti trinitati, scilicet huius gratiæ esse activum principium.

QUÆSTIO 3

DEINDE considerandum est de unione ex parte personæ assumentis. Et circa hoc quærentur octo. Primo, utrum assumere conveniat personæ divinæ. Secundo, utrum conveniat naturæ divinæ. Tertio, utrum natura possit assumere, abstracta personalitate. Quarto, utrum una persona possit assumere sine alia. Quinto, utrum quælibet persona possit assumere. Sexto, utrum plures personæ possint assumere unam naturam numero. Septimo, utrum una persona possit assumere duas naturas numero. Octavo, utrum magis fuerit conveniens de persona filii quod assumpsit humanam naturam, quam de alia persona divina.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod personæ divinæ non conveniat assumere naturam creatam.

1. Persona enim divina significat aliquid maxime perfectum. Perfectum autem est cui non potest fieri additio. Cum igitur assumere sit quasi ad se sumere, ita quod assumptum addatur assumenti, videtur quod personæ divinæ non conveniat assumere naturam creatam.

2. Præterea, illud ad quod aliquid assumitur, communicatur quodammodo ei quod in ipsum assumitur, sicut dignitas communicatur ei qui in dignitatem assumitur. Sed de ratione personæ est quod sit incommunicabilis, ut in prima parte dictum est. Ergo personæ divinæ non convenit assumere, quod est ad se sumere.

3. Præterea, persona constituitur per naturam. Sed inconveniens est quod constitutum assumat constituens, quia effectus non agit in suam causam. Ergo personæ non convenit assumere naturam.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in libro de fide ad Petrum, formam, idest naturam servi in suam accepit Deus ille, scilicet unigenitus, personam. Sed Deus unigenitus est persona. Ergo personæ competit accipere naturam, quod est assumere.

RESPONDEO dicendum quod in verbo assumptionis duo importantur, videlicet principium actus, et terminus, dicitur enim assumere quasi ad se aliquid sumere. Huius autem assumptionis persona est et principium et terminus. Principium quidem, quia personæ proprie competit agere, huiusmodi autem sumptio carnis per actionem divinam facta est. Similiter etiam persona est huius sumptionis terminus, quia, sicut supra dictum est, unio facta est in persona, non in natura. Et sic patet quod propriissime competit personæ assumere naturam.

1. Ad primum ergo dicendum quod, cum persona divina sit infinita, non potest ei fieri additio. Unde Cyrillus dicit, in epistola synodali ephesini Concilii, non secundum cooppositionem coniunctionis intelligimus modum. Sicut etiam in unione hominis ad Deum quæ est per gratiam adoptionis, non additur aliquid Deo, sed id quod divinum est apponitur homini. Unde non Deus, sed homo perficitur.

2. Ad secundum dicendum quod persona dicitur incommunicabilis in quantum non potest de pluribus suppositis prædicari. Nihil tamen prohibet plura de persona prædicari. Unde non est contra rationem personæ sic communicari ut subsistat in pluribus naturis. Quia etiam in personam creatam possunt plures naturæ concurrere accidentaliter, sicut in persona unius hominis invenitur quantitas et qualitas. Hoc autem est proprium divinæ personæ, propter eius infinitatem, ut fiat in ea concursus naturarum, non quidem accidentaliter, sed secundum subsistentiam.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, natura humana non constituit personam divinam simpliciter, sed constituit eam secundum quod denominatur a tali natura. Non enim ex natura humana habet filius Dei quod sit simpliciter, cum fuerit ab æterno, sed solum quod sit homo. Sed secundum naturam divinam constituitur persona divina simpliciter. Unde persona divina non dicitur assumere divinam naturam, sed humanam.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod naturæ divinæ non conveniat assumere.

1. Quia, sicut dictum est assumere dicitur quasi ad se sumere. Sed natura divina non sumpsit ad se humanam naturam, quia non est facta unio in natura, sed in persona, sicut supra dictum est. Ergo naturæ divinæ non competit assumere naturam humanam.

2. Præterea, natura divina communis est tribus personis. Si igitur naturæ convenit assumere, sequitur quod conveniat tribus personis et ita pater assumpsit humanam naturam, sicut et filius. Quod est erroneum.

3. Præterea, assumere est agere. Agere autem convenit personæ, non naturæ, quæ magis significatur ut principium quo agens agit. Ergo assumere non convenit naturæ.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in libro de fide ad Petrum, illa natura quæ semper genita manet ex patre, idest, quæ est per generationem æternam accepta a patre, naturam nostram sine peccato suscipit.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, in verbo assumptionis duo significantur, scilicet principium

actionis, et terminus eius. Esse autem assumptionis principium convenit naturæ divinæ secundum seipsam, quia eius virtute assumptio facta est. Sed esse terminum assumptionis non convenit naturæ divinæ secundum seipsam, sed ratione personæ in qua consideratur. Et ideo primo quidem et propriissime persona dicitur assumere, secundo potest dici quod etiam natura assumit naturam ad sui personam. Et secundum etiam hunc modum dicitur natura incarnata, non quasi sit in carnem conversa; sed quia naturam carnis assumpsit. Unde dicit Damascenus, dicimus naturam Dei incarnatam esse, secundum beatos Athanasium et Cyrillum.

1. Ad primum ergo dicendum quod ly se est reciprocum, et refert idem suppositum. Natura autem divina non differt supposito a persona verbi. Et ideo, in quantum natura divina sumit naturam humanam ad personam verbi, dicitur eam ad se sumere. Sed quamvis pater assumat naturam humanam ad personam verbi, non tamen propter hoc sumit eam ad se, quia non est idem suppositum patris et verbi. Et ideo non potest dici proprie quod pater assumat naturam humanam.

2. Ad secundum dicendum quod id quod convenit divinæ naturæ secundum se, convenit tribus personis, sicut bonitas, sapientia et huiusmodi. Sed assumere convenit ei ratione personæ verbi, sicut dictum est. Et ideo soli illi personæ convenit.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut in Deo idem est quod est et quo est, ita etiam in eo idem est quod agit et quo agit, quia unumquodque agit in quantum est ens. Unde natura divina et est id quo Deus agit, et est ipse Deus agens.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod, abstracta personalitate per intellectum, natura non possit assumere.

1. Dictum est enim quod naturæ convenit assumere ratione personæ. Sed quod convenit alicui ratione alicuius, remoto eo, non potest ei convenire, sicut corpus, quod est visibile ratione coloris, sine colore videri non potest. Ergo, abstracta personalitate per intellectum, natura assumere non potest.

2. Præterea, assumptio importat terminum unionis, ut dictum est. Sed unio non potest fieri in natura, sed solum in persona. Ergo, abstracta personalitate, natura divina non potest assumere.

3. Præterea, in prima parte dictum est quod in divinis, abstracta personalitate, nihil manet. Sed assumens est aliquid. Ergo, abstracta personalitate, non potest divina natura assumere.

SED CONTRA est quod in divinis personalitas dicitur proprietas personalis, quæ est triplex, scilicet paternitas, processio et filiatio, ut in prima parte dictum est. Sed, remotis his per intellectum, adhuc remanet Dei omnipotentia, per quam est facta incarnatio, sicut Angelus dixit, Luc. I, non erit impossibile apud Deum omne verbum. Ergo videtur quod, etiam remota personalitate, natura divina possit assumere.

RESPONDEO dicendum quod intellectus dupliciter se habet ad divina uno modo, ut cognoscat Deum sicuti est. Et sic impossibile est quod circumscribatur per intellectum aliquid a Deo quod aliud remaneat, quia totum quod est in Deo est unum, salva distinctione personarum; quarum tamen una tollitur, sublata alia, quia distinguuntur solum relationibus, quas oportet esse simul. Alio modo se habet intellectus ad divina, non quidem quasi cognoscens Deum ut est, sed per modum suum, scilicet multipliciter et divisim id quod in Deo est unum. Et per hunc modum potest intellectus noster intelligere bonitatem et sapientiam divinam, et alia huiusmodi, quæ dicuntur essentialia attributa, non intellecta paternitate vel filiatione, quæ dicuntur personalitates. Et secundum hoc, abstracta personalitate per intellectum, possumus adhuc intelligere naturam assumentem.

1. Ad primum ergo dicendum quod, quia in divinis idem est quo est et quod est, quidquid eorum quæ attribuuntur Deo in abstracto secundum se consideretur, aliis circumscriptis, erit aliquid subsistens, et per consequens persona, cum sit in natura intellectuali. Sicut igitur nunc, positis proprietatibus personalibus in Deo, dicimus tres personas, ita, exclusis per intellectum proprietatibus personalibus, remanebit in consideratione nostra natura divina ut subsistens, et ut persona. Et per hunc modum potest intelligi quod assumat naturam humanam ratione suæ subsistentiæ vel personalitatis.

2. Ad secundum dicendum quod, etiam circumscriptis per intellectum personalitatibus trium personarum, remanebit in intellectu una personalitas Dei, ut Iudæi intelligunt, ad quam poterit terminari assumptio, sicut nunc dicimus eam terminari ad personam verbi.

3. Ad tertium dicendum quod, abstracta personalitate per intellectum, dicitur nihil remanere per modum resolutionis, quasi aliud sit quod subiicitur relationi, et aliud ipsa relatio, quia quidquid consideratur in Deo, consideratur ut suppositum subsistens. Potest tamen aliquid eorum quæ dicuntur de Deo intelligi sine alio, non per modum resolutionis, sed per modum iam dictum.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEditUR. Videtur quod una persona non possit assumere naturam creatam, alia non assumente.

1. Indivisa enim sunt opera trinitatis, ut dicit Augustinus, in enchirid., sicut enim trium personarum est una essentia, ita una operatio. Sed assumere est operatio quædam. Ergo non potest convenire uni personæ divinæ quin conveniat alii.

2. Præterea, sicut dicimus personam filii incarnatam, ita et naturam, tota enim divina natura in una suarum hypostasum incarnata est, ut dicit Damascenus, in III libro. Sed natura communis est tribus personis. Ergo et assumptio.

3. Præterea, sicut humana natura in Christo assumpta est a Deo, ita etiam et homines per gratiam assumuntur ab ipso, secundum illud Rom. XIV, Deus illum assumpsit. Sed hæc assumptio communiter pertinet ad omnes personas. Ergo et prima.

SED CONTRA est quod Dionysius, II cap. De div. Nom., incarnationis mysterium dicit pertinere ad discretam theologiam, secundum quam scilicet aliquid distinctum dicitur de divinis personis.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, assumptio duo importat, scilicet actum assumentis, et terminum assumptionis. Actus autem assumentis procedit ex divina virtute, quæ communis est tribus personis, sed terminus assumptionis est persona, sicut dictum est. Et ideo id quod est actionis in assumptione, commune est tribus personis, sed id quod pertinet ad rationem termini, convenit ita uni personæ quod non alii. Tres enim personæ fecerunt ut humana natura uniretur uni personæ filii.

1. Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit ex parte operationis. Et sequeretur conclusio si solum illam operationem importaret absque termino, qui est persona.

2. Ad secundum dicendum quod natura dicitur incarnata, sicut et assumens, ratione personæ ad quam terminata est unio, sicut dictum est, non autem prout est communis tribus personis. Dicitur autem tota natura divina incarnata, non quia sit incarnata in omnibus personis, sed quia nihil deest de perfectione divinæ naturæ personæ incarnatæ.

3. Ad tertium dicendum quod assumptio quæ fit per gratiam adoptionis, terminatur ad quandam participationem divinæ naturæ secundum assimilationem ad bonitatem illius, secundum illud II Pet. I, ut divinæ consortes naturæ, etc. Et ideo huiusmodi assumptio communis est tribus personis et ex parte principii et ex parte termini. Sed assumptio quæ est per gratiam unionis, est

communis ex parte principii, non autem ex parte termini, ut dictum est.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEditUR. Videtur quod nulla alia persona divina potuit humanam naturam assumere, præter personam filii.

1. Per huiusmodi enim assumptionem factum est quod Deus sit filius hominis. Sed inconveniens esset quod esse filium conveniret patri vel spiritui sancto, hoc enim vergeret in confusionem divinarum personarum. Ergo pater et spiritus sanctus carnem assumere non possent.

2. Præterea, per incarnationem divinam homines sunt assecuti adoptionem filiorum, secundum illud Rom. VIII, non accepistis spiritum servitutis iterum in timore, sed spiritum adoptionis filiorum. Sed filiatio adoptiva est participata similitudo filiationis naturalis, quæ non convenit nec patri nec spiritui sancto, unde dicitur Rom. VIII, quos præscivit et prædestinavit conformes fieri imaginis filii sui. Ergo videtur quod nulla alia persona potuit incarnari præter personam filii.

3. Præterea, filius dicitur missus, et genitus nativitate temporali, secundum quod incarnatus est. Sed patri non convenit mitti, qui est innascibilis, ut in prima parte habitum est. Ergo saltem persona patris non potuit incarnari.

SED CONTRA, quidquid potest filius, potest pater, alioquin, non esset eadem potentia trium. Sed filius potuit incarnari. Ergo similiter pater et spiritus sanctus.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, assumptio duo importat, scilicet ipsum actum assumentis, et terminum assumptionis. Principium autem actus est virtus divina, terminus autem est persona. Virtus autem divina communiter et indifferenter se habet ad omnes personas. Eadem etiam est communis ratio personalitatis in tribus personis, licet proprietates personales sint differentes. Quodcumque autem virtus aliqua indifferenter se habet ad plura, potest ad quodlibet eorum suam actionem terminare, sicut patet in potentiis rationalibus, quæ se habent ad opposita, quorum utrumque agere possunt. Sic ergo divina virtus potuit naturam humanam unire vel personæ patris vel spiritus sancti, sicut univit eam personæ filii. Et ideo dicendum est quod pater vel spiritus sanctus potuit carnem assumere, sicut et filius.

1. Ad primum ergo dicendum quod filiatio temporalis, qua Christus dicitur filius hominis, non constituit personam ipsius, sicut filiatio æterna, sed est quiddam consequens nativitatem temporalem. Unde, si per hunc

modum nomen filiationis ad patrem vel spiritum sanctum transferretur, nulla sequeretur confusio divinarum personarum.

2. Ad secundum dicendum quod filiatio adoptiva est quædam participata similitudo filiationis naturalis; sed fit in nobis appropriate a patre, qui est principium naturalis filiationis; et per donum spiritus sancti, qui est amor patris et filii; secundum illud Galat. IV, misit Deus spiritum filii sui in corda nostra, clamantem, abba, pater. Et ideo sicut, filio incarnato, adoptivam filiationem accipimus ad similitudinem naturalis filiationis eius; ita, patre incarnato, adoptivam filiationem recipemus ab eo tanquam a principio naturalis filiationis; et a spiritu sancto, tanquam a nexu communi patris et filii.

3. Ad tertium dicendum quod patri convenit esse innascibilem secundum nativitatem æternam, quod non excluderet nativitas temporalis. Mitti autem dicitur filius secundum incarnationem, eo quod est ab illo, sine quo incarnatio non sufficeret ad rationem missionis.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod duæ personæ divinæ non possunt assumere unam et eandem numero naturam.

1. Hoc enim supposito aut essent unus homo, vel plures. Sed non plures, sicut enim una natura divina in pluribus personis non patitur esse plures deos, ita una humana natura in pluribus personis non patitur esse plures homines. Similiter etiam non possent esse unus homo, quia unus homo est iste homo, qui demonstrat unam personam; et sic tolleretur distinctio trium personarum divinarum, quod est inconveniens. Non ergo duæ aut tres personæ possunt accipere unam naturam humanam.

2. Præterea, assumptio terminatur ad unitatem personæ, ut dictum est. Sed non est una persona patris et filii et spiritus sancti. Ergo non possunt tres personæ assumere unam naturam humanam.

3. Præterea, Damascenus dicit, in III libro, et Augustinus, in I de Trin., quod ex incarnatione filii Dei consequitur quod quidquid dicitur de filio Dei, dicitur de filio hominis, et e converso. Si ergo tres personæ assumerent unam naturam humanam, sequitur quod quidquid dicitur de qualibet trium personarum, diceretur de illo homine, et e converso ea quæ dicerentur de illo homine, possent dici de qualibet trium personarum. Sic ergo id quod est proprium patris, scilicet generare filium ab æterno, diceretur de illo homine, et per consequens diceretur de filio Dei, quod est inconveniens. Non ergo est possibile quod tres personæ divinæ assument unam naturam humanam.

SED CONTRA, persona incarnata subsistit in duabus naturis, divina scilicet et humana. Sed tres personæ possunt subsistere in una natura divina. Ergo etiam possunt subsistere in una natura humana, ita scilicet quod sit una natura humana a tribus personis assumpta.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, ex unione animæ et corporis in Christo non fit neque nova persona neque hypostasis, sed fit una natura assumpta in personam vel hypostasim divinam. Quod quidem non fit per potentiam naturæ humanæ, sed per potentiam personæ divinæ. Est autem talis divinarum personarum conditio quod una earum non excludit aliam a communionem eiusdem naturæ, sed solum a communionem eiusdem personæ. Quia igitur in mysterio incarnationis tota ratio facti est potentia facientis, ut Augustinus dicit, in epistola ad volusianum; magis est circa hoc iudicandum secundum conditionem personæ assumptæ quam secundum conditionem naturæ humanæ assumptæ. Sic igitur non est impossibile divinis personis ut duæ vel tres assumant unam naturam humanam. Esset tamen impossibile ut assumerent unam hypostasim vel unam personam humanam, sicut Anselmus dicit, in libro de conceptu virginali, quod plures personæ non possunt assumere unum eundemque hominem.

1. Ad primum ergo dicendum quod, hac positione facta, quod scilicet tres personæ assumerent unam humanam naturam, verum esset dicere quod tres personæ essent unus homo, propter unam humanam naturam, sicut nunc verum est dicere quod sunt unus Deus, propter unam divinam naturam. Nec ly unus importat unitatem personæ, sed unitatem in natura humana. Non enim posset argui ex hoc quod tres personæ sunt unus homo, quod essent unus simpliciter, nihil enim prohibet dicere quod homines qui sunt plures simpliciter, sint unus quantum ad aliquid, puta unus populus; sicut Augustinus dicit, VI de Trin., diversum est natura spiritus hominis et spiritus Dei, sed inhærendo fit unus spiritus, secundum illud I Cor. VI, qui adhæret Deo, unus spiritus est.

2. Ad secundum dicendum quod, illa positione facta, humana natura esset assumpta in unitate non unius personæ, sed in unitate singularum personarum, ita scilicet quod, sicut divina natura habet naturalem unitatem cum singulis personis, ita natura humana haberet unitatem cum singulis per assumptionem.

3. Ad tertium dicendum quod circa mysterium incarnationis fuit communicatio proprietatum pertinentium ad naturam, quia quæcumque conveniunt naturæ, possunt prædicari de persona subsistente in natura illa, cuiuscumque naturæ nomine significetur. Prædicta ergo positione facta, de persona patris poterunt prædicari et ea quæ sunt humanæ naturæ, et ea quæ sunt divinæ, et similiter de persona filii et spiritus sancti. Non autem illud quod conveniret personæ patris ratione propriæ

personæ, posset attribui personæ filii aut spiritus sancti, propter distinctionem personarum, quæ remaneret. Posset ergo dici quod, sicut pater est ingenuus, ita homo esset ingenuus, secundum quod ly homo supponeret pro persona patris. Si quis autem ulterius procederet, homo est ingenuus, filius est homo, ergo filius est ingenuus, esset fallacia figuræ dictionis vel accidentis. Sicut et nunc dicimus Deum esse ingenuum, quia pater est ingenuus, nec tamen possumus concludere quod filius sit ingenuus, quamvis sit Deus.

ARTICULUS 7

AD SEPTIMUM SIC PROCEEDITUR. Videtur quod una persona divina non possit assumere duas naturas humanas.

1. Natura enim assumpta in mysterio incarnationis non habet aliud suppositum præter suppositum personæ divinæ, ut ex supra dictis patet. Si ergo ponatur esse una persona divina assumens duas humanas naturas, esset unum suppositum duarum naturarum eiusdem speciei. Quod videtur implicare contradictionem, non enim natura unius speciei multiplicatur nisi secundum distinctionem suppositorum.

2. Præterea, hac suppositione facta, non posset dici quod persona divina incarnata esset unus homo, quia non haberet unam naturam humanam. Similiter etiam non posset dici quod essent plures homines, quia plures homines sunt supposito distincti, et ibi esset unum tantum suppositum. Ergo prædicta positio esset omnino impossibilis.

3. Præterea, in incarnationis mysterio tota divina natura est unita toti naturæ assumptæ, idest cuilibet parti eius, est enim Christus perfectus Deus et perfectus homo, totus Deus et totus homo, ut Damascenus dicit, in III libro. Sed duæ humanæ naturæ non possent totaliter sibi invicem uniri, quia oporteret quod anima unius esset unita corpori alterius, et quod etiam duo corpora essent simul, quod etiam confusionem induceret naturarum. Non ergo est possibile quod persona divina duas humanas naturas assumeret.

SED CONTRA est quod quidquid potest pater, potest filius. Sed pater post incarnationem filii, potest assumere naturam humanam aliam numero ab ea quam filius assumpsit, in nullo enim per incarnationem filii est diminuta potentia patris vel filii. Ergo videtur quod filius, post incarnationem, possit aliam humanam naturam assumere, præter eam quam assumpsit.

RESPONDEO dicendum quod id quod potest in unum et non in amplius, habet potentiam limitatam ad unum. Potentia autem divinæ personæ est infinita, nec potest

limitari ad aliquid creatum. Unde non est dicendum quod persona divina ita assumpserit unam naturam humanam quod non potuerit assumere aliam. Videretur enim ex hoc sequi quod personalitas divinæ naturæ esset ita comprehensa per unam humanam naturam quod ad eius personalitatem alia assumi non possit. Quod est impossibile, non enim increatum a creato comprehendi potest. Patet ergo quod, sive consideremus personam divinam secundum virtutem, quæ est principium unionis; sive secundum suam personalitatem, quæ est terminus unionis, oportet dicere quod persona divina, præter naturam humanam quam assumpsit possit aliam numero naturam humanam assumere.

1. Ad primum ergo dicendum quod natura creata perficitur in sua ratione per formam, quæ multiplicatur secundum divisionem materiæ. Et ideo, si compositio formæ et materiæ constituat novum suppositum, consequens est quod natura multiplicetur secundum multiplicationem suppositorum. Sed in mysterio incarnationis unio formæ et materiæ, idest animæ et corporis, non constituit novum suppositum, ut supra dictum est. Et ideo posset esse multitudo secundum numerum ex parte naturæ, propter divisionem materiæ, absque distinctione suppositorum.

2. Ad secundum dicendum quod posset videri quod, prædicta positione facta, consequeretur quod essent duo homines, propter duas naturas, absque hoc quod essent ibi duo supposita, sicut e converso tres personæ dicerentur unus homo, propter unam naturam humanam assumptam, ut supra dictum est. Sed hoc non videtur esse verum. Quia nominibus est utendum secundum quod sunt ad significandum imposita. Quod quidem est ex consideratione eorum quæ apud nos sunt. Et ideo oportet, circa modum significandi et consignificandi, considerare ea quæ apud nos sunt. In quibus nunquam nomen ab aliqua forma impositum pluraliter dicitur nisi propter pluralitatem suppositorum, homo enim qui est duobus vestimentis indutus, non dicitur duo vestiti, sed unus vestitus duobus vestimentis; et qui habet duas qualitates, dicitur singulariter aliquis secundum duas qualitates. Natura autem assumpta quantum ad aliquid se habet per modum indumenti, licet non sit similitudo quantum ad omnia, ut supra dictum est. Et ideo, si persona divina assumeret duas naturas humanas, propter unitatem suppositi diceretur unus homo habens duas naturas humanas. Contingit autem quod plures homines dicuntur unus populus, propter hoc quod conveniunt in aliquo uno, non autem propter unitatem suppositi. Et similiter, si duæ personæ divinæ assumerent unam numero humanam naturam, dicerentur unus homo, ut supra dictum est, non propter unitatem suppositi, sed inquantum conveniunt in aliquo uno.

3. Ad tertium dicendum quod divina et humana natura non eodem ordine se habent ad unam divinam per-

sonam, sed per prius comparatur ad ipsam divina natura, utpote quæ est unum cum ea ab æterno; sed natura humana comparatur ad personam divinam per posterius, utpote assumpta ex tempore a divina persona, non quidem ad hoc quod natura sit ipsa persona, sed quod persona in natura subsistat filius enim Dei est sua deitas, sed non est sua humanitas. Et ideo ad hoc quod natura humana assumatur a divina persona, relinquitur quod divina natura unione personali uniatur toti naturæ assumptæ, idest secundum omnes partes eius. Sed duarum naturarum assumptarum esset uniformis habitudo ad personam divinam, nec una assumeret aliam. Unde non oporteret quod una earum totaliter alteri uniretur, idest, omnes partes unius omnibus partibus alterius.

ARTICULUS 8

AD OCTAVUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non fuerit magis conveniens filium Dei incarnari quam patrem vel spiritum sanctum.

1. Per mysterium enim incarnationis homines ad veram Dei cognitionem sunt perducti, secundum illud Ioan. XVIII, in hoc natus sum, et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhiberem veritati. Sed ex hoc quod persona filii Dei est incarnata, multi impediti fuerunt a vera Dei cognitione, ea quæ dicuntur de filio secundum humanam naturam referentes ad ipsam filii personam, sicut Arius, qui posuit inæqualitatem personarum propter hoc quod dicitur Ioan. XIV, pater maior me est, qui quidem error non provenisset si persona patris incarnata fuisset; nullus enim existimasset patrem filio minorem. Magis ergo videtur conveniens fuisse quod persona patris incarnaretur quam persona filii.

2. Præterea, incarnationis effectus videtur esse creatio quædam humanæ naturæ, secundum illud Galat. Ult., in Christo Iesu neque circumcisio aliquid valet neque præputium, sed nova creatura. Sed potentia creandi appropriatur patri. Ergo magis decuisset patrem incarnari quam filium.

3. Præterea, incarnatio ordinatur ad remissionem peccatorum, secundum illud Matth. I, vocabis nomen eius Iesum, ipse enim salvum faciet populum suum a peccatis eorum. Remissio autem peccatorum attribuitur spiritui sancto, secundum illud Ioan. XX, accipite spiritum sanctum, quorum remisistis peccata, remittentur eis. Ergo magis congruebat personam spiritus sancti incarnari quam personam filii.

SED CONTRA est quod Damascenus dicit, in III libro, in mysterio incarnationis manifestata est sapientia et virtus Dei, sapientia quidem, quia invenit difficillimi solutionem pretii valde decentissimam; virtus autem, quia victum fecit rursus victorem. Sed virtus et sapientia ap-

propriantur filio, secundum illud I Cor. I, Christum Dei virtutem et Dei sapientiam. Ergo conveniens fuit personam filii incarnari.

RESPONDEO dicendum quod convenientissimum fuit personam filii incarnari. Primo quidem, ex parte unionis. Convenienter enim ea quæ sunt similia, ununtur. Ipsius autem personæ filii, qui est verbum Dei, attenditur, uno quidem modo, communis convenientia ad totam creaturam. Quia verbum artificis, idest conceptus eius, est similitudo exemplaris eorum quæ ab artifice fiunt. Unde verbum Dei, quod est æternus conceptus eius, est similitudo exemplaris totius creaturæ. Et ideo, sicut per participationem huius similitudinis creaturæ sunt in propriis speciebus institutæ, sed mobiliter; ita per unionem verbi ad creaturam non participativam sed personalem, conveniens fuit reparari creaturam in ordine ad æternam et immobilem perfectionem, nam et artifex per formam artis conceptam qua artificiatum condidit, ipsum, si collapsum fuerit, restaurat. Alio modo, habet convenientiam specialiter cum humana natura, ex eo quod verbum est conceptus æternæ sapientiæ a qua omnis sapientia hominum derivatur. Et ideo homo per hoc in sapientia proficit, quæ est propria eius perfectio prout est rationalis, quod participat verbum Dei, sicut discipulus instruitur per hoc quod recipit verbum magistri. Unde et Eccli. I dicitur, fons sapientiæ verbum Dei in excelsis. Et ideo, ad consummatam hominis perfectionem, conveniens fuit ut ipsum verbum Dei humanæ naturæ personaliter uniretur. Secundo potest accipi ratio huius congruentiæ ex fine unionis, qui est impletio prædestinationis, eorum scilicet qui præordinati sunt ad hereditatem cælestem, quæ non debetur nisi filiis, secundum illud Rom. VIII, filii et heredes. Et ideo congruum fuit ut per eum qui est filius naturalis, homines participarent similitudinem huius filiationis secundum adoptionem, sicut apostolus ibidem dicit, quos præscivit et prædestinavit conformes fieri imagini filii eius. Tertio potest accipi ratio huius congruentiæ ex peccato primi parentis, cui per incarnationem remedium adhibetur. Peccavit enim primus homo appetendo scientiam, ut patet ex verbis serpentis promittentis homini scientiam boni et mali. Unde conveniens fuit ut per verbum veræ sapientiæ homo reduceretur in Deum, qui per inordinatum appetitum scientiæ recesserat a Deo.

1. Ad primum ergo dicendum quod nihil est quo humana malitia non posset abuti, quando etiam ipsa Dei bonitate abutitur, secundum illud Rom. II, an divitias bonitatis eius contemnis? unde et, si persona patris fuisset incarnata, potuisset ex hoc homo alicuius erroris occasionem assumere, quasi filius sufficere non potuisset ad humanam naturam reparandam.

2. Ad secundum dicendum quod prima rerum creatio facta est a potentia Dei patris per verbum. Unde et re-

creatio per verbum fieri debuit a potentia Dei patris, ut recreatio creationi responderet, secundum illud II Cor. V, Deus erat in Christo mundum reconcilians sibi.

3. Ad tertium dicendum quod spiritus sancti proprium est quod sit donum patris et filii. Remissio autem peccatorum fit per spiritum sanctum tanquam per donum Dei. Et ideo convenientius fuit ad iustificationem hominum quod incarnaretur filius, cuius spiritus sanctus est donum.

QUÆSTIO 4

DEINDE considerandum est de unione ex parte assumpti. Circa quod primo considerandum occurrit de his quæ sunt a verbo Dei assumpta; secundo, de coassumptis, quæ sunt perfectiones et defectus. Assumpsit autem filius Dei humanam naturam, et partes eius. Unde circa primum triplex consideratio occurrit, prima est, quantum ad ipsam naturam humanam; secunda est, quantum ad partes ipsius; tertia, quantum ad ordinem assumptionis. Circa primum quærentur sex. Primo, utrum humana natura fuerit magis assumptibilis a filio Dei quam aliqua alia natura. Secundo, utrum assumpserit personam. Tertio, utrum assumpserit hominem. Quarto, utrum fuisset conveniens quod assumpsisset humanam naturam a singularibus separatam. Quinto, utrum fuerit conveniens quod assumpsisset humanam naturam in omnibus singularibus. Sexto, utrum fuerit conveniens quod assumeret humanam naturam in aliquo homine ex stirpe Adæ progenito.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod humana natura non fuerit magis assumptibilis a filio Dei quam quælibet alia natura.

1. Dicit enim Augustinus, in epistola ad volusianum, in rebus mirabiliter factis tota ratio facti est potentia facientis. Sed potentia Dei facientis incarnationem, quæ est opus maxime mirabile, non limitatur ad unam naturam, cum potentia Dei sit infinita. Ergo natura humana non est magis assumptibilis a Deo quam aliqua alia creatura.

2. Præterea, similitudo est ratio faciens ad congruitatem incarnationis divinæ personæ, ut supra dictum est. Sed sicut in natura rationali invenitur similitudo imaginis, ita in natura irrationali invenitur similitudo vestigiis. Ergo creatura irrationalis assumptibilis fuit, sicut humana natura.

3. Præterea, in natura angelica invenitur expressior Dei similitudo quam in natura humana, sicut Gregorius dicit, in homilia de centum ovibus, introducens illud Ezech. XXVIII, tu signaculum similitudinis. Invenitur etiam in Angelo peccatum, sicut in homine, secundum illud Iob IV, in Angelis suis reperit pravitatem. Ergo natura angelica fuit ita assumptibilis sicut natura hominis.

4. Præterea, cum Deo competat summa perfectio, tanto magis est Deo aliquid simile, quanto est magis perfectum. Sed totum universum est magis perfectum quam partes eius, inter quas est humana natura. Ergo totum universum est magis assumptibile quam humana natura.

SED CONTRA est quod dicitur Prov. VIII, ex ore sapientiæ genitæ, deliciæ meæ esse cum filiis hominum. Et ita videtur esse quædam congruentia unionis filii Dei ad humanam naturam.

RESPONDEO dicendum quod aliquid assumptibile dicitur quasi aptum assumi a divina persona. Quæ quidem aptitudo non potest intelligi secundum potentiam passivam naturalem, quæ non se extendit ad id quod transcendit ordinem naturalem, quem transcendit unio personalis creaturæ ad Deum. Unde relinquitur quod assumptibile aliquid dicatur secundum congruentiam ad unionem prædictam. Quæ quidem congruentia attenditur secundum duo in humana natura, scilicet secundum eius dignitatem; et necessitatem. Secundum dignitatem quidem, quia humana natura, in quantum est rationalis et intellectualis, nata est contingere aliquo modo ipsum verbum per suam operationem, cognoscendo scilicet et amando ipsum. Secundum necessitatem autem, quia indigebat reparatione, cum subiaceret originali peccato. Hæc autem duo soli humanæ naturæ conveniunt, nam creaturæ irrationali deest congruitas dignitatis; naturæ autem angelicæ deest congruitas prædictæ necessitatis. Unde relinquitur quod sola natura humana sit assumptibilis.

1. Ad primum ergo dicendum quod creaturæ denominantur aliquales ex eo quod competit eis secundum proprias causas, non autem ex eo quod convenit eis secundum primas causas et universales, sicut dicimus aliquem morbum esse incurabilem, non quia non potest curari a Deo, sed quia per propria principia subiecti curari non potest. Sic ergo dicitur aliqua creatura non esse assumptibilis, non ad subtrahendum aliquid divinæ potentiae, sed ad ostendendum conditionem creaturæ quæ ad hoc aptitudinem non habet.

2. Ad secundum dicendum quod similitudo imaginis attenditur in natura humana secundum quod est capax Dei, scilicet ipsum attingendo propria operatione cognitionis et amoris. Similitudo autem vestigiis attenditur solum secundum repræsentationem aliquam ex impressione divina in creatura existentem, non autem ex

eo quod creatura irrationalis, in qua est sola talis similitudo possit ad Deum attingere per solam suam operationem. Quod autem deficit a minori, non habet congruitatem ad id quod est maius, sicut corpus quod non est aptum perfici anima sensitiva, multo minus est aptum perfici anima intellectiva. Multo autem est maior et perfectior unio ad Deum secundum esse personale quam quæ est secundum operationem. Et ideo creatura irrationalis, quæ deficit ab unione ad Deum per operationem, non habet congruitatem ut uniatur ei secundum esse personale.

3. Ad tertium dicendum quod quidam dicunt Angelum non esse assumptibilem, quia a principio suæ creationis est in sua personalitate perfectus, cum non subiaceat generationi et corruptioni. Unde non potuisset in unitatem divinæ personæ assumi nisi eius personalitas destrueretur, quod neque convenit incorruptibilitati naturæ eius; neque bonitati assumptis, ad quam non pertinet quod aliquid perfectionis in creatura assumpta corrumpat. Sed hoc non videtur totaliter excludere congruitatem assumptionis angelicæ naturæ. Potest enim Deus producendo novam angelicam naturam, copulare eam sibi in unitate personæ, et sic nihil præexistens ibi corrumpatur. Sed, sicut dictum est, deest congruitas ex parte necessitatis, quia, etsi natura angelica in aliquibus peccato subiaceat, est tamen eius peccatum irremediabile ut in prima parte habitum est.

4. Ad quartum dicendum quod perfectio universi non est perfectio unius personæ vel suppositi, sed eius quod est unum sub positione vel ordine. Cuius plurimæ partes non sunt assumptibiles, ut dictum est. Unde relinquatur quod solum natura humana sit assumptibilis.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod filius Dei assumpsit personam.

1. Dicit enim Damascenus, in III libro, quod filius Dei assumpsit humanam naturam in atomo, idest, in individuo. Sed individuum rationalis naturæ est persona, ut patet per Boëtium, in libro de duabus naturis. Ergo filius Dei personam assumpsit.

2. Præterea, Damascenus dicit quod filius Dei assumpsit ea quæ in natura nostra plantavit. Plantavit autem ibi personalitatem. Ergo filius Dei assumpsit personam.

3. Præterea, nihil consumitur nisi quod est. Sed innocentius III dicit, in quadam decretali, quod persona Dei consumpsit personam hominis. Ergo videtur quod persona hominis fuit prius assumpta.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in libro de fide ad Petrum, quod Deus naturam hominis assumpsit, non personam.

RESPONDEO dicendum quod aliquid dicitur assumi ex eo quod ad aliquid sumitur. Unde illud quod assumitur oportet præintelligi assumptioni, sicut id quod movetur localiter præintelligitur ipsi motui. Persona autem non præintelligitur in humana natura assumptioni, sed magis se habet ut terminus assumptionis, ut supra dictum est. Si enim præintelligeretur, vel oporteret quod corrumpatur, et sic frustra esset assumpta. Vel quod remaneret post unionem, et sic essent duæ personæ, una assumens et alia assumpta; quod est erroneum, ut supra ostensum est. Unde relinquatur quod nullo modo filius Dei assumpsit humanam personam.

1. Ad primum ergo dicendum quod naturam humanam assumpsit filius Dei in atomo, idest, in individuo quod non est aliud a supposito increato quod est persona filii Dei. Unde non sequitur quod persona sit assumpta.

2. Ad secundum dicendum quod naturæ assumptæ non deest propria personalitas propter defectum alicuius quod ad perfectionem humanæ naturæ pertineat, sed propter additionem alicuius quod est supra humanam naturam, quod est unio ad divinam personam.

3. Ad tertium dicendum quod consumptio ibi non importat destructionem alicuius quod prius fuerat, sed impeditionem eius quod aliter esse posset. Si enim humana natura non esset assumpta a divina persona, natura humana propriam personalitatem haberet. Et pro tanto dicitur persona consumpsisse personam, licet improprie, quia persona divina sua unione impedivit ne humana natura propriam personalitatem haberet.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod persona divina assumpsit hominem.

1. Dicitur enim in Psalmo, beatus quem elegisti et assumpsisti, quod Glossa exponit de Christo. Et Augustinus dicit, in libro de agone christiano, filius Dei hominem assumpsit, et in illo humana peressus est.

2. Præterea, hoc nomen homo significat naturam humanam. Sed filius Dei assumpsit humanam naturam. Ergo assumpsit hominem.

3. Præterea, filius Dei est homo. Sed non est homo quem non assumpsit quia sic esset pari ratione Petrus, vel quilibet alius homo. Ergo est homo quem assumpsit.

SED CONTRA est auctoritas felicitis Papæ et martyris, quæ introducitur in ephesina synodo, credimus in Dominum nostrum Iesum Christum, de virgine Maria natum quia ipse est Dei sempiternus filius et verbum, et

non homo a Deo assumptus, ut alter sit præter illum. Neque enim hominem assumpsit Dei filius ut alter sit præter ipsum.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, id quod assumitur non est terminus assumptionis, sed assumptioni præintelligitur. Dictum est autem quod individuum in quo assumitur natura humana, non est aliud quam divina persona, quæ est terminus assumptionis. Hoc autem nomen homo significat humanam naturam prout est nata in supposito esse, quia, ut dicit Damascenus, sicut hoc nomen Deus significat eum qui habet divinam naturam, ita hoc nomen homo significat eum qui habet humanam naturam. Et ideo non est proprie dictum quod filius Dei assumpsit hominem, supponendo, sicut rei veritas se habet, quod in Christo sit unum suppositum et una hypostasis. Sed secundum illos qui ponunt in Christo duas hypostases vel duo supposita, convenienter et proprie dici posset quod filius Dei hominem assumpsisset. Unde et prima opinio quæ ponitur sexta distinctione tertii libri sententiarum concedit hominem esse assumptum. Sed illa opinio erronea est, ut supra ostensum est.

1. Ad primum ergo dicendum quod huiusmodi locutiones non sunt extendendæ, tanquam propriæ, sed pie sunt exponendæ, ubicumque a sacris doctoribus ponuntur; ut dicamus hominem assumptum, quia eius natura est assumpta; et quia assumptio terminata est ad hoc quod filius Dei sit homo.

2. Ad secundum dicendum quod hoc nomen homo significat naturam humanam in concreto, prout scilicet est in aliquo supposito. Et ideo, sicut non possumus dicere quod suppositum sit assumptum, ita non possumus dicere quod homo sit assumptus.

3. Ad tertium dicendum quod filius Dei non est homo quem assumpsit; sed cuius naturam assumpsit.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod filius Dei debuit assumere naturam humanam abstractam ab omnibus individuis.

1. Assumptio enim naturæ humanæ facta est ad communem omnium hominum salutem, unde dicitur I Tim. IV, de Christo, quod est salvator omnium hominum, maxime fidelium. Sed natura prout est in individuis, recedit a sua communitate. Ergo filius Dei debuit humanam naturam assumere prout est ab omnibus individuis abstracta.

2. Præterea, in omnibus quod nobilissimum est Deo est attribuendum. Sed in unoquoque genere id quod est per se potissimum est. Ergo filius Dei debuit assumere

per se hominem. Quod quidem, secundum Platonicos, est humana natura ab individuis separata. Hanc ergo debuit filius Dei assumere.

3. Præterea, natura humana non est assumpta a filio Dei prout significatur in concreto per hoc nomen homo, ut dictum est. Sic autem significatur prout est in singularibus, ut ex dictis patet. Ergo filius Dei assumpsit humanam naturam prout est ab individuis separata.

SED CONTRA est quod dicit Damascenus, in III libro, Dei verbum incarnatum neque eam quæ nuda contemplatione consideratur naturam assumpsit. Non enim incarnatio hoc, sed deceptio, et fictio incarnationis. Sed natura humana prout est a singularibus separata vel abstracta, in nuda contemplatione cogitatur, quia secundum seipsam non subsistit, ut idem Damascenus dicit. Ergo filius Dei non assumpsit humanam naturam secundum quod est a singularibus separata.

RESPONDEO dicendum quod natura hominis, vel cuiuscumque alterius rei sensibilis, præter esse quod in singularibus habet, dupliciter potest intelligi, uno modo, quasi per seipsam esse habeat præter materiam, sicut Platonici posuerunt; alio modo, sicut in intellectu existens, vel humano vel divino. Per se quidem subsistere non potest, ut Philosophus probat, in VII Metaphys., quia ad naturam speciei rerum sensibilium pertinet materia sensibilis, quæ ponitur in eius definitione; sicut carnes et ossa in definitione hominis. Unde non potest esse quod natura humana sit præter materiam sensibilem. Si tamen esset hoc modo subsistens natura humana, non fuisset conveniens ut a verbo Dei assumeretur. Primo quidem, quia assumptio ista terminatur ad personam. Hoc autem est contra rationem formæ communis, ut sic in persona individuetur. Secundo, quia naturæ communis non possunt attribui nisi operationes communes et universales, secundum quas homo nec meretur nec demeretur, cum tamen illa assumptio ad hoc facta sit ut filius Dei in natura assumpta nobis mereretur. Tertio quia natura sic existens non est sensibilis, sed intelligibilis. Filius autem Dei assumpsit humanam naturam ut hominibus in ea visibilis appareret, secundum illud baruch III, post hæc in terris visus est, et cum hominibus conversatus est. Similiter etiam non potuit assumi natura humana a filio Dei secundum quod est in intellectu divino. Quia sic nihil aliud esset quam natura divina, et per hunc modum, ab æterno esset in filio Dei humana natura. Similiter non convenit dicere quod filius Dei assumpserit humanam naturam prout est in intellectu humano. Quia hoc nihil aliud esset quam si intelligeretur assumere naturam humanam. Et sic, si non assumeret eam in rerum natura, esset intellectus falsus. Nec aliud esset quam fictio quædam incarnationis, ut Damascenus dicit.

1. Ad primum ergo dicendum quod filius Dei incar-

natus est communis omnium salvator, non communitate generis vel speciei, quæ attribuitur naturæ ab individuis separatæ, sed communitate causæ, prout filius Dei incarnatus est universalis causa salutis humanæ.

2. Ad secundum dicendum quod per se homo non invenitur in rerum natura ita quod sit præter singularia, sicut Platonici posuerunt. Quamvis quidam dicant quod Plato non intellexit hominem separatum esse nisi in intellectu divino. Et sic non oportuit quod assumeretur a verbo, cum ab æterno sibi affuerit.

3. Ad tertium dicendum quod natura humana, quamvis non sit assumpta in concreto ut suppositum præintelligatur assumptioni, sic tamen assumpta est in individuo, quia assumpta est ut sit in individuo.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod filius Dei humanam naturam assumere debuit in omnibus individuis.

1. Id enim quod primo et per se assumptum est, est natura humana. Sed quod convenit per se alicui naturæ, convenit omnibus in eadem natura existentibus. Ergo conveniens fuit ut natura humana assumeretur a Dei verbo in omnibus suppositis.

2. Præterea, incarnatio divina processit ex divina caritate, ideo dicitur Ioan. III, sic Deus dilexit mundum ut filium suum unigenitum daret. Sed caritas facit ut aliquis se communicet amicis quantum possibile est. Possibile autem fuit filio Dei ut plures naturas hominum assumeret, ut supra dictum est, et, eadem ratione, omnes. Ergo conveniens fuit ut filius Dei assumeret naturam in omnibus suis suppositis.

3. Præterea, sapiens operator perficit opus suum breviori via qua potest. Sed brevior via fuisset si omnes homines assumpti fuissent ad naturalem filiationem, quam quod per unum filium naturalem multi in adoptionem filiorum adducantur, ut dicitur Galat. IV. Ergo natura humana debuit a filio Dei assumi in omnibus suppositis.

SED CONTRA est quod Damascenus dicit, in III libro, quod filius Dei non assumpsit humanam naturam quæ in specie consideratur, neque enim omnes hypostases eius assumpsit.

RESPONDEO dicendum quod non fuit conveniens quod humana natura in omnibus suis suppositis a verbo assumeretur. Primo quidem, quia tolleretur multitudo suppositorum humanæ naturæ, quæ est ei connaturalis. Cum enim in natura assumpta non sit considerare aliud suppositum præter personam assumentem, ut supra dictum est; si non esset natura humana nisi assumpta, se-

queretur quod non esset nisi unum suppositum humanæ naturæ, quod est persona assumens. Secundo, quia hoc derogaret dignitati filii Dei incarnati, prout est primogenitus in multis fratribus secundum humanam naturam, sicut est primogenitus omnis creaturæ secundum divinam. Essent enim tunc omnes homines æqualis dignitatis. Tertio, quia conveniens fuit quod, sicut unum suppositum divinum est incarnatum, ita unam solam naturam humanam assumeret, ut ex utraque parte unitas inveniat.

1. Ad primum ergo dicendum quod assumi convenit secundum se humanæ naturæ, quia scilicet non convenit ei ratione personæ, sicut naturæ divinæ convenit assumere ratione personæ. Non autem quia convenit ei secundum se sicut pertinens ad principia essentialia eius, vel sicut naturalis eius proprietas, per quem modum conveniret omnibus eius suppositis.

2. Ad secundum dicendum quod dilectio Dei ad homines manifestatur non solum in ipsa assumptione humanæ naturæ, sed præcipue per ea quæ passus est in natura humana pro aliis hominibus, secundum illud Rom. V, commendat autem Deus suam caritatem in nobis, quia, cum inimici essemus, Christus pro nobis mortuus est. Quod locum non haberet si in omnibus hominibus naturam humanam assumpsisset.

3. Ad tertium dicendum quod ad brevitatem viæ quam sapiens operator observat, pertinet quod non faciat per multa quod sufficienter potest fieri per unum. Et ideo convenientissimum fuit quod per unum hominem alii omnes salvarentur.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non fuerit conveniens ut filius Dei humanam naturam assumeret ex stirpe Adæ.

1. Dicit enim apostolus, ad Heb. VII, decebat ut esset nobis pontifex segregatus a peccatoribus. Sed magis esset a peccatoribus segregatus si non assumpsisset humanam naturam ex stirpe Adæ peccatoris. Ergo videtur quod non debuit de stirpe Adæ naturam humanam assumere.

2. Præterea, in quolibet genere nobilius est principium eo quod est ex principio. Si igitur assumere voluit humanam naturam, magis debuit eam assumere in ipso Adam.

3. Præterea, gentiles fuerunt magis peccatores quam Iudæi, ut dicit Glossa, Galat. II, super illud, nos natura Iudæi, non ex gentibus peccatores. Si ergo ex peccatoribus naturam humanam assumere voluit, debuit eam magis assumere ex gentilibus quam ex stirpe Abraham, qui fuit iustus.

SED CONTRA est quod Luc. III generatio Domini reducitur usque ad Adam.

RESPONDEO dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in XIII de Trin., poterat Deus hominem aliunde suscipere, non de genere illius Adæ qui suo peccato obligavit genus humanum. Sed melius iudicavit et de ipso quod victum fuerat genere assumere hominem Deus, per quem generis humani vinceret inimicum. Et hoc propter tria. Primo quidem, quia hoc videtur ad iustitiam pertinere, ut ille satisfaciat qui peccavit. Et ideo de natura per ipsum corrupta debuit assumi id per quod satisfactio erat implenda pro tota natura. Secundo, hoc etiam pertinet ad maiorem hominis dignitatem, dum ex illo genere victor diaboli nascitur quod per diabolum fuerat victum. Tertio, quia per hoc etiam Dei potentia magis ostenditur, dum de natura corrupta et infirma assumpsit id quod in tantam virtutem et dignitatem est promotum.

1. Ad primum ergo dicendum quod Christus debuit esse a peccatoribus segregatus quantum ad culpam, quam venerat destruere, non quantum ad naturam, quam venerat salvare; secundum quam debuit per omnia fratribus assimilari, ut idem apostolus dicit, Heb. II. Et in hoc etiam mirabilior est eius innocentia, quod de massa peccato subiecta natura assumpta tantam habuit puritatem.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut dictum est, oportuit eum qui peccata venerat tollere, esse a peccatoribus segregatum quantum ad culpam, cui Adam subiucuit, et quem Christus a suo delicto eduxit, ut dicitur Sap. X. Oportebat autem eum qui mundare omnes venerat, non esse mundandum, sicut et in quolibet genere motus primum movens est immobile secundum illum motum, sicut primum alterans est inalterabile. Et ideo non fuit conveniens ut assumeret humanam naturam in ipso Adam.

3. Ad tertium dicendum quod, quia Christus debuit esse maxime a peccatoribus segregatus quantum ad culpam, quasi summam innocentiam obtinens, conveniens fuit ut a primo peccatore usque ad Christum perveniretur mediantibus quibusdam iustis, in quibus perfulgerent quædam insignia futuræ sanctitatis. Propter hoc etiam in populo ex quo Christus erat nasciturus instituit Deus quædam sanctitatis signa, quæ incæperunt in Abraham, qui primus promissionem accepit de Christo, et circumcisionem in signum fœderis consummandi, ut dicitur Gen. XVII.

QUÆSTIO 5

DEINDE considerandum est de assumptione partium humanæ naturæ. Et circa hoc quærentur quatuor.

Primo, utrum filius Dei debuerit assumere verum corpus. Secundo, utrum assumere debuerit corpus terrenum, scilicet carnem et sanguinem. Tertio, utrum assumpserit animam. Quarto, utrum assumere debuerit intellectum.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod filius Dei non assumpserit verum corpus.

1. Dicitur enim Philipp. II quod in similitudinem hominum factus est. Sed quod est secundum veritatem, non dicitur esse secundum similitudinem. Ergo filius Dei non assumpsit verum corpus.

2. Præterea, assumptio corporis in nullo derogavit dignitati divinitatis, dicit enim leo Papa, in sermone de nativitate, quod nec inferiorem naturam consumpsit glorificatio, nec superiorem minuit assumptio. Sed hoc ad dignitatem Dei pertinet quod sit omnino a corpore separatus. Ergo videtur quod per assumptionem non fuerit Deus corpori unitus.

3. Præterea, signa debent respondere signatis. Sed apparitiones veteris testamenti, quæ fuerunt signa et figuræ apparitionis Christi, non fuerunt secundum corporis veritatem, sed secundum imaginariam visionem, sicut patet Isaia VI, vidi Dominum sedentem, etc. Ergo videtur quod etiam apparitio filii Dei in mundum non fuerit secundum corporis veritatem, sed solum secundum imaginationem.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in libro octogintatrium quæst., si phantasma fuit corpus Christi, fefellit Christus. Et si fefellit, veritas non est. Est autem veritas Christus. Ergo non phantasma fuit corpus eius. Et sic patet quod verum corpus assumpsit.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dicitur in libro de ecclesiasticis dogmatibus, natus est Dei filius non putative, quasi imaginatum corpus habens, sed corpus verum. Et huius ratio triplex potest assignari. Quarum prima est ex ratione humanæ naturæ, ad quam pertinet verum corpus habere. Supposito igitur ex præmissis quod conveniens fuerit filium Dei assumere humanam naturam, consequens est quod verum corpus assumpserit. Secunda ratio sumi potest ex his quæ in mysterio incarnationis sunt acta. Si enim non fuit verum corpus eius sed phantasticum, ergo nec veram mortem sustinuit; nec aliquid eorum quæ de eo evangelistæ narrant, secundum veritatem gessit, sed solum secundum apparentiam quandam. Et sic etiam sequitur quod non fuit vera salus hominis subsecuta, oportet enim effectum causæ proportionari. Tertia ratio potest sumi ex ipsa dignitate personæ assumptis, quæ cum sit veritas, non decuit ut

in opere eius aliqua fictio esset. Unde et Dominus hunc errorem per seipsum excludere dignatus est, Luc. Ult., cum discipuli, conturbati et conterriti, putabant se spiritum videre, et non verum corpus, et ideo se eis palpandum præbuit, dicens, palpate et videte, quia spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere.

1. Ad primum ergo dicendum quod similitudo illa exprimit veritatem humanæ naturæ in Christo, per modum quo omnes qui vere in humana natura existunt, similes specie esse dicuntur. Non autem intelligitur similitudo phantastica. Ad cuius evidentiam, apostolus subiungit quod factus est obediens usque ad mortem, mortem autem crucis, quod fieri non potuisset si fuisset sola similitudo phantastica.

2. Ad secundum dicendum quod per hoc quod filius Dei verum corpus assumpsit, in nullo est eius dignitas diminuta. Unde Augustinus dicit, in libro de fide ad Petrum, exinanivit seipsum, formam servi accipiens, ut fieret servus, sed formæ Dei plenitudinem non amisit. Non enim filius Dei sic assumpsit verum corpus ut forma corporis fieret, quod repugnat divinæ simplicitati et puritati, hoc enim esset assumere corpus in unitate naturæ, quod est impossibile, ut ex supra dictis patet. Sed, salva distinctione naturæ, assumpsit in unitate personæ.

3. Ad tertium dicendum quod figura respondere debet quantum ad similitudinem, non quantum ad rei veritatem, si enim per omnia esset similitudo, iam non esset signum, sed ipsa res, ut Damascenus dicit, in III libro. Conveniens igitur fuit ut apparitiones veteris testamenti essent secundum apparentiam tantum, quasi figuræ, apparitio autem filii Dei in mundo esset secundum corporis veritatem, quasi res figurata sive signata per illas figuras. Unde apostolus, Coloss. II, quæ sunt umbra futurorum, corpus autem Christi.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Christus non habuerit corpus carnale, sive terrestre, sed cæleste.

1. Dicit enim apostolus, I Cor. XV, primus homo de terra, terrenus, secundus homo de cælo, cælestis. Sed primus homo, scilicet Adam, fuit de terra quantum ad corpus, ut patet Gen. II. Ergo etiam secundus homo, scilicet Christus, fuit de cælo quantum ad corpus.

2. Præterea, I Cor. XV dicitur, caro et sanguis regnum Dei non possidebunt. Sed regnum Dei principaliter est in Christo. Ergo in ipso non est caro et sanguis, sed magis corpus cæleste.

3. Præterea, omne quod est optimum est Deo attribuendum. Sed inter omnia corpora corpus nobilissi-

imum est cæleste. Ergo tale corpus debuit Christus assumere.

SED CONTRA est quod Dominus dicit Luc. Ult., spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere. Caro autem et ossa non sunt ex materia cælestis corporis, sed ex inferioribus elementis. Ergo corpus Christi non fuit corpus cæleste, sed carneum et terrenum.

RESPONDEO dicendum quod eisdem rationibus apparet quare corpus Christi non debuit esse cæleste, quibus ostensum est quod non debuit esse phantasticum. Primo enim, sicut non salvaretur veritas humanæ naturæ in Christo si corpus eius esset phantasticum, ut posuit Manichæus; ita etiam non salvaretur si poneretur cæleste, sicut posuit valentinus. Cum enim forma hominis sit quædam res naturalis, requirit determinatam materiam, scilicet carnes et ossa, quæ in hominis definitione poni oportet, ut patet per Philosophum, in VII Metaphys. Secundo, quia hoc etiam derogaret veritati eorum quæ Christus in corpore gessit. Cum enim corpus cæleste sit impassibile et incorruptibile, ut probatur in I de cælo, si filius Dei corpus cæleste assumpsisset, non vere esuriisset nec sitiisset, nec etiam passionem et mortem sustinuisset. Tertio, etiam hoc derogat veritati divinæ. Cum enim filius Dei se ostenderet hominibus quasi corpus carneum et terrenum habens, fuisset falsa demonstratio si corpus cæleste habuisset. Et ideo in libro de ecclesiasticis dogmatibus dicitur, natus est filius Dei carnem ex virginis corpore trahens, et non de cælo secum afferens.

1. Ad primum ergo dicendum quod Christus dicitur dupliciter de cælo descendisse. Uno modo, ratione divinæ naturæ, non ita quod divina natura esse in cælo defecerit; sed quia in infimis novo modo esse cœpit, scilicet secundum naturam assumptam; secundum illud Ioan. III, nemo ascendit in cælum nisi qui descendit de cælo, filius hominis, qui est in cælo. Alio modo, ratione corporis, non quia ipsum corpus Christi secundum suam substantiam de cælo descenderit; sed quia virtute cælesti, idest spiritus sancti, est eius corpus formatum. Unde Augustinus dicit, ad Orosium, exponens auctoritatem inductam, cælestem dico Christum, quia non ex humano conceptus est semine. Et hoc etiam modo Hilarius exponit, in libro de trinitate.

2. Ad secundum dicendum quod caro et sanguis non accipiuntur ibi pro substantia carnis et sanguinis, sed pro corruptione carnis et sanguinis. Quæ quidem in Christo non fuit quantum ad culpam. Fuit tamen ad tempus quantum ad pœnam, ut opus nostræ redemptionis expleret.

3. Ad tertium dicendum quod hoc ipsum ad maximam Dei gloriam pertinet quod corpus infirmum et terrenum ad tantam sublimitatem provehit. Unde in synodo ephesina legitur verbum sancti theophili dicentis, qualiter artificum optimi non pretiosis tantum materie-

bus artem ostendentes in admiratione sunt, sed, vilissimum lutum et terram dissolutam plerumque assumentes, suæ disciplinæ demonstrantes virtutem, multo magis laudantur; ita omnium optimus artifex, Dei verbum, non aliquam pretiosam materiam corporis cælestis apprehendens ad nos venit, sed in luto magnitudinem suæ artis ostendit.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod filius Dei animam non assumpsit.

1. Ioannes enim, incarnationis mysterium tradens, dixit, verbum caro factum est, nulla facta de Anima mentione. Non autem dicitur caro factum eo quod sit in carnem conversum, sed quia carnem assumpsit. Non ergo videtur assumpsisse animam.

2. Præterea, anima necessaria est corpori ad hoc quod per eam vivificetur. Sed ad hoc non fuit necessaria corpori Christi, ut videtur, quia ipsum Dei verbum est, de quo in Psalmo, Domine, apud te est fons vitæ. Superfluum igitur fuisset animam adesse, verbo præsentem. Deus autem et natura nihil frustra faciunt, ut etiam Philosophus dicit, in I de cælo. Ergo videtur quod filius Dei animam non assumpsit.

3. Præterea, ex unione animæ ad corpus constituitur natura communis, quæ est species humana. In Domino autem Iesu Christo non est communem speciem accipere, ut Damascenus dicit, in III libro. Non igitur assumpsit animam.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in libro de agone christiano non eos audiamus qui solum corpus humanum dicunt esse susceptum a verbo Dei; et sic audiunt quod dictum est, verbum caro factum est, ut negent illum hominem vel animam, vel aliquid hominis habuisse nisi carnem solam.

RESPONDEO dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro de hæresibus, opinio primo fuit Arii, et postea Apollinaris, quod filius Dei solam carnem assumpsit, absque anima, ponentes quod verbum fuerit carni loco animæ. Ex quo sequebatur quod in Christo non fuerunt duæ naturæ, sed una tantum, ex anima enim et carne una natura humana constituitur. Sed hæc positio stare non potest, propter tria. Primo quidem, quia repugnat auctoritati Scripturæ, in qua Dominus de sua anima facit mentionem, Matth. XXVI, tristis est anima mea usque ad mortem; et Ioan. X, potestatem habeo ponendi animam meam. Sed ad hoc respondebat Apollinaris quod in his verbis anima metaphorice sumitur, per quem modum in veteri testamento Dei anima commemoratur, Isaïæ I, calendæ vestras et solemnitates odit ani-

ma mea. Sed, sicut dicit Augustinus, in libro octogintatrium quæst., evangelistæ in evangelica narratione narrant quod miratus est Iesus, et iratus, et contristatus, et quod esuriit. Quæ quidem ita demonstrant eum veram animam habuisse, sicut ex hoc quod comedit et dormivit et fatigatus est, demonstratur habuisse verum corpus humanum. Alioquin, si et hæc ad metaphoram referantur, cum similia legantur in veteri testamento de Deo, peribit fides evangelicæ narrationis. Aliud est enim quod prophetice nuntiatur in figuris, aliud quod secundum rerum proprietatem ab evangelistis historice scribitur. Secundo, derogat prædictus error utilitati incarnationis, quæ est liberatio hominis. Ut enim argumentatur Augustinus, in libro contra felicianum, si, accepta carne, filius Dei animam omisit, aut, innoxiam sciens, medicinæ indigentem non credidit; aut, a se alienam putans, redemptionis beneficio non donavit; aut, ex toto insanabilem iudicans, curare nequivit; aut ut vilem, et quæ nullis usibus apta videretur, abiecit. Horum duo blasphemiam important in Deum. Quomodo enim dicetur omnipotens, si curare non potuit desperatam? aut quomodo omnium Deus, si non ipse fecit animam nostram? duobus vero aliis, in uno animæ causa nescitur, in altero meritum non tenetur. Aut intelligere causam putandus est animæ qui eam, ad accipiendum legem habitu insitæ rationis instructam, a peccato voluntariæ transgressionis nititur separare? aut quomodo eius generositatem novit qui ignobilitatis vitio dicit despectam? si originem attendas, pretiosior est animæ substantia, si transgressionis culpam, propter intelligentiam peior est causa. Ego autem Christum et perfectam sapientiam scio, et piissimam esse non dubito, quorum primo, meliorem et prudentiæ capacem non despexit; secundo, eam quæ magis fuerat vulnerata, suscepit. Tertio vero, hæc positio est contra ipsam incarnationis veritatem. Caro enim et ceteræ partes hominis per animam speciem sortiuntur. Unde, recedente anima, non est os aut caro nisi æquivoce, ut patet per Philosophum, I de Anima et VII Metaphys.

1. Ad primum ergo dicendum quod cum dicitur, verbum caro factum est, caro ponitur pro toto homine, ac si diceret, verbum homo factum est, sicut Isaïæ XL dicitur, videbit omnis caro salutare Dei nostri. Ideo autem totus homo per carnem significatur, quia, ut dicitur in auctoritate inducta, quia per carnem filius Dei visibilis apparuit, unde subditur et vidimus gloriam eius. Vel ideo quia, ut Augustinus dicit, in libro octogintatrium Quæst. In tota illa unitate susceptionis principale verbum est, extrema autem atque ultima caro. Volens itaque evangelista commendare pro nobis dilectionem humilitatis Dei, verbum et carnem nominavit, omittens animam, quæ est verbo inferior, carne præstantior. Rationabile etiam fuit ut nominaret carnem, quæ, propter hoc quod magis distat a verbo, minus assumptibilis videbatur.

2. Ad secundum dicendum quod verbum est fons vitæ sicut prima causa vitæ effectiva. Sed anima est principium vitæ corpori tanquam forma ipsius. Forma autem est effectus agentis. Unde ex præsentia verbi magis concludi posset quod corpus esset animatum, sicut ex præsentia ignis concludi potest quod corpus cui ignis adhæret, sit calidum.

3. Ad tertium dicendum quod non est inconveniens, immo necessarium dicere quod in Christo fuit natura quæ constituitur per animam corpori advenientem. Damascenus autem negat in Domino Iesu Christo esse communem speciem quasi aliquid tertium resultans ex unione divinitatis et humanitatis.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod filius Dei non assumpsit mentem humanam, sive intellectum.

1. Ubi enim est præsentia rei, non requiritur eius imago. Sed homo secundum mentem est ad imaginem Dei, ut dicit Augustinus, in libro de Trinit. Cum ergo in Christo fuerit præsentia ipsius divini verbi, non oportuit ibi esse mentem humanam.

2. Præterea, maior lux offuscat minorem. Sed verbum Dei, quod est lux illuminans omnem hominem venientem in hunc mundum, ut dicitur Ioan. I, comparatur ad mentem sicut lux maior ad minorem, quia et ipsa mens quædam lux est, quasi lucerna illuminata a prima luce, Prov. X, lucerna Domini spiraculum hominis. Ergo in Christo, qui est verbum Dei, non fuit necessarium esse mentem humanam.

3. Præterea, assumptio humanæ naturæ a Dei verbo dicitur eius incarnatio. Sed intellectus, sive mens humana, neque est caro neque est actus carnis, quia nullius corporis actus est, ut probatur in I de Anima. Ergo videtur quod filius Dei humanam mentem non assumpserit.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in libro de fide ad Petrum, firmissime tene, et nullatenus dubites, Christum, filium Dei, habentem nostri generis carnem et animam rationalem. Qui de carne sua dicit, palpate et videte, quia spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere, Luc. Ult. Animam quoque se ostendit habere, dicens, ego pono animam meam, et iterum sumo eam, Ioan. X. Intellectum quoque se ostendit habere, dicens, discite a me, quia mitis sum et humilis corde, Matth. XI. Et de ipso per prophetam Dominus dicit, ecce intelliget puer meus, Isaïæ LII.

RESPONDEO dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro de hæresibus, Apollinaristæ de Anima Christi a catholica ecclesia dissenserunt, dicentes, sicut Ariani, Christum carnem solam sine anima suscepisse. In qua

quaestione testimoniis evangelicis victi, mentem defuisse animæ Christi dixerunt, sed pro hac ipsum verbum in ea fuisse. Sed hæc positio eisdem rationibus convincitur sicut et prædicta. Primo enim, hoc adversatur narrationi evangelicæ, quæ commemorat eum fuisse miratum, ut patet Matth. VIII. Admiratio autem absque ratione esse non potest, quia importat collationem effectus ad causam; dum scilicet aliquis videt effectum cuius causam ignorat, et quærit, ut dicitur in principio Metaphys. Secundo, repugnat utilitati incarnationis, quæ est iustificatio hominis a peccato. Anima enim humana non est capax peccati, nec gratiæ iustificantis, nisi per mentem. Unde præcipue oportuit mentem humanam assumi. Unde Damascenus dicit, in III libro, quod Dei verbum assumpsit corpus et animam intellectualem et rationalem, et postea subdit, totus toti unitus est, ut toti mihi salutem gratificet idest, gratis faciat, quod enim inassumptibile est, incurabile est. Tertio, hoc repugnat veritati incarnationis. Cum enim corpus proportionetur animæ sicut materia propriæ formæ, non est vera caro humana quæ non est perfecta anima humana, scilicet rationali et ideo, si Christus animam sine mente habuisset, non habuisset veram carnem humanam, sed carnem bestialem, quia per solam mentem anima nostra differt ab anima bestiali. Unde dicit Augustinus, in libro octogintatrium quæst., quod secundum hunc errorem sequeretur quod filius Dei beluam quandam cum figura humani corporis suscepisset. Quod iterum repugnat veritati divinæ, quæ nullam patitur fictionis falsitatem.

1. Ad primum ergo dicendum quod, ubi est ipsa res per sui præsentiam non requiritur eius imago ad hoc quod suppleat locum rei, sicut, ubi erat imperator, milites non venerabantur eius imaginem. Sed tamen requiritur cum præsentia rei imago ipsius ut perficiatur ex ipsa rei præsentia, sicut imago in cera perficitur per impressionem sigilli, et imago hominis resultat in speculo per eius præsentiam. Unde, ad perficiendam humanam mentem, necessarium fuit quod eam sibi verbum Dei univit.

2. Ad secundum dicendum quod lux maior evacuat lucem minorem alterius corporis illuminantis, non tamen evacuat, sed perficit lucem corporis illuminati. Ad præsentiam enim solis stellarum lux obscuratur, sed æris lumen perficitur. Intellectus autem seu mens hominis est quasi lux illuminata a luce divini verbi. Et ideo per lucem divini verbi non evacuatur mens hominis, sed magis perficitur.

3. Ad tertium dicendum quod, licet potentia intellectiva non sit alicuius corporis actus, ipsa tamen essentia animæ humanæ, quæ est forma corporis, requiritur quod sit nobilior, ad hoc quod habeat potentiam intelligendi. Et ideo necesse est ut corpus melius dispositum ei respondeat.

QUÆSTIO 6

DEINDE considerandum est de ordine assumptionis prædictæ. Et circa hoc quærentur sex. Primo, utrum filius Dei assumpserit carnem mediante anima. Secundo, utrum assumpserit animam mediante spiritu, sive mente. Tertio, utrum anima Christi fuerit prius assumpta a verbo quam caro. Quarto, utrum caro fuerit prius a verbo assumpta quam animæ unita. Quinto, utrum tota humana natura sit assumpta mediantibus partibus. Sexto, utrum sit assumpta mediante gratia.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod filius Dei non assumpserit carnem mediante anima.

1. Perfectior enim est modus quo filius Dei unitur humanæ naturæ et partibus eius, quam quo est in omnibus creaturis. Sed in creaturis est immediate per essentiam, præsentiam et potentiam. Ergo multo magis filius Dei unitur carni, et non mediante anima.

2. Præterea, anima et caro unita sunt Dei verbo in unitate hypostasis seu personæ. Sed corpus immediate pertinet ad personam sive hypostasim hominis, sicut et anima. Quinimmo magis videtur se de propinquo habere ad hypostasim hominis corpus, quod est materia quam anima, quæ est forma, quia principium individuationis, quæ importatur in nomine hypostasis, videtur esse materia. Ergo filius Dei non assumpsit carnem mediante anima.

3. Præterea, remoto medio, separantur ea quæ per medium coniunguntur, sicut, remota superficie, cessaret color a corpore, qui inest corpori per superficiem. Sed, separata per mortem anima, adhuc remanet unio verbi ad carnem, quod infra patebit. Ergo verbum non coniungitur carni mediante anima.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in epistola ad volusianum, ipsa magnitudo divinæ virtutis animam sibi rationalem, et per eandem corpus humanum, totumque omnino hominem, in melius mutandum, coaptavit.

RESPONDEO dicendum quod medium dicitur respectu principii et finis. Unde, sicut principium et finis important ordinem, ita et medium. Est autem duplex ordo, unus quidem temporis; alius autem naturæ. Secundum autem ordinem temporis, non dicitur in mysterio incarnationis aliquid medium, quia totam naturam humanam simul sibi Dei verbum univit, ut infra patebit. Ordo autem naturæ inter aliqua potest attendi dupliciter, uno modo, secundum dignitatis gradum, sicut dicimus Angelos esse medios inter homines et Deum; alio modo, secun-

dum rationem causalitatis, sicut dicimus mediam causam existere inter primam causam et ultimum effectum. Et hic secundus ordo aliquo modo consequitur primum, sicut enim dicit Dionysius, XIII cap. Cæl. Hier., Deus per substantias magis propinquas agit in ea quæ sunt magis remota. Si ergo attendamus gradum dignitatis, anima media invenitur inter Deum et carnem. Et secundum hoc, potest dici quod filius Dei univit sibi carnem mediante anima. Sed secundum ordinem causalitatis, ipsa anima est aliquid causa carnis uniendæ filio Dei. Non enim esset assumptibilis nisi per ordinem quem habet ad animam rationalem, secundum quam habet quod sit caro humana, dictum est enim supra quod natura humana præ ceteris est assumptibilis.

1. Ad primum ergo dicendum quod duplex ordo considerari potest inter creaturam et Deum. Unus quidem, secundum quod creaturæ causantur a Deo et dependent ab ipso sicut a principio sui esse. Et sic, propter infinitatem suæ virtutis, Deus immediate attingit quamlibet rem, causando et conservando. Et ad hoc pertinet quod Deus immediate est in omnibus per essentiam, potentiam et præsentiam. Alius autem ordo est secundum quod res reducuntur in Deum sicut in finem. Et quantum ad hoc, invenitur medium inter creaturam et Deum, quia inferiores creaturæ reducuntur in Deum per superiores, ut dicit Dionysius, in libro cælest. Hier. Et ad hunc ordinem pertinet assumptio humanæ naturæ a verbo Dei quod est terminus assumptionis. Et ideo per animam unitur carni.

2. Ad secundum dicendum quod, si hypostasis verbi Dei constitueretur simpliciter per naturam humanam, sequeretur quod corpus esset ei vicinius, cum sit materia, quæ est individuationis principium, sicut et anima, quæ est forma specifica, propinquius se habet ad naturam humanam. Sed quia hypostasis est prior et altior quam humana natura, tanto id quod est in humana natura propinquius se habet, quanto est altius. Et ideo propinquior est verbo Dei anima quam corpus.

3. Ad tertium dicendum quod nihil prohibet aliquid esse causam alicuius quantum ad aptitudinem et congruitatem, quo tamen remoto, id non tollitur, quia, etsi fieri alicuius dependeat ex aliquo, postquam tamen est in facto esse, ab eo non dependet. Sicut, si inter aliquos amicitia causaretur aliquo mediante, eo recedente adhuc amicitia remanet, et si aliqua in matrimonium ducitur propter pulchritudinem, quæ facit congruitatem in muliere ad copulam coniugalem, tamen, cessante pulchritudine, adhuc durat copula coniugalis. Et similiter, separata anima, remanet unio verbi Dei ad carnem.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod filius Dei non assumpsit animam mediante spiritu.

1. Idem enim non cadit medium inter ipsum et aliquid aliud. Sed spiritus, sive mens, non est aliud in essentia ab ipsa anima, ut in prima parte dictum est. Ergo filius Dei non assumpsit animam mediante spiritu, sive mente.

2. Præterea, id quo mediante facta est assumptio, videtur magis assumptibile. Sed spiritus, sive mens, non est magis assumptibilis quam anima, quod patet ex hoc quod spiritus angelici non sunt assumptibiles, ut supra dictum est. Ergo videtur quod filius Dei non assumpserit animam mediante spiritu.

3. Præterea, posterius assumitur a primo mediante priori. Sed anima nominat ipsam essentiam, quæ est prior naturaliter quam ipsa potentia eius quæ est mens. Ergo videtur quod filius Dei non assumpserit animam mediante spiritu vel mente.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in libro de agone christiano, invisibilis et incommutabilis veritas per spiritum animam, et per animam corpus accepit.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, filius Dei dicitur assumpsisse carnem anima mediante, tum propter ordinem dignitatis, tum etiam propter congruitatem assumptionis. Utrumque autem horum invenitur si comparemus intellectum, qui spiritus dicitur, ad ceteras animæ partes. Non enim anima est assumptibilis secundum congruitatem nisi per hoc quod est capax Dei, ad imaginem eius existens, quod est secundum mentem, quæ spiritus dicitur, secundum illud Ephes. IV, renovamini spiritu mentis vestræ. Similiter etiam intellectus, inter ceteras partes animæ, est superior et dignior et Deo similior. Et ideo, ut Damascenus dicit, in III libro, unitum est carni per medium intellectum verbum Dei, intellectus enim est quod est animæ purissimum; sed et Deus est intellectus.

1. Ad primum ergo dicendum quod, si intellectus non sit aliud ab anima secundum essentiam, distinguitur tamen ab aliis partibus animæ secundum rationem potentiæ. Et secundum hoc competit sibi ratio medii.

2. Ad secundum dicendum quod spiritui angelico non deest congruitas ad assumptionem propter defectum dignitatis, sed propter irreparabilitatem casus. Quod non potest dici de spiritu humano, ut patet ex his quæ in prima parte dicta sunt.

3. Ad tertium dicendum quod anima inter quam et Dei verbum ponitur medium intellectus, non accipitur pro essentia animæ, quæ est omnibus potentiis communis, sed pro potentiis inferioribus, quæ sunt omni animæ communes.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod anima Christi fuerit prius assumpta a verbo quam caro.

1. Filius enim Dei assumpsit carnem mediante anima, ut dictum est. Sed prius pervenitur ad medium quam ad extremum. Ergo filius Dei prius assumpsit animam quam corpus.

2. Præterea, anima Christi est dignior Angelis, secundum illud Psalmi, adorate eum, omnes Angeli eius. Sed Angeli creati sunt a principio, ut in primo habitum est. Ergo et anima Christi. Quæ non fuit ante creata quam assumpta, dicit enim Damascenus, in III libro, quod nunquam neque anima neque corpus Christi propriam habuerunt hypostasim præter verbi hypostasim. Ergo videtur quod anima fuerit ante assumpta quam caro, quæ est concepta in utero virginali.

3. Præterea, Ioan. I dicitur, vidimus eum plenum gratiæ et veritatis, et postea sequitur, de plenitudine eius omnes accepimus, id est, omnes fideles quocumque tempore, ut chrysostomus exponit. Hoc autem non esset nisi Christus habuisset plenitudinem gratiæ et veritatis ante omnes sanctos qui fuerunt ab origine mundi, quia causa non est posterior causato. Cum ergo plenitudo gratiæ et veritatis fuerit in anima Christi ex unione ad verbum, secundum illud quod ibidem dicitur, vidimus gloriam eius quasi unigeniti a patre, plenum gratiæ et veritatis; consequens videtur quod a principio mundi anima Christi fuisset a verbo Dei assumpta.

SED CONTRA est quod Damascenus dicit, in IV libro, non, ut quidam mentiuntur, ante eam quæ est ex virgine incarnationem, intellectus est unitus Deo verbo, et ex tunc vocatus est Christus.

RESPONDEO dicendum quod Origenes posuit omnes animas a principio fuisse creatas, inter quas etiam posuit animam Christi creatam. Sed hoc quidem est inconueniens, scilicet, si ponatur quod fuerit tunc creata sed non statim verbo unita, quia sequeretur quod anima illa habuisset aliquando propriam subsistentiam sine verbo. Et sic, cum fuisset a verbo assumpta, vel non esset facta unio secundum substinentiam; vel corrupta fuisset subsistentia animæ præexistens. Similiter etiam est inconueniens si ponatur quod anima illa fuerit a principio verbo unita, et postmodum in utero virginis incarnata. Quia sic eius anima non videretur eiusdem esse naturæ cum nostris, quæ simul creantur dum corporibus infunduntur. Unde leo Papa dicit, in epistola ad Iulianum, quod non alterius naturæ erat caro quam nostra, nec alio illi quam ceteris hominibus est anima inspirata principio.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, anima Christi dicitur esse medium in unione

carnis ad verbum secundum ordinem naturæ. Non autem oportet ex hoc quod fuerit medium ex ordine temporis.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut leo Papa in eadem epistola, dicit, anima Christi excellit non diversitate generis, sed sublimitate virtutis. Est enim eiusdem generis cum nostris animabus, sed excellit etiam Angelos secundum plenitudinem gratiæ et veritatis. Modus autem incarnationis respondet animæ secundum proprietatem sui generis, ex quo habet, cum sit corporis forma, ut creetur simul dum corpori infunditur et unitur. Quod non competit Angelis, quia sunt substantiæ omnino a corporibus absolutæ.

3. Ad tertium dicendum quod de plenitudine Christi omnes homines accipiunt secundum fidem quam habent in ipsum, dicitur enim Rom. III, quod iustitia Dei est per fidem Iesu Christi in omnes et super omnes qui credunt in ipsum. Sicut autem nos in ipsum credimus ut incarnatum, ita antiqui crediderunt in ipsum ut nasciturum, habentes enim eundem spiritum credimus, ut dicitur II Cor. IV. Habet autem fides quæ est in Christum virtutem iustificandi ex proposito gratiæ Dei, secundum illud Rom. IV, ei qui non operatur, credenti autem in eum qui iustificat impium, fides reputatur ad iustitiam secundum propositum gratiæ Dei. Unde, quia hoc propositum est æternum, nihil prohibet per fidem Iesu Christi aliquos iustificari antequam eius anima esset plena gratia et veritate.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEditur. Videtur quod caro Christi fuit primo a verbo assumpta quam animæ unita.

1. Dicit enim Augustinus, in libro de fide ad Petrum, firmissime tene, et nullatenus dubites, non carnem Christi sine divinitate conceptam in utero virginis antequam susciperetur a verbo. Sed caro Christi videtur prius fuisse concepta quam animæ rationali unita, quia materialis dispositio prius est in via generationis quam forma completa. Ergo prius fuit caro Christi assumpta quam animæ unita.

2. Præterea, sicut anima est pars naturæ humanæ, ita et corpus. Sed anima humana non habuit aliud principium sui esse in Christo quam in aliis hominibus, ut patet ex auctoritate leonis Papæ supra inducta. Ergo videtur quod nec corpus Christi aliter habuit principium essendi quam in nobis. Sed in nobis ante concipitur caro quam adveniat anima rationalis. Ergo etiam ita fuit in Christo. Et sic caro prius fuit a verbo assumpta quam animæ unita.

3. Præterea, sicut dicitur in libro de causis, causa prima plus influit in causatum, et prius unitur ei quam

causa secunda. Sed anima Christi comparatur ad verbum sicut causa secunda ad primam. Prius ergo verbum est unitum carni quam anima.

SED CONTRA est quod Damascenus dicit, in III libro, simul Dei verbi caro, simul caro animata, rationalis et intellectualis. Non ergo unio verbi ad carnem præcessit unionem ad animam.

RESPONDEO dicendum quod caro humana est assumptibilis a verbo secundum ordinem quem habet ad animam rationalem sicut ad propriam formam. Hunc autem ordinem non habet antequam anima rationalis ei adveniat, quia simul dum aliqua materia fit propria alicuius formæ, recipit illam formam; unde in eodem instanti terminatur alteratio in quo introducitur forma substantialis. Et inde est quod caro non debuit ante assumi quam esset caro humana, quod factum est anima rationali adveniente. Sicut igitur anima non est prius assumpta quam caro, quia contra naturam animæ est ut prius sit quam corpori uniatur; ita caro non debuit prius assumi quam anima, quia non prius est caro humana quam habeat animam rationalem.

1. Ad primum ergo dicendum quod caro humana sortitur esse per animam. Et ideo ante adventum animæ non est caro humana, sed potest esse dispositio ad carnem humanam. In conceptione tamen Christi spiritus sanctus, qui est agens infinitæ virtutis, simul et materiam disposuit et ad perfectum perduxit.

2. Ad secundum dicendum quod forma actu dat speciem, materia autem, quantum est de se, est in potentia ad speciem. Et ideo contra rationem formæ esset quod præexisteret naturæ speciei, quæ perficitur per unionem eius ad materiam, non autem est contra naturam materiæ quod præexistat naturæ speciei. Et ideo dissimilitudo quæ est inter originem nostram et originem Christi secundum hoc quod caro nostra prius concipitur quam animetur, non autem caro Christi, est secundum id quod præcedit naturæ complementum, sicut et quod nos concipimur ex semine viri, non autem Christus. Sed differentia quæ esset quantum ad originem animæ, redundaret in diversitatem naturæ.

3. Ad tertium dicendum quod verbum Dei per prius intelligitur unitum carni quam anima per modum communem quo est in ceteris creaturis per essentiam, potentiam et præsentiam, prius tamen dico, non tempore, sed natura. Prius enim intelligitur caro ut quoddam ens, quod habet a verbo, quam ut animata, quod habet ab anima. Sed unione personali prius secundum intellectum oportet quod caro uniatur animæ quam verbo, quia ex unione ad animam habet quod sit unibilis verbo in persona; præsertim quia persona non invenitur nisi in rationali natura.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod filius Dei assumpsit totam naturam humanam mediantibus partibus.

1. Dicit enim Augustinus, in libro de agone christiano, quod invisibilis et incommutabilis veritas per spiritum animam, per animam corpus, et sic totum hominem assumpsit. Sed spiritus, anima et corpus sunt partes totius hominis. Ergo totum hominem assumpsit mediantibus partibus.

2. Præterea, ideo Dei filius carnem assumpsit mediante anima, quia anima est Deo similior quam corpus. Sed partes humanæ naturæ, cum sint simpliciores videntur esse similiores ei, qui est simplicissimus, quam totum. Ergo assumpsit totum mediantibus partibus.

3. Præterea, totum resultat ex unione partium. Sed unio intelligitur ut terminus assumptionis, partes autem præintelliguntur assumptioni. Ergo assumpsit totum per partes.

SED CONTRA est quod Damascenus dicit, in III libro, in Domino Iesu Christo non partes partium intuemur, sed quæ proxime componuntur, idest deitatem et humanitatem. Humanitas autem est quoddam totum, quod componitur ex anima et corpore sicut ex partibus. Ergo filius Dei assumpsit partes mediante toto.

RESPONDEO dicendum quod, cum dicitur aliquid medium in assumptione incarnationis, non designatur ordo temporis, quia simul facta est assumptio totius et omnium partium. Ostensum est enim quod simul anima et corpus sunt ad invicem unita ad constituendam naturam humanam in verbo. Designatur autem ibi ordo naturæ. Unde per id quod est prius natura, assumitur id quod est posterius. Est autem aliquid prius in natura dupliciter, uno modo ex parte agentis, alio modo ex parte materiæ; hæ enim duæ causæ præexistunt rei. Ex parte quidem agentis, est simpliciter primum id quod primo cadit in eius intentione, sed secundum quid est primum illud a quo incipit eius operatio, et hoc ideo, quia intentio est prior operatione. Ex parte vero materiæ, est prius illud quod prius existit in transmutatione materiæ. In incarnatione autem oportet maxime attendere ordinem qui est ex parte agentis, quia, ut Augustinus dicit, in epistola ad volusianum, in talibus rebus tota ratio facti est potentia facientis. Manifestum est autem quod secundum intentionem facientis prius est completum quam incompletum, et per consequens, totum quam partes. Et ideo dicendum est quod verbum Dei assumpsit partes humanæ naturæ mediante toto. Sicut enim corpus assumpsit propter ordinem quem habet ad animam rationalem, ita assumpsit corpus et animam propter ordinem quem habent ad humanam naturam.

1. Ad primum ergo dicendum quod ex verbis illis nihil datur intelligi nisi quod verbum, assumendo partes humanæ naturæ, assumpsit totam humanam naturam. Et sic assumptio partium prior est in via operationis intellectu, non tempore. Assumptio autem naturæ est prior in via intentionis, quod est esse prius simpliciter, ut dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod Deus ita est simplex quod etiam est perfectissimus. Et ideo totum est magis simile Deo quam partes, inquantum est perfectius.

3. Ad tertium dicendum quod unio personalis est ad quam terminatur assumptio, non autem unio naturæ, quæ resultat ex coniunctione partium.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod filius Dei assumpsit humanam naturam mediante gratia.

1. Per gratiam enim unimur Deo. Sed humana natura in Christo maxime fuit unita. Ergo illa unio facta fuit per gratiam.

2. Præterea, sicut corpus vivit per animam, quæ est eius perfectio, ita anima per gratiam. Sed humana natura redditur congrua ad assumptionem per animam, ut dictum est. Ergo et anima redditur congrua ad assumptionem per gratiam. Ergo filius Dei assumpsit animam mediante gratia.

3. Præterea, Augustinus, XV de Trin., dicit quod verbum incarnatum est sicut verbum nostrum in voce. Sed verbum nostrum unitur voci mediante spiritu. Ergo verbum Dei unitur carni mediante spiritu sancto, et ita mediante gratia, quæ spiritui sancto attribuitur, secundum illud I ad Cor. XII, divisiones gratiarum sunt, idem autem spiritus.

SED CONTRA est quod gratia est quoddam accidens animæ, ut in secunda parte habitum est. Unio autem verbi ad humanam naturam est facta secundum subsistentiam, et non secundum accidens ut ex supra dictis patet. Ergo natura humana non est assumpta mediante gratia.

RESPONDEO dicendum quod in Christo ponitur gratia unionis, et gratia habitualis. Gratia ergo non potest intelligi ut medium in assumptione humanæ naturæ, si ve loquamur de gratia unionis, si ve de gratia habituali. Gratia enim unionis est ipsum esse personale quod gratis divinitus datur humanæ naturæ in persona verbi, quod quidem est terminus assumptionis. Gratia autem habitualis pertinet ad specialem sanctitatem illius hominis, est effectus quidam consequens unionem, secundum illud Ioan. I, vidimus gloriam eius quasi unigeniti a patre, plenum gratiæ et veritatis; per quod datur in-

telligi quod hoc ipso quod ille homo est unigenitus a patre, quod habet per unionem, habet plenitudinem gratiæ et veritatis. Si vero intelligatur gratia ipsa voluntas Dei aliquid gratis faciens vel donans, sic unio facta est per gratiam, non sicut per medium, sed sicut per causam efficientem.

1. Ad primum ergo dicendum quod unio nostra ad Deum est per operationem, in quantum scilicet eum cognoscimus et amamus. Et ideo talis unio est per gratiam habitualement, in quantum operatio perfecta procedit ab habitu. Sed unio naturæ humanæ ad verbum Dei est secundum esse personale, quod non dependet ab aliquo habitu, sed immediate ab ipsa natura.

2. Ad secundum dicendum quod anima est perfectio substantialis corporis, gratia vero est perfectio animæ accidentalis. Et ideo gratia non potest ordinare animam ad unionem personalem, quæ non est accidentalis, sicut anima corpus.

3. Ad tertium dicendum quod verbum nostrum unitur voci mediante spiritu, non quidem sicut medio formali, sed sicut per medium movens, nam ex verbo concepto interius procedit spiritus, ex quo formatur vox. Et similiter ex verbo æterno procedit spiritus sanctus, qui formavit corpus Christi ut infra patebit. Non autem ex hoc sequitur quod gratia spiritus sancti sit formale medium in unione prædicta.

QUÆSTIO 7

DEINDE considerandum est de coassumptis a filio Dei in humana natura. Et primo, de his quæ pertinent ad perfectionem; secundo, de his quæ pertinent ad defectum. Circa primum consideranda sunt tria, primo, de gratia Christi; secundo, de scientia eius; tertio, de potentia ipsius. De gratia autem Christi considerandum est dupliciter, primo quidem, de gratia eius secundum quod est singularis homo; secundo, de gratia eius secundum quod est caput ecclesiæ. Nam de gratia unionis iam dictum est. Circa primum quærentur tredecim. Primo, utrum in anima Christi sit aliqua gratia habitualis. Secundo, utrum in Christo fuerint virtutes. Tertio, utrum in eo fuerit fides. Quarto, utrum fuerit in eo spes. Quinto, utrum in Christo fuerint dona. Sexto, utrum in Christo fuerit timoris donum. Septimo, utrum in Christo fuerint gratiæ gratis datæ. Octavo, utrum in Christo fuerit prophetia. Nono, utrum in eo fuerit plenitudo gratiæ. Decimo, utrum talis plenitudo sit propria Christi. Undecimo, utrum Christi gratia sit infinita. Duodecimo, utrum potuerit augeri. Tertiodecimo, qualiter hæc gratia se habeat ad unionem.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod in anima assumpta a verbo non fuerit gratia habitualis.

1. Gratia enim est quædam participatio divinitatis in creatura rationali, secundum illud II Pet. I, per quem magna et pretiosa nobis promissa donavit, ut divinæ simus consortes naturæ. Christus autem Deus est non participative, sed secundum veritatem. Ergo in eo non fuit gratia habitualis.

2. Præterea, gratia ad hoc est necessaria homini ut per eam bene operetur, secundum illud I Cor. XV, abundantius omnibus laboravi, non autem ego, sed gratia Dei mecum; et etiam ad hoc quod homo consequatur vitam æternam, secundum illud Rom. VI, gratia Dei vita æterna. Sed Christo, ex hoc solo quod erat naturalis filius Dei, debatur hereditas vitæ æterna. Ex hoc etiam quod erat verbum, per quod facta sunt omnia, aderat ei facultas omnia bona operandi. Non igitur secundum humanam naturam indigebat alia gratia nisi unione ad verbum.

3. Præterea, illud quod operatur per modum instrumenti, non indiget habitu ad proprias operationes, sed habitus fundatur in principali agente. Humana autem natura in Christo fuit sicut instrumentum deitatis, ut dicit Damascenus, in III libro. Ergo in Christo non debuit esse aliqua gratia habitualis.

SED CONTRA est quod dicitur Isaia XI, requiescet super eum spiritus Domini, qui quidem esse in homine dicitur per gratiam habitualement, ut in prima parte dictum est. Ergo in Christo fuit gratia habitualis.

RESPONDEO dicendum quod necesse est ponere in Christo gratiam habitualement, propter tria. Primo quidem, propter unionem animæ illius ad verbum Dei. Quanto enim aliquod receptivum propinquius est causæ influenti, tanto magis participat de influenza ipsius. Influxus autem gratiæ est a Deo, secundum illud Psalmi, gratiam et gloriam dabit Dominus. Et ideo maxime fuit conveniens ut anima illa reciperet influxum divinæ gratiæ. Secundo, propter nobilitatem illius animæ, cuius operationes oportebat propinquissime attingere ad Deum per cognitionem et amorem. Ad quod necesse est elevari humanam naturam per gratiam. Tertio, propter habitudinem ipsius Christi ad genus humanum. Christus enim, in quantum homo, est mediator Dei et hominum, ut dicitur I Tim. II. Et ideo oportebat quod haberet gratiam etiam in alios redundantem, secundum illud Ioan. I, de plenitudine eius omnes accepimus, gratiam pro gratia.

1. Ad primum ergo dicendum quod Christus est verus Deus secundum personam et naturam divinam. Sed quia cum unitate personæ remanet distinctio naturarum, ut ex supra dictis patet, anima Christi non est per

suam essentiam divina. Unde oportet quod fiat divina per participationem, quæ est secundum gratiam.

2. Ad secundum dicendum quod Christo, secundum quod est naturalis filius Dei, debetur hereditas æterna, quæ est ipsa beatitudo increata, per increatum actum cognitionis et amoris Dei, eundem scilicet quo pater cognoscit et amat seipsum. Cuius actus anima capax non erat, propter differentiam naturæ. Unde oportebat quod attingeret ad Deum per actum fruitionis creatum. Qui quidem esse non potest nisi per gratiam. Similiter etiam, in quantum est verbum Dei, habuit facultatem omnia bene operandi operatione divina. Sed quia, præter operationem divinam, oportet ponere operationem humanam, ut infra patebit; oportuit in eo esse habitualement gratiam, per quam huiusmodi operatio in eo esset perfecta.

3. Ad tertium dicendum quod humanitas Christi est instrumentum divinitatis, non quidem sicut instrumentum inanimatum, quod nullo modo agit sed solum agitur, sed tanquam instrumentum animatum anima rationali, quod ita agit quod etiam agitur. Et ideo, ad convenientiam actionis, oportuit eum habere gratiam habitualement.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEditUR. Videtur quod in Christo non fuerint virtutes.

1. Christus enim habuit abundantiam gratiæ. Sed gratia sufficit ad omnia recte agendum, secundum illud II Cor. XII, sufficit tibi gratia mea. Ergo in Christo non fuerunt virtutes.

2. Præterea, secundum Philosophum, VII Ethic., virtus dividitur contra quendam heroicam sive divinam habitum, qui attribuitur hominibus divinis. Hoc autem maxime convenit Christo. Ergo Christus non habuit virtutes, sed aliquid altius virtute.

3. Præterea, sicut in secunda parte dictum est, virtutes omnes simul habentur. Sed Christo non fuit conveniens habere simul omnes virtutes, sicut patet de liberalitate et magnificentia, quæ habent actum suum circa divitias, quas Christus contempsit, secundum illud Matth. VIII, filius hominis non habet ubi caput suum reclinet. Temperantia et continentia sunt circa concupiscentias pravas, quæ in Christo non fuerunt. Ergo Christus non habuit virtutes.

SED CONTRA est quod super illud Psalmi, sed in lege Domini voluntas eius, dicit Glossa, hic ostenditur Christus plenus omni bono. Sed bona qualitas mentis est virtus. Ergo Christus fuit plenus omni virtute.

RESPONDEO dicendum quod, sicut in secunda parte habitum est, sicut gratia respicit essentiam animæ, ita

virtus respicit eius potentiam. Unde oportet quod, sicut potentiæ animæ derivantur ab eius essentia, ita virtutes sunt quædam derivationes gratiæ. Quanto autem aliquod principium est perfectius, tanto magis imprimit suos effectus. Unde, cum gratia Christi fuerit perfectissima, consequens est quod ex ipsa processerint virtutes ad perficiendum singulas potentias animæ, quantum ad omnes animæ actus. Et ita Christus habuit omnes virtutes.

1. Ad primum ergo dicendum quod gratia sufficit homini quantum ad omnia quibus ordinatur ad beatitudinem. Horum tamen quædam perficit gratia immediate per seipsam, sicut gratum facere Deo, et alia huiusmodi, quædam autem mediantibus virtutibus, quæ ex gratia procedunt.

2. Ad secundum dicendum quod habitus ille heroicus vel divinus non differt a virtute communiter dicta nisi secundum perfectiorem modum, in quantum scilicet aliquis est dispositus ad bonum quodam altiori modo quam communiter omnibus competat. Unde per hoc non ostenditur quod Christus non habuit virtutes, sed quod habuit eas perfectissime, ultra communem modum. Sicut etiam Plotinus posuit quendam sublimem modum virtutum, quas esse dixit purgati animi.

3. Ad tertium dicendum quod liberalitas et magnificentia commendantur circa divitias in quantum aliquis non tantum appetiatur divitias quod velit eas retinere prætermittendo id quod fieri oportet. Ille autem minime divitias appetiatur qui penitus eas contemnit et abiicit propter perfectionis amorem. Et ideo in hoc ipso quod Christus omnes divitias contempsit, ostendit in se summum gradum liberalitatis et magnificentiæ. Licet etiam liberalitatis actum exercuerit, secundum quod sibi conveniens erat faciendo pauperibus erogari quæ sibi dabantur, unde, cum Dominus dixit Iudæ, Ioan. XIII, quod facis, fac citius, discipuli intellexerunt Dominum mandasse quod egenis aliquid daret. Concupiscentias autem pravas Christus omnino non habuit, sicut infra patebit. Propter hoc tamen non excluditur quin habuerit temperantiam, quæ tanto perfectior est in homine quanto magis pravus concupiscentiis caret. Unde, secundum Philosophum, in VII Ethic., temperatus in hoc differt a continente, quod temperatus non habet pravas concupiscentias, quas continens patitur. Unde, sic accipiendo continentiam sicut Philosophus accipit, ex hoc ipso quod Christus habuit omnem virtutem, non habuit continentiam, quæ non est virtus, sed aliquid minus virtute.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEditUR. Videtur quod in Christo fuerit fides.

1. Fides enim est nobilior virtus quam virtutes morales, puta temperantia et liberalitas. Huiusmodi autem virtutes fuerunt in Christo, ut dictum est. Multum ergo magis fuit in eo fides.

2. Præterea, Christus non docuit virtutes quas ipse non habuit, secundum illud Act. I, cœpit Iesus facere et docere. Sed de Christo dicitur, Heb. XII, quod est auctor et consummator fidei. Ergo in eo maxime fuit fides.

3. Præterea, quidquid est imperfectionis excluditur a beatis. Sed in beatis est fides, nam super illud Rom. I, iustitia Dei revelatur in eo ex fide in fidem, dicit Glossa, de fide verborum et spei in fidem rerum et speciei. Ergo videtur quod etiam in Christo fuerit fides, cum nihil imperfectionis importet.

SED CONTRA est quod dicitur Heb. XI, quod fides est argumentum non apparentium. Sed Christo nihil fuit non apparens, secundum illud quod dixit ei Petrus, Ioan. Ult., tu omnia nosti. Ergo in Christo non fuit fides.

RESPONDEO dicendum quod, sicut in secunda parte dictum est, obiectum fidei est res divina non visa. Habitus autem virtutis, sicut et quilibet alius, recipit speciem ab obiecto. Et ideo, excluso quod res divina non sit visa, excluditur ratio fidei. Christus autem in primo instanti suæ conceptionis plene vidit Deum per essentiam, ut infra patebit. Unde fides in eo esse non potuit.

1. Ad primum ergo dicendum quod fides est nobilior virtutibus moralibus, quia est circa nobiliorem materiam, sed tamen importat quendam defectum in comparatione ad illam materiam, qui defectus in Christo non fuit. Et ideo non potuit in eo esse fides, licet fuerint in eo virtutes morales, quæ in sui ratione huiusmodi defectum non important per comparationem ad suas materias.

2. Ad secundum dicendum quod meritum fidei consistit in hoc quod homo, ex obedientia Dei, assentit istis quæ non videt, secundum illud Rom. I, ad obediendum fidei in omnibus gentibus pro nomine eius. Obedientiam autem ad Deum plenissime habuit Christus, secundum illud Philipp. II, factus est obediens usque ad mortem. Et sic nihil ad meritum pertinens docuit quod ipse excellentius non impleret.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut Glossa ibidem dicit, fides proprie est qua creduntur quæ non videntur. Sed fides quæ est rerum visarum, improprie dicitur, et secundum quandam similitudinem, quantum ad certitudinem aut firmitatem adhæSIONIS.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEditur. Videtur quod in Christo fuerit spes.

1. Dicitur enim in Psalmo ex persona Christi, secundum Glossam, in te, Domine, speravi. Sed virtus spei

est qua homo sperat in Deum. Ergo virtus spei fuit in Christo.

2. Præterea, spes est expectatio futuræ beatitudinis, ut in secunda parte habitum est. Sed Christus aliquid expectabat ad beatitudinem pertinens, videlicet gloriam corporis. Ergo videtur quod in eo fuit spes.

3. Præterea, unusquisque potest sperare id quod ad eius perfectionem pertinet, si sit futurum. Sed aliquid erat futurum quod ad perfectionem Christi pertinet, secundum illud Ephes. IV, ad consummationem sanctorum, in opus ministerii, in ædificationem corporis Christi. Ergo videtur quod Christo competebat habere spem.

SED CONTRA est quod dicitur Rom. VIII, quod videt quis, quid sperat? et sic patet quod, sicut fides est de non visis, ita et spes. Sed fides non fuit in Christo, sicut dictum est. Ergo nec spes.

RESPONDEO dicendum quod, sicut de ratione fidei est quod aliquis assentiat his quæ non videt, ita de ratione spei est quod aliquis expectet id quod nondum habet. Et sicut fides, in quantum est virtus theologica, non est de quocumque non viso, sed solum de Deo, ita etiam spes, in quantum est virtus theologica, habet pro obiecto ipsam Dei fruitionem, quam principaliter homo expectat per spei virtutem. Sed ex consequenti ille qui habet virtutem spei, potest etiam in aliis divinum auxilium expectare, sicut et ille qui habet virtutem fidei, non solum credit Deo de rebus divinis, sed de quibuscumque aliis sibi divinitus revelatis. Christus autem a principio suæ conceptionis plene habuit fruitionem divinam, ut infra dicitur. Et ideo virtutem spei non habuit. Habuit tamen spem respectu aliquorum quæ nondum erat adeptus, licet non habuit fidem respectu quorumcumque. Quia, licet plene cognosceret omnia, per quod totaliter fides excludebatur ab eo, non tamen adhuc plene habebat omnia quæ ad eius perfectionem pertinebant, puta immortalitatem et gloriam corporis, quam poterat sperare.

1. Ad primum ergo dicendum quod hoc non dicitur de Christo secundum spem quæ est virtus theologica, sed eo quod quædam alia speravit nondum habita, sicut dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod gloria corporis non pertinet ad beatitudinem sicut in quo principaliter beatitudo consistat, sed per quandam redundantiam a gloria animæ, ut in secunda parte dictum est. Unde spes, secundum quod est virtus theologica, non respicit beatitudinem corporis, sed beatitudinem animæ, quæ in divina fruitione consistit.

3. Ad tertium dicendum quod ædificatio ecclesiæ per conversionem fidelium non pertinet ad perfectionem Christi qua in se perfectus est, sed secundum quod alios ad participationem suæ perfectionis inducit. Et quia spes dicitur proprie respectu alicuius quod expec-

tatur ab ipso sperante habendum, non proprie potest dici quod virtus spei Christo conveniat ratione inducta.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod in Christo non fuerint dona.

1. Sicut enim communiter dicitur, dona dantur in adiutorium virtutum. Sed id quod est in se perfectum, non indiget exteriori auxilio. Cum igitur in Christo fuerint virtutes perfectæ, videtur quod in eo non fuerint dona.

2. Præterea, non videtur esse eiusdem dare dona et recipere, quia dare est habentis, accipere autem non habentis. Sed Christo convenit dare dona, secundum illud Psalmi, dedit dona hominibus. Ergo Christo non convenit accipere dona spiritus sancti.

3. Præterea, quatuor dona videntur pertinere ad contemplationem viæ scilicet sapientia, scientia, intellectus et consilium, quod pertinet ad prudentiam, unde et Philosophus, in VI Ethic., numerat ista inter virtutes intellectuales. Sed Christus habuit contemplationem patriæ. Ergo non habuit huiusmodi dona.

SED CONTRA est quod dicitur Isaiaë IV, apprehendent septem mulieres virum unum, Glossa, idest, septem dona spiritus sancti Christum.

RESPONDEO dicendum quod, sicut in secunda parte dictum est, dona proprie sunt quædam perfectiones potentiarum animæ secundum quod sunt natæ moveri a spiritu sancto. Manifestum est autem quod anima Christi perfectissime a spiritu sancto movebatur secundum illud Luc. IV, Iesus, plenus spiritu sancto, regressus est a iordane, et agebatur a spiritu in desertum. Unde manifestum est quod in Christo fuerunt excellentissime dona.

1. Ad primum ergo dicendum quod illud quod est perfectum secundum ordinem suæ naturæ, indiget adiuvari ab eo quod est altioris naturæ, sicut homo, quantumcumque perfectus, indiget adiuvari a Deo. Et hoc modo virtutes indigent adiuvari per dona, quæ perficiunt potentias animæ secundum quod sunt motæ a spiritu sancto.

2. Ad secundum dicendum quod Christus non secundum idem est recipiens et dans dona spiritus sancti, sed dat secundum quod Deus, et accipit secundum quod homo. Unde Gregorius dicit, in II Moral., quod spiritus sanctus humanitatem Christi nunquam deseruit, ex cuius divinitate procedit.

3. Ad tertium dicendum quod in Christo non solum fuit cognitio patriæ, sed etiam cognitio viæ, ut infra dicitur. Et tamen etiam in patria sunt per aliquem modum dona spiritus sancti, ut in secunda parte habitum est.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod in Christo non fuit donum timoris.

1. Spes enim potior videtur quam timor, nam spei obiectum est bonum, timoris vero malum, ut in secunda parte habitum est. Sed in Christo non fuit virtus spei, ut supra habitum est. Ergo etiam non fuit in eo donum timoris.

2. Præterea, dono timoris timet aliquis vel separationem a Deo, quod pertinet ad timorem castum; vel puniri ab ipso, quod pertinet ad timorem servilem; ut Augustinus dicit, super canonicam Ioan. Sed Christus non timuit separari a Deo per peccatum, neque puniri ab eo propter culpam suam, quia impossibile erat eum peccare, ut infra dicitur; timor autem non est de impossibili. Ergo in Christo non fuit donum timoris.

3. Præterea, I Ioan. IV dicitur, perfecta caritas foras mittit timorem. Sed in Christo fuit perfectissima caritas, secundum illud Ephes. III, super eminentem scientiæ caritatem Christi. Ergo in Christo non fuit donum timoris.

SED CONTRA est quod dicitur Isaiaë XI, replebit eum spiritus timoris Domini.

RESPONDEO dicendum quod, sicut in secunda parte dictum est, timor respicit duo obiecta, quorum unum est malum terribile; aliud est ille cuius potestate malum potest inferri, sicut aliquis timet regem in quantum habet potestatem occidendi. Non autem timeretur ille qui habet potestatem, nisi haberet quandam eminentiam potestatis, cui de facili resisti non possit, ea enim quæ in promptu habemus repellere, non timemus. Et sic patet quod aliquis non timetur nisi propter suam eminentiam. Sic igitur dicendum est quod in Christo fuit timor Dei, non quidem secundum quod respicit malum separationis a Deo per culpam; nec secundum quod respicit malum punitionis pro culpa; sed secundum quod respicit ipsam divinam eminentiam, prout scilicet anima Christi quodam affectu reverentiæ movebatur in Deum, a spiritu sancto acta. Unde Heb. V dicitur quod in omnibus exauditus est pro sua reverentia. Hunc enim affectum reverentiæ ad Deum Christum, secundum quod homo, præ ceteris habuit plenior. Et ideo ei attribuit Scriptura plenitudinem timoris Domini.

1. Ad primum ergo dicendum quod habitus virtutum et donorum proprie et per se respiciunt bonum, malum autem ex consequenti, pertinet enim ad rationem virtutis ut opus bonum reddat, ut dicitur in II Ethic. Et ideo de ratione doni timoris non est illud malum quod respicit timor, sed eminentia illius boni, scilicet divini, cuius potestate aliquod malum infligi potest. Spes autem, secundum quod est virtus, respicit non solum ac-

torem boni, sed etiam ipsum bonum in quantum est non habitum. Et ideo Christo, quia iam habebat perfectum beatitudinis bonum, non attribuitur virtus spei, sed donum timoris.

2. Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de timore secundum quod respicit obiectum quod est malum.

3. Ad tertium dicendum quod perfecta caritas foras mittit timorem servilem, qui respicit principaliter peccatum. Sic autem timor non fuit in Christo.

ARTICULUS 7

AD SEPTIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod in Christo non fuerint gratiæ gratis datæ.

1. Ei enim qui habet aliquid secundum plenitudinem, non competit illud habere secundum participationem. Sed Christus habuit gratiam secundum plenitudinem, secundum illud Ioan. I, plenum gratiæ et veritatis. Gratiæ autem gratis datæ videntur esse quædam participationes divisim et particulariter diversis attributæ, secundum illud I Cor. XII, divisiones gratiarum sunt. Ergo videtur quod in Christo non fuerint gratiæ gratis datæ.

2. Præterea, quod debetur alicui, non videtur esse gratia ei datum. Sed debitum erat homini Christo quod sermone sapientiæ et scientiæ abundaret, et potens esset in virtutibus faciendis, et alia huiusmodi quæ pertinent ad gratias gratis datas, cum ipse sit Dei virtus et Dei sapientia, ut dicitur I Cor. I. Ergo Christo non fuit conveniens habere gratias gratis datas.

3. Præterea, gratiæ gratis datæ ordinantur ad utilitatem fidelium, secundum illud I Cor. XII, unicuique datur manifestatio spiritus ad utilitatem. Non autem videtur ad utilitatem pertinere habitus, aut quæcumque dispositio, si homo non utatur, secundum illud Eccli. XX, sapientia abscondita, et thesaurus invisus, quæ utilitas in utrisque? Christus autem non legitur usus fuisse omnibus gratiis gratis datis, præsertim quantum ad genera linguarum. Non ergo in Christo fuerunt omnes gratiæ gratis datæ.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in epistola ad Dardanum, quod sicut in capite sunt omnes sensus, ita in Christo fuerunt omnes gratiæ.

RESPONDEO dicendum quod, sicut in secunda parte habitum est, gratiæ gratis datæ ordinantur ad fidei et spiritualis doctrinæ manifestationem. Oportet autem eum qui docet, habere ea per quæ sua doctrina manifestetur, aliter sua doctrina esset inutilis. Spiritualis autem doctrinæ et fidei primus et principalis doctor est Christus, secundum illud Heb. II, cum initium accepisset enuntiari a Domino, per eos qui audierunt in nos con-

firmata est, contestante Deo signis et prodigiis, etc. Unde manifestum est quod in Christo fuerunt excellentissime omnes gratiæ gratis datæ, sicut in primo et principali doctore fidei.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut gratia gratum faciens ordinatur ad actus meritorios tam interiores quam exteriores, ita gratia gratis data ordinatur ad quosdam actus exteriores fidei manifestativos, sicut est operatio miraculorum, et alia huiusmodi. In utraque autem gratia Christus plenitudinem habuit, in quantum enim divinitati unita erat eius anima, plenam efficaciam habebat ad omnes prædictos actus perficiendos. Sed alii sancti, qui moventur a Deo sicut instrumenta non unita, sed separata particulariter efficaciam recipiunt ad hos vel illos actus perficiendos. Et ideo in aliis sanctis huiusmodi gratiæ dividuntur, non autem in Christo.

2. Ad secundum dicendum quod Christus dicitur Dei virtus et Dei sapientia, in quantum est æternus Dei filius. Sic autem non competit sibi habere gratiam, sed potius esse gratiæ largitorem. Competit autem sibi gratiam habere secundum humanam naturam.

3. Ad tertium dicendum quod donum linguarum datum est apostolis quia mittebantur ad docendas omnes gentes. Christus autem in una sola Iudæorum gente voluit personaliter prædicare, secundum quod ipse dicit, Matth. XV, non sum missus nisi ad oves quæ perierunt domus Israël; et apostolus dicit, Rom. XV, dico Iesum Christum ministrum fuisse circumcisionis. Et ideo non oportuit quod loqueretur pluribus linguis. Nec tamen defuit ei omnium linguarum notitia, cum etiam occulta cordium non essent ei abscondita, ut infra dicitur, quorum voces quæcumque sunt signa. Nec tamen inutiliter hanc notitiam habuit, sicut non inutiliter habet habitum qui eo non utitur quando non est opportunum.

ARTICULUS 8

AD OCTAVUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod in Christo non fuerit prophetia.

1. Prophetia enim importat quandam obscuram et imperfectam notitiam, secundum illud Num. XII, si quis fuerit inter vos propheta Domini, per somnium aut in visione loquar ad eum. Sed Christus habuit plenam et perfectam notitiam, multo magis quam Moyses, de quo ibi subditur quod palam, et non per ænigmata Deum vidit. Non ergo debet in Christo poni prophetia.

2. Præterea, sicut fides est eorum quæ non videntur, et spes eorum quæ non habentur, ita prophetia est eorum quæ non sunt præsentia, sed distant, nam propheta dicitur quasi procul fans. Sed in Christo non ponitur fides neque spes, ut supra dictum est. Ergo etiam prophetia non debet poni in Christo.

3. Præterea, propheta est inferioris ordinis quam Angelus, unde et de Moyse, qui fuit supremus prophetarum, ut dictum est in secunda parte, Act. VII dicitur quod locutus est cum Angelo in solitudine. Sed Christus non est minoratus ab Angelis secundum notitiam animæ, sed solum secundum corporis passionem, ut dicitur Heb. II. Ergo videtur quod Christus non fuit propheta.

SED CONTRA est quod de eo dicitur, Deut. XVIII, prophetam suscitabit vobis Deus de fratribus vestris. Et ipse de se dicit, Matth. XIII et Ioan. IV, non est propheta sine honore nisi in patria sua.

RESPONDEO dicendum quod propheta dicitur quasi procul fans, vel procul videns, inquantum scilicet cognoscit et loquitur ea quæ sunt procul ab hominum sensibus; sicut etiam Augustinus dicit, XVI contra Faustum. Est autem considerandum quod non potest dici aliquis propheta ex hoc quod cognoscit et annuntiat ea quæ sunt aliis procul, cum quibus ipse non est. Et hoc manifestum est secundum locum et secundum tempus. Si enim aliquis in Gallia existens cognosceret et annuntiaret aliis in Gallia existentibus ea quæ tunc in syria agerentur, propheticum esset, sicut elisæus ad Giezi dixit IV Reg. V, quomodo vir descenderat de curru et occurrerat ei. Si vero aliquis in syria existens ea quæ sunt ibi annuntiaret non esset hoc propheticum. Et idem apparet secundum tempus. Propheticum enim fuit quod Isaias prænuntiavit quod Cyrus, Persarum rex, templum Dei esset reædificaturus, ut patet Isaiæ XLIV, non autem fuit propheticum quod esdras hoc scripsit, cuius tempore factum est. Si igitur Deus aut Angeli, vel etiam beati, cognoscunt et annuntiant ea quæ sunt procul a nostra notitia, non pertinet ad prophetiam, quia in nullo nostrum statum attingunt. Christus autem ante passionem nostrum statum attingebat, inquantum non solum erat comprehensor, sed etiam viator. Et ideo propheticum erat quod ea quæ erant procul ab aliorum viatorum notitia, et cognoscebat et annuntiabat. Et hac ratione dicitur in eo fuisse prophetia.

1. Ad primum ergo dicendum quod per illa verba non ostenditur esse de ratione prophetiæ ænigmatica cognitio, quæ scilicet est per somnium et in visione, sed ostenditur comparatio aliorum prophetarum, qui per somnium et in visione perceperunt divina, ad Moysen, qui palam et non per ænigmata Deum vidit; qui tamen propheta est dictus, secundum illud Deut. Ult., non surrexit ultra propheta in Israël sicut Moyses. Potest tamen dici quod, etsi Christus habuit plenam et apertam notitiam quantum ad partem intellectivam, habuit tamen in parte imaginativa quasdam similitudines, in quibus etiam poterat speculari divina, inquantum non solum erat comprehensor, sed etiam viator.

2. Ad secundum dicendum quod fides est eorum quæ non videntur ab ipso credente. Similiter spes est

eorum quæ non habentur ab ipso sperante. Sed prophetia est eorum quæ sunt procul a communi hominum sensu, cum quibus propheta conversatur et communicat in statu viæ. Et ideo fides et spes repugnant perfectioni beatitudinis Christi, non autem prophetia.

3. Ad tertium dicendum quod Angelus, cum sit comprehensor, est supra prophetam qui est purus viator, non autem supra Christum, qui simul fuit viator et comprehensor.

ARTICULUS 9

AD NONUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non fuerit in Christo gratiæ plenitudo.

1. A gratia enim derivantur virtutes, ut in secunda parte dictum est. Sed in Christo non fuerunt omnes virtutes, non enim fuit in eo fides neque spes, ut ostensum est. Ergo in Christo non fuit gratiæ plenitudo.

2. Præterea, sicut patet ex his quæ in secunda parte dicta sunt, gratia dividitur in operantem et cooperantem. Operans autem gratia dicitur per quam iustificatur impius. Quod quidem non habuit locum in Christo, qui nunquam subiucuit alicui peccato. Ergo in Christo non fuit plenitudo gratiæ.

3. Præterea, Iac. I dicitur, omne datum optimum, et omne donum perfectum, de sursum est, descendens a patre luminum. Sed quod descendit, habetur particulariter, et non plene. Ergo nulla creatura, nec etiam anima Christi, potest habere plenitudinem donorum gratiæ.

SED CONTRA est quod dicitur Ioan. I, vidimus eum plenum gratiæ et veritatis.

RESPONDEO dicendum quod plene dicitur haberi quod totaliter et perfecte habetur. Totalitas autem et perfectio potest attendi dupliciter. Uno modo, quantum ad quantitatem eius intensivam, puta si dicam aliquem plene habere albedinem, si habeat eam quantumcumque nata est haberi. Alio modo, secundum virtutem, puta si aliquis dicatur plene habere vitam, quia habet eam secundum omnes effectus vel opera vitæ. Et sic plene habet vitam homo, non autem brutum animal, vel planta. Utroque autem modo Christus habuit gratiæ plenitudinem. Primo quidem, quia habuit eam in summo, secundum perfectissimum modum qui potest haberi. Et hoc quidem apparet primo, ex propinquitate animæ Christi ad causam gratiæ. Dictum est enim quod, quanto aliquod receptivum propinquius est causæ influenti, abundantius recipit. Et ideo anima Christi, quæ propinquius coniungitur Deo inter omnes creaturas rationales, recipit maximam influentiam gratiæ eius. Secundo, ex comparatione eius ad effectum. Sic enim recipiebat anima Christi gratiam ut ex ea quodammodo transfunderetur

in alios. Et ideo oportuit quod haberet maximam gratiam, sicut ignis, qui est causa caloris in omnibus calidis, est maxime calidus. Similiter etiam quantum ad virtutem gratiæ, plene habuit gratiam, quia habuit eam ad omnes operationes vel effectus gratiæ. Et hoc ideo, quia conferebatur ei gratia tanquam cuidam universali principio in genere habentium gratias. Virtus autem primi principii alicuius generis universaliter se extendit ad omnes effectus illius generis, sicut sol, qui est universalis causa generationis, ut dicit Dionysius, IV cap. De div. Nom., eius virtus se extendit ad omnia quæ sub generatione cadunt. Et sic secunda plenitudo gratiæ attenditur in Christo, in quantum se extendit eius gratia ad omnes gratiæ effectus, qui sunt virtutes et dona et alia huiusmodi.

1. Ad primum ergo dicendum quod fides et spes nominant effectus gratiæ cum quodam defectu qui est ex parte recipientis gratiam, in quantum scilicet fides est de non visis, et spes de non habitis. Unde non oportet quod in Christo, qui est auctor gratiæ, fuerint defectus quos important fides et spes. Sed quidquid est perfectionis in fide et spe, est in Christo multo perfectius. Sicut in igne non sunt omnes modi caloris defectivi ex defectu subiecti, sed quidquid pertinet ad perfectionem caloris.

2. Ad secundum dicendum quod ad gratiam operantem per se pertinet facere iustum, sed quod iustum faciat ex impio, hoc accidit ei ex parte subiecti, in quo peccatum invenitur. Anima Christi igitur iustificata est per gratiam operantem, in quantum per eam facta est iusta et sancta a principio suæ conceptionis, non quod ante fuerit peccatrix, aut etiam non iusta.

ARTICULUS 7

AD DECIMUM SIC PROCEEDITUR. Videtur quod plenitudo gratiæ non sit propria Christo.

1. Quod enim est proprium alicui, sibi soli convenit. Sed esse plenum gratia quibusdam aliis attribuitur, dicitur enim, Luc. I, beatæ virgini, ave, gratia plena, Dominus tecum; dicitur etiam, Act. VI, stephanus autem plenus gratia et fortitudine. Ergo plenitudo gratiæ non est propria Christi.

2. Præterea, id quod potest communicari aliis per Christum, non videtur proprium Christo. Sed plenitudo gratiæ potest communicari per Christum aliis, dicit enim apostolus, Ephes. III, ut impleamini in omnem plenitudinem Dei. Ergo plenitudo gratiæ non est propria Christo.

3. Præterea, status viæ videtur proportionari status patriæ. Sed in statu patriæ erit quædam plenitudo, quia in illa cælesti patria, ubi est plenitudo omnis boni, licet quædam data sint excellenter, nihil tamen posside-

tur singulariter ut patet per Gregorium, in homilia de centum ovibus. Ergo in statu viæ gratiæ plenitudo habetur a singulis hominibus. Et ita plenitudo gratiæ non est propria Christo.

SED CONTRA est quod plenitudo gratiæ attribuitur Christo in quantum est unigenitus a patre, secundum illud Ioan. I, vidimus eum, quasi unigenitum a patre, plenum gratiæ et veritatis. Sed esse unigenitum a patre est proprium Christo. Ergo et sibi proprium est esse plenum gratiæ et veritatis.

RESPONDEO dicendum quod plenitudo gratiæ potest attendi dupliciter, uno modo, ex parte ipsius gratiæ; alio modo, ex parte habentis gratiam. Ex parte quidem ipsius gratiæ, dicitur esse plenitudo ex eo quod aliquis pertingit ad summum gratiæ et quantum ad essentiam et quantum ad virtutem, quia scilicet habet gratiam et in maxima excellentia qua potest haberi, et in maxima extensione ad omnes gratiæ effectus. Et talis gratiæ plenitudo est propria Christo. Ex parte vero subiecti, dicitur gratiæ plenitudo quando aliquis habet plene gratiam secundum suam conditionem, sive secundum intensiorem, prout in eo est intensa gratia usque ad terminum præfixum ei a Deo, secundum illud Ephes. IV, unicuique nostrum data est gratia secundum mensuram donationis Christi; sive etiam secundum virtutem, in quantum scilicet habet facultatem gratiæ ad omnia quæ pertinent ad suum statum sive officium, sicut apostolus dicebat, Ephes. III, mihi autem, omnium sanctorum minimo, data est gratia hæc, illuminare homines, etc. Et talis gratiæ plenitudo non est propria Christo, sed communicatur aliis per Christum.

1. Ad primum ergo dicendum quod beata virgo dicitur gratia plena, non ex parte ipsius gratiæ, quia non habuit gratiam in summa excellentia qua potest haberi, nec ad omnes effectus gratiæ, sed dicitur fuisse plena gratiæ per comparisonem ad ipsam, quia scilicet habebat gratiam sufficientem ad statum illum ad quem erat electa a Deo, ut scilicet esset mater Dei. Et similiter stephanus dicitur plenus gratia, quia habebat gratiam sufficientem ad hoc quod esset idoneus minister et testis Dei, ad quod erat electus. Et eadem ratione dicendum est de aliis. Harum tamen plenitudinum una est plenior alia, secundum quod aliquis est divinitus præordinatus ad altiore vel inferiore statum.

2. Ad secundum dicendum quod apostolus ibi loquitur de illa plenitudine gratiæ quæ accipitur ex parte subiecti, in comparatione ad id ad quod homo est divinitus præordinatus. Quod quidem est vel aliquid commune, ad quod præordinantur omnes sancti, vel aliquid speciale, quod pertinet ad excellentiam aliquorum. Et secundum hoc, quædam plenitudo gratiæ est omnibus sanctis communis, ut scilicet habeant gratiam sufficientem ad merendum vitam æternam, quæ in plena Dei fruitione

consistit. Et hanc plenitudinem optat apostolus fidelibus quibus scribit.

3. Ad tertium dicendum quod illa dona quæ sunt communia in patria, scilicet visio, comprehensio et fructio, et alia huiusmodi, habent quædam dona sibi correspondentia in statu viæ, quæ etiam sunt communia sanctis. Sunt tamen quædam prærogativæ sanctorum, in patria et in via, quæ non habentur ab omnibus.

ARTICULUS 8

AD UNDECIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod gratia Christi sit infinita.

1. Omne enim immensum est infinitum. Sed gratia Christi est immensa, dicitur enim Ioan. III, non enim ad mensuram dat Deus spiritum, scilicet Christo. Ergo gratia Christi est infinita.

2. Præterea, effectus infinitus demonstrat virtutem infinitam, quæ non potest fundari nisi in essentia infinita. Sed effectus gratiæ Christi est infinitus, extendit enim se ad salutem totius humani generis; ipse enim est propitiatio pro peccatis totius mundi, ut dicitur I Ioan. II. Ergo gratia Christi est infinita.

3. Præterea, omne finitum per additionem potest pervenire ad quantitatem cuiuscumque rei finitæ. Si ergo gratia Christi est finita, posset alterius hominis gratia tantum crescere quod perveniret ad æqualitatem gratiæ Christi. Contra quod dicitur Iob XXVIII, non adæquabitur ei aurum vel vitrum, secundum quod Gregorius ibi exponit. Ergo gratia Christi est infinita.

SED CONTRA est quod gratia Christi est quiddam creatum in anima. Sed omne creatum est finitum, secundum illud Sap. XI, omnia in numero, pondere et mensura disposuisti. Ergo gratia Christi non est infinita.

RESPONDEO dicendum quod, sicut ex supra dictis patet, in Christo potest duplex gratia considerari. Una quidem est gratia unionis quæ, sicut supra dictum est, est ipsum uniri personaliter filio Dei, quod est gratis concessum humanæ naturæ. Et hanc gratiam constat esse infinitam, secundum quod ipsa persona verbi est infinita. Alia vero est gratia habitualis. Quæ quidem potest dupliciter considerari. Uno modo, secundum quod est quoddam ens. Et sic necesse est quod sit ens finitum. Est enim in anima Christi sicut in subiecto. Anima autem Christi est creatura quædam, habens capacitatem finitam. Unde esse gratiæ, cum non excedat suum subiectum, non potest esse infinitum. Alio modo potest considerari secundum propriam rationem gratiæ. Et sic gratia ipsa potest dici infinita, eo quod non limitatur, quia scilicet habet quidquid potest pertinere ad rationem gratiæ, et non datur ei secundum aliquam cer-

tam mensuram id quod ad rationem gratiæ pertinet; eo quod, secundum propositum gratiæ Dei, cuius est gratiam mensurare, gratia confertur animæ Christi sicut cuidam universali principio gratificationis in humana natura, secundum illud Ephes. I, gratificavit nos in dilecto filio suo. Sicut si dicamus lucem solis esse infinitam, non quidem secundum suum esse, sed secundum rationem lucis, quia habet quidquid potest ad rationem lucis pertinere.

1. Ad primum ergo dicendum quod id quod dicitur, pater non ad mensuram dat spiritum filio, uno modo exponitur de dono quod Deus pater ab æterno dedit filio, scilicet divinam naturam, quæ est donum infinitum. Unde quædam Glossa dicit, ibidem, ut tantus sit filius quantum et pater. Alio modo, potest referri ad donum quod datum est humanæ naturæ, ut uniatur divinæ personæ, quod est donum infinitum. Unde Glossa dicit ibidem, sicut pater plenum et perfectum genuit verbum, sic plenum et perfectum est unitum humanæ naturæ. Tertio modo, potest referri ad gratiam habitualementem, in quantum gratia Christi se extendit ad omnia quæ sunt gratiæ. Unde Augustinus, hoc exponens, dicit, mensura quædam divisio donorum est, alii enim datur per spiritum sermo sapientiæ, alii sermo scientiæ. Sed Christus, qui dat, non ad mensuram accepit.

2. Ad secundum dicendum quod gratia Christi habet infinitum effectum tum propter infinitatem prædicatæ gratiæ; tum propter unitatem divinæ personæ, cui anima Christi est unita.

3. Ad tertium dicendum quod minus per augmentum potest pervenire ad quantitatem maioris in his quæ habent quantitatem unius rationis. Sed gratia alterius hominis comparatur ad gratiam Christi sicut quædam virtus particularis ad universalem. Unde sicut virtus ignis, quantumcumque crescat, non potest adæquari virtuti solis; ita gratia alterius hominis, quantumcumque crescat, non potest adæquari gratiæ Christi.

ARTICULUS 10

AD DUODECIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod gratia Christi potuerit augeri.

1. Omni enim finito potest fieri additio. Sed gratia Christi finita fuit, ut dictum est. Ergo potuit augeri.

2. Præterea, augmentum gratiæ fit per virtutem divinam, secundum illud II Cor. IX, potens est Deus omnem gratiam abundare facere in vobis. Sed virtus divina, cum sit infinita, nullo termino coarctatur. Ergo videtur quod gratia Christi potuerit esse maior.

3. Præterea, Luc. II dicitur quod puer Iesus proficiebat ætate, sapientia et gratia apud Deum et homines. Ergo gratia Christi potuit augeri.

SED CONTRA est quod dicitur Ioan. I, vidimus eum, quasi unigenitum a patre, plenum gratiæ et veritatis. Sed nihil potest esse aut intelligi maius quam quod aliquis sit unigenitus a patre. Ergo non potest esse, vel etiam intelligi, maior gratia quam illa qua Christus fuit plenus.

RESPONDEO dicendum quod aliquam formam non posse augeri contingit dupliciter, uno modo, ex parte ipsius subiecti; alio modo, ex parte illius formæ. Ex parte quidem subiecti, quando subiectum attingit ad ultimum in participatione ipsius formæ secundum suum modum sicut si dicatur quod ær non potest crescere in caliditate, quando pertingit ad ultimum gradum caloris qui potest salvari in natura æris; licet possit esse maior calor in rerum natura, qui est calor ignis. Ex parte autem formæ excluditur possibilitas augmenti quando aliquod subiectum attingit ad ultimam perfectionem qua potest talis forma haberi, sicut si dicamus quod calor ignis non potest augeri, quia non potest esse perfectior gradus caloris quam ille ad quem pertingit ignis. Sicut autem aliarum formarum est ex divina sapientia determinata propria mensura, ita et gratiæ, secundum illud Sap. XI, omnia in numero, pondere et mensura disposuisti. Mensura autem unicuique formæ præfigitur per comparationem ad suum finem, sicut non est maior gravitas quam gravitas terræ, quia non potest esse inferior locus loco terræ. Finis autem gratiæ est unio creaturæ rationalis ad Deum. Non potest autem esse, nec intelligi, maior unio creaturæ rationalis ad Deum quam quæ est in persona. Et ideo gratia Christi pertingit usque ad summam mensuram gratiæ. Sic ergo manifestum est quod gratia Christi non potuit augeri ex parte ipsius gratiæ. Sed neque ex parte ipsius subiecti. Quia Christus, secundum quod homo, a primo instanti suæ conceptionis fuit verus et plenus comprehensor. Unde in eo non potuit esse gratiæ augmentum, sicut nec in aliis beatis, quorum gratia augeri non potest, eo quod sunt in termino. Hominum vero qui sunt pure viatores, gratia potest augeri et ex parte formæ, quia non attingunt summum gratiæ gradum, et ex parte subiecti, quia nondum pervenerunt ad terminum.

1. Ad primum ergo dicendum quod, si loquamur de quantitativibus mathematicæ, cuilibet finitæ quantitati potest fieri additio, quia ex parte quantitativitatis finitæ non est aliquid quod repugnet additioni. Si vero loquamur de quantitate naturali, sic potest esse repugnantia ex parte formæ, cui debetur determinata quantitas, sicut et alia accidentia determinata. Unde Philosophus dicit I de Anima, quod omnium natura constantium est terminus et ratio magnitudinis et augmenti. Et inde est quod quantitati totius cæli non potest fieri additio. Multo igitur magis in ipsis formis consideratur aliquis terminus, ultra quem non transgrediuntur. Et propter hoc, non oportet

tuit quod gratiæ Christi posset fieri additio, quamvis sit finita secundum sui essentiam.

2. Ad secundum dicendum quod, licet virtus divina posset facere aliquid maius et melius quam sit habitualis gratia Christi, non tamen posset facere quod ordinaretur ad aliquid maius quam sit unio personalis ad filium unigenitum a patre, cui unioni sufficienter correspondet talis mensura gratiæ secundum definitionem divinæ sapientiæ.

3. Ad tertium dicendum quod in sapientia et gratia aliquis potest proficere dupliciter. Uno modo, secundum ipsos habitus sapientiæ et gratiæ augmentatos. Et sic Christus in eis non proficiebat. Alio modo, secundum effectus, in quantum scilicet aliquis sapientiora et virtuosiora opera facit. Et sic Christus proficiebat sapientia et gratia, sicut et ætate, quia secundum processum ætatis perfectiora opera faciebat, ut se verum hominem demonstraret, et in his quæ sunt ad Deum et in his quæ sunt ad homines.

ARTICULUS 11

AD DECIMUMTERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod gratia habitualis in Christo non subsequatur unionem.

1. Idem enim non sequitur ad seipsum. Sed hæc gratia habitualis videtur eadem esse cum gratia unionis, dicit enim Augustinus, in libro de prædest. Sanctorum, ea gratia fit ab initio fidei suæ homo quicumque christianus, qua gratia homo ille ab initio suo factus est Christus; quorum duorum primum pertinet ad gratiam habitualem, secundum ad gratiam unionis. Ergo videtur quod gratia habitualis non subsequatur unionem.

2. Præterea, dispositio præcedit perfectionem tempore, vel saltem intellectu. Sed gratia habitualis videtur esse sicut quædam dispositio humanæ naturæ ad unionem personalem. Ergo videtur quod gratia habitualis non subsequatur unionem, sed magis præcedat.

3. Præterea, commune est prius proprio. Sed gratia habitualis est communis Christo et aliis hominibus, gratia autem unionis est propria Christo. Ergo prior est, secundum intellectum, gratia habitualis quam ipsa unio. Non ergo sequitur eam.

SED CONTRA est quod dicitur Isaia XLII, ecce servus meus, suscipiam eum, et postea sequitur, dedi spiritum meum super eum, quod quidem ad donum gratiæ habitualis pertinet. Unde relinquitur quod susceptio naturæ humanæ in unione personæ præcedat gratiam habitualement in Christo.

RESPONDEO dicendum quod unio humanæ naturæ ad divinam personam, quam supra diximus esse ipsam

gratiam unionis, præcedit gratiam habitualement in Christo, non ordine temporis, sed naturæ et intellectus. Et hoc triplici ratione. Primo quidem, secundum ordinem principiorum utriusque. Principium enim unionis est persona filii assumens humanam naturam, quæ secundum hoc dicitur Missa esse in mundum quod humanam naturam assumpsit. Principium autem gratiæ habitualis, quæ cum caritate datur, est spiritus sanctus, qui secundum hoc dicitur mitti quod per caritatem mentem inhabitat. Missio autem filii, secundum ordinem naturæ, prior est missione spiritus sancti, sicut ordine naturæ spiritus sanctus procedit a filio et a patre dilectio. Unde et unio personalis, secundum quam intelligitur missio filii, est prior, ordine naturæ, gratia habituali, secundum quam intelligitur missio spiritus sancti. Secundo, accipitur ratio huius ordinis ex habitudine gratiæ ad suam causam. Gratia enim causatur in homine ex præsentia divinitatis, sicut lumen in ære ex præsentia solis, unde dicitur Ezech. XLIII, gloria Dei Israël ingrediebatur per viam Orientalem, et terra splendebat a maiestate eius. Præsentia autem Dei in Christo intelligitur secundum unionem humanæ naturæ ad divinam personam. Unde gratia habitualis Christi intelligitur ut consequens hanc unionem, sicut splendor solem. Tertia ratio huius ordinis assumi potest ex fine gratiæ. Ordinatur enim ad bene agendum. Actiones autem sunt suppositorum et individuorum. Unde actio, et per consequens gratia ad ipsam ordinans, præsupponit hypostasim operantem. Hypostasis autem non præsupponitur in humana natura ante unionem, ut ex supra dictis patet. Et ideo gratia unionis, secundum intellectum, præcedit gratiam habitualement.

1. Ad primum ergo dicendum quod Augustinus ibi gratiam nominat gratuitam Dei voluntatem gratis beneficia largientem. Et propter hoc eadem gratia dicit hominem quemcumque fieri christianum qua gratia factus est Christus homo, quia utrumque gratuita Dei voluntate, absque meritis, factum est.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut dispositio in via generationis præcedit perfectionem ad quam disposuit in his quæ successive perficiuntur, ita naturaliter perfectionem sequitur quam aliquis iam consecutus est, sicut calor, qui fuit dispositio ad formam ignis, est effectus profluens a forma ignis iam præexistentis. Humana autem natura in Christo unita est personæ verbi a principio absque successione. Unde gratia habitualis non intelligitur ut præcedens unionem, sed ut consequens eam, sicut quædam proprietas naturalis. Unde et Augustinus dicit, in enchirid., quod gratia est quodammodo Christo homini naturalis.

3. Ad tertium dicendum quod commune est prius proprio si utrumque sit unius generis, sed in his quæ sunt diversorum generum, nihil prohibet proprium prius esse communi. Gratia autem unionis non est in genere

gratiæ habitualis, sed est super omne genus, sicut et ipsa divina persona. Unde hoc proprium nihil prohibet esse prius communi, quia non se habet per additionem ad commune, sed potius est principium et origo eius quod commune est.

QUÆSTIO 8

DEINDE considerandum est de gratia Christi secundum quod est caput ecclesiæ. Et circa hoc quærentur octo. Primo, utrum Christus sit caput ecclesiæ. Secundo, utrum sit caput hominum quantum ad corpus, vel solum quantum ad animas. Tertio, utrum sit caput omnium hominum. Quarto, utrum sit caput Angelorum. Quinto, utrum gratia secundum quam est caput ecclesiæ, sit eadem cum habituali eius secundum quod est quidam homo singularis. Sexto, utrum esse caput ecclesiæ sit proprium Christo. Septimo, utrum diabolus sit caput omnium malorum. Octavo, utrum AntiChristus etiam possit dici caput omnium malorum.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Christo, secundum quod est homo, non competat esse caput ecclesiæ.

1. Caput enim influit sensum et motum in membra. Sensus autem et motus spiritualis, qui est per gratiam, non influit nobis a Christo homine, quia, sicut dicit Augustinus, in XV de Trin., nec etiam Christus, secundum quod est homo, dat spiritum sanctum, sed solum in quantum est Deus. Ergo ei, secundum quod est homo, non competit esse caput ecclesiæ.

2. Præterea, capitis non videtur esse aliud caput. Sed Christi, secundum quod est homo, caput est Deus, secundum illud I Cor. XI, caput Christi Deus. Ergo ipse Christus non est caput.

3. Præterea, caput in homine est quoddam particulare membrum influentiam recipiens a corde. Sed Christus est universale principium totius ecclesiæ. Ergo non est ecclesiæ caput.

SED CONTRA est quod dicitur Ephes. I, ipsum dedit caput super omnem ecclesiam.

RESPONDEO dicendum quod, sicut tota ecclesia dicitur unum corpus mysticum per similitudinem ad naturale corpus hominis, quod secundum diversa membra habet diversos actus, ut apostolus docet, Rom. XII et I Cor. XII; ita Christus dicitur caput ecclesiæ secundum similitudinem humani capitis. In quo tria possumus conside-

rare, scilicet ordinem, perfectionem et virtutem. Ordinem, quia caput est prima pars hominis, incipiendo a superiori. Et inde est quod omne principium consuevit vocari caput, secundum illud Ierem. II, ad omne caput viæ posuisti lupanar tibi. Perfectionem autem, quia in capite vigent omnes sensus et interiores et exteriores, cum in ceteris membris sit solus tactus. Et inde est quod dicitur Isaia IX, senex et honorabilis ipse est caput. Virtutem vero, quia virtus et motus ceterorum membrorum, et gubernatio eorum in suis actibus, est a capite, propter vim sensitivam et motivam ibi dominantem. Unde et rector dicitur caput populi, secundum illud I Reg. XV, cum es ses parvulus in oculis tuis, caput in tribus Israël factus es. Hæc autem tria competunt Christo spiritualiter. Primo enim, secundum propinquitatem ad Deum gratia eius altior et prior est, etsi non tempore, quia omnes alii acceperunt gratiam per respectum ad gratiam ipsius, secundum illud Rom. VIII, quos præscivit, hos et prædestinavit conformes fieri imaginis filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus. Secundo vero, perfectionem habet quantum ad plenitudinem omnium gratiarum, secundum illud Ioan. I, vidimus eum plenum gratiæ et veritatis, ut supra ostensum est. Tertio, virtutem habuit influendi gratiam in omnia membra ecclesiæ, secundum illud Ioan. I, de plenitudine eius omnes accepimus. Et sic patet quod convenienter dicitur Christus caput ecclesiæ.

1. Ad primum ergo dicendum quod dare gratiam aut spiritum sanctum convenit Christo secundum quod Deus, auctoritative, sed instrumentaliter ei convenit secundum quod est homo, in quantum scilicet eius humanitas fuit instrumentum divinitatis eius. Et ita actiones ipsius ex virtute divinitatis fuerunt nobis salutiferæ, utpote gratiam in nobis causantes, et per meritum et per efficientiam quandam. Augustinus autem negat Christum, secundum quod est homo, dare spiritum sanctum per auctoritatem. Instrumentaliter autem, sive ministerialiter, etiam alii sancti dicuntur dare spiritum sanctum, secundum illud Galat. III, qui tribuit vobis spiritum sanctum, etc.

2. Ad secundum dicendum quod in metaphoricis locutionibus non oportet attendi similitudinem quantum ad omnia, sic enim non esset similitudo, sed rei veritas. Capitis igitur naturalis non est caput aliud, quia corpus humanum non est pars alterius corporis. Sed corpus similitudinarie dictum, idest aliqua multitudo ordinata, est pars alterius multitudinis, sicut multitudo domestica est pars multitudinis civilis. Et ideo paterfamilias, qui est caput multitudinis domesticæ, habet super se caput rectorem civitatis. Et per hunc modum nihil prohibet caput Christi esse Deum, cum tamen ipse sit caput ecclesiæ.

3. Ad tertium dicendum quod caput habet manifestam eminentiam respectu exteriorum membrorum,

sed cor habet quandam influentiam occultam. Et ideo cordi comparatur spiritus sanctus, qui invisibiliter ecclesiam vivificat et unit, capiti comparatur Christus, secundum visibilem naturam, qua homo hominibus præfertur

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Christus non sit caput hominum quantum ad corpora.

1. Christus enim dicitur caput ecclesiæ in quantum influit spiritualem sensum et motum gratiæ in ecclesiam. Sed huius spiritualis sensus et motus capax non est corpus. Ergo non est caput hominum secundum corpora.

2. Præterea, secundum corpora communicamus cum brutis. Si ergo Christus esset caput hominum quantum ad corpora, sequeretur quod etiam esset caput brutorum animalium. Quod est inconveniens.

3. Præterea, Christus corpus suum ab aliis hominibus traxit, ut patet Matth. I et Luc. III. Sed caput est primum inter cetera membra, ut dictum est. Ergo Christus non est caput ecclesiæ quantum ad corpora.

SED CONTRA est quod dicitur Philipp. III, reformabit corpus humilitatis nostræ, configuratum corpori claritatis suæ.

RESPONDEO dicendum quod corpus humanum habet naturalem ordinem ad animam rationalem, quæ est propria forma eius et motor. Et in quantum quidem est forma eius, recipit ab anima vitam et ceteras proprietates convenientes humano corpori secundum suam speciem. In quantum vero anima est motor corporis, corpus instrumentaliter servit animæ. Sic ergo dicendum quod habet vim influendi Christi humanitas in quantum est coniuncta Dei verbo, cui corpus unitur per animam, ut supra dictum est. Unde tota Christi humanitas, secundum scilicet animam et corpus, influit in homines et quantum ad animam et quantum ad corpus, sed principaliter quantum ad animam; secundario quantum ad corpus. Uno modo, in quantum membra corporis exhibentur arma iustitiæ in anima existenti per Christum, ut apostolus dicit, Rom. VI. Alio modo, in quantum vita gloriæ ab anima derivatur ad corpus, secundum illud Rom. VIII, qui suscitavit Iesum a mortuis, vivificabit et mortalia corpora vestra, propter inhabitantem spiritum eius in vobis.

1. Ad primum ergo dicendum quod sensus spiritualis gratiæ non pervenit quidem ad corpus primo et principaliter, sed secundario et instrumentaliter, ut dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod corpus animalis bruti nullam habitudinem habet ad animam rationalem, sicut habet corpus humanum. Et ideo non est simile.

3. Ad tertium dicendum quod, licet Christus traxerit materiam corporis ab aliis hominibus, vitam tamen immortalem corporis omnes homines trahunt ab ipso, secundum illud I Cor. XV, sicut in Adam omnes moriuntur, ita in Christo omnes vivificabuntur.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEditur. Videtur quod Christus non sit caput omnium hominum.

1. Caput enim non habet relationem nisi ad membra sui corporis. Infideles autem nullo modo sunt membra ecclesiæ, quæ est corpus Christi, ut dicitur Ephes. I. Ergo Christus non est caput omnium hominum.

2. Præterea, apostolus dicit, Ephes. V, quod Christus tradidit semetipsum pro ecclesia, ut ipse sibi exhiberet ecclesiam gloriosam, non habentem maculam aut rugam aut aliquid huiusmodi. Sed multi sunt, etiam fideles, in quibus invenitur macula aut ruga peccati. Ergo nec erit omnium fidelium Christus caput.

3. Præterea, sacramenta veteris legis comparantur ad Christum sicut umbra ad corpus, ut dicitur Coloss. II. Sed patres veteris testamenti sacramentis illis suo tempore serviebant, secundum illud Heb. VIII, exemplari et umbræ deserviunt cælestium. Non ergo pertinebant ad corpus Christi. Et ita Christus non est caput omnium hominum.

SED CONTRA est quod dicitur I Tim. IV, salvator omnium est, et maxime fidelium. Et I Ioan. II, ipse est propitiatio pro peccatis nostris, non autem pro nostris tantum, sed etiam pro totius mundi. Salvare autem homines, aut propitiatorem esse pro peccatis eorum, competit Christo secundum quod est caput. Ergo Christus est caput omnium hominum.

RESPONDEO dicendum quod hæc est differentia inter corpus hominis naturale et corpus ecclesiæ mysticum, quod membra corporis naturalis sunt omnia simul, membra autem corporis mystici non sunt omnia simul, neque quantum ad esse naturæ, quia corpus ecclesiæ constituitur ex hominibus qui fuerunt a principio mundi usque ad finem ipsius; neque etiam quantum ad esse gratiæ, quia eorum etiam qui sunt in uno tempore, quidam gratia carent postmodum habituri, aliis eam iam habentibus. Sic igitur membra corporis mystici non solum accipiuntur secundum quod sunt in actu, sed etiam secundum quod sunt in potentia. Quædam tamen sunt in potentia quæ nunquam reducuntur ad actum, quædam vero quæ quandoque reducuntur ad actum, secundum hunc triplicem gradum, quorum unus est per fidem, secundus per caritatem viæ, tertius per fruitionem patriæ. Sic ergo dicendum est quod, accipiendo generaliter secun-

dum totum tempus mundi, Christus est caput omnium hominum, sed secundum diversos gradus. Primo enim et principaliter est caput eorum qui actu uniuntur sibi per gloriam. Secundo, eorum qui actu uniuntur sibi per caritatem. Tertio, eorum qui actu uniuntur sibi per fidem. Quarto vero, eorum qui sibi uniuntur solum potentia nondum ad actum reducta, quæ tamen est ad actum reducenda, secundum divinam prædestinationem. Quinto vero, eorum qui in potentia sibi sunt uniti quæ nunquam reducetur ad actum, sicut homines in hoc mundo viventes qui non sunt prædestinati. Qui tamen, ex hoc mundo recedentes, totaliter desinunt esse membra Christi, quia iam nec sunt in potentia ut Christo uniantur.

1. Ad primum ergo dicendum quod illi qui sunt infideles, etsi actu non sint de ecclesia, sunt tamen in potentia. Quæ quidem potentia in duobus fundatur, primo quidem et principaliter, in virtute Christi, quæ sufficiens est ad salutem totius humani generis; secundario, in arbitrii libertate.

2. Ad secundum dicendum quod esse ecclesiam gloriosam, non habentem maculam neque rugam, est ultimus finis, ad quem perducimur per passionem Christi. Unde hoc erit in statu patriæ, non autem in statu viæ, in quo, si dixerimus quia peccatum non habemus, nosmetipsos seducimus, ut dicitur I Ioan. I. Sunt tamen quædam, scilicet mortalia, quibus carent illi qui sunt membra Christi per actualem unionem caritatis. Qui vero his peccatis subduntur, non sunt membra Christi actualiter, sed potentialiter, nisi forte imperfecte, per fidem informem, quæ unit Christo secundum quid et non simpliciter ut scilicet per Christum homo assequatur vitam gratiæ; fides enim sine operibus mortua est, ut dicitur Iac. II. Percipiunt tamen tales a Christo quendam actum vitæ, qui est credere, sicut si membrum mortificatum moveatur aliquo modo ab homine.

3. Ad tertium dicendum quod sancti patres non insistebant sacramentis legalibus tanquam quibusdam rebus, sed sicut imaginibus et umbris futurorum. Idem autem est motus in imaginem, in quantum est imago, et in rem, ut patet per Philosophum, in libro de memoria et reminiscencia. Et ideo antiqui patres, servando legalia sacramenta, ferebantur in Christum per fidem et dilectionem eandem qua et nos in ipsum ferimur. Et ita patres antiqui pertinebant ad idem corpus ecclesiæ ad quod nos pertinemus.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEditur. Videtur quod Christus, secundum quod homo, non sit caput Angelorum.

1. Caput enim et membra sunt unius naturæ. Sed Christus, secundum quod homo, non est conformis in natura cum Angelis, sed solum cum hominibus, quia, ut dicitur Heb. II, nusquam Angelos apprehendit, sed semen Abrahæ apprehendit. Ergo Christus, secundum quod homo, non est caput Angelorum.

2. Præterea, illorum Christus est caput qui pertinent ad ecclesiam, quæ est corpus eius, ut dicitur Ephes. I. Sed Angeli non pertinent ad ecclesiam, nam ecclesia est congregatio fidelium; fides autem non est in Angelis; non enim ambulant per fidem, sed per speciem, alioquin peregrinarentur a Domino, secundum quod apostolus argumentatur, II Cor. V. Ergo Christus, secundum quod homo, non est caput Angelorum.

3. Præterea, Augustinus dicit, super Ioan., quod sicut verbum quod erat a principio apud patrem, vivificat animas, ita verbum caro factum vivificat corpora, quibus Angeli carent. Sed verbum caro factum est Christus secundum quod homo. Ergo Christus, secundum quod homo, non influit vitam Angelis. Et ita, secundum quod homo, non est caput Angelorum.

SED CONTRA est quod apostolus dicit, Coloss. II, qui est caput omnis principatus et potestatis. Et eadem ratio est de Angelis aliorum ordinum. Ergo Christus est caput Angelorum.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, ubi est unum corpus, necesse est ponere unum caput. Unum autem corpus similitudinarie dicitur una multitudo ordinata in unum secundum distinctos actus sive officia. Manifestum est autem quod ad unum finem, qui est gloria divinæ fruitionis, ordinantur et homines et Angeli. Unde corpus ecclesiæ mysticum non solum consistit ex hominibus, sed etiam ex Angelis. Totius autem huius multitudinis Christus est caput, quia propinquius se habet ad Deum, et perfectius participat dona ipsius, non solum quam homines, sed etiam quam Angeli; et de eius influenza non solum homines recipiunt, sed etiam Angeli. Dicitur enim Ephes. I, quod constituit eum, scilicet Christum Deus pater, ad dexteram suam in cælestibus, supra omnem principatum et potestatem et virtutem et dominationem, et omne nomen quod nominatur non solum in hoc sæculo, sed etiam in futuro, et omnia subiecit sub pedibus eius. Et ideo Christus non solum est caput hominum, sed etiam Angelorum. Unde Matth. IV legitur quod accesserunt Angeli et ministrabant ei.

1. Ad primum ergo dicendum quod influenza Christi super omnes homines principaliter quidem est quantum ad animas, secundum quas homines conveniunt cum Angelis in natura generis, licet non in natura speciei. Et huius conformitatis ratione Christus potest dici caput Angelorum, licet deficiat conformitas quantum ad corpora.

2. Ad secundum dicendum quod ecclesia secundum

statum viæ est congregatio fidelium, sed secundum statum patriæ est congregatio comprehendentium. Christus autem non solum fuit viator, sed etiam comprehensor. Et ideo non solum fidelium, sed etiam comprehendentium est caput, utpote plenissime habens gratiam et gloriam.

3. Ad tertium dicendum quod Augustinus ibi loquitur secundum quandam assimilationem causæ ad effectum, prout scilicet res corporalis agit in corpora, et res spiritualis in res spirituales. Tamen humanitas Christi, ex virtute spiritualis naturæ, scilicet divinæ, potest aliquid causare non solum in spiritibus hominum, sed etiam in spiritibus Angelorum, propter maximam coniunctionem eius ad Deum, scilicet secundum unionem personalem.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEditur. Videtur quod non sit eadem gratia qua Christus est caput ecclesiæ, cum gratia singulari illius hominis.

1. Dicit enim apostolus, Rom. V, si unius delicto multi mortui sunt, multo magis gratia Dei et donum in gratia unius hominis Iesu Christi in plures abundavit. Sed aliud est peccatum actuale ipsius Adæ, et aliud peccatum originale, quod traduxit in posteros. Ergo alia est gratia personalis, quæ est propria ipsius Christi, et alia est gratia eius in quantum est caput ecclesiæ, quæ ab ipso ad alios derivatur.

2. Præterea, habitus distinguuntur secundum actus. Sed ad alium actum ordinatur in Christo gratia eius personalis, scilicet ad sanctificationem illius animæ, et ad alium actum ordinatur gratia capitis, scilicet ad sanctificandum alios. Ergo alia est gratia personalis ipsius Christi, et alia est gratia eius in quantum est caput ecclesiæ.

3. Præterea, sicut supra dictum est, in Christo distinguitur triplex gratia, scilicet gratia unionis, gratia capitis, et gratia singularis illius hominis. Sed gratia singularis Christi est alia a gratia unionis. Ergo est etiam alia a gratia capitis.

SED CONTRA est quod dicitur Ioan. I, de plenitudine eius omnes accepimus. Secundum hoc autem est caput nostrum, quod ab eo accipimus. Ergo secundum hoc quod habet plenitudinem gratiæ, est caput nostrum. Plenitudinem autem gratiæ habuit secundum quod perfecte fuit in illo gratia personalis, ut supra dictum est. Ergo secundum gratiam personalem est caput nostrum. Et ita non est alia gratia capitis, et alia gratia personalis.

RESPONDEO dicendum quod unumquodque agit in quantum est ens actu. Oportet autem quod sit idem ac-

tu quo aliquid est actu, et quo agit, et sic idem est calor quo ignis est calidus, et quo calefacit. Non tamen omnis actus quo aliquid est actu, sufficit ad hoc quod sit principium agendi in alia, cum enim agens sit præstantius patiente, ut Augustinus dicit, XII super Gen. Ad Litt., et Philosophus, in I de Anima, oportet quod agens in alia habeat actum secundum eminentiam quandam. Dictum est autem supra quod in anima Christi recepta est gratia secundum maximam eminentiam. Et ideo ex eminentia gratiæ quam accepit, competit sibi quod gratia illa ad alios derivetur. Quod pertinet ad rationem capitis. Et ideo eadem est secundum essentiam gratia personalis qua anima Christi est iustificata, et gratia eius secundum quam est caput ecclesiæ iustificans alios, differt tamen secundum rationem.

1. Ad primum ergo dicendum quod peccatum originale in Adam, quod est peccatum naturæ, derivatum est a peccato actuali ipsius, quod est peccatum personale, quia in eo persona corrumpit naturam; qua corruptione mediante, peccatum primi hominis derivatur ad posteros, secundum quod natura corrupta corrumpit personam. Sed gratia non derivatur a Christo in nos mediante natura humana, sed per solam personalem actionem ipsius Christi. Unde non oportet in Christo distinguere duplicem gratiam, quarum una respondeat naturæ, alia personæ, sicut in Adam distinguitur peccatum naturæ et personæ.

2. Ad secundum dicendum quod diversi actus quorum unus est ratio et causa alterius, non diversificant habitum. Actus autem personalis gratiæ, qui est sanctum facere formaliter habentem, est ratio iustificationis aliorum, quæ pertinet ad gratiam capitis. Et inde est quod per huiusmodi differentiam non diversificatur essentia habitus.

3. Ad tertium dicendum quod gratia personalis et gratia capitis ordinantur ad aliquem actum, gratia autem unionis non ordinatur ad actum, sed ad esse personale. Et ideo gratia personalis et gratia capitis conveniunt in essentia habitus, non autem gratia unionis. Quamvis gratia personalis possit quodammodo dici gratia unionis, prout facit congruitatem quandam ad unionem. Et secundum hoc, una per essentiam est gratia unionis et gratia capitis et gratia singularis personæ, sed differens sola ratione.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod esse caput ecclesiæ non sit proprium Christo.

1. Dicitur enim I Reg. XV, cum esses parvulus in oculis tuis, caput in tribus Israël factus es. Sed una est ecclesia in novo et in veteri testamento. Ergo vid-

etur quod, eadem ratione, alius homo præter Christum potest esse caput ecclesiæ.

2. Præterea, ex hoc Christus dicitur caput ecclesiæ quod gratiam influit ecclesiæ membri. Sed etiam ad alios pertinet gratiam aliis præbere, secundum illud Ephes. IV, omnis sermo malus ab ore vestro non procedat, sed si quis bonus est ad ædificationem fidei, ut det gratiam audientibus. Ergo videtur quod etiam alii quam Christo competat esse caput ecclesiæ.

3. Præterea, Christus, ex eo quod præest ecclesiæ, non solum dicitur caput, sed etiam pastor et fundamentum ecclesiæ. Sed non soli sibi Christus retinuit nomen pastoris, secundum illud I Pet. V, cum apparuerit princeps pastorum, percipietis immarcescibilem gloriæ coronam. Nec etiam nomen fundamenti, secundum illud Apoc. XXI, murus civitatis habens fundamenta duodecim. Ergo videtur quod nec etiam nomen capitis sibi soli retinuerit.

SED CONTRA est quod dicitur Coloss. II, caput ecclesiæ est ex quo corpus, per nexus et coniunctiones subministratum et constructum, crescit in augmentum Dei. Sed hoc soli Christo convenit. Ergo solus Christus est caput ecclesiæ.

RESPONDEO dicendum quod caput in alia membra influit dupliciter. Uno modo, quodam intrinseco influxu, prout virtus motiva et sensitiva a capite derivatur ad cetera membra. Alio modo, secundum exteriorem quandam gubernationem, prout scilicet secundum visum et alios sensus, qui in capite radicanter, dirigitur homo in exterioribus actibus. Interior autem effluxus gratiæ non est ab aliquo nisi a solo Christo, cuius humanitas, ex hoc quod est divinitati adiuncta, habet virtutem iustificandi. Sed influxus in membra ecclesiæ quantum ad exteriorem gubernationem, potest aliis convenire. Et secundum hoc, aliqui alii possunt dici capita ecclesiæ, secundum illud Amos VI, optimates capita populorum. Differenter tamen a Christo. Primo quidem, quantum ad hoc, quod Christus est caput omnium eorum qui ad ecclesiam pertinent secundum omnem locum et tempus et statum, alii autem homines dicuntur capita secundum quædam specialia loca, sicut episcopi suarum ecclesiarum; vel etiam secundum determinatum tempus, sicut Papa est caput totius ecclesiæ, scilicet tempore sui pontificatus; et secundum determinatum statum, prout scilicet sunt in statu viatoris. Alio modo, secundum quod Christus est caput ecclesiæ propria virtute et auctoritate, alii vero dicuntur capita in quantum vicem gerunt Christi; secundum illud II Cor. II, nam et ego, quod donavi, si quid donavi, propter vos, in persona Christi; et II Cor. V, pro Christo legatione fungimur, tanquam Deo exhortante per nos.

1. Ad primum ergo dicendum quod verbum illud intelligitur secundum quod ratio capitis consideratur ex

exteriori gubernatione, prout rex dicitur caput regni sui.

2. Ad secundum dicendum quod homo non dat gratiam interius influendo sed exterius persuadendo ad ea quæ sunt gratiæ.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut dicit Augustinus, super Ioan., si præpositi ecclesiæ pastores sunt, quomodo unus pastor est, nisi quia sunt illi omnes unius membra pastoris? et similiter alii possunt dici fundamenta et capita, inquantum sunt unius capitis et fundamenti membra. Et tamen, sicut Augustinus ibidem dicit, quod pastor est, dedit membris suis, Ostium vero se nemo nostrum dicit; hoc sibi ipse proprium tenuit. Et hoc ideo quia in Ostio importatur principalis auctoritas, inquantum Ostium est per quod omnes ingrediuntur in domum, et ipse solus Christus est per quem accessum habemus in gratiam istam in qua stamus. Per alia vero nomina prædicta potest importari auctoritas non solum principalis, sed etiam secundaria.

ARTICULUS 7

AD SEPTIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod diabolus non sit caput malorum.

1. Ad rationem enim capitis pertinet quod influat sensum et motum in membra, ut dicit quædam Glossa, ad Ephes. I, super illud, ipsum dedit caput, etc. Sed diabolus non habet virtutem influendi malitiam peccati, quod ex voluntate peccantis procedit. Ergo diabolus non potest dici caput malorum.

2. Præterea, per quodlibet peccatum fit homo malus. Sed non omnia peccata sunt a diabolo. Quod quidem manifestum est de peccatis Dæmonum, qui non ex persuasionem alterius peccaverunt. Similiter etiam nec omne peccatum hominis ex diabolo procedit, dicitur enim in libro de ecclesiasticis dogmatibus, non omnes cogitationes nostræ malæ semper diaboli instinctu excitantur, sed aliquoties ex motu arbitrii nostri emergunt. Ergo diabolus non est caput omnium malorum.

3. Præterea, unum caput uni corpori præficatur. Sed tota multitudo malorum non videtur habere aliquid in quo uniantur, quia malum malo contingit esse contrarium; contingit enim ex diversis defectibus, ut Dionysius dicit, IV cap. De div. Nom. Ergo diabolus non potest dici caput omnium malorum.

SED CONTRA EST quod, super illud Iob XVIII, memoria illius pereat de terra, dicit Glossa, de unoquoque iniquo dicitur ut ad caput, idest diabolum, revertatur.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, caput non solum interius influit membris, sed etiam exterius gubernat, eorum actus dirigendo ad aliquem fi-

nem. Sic igitur potest dici aliquis caput alicuius multitudinis vel secundum utrumque, scilicet secundum interiorem influxum et exteriorem gubernationem, et sic est Christus caput ecclesiæ, ut dictum est. Vel secundum solam exteriorem gubernationem, et sic quilibet princeps vel prælatus est caput multitudinis sibi subiectæ. Et per hunc modum dicitur diabolus caput omnium malorum, nam, ut dicitur Iob XLI, ipse est rex super omnes filios superbiæ. Pertinet autem ad gubernatorem ut eos quos gubernat ad suum finem perducatur. Finis autem diaboli est aversio rationalis creaturæ a Deo, unde a principio hominem ab obedientia divini præcepti remove tentavit. Ipsa autem aversio a Deo habet rationem finis inquantum appetitur sub specie libertatis, secundum illud Ierem. II, a sæculo confregisti iugum, rupisti vincula, dixisti, non serviam. Inquantum igitur ad hunc finem aliqui adducuntur peccando, sub diaboli regimine et gubernatione cadunt. Et ex hoc dicitur eorum caput.

1. Ad primum ergo dicendum quod, licet diabolus non influat interius rationali menti, tamen suggerendo inducit ad malum.

2. Ad secundum dicendum quod gubernator non semper suggerit singulis ut eius voluntati obediant, sed proponit omnibus signum suæ voluntatis, ad cuius sequelam aliqui excitantur inducti, alii sponte propria, sicut patet in duce exercitus, cuius vexillum sequuntur milites etiam nullo persuadente. Sic igitur primum peccatum diaboli, qui ab initio peccat, ut dicitur I Ioan. III, propositum est omnibus ad sequendum, quod quidam imitantur per suggestionem ipsius, quidam propria sponte absque ulla suggestionem. Et secundum hoc, omnium malorum caput est diabolus, inquantum illum imitantur, secundum illud Sap. II, invidia diaboli mors introivit in orbem terrarum, imitantur autem illum qui sunt ex parte illius.

3. Ad tertium dicendum quod omnia peccata conveniunt in aversione a Deo, licet ad invicem differant secundum conversionem ad diversa commutabilia bona.

ARTICULUS 8

AD OCTAVUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod AntiChristus non sit caput malorum.

1. Unius enim corporis non sunt diversa capita. Sed diabolus est caput multitudinis malorum. Non ergo AntiChristus est eorum caput.

2. Præterea, AntiChristus est membrum diaboli. Sed caput distinguitur a membris. Ergo AntiChristus non est caput malorum.

3. Præterea, caput habet influentiam in membra. Sed AntiChristus nullam habet influentiam in malos ho-

mines qui eum præcesserunt. Ergo AntiChristus non est caput malorum.

SED CONTRA est quod Iob XXI, super illud, interroga- te quemlibet de viatoribus, dicit Glossa, dum de omnium malorum corpore loqueretur, subito ad omnium iniquo- rum caput, AntiChristum, verba convertit.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, in capite naturali tria inveniuntur, scilicet ordo, per- fectio et virtus influendi. Quantum ergo ad ordinem temporis, non dicitur esse AntiChristus caput malorum, quasi eius peccatum præcesserit, sicut præcessit pecca- tum diaboli. Similiter etiam non dicitur esse malorum caput propter virtutem influendi. Si enim aliquos sui temporis ad malum sit conversurus, exterius inducen- do; non tamen illi qui ante eum fuerunt, ab ipso sunt in malitiam inducti, nec eius malitiam sunt imitati. Unde secundum hoc non posset dici caput omnium malorum, sed aliquorum. Relinquitur igitur quod dicatur caput omnium malorum propter malitiæ perfectionem. Unde super illud II Thess. II, ostendens se tanquam sit Deus, dicit Glossa, sicut in Christo omnis plenitudo divinitatis in- habitavit, ita in AntiChristo plenitudo omnis malitiæ, non quidem ita quod humanitas eius sit assumpta a diabolo in unitate personæ, sicut humanitas Christi a filio Dei; sed quia diabolus malitiam suam eminentius ei influit sugge- rendo quam omnibus aliis. Et secundum hoc, omnes alii mali qui præcesserunt sunt quasi quædam figura Anti- Christi, secundum illud II Thess. II, mysterium iam ope- rat iniquitatis.

1. Ad primum ergo dicendum quod diabolus et AntiChristus non sunt duo capita, sed unum, quia AntiChri- stus dicitur esse caput in quantum plenissime invenitur in eo impressa malitia diaboli. Unde super illud II Thess. II, ostendens se tanquam sit Deus, dicit Glossa, in ipso erit caput omnium malorum, scilicet diabolus, qui est rex super omnes filios superbiæ. Non autem dicitur in eo esse per unionem personalem; nec per intrinsecam habitationem, quia sola trinitas menti illabitur, ut dicitur in libro de ecclesiasticis dogmatibus, sed per malitiæ ef- fectum.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut caput Christi est Deus, et tamen ipse est caput ecclesiæ, ut supra dic- tum est; ita AntiChristus est membrum diaboli, et tamen ipse est caput malorum.

3. Ad tertium dicendum quod AntiChristus non dicitur caput omnium malorum propter similitudinem in- fluentiæ, sed propter similitudinem perfectionis. In eo enim diabolus quasi malitiam suam ducet ad caput, per modum quo dicitur aliquis ad caput propositum suum ducere, cum illud perfecit.

QUÆSTIO 9

DEINDE considerandum est de scientia Christi. Circa quam duo consideranda sunt, primo, quam scien- tiam Christus habuerit; secundo, de unaquaque scien- tiarum ipsius. Circa primum quærentur quatuor. Pri- mo, utrum Christus habuerit aliquam scientiam præter divinam. Secundo, utrum habuerit scientiam quam habent beati vel comprehensores. Tertio, utrum habuerit scientiam inditam vel infusam. Quarto, utrum habuerit aliquam scientiam acquisitam.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod in Christo non fuerit aliqua scientia præter divinam.

1. Ad hoc enim necessaria est scientia ut per eam ali- qua cognoscantur. Sed Christus per scientiam divinam cognoscebat omnia. Superfluum igitur fuisset quod in eo esset quædam alia scientia.

2. Præterea, lux minor per maiorem offuscatur. Sed omnis scientia creata comparatur ad scientiam Dei increata sicut lux minor ad maiorem. Ergo in Christo non refulsit alia scientia quam divina.

3. Præterea, unio humanæ naturæ ad divinam facta est in persona, ut ex supra dictis patet. Ponitur autem in Christo, secundum quosdam, quædam scientia unio- nis, per quam scilicet Christus ea quæ ad mysterium in- carnationis pertinent plenius scivit quam aliquis alius. Cum ergo unio personalis contineat duas naturas, videtur quod in Christo non sint duæ scientiæ, sed una tan- tum scientia pertinens ad utramque naturam.

SED CONTRA est quod Ambrosius dicit, in libro de in- carnatione, Deus in carne perfectionem humanæ natu- ræ assumpsit, suscepit sensum hominis, sed non sensum carnis inflatum. Sed ad sensum hominis pertinet scien- tia creata. Ergo in eo fuit alia scientia præter divinam.

RESPONDEO dicendum quod, sicut ex supra dictis pa- tet, filius Dei humanam naturam integram assump- sit, idest, non corpus solum, sed etiam animam; non so- lum sensitivam, sed etiam rationalem. Et ideo oportuit quod haberet scientiam creatam, propter tria. Primo quidem, propter animæ perfectionem. Anima enim, se- cundum se considerata, est in potentia ad intelligibilia cognoscenda, est enim sicut tabula in qua nihil est scrip- tum; et tamen possibile est in ea scribi, propter intel- lectum possibilem, in quo est omnia fieri, ut dicitur in I de Anima. Quod autem est in potentia, est imperfec- tum nisi reducatur ad actum. Non autem fuit conveniens ut filius Dei humanam naturam imperfectam assumeret,

sed perfectam, utpote qua mediante, totum humanum genus erat ad perfectum reducendum. Et ideo oportuit quod anima Christi esset perfecta per aliquam scientiam, quæ esset proprie perfectio eius. Et ideo oportuit in Christo esse aliquam scientiam præter scientiam divinam. Alioquin anima Christi esset imperfectior omnibus animabus aliorum hominum. Secundo quia, cum quælibet res sit propter suam operationem, ut dicitur in II de cælo et mundo, frustra haberet Christus animam intellectuales, si non intelligeret secundum illam. Quod pertinet ad scientiam creatam. Tertio, quia aliqua scientia creata pertinet ad animæ humanæ naturam, scilicet illa per quam naturaliter cognoscimus prima principia, scientiam enim hic large accipimus pro qualibet cognitione intellectus humani. Nihil autem naturalium Christo defuit, quia totam humanam naturam suscepit, ut supra dictum est. Et ideo in sexta synodo damnata est positio negantium in Christo duas esse scientias, vel duas sapientias.

1. Ad primum ergo dicendum quod Christus cognovit omnia per scientiam divinam operatione increata, quæ est ipsa Dei essentia, Dei enim intelligere est sua substantia, ut probatur in XII Metaphys. Unde hic actus non potuit esse animæ humanæ Christi, cum sit alterius naturæ. Si igitur non fuisset in anima Christi alia scientia præter divinam, nihil cognovisset. Et ita frustra fuisset assumpta, cum res sit propter suam operationem.

2. Ad secundum dicendum quod, si duo lumina accipiuntur eiusdem ordinis, minus offuscatur per maius, sicut lumen solis offuscat lumen candelæ, quorum utrumque accipitur in ordine illuminantis. Sed si accipiatur maius in ordine illuminantis et minus in ordine illuminati, minus lumen non offuscatur per maius, sed magis augetur, sicut lumen æris per lumen solis. Et hoc modo lumen scientiæ non offuscatur, sed clarescit in anima Christi per lumen scientiæ divinæ, quæ est lux vera illuminans omnem hominem venientem in hunc mundum, ut dicitur Ioan. I.

3. Ad tertium dicendum quod, ex parte unitorum, ponitur scientia in Christo et quantum ad naturam divinam et quantum ad humanam, ita quod per unionem, secundum quam est eadem hypostasis Dei et hominis, id quod est Dei attribuitur homini, et id quod est hominis attribuitur Deo, ut supra dictum est. Sed ex parte ipsius unionis non potest poni in Christo aliqua scientia. Nam unio illa est ad esse personale, scientia autem non convenit personæ nisi ratione alicuius naturæ.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEEDITUR. Videtur quod in Christo non fuerit scientia beatorum vel comprehensorum.

1. Scientia enim beatorum est per participationem divini luminis, secundum illud Psalmi, in lumine tuo videbimus lumen. Sed Christus non habuit lumen divinum tanquam participatum, sed ipsam divinitatem in se habuit substantialiter manentem, secundum illud Coloss. II, in ipso habitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter. Ergo in ipso non fuit scientia beatorum.

2. Præterea, scientia beatorum eos beatos facit, secundum illud Ioan. XVII, hæc est vita æterna, ut cognoscant te, verum Deum, et quem misisti, Iesum Christum. Sed homo ille fuit beatus ex hoc ipso quod fuit Deo unitus in persona, secundum illud Psalmi, beatus quem elegisti et assumpsisti. Non ergo oportet ponere in ipso scientiam beatorum.

3. Præterea, duplex scientia homini competit, una secundum suam naturam; alia supra suam naturam. Scientia autem beatorum, quæ in divina visione consistit, non est secundum naturam hominis, sed supra eius naturam. In Christo autem fuit alia supernaturalis scientia multo fortior et altior, scilicet scientia divina. Non igitur oportuit in Christo esse scientiam beatorum.

SED CONTRA, scientia beatorum in Dei visione vel cognitione consistit. Sed ipse plene cognovit Deum, etiam secundum quod homo, secundum illud Ioan. VIII, scio eum, et sermonem eius servo. Ergo in Christo fuit scientia beatorum.

RESPONDEO dicendum quod illud quod est in potentia, reducitur in actum per id quod est actu, oportet enim esse calidum id per quod alia calefiunt. Homo autem est in potentia ad scientiam beatorum, quæ in visione Dei consistit, et ad eam ordinatur sicut ad finem, est enim creatura rationalis capax illius beatæ cognitionis, in quantum est ad imaginem Dei. Ad hunc autem finem beatitudinis homines reducuntur per Christi humanitatem, secundum illud Heb. II, decebat eum propter quem omnia et per quem omnia, qui multos filios in gloriam adduxerat, auctorem salutis eorum per passionem consummari. Et ideo oportuit quod cognitio ipsa in Dei visione consistens excellentissime Christo homini conveniret, quia semper causam oportet esse potiore causa.

1. Ad primum ergo dicendum quod divinitas unita est humanitati Christi secundum personam, et non secundum naturam vel essentiam, sed cum unitate personæ remanet distinctio naturarum. Et ideo anima Christi, quæ est pars humanæ naturæ, per aliquod lumen partici-

patum a natura divina perfecta est ad scientiam beatam, qua Deus per essentiam videtur.

2. Ad secundum dicendum quod ex ipsa unione homo ille est beatus beatitudine increata, sicut ex unione est Deus. Sed præter beatitudinem increatam, oportuit in natura humana Christi esse quandam beatitudinem creatam, per quam anima eius in ultimo fine humanæ naturæ constitueretur.

3. Ad tertium dicendum quod visio seu scientia beata est quodammodo supra naturam animæ rationalis, inquantum scilicet propria virtute ad eam pervenire non potest. Alio vero modo est secundum naturam ipsius, inquantum scilicet per naturam suam est capax eius, prout scilicet ad imaginem Dei facta est, ut supra dictum est. Sed scientia increata est omnibus modis supra naturam animæ humanæ.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEEDITUR. Videtur quod in Christo non sit alia scientia indita, præter scientiam beatam.

1. Omnis enim alia scientia creata comparatur ad scientiam beatam sicut imperfectum ad perfectum. Sed, præsentē perfecta cognitione, excluditur cognitio imperfecta, sicut manifesta visio faciei excludit ænigmati- cam visionem fidei ut patet I Cor. XIII. Cum igitur in Christo fuerit scientia beata, ut dictum est, videtur quod non potuerit in eo alia esse scientia indita.

2. Præterea, imperfectior modus cognitionis disponit ad perfectiorem sicut opinio, quæ est per syllogismum dialecticum, disponit ad scientiam, quæ est per syllogismum demonstrativum. Habita autem perfectione, non est ulterius necessaria dispositio, sicut, habito termino, non est necessarius motus. Cum igitur cognitio quæcumque alia creata comparetur ad cognitionem beatam sicut imperfectum ad perfectum, et sicut dispositio ad terminum, videtur quod, cum Christus habuerit cognitionem beatam, quod non fuerit ei necessarium habere aliam cognitionem.

3. Præterea, sicut materia corporalis est in potentia ad formam sensibilem, ita intellectus possibilis est in potentia ad formam intelligibilem. Sed materia corporalis non potest simul recipere duas formas sensibiles, unam perfectiorem et aliam minus perfectam. Ergo nec anima potest simul recipere duplicem scientiam, unam perfectiorem et aliam minus perfectam. Et sic idem quod prius.

SED CONTRA est quod dicitur Coloss. II, quod in Christo sunt omnes thesauri sapientiæ et scientiæ absconditi.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, decebat quod natura humana assumpta a verbo Dei, imper-

fecta non esset. Omne autem quod est in potentia, est imperfectum nisi reducatur ad actum. Intellectus autem possibilis humanus est in potentia ad omnia intelligibilia. Reducitur autem ad actum per species intelligibiles, quæ sunt formæ quædam completivæ ipsius, ut patet ex his quæ dicuntur in I de Anima. Et ideo oportet in Christo scientiam ponere inditam, inquantum per verbum Dei animæ Christi, sibi personaliter unitæ, impressæ sunt species intelligibiles ad omnia ad quæ est intellectus possibilis in potentia, sicut etiam per verbum Dei impressæ sunt species intelligibiles menti angelicæ in principio creationis rerum, ut patet per Augustinum, super Gen. Ad Litt. Et ideo, sicut in Angelis, secundum eundem Augustinum, ponitur duplex cognitio, una scilicet matutina, per quam cognoscunt res in verbo, et alia vespertina, per quam cognoscunt res in propria natura per species sibi inditas; ita, præter scientiam divinam increatam, est in Christo, secundum eius animam, scientia beata, qua cognoscit verbum et res in verbo; et scientia indita sive infusa, per quam cognoscit res in propria natura per species intelligibiles humanæ menti proportionatas.

1. Ad primum ergo dicendum quod visio imperfecta fidei in sui ratione includit oppositum manifestæ visionis, eo quod de ratione fidei est ut sit de non visis, ut in secunda parte habitum est. Sed cognitio quæ est per species inditas, non includit aliquid oppositum cognitionis beatæ. Et ideo non est eadem ratio utrobique.

2. Ad secundum dicendum quod dispositio se habet ad perfectionem dupliciter, uno modo, sicut via ducens in perfectionem; alio modo, sicut effectus a perfectione procedens. Per calorem enim disponitur materia ad suscipiendum formam ignis, qua tamen adveniente, calor non cessat, sed remanet quasi quidam effectus talis formæ. Et similiter opinio, ex syllogismo dialectico causata, est via ad scientiam, quæ per demonstrationem acquiritur, qua tamen acquisita, potest remanere cognitio quæ est per syllogismum dialecticum, quasi consequens scientiam demonstrativam quæ est per causam; quia ille qui cognoscit causam, ex hoc etiam magis potest cognoscere signa probabilia, ex quibus procedit dialecticus syllogismus. Et similiter in Christo simul cum scientia beatitudinis manet scientia indita, non quasi via ad beatitudinem, sed quasi per beatitudinem confirmata.

3. Ad tertium dicendum quod cognitio beata non fit per speciem quæ sit similitudo divinæ essentiæ, vel eorum quæ in divina essentia cognoscuntur, ut patet ex his quæ in prima parte dicta sunt, sed talis cognitio est ipsius divinæ essentiæ immediate, per hoc quod ipsa essentia divina unitur menti beatæ sicut intelligibile intelligenti. Quæ quidem essentia divina est forma excedens proportionem cuiuslibet creaturæ. Unde nihil prohibet quin, cum hac forma superexcedente, simul insint ratio-

nali menti species intelligibiles proportionatæ suæ naturæ.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEditur. Videtur quod in Christo non fuerit aliqua scientia experimentalis acquisita.

1. Quidquid enim Christo conveniens fuit, excellentissime scientiam acquisitam, non enim institit studio litterarum, quo perfectissime scientia acquiritur; dicitur enim Ioan. VII, mirabantur Iudæi, dicentes, quomodo hic litteras scit, cum non didicerit? ergo videtur quod in Christo non fuerit aliqua scientia acquisita.

2. Præterea, ei quod est plenum, non potest aliquid superaddi. Sed potentia animæ Christi fuit impleta per species intelligibiles divinitus inditas, ut dictum est. Non ergo potuerunt supervenire eius animæ aliquæ species acquisitæ.

3. Præterea, in eo qui iam habitum scientiæ habet, per ea quæ a sensu accipit, non acquiritur novus habitus, quia sic duæ formæ eiusdem speciei simul essent in eodem, sed habitus qui prius inerat, confirmatur et augetur. Cum ergo Christus habuerit habitum scientiæ inditæ, non videtur quod per ea quæ sensu percepit, aliquam aliam scientiam acquisierit.

SED CONTRA est quod Heb. V dicitur, cum esset filius Dei, didicit ex his quæ passus est, obedientiam, Glossa, idest, expertus est. Fuit ergo in Christo aliqua experimentalis scientia, quæ est scientia acquisita.

RESPONDEO dicendum quod, sicut ex supra dictis patet, nihil eorum quæ Deus in nostra natura plantavit, defuit humanæ naturæ assumptæ a verbo Dei. Manifestum est autem quod in humana natura Deus plantavit non solum intellectum possibilem, sed etiam intellectum agentem. Unde necesse est dicere quod in anima Christi non solum intellectus possibilis, sed etiam intellectus agens fuerit. Si autem in aliis Deus et natura nihil frustra fecerunt, ut Philosophus dicit, in I de cælo et mundo, multo minus in anima Christi aliquid fuit frustra. Frustra autem est quod non habet propriam operationem, cum omnis res sit propter suam operationem, ut dicitur in II de cælo et mundo. Propria autem operatio intellectus agentis est facere species intelligibiles actu, abstrahendo eas a phantasmatis, unde dicitur in I de Anima quod intellectus agens est quo est omnia facere. Sic igitur necesse est dicere quod in Christo fuerunt aliquæ species intelligibiles per actionem intellectus agentis in intellectu possibili eius receptæ. Quod est esse in ipso scientiam acquisitam, quam quidam experimentalem nominant. Et ideo, quamvis aliter alibi scripserim, dicendum est in

Christo scientiam acquisitam fuisse. Quæ proprie est scientia secundum modum humanum, non solum ex parte recipientis subiecti, sed etiam ex parte causæ agentis, nam talis scientia ponitur in Christo secundum lumen intellectus agentis, quod est humanæ naturæ connaturale. Scientia autem infusa attribuitur animæ humanæ secundum lumen desuper infusum, qui modus cognoscendi est proportionatus naturæ angelicæ. Scientia vero beata, per quam ipsa Dei essentia videtur, est propria et connaturalis soli Deo, ut in prima parte dictum est.

1. Ad primum ergo dicendum quod, cum duplex sit modus acquirendi scientiam, scilicet inveniendo et addiscendo, modus qui est per inventionem est præcipuus, modus autem qui est per disciplinam est secundarius. Unde dicitur in I Ethic., ille quidem est optimus qui omnia per seipsum intelligit, bonus autem et ille qui bene dicenti obediens. Et ideo Christo magis competeat habere scientiam acquisitam per inventionem quam per disciplinam, præsertim cum ipse daretur a Deo omnibus in doctorem, secundum illud iôel II, lætamini in Domino Deo vestro, quia dedit vobis doctorem iustitiæ.

2. Ad secundum dicendum quod humana mens duplicem habet respectum. Unum quidem ad superiora. Et secundum hunc respectum, anima Christi fuit plena per scientiam inditam. Alius autem respectus eius est ad inferiora, idest ad phantasmata, quæ sunt nata movere mentem humanam per virtutem intellectus agentis. Oportuit autem quod etiam secundum hunc respectum anima Christi scientia impleretur, non quin prima plenitudo menti humanæ sufficeret secundum seipsam; sed oportebat eam perfici etiam secundum comparisonem ad phantasmata.

3. Ad tertium dicendum quod alia ratio est de habitu acquisito, et de habitu infuso. Nam habitus scientiæ acquiritur per comparisonem humanæ mentis ad phantasmata, unde secundum eandem rationem non potest alius habitus iterato acquiri. Sed habitus scientiæ infusæ est alterius rationis, utpote a superiori descendens in animam, non secundum proportionem phantasmatum. Et ideo non est eadem ratio de utroque habitu.

QUÆSTIO 7

DEINDE considerandum est de qualibet prædictarum scientiarum. Sed quia de scientia divina dictum est in prima parte, restat nunc videre de aliis, primo, de scientia beata; secundo, de scientia indita; tertio, de scientia acquisita. Sed quia de scientia beata, quæ in Dei visione consistit, plura dicta sunt in prima parte, ideo hic sola illa videntur dicenda quæ pertinent ad animam Christi. Circa hoc quærentur quatuor. Primo, utrum

anima Christi comprehenderit verbum, sive divinam essentiam. Secundo, utrum cognoverit omnia in verbo. Tertio, utrum anima Christi in verbo cognoverit infinita. Quarto, utrum videat verbum, vel divinam essentiam, clarius qualibet alia creatura.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod anima Christi comprehenderit et comprehendat verbum, sive divinam essentiam.

1. Dicit enim Isidorus quod trinitas sibi soli nota est, et homini assumpto. Igitur homo assumptus communicat cum sancta trinitate in illa notitia sui quæ est sanctæ trinitatis propria. Huiusmodi autem est notitia comprehensionis. Ergo anima Christi comprehendit divinam essentiam.

2. Præterea, magis est uniri Deo secundum esse personale quam secundum visionem. Sed, sicut Damascenus dicit, in III libro, tota divinitas, in una personarum, est unita humanæ naturæ in Christo. Multo igitur magis tota natura divina videtur ab anima Christi. Et ita videtur quod anima Christi comprehendat divinam essentiam.

3. Præterea, illud quod convenit filio Dei per naturam, convenit filio hominis per gratiam, ut Augustinus dicit, in libro de trinitate. Sed comprehendere divinam essentiam competit filio Dei per naturam. Ergo filio hominis competit per gratiam. Et ita videtur quod anima Christi per gratiam verbum comprehendat.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in libro octogintatium quæst., quod se comprehendit, finitum est sibi. Sed essentia divina non est finita in comparatione ad animam Christi, cum in infinitum eam excedat. Ergo anima Christi non comprehendit verbum.

RESPONDEO dicendum quod, sicut ex supra dictis patet, sic facta est unio naturarum in persona Christi quod tamen proprietas utriusque naturæ inconfusa permansit, ita scilicet quod increatum mansit increatum, et creatum mansit infra limites creaturæ, sicut Damascenus dicit, in III libro. Est autem impossibile quod aliqua creatura comprehendat divinam essentiam, sicut in prima parte dictum est, eo quod infinitum non comprehenditur a finito. Et ideo dicendum quod anima Christi nullo modo comprehendit divinam essentiam.

1. Ad primum ergo dicendum quod homo assumptus connumeratur divinæ trinitati in sui cognitione, non ratione comprehensionis, sed ratione cuiusdam excellentissimæ cognitionis præ ceteris creaturis.

2. Ad secundum dicendum quod nec etiam in unione quæ est secundum esse personale, natura humana

comprehendit verbum Dei, sive naturam divinam, quæ quamvis tota unita fuerit humanæ naturæ in una persona filii, non tamen fuit tota virtus divinitatis ab humana natura quasi circumscripta. Unde Augustinus dicit, in epistola ad volusianum, scire te volo non hoc christianam habere doctrinam, quod ita Deus infusus sit carni ut curam gubernandæ universitatis vel deseruerit vel amiserit, vel ad illud corpusculum quasi contractam collectamque transtulerit. Et similiter anima Christi totam essentiam Dei videt, non tamen eam comprehendit, quia non totaliter eam videt, idest, non ita perfecte sicut visibilis est, ut in prima parte expositum est.

3. Ad tertium dicendum quod verbum illud Augustini est intelligendum de gratia unionis, secundum quam omnia quæ dicuntur de filio Dei secundum naturam divinam, dicuntur de filio hominis, propter identitatem suppositi. Et secundum hoc, vere potest dici quod filius hominis est comprehensor divinæ essentiæ, non quidem secundum animam, sed secundum divinam naturam. Per quem etiam modum potest dici quod filius hominis est creator.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod anima Christi in verbo non cognoscat omnia.

1. Dicitur enim marci XIII, de die autem illa nemo scit, neque Angeli in cælo neque filius, nisi pater. Non igitur omnia scit in verbo.

2. Præterea, quanto aliquis perfectius cognoscit aliud quod principium, tanto plura in illo principio cognoscit. Sed Deus perfectius videt essentiam suam quam anima Christi. Ergo plura cognoscit in verbo quam anima Christi. Non ergo anima Christi in verbo cognoscit omnia.

3. Præterea, quantitas scientiæ attenditur secundum quantitatem scibilium. Si ergo anima Christi sciret in verbo omnia quæ scit verbum, sequeretur quod scientia animæ Christi æquaretur scientiæ divinæ, creatum videlicet increato. Quod est impossibile.

SED CONTRA est quod, super illud Apoc. V, dignus est agnus qui occisus est accipere divinitatem et scientiam, Glossa dicit, idest, omnium cognitionem.

RESPONDEO dicendum quod, cum quæritur an Christus cognoscat omnia in verbo, dicendum est quod ly omnia potest dupliciter accipi. Uno modo, proprie, ut distribuat pro omnibus quæ quocumque modo sunt vel erunt vel fuerunt, vel facta vel dicta vel cogitata a quocumque, secundum quodcumque tempus. Et sic dicendum est quod anima Christi in verbo cognoscit omnia. Unusquisque enim intellectus creatus in verbo cogno-

scit, non quidem omnia simpliciter, sed tanto plura quanto perfectius videt verbum, nulli tamen intellectui beato deest quin cognoscat in verbo omnia quæ ad ipsum spectant. Ad Christum autem, et ad eius dignitatem, spectant quodammodo omnia, inquantum ei subiecta sunt omnia. Ipse est etiam omnium iudex constitutus a Deo, quia filius hominis est, ut dicitur Ioan. V. Et ideo anima Christi in verbo cognoscit omnia existentia secundum quodcumque tempus, et etiam hominum cogitatus, quorum est iudex, ita quod de eo dicitur, Ioan. II, ipse enim sciebat quid esset in homine; quod potest intelligi non solum quantum ad scientiam divinam, sed etiam quantum ad scientiam animæ eius quam habet in verbo. Alio modo ly omnia potest accipi magis large, ut extendatur non solum ad omnia quæ sunt actu secundum quodcumque tempus, sed etiam ad omnia quæcumque sunt in potentia nunquam reducta ad actum. Horum autem quædam sunt solum in potentia divina. Et huiusmodi non omnia cognoscit in verbo anima Christi. Hoc enim esset comprehendere omnia quæ Deus potest facere, quod esset comprehendere divinam virtutem, et per consequens divinam essentiam; virtus enim quælibet cognoscitur per cognitionem eorum in quæ potest. Quædam vero sunt non solum in potentia divina, sed etiam in potentia creaturæ. Et huiusmodi omnia cognoscit anima Christi in verbo. Comprehendit enim in verbo omnis creaturæ essentiam, et per consequens potentiam et virtutem, et omnia quæ sunt in potentia creaturæ.

1. Ad primum ergo dicendum quod illud verbum intellexerunt Arius et eunomius, non quantum ad scientiam animæ, quam in Christo non ponebant, ut supra dictum est, sed quantum ad divinam cognitionem filii, quem ponebant esse minorem patre quantum ad scientiam. Sed istud stare non potest. Quia per verbum Dei facta sunt omnia, ut dicitur Ioan. I, et, inter alia, facta sunt etiam per ipsum omnia tempora. Nihil autem per ipsum factum est quod ab eo ignoretur. Dicitur ergo nescire diem et horam iudicii, quia non facit scire, interrogatus enim ab apostolis super hoc, Act. I, hoc eis noluit revelare. Sicut e contrario legitur Gen. XXII, nunc cognovi quod timeas Deum, idest, nunc cognoscere feci. Dicitur autem pater scire, eo quod huiusmodi cognitionem tradidit filio. Unde in hoc ipso quod dicitur, nisi pater, datur intelligi quod filius cognoscat, non solum quantum ad divinam naturam, sed etiam quantum ad humanam. Quia, ut chrysostomus argumentatur, si Christo homini datum est ut sciat qualiter oporteat iudicare, quod est maius; multo magis datum est ei scire quod est minus, scilicet tempus iudicii. Origenes tamen hoc exponit de Christo secundum corpus eius, quod est ecclesia, quæ hoc ipsum tempus ignorat. Quidam autem dicunt hoc esse intelligendum de filio Dei adoptivo, non de naturali.

2. Ad secundum dicendum quod Deus perfectius cognoscit suam essentiam quam anima Christi, quia eam

comprehendit. Et ideo cognoscit omnia non solum quæ sunt in actu secundum quodcumque tempus, quæ dicitur cognoscere scientia visionis; sed etiam omnia quæcumque ipse potest facere, quæ dicitur cognoscere per simplicem intelligentiam, ut in primo habitum est. Scit ergo anima Christi omnia quæ Deus in seipso cognoscit per scientiam visionis, non tamen omnia quæ Deus in seipso cognoscit per scientiam simplicis intelligentiæ. Et ita plura scit Deus in seipso quam anima Christi.

3. Ad tertium dicendum quod quantitas scientiæ non solum attenditur secundum numerum scibilium, sed etiam secundum claritatem cognitionis. Quamvis igitur scientia animæ Christi quam habet in verbo, parificetur scientiæ visionis quam Deus habet in seipso quantum ad numerum scibilium; scientia tamen Dei excedit in infinitum, quantum ad claritatem cognitionis, scientiam animæ Christi. Quia lumen increatum divini intellectus in infinitum excedit lumen creatum quodcumque receptum in anima Christi, non solum quantum ad modum cognoscendi, sed etiam quantum ad numerum scibilium, ut dictum est.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod anima Christi non possit cognoscere infinita in verbo.

1. Quod enim infinitum cognoscatur, repugnat definitioni infiniti, prout dicitur in III Physic. Quod infinitum est cuius quantitatem accipientibus semper est aliquid extra accipere. Impossibile autem est definitionem a definito separari, quia hoc esset contradictoria esse simul. Ergo impossibile est quod anima Christi sciat infinita.

2. Præterea, infinitorum scientia est infinita. Sed scientia animæ Christi non potest esse infinita, est enim capacitas eius finita, cum sit creatura. Non ergo anima Christi potest cognoscere infinita.

3. Præterea, infinito non potest esse aliquid maius. Sed plura continentur in scientia divina, absolute loquendo, quam in scientia animæ Christi, ut dictum est. Ergo anima Christi non cognoscit infinita.

SED CONTRA, anima Christi cognoscit totam suam potentiam, et omnia in quæ potest. Potest autem in emundationem infinitorum peccatorum, secundum illud I Ioan. II, ipse est propitiatio pro peccatis nostris, non autem pro nostris tantum, sed etiam totius mundi. Ergo anima Christi cognoscit infinita.

RESPONDEO dicendum quod scientia non est nisi entis, eo quod ens et verum convertuntur. Dupliciter autem dicitur aliquid ens, uno modo, simpliciter, quod scilicet est ens actu; alio modo, secundum quid, quod scilicet est ens in potentia. Et quia, ut dicitur in IX Me-

taphys., unumquodque cognoscitur secundum quod est actu, non autem secundum quod est in potentia, scientia primo et principaliter respicit ens actu. Secundario autem respicit ens in potentia, quod quidem non secundum seipsum cognoscibile est, sed secundum quod cognoscitur illud in cuius potentia existit. Quantum igitur ad primum modum scientiæ, anima Christi non scit infinita. Quia non sunt infinita in actu, etiam si accipiantur omnia quæcumque sunt in actu secundum quodcumque tempus, eo quod status generationis et corruptionis non durat in infinitum; unde est certus numerus non solum eorum quæ sunt absque generatione et corruptione, sed etiam generabilium et corruptibilium. Quantum vero ad alium modum sciendi, anima Christi in verbo scit infinita. Scit enim, ut dictum est, omnia quæ sunt in potentia creaturæ. Unde, cum in potentia creaturæ sint infinita, per hunc modum scit infinita, quasi quadam scientia simplicis intelligentiæ, non autem scientia visionis.

1. Ad primum ergo dicendum quod infinitum, sicut in prima parte dictum est, dupliciter dicitur. Uno modo, secundum rationem formæ. Et sic dicitur infinitum negative, scilicet id quod est forma vel actus non limitatus per materiam vel subiectum in quo recipiatur. Et huiusmodi infinitum, quantum est de se, est maxime cognoscibile, propter perfectionem actus, licet non sit comprehensibile a potentia finita creaturæ, sic enim dicitur Deus infinitus. Et tale infinitum anima Christi cognoscit, licet non comprehendat. Alio modo dicitur infinitum secundum potentiam materiæ. Quod quidem dicitur privative, ex hoc scilicet quod non habet formam quam natum est habere. Et per hunc modum dicitur infinitum in quantitate. Tale autem infinitum ex sui ratione est ignotum, quia scilicet est quasi materia cum privatione formæ, ut dicitur in III Physic; omnis autem cognitio est per formam vel actum. Sic igitur, si huiusmodi infinitum cognosci debeat secundum modum ipsius cogniti, impossibile est quod cognoscatur, est enim modus ipsius ut accipiatur pars eius post partem, ut dicitur in III Physic. Et hoc modo verum est quod eius quantitatem accipientibus, scilicet parte accepta post partem, semper est aliquid extra accipere. Sed sicut materialia possunt accipi ab intellectu immaterialiter, et multa unite, ita infinita possunt accipi ab intellectu non per modum infiniti, sed quasi finite, ut sic ea quæ sunt in seipsis infinita, sint intellectui cognoscentis finita. Et hoc modo anima Christi scit infinita, in quantum scilicet scit ea, non discurrendo per singula, sed in aliquo uno; puta in aliqua creatura in cuius potentia præexistunt infinita; et principaliter in ipso verbo.

2. Ad secundum dicendum quod nihil prohibet aliquid esse infinitum uno modo quod est alio modo finitum, sicut si imaginemur in quantitativis superficiem quæ sit secundum longitudinem infinita secundum latitudinem autem finita. Sic igitur, si essent infiniti homines nu-

mero, haberent quidem infinita esse secundum aliquid, scilicet secundum multitudinem, secundum tamen rationem essentiæ non haberent infinitatem, eo quod omnis essentia esset limitata sub ratione unius speciei. Sed illud quod est simpliciter infinitum secundum essentiæ rationem, est Deus, ut in prima parte dictum est, proprium autem obiectum intellectus est quod quid est, ut dicitur in I de Anima, ad quod pertinet ratio speciei. Sic igitur anima Christi, propter hoc quod habet capacitatem finitam, id quod est simpliciter infinitum secundum essentiæ rationem, scilicet Deum, attingit quidem, sed non comprehendit, ut dictum est. Id autem infinitum quod in creaturis est in potentia, potest comprehendi ab anima Christi, quia comparatur ad ipsam secundum essentiæ rationem, ex qua parte infinitatem non habet. Nam etiam intellectus noster intelligit universale, puta naturam generis vel speciei, quod quodammodo habet infinitatem, in quantum potest de infinitis prædicari.

3. Ad tertium dicendum quod id quod est infinitum omnibus modis, non potest esse nisi unum, unde et Philosophus dicit, in I de cælo et mundo, quod quia corpus est ad omnem partem dimensionatum, impossibile est plura esse corpora infinita. Si tamen aliquid esset infinitum uno modo tantum, nihil prohiberet esse plura talia infinita, sicut si intelligeremus plures lineas infinitas secundum longitudinem protractas in aliqua superficie finita secundum latitudinem. Quia igitur infinitum non est substantia quædam, sed accidit rebus quæ dicuntur infinitæ, ut dicitur in III Physic; sicut infinitum multiplicatur secundum diversa subiecta, ita necesse est quod proprietas infiniti multiplicetur, ita quod conveniat unicuique eorum secundum illud subiectum. Est autem quædam proprietas infiniti quod infinito non sit aliquid maius. Sic igitur, si accipiamus unam lineam infinitam, in illa non est aliquid maius infinito. Et similiter, si accipiamus quamcumque aliarum linearum infinitarum, manifestum est quod uniuscuiusque earum partes sunt infinitæ. Oportet igitur quod omnibus illis infinitis non sit aliquid maius in illa linea, tamen in alia linea et in tertia erunt plures partes, etiam infinitæ, præter istas. Et hoc etiam videmus in numeris accidere, nam species numerorum parium sunt infinitæ, et similiter species numerorum imparium; et tamen numeri et pares et impares sunt plures quam pares. Sic igitur dicendum quod infinito simpliciter quoad omnia, nihil est maius, infinito autem secundum aliquid determinatum, non est aliquid maius in illo ordine, potest tamen accipi aliquid maius extra illum ordinem. Per hunc igitur modum infinita sunt in potentia creaturæ, et tamen plura sunt in potentia Dei quam in potentia creaturæ. Et similiter anima Christi scit infinita scientia simplicis intelligentiæ, plura tamen scit Deus secundum hunc intelligentiæ modum.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod anima Christi non perfectius videat verbum quam quælibet alia creatura.

1. Perfectio enim cognitionis est secundum medium cognoscendi, sicut perfectior est cognitio quæ habetur per medium syllogismi demonstrativi, quam quæ habetur per medium syllogismi dialectici. Sed omnes beati vident verbum immediate per ipsam divinam essentiam, ut in prima parte dictum est. Ergo anima Christi non perfectius videt verbum quam quælibet alia creatura.

2. Præterea, perfectio visionis non excedit potentiam visivam. Sed potentia rationalis animæ, qualis est anima Christi, est infra potentiam intellectivam Angeli, ut patet per Dionysium, IV cap. Cæl. Hier. Ergo anima Christi non perfectius videt verbum quam Angeli.

3. Præterea, Deus in infinitum perfectius videt verbum suum quam anima. Sunt ergo infiniti gradus medii inter modum quo Deus videt verbum suum, et inter modum quo anima Christi videt ipsum. Ergo non est asserendum quod anima Christi perfectius videat verbum, vel essentiam divinam, quam quælibet alia creatura.

SED CONTRA est quod apostolus dicit, Ephes. I, quod Deus constituit Christum in cælestibus super omnem principatum et potestatem et virtutem et dominationem, et omne nomen quod nominatur, non solum in hoc sæculo, sed etiam in futuro. Sed in cælesti gloria tanto aliquis est superior quanto perfectius cognoscit Deum. Ergo anima Christi perfectius videt Deum quam quævis alia creatura.

RESPONDEO dicendum quod divinæ essentiae visio convenit omnibus beatis secundum participationem luminis derivati ad eos a fonte verbi Dei, secundum illud Eccli. I, fons sapientiae verbum Dei in excelsis. Huic autem verbo Dei propinquius coniungitur anima Christi, quæ est unita verbo in persona, quam quævis alia creatura. Et ideo plenius recipit influentiam luminis in quo Deus videtur ab ipso verbo, quam quæcumque alia creatura. Et ideo præ ceteris creaturis perfectius videt ipsam primam veritatem, quæ est Dei essentia. Et ideo dicitur Ioan. I, vidimus gloriam eius, quasi unigeniti a patre, plenum non solum gratiæ, sed etiam veritatis.

1. Ad primum ergo dicendum quod perfectio cognitionis, quantum est ex parte cogniti, attenditur secundum medium, sed quantum est ex parte cognoscentis, attenditur secundum potentiam vel habitum. Et inde est quod etiam inter homines per unum medium unus perfectius cognoscit aliquam conclusionem quam alius. Et per hunc modum anima Christi, quæ abundantiori impletur lumine, perfectius cognoscit divinam essentiam

quam alii beati, licet omnes Dei essentiam videant per seipsam.

2. Ad secundum dicendum quod visio divinæ essentiae excedit naturalem potentiam cuiuslibet creaturæ, ut in prima parte dictum est. Et ideo gradus in ipso attenduntur magis secundum ordinem gratiæ, in quo Christus est excellentissimus, quam secundum ordinem naturæ, secundum quem natura angelica præfertur humanæ.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est de gratia quod non potest esse maior gratia quam gratia Christi per respectum ad unionem verbi, idem etiam dicendum est de perfectione divinæ visionis, licet, absolute considerando, possit aliquis gradus esse sublimior secundum infinitatem divinæ potentiæ.

QUÆSTIO 8

DEINDE considerandum est de scientia indita vel infusa animæ Christi. Et circa hoc quærentur sex. Primo, utrum per hanc scientiam Christus sciat omnia. Secundo, utrum hac scientia uti potuerit non convertendo se ad phantasmata. Tertio, utrum hæc scientia fuerit collativa. Quarto, de comparatione huius scientiæ ad scientiam angelicam. Quinto, utrum fuerit scientia habitualis. Sexto, utrum fuerit distincta per diversos habitus.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod secundum hanc scientiam Christus non cognoverit omnia.

1. Hæc enim scientia indita est Christo ad perfectionem potentiæ intellectus eius. Sed intellectus possibilis animæ humanæ non videtur esse in potentia ad omnia simpliciter, sed ad illa sola in quæ potest reduci in actum per intellectum agentem, qui est proprium activum ipsius, quæ quidem sunt cognoscibilia secundum rationem naturalem. Ergo secundum hanc scientiam non cognovit ea quæ naturalem rationem excedunt.

2. Præterea, phantasmata se habent ad intellectum humanum sicut colores ad visum, ut dicitur in I de Anima. Sed non pertinet ad perfectionem virtutis visivæ cognoscere ea quæ sunt omnino absque colore. Ergo neque ad perfectionem intellectus humani pertinet cognoscere ea quorum non possunt esse phantasmata, sicut sunt substantiæ separatae. Sic igitur, cum huiusmodi scientia fuerit in Christo ad perfectionem animæ intellectivæ ipsius, videtur quod per huiusmodi scientiam non cognoverit substantias separatas.

3. Præterea, ad perfectionem intellectus non pertinet cognoscere singularia. Videtur igitur quod per huiusmodi scientiam anima Christi non cognoverit singularia.

SED CONTRA est quod dicitur Isaia XI, quod replebit eum spiritus sapientiæ et intellectus, scientiæ et consilii, sub quibus comprehenduntur omnia cognoscibilia. Nam ad sapientiam pertinet cognitio divinorum omnium; ad intellectum autem pertinet cognitio omnium immaterialium; ad scientiam autem pertinet cognitio omnium conclusionum; ad consilium autem cognitio omnium agibilium. Ergo videtur quod Christus, secundum scientiam sibi inditam per spiritum sanctum, habuerit omnium cognitionem.

RESPONDEO dicendum quod, sicut prius dictum est, conveniens fuit ut anima Christo per omnia esset perfecta, per hoc quod omnis eius potentialitas sit reducta ad actum. Est autem considerandum quod in anima humana, sicut in qualibet creatura, consideratur duplex potentia passiva, una quidem per comparisonem ad agens naturale; alia vero per comparisonem ad agens primum, qui potest quamlibet creaturam reducere in actum aliquem altiozem, in quem non reducit per agens naturale; et hæc consuevit vocari potentia obedientiæ in creatura. Utraque autem potentia animæ Christi fuit reducta in actum secundum hanc scientiam divinitus inditam. Et ideo secundum eam anima Christi primo quidem cognovit quæcumque ab homine cognosci possunt per virtutem luminis intellectus agentis, sicut sunt quæcumque pertinent ad scientias humanas. Secundo vero per hanc scientiam cognovit Christus omnia illa quæ per revelationem divinam hominibus innotescunt, sive pertineant ad donum sapientiæ, sive ad donum prophetiæ, sive ad quodcumque donum spiritus sancti. Omnia enim ista abundantius et plenius ceteris cognovit anima Christi. Ipsam tamen Dei essentiam per hanc scientiam non cognovit, sed solum per primam, de qua supra dictum est.

1. Ad primum ergo dicendum quod illa ratio procedit de actione naturali animæ intellectivæ, quæ scilicet est per comparisonem ad agens naturale, quod est intellectus agens.

2. Ad secundum dicendum quod anima humana in statu huius vitæ, quando quodammodo est ad corpus obligata, ut sine phantasmate intelligere non possit, non potest intelligere substantias separatas. Sed post statum huius vitæ, anima separata poterit aliquantulum substantias separatas per seipsam cognoscere, ut in prima parte dictum est. Et hoc præcipue manifestum est circa animas beatorum. Christus autem, ante passionem, non solum fuit viator, sed etiam comprehensor. Un de Anima eius poterat cognoscere substantias separatas, per modum quo cognoscit anima separata.

3. Ad tertium dicendum quod cognitio singularium non pertinet ad perfectionem animæ intellectivæ secundum cognitionem speculativam, pertinet tamen ad perfectionem eius secundum cognitionem practicam, quæ non perficitur absque cognitione singularium, in quibus est operatio, ut dicitur in VI Ethic. Unde ad prudentiam requiritur memoria præteritorum, cognitio præsentium, et providentia futurorum, ut tullius dicit, in sua rhetorica. Quia igitur Christus habuit plenitudinem prudentiæ, secundum donum consilii, consequens est quod cognovit omnia singularia præterita, præsentia et futura.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEditur. Videtur quod anima Christi non potuerit intelligere secundum hanc scientiam nisi convertendo se ad phantasmata.

1. Phantasmata enim comparantur ad animam intellectivam sicut colores ad visum, ut dicitur in I de Anima. Sed potentia visiva Christi non potuit exire in actum nisi convertendo se ad colores. Ergo etiam neque anima eius intellectiva potuit aliquid intelligere nisi convertendo se ad phantasmata.

2. Præterea, anima Christi est eiusdem naturæ cum animabus nostris, alioquin ipse non esset eiusdem speciei nobiscum; contra id quod apostolus dicit, Philipp. II, quod est in similitudinem hominum factus. Sed anima nostra non potest intelligere nisi convertendo se ad phantasmata. Ergo nec etiam anima Christi.

3. Præterea, sensus dati sunt homini ut deserviant intellectui. Si igitur anima Christi intelligere potuit absque conversione ad phantasmata, quæ per sensus accipiuntur, sequeretur quod sensus frustra fuissent in anima Christi, quod est inconveniens. Videtur igitur quod anima Christi non potuerit intelligere nisi convertendo se ad phantasmata.

SED CONTRA est quod anima Christi cognovit quædam quæ per phantasmata cognosci non possunt, scilicet substantias separatas. Potuit igitur intelligere non convertendo se ad phantasmata.

RESPONDEO dicendum quod Christus in statu ante passionem fuit simul viator et comprehensor, ut infra magis patebit. Et præcipue quidem conditiones viatoris habuit ex parte corporis, in quantum fuit passibile, conditiones vero comprehensoris maxime habuit ex parte animæ intellectivæ. Est autem hæc conditio animæ comprehensoris, ut nullo modo subdatur suo corpori aut ab eo dependeat, sed totaliter ei dominetur, unde et post resurrectionem ex anima gloria redundabit in corpus. Ex hoc autem anima hominis viatoris indiget ad phantasma-

ta converti, quod est corpori obligata, et quodammodo ei subiecta et ab eo dependens. Et ideo animæ beatæ, et ante resurrectionem et post, intelligere possunt absque conversione ad phantasmata. Et hoc quidem oportet dicere de Anima Christi, quæ plene habuit facultatem comprehensoris.

1. Ad primum ergo dicendum quod similitudo illa quam Philosophus ponit, non attenditur quantum ad omnia. Manifestum est enim quod finis potentiæ visivæ est cognoscere colores, finis autem potentiæ intellectivæ non est cognoscere phantasmata, sed cognoscere species intelligibiles, quas apprehendit a phantasmatis et in phantasmatis, secundum statum præsentis vitæ. Est igitur similitudo quantum ad hoc ad quod aspicit utraque potentia, non autem quantum ad hoc in quod utriusque potentiæ conditio terminatur. Nihil autem prohibet, secundum diversos status, ex diversis rem aliquam ad suum finem tendere, finis autem proprius alicuius rei semper est unus. Et ideo, licet visus nihil cognoscat absque colore, intellectus tamen, secundum aliquem statum, potest cognoscere absque phantasmate, sed non absque specie intelligibili.

2. Ad secundum dicendum quod, licet anima Christi fuerit eiusdem naturæ cum animabus nostris, habuit tamen aliquem statum quem animæ nostræ non habent nunc in re, sed solum in spe, scilicet statum comprehensionis.

3. Ad tertium dicendum quod, licet anima Christi potuerit intelligere non convertendo se ad phantasmata, poterat tamen intelligere se ad phantasmata convertendo. Et ideo sensus non fuerunt frustra in ipso, præsertim cum sensus non dentur homini solum ad scientiam intellectivam, sed etiam ad necessitatem vitæ animalis.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod anima Christi non habuit hanc scientiam per modum collationis.

1. Dicit enim Damascenus, in III libro, in Christo non dicimus consilium neque electionem. Non autem remouentur hæc a Christo nisi in quantum important collationem et discursum. Ergo videtur quod in Christo non fuerit scientia collativa vel discursiva.

2. Præterea, homo indiget collatione et discursu rationis ad inquirenda ea quæ ignorat. Sed anima Christi cognovit omnia, ut supra dictum est. Non igitur fuit in eo scientia discursiva vel collativa.

3. Præterea, scientia animæ Christi se habuit per modum comprehensorum, qui Angelis conformantur, ut dicitur Matth. XXII. Sed in Angelis non est scientia discursiva seu collativa, ut patet per Dionysium, VII cap. De div.

Nom. Non ergo in anima Christi fuit scientia discursiva seu collativa.

SED CONTRA, Christus habuit animam rationalem, ut supra habitum est. Propria autem operatio animæ rationalis est conferre et discurrere ab uno in aliud. Ergo in Christo fuit scientia discursiva vel collativa.

RESPONDEO dicendum quod aliqua scientia potest esse discursiva vel collativa dupliciter. Uno modo, quantum ad scientiæ acquisitionem, sicut accidit in nobis, qui procedimus ad cognoscendum unum per aliud, sicut effectus per causas, et e converso. Et hoc modo scientia animæ Christi non fuit discursiva vel collativa, quia hæc scientia de qua nunc loquimur, fuit sibi divinitus indita, non per investigationem rationis acquisita. Alio modo potest dici scientia discursiva vel collativa quantum ad usum, sicut scientes interdum ex causis concludunt effectus, non ut de novo addiscant, sed volentes uti scientia quam iam habent. Et hoc modo scientia animæ Christi poterat esse collativa et discursiva, poterat enim ex uno aliud concludere, sicut sibi placebat. Sicut, Matth. XVII, cum Dominus quævisset a Petro a quibus reges terræ tributum acciperent, a filiis suis an ab alienis, Petro respondente quod ab alienis, conclusit, ergo liberi sunt filii.

1. Ad primum ergo dicendum quod a Christo excluditur consilium quod est cum dubitatione, et per consequens electio, quæ in sui ratione tale consilium includit. Non autem a Christo excluditur usus consiliandi.

2. Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de discursu et collatione prout ordinatur ad scientiam acquirendam.

3. Ad tertium dicendum quod beati conformantur Angelis quantum ad dona gratiarum, manet tamen differentia quæ est secundum naturam. Et ideo uti collatione et discursu est connaturale animabus beatorum, non autem Angelis.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod in Christo huiusmodi scientia fuerit minor quam in Angelis.

1. Perfectio enim proportionatur perfectibili. Sed anima humana, secundum ordinem naturæ, est infra naturam angelicam. Cum igitur scientia de qua nunc loquimur, sit indita animæ Christi ad perfectionem ipsius, videtur quod huiusmodi scientia fuerit infra scientiam qua perficitur natura angelica.

2. Præterea, scientia animæ Christi fuit aliquo modo collativa et discursiva, quod non potest dici de scientia Angelorum. Ergo scientia animæ Christi fuit inferior scientia Angelorum.

3. Præterea, quanto aliqua scientia est magis immaterialis, tanto est potior. Sed scientia Angelorum

est immaterialior quam scientia animæ Christi, quia anima Christi est actus corporis et habet conversionem ad phantasmata, quod de Angelis dici non potest. Ergo scientia Angelorum est potior quam scientia animæ Christi.

SED CONTRA est quod apostolus dicit, Heb. II, eum qui modico quam Angeli minoratus est, videmus Iesum, propter passionem mortis, gloria et honore coronatum. Ex quo apparet quod propter solam passionem mortis dicatur Christus ab Angelis minoratus. Non ergo propter scientiam.

RESPONDEO dicendum quod scientia indita animæ Christi potest considerari dupliciter, uno modo, secundum id quod habuit a causa influente; alio modo, secundum id quod habuit ex subiecto recipiente. Quantum igitur ad primum, scientia indita animæ Christi fuit excellentior quam scientia Angelorum, et quantum ad multitudinem cognitorum, et quantum ad scientiæ certitudinem, quia lumen spirituale quod est inditum animæ Christi, est multo excellentius quam lumen quod pertinet ad naturam angelicam. Quantum autem ad secundum, scientia indita animæ Christi est infra scientiam angelicam, scilicet quantum ad modum cognoscendi qui est naturalis animæ humanæ, qui scilicet est per conversionem ad phantasmata et per collationem et discursum.

1. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod in Christo non fuerit habitualis scientia.

1. Dictum est enim quod animam Christi decuit maxima perfectio. Sed maior est perfectio scientiæ existentis in actu quam præexistentis in habitu. Ergo conveniens fuisse videtur quod omnia sciret in actu. Ergo non habuit habitualement scientiam.

2. Præterea, cum habitus ordinetur ad actum, frustra videtur esse habitualis scientia quæ nunquam in actum reducitur. Cum autem Christus sciverit omnia, sicut iam dictum est, non potuisset omnia illa actu considerare unum post aliud cognoscendo, quia infinita non est enumerando pertransire. Frustra ergo fuisset in eo scientia habitualis, quod est inconueniens. Habuit igitur actualem scientiam omnium quæ scivit, et non habitualement.

3. Præterea, scientia habitualis est quædam perfectio scientis. Perfectio autem est nobilior perfectibili. Si igitur in anima Christi fuit aliquis habitus scientiæ creatus, sequeretur quod aliquid creatum esset nobilior anima Christi. Non igitur in anima Christi fuit scientia habitualis.

SED CONTRA, scientia Christi de qua nunc loquimur, univoca fuit scientiæ nostræ, sicut et anima eius fuit unius speciei cum anima nostra. Sed scientia nostra est in genere habitus. Ergo et scientia Christi fuit habitualis.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, modus huius scientiæ inditæ animæ Christi fuit conveniens ipsi subiecto recipienti, nam receptum est in recipiente per modum recipientis. Est autem hic modus connaturalis animæ humanæ, ut quandoque sit intellectus actu, quandoque in potentia. Medium autem inter puram potentiam et actum completum est habitus. Eiusdem autem generis est medium et extrema. Et sic patet quod modus connaturalis animæ humanæ est ut recipiat scientiam per modum habitus. Et ideo dicendum est quod scientia indita animæ Christi fuit habitualis, poterat enim ea uti quando volebat.

1. Ad primum ergo dicendum quod in anima Christi fuit duplex cognitio, et utraque suo modo perfectissima. Una quidem excedens modum naturæ humanæ, qua scilicet vidit Dei essentiam et alia in ipsa. Et hæc fuit perfectissima simpliciter. Et talis cognitio non fuit habitualis, sed actualis respectu omnium quæ hoc modo cognovit. Alia autem cognitio fuit in Christo secundum modum proportionatum humanæ naturæ, prout scilicet cognovit res per species sibi divinitus inditas, de qua cognitione nunc loquimur. Et hæc cognitio non fuit simpliciter perfectissima, sed perfectissima in genere humanæ cognitionis. Unde non oportuit quod semper esset in actu.

2. Ad secundum dicendum quod habitus reducitur in actum ad imperium voluntatis, nam habitus est quo quis agit cum voluerit. Voluntas autem se habet ad infinita indeterminate. Et tamen hoc non est frustra, licet non in omnia actualiter tendat, dummodo tendat actualiter in id quod convenit loco et tempori. Et ideo etiam habitus non est frustra, licet non omnia reducantur in actum quæ habitui subiacent, dummodo reducatur in actum id quod congruit ad debitum finem voluntatis secundum exigentiam negotiorum et temporis.

3. Ad tertium dicendum quod bonum et ens dupliciter dicitur. Uno modo, simpliciter. Et sic bonum et ens dicitur substantia, quæ in suo esse et in sua bonitate subsistit. Alio modo dicitur ens et bonum secundum quid. Et hoc modo dicitur ens accidens, non quia ipsum habeat esse et bonitatem, sed quia eo subiectum est ens et bonum. Sic igitur scientia habitualis non est simpliciter melior aut dignior quam anima Christi, sed secundum quid, nam tota bonitas habitualis scientiæ cedit in bonitatem subiecti.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod in anima Christi non fuerit nisi unus habitus scientiæ.

1. Quanto enim scientia est perfectior, tanto est magis unita, unde et Angeli superiores per formas magis universales cognoscunt, ut in prima parte dictum est. Sed scientia Christi fuit perfectissima. Ergo fuit maxime una. Non ergo fuit distincta per plures habitus.

2. Præterea, fides nostra derivatur a scientia Christi, unde dicitur Heb. XII, aspicientes in auctorem fidei et consummatorem, Iesum. Sed unus est habitus fidei de omnibus credibilibus, ut in secunda parte dictum est. Ergo multo magis in Christo non fuit nisi unus habitus scientiæ.

3. Præterea, scientiæ distinguuntur secundum diversas rationes scibilium. Sed anima Christi omnia scivit secundum unam rationem, scilicet secundum lumen divinitus infusum. Ergo in Christo fuit tantum unus habitus scientiæ.

SED CONTRA est quod Zach. III dicitur quod super lapidem unum, idest Christum, sunt septem oculi. Per oculum autem scientia intelligitur. Ergo videtur quod in Christo fuerunt plures habitus scientiæ.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, scientia indita animæ Christi habuit modum connaturalem animæ humanæ. Est autem connaturale animæ humanæ ut recipiat species in minori universalitate quam Angeli, ita scilicet quod diversas naturas específicas per diversas intelligibiles species cognoscat. Ex hoc autem contingit quod in nobis sunt diversi habitus scientiarum, quia sunt diversa scibilium genera, in quantum scilicet ea quæ reducuntur in unum genus, eodem habitu scientiæ cognoscuntur; sicut dicitur in I poster. Quod una scientia est quæ est unius generis subiecti. Et ideo scientia indita animæ Christi fuit distincta secundum diversos habitus.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, scientia animæ Christi est perfectissima, et excedens scientiam Angelorum, quantum ad id quod consideratur in ea ex parte Dei influentis, est tamen infra scientiam angelicam quantum ad modum recipientis. Et ad huiusmodi modum pertinet quod scientia illa per multos habitus distinguatur, quasi per species magis particulares existens.

2. Ad secundum dicendum quod fides nostra innititur primæ veritati. Et ideo Christus est auctor fidei nostræ secundum divinam scientiam, quæ est simpliciter una.

3. Ad tertium dicendum quod lumen divinitus infusum est ratio intelligendi communis ea quæ divinitus revelantur, sicut et lumen intellectus eorum quæ naturaliter cognoscuntur. Et ideo oportuit in anima Chri-

sti species singularum rerum ponere ad cognoscendum cognitione propria unumquodque. Et secundum hoc, oportuit esse diversos habitus scientiæ in anima Christi, ut dictum est.

QUÆSTIO 10

DEINDE considerandum est de scientia animæ Christi acquisita vel experimentalis. Et circa hoc quærentur quatuor. Primo, utrum secundum hanc scientiam Christus cognoverit omnia. Secundo, utrum in hac scientia profecerit. Tertio, utrum aliquid ab homine didicerit. Quarto, utrum acceperit aliquid ab Angelis.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod secundum hanc scientiam Christus non omnia cognovit.

1. Huiusmodi enim scientia per experientiam acquiritur. Sed Christus non omnia expertus est. Non igitur omnia secundum hanc scientiam scivit.

2. Præterea, scientiam acquirit homo per sensum. Sed non omnia sensibilia sensibus corporalibus Christi fuerunt subiecta. Non igitur secundum hanc scientiam omnia cognovit.

3. Præterea, quantitas scientiæ attenditur secundum scibilia. Si igitur secundum hanc scientiam Christus omnia scivisset, esset in eo scientia acquisita æqualis scientiæ infusæ et scientiæ beatæ, quod est inconveniens. Non ergo secundum hanc scientiam Christus omnia scivit.

SED CONTRA est quod nihil imperfectum fuit in Christo quantum ad animam. Fuisset autem imperfecta hæc eius scientia, si secundum eam non scivisset omnia, quia imperfectum est cui potest fieri additio. Ergo secundum hanc scientiam Christus omnia scivit.

RESPONDEO dicendum quod scientia acquisita ponitur in anima Christi, ut supra dictum est, propter convenientiam intellectus agentis, ne eius actio sit otiosa, qua facit intelligibilia actu, sicut etiam scientia indita vel infusa ponitur in anima Christi ad perfectionem intellectus possibilis. Sicut autem intellectus possibilis est quo est omnia fieri, ita intellectus agens est quo est omnia facere, ut dicitur in I de Anima. Et ideo, sicut per scientiam inditam scivit anima Christi omnia illa ad quæ intellectus possibilis est quocumque modo in potentia, ita per scientiam acquisitam scivit omnia illa quæ possunt sciri per actionem intellectus agentis.

1. Ad primum ergo dicendum quod scientia rerum acquiri potest non solum per experientiam ipsarum, sed etiam per experientiam quarundam aliarum rerum, cum ex virtute luminis intellectus agentis possit homo procedere ad intelligendum effectus per causas, et causas per effectus, et similia per similia, et contraria per contraria. Sic igitur, licet Christus non fuerit omnia expertus, ex his tamen quæ expertus est, in omnium devenit notitiam.

2. Ad secundum dicendum quod, licet corporalibus sensibus Christi non fuerint subiecta omnia sensibilia, fuerunt tamen sensibus eius subiecta aliqua sensibilia ex quibus, propter excellentissimam vim rationis eius, potuit in aliorum notitiam devenire per modum prædictum. Sicut, videndo corpora cælestia, potuit comprehendere eorum virtutes, et effectus quos habent in istis inferioribus, qui eius sensibus non subiacebant. Et, eadem ratione, ex quibuscumque aliis in aliorum notitiam devenire potuit.

3. Ad tertium dicendum quod secundum istam scientiam anima Christi non simpliciter cognovit omnia, sed illa omnia quæ per lumen intellectus agentis hominis sunt cognoscibilia. Unde per hanc scientiam non cognovit essentias substantiarum separatarum; nec etiam singularia præterita vel futura. Quæ tamen cognovit per scientiam inditam, ut supra dictum est.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEditur. Videtur quod secundum hanc scientiam Christus non profecerit.

1. Sicut enim secundum scientiam beatitudinis vel secundum scientiam infusam Christus cognovit omnia, ita secundum hanc scientiam acquisitam, ut ex dictis patet. Sed secundum illas scientias non profecerit. Ergo nec secundum istam.

2. Præterea, proficere est imperfecti, quia perfectum additionem non recipit. Sed in Christo non est ponere scientiam imperfectam. Ergo secundum hanc scientiam Christus non profecerit.

3. Præterea, Damascenus dicit, qui proficere dicunt Christum sapientia et gratia ut additamentum suscipientem, non venerantur unionem. Non venerari autem unionem est impium. Ergo impium est dicere quod scientia eius additamentum acceperit.

SED CONTRA est quod habetur Luc. II, quod Iesus proficiebat sapientia et ætate et gratia, apud Deum et homines. Et Ambrosius dicit quod proficiebat secundum sapientiam humanam. Humana autem sapientia est quæ humano modo acquiritur, scilicet per lumen intellectus agentis. Ergo Christus secundum hanc scientiam profecerit.

RESPONDEO dicendum quod duplex est profectus scientiæ. Unus quidem secundum essentiam, prout scilicet ipse habitus scientiæ augetur. Alius autem secundum effectum, puta si aliquis, secundum eundem et æqualem scientiæ habitum, primo minora aliis demonstrat, et postea maiora et subtiliora. Hoc autem secundo modo, manifestum est quod Christus in scientia et gratia profecerit, sicut et in ætate, quia scilicet, secundum augmentum ætatis, opera maiora faciebat, quæ maiorem sapientiam et gratiam demonstrabant. Sed quantum ad ipsum habitum scientiæ, manifestum est quod habitus scientiæ infusæ in eo non est augmentatus, cum a principio plenarie sibi fuerit omnis scientia infusa. Et multo minus scientia beata in eo augeri potuit. De scientia autem divina quod non possit augeri, supra in prima parte dictum est. Si igitur, præter habitum scientiæ infusum, non sit in anima Christi habitus aliquis scientiæ acquisitæ, ut quibusdam videtur, et mihi aliquando visum est; nulla scientia in Christo augmentata fuit secundum suam essentiam, sed solum per experientiam, idest per conversionem specierum intelligibilium inditarum ad phantasmatum. Et secundum hoc, dicunt quod scientia Christi profecerit secundum experientiam, convertendo scilicet species intelligibiles inditas ad ea quæ de novo per sensum accipit. Sed quia inconueniens videtur quod aliqua naturalis actio intelligibilis Christo deesset, cum extrahere species intelligibiles a phantasmatis sit quædam naturalis actio hominis secundum intellectum agentem, conueniens videtur hanc etiam actionem in Christo ponere. Et ex hoc sequitur quod in anima Christi aliquis habitus scientiæ fuit qui per huiusmodi abstractionem specierum potuerit augmentari, ex hoc scilicet quod intellectus agens, post primas species intelligibiles abstractas a phantasmatis, poterat etiam alias abstrahere.

1. Ad primum ergo dicendum quod tam scientia infusa animæ Christi, quam scientia beata, fuit effectus agentis infinitæ virtutis, qui potest simul totum operari, et ita in neutra scientia Christus profecerit, sed a principio habuit eam perfectam. Sed scientia acquisita est tantum ab intellectu agente, qui non simul totum operatur, sed successive. Et ideo secundum hanc scientiam Christus non a principio scivit omnia, sed paulatim et post aliquod tempus, scilicet in perfecta ætate. Quod patet ex hoc quod evangelista simul dicit eum profecisse scientia et ætate.

2. Ad secundum dicendum quod hæc etiam scientia in Christo fuit semper perfecta secundum tempus, licet non fuerit perfecta simpliciter et secundum naturam. Et ideo potuit habere augmentum.

3. Ad tertium dicendum quod verbum Damasceni intelligitur quantum ad illos qui dicunt simpliciter factam fuisse additionem scientiæ Christi, scilicet secundum quamcumque eius scientiam; et præcipue secundum infusam, quæ causatur in anima Christi ex unione

ad verbum. Non autem intelligitur de augmento scientiæ quæ ex naturali agente causatur.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Christus aliquid ab hominibus didicerit.

1. Dicitur enim Luc. II quod invenerunt eum in templo in medio doctorum, interrogantem illos et respondentem. Interrogare vero et respondere est addiscentis. Ergo Christus ab hominibus aliquid didicit.

2. Præterea, acquirere scientiam ab homine docente videtur esse nobilius quam acquirere a sensibus, quia in anima hominis docentis sunt species intelligibiles in actu, in rebus autem sensibilibus sunt species intelligibiles solum in potentia. Sed Christus accipiebat scientiam experimentalem ex rebus sensibilibus, ut dictum est. Ergo multo magis poterat accipere scientiam addiscendo ab hominibus.

3. Præterea, Christus secundum scientiam experimentalem a principio non omnia scivit, sed in ea profecit, ut dictum est. Sed quilibet audiens sermonem significativum alicuius, potest addiscere quod nescit. Ergo Christus potuit ab hominibus aliqua addiscere quæ secundum hanc scientiam nesciebat.

SED CONTRA est quod dicitur Isaiaë LV, ecce, testem populis dedi eum, ducem ac præceptorem gentibus. Præceptoris autem non est doceri, sed docere. Ergo Christus non accepit aliquam scientiam per doctrinam alicuius hominis.

RESPONDEO dicendum quod in quolibet genere id quod est primum movens non movetur secundum illam speciem motus, sicut primum alterans non alteratur. Christus autem constitutus est caput ecclesiæ, quinimmo omnium hominum, ut supra dictum est, ut non solum omnes homines per ipsum gratiam acciperent, sed etiam ut omnes ab eo doctrinam veritatis reciperent. Unde ipse dicit, Ioan. XVIII, in hoc natus sum, et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati. Et ideo non fuit conveniens eius dignitati ut a quocumque hominum doceretur.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut Origenes dicit, super Luc., Dominus interrogabat, non ut aliquid disceret, sed ut interrogatus erudiret. Ex uno quippe doctrinæ fonte manat et interrogare et respondere sapienter. Unde et ibidem in evangelio sequitur quod stupebant omnes qui eum audiebant super prudentia et responsis eius.

2. Ad secundum dicendum quod ille qui addiscit ab homine non accipit immediate scientiam a speciebus intelligibilibus quæ sunt in mente ipsius, sed median-

tibus sensibilibus vocibus, tanquam signis intellectualium conceptionum. Sicut autem voces ab homine formatæ sunt signa intellectualis scientiæ ipsius, ita creaturæ a Deo conditæ sunt signa sapientiæ eius, unde Eccli. I dicitur quod Deus effudit sapientiam suam super omnia opera sua. Sicut igitur dignius est doceri a Deo quam ab homine, ita dignius est accipere scientiam per sensibiles creaturas quam per hominis doctrinam.

3. Ad tertium dicendum quod Iesus proficiebat in scientia experimentalis sicut etiam in ætate, ut dictum est. Sicut autem ætas opportuna requiritur ad hoc quod homo accipiat scientiam per inventionem, ita etiam ad hoc quod accipiat scientiam per disciplinam. Dominus autem nihil fecit quod non congrueret eius ætati. Et ideo audiendis doctrinæ sermonibus non accommodavit auditum nisi illo tempore quo poterat etiam per viam experientiæ talem scientiæ gradum attingisse. Unde Gregorius dicit, super Ezech., duodecimo anno ætatis suæ dignatus est homines interrogare in terra, quia, iuxta rationis usum, doctrinæ sermo non suppetit nisi in ætate perfecta.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Christus ab Angelis scientiam accepit.

1. Dicitur enim Luc. XXII quod apparuit Christo Angelus de cælo confortans eum. Sed confortatio fit per verba exhortatoria docentis, secundum illud Iob IV, ecce, docuisti plurimos, et manus lassas roborasti, vacillantes confirmaverunt sermones tui. Ergo Christus ab Angelis doctus est.

2. Præterea, Dionysius dicit, IV cap. Cæl. Hier., video enim quod et ipse Iesus, supercælestium substantiarum supersubstantialis substantia, ad nostram intransmutabiliter veniens, obediens subiicitur patris et Dei per Angelos formationibus. Videtur igitur quod ipse Christus ordinationi legis divinæ subiici voluerit, per quam homines, mediantibus Angelis, erudiuntur.

3. Præterea, sicut corpus humanum naturali ordine subiicitur corporibus cælestibus, ita etiam humana mens angelicis mentibus. Sed corpus Christi subiectum fuit impressionibus cælestium corporum, passus est enim calorem in æstate et frigus in hieme, sicut et alias humanas passiones. Ergo et eius mens humana subiacebat illuminationibus supercælestium spirituum.

SED CONTRA est quod Dionysius dicit, VII cap. Cæl. Hier., quod supremi Angeli ad ipsum Iesum quaestionem faciunt, et ipsius divinæ operationis pro nobis scientiam discunt, et eas ipse Iesus sine medio docet. Non est autem eiusdem docere et doceri. Ergo Christus non accepit scientiam ab Angelis.

RESPONDEO dicendum quod anima humana, sicut media inter substantias spirituales et res corporales existit, ita duobus modis nata est perfici, uno quidem modo, per scientiam acceptam ex rebus sensibilibus; alio modo, per scientiam inditam sive impressam ex illuminatione spiritualium substantiarum. Utroque autem modo anima Christi fuit perfecta, ex sensibilibus quidem, secundum scientiam experimentalem, ad quam quidem non requiritur lumen angelicum, sed sufficit lumen intellectus agentis; ex impressione vero superiori, secundum scientiam infusam, quam est immediate adeptus a Deo. Sicut enim supra communem modum creaturæ anima illa unita est verbo in unitate personæ, ita, supra communem modum hominum, immediate ab ipso Dei verbo repleta est scientia et gratia, non autem medianibus Angelis, qui etiam ex influentia verbi rerum scientiam in sui principio acceperunt, sicut in II libro super Gen. Ad Litt. Augustinus dicit.

1. Ad primum ergo dicendum quod illa confortatio Angeli non fuit per modum instructionis, sed ad demonstrandum proprietatem humanæ naturæ. Unde beda dicit, super Luc., in documento utriusque naturæ, et Angeli ei ministrasse, et eum confortasse dicuntur. Creator enim suæ creaturæ non eguit præsidio, sed, homo factus, sicut propter nos tristis est, ita propter nos confortatur; ut scilicet in nobis fides incarnationis ipsius confirmetur.

2. Ad secundum dicendum quod Dionysius dicit Christum angelicis formationibus fuisse subiectum, non ratione sui ipsius, sed ratione eorum quæ circa eius incarnationem agebantur, et circa ministrationem in infanti ætate constituti. Unde ibidem subdit quod per medios Angelos nuntiatur Ioseph a patre dispensata Iesu ad Ægyptum recessio, et rursus ad Iudæam de Ægypto tractio.

3. Ad tertium dicendum quod filius Dei assumpsit corpus passibile, ut infra dicetur, sed animam perfectam scientia et gratia. Et ideo corpus eius fuit convenienter subiectum impressioni cælestium corporum, anima vero eius non fuit subiecta impressioni cælestium spirituum.

QUÆSTIO 11

DEINDE considerandum est de potentia animæ Christi. Et circa hoc quærentur quatuor. Primo, utrum habuerit omnipotentiam simpliciter secundo, utrum habuerit omnipotentiam respectu corporalium creaturarum. Tertio, utrum habuerit omnipotentiam respectu proprii corporis. Quarto, utrum habuerit omnipotentiam respectu executionis propriæ voluntatis.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEditur. Videtur quod anima Christi habuit omnipotentiam.

1. Dicit enim Ambrosius, super Luc., potentiam quam Dei filius naturaliter habet, homo erat ex tempore accepturus. Sed hoc præcipue videtur esse secundum animam, quæ est potior pars hominis. Cum ergo filius Dei ab æterno omnipotentiam habuerit, videtur quod anima Christi ex tempore omnipotentiam acceperit.

2. Præterea, sicut potentia Dei est infinita, sic et eius scientia. Sed anima Christi habet omnium scientiam eorum quæ scit Deus quodammodo, ut supra dictum est. Ergo etiam habet omnem potentiam. Et ita est omnipotens.

3. Præterea, anima Christi habet omnem scientiam. Sed scientiarum quædam est practica, quædam speculative. Ergo habet eorum quæ scit scientiam practicam, ut scilicet sciat facere ea quæ scit. Et sic videtur quod omnia facere possit.

SED CONTRA est, quod proprium est Dei, non potest alicui creaturæ convenire. Sed proprium est Dei esse omnipotentem, secundum illud exodi XV, iste Deus meus, et glorificabo eum; et postea subditur, omnipotens nomen eius. Ergo anima Christi, cum sit creatura, non habet omnipotentiam.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, in mysterio incarnationis ita facta est unio in persona quod tamen remansit distinctio naturarum, utraque scilicet natura retinente id quod sibi est proprium. Potentia autem activa cuiuslibet rei sequitur formam ipsius, quæ est principium agendi. Forma autem vel est ipsa natura rei, sicut in simplicibus, vel est constituens ipsam rei naturam, sicut in his quæ sunt composita ex materia et forma. Unde manifestum est quod potentia activa cuiuslibet rei consequitur naturam ipsius. Et per hunc modum omnipotentia consequenter se habet ad divinam naturam. Quia enim natura divina est ipsum esse Dei incircumscriptum, ut patet per Dionysium, V cap. De div. Nom., inde est quod habet potentiam activam respectu omnium quæ possunt habere rationem entis, quod est habere omnipotentiam, sicut et quælibet alia res habet potentiam activam respectu eorum ad quæ se extendit perfectio suæ naturæ, sicut calidum ad calefaciendum. Cum igitur anima Christi sit pars humanæ naturæ, impossibile est quod habeat omnipotentiam.

1. Ad primum ergo dicendum quod homo accepit ex tempore omnipotentiam quam filius Dei habuit ab æterno, per ipsam unionem personæ, ex qua factum est ut, sicut homo dicitur Deus, ita dicatur omnipotens, non quasi

sit alia omnipotentia hominis quam filii Dei sicut nec alia deitas; sed eo quod est una persona Dei et hominis.

2. Ad secundum dicendum quod alia ratio est de scientia, et de potentia activa, sicut quidam dicunt. Nam potentia activa consequitur ipsam naturam rei, eo quod actio consideratur ut egrediens ab agente. Scientia autem non semper habetur per ipsam essentiam scientis, sed potest haberi per assimilationem scientis ad res scitas secundum similitudines susceptas. Sed hæc ratio non videtur sufficere. Quia sicut aliquis potest cognoscere per similitudinem susceptam ab alio, ita etiam potest agere per formam ab alio susceptam, sicut aqua vel ferrum calefacit per calorem susceptum ab igne. Non igitur per hoc prohibetur quin, sicut anima Christi per similitudines omnium rerum sibi a Deo inditas potest omnia cognoscere, ita per easdem similitudines possit ea facere. Est ergo ulterius considerandum quod id quod a superiori natura in inferiori recipitur, habetur per inferiorem modum, non enim calor in eadem perfectione et virtute recipitur ab aqua qua est in igne. Quia igitur anima Christi inferioris naturæ est quam divina natura, similitudines rerum non recipiuntur in ipsa anima Christi secundum eandem perfectionem et virtutem secundum quam sunt in natura divina. Et inde est quod scientia animæ Christi est inferior scientia divina, quantum ad modum cognoscendi, quia Deus perfectius cognoscit quam anima Christi; et etiam quantum ad numerum scitorum, quia anima Christi non cognoscit omnes res quas Deus potest facere, quæ tamen Deus cognoscit scientia simplicis intelligentiæ; licet cognoscat omnia præsentia, præterita et futura, quæ Deus cognoscit scientia visionis. Et similiter similitudines rerum animæ Christi inditæ non adæquant virtutem divinam in agendo, ut scilicet possint omnia agere quæ Deus potest; vel etiam eo modo agere sicut Deus agit, qui agit per virtutem infinitam, cuius creatura non est capax. Nulla autem res est ad cuius cognitionem aliquam habendam requiratur virtus infinita, licet aliquis modus cognoscendi sit virtutis infinitæ, quædam tamen sunt quæ non possunt fieri nisi a virtute infinita sicut creatio et alia huiusmodi, ut patet ex his quæ in prima parte dicta sunt. Et ideo anima Christi, cum sit creatura et virtutis finitæ, potest quidem omnia cognoscere, sed non per omnem modum, non autem potest omnia facere, quod pertinet ad rationem omnipotentiam et inter cetera, manifestum est quod non potest creare seipsam.

3. Ad tertium dicendum quod anima Christi habuit et scientiam practicam et speculativam, non tamen oportet quod omnium illorum habeat scientiam practicam quorum habuit scientiam speculativam. Ad scientiam enim speculativam habendam sufficit sola conformitas vel assimilatio scientis ad rem scitam, ad scientiam autem practicam requiritur quod formæ rerum quæ sunt in intellectu sint factivæ. Plus autem est habere formam

et imprimere formam habitam in alterum, quam solum habere formam, sicut plus est lucere et illuminare quam solum lucere. Et inde est quod anima Christi habet quidem speculativam scientiam creandi, scit enim qualiter Deus creat, sed non habet huiusmodi scientiam practicam, quia non habet scientiam creationis factivam.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod anima Christi habeat omnipotentiam respectu immutationis creaturarum.

1. Dicit enim ipse Matth. Ult., data est mihi omnis potestas in cælo et in terra. Sed nomine cæli et terræ intelligitur omnis creatura, ut patet cum dicitur, Gen. I, in principio creavit Deus cælum et terram. Ergo videtur quod anima Christi habeat omnipotentiam respectu immutationis creaturarum.

2. Præterea, anima Christi est perfectior qualibet creatura. Sed quælibet creatura potest moveri ab aliqua alia creatura, dicit enim Augustinus, in III de Trin., quod sicut corpora grossiora et inferiora per subtiliora et potentiora quodam ordine reguntur, ita omnia corpora per spiritum vitæ rationalem; et spiritus vitæ rationalis deservit atque peccator per spiritum vitæ rationalem, pium et iustum. Anima autem Christi etiam ipsos supremos spiritus movet, illuminando eos, ut dicit Dionysius, VII cap. Cæl. Hier. Ergo videtur quod anima Christi habeat omnipotentiam respectu immutationis creaturarum.

3. Præterea, anima Christi habuit plenissime gratiam miraculorum seu virtutum, sicut et ceteras gratias. Sed omnis immutatio creaturæ potest ad gratiam miraculorum pertinere, cum etiam miraculose cælestia corpora a suo ordine immutata fuerint, sicut probat Dionysius, in epistola ad polycarpum. Ergo anima Christi habuit omnipotentiam respectu immutationis creaturarum.

SED CONTRA est quod eiusdem est transmutare creaturas cuius est conservare eas. Sed hoc est solius Dei, secundum illud Heb. I, portans omnia verbo virtutis suæ. Ergo solius Dei est habere omnipotentiam respectu immutationis creaturarum. Non ergo hoc convenit animæ Christi.

RESPONDEO dicendum quod hic duplici distinctione est opus. Quarum prima est ex parte transmutationis creaturarum, quæ triplex est. Una quidem est naturalis, quæ scilicet fit a proprio agente secundum ordinem naturæ. Alia vero est miraculosa, quæ fit ab agente supernaturali, supra consuetum ordinem et cursum naturæ, sicut resuscitatio mortuorum. Tertia autem est secun-

dum quod omnis creatura vertibilis est in nihil. Secunda autem distinctio est accipienda ex parte animæ Christi, quæ dupliciter considerari potest. Uno modo, secundum propriam naturam et virtutem, sive naturalem sive gratuitam. Alio modo, prout est instrumentum verbi Dei sibi personaliter uniti. Si ergo loquamur de Anima Christi secundum propriam naturam et virtutem, sive naturalem sive gratuitam, potentiam habuit ad illos effectus faciendos qui sunt animæ convenientes, puta ad gubernandum corpus, et ad disponendum actus humanos; et etiam ad illuminandum, per gratiæ et scientiæ plenitudinem, omnes creaturas rationales ab eius perfectione deficientes, per modum quo hoc est conveniens creaturæ rationali. Si autem loquamur de Anima Christi secundum quod est instrumentum verbi sibi uniti, sic habuit instrumentalem virtutem ad omnes immutationes miraculosas faciendas ordinabiles ad incarnationis finem, qui est instaurare omnia, sive quæ in cælis sive quæ in terris sunt. Immutationes vero creaturarum secundum quod sunt vertibiles in nihil, correspondent creationi rerum, prout scilicet producuntur ex nihilo. Et ideo, sicut solus Deus potest creare, ita solus potest creaturas in nihilum redigere, qui etiam solus eas in esse conservat, ne in nihilum decendant. Sic ergo dicendum est quod anima Christi non habet omnipotentiam respectu immutationis creaturarum.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut dicit Hieronymus, illi potestas data est qui Paulo ante crucifixus et sepultus in tumulo, qui postea resurrexit, idest, Christo secundum quod homo. Dicitur autem sibi omnis potestas data ratione unionis, per quam factum est ut homo esset omnipotens, ut supra dictum est. Et quamvis hoc ante resurrectionem innotuerit Angelis, post resurrectionem innotuit omnibus hominibus, ut Remigius dicit. Tunc autem dicuntur res fieri, quando innotescunt. Et ideo post resurrectionem Dominus dicit sibi potestatem esse datam in cælo et in terra.

2. Ad secundum dicendum quod, licet omnis creatura sit mutabilis ab alia creatura, præter supremum Angelum, qui tamen potest illuminari ab anima Christi; non tamen omnis immutatio quæ potest fieri circa creaturam, potest fieri a creatura; sed quædam immutationes possunt fieri a solo Deo. Quæcumque tamen immutationes creaturarum possunt fieri per creaturas, possunt etiam fieri per animam Christi secundum quod est instrumentum verbi. Non autem secundum propriam naturam et virtutem, quia quædam huiusmodi immutationem non pertinent ad animam, neque quantum ad ordinem naturæ neque quantum ad ordinem gratiæ.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut dictum est in secunda parte, gratia virtutum, seu miraculorum, datur animæ alicuius sancti, non ut propria virtute eius, sed ut per virtutem divinam huiusmodi miracula fiant. Et hæc quidem gratia excellentissime data est animæ Christi,

ut scilicet non solum ipse miracula faceret, sed etiam hanc gratiam in alios transfunderet. Unde dicitur, Matth. X, quod, convocatis duodecim discipulis, dedit illis potestatem spirituum immundorum, ut eiicerent eos; et curarent omnem languorem et omnem infirmitatem.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod anima Christi habuerit omnipotentiam respectu proprii corporis.

1. Dicit enim Damascenus, in III libro, quod omnia naturalia fuerunt Christo voluntaria, volens enim esurivit, volens sitivit, volens timuit, volens mortuus est. Sed ex hoc Deus dicitur omnipotens quia omnia quæcumque voluit, fecit. Ergo videtur quod anima Christi habuit omnipotentiam respectu naturalium operationum proprii corporis.

2. Præterea, in Christo fuit perfectius humana natura quam in Adam, in quo, secundum originalem iustitiam quam habuit in statu innocentiae, corpus habebat omnino subiectum animæ, ut nihil in corpore posset accidere contra animæ voluntatem. Ergo multo magis anima Christi habuit omnipotentiam respectu sui corporis.

3. Præterea, ad imaginationem animæ naturaliter corpus immutatur; et tanto magis, quanto anima fuerit fortioris imaginationis; ut in prima parte habitum est. Sed anima Christi habuit virtutem perfectissimam, et quantum ad imaginationem, et quantum ad alias vires. Ergo anima Christi fuit omnipotens in respectu ad corpus proprium.

SED CONTRA est quod dicitur Heb. II, quod debuit per omnia fratribus assimilari, et præcipue in his quæ pertinent ad conditionem humanæ naturæ. Sed ad conditionem humanæ naturæ pertinet quod valetudo corporis, et eius nutritio et augmentum, imperio rationis, seu voluntati, non subdantur, quia naturalia soli Deo, qui est auctor naturæ, subduntur. Ergo nec in Christo subdebantur. Non igitur anima Christi fuit omnipotens respectu proprii corporis.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, anima Christi potest dupliciter considerari. Uno modo, secundum propriam virtutem et naturam. Et hoc modo, sicut non poterat immutare exteriora corpora a cursu et ordine naturæ, ita etiam non poterat immutare proprium corpus a naturali dispositione, quia anima, secundum propriam naturam, habet determinatam proportionem ad suum corpus. Alio modo potest considerari anima Christi secundum quod est instrumentum unitum verbo Dei in persona. Et sic subdebatur eius potestati totaliter omnis dispositio proprii corporis. Quia tamen

virtus actionis non proprie attribuitur instrumento, sed principali agenti, talis omnipotentia attribuitur magis ipsi verbo Dei quam animæ Christi.

1. Ad primum ergo dicendum quod verbum Damasceni est intelligendum quantum ad voluntatem divinam Christi. Quia, sicut ipse in præcedenti capitulo dicit, beneplacito divinæ voluntatis permittebatur carni pati et operari quæ propria.

2. Ad secundum dicendum quod non pertinebat hoc ad originalem iustitiam quam Adam habuit in statu innocentie, quod anima hominis haberet virtutem transmutandi corpus proprium in quamcumque formam, sed quod posset ipsum conservare absque nocimento. Et hanc etiam virtutem Christus assumere potuisset, si voluisset. Sed, cum sint tres status hominum, scilicet innocentie culpæ et gloriæ; sicut de statu gloriæ assumpsit comprehensionem, et de statu innocentie immunitatem a peccato, ita et de statu culpæ assumpsit necessitatem subiaccendi pœnalitatibus huius vitæ, ut infra dicitur.

3. Ad tertium dicendum quod imaginationi, si fortis fuerit, naturaliter obedit corpus quantum ad aliqua. Puta quantum ad casum de trabe in alto posita; quia imaginatio nata est esse principium motus localis, ut dicitur in I de Anima. Similiter etiam quantum ad alterationem quæ est secundum calorem et frigus, et alia consequentia, eo quod ex imaginatione consequenter natæ sunt consequi passiones animæ, secundum quas movetur cor, et sic per commotionem spirituum totum corpus alteratur. Aliæ vero dispositiones corporales, quæ non habent naturalem ordinem ad imaginationem, non transmutantur ab imaginatione, quantumcumque sit fortis, puta figura manus vel pedis, vel aliquid simile.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod anima Christi non habuerit omnipotentiam respectu executionis propriæ voluntatis.

1. Dicitur enim Marc. VII quod, ingressus domum, neminem voluit scire sed non potuit latere. Non ergo potuit exequi in omnibus propositum suæ voluntatis.

2. Præterea, præceptum est signum voluntatis, ut in prima parte dictum est. Sed Dominus quædam facienda præcepit quorum contraria acciderunt, dicitur enim Matth. IX quod cæcis illuminatis comminatus est Iesus, dicens, videte ne aliquis sciat, illi autem egressi diffamaverunt illum per totam terram illam. Non ergo in omnibus potuit exequi propositum suæ voluntatis.

3. Præterea, id quod aliquis potest facere, non petit ab alio. Sed Dominus petivit a patre, orando, illud quod fieri volebat, dicitur enim Luc. VI quod exivit in montem

orare, et erat pernoctans in oratione Dei. Ergo non potuit exequi in omnibus propositum suæ voluntatis.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in libro de Quæst. Nov. Et vet. Test., impossibile est ut salvatoris voluntas non impleatur, nec potest velle quod scit fieri non debere.

RESPONDEO dicendum quod anima Christi dupliciter aliquid voluit. Uno modo, quasi per se implendum. Et sic, dicendum est quod quidquid voluit, potuit. Non enim conveniret sapientiæ eius ut aliquid vellet per se facere quod suæ voluntati non subiaceret. Alio modo voluit aliquid ut implendum virtute divina, sicut resuscitationem proprii corporis, et alia huiusmodi miraculosa opera. Quæ quidem non poterat propria virtute, sed secundum quod erat instrumentum divinitatis, ut dictum est.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro de Quæst. Nov. Et vet. Test., quod factum est, hoc voluisse dicens est Christus. Advertendum est enim quod illud in finibus gestum est gentilium, quibus adhuc tempus prædicandi non erat. Ultro tamen venientes ad fidem non suscipere invidiæ erat. A suis ergo noluit prædicari, requiri autem se voluit. Et ita factum est. Vel potest dici quod hæc voluntas Christi non fuit de eo quod per eum fiendum erat, sed de eo quod erat fiendum per alios, quod non subiacebat humanæ voluntati ipsius. Unde in epistola Agathonis Papæ, quæ est recepta in sexta synodo, legitur, ergone ille omnium conditor ac redemptor, in terris latere volens, non potuit, nisi hoc ad humanam eius voluntatem, quam temporaliter dignatus est assumere, redigatur?

2. Ad secundum dicendum quod, sicut dicit Gregorius, XIX Moral., per hoc quod Dominus præcepit taceri virtutes suas, servis suis se sequentibus exemplum dedit, ut ipsi quidem virtutes suas occultari desiderent, et tamen, ut alii eorum exemplo proficiant, prodantur inviti. Sic ergo præceptum illud designabat voluntatem ipsius qua humanam gloriam refugiebat, secundum illud Ioan. VIII, ego gloriam meam non quæro. Volebat tamen absolute, præsertim secundum divinam voluntatem, ut publicaretur miraculum factum, propter aliorum utilitatem.

3. Ad tertium dicendum quod Christus orabat etiam pro his quæ virtute divina fienda erant, et pro his etiam quæ humana voluntate erat factururus. Quia virtus et operatio animæ Christi dependebat a Deo, qui operatur in omnibus velle et perficere, ut dicitur Philipp. II.

QUÆSTIO 12

DEINDE considerandum est de defectibus quos Christus in humana natura assumpsit. Et primo, de defectibus corporis; secundo, de defectibus animæ. Circa primum quærentur quatuor. Primo, utrum filius Dei assumere debuerit in humana natura corporis defectus. Secundo, utrum assumpsit necessitatem his defectibus subiacendi. Tertio, utrum hos defectus contraxerit. Quarto, utrum omnes huiusmodi defectus assumpsit.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod filius Dei non debuit assumere naturam humanam cum corporis defectibus.

1. Sicut enim anima unita est verbo Dei personaliter, ita et corpus. Sed anima Christi habuit omnimodam perfectionem, et quantum ad gratiam et quantum ad scientiam, ut supra dictum est. Ergo etiam corpus eius debuit esse omnibus modis perfectum, nullum in se habens defectum.

2. Præterea, anima Christi videbat verbum Dei ea visione qua beati vident, ut supra dictum est, et sic anima Christi erat beata. Sed ex beatitudine animæ glorificatur corpus, dicit enim Augustinus, in epistola ad Dioscorum, tam potenti natura Deus fecit animam ut ex eius plenissima beatitudine redundet etiam in inferiorem naturam, quæ est corpus, non beatitudo, quæ fruētis et intelligentis est propria, sed plenitudo sanitatis, id est incorruptionis vigor. Corpus igitur Christi fuit incorruptibile, et absque omni defectu.

3. Præterea, pœna consequitur culpam. Sed in Christo non fuit aliqua culpa, secundum illud I Pet. II, qui peccatum non fecit. Ergo nec defectus corporales, qui sunt pœnales, in eo esse debuerunt.

4. Præterea, nullus sapiens assumit id quod impedit illum a proprio fine. Sed per huiusmodi defectus corporales multipliciter videtur impediri finis incarnationis. Primo quidem, quia propter huiusmodi infirmitates homines ab eius cognitione impediabantur, secundum illud Isaiæ LIII, desideravimus eum; despectum et novissimum virorum, virum dolorum et scientem infirmitatem, et quasi absconditus est vultus eius et despectus; unde nec reputavimus eum. Secundo, quia sanctorum patrum desiderium non videtur impleri, ex quo persona dicitur Isaiæ LI, consurge, consurge, induere fortitudinem, brachium Domini. Tertio, quia congruentius per fortitudinem quam per infirmitatem videbatur potestas diaboli posse superari, et humana infir-

mitas posse sanari. Non ergo videtur conveniens fuisse quod filius Dei humanam naturam assumpsit cum corporalibus infirmitatibus sive defectibus.

SED CONTRA est quod dicitur Heb. II, in eo in quo passus est ipse et tentatus, potens est et eis qui tentantur auxiliari. Sed ad hoc venit ut nos adiuveret, unde et David dicebat, levavi oculos meos in montes, unde veniet auxilium mihi. Ergo conveniens fuit quod filius Dei carnem assumpsit humanis infirmitatibus subiacentem, ut in ea posset pati et tentari, et sic auxilium nobis ferre.

RESPONDEO dicendum conveniens fuisse corpus assumptum a filio Dei humanis infirmitatibus et defectibus subiacere, et præcipue propter tria. Primo quidem, quia ad hoc filius Dei, carne assumpta, venit in mundum, ut pro peccato humani generis satisfaceret. Unus autem pro peccato alterius satisfacit dum pœnam peccato alterius debitam in seipsum suscipit. Huiusmodi autem defectus corporales, scilicet mors, fames et sitis, et huiusmodi, sunt pœna peccati, quod est in mundum per Adam introductum, secundum illud Rom. V, per unum hominem peccatum intravit in mundum, et per peccatum mors. Unde conveniens fuit, quantum ad finem incarnationis, quod huiusmodi pœnalitates in nostra carne susciperet, vice nostra, secundum illud Isaiæ LIII, vere languores nostros ipse tulit. Secundo, propter fidem incarnationis adstruendam. Cum enim natura humana non aliter esset nota hominibus nisi prout huiusmodi corporalibus defectibus subiacet, si sine his defectibus filius Dei naturam humanam assumpsisset, videretur non fuisse verus homo, nec veram carnem habuisse, sed phantasticam, ut Manichæi dixerunt. Et ideo, ut dicitur Philipp. II, exinanivit semetipsum, formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus et habitu inventus ut homo. Unde et thomas per aspectum vulnerum ad fidem est revocatus, ut dicitur Ioan. XX. Tertio, propter exemplum patientiæ, quod nobis exhibet passiones et defectus humanos fortiter tolerando. Unde dicitur Heb. XII, sustinuit a peccatoribus adversus semetipsum contradictionem, ut non fatigemini, animis vestris deficientes.

1. Ad primum ergo dicendum quod satisfactio pro peccato alterius habet quidem quasi materiam pœnas quas aliquis pro peccato alterius sustinet, sed pro principio habet habitum animæ ex quo inclinatur ad volendum satisfacere pro alio, et ex quo satisfactio efficaciam habet; non enim esset satisfactio efficax nisi ex caritate procederet, ut infra dicitur. Et ideo oportuit animam Christi perfectam esse quantum ad habitus scientiarum et virtutum, ut haberet facultatem satisfaciendi, et quod corpus eius subiectum esset infirmitatibus, ut ei satisfactionis materia non deesset.

2. Ad secundum dicendum quod, secundum naturalem habitudinem quæ est inter animam et corpus, ex glo-

ria animæ redundat gloria ad corpus, sed hæc naturalis habitudo in Christo subiacebat voluntati divinitatis ipsius, ex qua factum est ut beatitudo remaneret in anima et non derivaretur ad corpus, sed caro pateretur quæ conveniunt naturæ passibili; secundum illud quod dicit Damascenus, quod beneplacito divinæ voluntatis permittebatur carni pati et operari quæ propria.

3. Ad tertium dicendum quod pœna semper sequitur culpam, actualem vel originalem, quandoque quidem eius qui punitur; quandoque autem alterius, pro quo ille qui patitur pœnas satisfacit. Et sic accidit in Christo, secundum illud Isaiæ LIII, ipse vulneratus est propter iniquitates nostras; attritus est propter scelera nostra.

4. Ad quartum dicendum quod infirmitas assumpta a Christo non impedit finem incarnationis, sed maxime promovit, ut dictum est. Et quamvis per huiusmodi infirmitates absconderetur eius divinitas, manifestabatur tamen humanitas, quæ est via ad divinitatem perveniendi, secundum illud Rom. V, accessum habemus ad Deum per Iesum Christum. Desiderabant autem antiqui patres in Christo, non quidem fortitudinem corporalem, sed spiritualem, per quam et diabolus vicit et humanam infirmitatem sanavit.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEEDITUR. Videtur quod Christus non ex necessitate his defectibus subiacerit.

1. Dicitur enim Isaiæ LIII, oblatum est quia ipse voluit, et loquitur de oblatione ad passionem. Sed voluntas opponitur necessitati. Ergo Christus non ex necessitate subiacerit corporis defectibus.

2. Præterea, Damascenus dicit, in III libro, nihil coactum in Christo consideratur, sed omnia voluntaria. Sed quod est voluntarium, non est necessarium. Ergo huiusmodi defectus non fuerunt ex necessitate in Christo.

3. Præterea, necessitas inferitur ab aliquo potentiori. Sed nulla creatura est potentior quam anima Christi, ad quam pertinebat proprium corpus conservare. Ergo huiusmodi defectus seu infirmitates non fuerunt in Christo ex necessitate.

SED CONTRA est quod apostolus dicit, Rom. VIII, misit Deus filium suum in similitudinem carnis peccati. Sed conditio carnis peccati est quod habeat necessitatem moriendi, et sustinendi alias huiusmodi passiones. Ergo talis necessitas sustinendi hos defectus fuit in carne Christi.

RESPONDEO dicendum quod duplex est necessitas. Una quidem coactionis, quæ fit ab agente extrinseco. Et hæc quidem necessitas contrariatur et naturæ et voluntati, quorum utrumque est principium intrinsecum.

Alia autem est necessitas naturalis, quæ consequitur principia naturalia, puta formam, sicut necessarium est ignem calefacere; vel materiam, sicut necessarium est corpus ex contrariis compositum dissolvi. Secundum igitur hanc necessitatem quæ consequitur materiam, corpus Christi subiectum fuit necessitati mortis, et aliorum huiusmodi defectuum. Quia, sicut dictum est, beneplacito divinæ voluntatis Christi carni permittebatur agere et pati quæ propria, hæc autem necessitas causatur ex principiis humanæ carnis, ut dictum est. Si autem loquamur de necessitate coactionis secundum quod repugnat naturæ corporali, sic iterum corpus Christi, secundum conditionem propriæ naturæ, necessitati subiacerit et clavi perforantis et flagelli percutientis. Secundum vero quod necessitas talis repugnat voluntati, manifestum est quod in Christo non fuit necessitas horum defectuum, nec per respectum ad voluntatem divinam; nec per respectum ad voluntatem humanam Christi absolute, prout sequitur rationem deliberativam; sed solum secundum naturalem motum voluntatis, prout scilicet naturaliter refugit mortem et corporis nocentia.

1. Ad primum ergo dicendum quod Christus dicitur oblatum quia voluit, et voluntate divina, et voluntate humana deliberata, licet mors esset contra naturalem motum voluntatis humanæ, ut dicit Damascenus.

2. Ad secundum patet responsio ex dictis.

3. Ad tertium dicendum quod nihil fuit potentius quam anima Christi absolute, nihil tamen prohibet aliquid fuisse potentius quantum ad hunc effectum; sicut clavus ad perforandum. Et hoc dico secundum quod anima Christi consideratur secundum propriam naturam et virtutem.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEEDITUR. Videtur quod Christus defectus corporales contraxit.

1. Illud enim contrahere dicimus quod simul cum natura ex origine trahimus. Sed Christus simul cum natura humana defectus et infirmitates corporales per suam originem traxit a matre, cuius caro huiusmodi defectibus subiacebat. Ergo videtur quod hos defectus contraxit.

2. Præterea, illud quod ex principiis naturæ causatur, simul cum natura trahitur, et ita contrahitur. Sed huiusmodi pœnalitates causantur ex principiis naturæ humanæ. Ergo eas Christus contraxit.

3. Præterea, secundum huiusmodi defectus Christus aliis hominibus similatur ut dicitur Heb. II. Sed alii homines huiusmodi defectus contraxerunt. Ergo videtur quod etiam Christus huiusmodi defectus contraxit.

SED CONTRA est quod huiusmodi defectus contrahuntur ex peccato, secundum illud Rom. V, per unum hominem peccatum intravit in hunc mundum, et per peccatum mors. Sed in Christo non habuit locum peccatum. Ergo huiusmodi defectus Christus non contraxit.

RESPONDEO dicendum quod in verbo contrahendi intelligitur ordo effectus ad causam, ut scilicet illud dicatur contrahi quod simul cum sua causa ex necessitate trahitur. Causa autem mortis et horum defectuum in humana natura est peccatum, quia per peccatum mors intravit in mundum, ut dicitur Rom. V. Et ideo illi proprie dicuntur hos defectus contrahere qui ex debito peccati hos defectus incurrunt. Christus autem hos defectus non habuit ex debito peccati, quia, ut Augustinus dicit, exponens illud Ioan. III, qui de sursum venit, super omnes est, de sursum venit Christus, idest de altitudine humanæ naturæ, quam habuit ante peccatum primi hominis. Accepit enim naturam humanam absque peccato in illa puritate in qua erat in statu innocentie. Et simili modo potuisset assumere humanam naturam absque defectibus. Sic igitur patet quod Christus non contraxit hos defectus, quasi ex debito peccati eos suscipiens, sed ex propria voluntate.

1. Ad primum ergo dicendum quod caro virginis concepta fuit in originali peccato, et ideo hos defectus contraxit. Sed caro Christi ex virgine assumpsit naturam absque culpa. Et similiter potuisset naturam assumere absque pœna, sed voluit suscipere pœnam propter opus nostræ redemptionis implendum, sicut dictum est. Et ideo habuit huiusmodi defectus, non contrahendo, sed voluntarie assumendo.

2. Ad secundum dicendum quod causa mortis et aliorum corporalium defectuum in humana natura est duplex. Una quidem remota, quæ accipitur ex parte principiorum materialium humani corporis, inquantum est ex contrariis compositum. Sed hæc causa impediabatur per originalem iustitiam. Et ideo proxima causa mortis et aliorum defectuum est peccatum, per quod est subtracta originalis iustitia. Et propter hoc, quia Christus fuit sine peccato, dicitur non contraxisse huiusmodi defectus, sed voluntarie assumpsisse.

3. Ad tertium dicendum quod Christus in huiusmodi defectibus assimilatus est aliis hominibus quantum ad qualitatem defectuum, non autem quantum ad causam. Et ideo non contraxit huiusmodi defectus, sicut et alii.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Christus omnes defectus corporales hominum assumere debuit.

1. Dicit enim Damascenus, quod est inassumptibile, est incurabile. Sed Christus venerat omnes defectus nostros curare. Ergo omnes defectus nostros assumere debuit.

2. Præterea, dictum est quod ad hoc quod Christus pro nobis satisfaceret, debuit habere habitus perfectivos in anima et defectus in corpore. Sed ipse ex parte animæ assumpsit plenitudinem omnis gratiæ. Ergo ex parte corporis debuit assumere omnes defectus.

3. Præterea, inter omnes defectus corporales præcipuum locum tenet mors. Sed Christus mortem assumpsit. Ergo multo magis omnes defectus alios assumere debuit.

SED CONTRA est quod contraria non possunt simul fieri in eodem. Sed quædam infirmitates sunt sibi ipsis contrariæ, utpote ex contrariis principiis causatæ. Ergo non potuit esse quod Christus omnes infirmitates humanas assumeret.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, Christus humanos defectus assumpsit ad satisfaciendum pro peccato humanæ naturæ, ad quod requirebatur quod perfectionem scientiæ et gratiæ haberet in anima. Illos igitur defectus Christus assumere debuit qui consequuntur ex peccato communi totius naturæ, nec tamen repugnant perfectioni scientiæ et gratiæ. Sic igitur non fuit conveniens ut omnes defectus seu infirmitates humanas assumeret. Sunt enim quidam defectus qui repugnant perfectioni scientiæ et gratiæ, sicut ignorantia, pronitas ad malum, et difficultas ad bonum. Quidam autem defectus sunt qui non consequuntur communiter totam humanam naturam propter peccatum primi parentis, sed causantur in aliquibus hominibus ex quibusdam particularibus causis, sicut lepra et morbus caducus et alia huiusmodi. Qui quidem defectus quandoque causantur ex culpa hominis, puta ex inordinatione victus, quandoque autem ex defectu virtutis formativæ. Quorum neutrum convenit Christo, quia caro eius de spiritu sancto concepta est, qui est infinitæ sapientiæ et virtutis, errare et deficere non valens; et ipse nihil inordinatum in regimine suæ vitæ exercuit. Sunt autem tertii defectus qui in omnibus hominibus communiter inveniuntur ex peccato primi parentis, sicut mors, fames, sitis, et alia huiusmodi. Et hos defectus omnes Christus suscepit. Quos Damascenus vocat naturales et indetractibiles passiones, naturales quidem, quia consequuntur communiter totam humanam naturam; indetractibiles quidem, quia defectum scientiæ et gratiæ non important.

1. Ad primum ergo dicendum quod omnes particulares defectus hominum causantur ex corruptibilitate et passibilitate corporis, superadditis quibusdam particularibus causis. Et ideo, dum Christus curavit passibilitatem et corruptibilitatem corporis nostri per hoc quod

eam assumpsit, ex consequenti omnes alios defectus curavit.

2. Ad secundum dicendum quod plenitudo omnis gratiæ et scientiæ animæ Christi secundum se debebatur, ex hoc ipso quod erat a verbo Dei assumpta. Et ideo absolute omnem plenitudinem sapientiæ et gratiæ Christus assumpsit. Sed defectus nostros dispensative assumpsit, ut pro peccato nostro satisfaceret, non quia ei secundum se competere. Et ideo non oportuit quod omnes assumeret, sed solum illos qui sufficiebant ad satisfaciendum pro peccato totius humanæ naturæ.

3. Ad tertium dicendum quod mors in omnes homines devenit ex peccato primi parentis, non autem quidam alii defectus, licet sint morte minores. Unde non est similis ratio.

QUÆSTIO 13

DEINDE considerandum est de defectibus pertinentibus ad animam. Et circa hoc quærentur decem. Primo, utrum in Christo fuerit peccatum. Secundo, utrum in eo fuerit fomes peccati. Tertio, utrum in eo fuerit ignorantia. Quarto, utrum anima eius fuerit passibilis. Quinto, utrum in eo fuerit dolor sensibilis. Sexto, utrum in eo fuerit tristitia. Septimo, utrum in eo fuerit timor. Octavo, utrum in eo fuerit admiratio. Nono, utrum in eo fuerit ira. Decimo, utrum simul fuerit viator et comprehensor.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod in Christo fuerit peccatum.

1. Dicitur enim in Psalmo, Deus, Deus meus, ut quid dereliquisti? longe a salute mea verba delictorum meorum. Hæc autem verba dicuntur ex persona ipsius Christi, ut patet ex hoc quod ipse ea in cruce protulit. Ergo videtur quod in Christo fuerint delicta.

2. Præterea, Rom. V dicit apostolus quod in Adam omnes peccaverunt, scilicet quia in eo originaliter fuerunt. Sed etiam Christus originaliter fuit in Adam. Ergo in eo peccavit.

3. Præterea, apostolus dicit, Heb. II, quod in eo in quo Christus passus est et tentatus, potens est et his qui tentantur auxiliari. Sed maxime indigebamus auxilio eius contra peccatum. Ergo videtur quod in eo fuerit peccatum.

4. Præterea, II Cor. V dicitur quod Deus eum qui non noverat peccatum, scilicet Christum, pro nobis fecit pec-

catum. Sed illud vere est quod a Deo factum est. Ergo in Christo vere fuit peccatum.

5. Præterea, sicut Augustinus dicit, in libro de agone christiano, in homine Christo se nobis ad exemplum præbuit filius Dei. Sed homo indiget exemplo non solum ad recte vivendum, sed etiam ad hoc quod pœniteat de peccatis. Ergo videtur quod in Christo debuit esse peccatum, ut, de peccatis pœnitendo, pœnitentiæ nobis daret exemplum.

SED CONTRA est quod ipse dicit, Ioan. VIII, quis ex vobis arguet me de peccato?

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, Christus suscepit defectus nostros ut pro nobis satisfaceret; et veritatem humanæ naturæ comprobaret; et ut nobis exemplum virtutis fieret. Secundum quæ tria manifestum est quod defectum peccati assumere non debuit. Primo enim, peccatum nihil operatur ad satisfactionem, quinimmo virtutem satisfactionis impedit; quia, ut dicitur Eccli. XXXIV, dona iniquorum non probat altissimus. Similiter etiam ex peccato non demonstratur veritas humanæ naturæ, quia peccatum non pertinet ad humanam naturam, cuius Deus est causa; sed magis est contra naturam per seminationem diaboli introductum, ut Damascenus dicit. Tertio, peccando exempla virtutum præbere non potuit, cum peccatum contrarietur virtuti. Et ideo Christus nullo modo assumpsit defectum peccati, nec originalis nec actualis, secundum illud quod dicitur I Pet. II, qui peccatum non fecit, nec inventus est dolus in ore eius.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut Damascenus dicit, in III libro, dicitur aliquid de Christo, uno modo, secundum proprietatem naturalem et hypostaticam, sicut dicitur quod factus est homo, et quod pro nobis passus est; alio modo, secundum proprietatem personalem et habitudinalem, prout scilicet aliqua dicuntur de ipso in persona nostra quæ sibi secundum se nullo modo conveniunt. Unde et inter septem regulas tichonii, quas ponit Augustinus in III de doct. Christ., prima ponitur de Domino et eius corpore, cum scilicet Christi et ecclesiæ una persona æstimatur. Et secundum hoc, Christus ex persona membrorum suorum loquens dicit, verba delictorum meorum, non quod in ipso capite delicta fuerint.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, X super Gen. Ad Litt., non omni modo Christus fuit in Adam, et in aliis patribus, quo nos ibi fuimus. Nos enim fuimus in Adam secundum rationem seminalem, et secundum corpulentam substantiam, quia scilicet, ut ipse ibidem dicit, cum sit in semine et visibilis corpulentia et invisibilis ratio, utrumque cucurrit ex Adam. Sed Christus visibilem carnis substantiam de carne virginis sumpsit, ratio vero conceptionis eius non a semine virili, sed longe aliter, ac desuper venit. Unde non fuit in Adam secundum seminalem rationem, sed solum secun-

dum corpulentam substantiam. Et ideo Christus non accepit active ab Adam naturam humanam, sed solum materialiter, active vero a spiritu sancto, sicut et ipse Adam materialiter sumpsit corpus ex limo terræ, active autem a Deo. Et propter hoc Christus non peccavit in Adam, in quo fuit solum secundum materiam.

3. Ad tertium dicendum quod Christus sua tentatione et passione nobis auxilium tulit pro nobis satisfaciendo. Sed peccatum non cooperatur ad satisfactionem, sed magis ipsam impedit, ut dictum est. Et ideo non oportuit ut peccatum in se haberet, sed quod omnino esset purus a peccato, alioquin, pœna quam sustinuit fuisset sibi debita pro peccato proprio.

4. Ad quartum dicendum quod Deus fecit Christum peccatum, non quidem ut in se peccatum haberet, sed quia fecit eum hostiam pro peccato, sicut Osee IV dicitur, peccata populi mei comedent, scilicet sacerdotes, qui secundum legem comedebant hostias pro peccato oblatas. Et secundum hunc modum dicitur Isaiæ LIII, quod Dominus posuit in eo iniquitates omnium nostrum, quia scilicet eum tradidit ut esset hostia pro peccatis omnium hominum. Vel, fecit eum peccatum, idest, habentem similitudinem carnis peccati, ut dicitur Rom. VIII. Et hoc propter corpus passibile et mortale quod assumpsit.

5. Ad quintum dicendum quod pœnitens laudabile exemplum dare potest, non ex eo quod peccavit, sed in hoc quod voluntarie pœnam sustinet pro peccato. Unde Christus dedit maximum exemplum pœnitentibus, dum non pro peccato proprio, sed pro peccatis aliorum voluit pœnam subire.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod in Christo fuerit fomes peccati.

1. Ab eodem enim principio derivatur fomes peccati, et passibilitas corporis sive mortalitas, scilicet ex subtractione originalis iustitiæ, per quam simul inferiores vires animæ subdebantur rationi, et corpus animæ. Sed in Christo fuit passibilitas corporis et mortalitas. Ergo etiam in eo fuit fomes peccati.

2. Præterea, sicut Damascenus dicit, in III libro, beneplacito divinæ voluntatis permittebatur caro Christi pati et operari quæ propria. Sed proprium est carni ut concupiscat delectabilia sibi. Cum ergo nihil aliud sit fomes quam concupiscentia, ut dicitur in Glossa, Rom. VII, videtur quod in Christo fuerit fomes peccati.

3. Præterea, ratione fomitis caro concupiscit adversus spiritum, ut dicitur Galat. V. Sed tanto spiritus ostenditur esse fortior et magis dignus corona, quanto magis super hostem, scilicet concupiscentiam carnis, dominatur, secundum illud II Tim. II, non coronabitur nisi qui

legitime certaverit. Christus autem habuit fortissimum et victoriosissimum spiritum, et maxime dignum corona, secundum illud Apoc. VI, data est ei corona, et exivit vincens, ut vinceret. Videtur ergo quod in Christo debuerit esse maxime fomes peccati.

SED CONTRA est quod dicitur Matth. I, quod in ea natum est, de spiritu sancto est. Sed spiritus sanctus excludit peccatum, et inclinationem peccati, quæ importatur nomine fomitis. Ergo in Christo non fuit fomes peccati.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, Christus perfectissime habuit gratiam et omnes virtutes. Virtus autem moralis quæ est in irrationali parte animæ, eam facit rationi esse subiectam, et tanto magis quanto perfectior fuerit virtus, sicut temperantia concupiscibilem, et fortitudo et mansuetudo irascibilem, ut in secunda parte dictum est. Ad rationem autem fomitis pertinet inclinatio sensualis appetitus in id quod est contra rationem. Sic igitur patet quod, quanto virtus fuerit magis in aliquo perfecta, tanto magis debilitatur in eo vis fomitis. Cum igitur in Christo fuerit virtus secundum perfectissimum gradum, consequens est quod in eo fomes peccati non fuerit, cum etiam iste defectus non sit ordinabilis ad satisfaciendum, sed potius inclinatur ad contrarium satisfactioni.

1. Ad primum ergo dicendum quod inferiores vires pertinentes ad sensibilem appetitum, naturaliter sunt obediabiles rationi, non autem vires corporales, vel humorum corporalium, vel etiam ipsius animæ vegetabilis, ut patet in I Ethic. Et ideo perfectio virtutis, quæ est secundum rationem rectam, non excludit passibilitatem corporis, excludit autem fomitem peccati, cuius ratio consistit in resistentia sensibilis appetitus ad rationem.

2. Ad secundum dicendum quod caro naturaliter concupiscit id quod est sibi delectabile, concupiscentia appetitus sensitivi, sed caro hominis, qui est animal rationale, hoc concupiscit secundum modum et ordinem rationis. Et hoc modo caro Christi, concupiscentia appetitus sensitivi, naturaliter appetebat escam et potum et somnum, et alia huiusmodi quæ secundum rationem rectam appetuntur, ut patet per Damascenum, in III libro. Ex hoc autem non sequitur quod in Christo fuerit fomes peccati, qui importat concupiscentiam delectabilium præter ordinem rationis.

3. Ad tertium dicendum quod fortitudo spiritus aliqualis ostenditur ex hoc quod resistit concupiscentiæ carnis sibi contrariantis, sed maior fortitudo spiritus ostenditur si per eius virtutem totaliter comprimatur, ne contra spiritum concupiscere possit. Et ideo hoc competebat Christo, cuius spiritus summum gradum fortitudinis attigerat. Et licet non sustinuerit impugnationem interiorem ex parte fomitis, sustinuit tamen exteriorem impugnationem ex parte mundi et diaboli, quos superando victoriæ coronam promeruit.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEditur. Videtur quod in Christo fuerit ignorantia.

1. Illud enim vere fuit in Christo quod sibi competit secundum humanam naturam, licet non competat secundum divinam, sicut passio et mors. Sed ignorantia convenit Christo secundum humanam naturam, dicit enim Damascenus, in III libro, quod ignorantem et servilem assumpsit naturam. Ergo ignorantia vere fuit in Christo.

2. Præterea, aliquis dicitur ignorans per notitiæ defectum. Sed aliqua notitia defuit Christo, dicit enim apostolus, II Cor. V, eum qui non novit peccatum, pro nobis peccatum fecit. Ergo in Christo fuit ignorantia.

3. Præterea, Isaïæ VIII dicitur, antequam sciat puer vocare patrem suum et matrem suam, auferetur fortitudo Damasci. Puer autem ille est Christus. Ergo in Christo fuit aliquarum rerum ignorantia.

SED CONTRA, ignorantia per ignorantiam non tollitur. Christus autem ad hoc venit ut ignorantias nostras auferret, venit enim ut illuminaret his qui in tenebris et in umbra mortis sedent. Ergo in Christo ignorantia non fuit.

RESPONDEO dicendum quod, sicut in Christo fuit plenitudo gratiæ et virtutis, ita in ipso fuit plenitudo omnis scientiæ, ut ex præmissis patet. Sicut autem in Christo plenitudo gratiæ et virtutis excludit peccati fomitem, ita plenitudo scientiæ excludit ignorantiam, quæ scientiæ opponitur. Unde, sicut in Christo non fuit fomes peccati, ita non fuit in eo ignorantia.

1. Ad primum ergo dicendum quod natura a Christo assumpta potest dupliciter considerari. Uno modo, secundum rationem suæ speciei. Et secundum hoc dicit Damascenus eam esse ignorantem et servilem. Unde subdit, nam serva est quidem hominis natura eius qui fecit ipsam, Dei, et non habet futurorum cognitionem. Alio modo potest considerari secundum illud quod habet ex unione ad hypostasim divinam, ex qua habet plenitudinem scientiæ et gratiæ, secundum illud Ioan. I, vidimus eum, quasi unigenitum a patre, plenum gratiæ et veritatis. Et hoc modo natura humana in Christo ignorantiam non habuit.

2. Ad secundum dicendum quod Christus dicitur non novisse peccatum, quia nescivit per experientiam. Scivit autem per simplicem notitiam.

3. Ad tertium dicendum quod propheta ibi loquitur de humana Christi scientia. Dicit ergo, antequam sciat puer, scilicet secundum humanitatem, vocare patrem suum, Ioseph, qui pater fuit putative, et matrem suam, scilicet Mariam, auferetur fortitudo Damasci. Quod non est sic intelligendum quasi aliquando fuerit homo et hoc

nesciverit, sed, antequam sciat, idest, antequam fiat homo scientiam habens humanam, auferetur vel, ad litteram, fortitudo Damasci et spolia Samariæ, per regem Assyriorum; vel, spiritualiter, quia, nondum natus, populum suum sola invocatione salvabit, ut Glossa Hieronymi exponit. Augustinus tamen, in sermone de epi- ph., dicit hoc esse completum in adoratione magorum. Ait enim, antequam per humanam carnem humana verba proferret, accepit virtutem Damasci, scilicet divitias, in quibus Damascus præsumebat in divitiis autem principatus auro defertur. Spolia vero Samariæ iidem ipsi erant. Samaria namque pro idololatria ponitur, illic enim populus ad idola colenda conversus est. Hæc ergo prima spolia puer idololatriæ detraxit. Et secundum hoc intelligitur, antequam sciat puer, idest, antequam ostendat se scire.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEditur. Videtur quod anima Christi non fuerit passibilis.

1. Nihil enim patitur nisi a fortiori, quia agens est præstantius patiente, ut patet per Augustinum, XII super Gen. Ad Litt.; et per Philosophum, in I de Anima. Sed nulla creatura fuit præstantior quam anima Christi. Ergo anima Christi non potuit ab aliqua creatura pati. Et ita non fuit passibilis, frustra enim fuisset in eo potentia patiendi, si a nullo pati potuisset.

2. Præterea, tullius in libro de tusculan. Quæst., dicit quod passiones animæ sunt quædam ægritudines. Sed in anima Christi non fuit aliqua ægritudo, nam ægritudo animæ sequitur peccatum, ut patet per illud Psalmi, sana animam meam, quia peccavi tibi. Ergo in Christo non fuerunt animæ passiones.

3. Præterea, passiones animæ videntur idem esse cum fomite peccati, unde apostolus, Rom. VII, vocat eas passiones peccatorum. Sed in Christo non fuit fomes peccati, ut supra dictum est. Ergo videtur quod non fuerint in eo animæ passiones. Et ita anima Christi non fuit passibilis.

SED CONTRA est quod in Psalmo dicitur ex persona Christi, repleta est malis anima mea, non quidem peccatis, sed humanis malis, idest doloribus, ut Glossa ibidem exponit. Sic igitur anima Christi fuit passibilis.

RESPONDEO dicendum quod animam in corpore constitutam contingit pati dupliciter, uno modo passione corporali; alio modo, passione animali. Passione quidem corporali patitur per corporis læsionem. Cum enim anima sit forma corporis, consequens est quod unum sit esse animæ et corporis, et ideo, corpore perturbato per aliquam corpoream passionem, necesse est

quod anima per accidens perturbetur, scilicet quantum ad esse quod habet in corpore. Quia igitur corpus Christi fuit passibile et mortale, ut supra habitum est, necesse fuit ut etiam anima eius hoc modo passibilis esset. Passione autem animali pati dicitur anima secundum operationem quæ vel est propria animæ, vel est principalius animæ quam corporis. Et quamvis etiam secundum intelligere et sentire dicatur hoc modo anima aliquid pati, tamen, sicut in secunda parte dictum est, propriissime dicuntur passiones animæ affectiones appetitus sensitivi, quæ in Christo fuerunt, sicut et cetera quæ ad naturam hominis pertinent. Unde Augustinus dicit, XIV de Civ. Dei, ipse Dominus, in forma servi agere vitam dignatus, humanitus adhibuit eas, ubi adhibendas esse iudicavit. Neque enim in quo verum erat hominis corpus et verus hominis animus, falsus erat humanus affectus. Sciendum tamen quod huiusmodi passiones aliter fuerunt in Christo quam in nobis, quantum ad tria. Primo quidem, quantum ad obiectum. Quia in nobis plerumque huiusmodi passiones feruntur ad illicita, quod in Christo non fuit. Secundo, quantum ad principium. Quia huiusmodi passiones frequenter in nobis præveniunt iudicium rationis, sed in Christo omnes motus sensitivi appetitus oriebantur secundum dispositionem rationis. Unde Augustinus dicit, XIV de Civ. Dei, quod hos motus, certissimæ dispensationis gratia, ita cum voluit Christus suscipit animo humano, sicut cum voluit factus est homo. Tertio, quantum ad effectum. Quia in nobis quandoque huiusmodi motus non sistunt in appetitu sensitivo, sed trahunt rationem. Quod in Christo non fuit, quia motus naturaliter humanæ carni convenientes sic ex eius dispositione in appetitu sensitivo manebant quod ratio ex his nullo modo impediatur facere quæ conveniebant. Unde Hieronymus dicit, super Matth., quod Dominus noster, ut veritatem assumpti probaret hominis, vere quidem contristatus est, sed, ne passio in animo illius dominaretur, per propassionem dicitur quod cœpit contristari, ut passio perfecta intelligatur quando animo, idest rationi, dominatur; propassio autem, quando est inchoata in appetitu sensitivo, sed ulterius non se extendit.

1. Ad primum ergo dicendum quod anima Christi poterat quidem resistere passionibus, ut non ei supervenirent, præsertim virtute divina. Sed propria voluntate se passionibus subiiciebat, tam corporalibus quam animalibus.

2. Ad secundum dicendum quod tullius ibi loquitur secundum opinionem stoicorum, qui non vocabant passiones quoscumque motus appetitus sensitivi, sed solum inordinatos. Tales autem passiones manifestum est in Christo non fuisse.

3. Ad tertium dicendum quod passiones peccatorum sunt motus appetitus sensitivi in illicita tendentes. Quod non fuit in Christo, sicut nec fomes peccati.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEditur. Videtur quod in Christo non fuerit verus dolor sensibilis.

1. Dicit enim Hilarius, in X de Trin., cum pro Christo mori vita sit, quid ipse in mortis sacramento doluisse æstimandus est, qui pro se morientibus vitam rependit? et infra dicit, unigenitus Deus hominem verum, non deficiens a se Deo, sumpsit, in quo, quamvis aut ictus incideret, aut vulnus descenderet, aut nodi concurrerent, aut suspensio elevaret, afferrent quidem hæc impetum passionis, non tamen dolorem inferrent. Non igitur in Christo fuit verus dolor.

2. Præterea, hoc proprium videtur esse carni in peccato conceptæ, quod necessitati doloris subiaceat. Sed caro Christi non est cum peccato concepta, sed ex spiritu sancto in utero virginali. Non ergo subiicitur necessitati patiendi dolorem.

3. Præterea, delectatio contemplationis divinorum diminuit sensum doloris, unde et martyres in passionibus suis tolerabilius dolorem sustinuerunt ex consideratione divini amoris. Sed anima Christi summe delectabatur in contemplatione Dei, quem per essentiam videbat, ut supra dictum est. Non ergo poterat sentire aliquem dolorem.

SED CONTRA est quod Isaiæ LIII dicitur, vere linguas nostros ipse tulit, et dolores nostros ipse portavit.

RESPONDEO dicendum quod, sicut patet ex his quæ in secunda parte dicta sunt, ad veritatem doloris sensibilis requiritur læsio corporis et sensus læsionis. Corpus autem Christi lædi poterat, quia erat passibile et mortale, ut supra habitum est. Nec defuit ei sensus læsionis, cum anima Christi perfecte haberet omnes potentias naturales. Unde nulli dubium debet esse quin in Christo fuerit verus dolor.

1. Ad primum ergo dicendum quod in omnibus illis verbis, et similibus Hilarius a carne Christi non veritatem doloris, sed necessitatem excludere intendit. Unde post præmissa verba subdit, neque enim, cum sitivit aut esurivit aut flevit, bibisse Dominus aut manducasse aut doluisse monstratus est, sed ad demonstrandam corporis veritatem corporis consuetudo suscepta est, ita ut, naturæ nostræ consuetudine, consuetudini sit corporis satisfactum. Vel, cum potum aut cibum accepit, non se necessitati corporis, sed consuetudini tribuit. Et accepit necessitatem per comparisonem ad causam primam horum defectuum, quæ est peccatum, ut supra dictum est, ut scilicet ea ratione dicatur caro Christi non subiicuisse necessitati horum defectuum, quia non fuit in ea peccatum. Unde subdit, habuit enim, scilicet Christus, corpus, sed originis suæ proprium, neque ex vitiis humanæ conceptionis existens, sed in formam corporis

nostri, virtutis suæ potestate, subsistens. Quantum tamen ad causam propinquam horum defectuum, quæ est compositio contrariorum, caro Christi subiicitur necessitati horum defectuum, ut supra habitum est.

2. Ad secundum dicendum quod caro in peccato concepta subiicitur dolori non solum ex necessitate naturalium principiorum, sed etiam ex necessitate reatus peccati. Quæ quidem necessitas in Christo non fuit, sed solum necessitas naturalium principiorum.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, virtute divinitatis Christi dispensative sic beatitudo in anima continebatur quod non derivabatur ad corpus, ut eius passibilitas et mortalitas tolleretur. Et, eadem ratione, delectatio contemplationis sic continebatur in mente quod non derivabatur ad vires sensibiles, ut per hoc dolor sensibilis excluderetur.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod in Christo non fuerit tristitia.

1. Dicitur enim de Christo, Isaiæ XLII, non erit tristis neque turbulentus.

2. Præterea, Prov. XII dicitur, non contristabit iustum quidquid ei acciderit. Et huius rationem stoici assignabant, quia nullus tristatur nisi de amissione bonorum suorum, iustus autem non reputat bona sua nisi iustitiam et virtutem, quas non potest amittere. Alioquin, subiaceret iustus fortunæ, si pro amissione bonorum fortunæ tristaretur. Sed Christus fuit maxime iustus, secundum illud Ierem. XXIII. Hoc est nomen quod vocabunt eum, Dominus iustus noster. Ergo in eo non fuit tristitia.

3. Præterea, Philosophus dicit, in VII Ethic., quod omnis tristitia est malum et fugiendum. Sed nullum malum vel fugiendum fuit in Christo. Ergo in Christo non fuit tristitia.

4. Præterea, sicut Augustinus dicit, XIV de Civ. Dei, tristitia est de his quæ nobis nolentibus accidunt. Sed nihil passus est Christus contra suam voluntatem, dicitur enim Isaiæ LIII, oblatus est quia ipse voluit. Ergo in Christo non fuit tristitia.

SED CONTRA est quod dicit Dominus, Matth. XXVI, tristis est anima mea usque ad mortem. Et Ambrosius dicit, II de Trin., ut homo, tristitiam habuit, suscepit enim tristitiam meam. Confidenter tristitiam nomino, qui crucem prædico.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, delectatio divinæ contemplationis ita per dispensationem divinæ virtutis retinebatur in mente Christi quod non derivabatur ad vires sensitivas, ut per hoc dolor sensibilis

excluderetur. Sicut autem dolor sensibilis est in appetitu sensitivo, ita et tristitia, sed est differentia secundum motivum, sive obiectum. Nam obiectum et motivum doloris est læsio sensu tactus percepta, sicut cum aliquis vulneratur. Obiectum autem et motivum tristitiæ est nocivum seu malum interius apprehensum, sive per rationem sive per imaginationem, sicut in secunda parte habitum est, sicut cum aliquis tristatur de amissione gratiæ vel pecuniæ. Potuit autem anima Christi interius apprehendere aliquid ut nocivum, et quantum ad se, sicut passio et mors eius fuit, et quantum ad alios, sicut peccatum discipulorum, vel etiam Iudæorum occidentium ipsum. Et ideo, sicut in Christo potuit esse verus dolor, ita in eo potuit esse vera tristitia, alio tamen modo quam in nobis est, secundum illa tria quæ sunt assignata supra, cum communiter de Christi passione loqueremur.

1. Ad primum ergo dicendum quod tristitia removetur a Christo secundum passionem perfectam, fuit tamen in eo initiata, secundum propassionem. Unde dicitur Matth. XXVI, cœpit contristari et mœstus esse. Aliud enim est contristari, aliud incipere contristari, ut Hieronymus ibidem dicit.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, XIV de Civ. Dei, pro tribus perturbationibus, scilicet cupiditate, lætitia et timore, stoici tres eupathias, id est bonas passiones, in anima sapientis posuerunt, scilicet pro cupiditate voluntatem, pro lætitia gaudium, pro metu cautionem. Sed pro tristitia negaverunt aliquid posse esse in animo sapientis, quia tristitia est de malo quod iam accidit; nullum autem malum æstimant posse accidere sapienti. Et hoc ideo est quia non credebant aliquid esse bonum nisi honestum, quod homines bonos facit; nec aliquid esse malum nisi inhonestum, per quod homines mali fiunt. Quamvis autem honestum sit principale hominis bonum, et inhonestum principale hominis malum, quia hæc pertinent ad ipsam rationem, quæ est principalis in homine; sunt tamen quædam secundaria hominis bona, quæ pertinent ad ipsum corpus, vel ad exteriores res corpori deservientes. Et secundum hoc, potest in animo sapientis esse tristitia, quantum ad appetitum sensitivum, secundum apprehensionem huiusmodi malorum, non tamen ita quod ista tristitia perturbet rationem. Et secundum hoc etiam intelligitur quod non contristabit iustum quidquid ei acciderit, quia scilicet ex nullo accidente eius ratio perturbatur. Et secundum hoc tristitia fuit in Christo, secundum propassionem, non secundum passionem.

3. Ad tertium dicendum quod omnis tristitia est malum pœnæ, non tamen semper est malum culpæ, sed solum quando ex inordinato affectu procedit. Unde Augustinus dicit, XIV de Civ. Dei, cum rectam rationem sequantur istæ affectiones, et quando et ubi oportet adhibentur, quis eas tunc morbidas aut vitiosas passiones audeat dicere?

4. Ad quartum dicendum quod nihil prohibet aliquid esse contrarium voluntati secundum se quod tamen est volitum ratione finis ad quem ordinatur, sicut medicina amara non est secundum se volita, sed solum secundum quod ordinatur ad sanitatem. Et hoc modo mors Christi et eius passio fuit, secundum se considerata, involuntaria et tristitiam causans, licet fuerit voluntaria in ordine ad finem, qui est redemptio humani generis.

ARTICULUS 7

AD SEPTIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod in Christo non fuerit timor.

1. Dicitur enim Prov. XXVII, iustus, quasi leo confidens, absque terrore erit. Sed Christus fuit maxime iustus. Ergo in Christo non fuit aliquis timor.

2. Præterea, Hilarius dicit, X de Trin., interrogo eos qui hoc existimant an ratione subsistat ut mori timuerit qui, omnem ab apostolis mortis timorem expellens, ad gloriam eos sit martyrii exhortatus. Non ergo in Christo rationabile est fuisse timorem.

3. Præterea, timor non videtur esse nisi de malo quod non potest homo vitare. Sed Christus poterat vitare et malum pœnæ, quod passus est; et malum culpæ, quod aliis accidit. Ergo in Christo non fuit aliquis timor.

SED CONTRA est quod dicitur Marc. XIV, cœpit Iesus tædere et pavere.

RESPONDEO dicendum quod, sicut tristitia causatur ex apprehensione mali præsentis, ita etiam timor causatur ex apprehensione mali futuri. Apprehensio autem mali futuri, si omnimodam certitudinem habeat, non inducit timorem. Unde Philosophus dicit, in II rhet., quod timor non est nisi ubi est aliqua spes evadendi, nam quando nulla spes est evadendi, apprehenditur malum ut præsens; et sic magis causat tristitiam quam timorem. Sic igitur timor potest considerari quantum ad duo. Uno modo, quantum ad hoc quod appetitus sensitivus naturaliter refugit corporis læsionem, et per tristitiam, si sit præsens; et per timorem, si sit futura. Et hoc modo timor fuit in Christo, sicut et tristitia. Alio modo potest considerari secundum incertitudinem futuri adventus, sicut quando nocte timemus ex aliquo sonitu quasi ignorantes quid hoc sit. Et quantum ad hoc, timor non fuit in Christo, ut Damascenus dicit, in III libro.

1. Ad primum ergo dicendum quod iustus dicitur esse absque terrore, secundum quod terror importat perfectam passionem, avertentem hominem a bono quod est rationis. Et sic timor non fuit in Christo sed solum secundum propassionem. Et ideo dicitur quod cœpit Iesus pavere et tædere, quasi secundum propassionem, ut Hieronymus exponit.

2. Ad secundum dicendum quod Hilarius eo modo excludit a Christo timorem quo excludit tristitiam, scilicet quoad necessitatem timendi. Sed tamen, ad comprobendam veritatem humanæ naturæ, voluntarie timorem assumpsit, sicut et tristitiam.

3. Ad tertium dicendum quod, licet Christus potuerit vitare mala futura secundum virtutem divinitatis, erant tamen inevitabilia, vel non de facili vitabilia, secundum infirmitatem carnis.

ARTICULUS 8

AD OCTAVUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod in Christo non fuerit admiratio.

1. Dicit enim Philosophus, in I Metaphys., quod admiratio causatur ex hoc quod aliquis videt effectum et ignorat causam, et sic admirari non est nisi ignorantis. Sed in Christo non fuit ignorantia, ut dictum est. Ergo in Christo non fuit admiratio.

2. Præterea, Damascenus dicit, in II libro, quod admiratio est timor ex magna imaginatione, et ideo Philosophus dicit, in IV Ethic., quod magnanimus non est admirativus. Sed Christus fuit maxime magnanimus. Ergo in Christo non fuit admiratio.

3. Præterea, nullus admiratur de eo quod ipse facere potest. Sed Christus facere potuit quidquid magnum erat in rebus. Ergo videtur quod de nullo admirabatur.

SED CONTRA est quod dicitur Matth. VIII, audiens Iesus, scilicet verba centurionis, miratus est.

RESPONDEO dicendum quod admiratio proprie est de novo aliquo insolito. In Christo autem non poterat esse aliquid novum et insolitum quantum ad scientiam divinam; neque etiam quantum ad scientiam humanam qua cognoscebat res in verbo; vel qua cognoscebat res per species inditas. Potuit tamen esse aliquid sibi novum et insolitum secundum scientiam experimentalem, secundum quam sibi poterant quotidie aliqua nova occurrere. Et ideo, si loquimur de Christo quantum ad scientiam divinam et scientiam beatam, vel etiam infusam, non fuit in Christo admiratio. Si autem loquamur de eo quantum ad scientiam experimentalem, sic admiratio in eo esse potuit. Et assumpsit hunc affectum ad nostram instructionem, ut scilicet doceat esse mirandum quod etiam ipse mirabatur. Unde Augustinus dicit, in I super Gen. Contra manich., quod miratur Dominus, nobis mirandum esse significat, quibus adhuc opus est sic moveri. Omnes ergo tales motus eius non perturbati animi signa sunt, sed docentis magisterium.

1. Ad primum ergo dicendum quod, licet Christus nihil ignoret, poterat tamen de novo aliquid occurrere experimentali eius scientiæ, ex quo admiratio causaretur.

2. Ad secundum dicendum quod Christus admirabatur de fide centurionis non ea ratione quod esset magna quantum ad ipsum, sed quia erat magna quantum ad alios.

3. Ad tertium dicendum quod ipse poterat facere omnia secundum virtutem divinam, secundum quam in eo admiratio non erat, sed solum secundum humanam scientiam experimentalem, ut dictum est.

ARTICULUS 9

AD NONUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod in Christo non fuerit ira.

1. Dicitur enim Iac. I, ira enim viri iustitiam Dei non operatur. Sed quidquid fuit in Christo ad iustitiam Dei pertinuit, ipse enim factus est nobis iustitia a Deo, ut dicitur I Cor. I. Ergo videtur quod in Christo non fuerit ira.

2. Præterea, ira mansuetudini opponitur, ut patet in IV Ethic. Sed Christus fuit maxime mansuetus. Ergo in Christo non fuit ira.

3. Præterea, Gregorius dicit, in V Moral., quod ira per vitium excæcat oculum mentis; ira vero per zelum ipsum turbat. Sed in Christo mentis oculus non fuit neque excæcatus neque turbatus. Ergo in Christo non fuit ira per vitium, nec ira per zelum.

SED CONTRA est quod Ioan. II dicitur de eo esse impletum quod in Psalmo legitur, zelus domus tuæ comedit me.

RESPONDEO dicendum quod, sicut in secunda parte dictum est, ira est effectus tristitiæ. Ex tristitia enim alicui illata consequitur in eo, circa sensitivam partem, appetitus repellendi illatam iniuriam vel sibi vel aliis. Et sic ira est passio composita ex tristitia et appetitu vindictæ. Dictum est autem quod in Christo tristitia esse potuit. Appetitus etiam vindictæ quandoque est cum peccato, quando scilicet aliquis vindictam quærit sibi absque ordine rationis. Et sic ira in Christo esse non potuit, hoc enim dicitur ira per vitium. Quandoque vero talis appetitus est sine peccato, immo est laudabilis, puta cum aliquis appetit vindictam secundum ordinem iustitiæ. Et hoc vocatur ira per zelum, dicit enim Augustinus, super Ioan., quod zelo domus Dei comeditur qui omnia perversa quæ videt cupit emendare; et, si emendare non possit, tolerat et gemit. Et talis ira fuit in Christo.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut dicit Gregorius, in V Moral., ira dupliciter se habet in homine. Quandoque enim prævenit rationem, et trahit eam secum ad operandum. Et tunc proprie ira dicitur operari, nam operatio attribuitur principali agenti. Et secundum hoc intelligitur quod ira viri iustitiam Dei non operatur. Quandoque vero ira sequitur rationem, et est

quasi instrumentum ipsius. Et tunc operatio, quæ est iustitiæ, non attribuitur iræ, sed rationi.

2. Ad secundum dicendum quod ira quæ transgreditur ordinem rationis mansuetudini opponitur, non autem ira quæ est moderata, ad medium reducta per rationem. Nam mansuetudo medium tenet in ira.

3. Ad tertium dicendum quod in nobis, secundum naturalem ordinem, potentiæ animæ mutuo se impediunt, ita scilicet quod, cum unius potentiæ operatio fuerit intensa, alterius operatio debilitetur. Et ex hoc procedit quod motus iræ etiam si sit secundum rationem moderatus, utcumque impedit oculum animæ contemplantis. Sed in Christo, per moderationem divinæ virtutis, unicuique potentiæ permittebatur agere quod erat ei proprium, ita quod una potentia ex alia non impediatur. Et ideo, sicut delectatio mentis contemplantis non impediabat tristitiam vel dolorem inferioris partis, ita etiam e converso passiones inferioris partis in nullo impediabant actum rationis.

ARTICULUS 7

AD DECIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Christus non fuerit simul viator et comprehensor.

1. Viatori enim competit moveri ad finem beatitudinis, comprehensori autem competit in fine quiescere. Sed non potest simul eidem convenire quod moveatur ad finem, et quod quiescat in fine. Ergo non potuit simul esse quod Christus esset viator et comprehensor.

2. Præterea, moveri ad beatitudinem, aut eam obtinere, non competit homini secundum corpus, sed secundum animam. Unde Augustinus dicit, in epistola ad dioscorum, quod ad inferiorem naturam, quæ est corpus, redundat ab anima non beatitudo, quæ propria est fruentis et intelligentis. Sed Christus, licet haberet corpus passibile, tamen secundum mentem plene Deo fruebatur. Non ergo Christus fuit viator, sed purus comprehensor.

3. Præterea, sancti, quorum animæ sunt in cælo et corpora in sepulcris, fruuntur quidem beatitudine secundum animam, quamvis eorum corpora morti subiaceant, et tamen non dicuntur viatores, sed solum comprehensores. Ergo, pari ratione, licet corpus Christi fuerit mortale, quia tamen mens eius Deo fruebatur, videtur quod fuerit purus comprehensor, et nullo modo viator.

SED CONTRA est quod dicitur Ierem. XIV, quasi colonus futurus es in terra, et quasi viator declinans ad manendum.

RESPONDEO dicendum quod aliquis dicitur viator ex eo quod tendit in beatitudinem, comprehensor autem

dicitur ex hoc quod iam beatitudinem obtinet, secundum illud I Cor. IX, sic currite ut comprehendatis; et Philipp. III, sequor autem, si quo modo comprehendam. Hominis autem beatitudo perfecta consistit in anima et corpore, ut in secunda parte habitum est, in anima quidem, quantum ad id quod est ei proprium, secundum quod mens videt et fruitur Deo; in corpore vero, secundum quod corpus resurget spirituale, et in virtute et in gloria et in incorruptione, ut dicitur I Cor. XV. Christus autem, ante passionem, secundum mentem plene videbat Deum, et sic habebat beatitudinem quantum ad id quod est proprium animæ. Sed quantum ad alia deerat ei beatitudo, quia et anima eius erat passibilis, et corpus passibile et mortale, ut ex supra dictis patet. Et ideo simul erat comprehensor, in quantum habebat beatitudinem animæ propriam, et simul viator, in quantum tendebat in beatitudinem secundum id quod ei de beatitudine deerat.

1. Ad primum ergo dicendum quod impossibile est moveri ad finem et quiescere in fine secundum idem. Sed secundum diversa nihil prohibet hoc, sicut aliquis homo simul est sciens quantum ad ea quæ iam novit, et addiscens quantum ad ea quæ nondum novit.

2. Ad secundum dicendum quod beatitudo principaliter et proprie consistit in anima secundum mentem, secundario tamen, et quasi instrumentaliter, requiruntur ad beatitudinem corporis bona; sicut Philosophus dicit, in I Ethic., quod exteriora bona organice deserviunt beatitudini.

3. Ad tertium dicendum quod non est eadem ratio de Animabus sanctorum defunctorum et de Christo, propter duo. Primo quidem, quia animæ sanctorum non sunt passibiles, sicut fuit anima Christi. Secundo, quia corpora non agunt aliquid per quod in beatitudinem tendant, sicut Christus, secundum corporis passiones, in beatitudinem tendebat quantum ad gloriam corporis.

QUÆSTIO 14

DEINDE considerandum est de his quæ consequuntur unionem. Et primo, quantum ad ea quæ conveniunt Christo secundum se; secundo, de his quæ conveniunt Christo per comparisonem ad Deum patrem; tertio, de his quæ conveniunt Christo quantum ad nos. Circa primum duplex consideratio occurrit, primo quidem, de his quæ conveniunt Christo secundum esse et fieri; secundo, de his quæ conveniunt Christo secundum rationem unitatis. Circa primum quærentur duodecim. Primo, utrum hæc sit vera, Deus est homo. Secundo, utrum hæc sit vera, homo est Deus. Tertio, utrum Christus possit dici homo dominicus. Quarto, utrum ea quæ conveniunt filio hominis, possint prædicari de filio Dei, et e

converso. Quinto, utrum ea quæ conveniunt filio hominis, possint prædicari de divina natura; et de humana ea quæ conveniunt filio Dei. Sexto, utrum hæc sit vera, filius Dei factus est homo. Septimo, utrum hæc sit vera, homo factus est Deus. Octavo, utrum hæc sit vera, Christus est creatura. Nono, utrum hæc sit vera, iste homo, demonstrato Christo, incæpit esse, vel, fuerit semper. Decimo, utrum hæc sit vera, Christus, secundum quod homo, est creatura. Undecimo, utrum hæc sit vera, Christus, secundum quod homo, est Deus. Duodecimo, utrum hæc sit vera, Christus, secundum quod homo, est hypostasis vel persona.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod hæc sit falsa, Deus est homo.

1. Omnis enim propositio affirmativa in materia aliqua remota est falsa. Sed hæc propositio, Deus est homo, est in materia remota, quia formæ significatæ per subiectum et prædicatum sunt maxime distantes. Cum ergo prædicta propositio sit affirmativa, videtur quod sit falsa.

2. Præterea, magis conveniunt tres personæ ad invicem quam humana natura et divina. Sed in mysterio trinitatis una persona non prædicatur de alia, non enim dicimus quod pater est filius, vel e converso. Ergo videtur quod nec humana natura possit prædicari de Deo, ut dicatur quod Deus est homo.

3. Præterea, Athanasius dicit quod, sicut anima et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus. Sed hæc est falsa, anima est corpus. Ergo et hæc est falsa, Deus est homo.

4. Præterea, sicut in prima parte habitum est, quod prædicatur de Deo non relative sed absolute, convenit toti trinitati et singulis personis. Sed hoc nomen homo non est relativum, sed absolutum. Si ergo vere prædicatur de Deo, sequitur quod tota trinitas et quælibet persona sit homo. Quod patet esse falsum.

SED CONTRA est quod dicitur Philipp. II, qui, cum in forma Dei esset, exinanivit semetipsum, formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus et habitu inventus ut homo. Et sic ille qui est in forma Dei, est homo. Sed ille qui est in forma Dei, est Deus. Ergo Deus est homo.

RESPONDEO dicendum quod ista propositio, Deus est homo, ab omnibus christianis conceditur, non tamen ab omnibus secundum eandem rationem. Quidam enim hanc propositionem concedunt non secundum propriam acceptionem horum terminorum. Nam Manichæi verbum Dei dicunt esse hominem, non quidem verum,

sed similitudinarium, in quantum dicunt filium Dei corpus phantasticum assumpsisse, ut sic dicatur Deus esse homo sicut cuprum figuratum dicitur homo, quia habet similitudinem hominis. Similiter etiam illi qui posuerunt quod in Christo anima et corpus non fuerunt unita, non posuerunt quod Deus sit verus homo, sed quod dicatur homo figurative, ratione partium. Sed utraque harum opinionum supra improbata est. Alii vero e converso ponunt veritatem ex parte hominis, sed negant veritatem ex parte Dei. Dicunt enim Christum, qui est Deus homo, esse Deum, non naturaliter, sed participative, scilicet per gratiam, sicut et omnes sancti viri dicuntur dii, excellentius tamen Christus præ aliis, propter gratiam abundantiorum. Et secundum hoc, cum dicitur, Deus est homo, ly Deus non supponit verum et naturalem Deum. Et hæc est hæresis Photini, quæ supra improbata est. Alii vero concedunt hanc propositionem cum veritate utriusque termini, ponentes Christum et verum Deum esse et verum hominem, sed tamen veritatem prædicationis non salvant. Dicunt enim quod homo prædicatur de Deo per quandam coniunctionem, vel dignitatis, vel auctoritatis, vel etiam affectionis aut inhabitationis. Et sic posuit Nestorius Deum esse hominem, ut per hoc nihil aliud significetur quam quod Deus est homini coniunctus tali coniunctione quod homo inhabitetur a Deo, et uniatur ei secundum affectum, et secundum participationem auctoritatis et honoris divini. Et in similem errorem incidunt qui ponunt duas hypostasises vel duo supposita in Christo. Quia non est possibile intelligi quod duorum quæ sunt secundum suppositum vel hypostasim distincta, unum proprie prædicetur de alio, sed solum secundum quandam figurativam locutionem, in quantum in aliquo coniunguntur; puta si dicamus Petrum esse iohannem, quia habent aliquam coniunctionem ad invicem. Et hæc etiam opiniones supra reprobatae sunt. Unde, supponendo, secundum veritatem catholicæ fidei, quod vera natura divina unita est cum vera natura humana, non solum in persona, sed etiam in supposito vel hypostasi, dicimus esse veram hanc propositionem et propriam, Deus est homo, non solum propter veritatem terminorum, quia scilicet Christus est verus Deus et verus homo; sed etiam propter veritatem prædicationis. Nomen enim significans naturam communem in concreto potest supponere pro quolibet contentorum in natura communi, sicut hoc nomen homo potest supponere pro quolibet homine singulari. Et ita hoc nomen Deus, ex ipso modo suæ significationis, potest supponere pro persona filii Dei, ut in prima parte habitum est. De quolibet autem supposito alicuius naturæ potest vere et proprie prædicari nomen significans illam naturam in concreto, sicut de socrate et Platone proprie et vere prædicatur homo. Quia ergo persona filii Dei, pro qua supponit hoc nomen Deus, est suppositum naturæ humanæ, vere et proprie hoc nomen homo potest prædicari de

hoc nomine Deus, secundum quod supponit pro persona filii Dei.

1. Ad primum ergo dicendum quod, quando formæ diversæ non possunt convenire in unum suppositum, tunc oportet quod propositio sit in materia remota cuius subiectum significat unam illarum formarum, et prædicatum aliam. Sed quando duæ formæ possunt convenire in unum suppositum, non est materia remota, sed naturalis vel contingens, sicut cum dico, album est musicum. Natura autem divina et humana, quamvis sint maxime distantes, tamen conveniunt per incarnationis mysterium in uno supposito, cui neutra illarum inest per accidens, sed secundum se. Et ideo hæc propositio, Deus est homo, non est neque in materia remota neque in materia contingenti, sed in materia naturali. Et prædicatur homo de Deo, non per accidens, sed per se, sicut de sua hypostasi, non quidem ratione formæ significatæ per hoc nomen Deus; sed ratione suppositi, quod est hypostasis humanæ naturæ.

2. Ad secundum dicendum quod tres personæ divinae conveniunt in natura, distinguuntur tamen in supposito, et ideo non prædicantur de invicem. In mysterio autem incarnationis naturæ quidem, quia distinctæ sunt, de invicem non prædicantur secundum quod significantur in abstracto, non enim natura divina est humana, sed quia conveniunt in supposito, prædicantur de invicem in concreto.

3. Ad tertium dicendum quod anima et caro significantur ut in abstracto, sicut divinitas et humanitas. In concreto vero dicuntur animatum et carneum, sive corporeum, sicut ex alia parte Deus et homo. Unde utrobique abstractum non prædicatur de abstracto, sed solum concretum de concreto.

4. Ad quartum dicendum quod hoc nomen homo prædicatur de Deo ratione unionis in persona, quæ quidem unio relationem importat. Et ideo non sequitur regulam eorum nominum quæ absolute prædicantur de Deo ab æterno.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod hæc sit falsa, homo est Deus.

1. Deus enim est nomen incommunicabile. Sed Sap. XIV reprehenduntur idololatræ de hoc quod istud nomen Deus, quod est incommunicabile, lignis et lapidibus imposuerunt. Ergo pari ratione, videtur esse inconveniens quod hoc nomen Deus prædicetur de homine.

2. Præterea, quidquid prædicatur de prædicato, prædicatur de subiecto. Sed hæc est vera, Deus est pater, vel, Deus est trinitas. Si ergo hæc sit vera, homo est Deus; videtur etiam quod hæc sit vera, homo est pater,

vel, homo est trinitas. Quas quidem patet esse falsas. Ergo et primam.

3. Præterea, in Psalmo dicitur, non erit in te Deus recens. Sed homo est quiddam recens, non enim Christus semper fuit homo. Ergo hæc est falsa, homo est Deus.

SED CONTRA est quod dicitur Rom. IX, ex quibus est Christus secundum carnem, qui est super omnia Deus benedictus in sæcula. Sed Christus secundum carnem est homo. Ergo hæc est vera, homo est Deus.

RESPONDEO dicendum quod, supposita veritate utriusque naturæ, divinæ scilicet et humanæ, et unione in persona et hypostasi, hæc est vera et propria, homo est Deus, sicut et ista, Deus est homo. Hoc enim nomen homo potest supponere pro qualibet hypostasi humanæ naturæ, et ita potest supponere pro persona filii, quam dicimus esse hypostasim humanæ naturæ. Manifestum est autem quod de persona filii Dei vere et proprie prædicatur hoc nomen Deus, ut in prima parte habitum est. Unde relinquitur quod hæc sit vera et propria, homo est Deus.

1. Ad primum ergo dicendum quod idololatræ attribuebant nomen deitatis lapidibus et lignis secundum quod in sua natura considerantur, quia putabant in illis aliquid numinis esse. Nos autem non attribuimus nomen deitatis homini secundum humanam naturam, sed secundum suppositum æternum, quod est etiam per unionem suppositum humanæ naturæ, ut dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod hoc nomen pater prædicatur de hoc nomine Deus secundum quod hoc nomen Deus supponit pro persona patris. Sic autem non prædicatur de persona filii, quia persona filii non est persona patris. Et per consequens non oportet quod hoc nomen pater prædicetur de hoc nomine homo, de quo prædicatur hoc nomen Deus, inquantum scilicet homo supponit pro persona filii.

3. Ad tertium dicendum quod, licet humana natura in Christo sit quiddam recens, tamen suppositum humanæ naturæ non est recens, sed æternum. Et quia hoc nomen Deus non prædicatur de homine ratione humanæ naturæ, sed ratione suppositi, non sequitur quod ponamus Deum recentem. Sequeretur autem si ponere-mus quod homo supponit suppositum creatum, secundum quod oportet dicere eos qui in Christo ponunt duo supposita.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEditur. Videtur quod Christus possit dici homo dominicus.

1. Dicit enim Augustinus, in libro octogintatrium quæst., monendum est ut illa bona expectentur quæ fue-

runt in illo homine dominico. Loquitur autem de Christo. Ergo videtur quod Christus sit homo dominicus.

2. Præterea, sicut dominium convenit Christo ratione divinæ naturæ, ita etiam humanitas pertinet ad humanam naturam. Sed Deus dicitur humanatus, ut patet per Damascenum, in III libro, ubi dicit quod humanatio eam quæ ad hominem copulationem demonstrat. Ergo pari ratione, potest demonstrative dici quod homo ille sit dominicus.

3. Præterea, sicut dominicus denominative dicitur a Domino, ita divinus dicitur denominative a Deo. Sed Dionysius Christum nominat divinissimum Iesum. Ergo, pari ratione, potest dici quod Christus sit homo dominicus.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in libro retract., non video utrum recte dicatur homo dominicus Iesus Christus, cum sit utique Dominus.

RESPONDEO dicendum quod sicut, supra dictum est, cum dicitur homo Christus Iesus, designatur suppositum æternum, quod est persona filii Dei, propter hoc quod unum suppositum est utriusque naturæ. De persona autem filii Dei prædicatur Deus et Dominus essentialiter. Et ideo non debet prædicari denominative; quia hoc derogat veritati unionis. Unde, cum dominicus dicitur denominative a Domino, non potest vere et proprie dici quod homo ille sit dominicus, sed magis quod sit Dominus. Si autem per hoc quod dicitur homo Christus Iesus, designaretur suppositum aliquod creatum, secundum illos qui ponunt in Christo duo supposita, posset dici homo ille dominicus, inquantum sumitur ad participationem honoris divini; sicut Nestoriani posuerunt. Et hoc etiam modo humana natura non dicitur essentialiter dea, sed deificata, non quidem per conversionem ipsius in divinam naturam, sed per coniunctionem ad divinam naturam in una hypostasi; ut patet per Damascenum, in III libro.

1. Ad primum ergo dicendum quod Augustinus illa verba, et similia, retractat in libro retractationum. Unde post prædicta verba libri retractationum subdit, hoc ubicumque dixi, scilicet quod Christus Iesus sit homo dominicus, dixisse me nollem. Postea quippe vidi non esse dicendum, quamvis nonnulla ratione posset defendi, quia scilicet posset aliquis dicere quod dicitur homo dominicus ratione humanæ naturæ, quam significat hoc nomen homo, non autem ratione suppositi.

2. Ad secundum dicendum quod illud unum suppositum quod est divinæ et humanæ naturæ, primo quidem fuit divinæ naturæ, scilicet ab æterno, postea autem ex tempore per incarnationem factum est suppositum humanæ naturæ. Et hac ratione dicitur humanatus, non quia assumpsit hominem; sed quia assumpsit humanam naturam. Non autem sic est e converso quod sup-

positum humanæ naturæ assumpserit divinam naturam. Unde non potest dici homo deificatus, vel dominicus.

3. Ad tertium dicendum quod hoc nomen divinum consuevit prædicari etiam de his de quibus prædicatur essentialiter hoc nomen Deus, dicimus enim quod divina essentia est Deus, ratione identitatis; et quod essentia est Dei sive divina, propter diversum modum significandi; et verbum divinum, cum tamen verbum sit Deus. Et similiter dicimus personam divinam, sicut et personam Platonis, propter diversum modum significandi. Sed dominicus non dicitur de his de quibus Dominus prædicatur, non enim consuevit dici quod aliquis homo qui est Dominus, sit dominicus. Sed illud quod qualitercumque est Domini, dominicum dicitur, sicut dominica voluntas vel dominica manus, vel dominica possessio. Et ideo ipse homo Christus, qui est Dominus, non potest dici dominicus, sed potest caro eius dici dominica caro, et passio eius potest dici dominica passio.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod ea quæ sunt humanæ naturæ, de Deo dici non possint.

1. Impossibile est enim opposita de eodem prædicari. Sed ea quæ sunt humanæ naturæ, sunt contraria his quæ sunt propria Dei, Deus enim est increatus, immutabilis et æternus; ad humanam autem naturam pertinet ut sit creata, temporalis et mutabilis. Non ergo ea quæ sunt naturæ humanæ, possunt dici de Deo.

2. Præterea, attribuere Deo ea quæ ad defectum pertinent, videtur derogare divino honori, et ad blasphemiam pertinere. Sed ea quæ sunt humanæ naturæ, defectum quandam continent, sicut mori, pati, et alia huiusmodi. Ergo videtur quod nullo modo ea quæ sunt humanæ naturæ, possint dici de Deo.

3. Præterea, assumi convenit humanæ naturæ. Non autem hoc convenit Deo. Non ergo ea quæ sunt humanæ naturæ, de Deo dici possunt.

SED CONTRA est quod Damascenus dicit, in III libro, quod Deus suscepit ea quæ sunt carnis idiomata, id est proprietates, dum Deus passibilis nominatur, et Deus gloriæ crucifixus est.

RESPONDEO dicendum quod de hac quaestione diversitas fuit inter Nestorianos et catholicos. Nestoriani enim voces quæ dicuntur de Christo dividere volebant hoc modo, ut ea quæ pertinent ad humanam naturam, non dicerentur de Deo; nec ea quæ pertinent ad divinam naturam, dicerentur de homine. Unde Nestorius dixit, si quis Dei verbo passiones tentat tribuere, anathema sit. Si qua vero nomina sunt quæ pertinere possunt ad utramque naturam, de talibus prædicabant ea quæ sunt utrius-

que naturæ, sicut hoc nomen Christus, vel Dominus. Unde concedebant Christum esse natum de virgine, et fuisse ab æterno, non tamen concedebant vel Deum natum de virgine, vel hominem ab æterno fuisse. Catholici vero posuerunt huiusmodi quæ dicuntur de Christo, sive secundum divinam naturam sive secundum humanam, dici posse tam de Deo quam de homine. Unde Cyrillus dixit, si quis duabus personis seu substantiis, idest hypostasibus, eas quæ in evangelicis et apostolicis sunt conscriptionibus dividit voces, vel ea quæ de Christo a sanctis dicuntur, vel ab ipso Christo de semetipso; et aliquas quidem ex his homini applicandas crediderit, aliquas soli verbo deputaverit, anathema sit. Et huius ratio est quia, cum sit eadem hypostasis utriusque naturæ, eadem hypostasis supponitur nomine utriusque naturæ. Sive ergo dicatur homo, sive Deus, supponitur hypostasis divinæ et humanæ naturæ. Et ideo de homine dici possunt ea quæ sunt divinæ naturæ, et de Deo possunt dici ea quæ sunt humanæ naturæ. Sciendum tamen quod in propositione in qua aliquid de aliquo prædicatur, non solum attenditur quid sit illud de quo prædicatur prædicatum, sed etiam secundum quid de illo prædicetur. Quamvis igitur non distinguantur ea quæ prædicantur de Christo, distinguuntur tamen quantum ad id secundum quod utrumque prædicatur. Nam ea quæ sunt divinæ naturæ, prædicantur de Christo secundum divinam naturam, ea autem quæ sunt humanæ naturæ, prædicantur de eo secundum humanam naturam. Unde Augustinus dicit, in I de Trin., distinguamus quod in Scripturis sonat secundum formam Dei et quod secundum formam servi. Et infra, quid propter quid, et quid secundum quid dicatur, prudens et diligens et pius lector intelligit.

1. Ad primum ergo dicendum quod opposita prædicari de eodem secundum idem est impossibile, sed secundum diversa, nihil prohibet. Et hoc modo opposita prædicantur de Christo, non secundum idem, sed secundum diversas naturas.

2. Ad secundum dicendum quod, si ea quæ ad defectum pertinent Deo attribuantur secundum divinam naturam, esset blasphemiam, quasi pertinens ad diminutionem honoris ipsius, non autem pertinet ad Dei iniuriam si attribuantur ei secundum naturam assumptam. Unde in quodam sermone ephesini Concilii dicitur, nihil putat Deus iniuriam quod est occasio salutis hominibus, nihil enim abiectorum quæ elegit propter nos, iniuriam facit illi naturæ quæ non potest esse subiecta iniuriis, propria vero facit inferiora ut salvet naturam nostram. Quando ergo quæ abiecta et vilia sunt Dei naturam non iniuriantur, sed salutem hominibus operantur, quomodo dicis ea quæ causa nostræ salutis sunt, iniuriæ occasionem Deo fuisse?

3. Ad tertium dicendum quod assumi convenit humanæ naturæ non ratione suppositi, sed ratione sui ipsius. Et ideo non convenit Deo.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod ea quæ sunt humanæ naturæ, possint dici de natura divina.

1. Ea enim quæ sunt humanæ naturæ, prædicantur de filio Dei, et de Deo. Sed Deus est sua natura. Ergo ea quæ sunt naturæ humanæ, possunt prædicari de divina natura.

2. Præterea, caro pertinet ad naturam humanam. Sed, sicut dicit Damascenus, in III libro, dicimus naturam verbi incarnatam esse, secundum beatos Athanasium et Cyrillum. Ergo videtur quod, pari ratione, ea quæ sunt humanæ naturæ, possint dici de divina natura.

3. Præterea, ea quæ sunt divinæ naturæ, conveniunt humanæ naturæ in Christo, sicut cognoscere futura, et habere saluferam virtutem. Ergo videtur quod, pari ratione ea, quæ sunt humanæ naturæ, possint dici de divina natura.

SED CONTRA est quod Damascenus dicit, in III libro, deitatem quidem dicentes, non nominamus de ea quæ humanitatis idiomata, idest proprietates, non enim dicimus deitatem passibilem vel creabilem. Deitas autem est divina natura. Ergo ea quæ sunt humanæ naturæ, non possunt dici de divina natura.

RESPONDEO dicendum quod ea quæ sunt proprie unius, non possunt vere de aliquo prædicari nisi de eo quod est idem illi, sicut risibile non convenit nisi ei quod est homo. In mysterio autem incarnationis non est eadem divina natura et humana, sed est eadem hypostasis utriusque naturæ. Et ideo ea quæ sunt unius naturæ, non possunt de alia prædicari, secundum quod in abstracto significantur. Nomina vero concreta supponunt hypostasim naturæ. Et ideo indifferenter prædicari possunt ea quæ ad utramque naturam pertinent, de nominibus concretis sive, illud nomen de quo dicuntur det intelligere utramque naturam, sicut hoc nomen Christus in quo intelligitur et divinitas ungens et humanitas uncta; sive solum divinam naturam, sicut hoc nomen Deus, vel filius Dei; sive solum naturam humanam, sicut hoc nomen homo, vel Iesus. Unde leo Papa dicit, in epistola ad palæstinos, non interest ex qua Christus substantia nominetur, cum inseparabiliter manente unitate personæ, idem sit et totus hominis filius propter carnem, et totus Dei filius propter unam cum patre divinitatem.

1. Ad primum ergo dicendum quod in divinis realiter est idem persona cum natura, et ratione huius identitatis, divina natura prædicatur de filio Dei. Non tamen est idem modus significandi. Et ideo quædam dicuntur de filio Dei quæ non dicuntur de divina natura, sicut dicimus quod filius Dei est genitus, non tamen dicimus quod divina natura sit genita, ut in prima parte habitum est. Et similiter in mysterio incarnationis dicimus quod fi-

lius Dei est passus, non autem dicimus quod natura divina sit passa.

2. Ad secundum dicendum quod incarnatio magis importat unionem ad carnem quam carnis proprietatem. Utraque autem natura est in Christo unita alteri in persona, ratione cuius unionis et natura divina dicitur incarnata, et humana natura deificata, ut supra dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod ea quæ sunt divinæ naturæ, dicuntur de humana natura, non secundum quod essentialiter competunt divinæ naturæ, sed secundum quod participative derivantur ad humanam naturam. Unde ea quæ participari non possunt a natura humana, sicut esse increatum aut omnipotentem, nullo modo de humana natura dicuntur. Divina autem natura nihil participative recipit ab humana natura. Et ideo ea quæ sunt humanæ naturæ, nullo modo possunt dici de divina.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod hæc sit falsa, Deus factus est homo.

1. Cum enim homo significet substantiam, fieri hominem est fieri simpliciter. Sed hæc est falsa, Deus factus est simpliciter. Ergo hæc est falsa, Deus factus est homo.

2. Præterea, fieri hominem est mutari. Sed Deus non potest esse subiectum mutationis, secundum illud Malach. III, ego Dominus, et non mutor. Ergo videtur quod hæc sit falsa, Deus factus est homo.

3. Præterea, homo, secundum quod de Christo dicitur, supponit personam filii Dei. Sed hæc est falsa, Deus factus est persona filii Dei. Ergo hæc est falsa, Deus factus est homo.

SED CONTRA est quod dicitur Ioan. I, verbum caro factum est. Et sicut Athanasius dicit, in epistola ad epicetum, quod dixit verbum caro factum est, simile est ac si diceretur, homo factus est.

RESPONDEO dicendum quod unumquodque dicitur esse factum illud quod de novo incipit prædicari de ipso. Esse autem hominem vere prædicatur de Deo, sicut dictum est, ita tamen quod non convenit Deo esse hominem ab æterno, sed ex tempore per assumptionem humanæ naturæ. Et ideo hæc est vera, Deus factus est homo. Diversimode tamen intelligitur a diversis, sicut et hæc, Deus est homo, ut supra dictum est.

1. Ad primum ergo dicendum quod fieri hominem est fieri simpliciter in omnibus his in quibus humana natura incipit esse in supposito de novo creato. Deus autem dicitur factus homo ex eo quod humana natura incipit esse in supposito divinæ naturæ ab æterno præexistente. Et ideo Deum fieri hominem non est Deum fieri simpliciter.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut dictum est, fieri importat quod aliquid prædicetur de novo de altero. Unde quodcumque aliquid de novo prædicatur de altero cum mutatione eius de quo dicitur, tunc fieri est mutari. Et hoc convenit omnibus quæ absolute dicuntur, non enim potest albedo aut magnitudo de novo advenire alicui nisi per hoc quod de novo mutatur ad albedinem vel magnitudinem. Ea vero quæ relative dicuntur, possunt de novo prædicari de aliquo absque eius mutatione, sicut homo de novo fit dexter absque sua mutatione, per motum illius qui fit ei sinister. Unde in talibus non oportet omne quod dicitur fieri, esse mutatum, quia hoc potest accidere per mutationem alterius. Et per hunc modum Deo dicimus, Domine, refugium factus es nobis. Esse autem hominem convenit Deo ratione unionis, quæ est relatio quædam. Et ideo esse hominem prædicatur de novo de Deo absque eius mutatione, per mutationem humanæ naturæ, quæ assumitur in divinam personam. Et ideo, cum dicitur, Deus factus est homo, non intelligitur aliqua mutatio ex parte Dei, sed solum ex parte humanæ naturæ.

3. Ad tertium dicendum quod homo supponit personam filii Dei, non nudam, sed prout subsistit in humana natura. Et quamvis hæc sit falsa, Deus factus est persona filii, est tamen hæc vera, Deus factus est homo, ex eo quod unitus est humanæ naturæ.

ARTICULUS 7

AD SEPTIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod hæc sit vera, homo factus est Deus.

1. Dicitur enim Rom. I, quod ante promiserat per prophetas suos in Scripturis sanctis de filio suo, qui factus est ei ex semine David secundum carnem. Sed Christus secundum quod homo est ex semine David secundum carnem. Ergo homo factus est filius Dei.

2. Præterea, Augustinus dicit, in I de Trin., talis erat illa susceptio quæ Deum hominem faceret, et hominem Deum. Sed ratione illius susceptionis hæc est vera, Deus factus est homo. Ergo similiter hæc est vera, homo factus est Deus.

3. Præterea, Gregorius Nazianzenus dicit, in epistola ad chelidonium, Deus quidem humanatus est, homo autem deificatus, vel quomodolibet aliter nominaverit. Sed Deus ea ratione dicitur humanatus, quia est homo factus. Ergo homo ea ratione dicitur deificatus, quia est factus Deus. Et ita hæc est vera, homo factus est Deus.

4. Præterea, cum dicitur, Deus factus est homo, subiectum factionis vel unionis non est Deus, sed humana natura, quam significat hoc nomen homo. Sed illud videtur esse subiectum factionis cui factio attribuitur. Er-

go hæc magis est vera, homo factus est Deus, quam ista, Deus factus est homo.

SED CONTRA est quod Damascenus dicit, in III libro, non hominem deificatum dicimus, sed Deum humanatum. Idem autem est fieri Deum quod deificari. Ergo hæc est falsa, homo factus est Deus.

RESPONDEO dicendum quod propositio ista, homo factus est Deus, tripliciter potest intelligi. Uno modo, ita quod hoc participium factus determinet absolute vel subiectum, vel prædicatum. Et in hoc sensu est falsa, quia neque homo ille de quo prædicatur est factus, neque Deus est factus, ut infra dicitur. Et sub eodem sensu hæc est falsa, Deus factus est homo. Sed sub hoc sensu non quæritur hic de istis propositionibus. Alio modo potest intelligi ut ly factus determinet compositionem, ut sit sensus, homo factus est Deus, idest, factum est ut homo sit Deus. Et sub hoc sensu utraque est vera, et, homo factus est Deus, et, Deus factus est homo. Sed hic non est proprius sensus harum locutionum, nisi forte intelligatur quod ly homo non habeat personalem suppositionem, sed simplicem. Licet enim hic homo non sit factus Deus, quia hoc suppositum, persona filii Dei, ab æterno fuit Deus, tamen homo, communiter loquendo, non semper fuit Deus. Tertio modo, proprie intelligitur, secundum quod hoc participium factus ponit fieri circa hominem in respectu ad Deum sicut ad terminum factionis. Et in hoc sensu, supposito quod in Christo sit eadem persona et hypostasis et suppositum Dei et hominis, ut supra ostensum est, ista propositio falsa est. Quia cum dicitur, homo factus est Deus, ly homo habet personalem suppositionem, non enim esse Deum verificatur de homine ratione humanæ naturæ, sed ratione sui suppositi. Suppositum autem illud humanæ naturæ de quo verificatur esse Deum, est idem quod hypostasis seu persona filii Dei, quæ semper fuit Deus. Unde non potest dici quod iste homo incæpit esse Deus, vel quod fiat Deus, aut quod factus sit Deus. Si vero esset alia persona vel hypostasis Dei et hominis, ita quod esse Deum prædicaretur de homine, et e converso per quandam coniunctionem suppositorum, vel dignitatis personalis, vel affectionis, vel inhabitationis, ut Nestoriani dixerunt, tunc pari ratione posset dici quod homo factus est Deus, idest coniunctus Deo, sicut et quod Deus factus est homo, idest coniunctus homini.

1. Ad primum ergo dicendum quod in verbis illis apostoli hoc relativum qui, quod refert pro persona filii, non debet intelligi ex parte prædicati, quasi aliquis existens ex semine David secundum carnem sit factus filius Dei, in quo sensu obiectio procedebat, sed debet intelligi ex parte subiecti, ut sit sensus quod filius Dei factus est ei, (scilicet ad honorem patris, ut Glossa exponit) existens ex semine David secundum carnem; ac si diceret,

filius Dei habens carnem ex semine David ad honorem Dei.

2. Ad secundum dicendum quod verbum Augustini est intelligendum in illo sensu, secundum quod ex illa susceptione incarnationis factum est ut homo esset Deus et Deus esset homo. In quo sensu ambæ locutiones sunt veræ, ut dictum est.

3. Et similiter dicendum est ad tertium, nam deificari idem est quod fieri Deum.

4. Ad quartum dicendum quod terminus in subiecto positus tenetur materialiter, idest pro supposito, positus vero in prædicato, tenetur formaliter, idest pro natura significata. Et ideo cum dicitur, homo factus est Deus, ipsum fieri non attribuitur humanæ naturæ, sed supposito humanæ naturæ, quod est ab æterno Deus, et ideo non convenit ei fieri Deum. Cum autem dicitur, Deus factus est homo, factio intelligitur terminari ad ipsam humanam naturam. Et ideo, proprie loquendo, hæc est vera, Deus factus est homo, sed hæc est falsa, homo factus est Deus. Sicut, si socrates, cum prius fuerit homo, postea factus est albus, demonstrato socrate, hæc est vera, hic homo hodie factus est albus; hæc tamen est falsa, hoc album hodie factum est homo. Si tamen ex parte subiecti poneretur aliquod nomen significans naturam humanam in abstracto, posset hoc modo significari ut subiectum factionis, puta si dicatur quod natura humana facta est filii Dei.

ARTICULUS 8

AD OCTAVUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod hæc sit vera, Christus est creatura.

1. Dicit enim leo Papa, nova et inaudita conventio, Deus qui est et erat, fit creatura. Sed illud potest prædicari de Christo quod filius Dei factus est per incarnationem. Ergo hæc est vera, Christus est creatura.

2. Præterea, proprietates utriusque naturæ possunt prædicari de hypostasi communi utriusque naturæ, quocumque nomine significetur, ut supra dictum est. Sed proprietas humanæ naturæ est esse creaturam, sicut proprietas divinæ naturæ est esse creatorem. Ergo utrumque potest dici de Christo, scilicet quod sit creatura; et quod sit increatus et creator.

3. Præterea, principalior pars hominis est anima quam corpus. Sed Christus ratione corporis, quod de virgine traxit, dicitur simpliciter esse natus de virgine. Ergo ratione animæ, quæ creata est a Deo, debet simpliciter dici quod Christus sit creatura.

SED CONTRA est quod Ambrosius dicit, in libro de Trin., nunquid dicto factus est Christus? nunquid mandato creatus est Christus? quasi dicat, non. Unde subdit, quomodo autem creatura in Deo esse potest? etenim

Deus naturæ simplicis est, non coniunctæ. Ergo hæc non est concedenda, Christus est creatura.

RESPONDEO dicendum quod, sicut Hieronymus dicit, ex verbis inordinate prolatis incurritur hæresis. Unde cum hæreticis nec nomina debemus habere communia, ne eorum errori favere videamur. Ariani autem hæretici Christum dixerunt esse creaturam, et minorem patre, non solum ratione humanæ naturæ, sed etiam ratione divinæ personæ. Et ideo non est absolute dicendum quod Christus sit creatura, vel minor patre, sed cum determinatione, scilicet, secundum humanam naturam. Ea vero de quibus suspicari non potest quod divinæ personæ convenient secundum seipsam, possunt simpliciter dici de Christo ratione humanæ naturæ, sicut simpliciter dicimus Christum esse passum, mortuum et sepultum. Sicut etiam in rebus corporalibus et humanis, ea quæ in dubitationem venire possunt an convenient toti vel parti, si insunt alicui parti, non attribuimus toti simpliciter, idest sine determinatione, non enim dicimus quod Æthiops est albus, sed quod est albus secundum dentem. Dicimus autem absque determinatione quod est Crispus, quia hoc non potest ei convenire nisi secundum capillos.

1. Ad primum ergo dicendum quod aliquando sancti doctores, causa brevitatis determinatione omissa, nomine creaturæ utuntur circa Christum. Est tamen in eorum dictis subintelligenda.

2. Ad secundum dicendum quod omnes proprietates humanæ naturæ, sicut et divinæ, possunt aequaliter dici de Christo. Unde et Damascenus dicit, in III libro, quod Christus, qui Deus et homo dicitur, creabilis est et increabilis, et partibilis et impartibilis. Sed tamen illa quæ dubitationem habent circa alterutram naturam, non sunt dicenda absque determinatione. Unde et ipse postea alibi subdit, ipsa una hypostasis, scilicet Christi, et increata est deitate, et creata est humanitate. Sicut et e converso non esset dicendum sine determinatione quod Christus est incorporeus, vel impassibilis, ad evitandum errorem Manichæi, qui posuit Christum verum corpus non habuisse, nec vere passum esse, sed dicendum est cum determinatione quod Christus secundum deitatem est incorporeus et impassibilis.

3. Ad tertium dicendum quod de nativitate ex virgine nulla dubitatio potest esse quod conveniat personæ filii Dei, sicut potest esse de creatione. Et ideo non est similis ratio utrobique.

ARTICULUS 9

AD NONUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod ille homo, demonstrato Christo, incœperit esse.

1. Dicit enim Augustinus, super Ioan., priusquam mundus esset, nec nos eramus, nec ipse mediator Dei

et hominum, homo Christus Iesus. Sed illud quod non semper fuit, incœpit esse. Ergo ille homo, demonstrato Christo, incœpit esse.

2. Præterea, Christus incœpit esse homo. Sed esse hominem est esse simpliciter. Ergo ille homo incœpit esse simpliciter.

3. Præterea, homo importat suppositum humanæ naturæ. Sed Christus non fuit semper suppositum humanæ naturæ. Ergo homo ille incœpit esse.

SED CONTRA est quod dicitur Heb. Ult., Iesus Christus heri et hodie, ipse et in sæcula.

RESPONDEO dicendum quod non est dicendum quod ille homo, demonstrato Christo, incœperit esse, si nihil addatur. Et hoc duplici ratione. Primo quidem, quia locutio est simpliciter falsa, secundum sententiam catholicæ fidei, qua ponimus in Christo unum suppositum et unam hypostasim, sicut et unam personam. Secundum hoc enim oportet quod in hoc quod dicitur, ille homo, demonstrato Christo, designetur suppositum æternum, cuius æternitati repugnat incipere esse. Unde hæc est falsa, hic homo incœpit esse. Nec obstat quod incipere esse convenit humanæ naturæ, quæ significatur per hoc nomen homo, quia terminus in subiecto positus non tenetur formaliter pro natura, sed magis materialiter pro supposito, ut supra dictum est. Secundo quia, etiam si esset vera, non tamen esset ea utendum absque determinatione, ad evitandum hæresim Arii, qui, sicut personæ filii Dei attribuit quod esset creatura et quod esset minor patre, ita attribuit ei quod esse incœperat, dicens quod erat quando non erat.

1. Ad primum ergo dicendum quod auctoritas illa est intelligenda cum determinatione, ut si dicamus quod homo Christus Iesus non fuit antequam mundus esset, secundum humanitatem.

2. Ad secundum dicendum quod cum hoc verbo incœpit non sequitur argumentum ab inferiori ad superius, non enim sequitur, hoc incœpit esse album, ergo incœpit esse coloratum. Et hoc ideo quia incipere importat nunc esse et non prius, non autem sequitur, hoc non erat prius album, ergo non erat prius coloratum. Esse autem simpliciter est superius ad esse hominem. Unde non sequitur, Christus incœpit esse homo, ergo incœpit esse.

3. Ad tertium dicendum quod hoc nomen homo, secundum quod accipitur pro Christo, licet significet humanam naturam, quæ incœpit esse, tamen supponit suppositum æternum, quod esse non incœpit. Et ideo, quia, secundum quod ponitur in subiecto, tenetur pro supposito, secundum autem quod ponitur in prædicato, refertur ad naturam, et ideo hæc est falsa, homo Christus incœpit esse; sed hæc est vera, Christus incœpit esse homo.

ARTICULUS 7

AD DECIMUM SIC PROCEditur. Videtur quod hæc sit falsa, Christus, secundum quod homo, est creatura; vel, incœpit esse.

1. Nihil enim in Christo est creatum nisi humana natura. Sed hæc est falsa, Christus, secundum quod homo, est humana natura. Ergo etiam hæc est falsa, Christus, secundum quod homo, est creatura.

2. Præterea, prædicatum magis prædicatur de termino in reduplicatione posito quam de ipso subiecto propositionis, sicut, si dicatur, corpus, secundum quod coloratum, est visibile, sequitur quod coloratum sit visibile. Sed hæc non est absolute, sicut dictum est, concedenda, homo Christus est creatura. Ergo etiam neque hæc, Christus, secundum quod homo, est creatura.

3. Præterea, quidquid prædicatur de quocumque homine secundum quod homo, prædicatur de eo per se et simpliciter, idem enim est per se, et secundum quod ipsum, ut dicitur in V Metaphys. Sed hæc est falsa, Christus est per se et simpliciter creatura. Ergo etiam hæc est falsa, Christus, secundum quod homo, est creatura.

SED CONTRA, omne quod est, vel est creator vel creatura. Sed hæc est falsa, Christus, secundum quod homo, est creator. Ergo hæc est vera, Christus, secundum quod homo, est creatura.

RESPONDEO dicendum quod, cum dicitur, Christus secundum quod homo, hoc nomen homo potest resummi in reduplicatione vel ratione suppositi, vel ratione naturæ. Si quidem resumatur ratione suppositi, cum suppositum humanæ naturæ in Christo sit æternum et increatum, hæc erit falsa, Christus, secundum quod homo, est creatura. Si vero resumatur ratione humanæ naturæ, sic est vera, quia ratione humanæ naturæ, sive secundum humanam naturam, convenit sibi esse creaturam, ut supra dictum est. Sciendum tamen quod nomen sic resumptum in reduplicatione magis proprie tenetur pro natura quam pro supposito, resumitur enim in VI prædicati, quod tenetur formaliter; idem enim est dictu, Christus secundum quod homo, ac si diceretur, Christus secundum quod est homo. Et ideo hæc est magis concedenda quam neganda, Christus, secundum quod homo, est creatura. Si tamen adderetur aliquid per quod pertraheretur ad suppositum, esset propositio magis neganda quam concedenda, puta si diceretur, Christus, secundum quod hic homo, est creatura.

1. Ad primum ergo dicendum quod, licet Christus non sit humana natura, est tamen habens humanam naturam. Nomen autem creaturæ natum est prædicari non solum de abstractis, sed etiam de concretis, dicimus enim quod humanitas est creatura, et quod homo est creatura.

2. Ad secundum dicendum quod ly homo, secundum quod ponitur in subiecto, magis respicit suppositum, secundum autem quod ponitur in reduplicatione, magis respicit naturam, ut dictum est. Et quia natura est creata, suppositum vero increatum, ideo, licet non concedatur ista simpliciter, iste homo est creatura, conceditur tamen ista, Christus, secundum quod homo, est creatura.

3. Ad tertium dicendum quod cuilibet homini qui est suppositum solius naturæ humanæ, competit quod non habeat esse nisi secundum naturam humanam. Et ideo de quolibet tali supposito sequitur, si secundum quod est homo est creatura, quod sit creatura simpliciter. Sed Christus non solum est suppositum humanæ naturæ, sed etiam divinæ, secundum quam habet esse increatum. Et ideo non sequitur, si secundum quod homo est creatura, quod simpliciter sit creatura.

ARTICULUS 8

AD UNDECIMUM SIC PROCEditur. Videtur quod Christus, secundum quod homo, sit Deus.

1. Christus enim est Deus per gratiam unionis. Sed Christus, secundum quod homo, habet gratiam unionis. Ergo Christus, secundum quod homo, est Deus.

2. Præterea, dimittere peccata est proprium Dei, secundum illud Isaïæ XLIII, ego ipse sum qui deleo iniquitates tuas propter me. Sed Christus, secundum quod homo, dimittit peccata, secundum illud Matth. IX, ut autem sciatis quod filius hominis habet potestatem in terra dimittendi peccata, etc. Ergo Christus, secundum quod homo, est Deus.

3. Præterea, Christus non est homo communis, sed est iste homo particularis. Sed Christus, secundum quod est iste homo, est Deus, quia in isto homine designatur suppositum æternum, quod naturaliter est Deus. Ergo Christus, secundum quod homo, est Deus.

SED CONTRA, illud quod convenit Christo secundum quod homo, convenit cuilibet homini. Si ergo Christus, secundum quod homo, est Deus, sequitur quod omnis homo sit Deus. Quod patet esse falsum.

RESPONDEO dicendum quod iste terminus homo, in reduplicatione positus, potest dupliciter accipi. Uno modo, quantum ad naturam. Et sic non est verum quod, secundum quod homo, sit Deus, quia humana natura est distincta a divina secundum differentiam naturæ. Alio modo potest accipi ratione suppositi. Et sic, cum suppositum naturæ humanæ in Christo sit persona filii Dei, cui per se convenit esse Deum, verum est quod Christus, secundum quod homo, sit Deus. Quia tamen terminus in reduplicatione positus magis proprie tenetur pro na-

tura quam pro supposito, ut supra dictum est, ideo magis est ista neganda, Christus, secundum quod homo, est Deus, quam sit affirmanda.

1. Ad primum ergo dicendum quod non secundum idem convenit alicui moveri ad aliquid, et esse illud, nam moveri convenit alicui ratione materiæ vel subiecti, esse autem in actu ratione formæ. Et similiter non secundum idem convenit Christo ordinari ad hoc quod sit Deus per gratiam unionis, et esse Deum, sed convenit primum sibi secundum humanam naturam; secundum vero secundum divinam. Et ideo hæc est vera, Christus secundum quod homo, habet gratiam unionis, non tamen ista, Christus, secundum quod homo, est Deus.

2. Ad secundum dicendum quod filius hominis habet in terra potestatem dimittendi peccata, non virtute humanæ naturæ, sed divinæ, in qua quidem divina natura consistit potestas dimittendi peccata per auctoritatem; in humana autem natura consistit instrumentaliter et per ministerium. Unde chrysostomus, super Matth., hoc exponens, dicit, signanter dixit, in terra dimittendi peccata, ut ostenderet quod humanæ naturæ potestatem divinitatis univit indivisibili unione. Quia, etsi factus est homo, tamen Dei verbum permansit.

3. Ad tertium dicendum quod, cum dicitur iste homo, pronomen demonstrativum trahit hoc nomen homo ad suppositum. Et ideo magis est hæc vera, Christus, secundum quod iste homo, est Deus, quam ista, Christus, secundum quod homo, est Deus.

ARTICULUS 10

AD DUODECIMUM SIC PROCEditur. Videtur quod Christus, secundum quod homo, sit hypostasis vel persona.

1. Illud enim quod convenit cuilibet homini, convenit Christo secundum quod est homo, est enim aliis hominibus similis, secundum illud Philipp. II, in similitudinem hominum factus. Sed omnis homo est persona. Ergo Christus, secundum quod homo, est persona.

2. Præterea, Christus, secundum quod homo, est substantia rationalis naturæ. Non autem substantia universalis. Ergo substantia individua. Sed nihil aliud est persona quam rationalis naturæ individua substantia, ut dicit Boëtius, in libro de duabus naturis. Ergo Christus, secundum quod homo, est persona.

3. Præterea, Christus, secundum quod homo, est res humanæ naturæ, et suppositum et hypostasis eiusdem naturæ. Sed omnis hypostasis et suppositum et res naturæ humanæ est persona. Ergo Christus, secundum quod homo, est persona.

SED CONTRA, Christus, secundum quod homo, non est persona æterna. Si ergo, secundum quod homo, sit per-

sona, sequetur quod in Christo sint personæ duæ, una temporalis et alia æterna. Quod est erroneum, ut supra dictum est.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, iste terminus homo, in reduplicatione positus, potest accipi vel ratione suppositi, vel ratione naturæ. Cum ergo dicitur, Christus, secundum quod homo, est persona, si accipiatur ratione suppositi, manifestum est quod Christus, secundum quod homo, est persona, quia suppositum humanæ naturæ nihil est aliud quam persona filii Dei. Si autem accipiatur ratione naturæ, sic potest intelligi dupliciter. Uno modo, quod intelligatur quod naturæ humanæ competat esse in aliqua persona. Et hoc etiam modo verum est, omne enim quod subsistit in humana natura, est persona. Alio modo potest intelligi ut naturæ humanæ in Christo propria personalitas debeatur, causata ex principiis humanæ naturæ. Et sic Christus, secundum quod homo, non est persona, quia humana natura non est per se seorsum existens a divina natura, quod requirit ratio personæ.

1. Ad primum ergo dicendum quod omni homini convenit esse personam secundum quod omne subsistens in humana natura est persona. Sed hoc est proprium homini Christo, quod persona subsistens in humana natura eius non sit causata ex principiis humanæ naturæ, sed sit æterna. Et ideo uno modo est persona secundum quod homo, alio modo non, ut dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod substantia individua quæ ponitur in definitione personæ, importat substantiam completam per se subsistentem separatim ab aliis. Alioquin, manus hominis posset dici persona cum sit substantia quædam individua, quia tamen est substantia individua sicut in alio existens, non potest dici persona. Et eadem ratione nec natura humana in Christo, quæ tamen potest dici individuum vel singulare quoddam.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut persona significat quid completum et per se subsistens in natura rationali, ita hypostasis, suppositum et res naturæ in genere substantiæ significant quiddam per se subsistens. Unde, sicut humana natura non est per se seorsum a persona filii, ita etiam non est per se hypostasis vel suppositum vel res naturæ. Et ideo in sensu in quo negatur ista, Christus, secundum quod homo, est persona, oportet etiam negari omnes alias.

QUAESTIO 15

DEINDE considerandum est de his quæ pertinent ad unitatem in Christo in communi. Nam de his quæ pertinent ad unitatem vel pluralitatem in speciali, suis locis

determinandum est, sicut supra determinatum est quod in Christo non una est tantum scientia; et infra determinabitur quod in Christo non una est tantum nativitas. Considerandum est ergo primo, de unitate Christi quantum ad esse; secundo, quantum ad velle; tertio, quantum ad operari. Circa primum quærentur duo. Primo, utrum Christus sit unum vel duo. Secundo, utrum in Christo sit tantum unum esse.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Christus non sit unum, sed duo.

1. Dicit enim Augustinus, in I de Trin., quia forma Dei accepit formam servi, utrumque Deus, propter accipientem Deum, utrumque homo, propter acceptum hominem. Sed utrumque dici non potest ubi non sunt duo. Ergo Christus est duo.

2. Præterea, ubicumque est aliud et aliud, ibi sunt duo. Sed Christus est aliud et aliud, dicit enim Augustinus, in enchirid., cum in forma Dei esset, formam servi accepit, utrumque unus, sed aliud propter verbum, aliud propter hominem. Ergo Christus est duo.

3. Præterea, Christus non est tantum homo, quia, si purus homo esset, non esset Deus. Ergo est aliquid aliud quam homo. Et ita in Christo est aliud et aliud. Ergo Christus est duo.

4. Præterea, Christus est aliquid quod est pater, et est aliquid quod non est pater. Ergo Christus est aliquid et aliquid. Ergo Christus est duo.

5. Præterea, sicut in mysterio trinitatis sunt tres personæ in una natura, ita in mysterio incarnationis sunt duæ naturæ in una persona. Sed propter unitatem naturæ, non obstante distinctione personæ, pater et filius sunt unum, secundum illud Ioan. X, ego et pater unum sumus. Ergo, non obstante unitate personæ, propter dualitatem naturarum Christus est duo.

6. Præterea, Philosophus dicit, in III Physic., quod unum et duo denominative dicuntur. Sed Christus habet dualitatem naturarum. Ergo Christus est duo.

7. Præterea, sicut forma accidentalitatis facit alterum, ita forma substantialitatis aliud, ut Porphyrius dicit. Sed in Christo sunt duæ naturæ substantiales, humana scilicet et divina. Ergo Christus est aliud et aliud. Ergo Christus est duo.

SED CONTRA est quod Boëtius dicit, in libro de duabus naturis, omne quod est, in quantum est, unum est. Sed Christum esse confitemur. Ergo Christus est unum.

RESPONDEO dicendum quod natura, secundum se considerata, prout in abstracto significatur, non vere potest prædicari de supposito seu persona nisi in Deo, in

quo non differt quod est et quo est, ut in prima parte habitum est. In Christo autem cum sint duæ naturæ, divina scilicet et humana, altera earum, scilicet divina, potest de eo prædicari et in abstracto et in concreto, dicimus enim quod filius Dei, qui supponitur in hoc nomine Christus, est divina natura, et est Deus. Sed humana natura non potest prædicari de Christo secundum se in abstracto, sed solum in concreto, prout scilicet significatur in supposito. Non enim vere potest dici quod Christus sit humana natura, quia natura humana non est nata prædicari de suo supposito, dicitur autem quod Christus est homo, sicut et quod Christus est Deus. Deus autem significat habentem deitatem, et homo significat habentem humanitatem. Aliter tamen habens humanitatem significatur per hoc nomen homo, et aliter per hoc nomen Iesus, vel Petrus. Nam hoc nomen homo importat habentem humanitatem indistincte, sicut et hoc nomen Deus indistincte importat habentem deitatem. Hoc tamen nomen Petrus, vel Iesus, importat distincte habentem humanitatem, scilicet sub determinatis individualibus proprietatibus, sicut et hoc nomen filius Dei importat habentem deitatem sub determinata proprietate personali. Numerus autem dualitatis in Christo ponitur circa ipsas naturas. Et ideo, si ambæ naturæ in abstracto prædicarentur de Christo, sequeretur quod Christus esset duo. Sed quia duæ naturæ non prædicantur de Christo nisi prout significantur in supposito, oportet secundum rationem suppositi prædicari de Christo unum vel duo. Quidam autem posuerunt in Christo duo supposita, sed unam personam, quæ quidem videtur se habere, secundum eorum opinionem, tanquam suppositum completum ultima completionem. Et ideo, quia ponebant in Christo duo supposita, dicebant Christum esse duo neutraliter; sed quia ponebant unam personam, dicebant Christum esse unum masculine, nam neutrum genus designat quiddam informe et imperfectum; genus autem masculinum designat quiddam formatum et perfectum. Nestoriani autem, ponentes in Christo duas personas, dicebant Christum non solum esse duo neutraliter, sed etiam duos masculine. Quia vero nos ponimus in Christo unam personam et unum suppositum, ut ex prædictis patet, sequitur quod dicamus quod non solum Christus est unus masculine, sed etiam est unum neutraliter.

1. Ad primum ergo dicendum quod verbum illud Augustini non est sic intelligendum quod ly utrumque teneatur ex parte prædicati, quasi dicat quod Christus sit utrumque, sed tenetur ex parte subiecti. Et tunc ly utrumque ponitur, non quasi pro duobus suppositis, sed pro duobus nominibus significantibus duas naturas in concreto. Possum enim dicere quod utrumque, scilicet Deus et homo, est Deus, propter accipientem Deum, et utrumque scilicet Deus et homo, est homo, propter acceptum hominem.

2. Ad secundum dicendum quod, cum dicitur, Chri-

stus est aliud et aliud locutio est exponenda ut sit sensus, habens aliam et aliam naturam. Et hoc modo exponit Augustinus in libro contra felicianum, ubi, cum dixisset, in mediatore Dei et hominum aliud Dei filius, aliud hominis filius subdit, aliud, inquam, pro discretione substantiæ, non alius, pro unitate personæ. Et Gregorius Nazianzenus, in epistola ad chelidonium, si oportet compendiose dicere, aliud quidem et aliud ea ex quibus salvator est, siquidem non idem est invisibile visibili, et quod absque tempore ei quod sub tempore. Non autem alius et alius absit. Hæc enim ambo unum.

3. Ad tertium dicendum quod hæc est falsa, Christus est tantum homo, quia non excludit aliud suppositum, sed aliam naturam, eo quod termini in prædicato positi tenentur formaliter. Si vero adderetur aliquid per quod traheretur ad suppositum, esset vera locutio, puta, Christus est tantum id quod est homo. Non tamen sequeretur quod sit aliquid aliud quam homo, quia ly aliud, cum sit relativum diversitatis substantiæ, proprie refertur ad suppositum, sicut et omnia relativa facientia personalem relationem. Sequitur autem, ergo habet aliam naturam.

4. Ad quartum dicendum quod, cum dicitur, Christus est aliquid quod est pater, ly aliquid tenetur pro natura divina, quæ etiam in abstracto prædicatur de patre et filio. Sed cum dicitur, Christus est aliquid quod non est pater, ly aliquid tenetur non pro ipsa natura humana secundum quod significatur in abstracto, sed secundum quod significatur in concreto; non quidem secundum suppositum distinctum, sed secundum suppositum indistinctum; prout scilicet substat naturæ, non autem proprietatibus individuantibus. Et ideo non sequitur quod Christus sit aliud et aliud, vel quod sit duo, quia suppositum humanæ naturæ in Christo quod est persona filii Dei, non ponit in numerum cum natura divina, quæ prædicatur de patre et filio.

5. Ad quintum dicendum quod in mysterio divinæ trinitatis natura divina prædicatur in abstracto de tribus personis, et ideo simpliciter potest dici quod tres personæ sint unum. Sed in mysterio incarnationis non prædicantur ambæ naturæ in abstracto de Christo, et ideo non potest simpliciter dici quod Christus sit duo.

6. Ad sextum dicendum quod duo dicitur quasi habens dualitatem, non quidem in aliquo alio, sed in ipso de quo duo prædicantur. Fit autem prædicatio de supposito, quod importatur per hoc nomen Christus. Quamvis igitur Christus habeat dualitatem naturarum, quia tamen non habet dualitatem suppositorum, non potest dici esse duo.

7. Ad septimum dicendum quod alterum importat diversitatem accidentis, et ideo diversitas accidentis sufficit ad hoc quod aliquid simpliciter dicatur alterum. Sed aliud importat diversitatem substantiæ. Substantia autem dicitur non solum natura, sed etiam suppositum,

ut dicitur in V Metaphys. Et ideo diversitas naturæ non sufficit ad hoc quod aliquid simpliciter dicatur aliud, nisi adsit diversitas secundum suppositum. Sed diversitas naturæ facit aliud secundum quid, scilicet secundum naturam, si non adsit diversitas suppositi.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod in Christo non sit tantum unum esse, sed duo.

1. Dicit enim Damascenus, in III libro, quod ea quæ consequuntur naturam in Christo duplicantur. Sed esse consequitur naturam, esse enim est a forma. Ergo in Christo sunt duo esse.

2. Præterea, esse filii Dei est ipsa divina natura, et est æternum. Esse autem hominis Christi non est divina natura, sed est esse temporale. Ergo in Christo non est tantum unum esse.

3. Præterea, in trinitate, quamvis sint tres personæ, est tamen unum esse, propter unitatem naturæ. Sed in Christo sunt duæ naturæ, quamvis sit una persona. Ergo in Christo non est unum esse tantum, sed duo.

4. Præterea, in Christo anima dat aliquod esse corpori, cum sit forma eius. Sed non dat sibi esse divinum, cum sit increatum. Ergo in Christo est aliud esse præter esse divinum. Et sic in Christo non est tantum unum esse.

SED CONTRA, unumquodque, secundum quod dicitur ens, dicitur unum, quia unum et ens convertuntur. Si ergo in Christo duo essent esse, et non tantum unum, Christus esset duo, et non unum.

RESPONDEO dicendum quod, quia in Christo sunt duæ naturæ et una hypostasis, necesse est quod ea quæ ad naturam pertinent in Christo sint duo, quæ autem pertinent ad hypostasim in Christo sint unum tantum. Esse autem pertinet ad hypostasim et ad naturam, ad hypostasim quidem sicut ad id quod habet esse; ad naturam autem sicut ad id quo aliquid habet esse; natura enim significatur per modum formæ, quæ dicitur ens ex eo quod ea aliquid est, sicut albedine est aliquid album, et humanitate est aliquis homo. Est autem considerandum quod, si aliqua forma vel natura est quæ non pertineat ad esse personale hypostasis subsistentis, illud esse non dicitur esse illius personæ simpliciter, sed secundum quid, sicut esse album est esse socratis, non in quantum est socrates, sed in quantum est albus. Et huiusmodi esse nihil prohibet multiplicari in una hypostasi vel persona, aliud enim est esse quo socrates est albus, et quo socrates est musicus. Sed illud esse quod pertinet ad ipsam hypostasim vel personam secundum se impossibile est in una hypostasi vel persona multiplicari, quia impossi-

bile est quod unius rei non sit unum esse. Si igitur humana natura adveniret filio Dei, non hypostatice vel personaliter, sed accidentaliter, sicut quidam posuerunt, oportet ponere in Christo duo esse, unum quidem secundum quod est Deus; aliud autem secundum quod est homo. Sicut in socrate ponitur aliud esse secundum quod est albus, aliud secundum quod est homo, quia esse album non pertinet ad ipsum esse personale socratis. Esse autem capitatum, et esse corporeum, et esse animatum, totum pertinet ad unam personam socratis, et ideo ex omnibus his non fit nisi unum esse in socrate. Et si contingeret quod, post constitutionem personæ socratis, advenirent socrati manus vel pedes vel oculi, sicut accidit in cæco nato, ex his non accresceret socrati aliud esse, sed solum relatio quædam ad huiusmodi, quia scilicet diceretur esse non solum secundum ea quæ prius habebat, sed etiam secundum ea quæ postmodum sibi adveniunt. Sic igitur, cum humana natura coniungatur filio Dei hypostatice vel personaliter, ut supra dictum est, et non accidentaliter, consequens est quod secundum humanam naturam non adveniat sibi novum esse personale, sed solum nova habitudo esse personalis præexistentis ad naturam humanam, ut scilicet persona illa iam dicatur subsistere, non solum secundum naturam divinam, sed etiam humanam.

1. Ad primum ergo dicendum quod esse consequitur naturam, non sicut habentem esse, sed sicut qua aliquid est, personam autem, sive hypostasim, consequitur sicut habentem esse. Et ideo magis retinet unitatem secundum unitatem hypostasis, quam habeat dualitatem secundum dualitatem naturæ.

2. Ad secundum dicendum quod illud esse æternum filii Dei quod est divina natura, fit esse hominis, in quantum humana natura assumitur a filio Dei in unitate personæ.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut in prima parte dictum est, quia persona divina est idem cum natura, in personis divinis non est aliud esse personæ præter esse naturæ, et ideo tres personæ non habent nisi unum esse. Haberent autem triplex esse, si in eis esset aliud esse personæ, et aliud esse naturæ.

4. Ad quartum dicendum quod anima in Christo dat esse corpori in quantum facit ipsum actu animatum, quod est dare ei complementum naturæ et speciei. Sed si intelligatur corpus perfectum per animam absque hypostasi habente utrumque, hoc totum compositum ex anima et corpore, prout significatur nomine humanitatis, non significatur ut quod est, sed ut quo aliquid est. Et ideo ipsum esse est personæ subsistentis, secundum quod habet habitudinem ad talem naturam, cuius habitudinis causa est anima in quantum perficit humanam naturam informando corpus.

QUÆSTIO 16

DEINDE considerandum est de unitate quantum ad voluntatem. Et circa hoc quærentur sex. Primo, utrum in Christo sit alia voluntas divina, et alia humana. Secundo, utrum in humana natura Christi sit alia voluntas sensualitatis, et alia rationis. Tertio, utrum in Christo fuerint ex parte rationis plures voluntates. Quarto, utrum in Christo fuerit liberum arbitrium. Quinto, utrum humana voluntas Christi fuerit omnino conformis divinæ voluntati in volito. Sexto, utrum in Christo fuerit aliqua contrarietas voluntatum.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEditur. Videtur quod in Christo non sint duæ voluntates, una divina et alia humana.

1. Voluntas enim est primum movens et imperans in unoquoque volente. Sed in Christo primum movens et imperans fuit voluntas divina, quia omnia humana in Christo movebantur secundum voluntatem divinam. Ergo videtur quod in Christo non fuerit nisi una voluntas, scilicet divina.

2. Præterea, instrumentum non movetur propria voluntate, sed voluntate moventis. Sed natura humana in Christo fuit instrumentum divinitatis eius. Ergo natura humana in Christo non movebatur propria voluntate, sed divina.

3. Præterea, illud solum multiplicatur in Christo quod pertinet ad naturam. Voluntas autem non videtur ad naturam pertinere, quia ea quæ sunt naturalia, sunt ex necessitate; quod autem est voluntarium, non est necessarium. Ergo voluntas est una tantum in Christo.

4. Præterea, Damascenus dicit, in III libro, quod aliquoties velle non est naturæ, sed nostræ intelligentiæ scilicet personalis. Sed omnis voluntas est aliquoties voluntas, quia non est in genere quod non est in aliqua eius specie. Ergo omnis voluntas ad personam pertinet. Sed in Christo fuit tantum et est una persona. Ergo in Christo est tantum una voluntas.

SED CONTRA est quod Dominus dicit, Luc. XXII, pater, si vis, transfer calicem istum a me. Veruntamen non mea voluntas, sed tua fiat. Quod inducens Ambrosius, in libro ad Gratianum imperatorem, dicit, sicut suscepit voluntatem meam, suscepit tristitiam meam. Et, super Lucam, dicit, voluntatem suam ad hominem retulit, patris, ad divinitatem. Voluntas enim hominis est temporalis, voluntas divinitatis æterna.

RESPONDEO dicendum quod quidam posuerunt in Christo esse unam solam voluntatem, sed ad hoc ponen-

dum diversimode moti esse videntur. Apollinaris enim non posuit animam intellectualem in Christo, sed quod verbum esset loco animæ, vel etiam loco intellectus. Unde, cum voluntas sit in ratione, ut Philosophus dicit, in I de Anima, sequebatur quod in Christo non esset voluntas humana, et ita in eo non esset nisi una voluntas. Et similiter eutyches, et omnes qui posuerunt unam naturam compositam in Christo, cogebantur ponere unam voluntatem in eo. Nestorius etiam, qui posuit unionem Dei et hominis esse factam solum secundum affectum et voluntatem, posuit unam voluntatem in Christo. Postmodum vero Macarius Antiochenus patriarcha, et Cyrus Alexandrinus, et sergius Constantinopolitanus, et quidam eorum sequaces, posuerunt in Christo unam voluntatem, quam vis ponerent duas naturas in Christo secundum hypostasim unitas, quia opinabantur quod humana natura in Christo nunquam movebatur proprio motu, sed solum secundum quod erat mota a divinitate, ut patet in epistola synodica Agathonis Papæ. Et ideo in sexta synodo, apud constantinopolim celebrata, determinatum est oportere dici quod in Christo sint duæ voluntates, ubi sic legitur, iuxta quod olim prophetæ de Christo, et ipse nos erudivit, et sanctorum patrum nobis tradidit symbolum, duas voluntates naturales in eo, et duas naturales operationes prædicamus. Et hoc necessarium fuit dici. Manifestum est enim quod filius Dei assumpsit humanam naturam perfectam, ut supra ostensum est. Ad perfectionem autem humanæ naturæ pertinet voluntas, quæ est naturalis eius potentia, sicut et intellectus, ut patet ex his quæ in prima parte dicta sunt. Unde necesse est dicere quod filius Dei humanam voluntatem assumpserit in natura humana. Per assumptionem autem humanæ naturæ nullam diminutionem passus est filius Dei in his quæ pertinent ad divinam naturam, cui competit voluntatem habere, ut in prima parte habitum est. Unde necesse est dicere quod in Christo sint duæ voluntates, una scilicet divina et alia humana.

1. Ad primum ergo dicendum quod quidquid fuit in humana natura Christi, movebatur nutu divinæ voluntatis, non tamen sequitur quod in Christo non fuerit motus voluntatis proprius naturæ humanæ. Quia etiam aliorum sanctorum piæ voluntates moventur secundum voluntatem Dei, quæ operatur in eis et velle et perficere, ut dicitur Philipp. II. Licet enim voluntas non possit interius moveri ab aliqua creatura, interius tamen movetur a Deo, ut in prima parte dictum est. Et sic etiam Christus secundum voluntatem humanam sequebatur voluntatem divinam, secundum illud Psalmi, ut facerem voluntatem tuam, Deus meus, volui. Unde Augustinus dicit, contra maximinum, ubi dixit filius patri, non quod ego volo, sed quod tu vis, quid te adjuvat quod tua verba subiungis, et dicit, ostendit vere suam voluntatem subiectam suo genitori, quasi nos negemus hominis voluntatem voluntati Dei debere esse subiectam?

2. Ad secundum dicendum quod proprium est instrumenti quod moveatur a principali agente, diversimode tamen, secundum proprietatem naturæ ipsius. Nam instrumentum inanimatum, sicut securis aut serra, movetur ab artifice per motum solum corporalem. Instrumentum vero animatum anima sensibili movetur per appetitum sensitivum, sicut equus a sessore. Instrumentum vero animatum anima rationali movetur per voluntatem eius, sicut per imperium Domini movetur servus ad aliquid agendum, qui quidem servus est sicut instrumentum animatum, ut Philosophus dicit, in I Politic. Sic ergo natura humana in Christo fuit instrumentum divinitatis ut moveretur per propriam voluntatem.

3. Ad tertium dicendum quod ipsa potentia voluntatis est naturalis, et consequitur naturam ex necessitate. Sed motus vel actus potentiae, qui etiam voluntas dicitur, quandoque quidem est naturalis et necessarius, puta respectu felicitatis; quandoque autem ex libero arbitrio rationis proveniens, et non necessarius neque naturalis; sicut patet ex his quæ in secunda parte dicta sunt. Et tamen etiam ipsa ratio, quæ est principium huius motus, est naturalis. Et ideo, præter voluntatem divinam, oportet in Christo ponere voluntatem humanam, non solum prout est potentia naturalis, aut prout est motus naturalis, sed etiam prout est motus rationalis.

4. Ad quartum dicendum quod per hoc quod dicitur aliquantulum velle, designatur determinatus modus volendi. Determinatus autem modus ponitur circa ipsam rem cuius est modus. Unde, cum voluntas pertineat ad naturam, ipsum etiam quod est aliquantulum velle, pertinet ad naturam, non secundum quod est absolute considerata, sed secundum quod est in tali hypostasi. Unde etiam voluntas humana Christi habuit quendam determinatum modum ex eo quod fuit in hypostasi divina, ut scilicet moveretur semper secundum nutum divinæ voluntatis.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEditur. Videtur quod in Christo non fuerit aliqua voluntas sensualitatis, præter rationis voluntatem.

1. Dicit enim Philosophus, in I de Anima, quod voluntas in ratione est, in sensitivo autem appetitu est irascibilis et concupiscibilis. Sed sensualitas significat appetitum sensitivum. Ergo non fuit in Christo voluntas sensualitatis.

2. Præterea, secundum Augustinum, XII de Trin., sensualitas significatur per serpentem. Sed nihil serpentinum fuit in Christo, habuit enim similitudinem animalis venenosi sine veneno, ut dicit Augustinus, super illud Ioan. III, sicut exaltavit Moyses serpentem in deserto. Ergo in Christo non fuit voluntas sensualitatis.

3. Præterea, voluntas sequitur naturam, ut dictum est. Sed in Christo non fuit nisi una natura præter divinam. Ergo in Christo non fuit nisi una voluntas humana.

SED CONTRA est quod Ambrosius dicit, in II ad Gratianum imperatorem, mea est voluntas quam suam dixit, quia, ut homo, suscepit tristitiam meam, ex quo datur intelligi quod tristitia pertineat ad humanam voluntatem in Christo. Sed tristitia pertinet ad sensualitatem, ut in secunda parte habitum est. Ergo videtur quod in Christo sit voluntas sensualitatis, præter voluntatem rationis.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, filius Dei humanam naturam assumpsit cum omnibus quæ pertinent ad perfectionem ipsius naturæ. In humana autem natura includitur etiam natura animalis, sicut in specie includitur genus. Unde oportet quod filius Dei cum humana natura assumpserit etiam ea quæ pertinent ad perfectionem naturæ animalis. Inter quæ est appetitus sensitivus, qui sensualitas dicitur. Et ideo oportet dicere quod in Christo fuit sensibilis appetitus, sive sensualitas. Sciendum est autem quod sensualitas, sive sensibilis appetitus, in quantum est natus obedire rationi, dicitur rationale per participationem, ut patet per Philosophum, in I Ethic. Et quia voluntas est in ratione, ut dictum est, pari ratione potest dici quod sensualitas sit voluntas per participationem.

1. Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de voluntate essentialiter dicta, quæ non est nisi in parte intellectiva. Sed voluntas participative dicta potest esse in parte sensitiva, in quantum obedit rationi.

2. Ad secundum dicendum quod sensualitas significatur per serpentem, non quantum ad naturam sensualitatis, quam Christus assumpsit, sed quantum ad corruptionem fomitis, quæ in Christo non fuit.

3. Ad tertium dicendum quod, ubi est unum propter alterum, ibi tantum unum esse videtur, sicut superficies, quæ est visibilis per colorem, est unum visibile cum colore. Et similiter, quia sensualitas non dicitur voluntas nisi quia participat voluntatem rationis, sicut est una natura humana in Christo, ita etiam ponitur una voluntas humana in Christo.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEditur. Videtur quod in Christo fuerunt duæ voluntates quantum ad rationem.

1. Dicit enim Damascenus, in II libro, quod duplex est hominis voluntas, naturalis, quæ vocatur thelesis; et rationalis, quæ vocatur bulesis. Sed Christus in humana natura habuit quiddam ad perfectionem humanæ naturæ pertinet. Ergo utraque prædictarum voluntatum fuit in Christo.

2. Præterea, vis appetitiva diversificatur in homine secundum diversitatem virtutis apprehensivæ, et ideo, secundum differentiam sensus et intellectus, diversificatur in homine appetitus sensitivus et intellectivus. Sed similiter quantum ad apprehensionem hominis ponitur differentia rationis et intellectus, quorum utrumque fuit in Christo. Ergo fuit in eo duplex voluntas, una intellectualis, et alia rationalis.

3. Præterea, a quibusdam ponitur in Christo voluntas pietatis. Quæ non potest poni nisi ex parte rationis. Ergo in Christo ex parte rationis sunt plures voluntates.

SED CONTRA est quod in quolibet ordine est unum primum movens. Sed voluntas est primum movens in genere humanorum actuum. Ergo in uno homine non est nisi una voluntas proprie dicta, quæ est voluntas rationis. Christus autem est unus homo. Ergo in Christo est tantum una voluntas humana.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, voluntas quandoque accipitur pro potentia, et quandoque pro actu. Si ergo voluntas accipitur pro actu, sic oportet in Christo ex parte rationis ponere duas voluntates, idest, duas species actuum voluntatis. Voluntas enim, ut in secunda parte dictum est, et est finis, et est eorum quæ sunt ad finem, et alio modo fertur in utrumque. Nam in finem fertur simpliciter et absolute, sicut in id quod est secundum se bonum, in id autem quod est ad finem, fertur cum quadam comparatione, secundum quod habet bonitatem ex ordine ad aliud. Et ideo alterius rationis est actus voluntatis secundum quod fertur in aliquid secundum se volitum, ut sanitas, quod a Damasceno vocatur thesis, idest simplex voluntas, et a magistris vocatur voluntas ut natura, et alterius rationis est actus voluntatis secundum quod fertur in aliquid quod est volitum solum ex ordine ad alterum, sicut est sumptio medicinæ, quem quidem voluntatis actum Damascenus vocat bulesim, idest consiliativam voluntatem, a magistris autem vocatur voluntas ut ratio. Hæc autem diversitas actus non diversificat potentiam, quia uterque actus attenditur ad unam rationem communem obiecti, quod est bonum. Et ideo dicendum est quod, si loquamur de potentia voluntatis, in Christo est una sola voluntas humana essentialiter et non participative dicta. Si vero loquamur de voluntate quæ est actus, sic distinguitur in Christo voluntas quæ est ut natura, quæ dicitur thesis; et voluntas ut ratio, quæ dicitur bulesis.

1. Ad primum ergo dicendum quod illæ voluntates non diversificantur secundum potentiam, sed solum secundum differentiam actus, ut dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod etiam intellectus et ratio non sunt diversæ potentiæ, ut in prima parte dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod voluntas pietatis non videtur esse aliud quam voluntas quæ consideratur ut

natura, inquantum scilicet refugit alienum malum absolute consideratum.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod in Christo non fuerit liberum arbitrium.

1. Dicit enim Damascenus, in III libro, gnomen autem (idest sententiam, vel mentem, vel cogitationem) et præresin (idest electionem) in Domino dicere impossibile est, si proprie loqui volumus. Maxime autem in his quæ sunt fidei est proprie loquendum. Ergo in Christo non fuit electio. Et per consequens nec liberum arbitrium, cuius actus est electio.

2. Præterea, Philosophus dicit, in III Ethic., quod electio est appetitus præconsiliati. Sed consilium non videtur fuisse in Christo, quia non consiliamur de quibus certi sumus; Christus autem certitudinem habuit de omnibus. Ergo in Christo non fuit electio. Et sic, nec liberum arbitrium.

3. Præterea, liberum arbitrium se habet ad utrumque. Sed voluntas Christi fuit determinata ad bonum, quia non potuit peccare, sicut supra dictum est. Ergo in Christo non fuit liberum arbitrium.

SED CONTRA est quod dicitur Isaïæ VII, butyrum et mel comedet, ut sciat reprobare malum et eligere bonum, quod est actus liberi arbitrii. Ergo in Christo fuit liberum arbitrium.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, in Christo fuit duplex actus voluntatis, unus quidem quo eius voluntas ferebatur in aliquid sicut secundum se volitum, quod pertinet ad rationem finis; alius autem secundum quem eius voluntas ferebatur in aliquid per ordinem ad aliud, quod pertinet ad rationem eius quod est ad finem. Differt autem, ut Philosophus dicit, in III Ethic., electio a voluntate in hoc, quod voluntas, per se loquendo, est ipsius finis; electio autem eorum quæ sunt ad finem. Et sic simplex voluntas est idem quod voluntas ut natura, electio autem est idem quod voluntas ut ratio, et est proprius actus liberi arbitrii, ut in prima parte dictum est. Et ideo, cum in Christo ponatur voluntas ut ratio, necesse est ibi ponere electionem, et per consequens liberum arbitrium, cuius actus est electio, ut in prima parte habitum est.

1. Ad primum ergo dicendum quod Damascenus excludit a Christo electionem secundum quod intelligit in nomine electionis importari dubitationem. Sed tamen dubitatio non est de necessitate electionis, quia etiam Deo competit eligere, secundum illud Ephes. I, elegit nos in ipso ante mundi constitutionem; cum tamen in Deo nulla sit dubitatio. Accidit autem dubitatio electioni, in-

quantum est in natura ignorante. Et idem dicendum est de aliis de quibus fit mentio in auctoritate prædicta.

2. Ad secundum dicendum quod electio præsupponit consilium, non tamen sequitur ex consilio nisi iam determinato per iudicium; illud enim quod iudicamus agendum post inquisitionem consilii, eligimus, ut dicitur in III Ethic. Et ideo, si aliquid iudicetur ut agendum absque dubitatione et inquisitione præcedente, hoc sufficit ad electionem. Et sic patet quod dubitatio, sive inquisitio, non per se pertinet ad electionem, sed solum secundum quod est in natura ignorante.

3. Ad tertium dicendum quod voluntas Christi, licet sit determinata ad bonum, non tamen est determinata ad hoc vel illud bonum. Et ideo pertinebat ad Christum eligere per liberum arbitrium confirmatum in bono, sicut ad beatos.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEditUR. Videtur quod voluntas humana in Christo non voluerit aliud quam quod Deus vult.

1. Dicitur enim in Psalmo, ex persona Christi, ut facerem voluntatem tuam, Deus meus, volui. Sed ille qui vult voluntatem alicuius facere, vult quod ille vult. Ergo videtur quod voluntas humana Christi nihil aliud voluerit quam voluntas ipsius divina.

2. Præterea, anima Christi habuit perfectissimam caritatem, quæ etiam comprehensionem nostræ scientiæ excedit, secundum illud Ephes. III, supereminentem scientiæ caritatem Christi. Sed caritatis est facere quod homo idem velit quod Deus, unde et Philosophus, in IX Ethic., dicit quod unum de amicabilibus est eadem velle et eligere. Ergo voluntas humana in Christo nihil aliud voluit quam divina.

3. Præterea, Christus fuit verus comprehensor. Sed sancti qui sunt comprehensores in patria, nihil aliud volunt quam quod Deus vult. Alioquin, non essent beati, quia non haberent quidquid vellent, beatus enim est qui habet quidquid vult et nihil mali vult, ut dicit Augustinus, in libro de Trin. Ergo Christus nihil aliud voluit secundum voluntatem humanam quam quod voluit voluntas divina.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, contra maximum, in hoc quod Christus ait, non quod ego volo, sed quod tu, aliud se ostendit voluisse quam pater. Quod nisi humano corde non posset, cum infirmitatem nostram in suum, non divinum, sed humanum transfiguraret affectum.

RESPONDEO dicendum quod sicut dictum est, in Christo secundum humanam naturam ponitur multiplex vo-

luntas, scilicet voluntas sensualitatis, quæ participative voluntas dicitur; et voluntas rationalis, sive consideretur per modum naturæ, sive per modum rationis. Dictum est autem supra quod, ex quadam dispensatione, filius Dei, ante suam passionem, permittebat carni agere et pati quæ sunt ei propria. Et similiter permittebat omnibus viribus animæ agere quæ propria. Manifestum est autem quod voluntas sensualitatis refugit naturaliter dolores sensibiles et corporis læsionem. Similiter etiam voluntas ut natura repudiat ea quæ naturæ sunt contraria, et quæ sunt secundum se mala, puta mortem et alia huiusmodi. Hæc tamen quandoque voluntas per modum rationis eligere potest ex ordine ad finem, sicut etiam in aliquo puro homine sensualitas eius, et etiam voluntas absolute considerata, refugit unctionem, quam voluntas secundum rationem elegit propter finem sanitatis. Voluntatem autem Dei erat ut Christus dolores et passiones et mortem pateretur, non quod ista essent a Deo volita secundum se, sed ex ordine ad finem humanæ salutis. Unde patet quod Christus, secundum voluntatem sensualitatis, et secundum voluntatem rationis quæ consideratur per modum naturæ, aliud poterat velle quam Deus. Sed secundum voluntatem quæ est per modum rationis, semper idem volebat quod Deus. Quod patet ex hoc ipso quod dicit, non sicut ego volo, sed sicut tu. Volebat enim, secundum rationis voluntatem, divinam voluntatem impleri, quamvis aliud dicat se velle secundum aliam eius voluntatem.

1. Ad primum ergo dicendum quod Christus volebat ut voluntas patris impleretur, non autem secundum voluntatem sensualitatis cuius motus non se extendit usque ad voluntatem Dei; neque per voluntatem quæ consideratur per modum naturæ, quæ fertur in aliqua objecta absolute considerata, et non in ordine ad divinam voluntatem.

2. Ad secundum dicendum quod conformitas voluntatis humanæ ad voluntatem divinam attenditur secundum voluntatem rationis, secundum quam etiam voluntates amicorum concordant, in quantum scilicet ratio considerat aliquod volitum in ordine ad voluntatem amici.

3. Ad tertium dicendum quod Christus simul fuit comprehensor et viator, in quantum scilicet per mentem fruebatur Deo, et habebat carnem passibilem. Et ideo ex parte carnis passibilis poterat in eo aliquid accidere quod repugnaret naturali voluntati ipsius, et etiam appetitui sensitivo.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEditUR. Videtur quod in Christo fuerit contrarietas voluntatum.

1. Contrarietas enim voluntatum attenditur secundum contrarietatem obiectorum, sicut et contrarietas motuum attenditur secundum contrarietatem terminorum, ut patet per Philosophum, in V Physic. Sed Christus secundum diversas voluntates contraria volebat, nam secundum voluntatem divinam volebat mortem, quam refugiebat secundum voluntatem humanam. Unde Athanasius dicit, in libro adversus Apollinarium, quando Christus dixit, pater si possibile est, transeat a me calix iste, et tamen non mea, sed tua voluntas fiat, et iterum, spiritus promptus est, caro autem infirma, duas voluntates hic ostendit, humanam, quæ propter infirmitatem carnis refugiebat passionem; et divinam eius, promptam ad passionem. Ergo in Christo fuit contrarietas voluntatum.

2. Præterea, Galat. V dicitur quod caro concupiscit adversus spiritum, et spiritus adversus carnem. Est igitur contrarietas voluntatum quando spiritus concupiscit unum, et caro aliud. Sed hoc fuit in Christo, nam per voluntatem caritatis, quam spiritus sanctus in eius mente faciebat, volebat passionem, secundum illud Isaïæ LIII, oblatus est quia ipse voluit; secundum autem carnem, passionem refugiebat. Ergo erat in eo contrarietas voluntatum.

3. Præterea, Luc. XXII dicitur quod, factus in agonia, prolixius orabat. Sed agonia videtur importare quandam impugnationem animi in contraria tendentis. Ergo videtur quod in Christo fuerit contrarietas voluntatis.

SED CONTRA est quod in determinatione sextæ synodi dicitur, prædicamus duas naturales voluntates, non contrarias, iuxta quod impii asserunt hæretici; sed sequentem humanam eius voluntatem, et non resistantem vel reluctantem, sed potius subiectam divinæ eius atque omnipotenti voluntati.

RESPONDEO dicendum quod contrarietas non potest esse nisi oppositio attendatur in eodem et secundum idem. Si autem secundum diversa, et in diversis existat diversitas, non sufficit hoc ad rationem contrarietatis, sicut nec ad rationem contradictionis, puta quod homo sit pulcher aut sanus secundum manum, et non secundum pedem. Ad hoc igitur quod sit contrarietas voluntatum in aliquo, requiritur, primo quidem, quod secundum idem attendatur diversitas voluntatum. Si enim unius voluntas sit de aliquo fiendo secundum quandam rationem universalem, et alterius voluntas sit de eodem non fiendo secundum quandam rationem particularem, non est omnino contrarietas voluntatum. Puta, si rex vult suspendi latronem in bonum reipublicæ, et aliquis eius consanguineus velit eum non suspendi propter amorem privatum, non erit contrarietas voluntatis, nisi forte se in tantum extendat voluntas boni privati ut bonum publicum velit impedire ut conservetur bonum privatum; tunc enim secundum idem attenderetur repugnan-

tia voluntatum. Secundo autem requiritur ad contrarietatem voluntatis, quod sit circa eandem voluntatem. Si enim homo vult unum secundum appetitum intellectus, et aliud secundum appetitum sensitivum, non est hic aliqua contrarietas, nisi forte appetitus sensitivus in tantum prævaleat quod vel immutet vel saltem retardet appetitum rationis; sic enim iam ad ipsam voluntatem rationis perveniet aliquid de motu contrario appetitus sensitivi. Sic igitur dicendum est quod, licet voluntas naturalis et voluntas sensualitatis in Christo aliquid aliud voluerit quam divina voluntas et voluntas rationis ipsius, non tamen fuit ibi aliqua contrarietas voluntatum. Primo quidem, quia neque voluntas eius naturalis, neque voluntas sensualitatis, repudiabat illam rationem secundum quam divina voluntas, et voluntas rationis humanæ in Christo, passionem volebant. Volebat enim voluntas absoluta in Christo salutem humani generis, sed eius non erat velle hoc in ordine ad aliud. Motus autem sensualitatis ad hoc se extendere non valebat. Secundo, quia neque voluntas divina, neque voluntas rationis in Christo, impediabatur aut retardabatur per voluntatem naturalem, aut per appetitum sensualitatis. Similiter autem nec e converso voluntas divina, vel voluntas rationis in Christo, refugiebat aut retardabat motum voluntatis naturalis humanæ, et motum sensualitatis in Christo. Placebat enim Christo secundum voluntatem divinam, et secundum voluntatem rationis, ut voluntas naturalis in ipso et voluntas sensualitatis secundum ordinem suæ naturæ moverentur. Unde patet quod in Christo nulla fuerit repugnantia vel contrarietas voluntatum.

1. Ad primum ergo dicendum quod hoc ipsum quod aliqua voluntas humana in Christo aliud volebat quam eius voluntas divina, procedebat ex ipsa voluntate divina, cuius beneplacito natura humana propriis motibus movebatur in Christo, ut Damascenus dicit.

2. Ad secundum dicendum quod in nobis per concupiscentiam carnis impeditur aut retardatur concupiscentia spiritus, quod in Christo non fuit. Et ideo in Christo non fuit contrarietas carnis ad spiritum, sicut in nobis.

3. Ad tertium dicendum quod agonia non fuit in Christo quantum ad partem animæ rationalem, secundum quod importat concertationem voluntatum ex diversitate rationum procedentem, puta cum aliquis secundum quod ratio considerat unum, vult hoc, et secundum quod considerat aliud, vult contrarium. Hoc enim contingit propter debilitatem rationis, quæ non potest diiudicare quid sit simpliciter melius. Quod in Christo non fuit, quia per suam rationem iudicabat simpliciter esse melius quod per eius passionem impleteretur voluntas divina circa salutem generis humani. Fuit tamen in Christo agonia quantum ad partem sensitivam, secundum quod importat timorem infortunii imminentis, ut dicit Damascenus, in III libro.

QUÆSTIO 17

DEINDE considerandum est de unitate operationis Christi. Et circa hoc quærentur quatuor. Primo, utrum in Christo sit una operatio divinitatis et humanitatis, vel plures. Secundo, utrum in Christo sint plures operationes secundum humanam naturam. Tertio, utrum Christus secundum humanam operationem aliquid sibi meruerit. Quarto, utrum per eam aliquid meruerit nobis.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod in Christo sit tantum una operatio divinitatis et humanitatis.

1. Dicit enim Dionysius, II cap. De div. Nom., discreta autem est benignissima circa nos Dei operatio per hoc quod, secundum nos, ex nobis, integre vereque humanatum est verbum quod est supra substantiam, et operari et pati quæcumque humanæ eius divinæque operationi congruunt, ubi unam operationem nominat humanam et divinam, quæ in Græco dicitur theandrica, idest deivirilis. Videtur igitur esse una operatio composita in Christo.

2. Præterea, principalis agentis et instrumenti est una sola operatio. Sed humana natura in Christo fuit instrumentum divinæ, ut supra dictum est. Ergo eadem operatio est divinæ et humanæ naturæ in Christo.

3. Præterea, cum in Christo duæ naturæ in una hypostasi vel persona sint, necesse est unum et idem esse quod pertinet ad hypostasim vel personam. Sed operatio pertinet ad hypostasim vel personam, nihil enim operatur nisi suppositum subsistens; unde et, secundum Philosophum, actus sunt singularium. Ergo in Christo est una et eadem operatio divinitatis et humanitatis.

4. Præterea, sicuti esse est hypostasis subsistentis, ita etiam operari. Sed propter unitatem hypostasis est in Christo unum esse, ergo et propter eandem unitatem est in Christo una operatio.

5. Præterea, ubi est unum operatum, ibi est una operatio. Sed idem operatum erat divinitatis et humanitatis, sicut sanatio leprosi, vel suscitatio mortui. Ergo videtur quod in Christo sit una tantum operatio divinitatis et humanitatis.

SED CONTRA est quod Ambrosius, in II libro ad Gratianum imperatorem, dicit, quem ad modum eadem operatio diversæ est potestatis? nunquid sic potest minor quemadmodum maior operari? aut una operatio potest esse ubi diversa est substantia?

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, hæretici qui posuerunt in Christo unam voluntatem, po-

suerunt etiam in ipso unam operationem. Et ut eorum opinio erronea melius intelligatur, considerandum est quod, ubicumque sunt plura agentia ordinata, inferius movetur a superiori, sicut in homine corpus movetur ab anima, et inferiores vires a ratione. Sic igitur actiones et motus inferioris principii sunt magis operata quædam quam operationes, id autem quod pertinet ad supremum principium, est proprie operatio. Puta si dicamus in homine quod ambulare, quod est pedum, et palpare, quod est manuum, sunt quædam hominis operata, quorum unum operatur anima per pedes, aliud per manus, et quia est eadem anima operans per utrumque, ex parte ipsius operantis, quod est primum principium movens, est una et indifferens operatio; ex parte autem ipsorum operatorum differentia invenitur. Sicut autem in homine puro corpus movetur ab anima, et appetitus sensitivus a rationali, ita in Domino Iesu Christo humana natura movebatur et regebatur a divina. Et ideo dicebant quod eadem est operatio et indifferens ex parte ipsius divinitatis operantis sunt tamen diversa operata, inquantum scilicet divinitas Christi aliud agebat per seipsam, sicut quod portabat omnia verbo virtutis suæ; aliud autem per naturam humanam, sicut quod corporaliter ambulabat. Unde in sexta synodo inducuntur verba severi hæretici sic dicentis, ea quæ agebantur et operabantur ab uno Christo, multum differunt. Quædam enim sunt Deo decibilia, quædam humana. Veluti, corporaliter vadere super terram profecto humanum est, cruribus vero vexatis, et ambulare super terram penitus non valentibus, sanum gressum donare Deo decibile est. Sed unum, scilicet incarnatum verbum, hoc et illud operatum est et nequaquam hoc quidem huius, hoc vero huius est naturæ. Neque, eo quod diversa sunt operamenta, ideo duas operatrices naturas atque formas iuste definiemus. Sed in hoc decipiebantur. Quia actio eius quod movetur ab altero, est duplex, una quidem quam habet secundum propriam formam; alia autem quam habet secundum quod movetur ab alio. Sicut securis operatio secundum propriam formam est incisio, secundum autem quod movetur ab artifice, operatio eius est facere scamnum. Operatio igitur quæ est alicuius rei secundum suam formam, est propria eius; nec pertinet ad moventem, nisi secundum quod utitur huiusmodi re ad suam operationem, sicut calefacere est propria operatio ignis; non autem fabri, nisi quatenus utitur igne ad calefaciendum ferrum. Sed illa operatio quæ est rei solum secundum quod movetur ab alio, non est alia præter operationem moventis ipsum, sicut facere scamnum non est seorsum operatio securis ab operatione artificis. Et ideo, ubicumque movens et motum habent diversas formas seu virtutes operativas, ibi oportet quod sit alia propria operatio moventis, et alia propria operatio moti, licet motum participet operationem moventis, et movens utatur operatione moti, et sic utrumque agit cum com-

munione alterius. Sic igitur in Christo humana natura habet propriam formam et virtutem per quam operatur et similiter divina. Unde et humana natura habet propriam operationem distinctam ab operatione divina, et e converso. Et tamen divina natura utitur operatione naturæ humanæ sicut operatione sui instrumenti, et similiter humana natura participat operationem divinæ naturæ, sicut instrumentum participat operationem principalis agentis. Et hoc est quod dicit leo Papa, in epistola ad flavianum agit utraque forma, scilicet tam natura divina quam humana in Christo, cum alterius communione, quod proprium est, verbo scilicet operante quod verbi est, et carne exequente quod carnis est. Si vero esset una tantum operatio divinitatis et humanitatis in Christo, oporteret dicere vel quod humana natura non haberet propriam formam et virtutem (de divina enim hoc dici est impossibile), ex quo sequeretur quod in Christo esset tantum divina operatio, vel oporteret dicere quod ex virtute divina et humana esset conflata in Christo una virtus. Quorum utrumque est impossibile, nam per primum horum ponitur natura humana in Christo esse imperfecta; per secundum vero ponitur confusio naturarum. Et ideo rationabiliter in sexta synodo hæc opinio est condemnata, in cuius determinatione dicitur, duas naturales operationes indivise, inconvertibiliter, inconfuse, inseparabiliter, in eodem Domino Iesu Christo, vero Deo nostro, glorificamus, hoc est, divinam operationem et humanam.

1. Ad primum ergo dicendum quod Dionysius ponit in Christo operationem theandricam, idest divinamvirilem, vel divinamhumanam, non per aliquam confusionem operationum seu virtutum utriusque naturæ, sed per hoc quod divina operatio eius utitur humana eius operatione, et humana operatio participat virtutem divinæ operationis. Unde, sicut ipse dicit in quadam epistola, super hominem operabatur ea quæ sunt hominis, quod monstrat virgo supernaturaliter concipiens, et aqua terrenorum pedum sustinens gravitatem. Manifestum est enim quod concipi est humanæ naturæ, similiter et ambulare, sed utrumque fuit in Christo supernaturaliter. Et similiter divina operabatur humanitas, sicut cum sanavit leprosum tangendo. Unde in eadem epistola subdit, sed, Deo homine facto, nova quadam Dei et hominis operatione. Quod autem intelligat duas esse operationes in Christo, unam divinæ naturæ, aliam autem humanæ, patet ex his quæ dicit in II cap. De div. Nom., ubi dicit quod his, quæ pertinent ad humanam eius operationem, pater et spiritus sanctus nulla ratione communicant, nisi quis dixerit secundum benignissimam et misericordem voluntatem, in quantum scilicet pater et spiritus sanctus ex sua misericordia voluerunt Christum agere et pati humana. Addit autem, et omnem sublimissimam et ineffabilem Dei operationem quam operatus est secundum nos factus incommutabilis eo quod Deus et Dei verbum. Sic

igitur patet quod alia est eius operatio humana, in qua pater et spiritus sanctus non communicant nisi secundum acceptationem misericordiæ suæ, et alia est eius operatio in quantum est Dei verbum, in qua communicant pater et spiritus sanctus.

2. Ad secundum dicendum quod instrumentum dicitur aliquid ex eo quod movetur a principali agente, quod tamen, præter hoc, potest habere propriam operationem secundum suam formam, ut de igne dictum est. Sic igitur actio instrumenti in quantum est instrumentum, non est alia ab actione principalis agentis, potest tamen habere aliam operationem prout est res quædam. Sic igitur operatio quæ est humanæ naturæ in Christo, in quantum est instrumentum divinitatis, non est alia ab operatione divinitatis, non enim est alia salvatio qua salvat humanitas Christi, et divinitas eius. Habet tamen humana natura in Christo, in quantum est natura quædam, quandam propriam operationem præter divinam, ut dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod operari est hypostasis subsistentis, sed secundum formam et naturam, a qua operatio speciem recipit. Et ideo a diversitate formarum seu naturarum est diversa species operationum, sed ab unitate hypostasis est unitas secundum numerum quantum ad operationem speciei. Sicut ignis habet duas operationes specie differentes, scilicet illuminare et calefacere, secundum differentiam lucis et caloris, et tamen est una numero illuminatio ignis semel illuminantis. Et similiter in Christo oportet quod sint duæ operationes specie differentes, secundum eius duas naturas, quælibet tamen operationum est una numero in Christo, semel facta, sicut una ambulatio et una sanatio.

4. Ad quartum dicendum quod esse et operari est personæ a natura, aliter tamen et aliter. Nam esse pertinet ad ipsam constitutionem personæ, et sic quantum ad hoc se habet in ratione termini. Et ideo unitas personæ requirit unitatem ipsius esse completi et personalis. Sed operatio est quidam effectus personæ secundum aliquam formam vel naturam. Unde pluralitas operationum non præiudicat unitati personali.

5. Ad quintum dicendum quod aliud est proprium operatum operationis divinæ, et operationis humanæ in Christo, sicut operatum proprium divinæ operationis est sanatio leprosi, operatum autem proprium humanæ naturæ est eius contactus. Concurrunt tamen ambæ operationes ad unum operatum secundum quod una natura agit cum communione alterius, ut dictum est.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEEDITUR. Videtur quod in Christo sint plures humanæ operationes.

1. Christus enim, inquantum homo, communicat cum plantis in natura nutritiva, cum animalibus autem in natura sensitiva, cum Angelis vero in natura intellectiva, sicut et ceteri homines. Sed alia est operatio plantæ inquantum est planta, et alia animalis inquantum est animal. Ergo Christus, inquantum est homo, habet plures operationes.

2. Præterea, potentiæ et habitus distinguuntur secundum actus. Sed in anima Christi fuerunt diversæ potentiæ et diversi habitus. Ergo diversæ operationes.

3. Præterea, instrumenta debent esse proportionata operationibus. Corpus autem humanum habet diversa membra differentia secundum formam. Ergo diversis operationibus accommodata. Sunt igitur in Christo diversæ operationes secundum humanam naturam.

SED CONTRA est quod Damascenus dicit, in III libro, operatio sequitur naturam. Sed in Christo est tantum una humana natura. Ergo in Christo fuit tantum una operatio humana.

RESPONDEO dicendum quod, quia homo est id quod est secundum rationem, illa operatio dicitur esse simpliciter humana quæ a ratione procedit per voluntatem, quæ est rationis appetitus. Si qua autem operatio est in homine quæ non procedit a ratione et voluntate, non est simpliciter operatio humana, sed convenit homini secundum aliquam partem humanæ naturæ, quandoque quidem secundum ipsam naturam elementi corporalis, sicut ferri deorsum; quandoque vero secundum virtutem animæ vegetabilis, sicut nutriri et augeri; quandoque vero secundum partem sensitivam, sicut videre et audire, imaginari et memorari, concupiscere et irasci. Inter quas operationes est differentia. Nam operationes animæ sensitivæ sunt aequaliter obediens rationi, et ideo sunt aequaliter rationales et humanæ, inquantum scilicet obediunt rationi, ut patet per Philosophum, in I Ethic. Operationes vero quæ sequuntur animam vegetabilem, vel etiam naturam elementalis corporis, non subiiciuntur rationi, unde nullo modo sunt rationales, nec humanæ simpliciter, sed solum secundum partem humanæ naturæ. Dicitur est autem supra quod quando agens inferius agit per propriam formam, tunc est alia operatio inferioris agentis et superioris, quando vero agens inferius non agit nisi secundum quod est motum a superiori agente, tunc est eadem operatio superioris agentis et inferioris. Sic igitur in quocumque homine puro alia est operatio elementalis et animæ vegetabilis ab operatione voluntatis, quæ est proprie humana. Similiter etiam operatio animæ sensitivæ quantum ad id quod non movetur a ratione, sed quantum ad id quod movetur a ratione, est eadem operatio partis sensitivæ et rationalis. Ipsius autem animæ rationalis est una operatio, si attendamus ad ipsum principium operationis, quod est ratio vel voluntas, diversificatur autem secundum respectum ad diversa

obiecta; quam quidem diversitatem aliqui appellaverunt diversitatem operatorum, magis quam operationum, iudicantes de unitate operationis solum ex parte operativi principii; sic enim nunc quæritur de unitate vel pluralitate operationum in Christo. Sic igitur in quolibet puro homine est tantum una operatio quæ proprie humana dicitur, præter quam tamen sunt in homine puro quædam aliæ operationes, quæ non sunt proprie humanæ, sicut dictum est. Sed in homine Iesu Christo nullus erat motus sensitivæ partis qui non esset ordinatus a ratione. Ipsæ etiam operationes naturales et corporales aequaliter ad eius voluntatem pertinebant, inquantum voluntatis eius erat ut caro eius ageret et pateretur quæ sunt sibi propria, ut dictum est supra. Et ideo multo magis est una operatio in Christo quam in quocumque alio homine.

1. Ad primum ergo dicendum quod operatio partis sensitivæ et nutritivæ non est proprie humana, sicut dictum est. Et tamen in Christo huiusmodi operationes fuerunt magis humanæ quam in aliis.

2. Ad secundum dicendum quod potentiæ et habitus diversificantur per comparisonem ad obiecta, et ideo diversitas operationum hoc modo respondet diversis potentiis et habitibus sicut etiam respondet diversis obiectis. Talem autem diversitatem operationum non intendimus excludere ab humanitate Christi, sicut nec eam quæ est secundum aliud tempus, sed solum illam quæ est secundum primum principium activum, ut dictum est.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod actio humana Christi non potuit ei esse meritoria.

1. Christus enim ante mortem fuit comprehensor, sicut et modo est. Sed comprehensoris non est mereri, caritas enim comprehensoris pertinet ad præmium beatitudinis, cum secundum eam attendatur fruitio; unde non videtur esse principium merendi, cum non sit idem meritum et præmium. Ergo Christus ante passionem non merebatur, sicut nec modo meretur.

2. Præterea, nullus meretur id quod est sibi debitum. Sed ex hoc quod Christus est filius Dei per naturam, debetur sibi hereditas æterna, quam alii homines per bona opera merentur. Non ergo Christus aliquid sibi mereri potuit, qui a principio fuit filius Dei.

3. Præterea, quicumque habet id quod est principale, non proprie meretur id quod ex illo habito sequitur. Sed Christus habuit gloriam animæ, ex qua secundum communem ordinem sequitur gloria corporis, ut Augustinus dicit, in epistola ad dioscorum, in Christo tamen dispensative factum est quod gloria animæ non deriva-

retur ad corpus. Non ergo Christus meruit gloriam corporis.

4. Præterea, manifestatio excellentiæ Christi non est bonum ipsius Christi, sed eorum qui eum cognoscunt, unde et pro præmio promittitur dilectoribus Christi ut eis manifestetur, secundum illud Ioan. XIV, si quis diligit me, diligetur a patre meo, et ego diligam eum, et manifestabo ei meipsum. Ergo Christus non meruit manifestationem suæ altitudinis.

SED CONTRA est quod apostolus dicit, Philipp. II, factus est obediens usque ad mortem, propter quod et Deus exaltavit illum. Meruit ergo obediendo suam exaltationem, et ita aliquid sibi meruit.

RESPONDEO dicendum quod habere aliquid bonum per se est nobilius quam habere illud per aliud, semper enim causa quæ est per se, potior est ea quæ est per aliud, ut dicitur in VIII Physic. Hoc autem dicitur aliquis habere per seipsum, cuius est sibi aliquo modo causa. Prima autem causa omnium bonorum nostrorum per auctoritatem est Deus, et per hunc modum nulla creatura habet aliquid boni per seipsam, secundum illud I Cor. IV, quid habes quod non accepisti? potest tamen secundo aliquis esse causa sibi alicuius boni habendi, in quantum scilicet in hoc ipso Deo cooperatur. Et sic ille qui habet aliquid per meritum proprium, habet quodammodo illud per seipsum. Unde nobilius habetur id quod habetur per meritum quam id quod habetur sine merito. Quia autem omnis perfectio et nobilitas Christo est attribuenda, consequens est quod ipse per meritum habuit illud quod alii per meritum habent, nisi sit tale quid cuius carentia magis dignitati Christi et perfectioni præiudicet quam per meritum accrescat. Unde nec gratiam, nec scientiam, nec beatitudinem animæ, nec divinitatem meruit, quia, cum meritum non sit nisi eius quod nondum habetur, oportet quod Christus aliquando istis caruisset; quibus carere magis diminuit dignitatem Christi quam augeat meritum. Sed gloria corporis, vel si quid aliud huiusmodi est, minus est quam dignitas merendi, quæ pertinet ad virtutem caritatis. Et ideo dicendum est quod Christus gloriam corporis, et ea quæ pertinent ad exteriorem eius excellentiam, sicut est ascensio, veneratio, et alia huiusmodi, habuit per meritum. Et sic patet quod aliquid sibi mereri potuit.

1. Ad primum ergo dicendum quod fruitio, quæ est actus caritatis, pertinet ad gloriam animæ, quam Christus non meruit. Et ideo, si per caritatem aliquid meruit, non sequitur quod idem sit meritum et præmium. Nec tamen per caritatem meruit in quantum erat caritas comprehensoris, sed in quantum erat viatoris, nam ipse fuit simul viator et comprehensor, ut supra habitum est. Et ideo, quia nunc non est viator, non est in statu merendi.

2. Ad secundum dicendum quod Christo, secundum quod est Deus et Dei filius per naturam, debetur gloria

divina et dominium omnium sicut primo et supremo Domino. Nihilominus tamen debetur ei gloria sicut homini beato, quam quantum ad aliquid debuit habere sine merito, et quantum ad aliquid cum merito, ut ex supra dictis patet.

3. Ad tertium dicendum quod redundantia gloriæ ex anima ad corpus est ex divina ordinatione secundum congruentiam humanorum meritorum, ut scilicet, sicut homo meretur per actum animæ quem exercet in corpore, ita etiam remuneretur per gloriam animæ redundantem ad corpus. Et propter hoc non solum gloria animæ, sed etiam gloria corporis cadit sub merito, secundum illud Rom. VIII, vivificabit mortalia corpora nostra, propter inhabitantem spiritum eius in nobis. Et ita potuit cadere sub merito Christi.

4. Ad quartum dicendum quod manifestatio excellentiæ Christi pertinet ad bonum eius secundum esse quod habet in notitia aliorum, quamvis principaliter pertineat ad bonum eorum qui eum cognoscunt secundum esse quod habent in seipsis. Sed hoc ipsum refertur ad Christum, in quantum sunt eius membra.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Christus aliis mereri non potuit.

1. Dicitur enim Ezech. XVIII, anima quæ peccaverit ipsa morietur. Ergo, pari ratione, anima quæ meretur ipsa remunerabitur. Non est ergo possibile quod Christus aliis meruerit.

2. Præterea, de plenitudine gratiæ Christi omnes accipiunt, ut dicitur Ioan. I. Sed alii homines, habentes gratiam Christi, non possunt aliis mereri, dicitur enim Ezech. XIV quod, si fuerint in civitate Noë, Daniel et Iob, filium et filiam non liberabunt, sed ipsi iustitia sua liberabunt animas suas. Ergo nec Christus potuit aliquid nobis mereri.

3. Præterea, merces quam quis meretur, debetur secundum iustitiam, et non secundum gratiam, ut patet Rom. IV. Si ergo Christus meruit salutem nostram, sequitur quod salus nostra non sit ex gratia Dei, sed ex iustitia, et quod iniuste agat cum eis quos non salvat, cum meritum Christi ad omnes se extendat.

SED CONTRA est quod dicitur Rom. V, sicut per unius delictum in omnes homines in condemnationem, sic et per unius iustitiam in omnes homines in iustificationem vitæ. Sed demeritum Adæ derivatur ad condemnationem aliorum. Ergo multo magis meritum Christi ad alios derivatur.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, in Christo non solum fuit gratia sicut in quodam homi-

ne singulari, sed sicut in capite totius ecclesiæ, cui omnes uniuntur sicut capiti membra, ex quibus constituitur mystice una persona. Et exinde est quod meritum Christi se extendit ad alios, inquantum sunt membra eius, sicut etiam in uno homine actio capitis aequaliter pertinet ad omnia membra eius, quia non solum sibi sentit, sed omnibus membris.

1. Ad primum ergo dicendum quod peccatum singularis personæ non nocet nisi sibi ipsi. Sed peccatum Adæ, qui constitutus est a Deo principium totius naturæ, ad alios per carnis propagationem derivatur. Et similiter meritum Christi, qui est a Deo constitutus caput omnium hominum quantum ad gratiam, se extendit ad omnia eius membra.

2. Ad secundum dicendum quod alii de plenitudine Christi accipiunt, non quidem fontem gratiæ, sed quandam particularem gratiam. Et ideo non oportet quod alii homines possint aliis mereri, sicut Christus.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut peccatum Adæ non derivatur ad alios nisi per carnalem generationem, ita meritum Christi non derivatur ad alios nisi per regenerationem spiritualem, quæ fit in baptismo, per quam Christo incorporamur, secundum illud Galat. III, omnes quotquot in Christo baptizati estis, Christum induistis. Et hoc ipsum est gratiæ, quod homini conceditur regenerari in Christo. Et sic salus hominis est ex gratia.

QUÆSTIO 18

DEINDE considerandum est de his quæ conveniunt Christo per comparisonem ad patrem. Quorum quædam dicuntur de ipso secundum habitudinem ipsius ad patrem, puta quod est ei subiectus; quod ipsum oravit; quod ei in sacerdotio ministravit. Quædam vero dicuntur, vel dici possunt, secundum habitudinem patris ad ipsum, puta, si pater eum adoptasset; et quod eum prædestinavit. Primo igitur considerandum est de subiectione Christi ad patrem; secundo, de eius oratione; tertio, de ipsius sacerdotio; quarto, de adoptione, an ei conveniat; quinto, de eius prædestinatione. Circa primum quærentur duo. Primo, utrum Christus sit subiectus patri. Secundo, utrum sit subiectus sibi ipsi.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non sit dicendum Christum esse subiectum patri.

1. Omne enim quod subiicitur Deo patri, est creatura, quia, ut dicitur in libro de ecclesiast. Dogmat., in

trinitate nihil est serviens neque subiectum. Sed non est simpliciter dicendum quod Christus sit creatura, ut supra dictum est. Ergo etiam non est simpliciter dicendum quod Christus sit Deo patri subiectus.

2. Præterea, ex hoc dicitur aliquid Deo subiectum, quod est eius dominio serviens. Sed humanæ naturæ in Christo non potest attribui servitus, dicit enim Damascenus, in III libro, sciendum quod neque servam ipsam, humanam scilicet naturam Christi, dicere possumus. Servitutis enim et dominationis nomen non naturæ sunt cognitiones, sed eorum quæ ad aliquid, quemadmodum paternitatis et filiationis. Ergo Christus secundum humanam naturam non est subiectus Deo patri.

3. Præterea, I Cor. XV dicitur, cum autem subiecta fuerint illi omnia, tunc ipse filius subiectus erit illi qui sibi subiecit omnia. Sed, sicut dicitur Heb. II, nunc necdum videmus ei subiecta omnia. Ergo nondum ipse est subiectus patri, qui ei subiecit omnia.

SED CONTRA est quod dicitur Ioan. XIV, pater maior me est. Et Augustinus dicit, in I de Trin., non immerito Scriptura utrumque dicit, æqualem patri filium; et patrem maiorem filio. Illud enim propter formam Dei, hoc autem propter formam servi, sine ulla confusione intelligitur. Sed minor est subiectus maiori. Ergo Christus, secundum formam servi, est patri subiectus.

RESPONDEO dicendum quod cuilibet habenti aliquam naturam conveniunt ea quæ sunt propria illius naturæ. Natura autem humana ex sui conditione habet triplicem subiectionem ad Deum. Unam quidem secundum gradum bonitatis, prout scilicet natura divina est ipsa essentia bonitatis, ut patet per Dionysium, I cap. De div. Nom.; natura autem creata habet quandam participationem divinæ bonitatis, quasi radiis illius bonitatis subiecta. Secundo, humana natura subiicitur Deo quantum ad Dei potestatem, prout scilicet humana natura, sicut et quælibet creatura, subiacet operationi divinæ dispositionis. Tertio modo, specialiter humana natura Deo subiicitur per proprium suum actum, inquantum scilicet propria voluntate obedit mandatis eius. Et hanc triplicem subiectionem ad patrem Christus de seipso confitetur. Primam quidem, Matth. XIX, quid me interrogas de bono? unus est bonus Deus. Ubi Hieronymus dicit quod, quia eum magistrum vocaverat bonum, et non Deum vel Dei filium confessus erat, dixit quamvis sanctum hominem in comparatione Dei non esse bonum. Per quod dedit intelligere quod ipse, secundum humanam naturam, non pertinebat ad gradum bonitatis divinæ. Et quia in his quæ non mole magna sunt, idem est esse maius quod melius, ut Augustinus dicit, in VI de Trin.; ex hac ratione pater dicitur maior Christo secundum humanam naturam. Secunda autem subiectione Christo attribuitur, inquantum omnia quæ circa humanitatem Christi acta sunt, divina dispositione gesta creduntur. Unde dicit Diony-

sus, IV cap. Cæl. Hier., quod Christus subiicitur Dei patris ordinationibus. Et hæc est subiectio servitutis, secundum quod omnis creatura Deo servit, eius ordinationi subiecta, secundum illud Sap. XVI, creatura tibi factori deserviens. Et secundum hoc etiam filius Dei, Philipp. II, dicitur formam servi accipiens. Tertiam etiam subiectionem attribuit sibi ipsi, Ioan. VIII, dicens, quæ placita sunt ei, facio semper. Et hæc est subiectio obedientiæ. Unde dicitur Philipp. II quod factus est obediens patri usque ad mortem.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut non est simpliciter intelligendum quod Christus sit creatura, sed solum secundum humanam naturam, sive apponatur ei determinatio sive non, ut supra dictum est; ita etiam non est simpliciter intelligendum quod Christus sit subiectus patri, sed solum secundum humanam naturam, etiam si hæc determinatio non apponatur. Quam tamen convenientius est apponere, ad evitandum errorem Arii, qui posuit filium minorem patre.

2. Ad secundum dicendum quod relatio servitutis et domini fundatur super actione et passione, in quantum scilicet servi est moveri a Domino secundum imperium. Agere autem non attribuitur naturæ sicut agenti, sed personæ, actus enim suppositorum sunt et singularium, secundum Philosophum. Attribuitur tamen actio naturæ sicut ei secundum quam persona vel hypostasis agit. Et ideo, quamvis non proprie dicatur quod natura sit domina vel serva, potest tamen proprie dici quod aliqua hypostasis vel persona sit domina vel serva secundum hanc vel illam naturam. Et secundum hoc, nihil prohibet Christum dicere patri subiectum, vel servum, secundum humanam naturam.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in I de Trin., tunc Christus tradet regnum Deo et patri, quando iustos, in quibus nunc regnat per fidem, perducitur ad speciem, ut scilicet videant ipsam essentiam communem patri et filio. Et tunc totaliter erit patri subiectus non solum in se, sed etiam in membris suis, per plenam participationem divinæ bonitatis. Tunc etiam omnia erunt plene ei subiecta per finalem impletionem suæ voluntatis de eis. Licet etiam modo sint omnia ei subiecta quantum ad potestatem, secundum illud Matth. Ult., data est mihi omnis potestas in cælo et in terra, etc.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Christus non sit sibi ipsi subiectus.

1. Dicit enim Cyrillus, in epistola synodica, quam scilicet synodus ephesina recepit, neque, inquit, ipse Christus sibi servus est neque Dominus. Fatuum enim est, magis autem et impium, ita dicere vel sapere. Et hoc

etiam asseruit Damascenus, in III libro, dicens, unum enim ens Christus non potest servus esse sui ipsius et Dominus. Sed intantum dicitur servus patris Christus, in quantum est ei subiectus. Ergo Christus non est subiectus sibi ipsi.

2. Præterea, servus refertur ad Dominum. Sed relatio non est alicuius ad seipsum, unde et Hilarius dicit, in libro de Trin., quod nihil est sibi simile aut æquale. Ergo Christus non potest dici servus sui ipsius. Et per consequens, nec sibi esse subiectus.

3. Præterea, sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus, ut Athanasius dicit. Sed homo non dicitur subiectus sibi ipsi, vel servus sui ipsius, aut maior seipso, propter hoc quod corpus eius subiectum est animæ. Ergo neque Christus dicitur subiectus sibi ipsi propter hoc quod eius humanitas subiecta est divinitati ipsius.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in I de Trin., veritas ostendit, secundum istum modum, quo scilicet pater maior est Christo secundum humanam naturam, etiam seipso minorem filium.

2. PRÆTEREA, sicut ipse argumentatur ibidem, sic accepta est a filio Dei forma servi ut non amitteretur forma Dei. Sed secundum formam Dei quæ est communis patri et filio, pater est filio maior secundum humanam naturam. Ergo etiam filius maior est seipso secundum humanam naturam.

3. PRÆTEREA, Christus, secundum humanam naturam, est servus Dei patris secundum illud Ioan. XX, ascendo ad patrem meum et patrem vestrum, Deum meum et Deum vestrum. Sed quicumque est servus patris, est servus filii, alioquin non omnia quæ sunt patris essent filii. Ergo Christus est servus sui ipsius, et sibi subditus.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, esse Dominum et servum attribuitur personæ vel hypostasi secundum aliquam naturam. Cum ergo Christus dicitur esse Dominus vel servus sui ipsius, vel quod verbum Dei est Dominus hominis Christi, hoc potest intelligi dupliciter. Uno modo, ut intelligatur hoc esse dictum ratione alterius hypostasis vel personæ, quasi alia sit persona verbi Dei dominantis, et alia hominis servientis, quod pertinet ad hæresim Nestorii. Unde in condemnatione Nestorii dicitur in synodo ephesina, si quis dicit Deum vel Dominum esse Christi ex Deo patre verbum, et non eundem magis confitetur simul Deum et hominem, utpote verbo carne factum, secundum Scripturas, anathema sit. Et hoc modo negatur a Cyrillo et Damasceno. Et sub eodem sensu negandum est Christum esse minorem seipso, vel esse sibi ipsi subiectum. Alio modo potest intelligi secundum diversitatem naturarum in una persona vel hypostasi. Et sic dicere possumus, secundum unam earum, in qua cum patre convenit, simul eum

cum patre præesse et dominari, secundum vero alteram naturam, in qua nobiscum convenit, ipsum subesse et servire. Et secundum hunc modum dicit Augustinus filium esse seipso minorem. Sciendum tamen quod, cum hoc nomen Christus sit nomen personæ, sicut et hoc nomen filius, illa per se et absolute possunt dici de Christo quæ conveniunt ei ratione suæ personæ, quæ est æterna, et maxime huiusmodi relationes, quæ magis proprie videntur ad personam vel hypostasim pertinere. Sed ea quæ conveniunt sibi secundum humanam naturam, sunt ei potius attribuenda cum determinatione. Ut videlicet dicamus Christum simpliciter esse maximum, et Dominum, et præidentem, quod autem sit subiectus, vel servus, vel minor, est ei attribuendum cum determinatione, scilicet, secundum humanam naturam.

1. Ad primum ergo dicendum quod Cyrillus et Damascenus negant Christum esse Dominum sui ipsius, secundum quod per hoc importatur pluralitas suppositorum, quæ requiritur ad hoc quod aliquis simpliciter sit Dominus alicuius.

2. Ad secundum dicendum quod simpliciter quidem oportet esse alium Dominum et alium servum, potest tamen aliqua ratio dominii et servitutis servari prout idem est Dominus sui ipsius secundum aliud et aliud.

3. Ad tertium dicendum quod, propter diversas partes hominis, quarum una est superior et alia inferior, dicit etiam Philosophus, in V Ethic., quod iustitia hominis est ad seipsum, inquantum irascibilis et concupiscibilis obediunt rationi. Secundum etiam hunc modum unus homo potest dici sibi subiectus et serviens, secundum diversas sui partes.

4. Ad alia autem argumenta patet responsio ex dictis. Nam Augustinus asserit filium seipso minorem, vel sibi subiectum, secundum humanam naturam, non secundum diversitatem suppositorum.

QUÆSTIO 19

DEINDE considerandum est de oratione Christi. Et circa hoc quærentur quatuor. Primo, utrum Christo conveniat orare. Secundo, utrum conveniat sibi secundum suam sensualitatem. Tertio, utrum conveniat sibi orare pro seipso, an tantum pro aliis. Quarto, utrum omnis oratio eius sit exaudita.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Christo non competat orare.

1. Nam, sicut dicit Damascenus, oratio est petitio decentium a Deo. Sed, cum Christus omnia facere posset, non videtur ei convenire quod aliquid ab aliquo peteret. Ergo videtur quod Christo non conveniat orare.

2. Præterea, non oportet orando petere illud quod aliquis scit pro certo esse futurum, sicut non oramus quod sol oriatur cras. Neque etiam est conveniens quod aliquis orando petat quod scit nullo modo esse futurum. Sed Christus sciebat circa omnia quid esset futurum. Ergo non conveniebat ei aliquid orando petere.

3. Præterea, Damascenus dicit, in III libro, quod oratio est ascensus intellectus in Deum. Sed intellectus Christi non indigebat ascensione in Deum, quia semper intellectus eius erat Deo coniunctus, non solum secundum unionem hypostasis, sed etiam secundum fruitionem beatitudinis. Ergo Christo non conveniebat orare.

SED CONTRA est quod dicitur Luc. VI, factum est in illis diebus, exiit in montem orare, et erat pernoctans in oratione Dei.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est in secunda parte, oratio est quædam explicatio propriæ voluntatis apud Deum, ut eam impleat. Si igitur in Christo esset una tantum voluntas, scilicet divina, nullo modo sibi competeret orare, quia voluntas divina per seipsam est effectiva eorum quæ vult, secundum illud Psalmi, omnia quæcumque voluit Dominus fecit. Sed quia in Christo est alia voluntas divina et alia humana; et voluntas humana non est per seipsam efficax ad implendum ea quæ vult, nisi per virtutem divinam, inde est quod Christo, secundum quod est homo et humanam voluntatem habens, competit orare.

1. Ad primum ergo dicendum quod Christus poterat perficere omnia quæ volebat secundum quod Deus, non autem secundum quod homo, quia, secundum quod homo, non habuit omnipotentiam, ut supra habitum est. Nilominus tamen, idem ipse Deus existens et homo, voluit ad patrem orationem porrigere, non quasi ipse esset impotens, sed propter nostram instructionem. Primo quidem, ut ostenderet se esse a patre. Unde ipse dicit, Ioan. XI, propter populum qui circumstat dixi, scilicet verba orationis, ut credant quia tu me misisti. Unde Hilarius, in X de Trin., dicit, non prece eguit, nobis oravit, ne filius ignoraretur. Secundo, ut nobis exemplum daret. Unde Ambrosius dicit, super Luc., noli insidiatrices aperire aures, ut putes filium Dei quasi infirmum rogare, ut impetret quod implere non possit. Potestatis enim auctor, obedientiæ magister, ad præcepta virtutis suo nos informat exemplo. Unde et Augustinus dicit, super Ioan., poterat Dominus in forma servi, si hoc opus esset, orare silentio. Sed ita se patri voluit exhibere precatorem, ut meminisset nostrum se esse doctorem.

2. Ad secundum dicendum quod, inter alia quæ Christus scivit futura, scivit quædam esse fienda propter

suam orationem. Et huiusmodi non inconvenienter a Deo petiit.

3. Ad tertium dicendum quod ascensio nihil est aliud quam motus in id quod est sursum. Motus autem, ut dicitur in I de Anima, dupliciter dicitur. Uno modo, proprie, secundum quod importat exitum de potentia in actum, prout est actus imperfecti. Et sic ascendere competit ei quod est potentia sursum et non actu. Et hoc modo, ut Damascenus dicit, in III libro, intellectus humanus Christi non eget ascensione in Deum, cum sit semper Deo unitus et secundum esse personale, et secundum beatam contemplationem. Alio modo dicitur motus actus perfecti, idest existentis in actu, sicut intelligere et sentire dicuntur quidam motus. Et hoc modo intellectus Christi semper ascendit in Deum, quia semper contemplatur ipsum ut supra se existentem.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Christo conveniat orare secundum suam sensualitatem.

1. Dicitur enim in Psalmo, ex persona Christi, cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum. Sed sensualitas dicitur appetitus carnis. Ergo Christi sensualitas potuit ascendere in Deum vivum exultando, et pari ratione, orando.

2. Præterea, eius videtur esse orare cuius est desiderare illud quod petitur. Sed Christus petivit aliquid quod desideravit sensualitas, cum dixit, transeat a me calix iste, ut habetur Matth. XXVI. Ergo sensualitas Christi oravit.

3. Præterea, magis est uniri Deo in persona quam ascendere in Deum per orationem. Sed sensualitas fuit assumpta a Deo in unitate personæ, sicut et quælibet pars humanæ naturæ. Ergo multo magis potuit ascendere in Deum orando.

SED CONTRA est quod Philipp. II dicitur quod filius Dei, secundum naturam quam assumpsit, est in similitudinem hominum factus. Sed alii homines non orant secundum sensualitatem. Ergo nec Christus oravit secundum sensualitatem.

RESPONDEO dicendum quod orare secundum sensualitatem potest dupliciter intelligi. Uno modo, sic quod oratio sit actus sensualitatis. Et hoc modo Christus secundum sensualitatem non oravit. Quia eius sensualitas eiusdem naturæ et speciei fuit in Christo et in nobis. In nobis autem non potest orare, duplici ratione. Primo quidem, quia motus sensualitatis non potest sensualia transcendere, et ideo non potest in Deum ascendere, quod requiritur ad orationem. Secundo, quia oratio importat quandam ordinationem, prout aliquis desiderat

aliquid quasi a Deo implendum, et hoc est solius rationis. Unde oratio est actus rationis, ut in secunda parte habitum est. Alio modo potest dici aliquis orare secundum sensualitatem, quia scilicet eius ratio orando Deo proposuit quod erat in appetitu sensualitatis ipsius. Et secundum hoc, Christus oravit secundum sensualitatem, in quantum scilicet eius oratio exprimebat sensualitatis affectum, tanquam sensualitatis advocata. Et hoc, ut nos de tribus instrueret. Primo, ut ostenderet se veram humanam naturam assumpsisse, cum omnibus naturalibus affectibus. Secundo, ut ostenderet quod homini licet, secundum naturalem affectum, aliquid velle quod Deus non vult. Tertio, ut ostendat quod proprium affectum debet homo divinæ voluntati subiicere. Unde Augustinus dicit, in enchirid., sic Christus, hominem gerens, ostendit privatam quandam hominis voluntatem, cum dicit, transeat a me calix iste. Hæc enim erat humana voluntas, proprium aliquid, et tanquam privatum, volens. Sed quia rectum vult esse hominem, et ad Deum dirigi, subdit, veruntamen non sicut ego volo, sed sicut tu, ac si dicat, vide te in me, quia potes aliquid proprium velle, etsi Deus aliud velit.

1. Ad primum ergo dicendum quod caro exultat in Deum vivum, non per actum carnis ascendentem in Deum, sed per redundantiam a corde in carnem, in quantum appetitus sensitivus sequitur motum appetitus rationalis.

2. Ad secundum dicendum quod, licet sensualitas hoc voluerit quod ratio petebat, hoc tamen orando petere non erat sensualitatis, sed rationis, ut dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod unio in persona est secundum esse personale, quod pertinet ad quamlibet partem humanæ naturæ. Sed ascensio orationis est per actum qui non convenit nisi rationi, ut dictum est. Unde non est similis ratio.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Christo non fuerit conveniens pro se orare.

1. Dicit enim Hilarius, in X de Trin., cum sibi non proficeret deprecationis sermo, ad profectum tamen fidei nostræ loquebatur. Sic ergo videtur quod Christus non sibi, sed nobis oraverit.

2. Præterea, nullus orat nisi pro eo quod vult, quia, sicut dictum est oratio est quædam explicatio voluntatis per Deum implendæ. Sed Christus volebat pati ea quæ patiebatur, dicit enim Augustinus, XXVI contra Faustum, homo plerumque, etsi nolit, contristatur; etsi nolit, dormit; etsi nolit, esurit aut sitiit. Ille autem, scilicet Christus, omnia ista habuit quia voluit. Ergo ei non competebat pro seipso orare.

3. Præterea, Cyprianus dicit, in libro de oratione dominica, pacis et unitatis magister noluit sigillatim et privatim precem fieri, ut quis, dum precatur, pro se tantum precetur. Sed Christus illud implevit quod docuit secundum illud Act. I, cœpit Iesus facere et docere. Ergo Christus nunquam pro se solo oravit.

SED CONTRA est quod ipse Dominus orando dicit, Ioan. XVII, clarifica filium tuum.

RESPONDEO dicendum quod Christus pro se oravit dupliciter. Uno modo, exprimendo affectum sensualitatis, ut supra dictum est; vel etiam voluntatis simplicis, quæ consideratur ut natura; sicut cum oravit a se calicem passionis transferri. Alio modo, exprimendo affectum voluntatis deliberatæ, quæ consideratur ut ratio, sicut cum petiit gloriam resurrectionis. Et hoc rationaliter. Sicut enim dictum est, Christus ad hoc uti voluit oratione ad patrem, ut nobis daret exemplum orandi; et ut ostenderet patrem suum esse auctorem a quo et æternaliter processit secundum divinam naturam, et secundum humanam naturam ab eo habet quidquid boni habet. Sicut autem in humana natura quædam bona habebat a patre iam percepta, ita etiam expectabat ab eo quædam bona nondum habita, sed percipienda. Et ideo, sicut pro bonis iam perceptis in humana natura gratias agebat patri, recognoscendo eum auctorem, ut patet Matth. XXVI et Ioan. XI, ita etiam, ut patrem auctorem recognosceret, ab eo orando petebat quæ sibi deerant secundum humanam naturam, puta gloriam corporis et alia huiusmodi. Et in hoc etiam nobis dedit exemplum ut de perceptis muneribus gratias agamus, et nondum habita orando postulemus.

1. Ad primum ergo dicendum quod Hilarius loquitur quantum ad orationem vocalem, quæ non erat ei necessaria propter ipsum, sed solum propter nos. Unde signanter dicit quod sibi non proficiebat deprecationis sermo. Si enim desiderium pauperum exaudit Dominus, ut in Psalmo dicitur, multo magis sola voluntas Christi habet vim orationis apud patrem. Unde ipse dicebat, Ioan. XI, ego sciebam quia semper me audis, sed propter populum qui circumstat dixi, ut credant quia tu me misisti.

2. Ad secundum dicendum quod Christus volebat quidem pati illa quæ patiebatur, pro tempore illo, sed nihilominus volebat ut, post passionem, gloriam corporis consequeretur, quam nondum habebat. Quam quidem gloriam expectabat a patre sicut ab auctore. Et ideo convenienter ab eo ipsam petebat.

3. Ad tertium dicendum quod ipsa gloria quam Christus orando sibi petebat, pertinebat ad salutem aliorum, secundum illud Rom. IV, resurrexit propter iustificationem nostram. Et ideo illa etiam oratio quam pro se faciebat, erat quodammodo pro aliis. Sicut et quicumque homo aliquod bonum a Deo postulat ut utatur illo ad utilitatem aliorum, non sibi soli, sed etiam aliis orat.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEditur. Videtur quod Christi oratio non fuerit semper exaudita.

1. Petiit enim a se removeri calicem passionis, ut patet Matth. XXVI, qui tamen ab eo non fuit translatus. Ergo videtur quod non omnis eius oratio fuerit exaudita.

2. Præterea, ipse oravit ut peccatum suis crucifixoribus ignosceretur, ut patet Luc. XXIII. Non tamen omnibus fuit illud peccatum dimissum, nam Iudæi fuerunt pro illo peccato puniti. Ergo videtur quod non omnis eius oratio fuerit exaudita.

3. Præterea, Dominus oravit pro his qui erant credituri per verbum apostolorum in ipsum, ut omnes in eo unum essent, et ut pervenirent ad hoc quod essent cum ipso. Sed non omnes ad hoc perveniunt. Ergo non omnis eius oratio est exaudita.

4. Præterea, in Psalmo dicitur, in persona Christi, clamabo per diem, et non exaudies. Non igitur omnis eius oratio est exaudita.

SED CONTRA est quod apostolus dicit, Heb. V, cum clamore valido et lacrymis offerens, exauditus est pro sua reverentia.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, oratio est quodammodo interpretativa voluntatis humanæ. Tunc ergo alicuius orantis exauditur oratio, quando eius voluntas adimpletur. Voluntas autem simpliciter hominis est voluntas rationis, hoc enim absolute volumus quod secundum deliberatam rationem volumus. Illud autem quod volumus secundum motum sensualitatis, vel etiam secundum motum voluntatis simplicis, quæ consideratur ut natura, non simpliciter volumus, sed secundum quid, scilicet, si aliud non obsistat quod per deliberationem rationis invenitur. Unde talis voluntas magis est dicenda velleitas quam absoluta voluntas, quia scilicet homo vellet si aliud non obsisteret. Secundum autem voluntatem rationis, Christus nihil aliud voluit nisi quod scivit Deum velle. Et ideo omnis absoluta voluntas Christi, etiam humana, fuit impleta, quia fuit Deo conformis, et per consequens, omnis eius oratio fuit exaudita. Nam et secundum hoc aliorum orationes adimplentur, quod sunt eorum voluntates Deo conformes, secundum illud Rom. VIII, qui autem scrutatur corda, scit, idest, approbat, quid desideret spiritus, idest, quid faciat sanctos desiderare, quoniam secundum Deum, idest, secundum conformitatem divinæ voluntatis, postulat pro sanctis.

1. Ad primum ergo dicendum quod illa petitio de translatione calicis diversimode a sanctis exponitur. Hilarius enim, super Matth., dicit, quod autem ut a se transeat rogat, non ut ipse prætereatur orat, sed ut in alterum id quod a se transit excedat. Atque ideo pro his orat qui passuri post se erant, ut sit sensus, quomodo a

me bibitur calix passionis, ita ab aliis bibatur, sine spei diffidentia, sine sensu doloris, sine metu mortis. Vel, secundum Hieronymum, signanter dicit, calix iste, hoc est, populi Iudæorum, qui excusationem ignorantiae habere non potest, si me occiderit, habens legem et prophetas, qui me vaticinantur. Vel, secundum Dionysium Alexandrinum, quod dicit, transfer calicem istum a me, non hoc est, non adveniat mihi, nisi enim advenerit, transferri non poterit. Sed, sicut quod præterit nec intactum est nec permanens, sic salvator leviter invadentem tentationem flagitat pelli. Ambrosius autem et Origenes et Chrysostomus dicunt quod petiit quasi homo naturali voluntate mortem recusans. Sic igitur, si intelligatur quod petierit per hoc alios martyres suæ passionis imitatores fieri, secundum Hilarium; vel si petiit quod timor bibendi calicis eum non perturbaret; vel quod mors eum non detineret, omnino impletum est quod petivit. Si vero intelligitur petiisse quod non biberet calicem passionis et mortis; vel quod non biberet ipsum a Iudæis, non quidem est factum quod petiit, quia ratio, quæ petitionem proposuit, non volebat ut hoc impleretur; sed, ad instructionem nostram, volebat declarare nobis suam voluntatem naturalem, et sensualitatis motum, quam, sicut homo, habebat.

2. Ad secundum dicendum quod Dominus non oravit pro omnibus crucifixoribus, neque etiam pro omnibus qui erant credituri in eum, sed pro his solum qui erant prædestinati ut per ipsum vitam consequerentur æternam.

3. Unde patet etiam responsio ad tertium.

4. Ad quartum dicendum quod, cum dicit, clamabo et non exaudies, intelligendum est quantum ad affectum sensualitatis, quæ mortem refugiebat. Exauditur tamen quantum ad affectum rationis, ut dictum est.

QUÆSTIO 17

DEINDE considerandum est de sacerdotio Christi. Et circa hoc quærentur sex. Primo, utrum conveniat Christo esse sacerdotem. Secundo, de hostia huius sacerdotis. Tertio, de effectu huius sacerdotii. Quarto, utrum effectus sacerdotii eius pertineat ad ipsum, vel solum ad alios. Quinto, de æternitate sacerdotii eius. Sexto, utrum debeat dici sacerdos secundum ordinem melchisedech.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Christo non conveniat esse sacerdotem.

1. Sacerdos enim est minor Angelo, unde dicitur Zach. III, ostendit mihi Deus sacerdotem magnum stantem coram Angelo Domini. Sed Christus est maior Angelis, secundum illud Heb. I, tanto melior Angelis effectus, quanto differentius præ illis nomen hereditavit. Ergo Christo non convenit esse sacerdotem.

2. Præterea, ea quæ fuerunt in veteri testamento, fuerunt figuræ Christi, secundum illud Coloss. II, quæ sunt umbra futurorum, corpus autem Christi. Sed Christus non traxit carnis originem ex sacerdotibus veteris legis, dicit enim apostolus, Heb. VII, manifestum est quod ex Iuda ortus sit Dominus noster, in qua tribu nihil de sacerdotibus Moyses locutus est.

3. Præterea, in veteri lege, quæ est figura Christi, non est idem legislator et sacerdos, unde dicit Dominus ad Moysen, legislatorem, Exod. XXVIII, applica Aaron, fratrem tuum, ut sacerdotio fungatur mihi. Christus autem est lator novæ legis, secundum illud Ierem. XXXI, dabo leges meas in cordibus eorum. Ergo Christo non convenit esse sacerdotem.

SED CONTRA est quod dicitur Heb. IV, habemus pontificem qui penetravit cælum, Iesum, filium Dei.

RESPONDEO dicendum quod proprium officium sacerdotis est esse mediatorem inter Deum et populum, in quantum scilicet divina populo tradit, unde sacerdos dicitur quasi sacra dans, secundum illud Malach. II, legem requirent ex ore eius, scilicet sacerdotis; et iterum in quantum preces populi Deo offert, et pro eorum peccatis Deo aequaliter satisfacit; unde apostolus dicit, Heb. V, omnis pontifex ex hominibus assumptus, pro hominibus constituitur in his quæ sunt ad Deum, ut offerat dona et sacrificia pro peccatis. Hoc autem maxime convenit Christo. Nam per ipsum dona hominibus sunt collata, secundum illud II Pet. I, per quem, scilicet Christum, maxima et pretiosa nobis promissa donavit, ut per hæc efficiamini divinæ consortes naturæ. Ipse etiam humanum genus Deo reconciliavit, secundum illud Coloss. I, in ipso, scilicet Christo, complacuit omnem plenitudinem inhabitare, et per eum reconciliare omnia. Unde Christo maxime convenit esse sacerdotem.

1. Ad primum ergo dicendum quod potestas hierarchica convenit quidem Angelis, in quantum et ipsi sunt medii inter Deum et hominem, ut patet per Dionysium, in libro cæl. Hier., ita quod ipse sacerdos, in quantum est medius inter Deum et populum, Angeli nomen habet, secundum illud Malach. II, Angelus Domini exercituum est. Christus autem maior Angelis fuit, non solum secundum divinitatem, sed etiam secundum humanitatem, in quan-

tum habuit plenitudinem gratiæ et gloriæ. Unde etiam excellentiori modo hierarchicam seu sacerdotalem potestatem præ Angelis habuit, ita etiam quod ipsi Angeli fuerunt ministri sacerdotii eius, secundum illud Matth. IV, accesserunt Angeli et ministrabant ei. Secundum tamen passibilitatem, modico ab Angelis minoratus est, ut apostolus dicit, Heb. II. Et secundum hoc conformis fuit hominibus viatoribus in sacerdotio constitutis.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut dicit Damascenus, in III libro, quod in omnibus est simile, idem utique erit, et non exemplum. Quia igitur sacerdotium veteris legis erat figura sacerdotii Christi, noluit Christus nasci de stirpe figuralium sacerdotum, ut ostenderetur non esse omnino idem sacerdotium, sed differre sicut verum a figurali.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, alii homines particulatim habent quasdam gratias, sed Christus, tanquam omnium caput, habet perfectionem omnium gratiarum. Et ideo, quantum ad alios pertinet, alius est legislator, et alius sacerdos, et alius rex, sed hæc omnia concurrunt in Christo, tanquam in fonte omnium gratiarum. Unde dicitur Isaiæ XXXIII, Dominus iudex noster, Dominus legifer noster, Dominus rex noster, ipse veniet et salvabit nos.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod ipse Christus non fuit simul sacerdos et hostia.

1. Sacerdotis enim est hostiam occidere. Sed Christus non seipsum occidit. Ergo ipse non fuit simul sacerdos et hostia.

2. Præterea, sacerdotium Christi magis est simile sacerdotio Iudæorum, quod erat a Deo institutum, quam sacerdotio gentilium, quo Dæmones colebantur. In veteri autem lege nunquam homo in sacrificium offerebatur, quod maxime reprehenditur in sacrificiis gentilium, secundum illud Psalmi, effuderunt sanguinem innocentem filiorum suorum et filiarum suarum, quas sacrificaverunt sculptilibus chanaan. Ergo in sacerdotio Christi non debuit esse ipse homo Christus hostia.

3. Præterea, omnis hostia, ex hoc quod Deo offertur, Deo sanctificatur. Sed ipsa Christi humanitas a principio fuit sanctificata et Deo coniuncta. Ergo non convenienter potest dici quod Christus, secundum quod homo, fuerit hostia.

SED CONTRA est quod apostolus dicit, Ephes. V, Christus dilexit nos, et tradidit semetipsum pro nobis oblationem et hostiam Deo in odorem suavitatis.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dicit Augustinus, in RX de Civ. Dei, omne sacrificium visibile invisibilis

sacrificii est sacramentum, idest sacrum signum. Est autem invisibile sacrificium quo homo spiritum suum offert Deo, secundum illud Psalmi; sacrificium Deo spiritus contribulatus. Et ideo omne illud quod Deo exhibetur ad hoc quod spiritus hominis feratur in Deum, potest dici sacrificium. Indiget igitur homo sacrificio propter tria. Uno quidem modo, ad remissionem peccati, per quod a Deo avertitur. Et ideo dicit apostolus, Heb. V, quod ad sacerdotem pertinet ut offerat dona et sacrificia pro peccatis. Secundo, ut homo in statu gratiæ conservetur, semper Deo inhærens, in quo eius pax et salus consistit. Unde et in veteri lege immolabatur hostia pacifica pro offerentium salute, ut habetur Levit. III. Tertio, ad hoc quod spiritus hominis perfecte Deo uniatur, quod maxime erit in gloria. Unde et in veteri lege offerebatur holocaustum, quasi totum incensum, ut dicitur Levit. I. Hæc autem per humanitatem Christi nobis provenerunt. Nam primo quidem, nostra peccata deleta sunt, secundum illud Rom. IV, traditus est propter delicta nostra. Secundo, gratiam nos salvantem per ipsum accepimus, secundum illud Heb. V, factus est omnibus obtemperantibus sibi causa salutis æternæ. Tertio, per ipsum perfectionem gloriæ adepti sumus, secundum illud Heb. X, habemus fiduciam per sanguinem eius in introitum sanctorum, scilicet in gloriam cælestem. Et ideo ipse Christus, in quantum homo, non solum fuit sacerdos, sed etiam hostia perfecta, simul existens hostia pro peccato, et hostia pacificorum, et holocaustum.

1. Ad primum ergo dicendum quod Christus non se occidit, sed seipsum voluntarie morti exposuit, secundum illud Isaiæ LIII, oblatus est quia ipse voluit. Et ideo dicitur seipsum obtulisse.

2. Ad secundum dicendum quod Christi hominis occisio potest ad duplicem voluntatem comparari. Uno modo, ad voluntatem occidentium. Et sic non habuit rationem hostiæ, non enim dicuntur occisores Christi hostiam Deo obtulisse, sed graviter deliquisse. Et huius peccati similitudinem gerebant impia gentilium sacrificia, quibus homines idolis immolabant. Alio modo potest considerari occisio Christi per comparisonem ad voluntatem patientis, qui voluntarie se obtulit passioni. Et ex hac parte habet rationem hostiæ. In quo non convenit cum sacrificiis gentilium.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod effectus sacerdotii Christi non sit expiatio peccatorum.

1. Solius enim Dei est peccata delere, secundum illud Isaiæ XLIII, ego sum qui deleo iniquitates tuas propter me. Sed Christus non est sacerdos secundum quod

Deus, sed secundum quod homo. Ergo sacerdotium Christi non est expiativum peccatorum.

2. Præterea, apostolus dicit, Heb. X, quod hostiæ veteris testamenti non potuerunt perfectos facere, alioquin cessassent offerri, eo quod nullam haberent conscientiam peccati cultores sufficienter semel mundati; sed in ipsis commemoratio peccatorum per singulos annos fit. Sed similiter sub sacerdotio Christi fit commemoratio peccatorum, cum dicitur, dimitte nobis debita nostra, Matth. VI. Offeritur etiam continue sacrificium in ecclesia, unde ibidem dicitur, panem nostrum quotidianum da nobis hodie. Ergo per sacerdotium Christi non expiantur peccata.

3. Præterea, pro peccato in veteri lege maxime immolabatur hircus pro peccato principis, vel capra pro peccato alicuius de populo, vel vitulus pro peccato sacerdotis, ut patet Levit. IV. Sed Christus nulli horum comparatur, sed agno, secundum illud Ierem. XI ego quasi agnus mansuetus qui portatur ad victimam. Ergo videtur quod eius sacerdotium non sit expiativum peccatorum.

SED CONTRA est quod dicit apostolus, Heb. IX, sanguis Christi, qui per spiritum sanctum seipsum obtulit immaculatum Deo, emundabit conscientias nostras ab operibus mortuis, ad serviendum Deo viventi. Opera autem mortua dicuntur peccata. Ergo sacerdotium Christi habet virtutem emundandi peccata.

RESPONDEO dicendum quod ad perfectam peccatorum emundationem duo requiruntur, secundum quod duo sunt in peccato, scilicet macula culpæ, et reatus pœnæ. Macula quidem culpæ deletur per gratiam, qua cor peccatoris in Deum convertitur, reatus autem pœnæ totaliter tollitur per hoc quod homo Deo satisfacit. Utrumque autem horum efficit sacerdotium Christi. Nam virtute ipsius gratia nobis datur, qua corda nostra convertuntur ad Deum, secundum illud Rom. III, iustificati gratis per gratiam ipsius, per redemptionem quæ est in Christo Iesu, quem proposuit Deus propitiorem per fidem in sanguine ipsius. Ipse etiam pro nobis plenarie satisfecit, inquantum ipse languores nostros tulit, et dolores nostros ipse portavit. Unde patet quod Christi sacerdotium habet vim plenam expiandi peccata.

1. Ad primum ergo dicendum quod, licet Christus non fuerit sacerdos secundum quod Deus, sed secundum quod homo, unus tamen et idem fuit sacerdos et Deus. Unde in synodo ephesina legitur, si quis pontificem nostrum et apostolum fieri dicit non ipsum ex Deo verbum, sed quasi alterum præter ipsum specialiter hominem ex muliere, anathema sit. Et ideo, inquantum eius humanitas operabatur in virtute divinitatis, illud sacrificium erat efficacissimum ad delenda peccata. Propter quod Augustinus dicit, in IV de Trin., ut, quoniam quatuor considerantur in omni sacrificio, cui offeratur, a

quo offeratur, quid offeratur, pro quibus offeratur; idem ipse unus verusque mediator, per sacrificium pacis reconcilians nos Deo, unum cum illo maneret cui offerebat, unum in se faceret pro quibus offerebat, unus ipse esset qui offerebat, et quod offerebat.

2. Ad secundum dicendum quod peccata non commemorantur in nova lege propter inefficaciam sacerdotii Christi, quasi per ipsum non sufficienter expientur peccata, sed commemorantur quantum ad illos scilicet qui vel eius sacrificii nolunt esse participes, sicut sunt infideles, pro quorum peccatis oramus, ut convertantur; vel etiam quantum ad illos qui, post participationem huius sacrificii, ab eo deviant qualitercumque peccando. Sacrificium autem quod quotidie in ecclesia offeritur, non est aliud a sacrificio quod ipse Christus obtulit, sed eius commemoratio. Unde Augustinus dicit, in X de Civ. Dei, sacerdos ipse Christus offerens, ipse et oblatio, cuius rei sacramentum quotidianum esse voluit ecclesiæ sacrificium.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut Origenes dicit, super Ioan., licet diversa animalia in lege offerrentur, quotidianum tamen sacrificium, quod offerebatur mane et vespere, erat agnus, ut habetur Num. XXVIII. Unde significabatur quod oblatio agni, idest Christi, esset sacrificium consummativum omnium aliorum. Et ideo Ioan. I dicitur, ecce agnus Dei, ecce qui tollit peccata mundi.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEEDITUR. Videtur quod effectus sacerdotii Christi non solum pertinuerit ad alios, sed etiam ad ipsum.

1. Ad officium enim sacerdotis pertinet pro populo orare, secundum illud II machab. I, orationem faciebant sacerdotes dum consummaretur sacrificium. Sed Christus non solum pro aliis oravit, sed etiam pro seipso, secundum quod supra dictum est, et sicut expresse dicitur, Heb. V, quod in diebus carnis suæ preces supplicationesque ad eum qui possit illum salvum facere a morte, cum clamore valido et lacrimis obtulit. Ergo sacerdotium Christi habuit non solum in aliis, sed etiam in seipso effectum.

2. Præterea, Christus obtulit seipsum sacrificium in sua passione. Sed per passionem suam non solum aliis meruit, sed etiam sibi, ut supra habitum est. Ergo sacerdotium Christi non solum habuit effectum in aliis, sed etiam in seipso.

3. Præterea, sacerdotium veteris legis fuit figura sacerdotii Christi. Sed sacerdos veteris legis non solum pro aliis, sed etiam pro seipso sacrificium offerebat, dicitur enim Levit. XVI, quod pontifex ingreditur sanctuarium ut roget pro se, et pro domo sua, et pro universo cœ-

tu filiorum Israël. Ergo etiam sacerdotium Christi non solum in aliis, sed in seipso effectum habuit.

SED CONTRA est quod in ephesina synodo legitur, si quis dicit Christum pro se obtulisse oblationem, et non magis pro nobis solum (nec enim indiguit sacrificio qui peccatum nescit), anathema sit. Sed in sacrificio offerendo potissime sacerdotis consistit officium. Ergo sacerdotium Christi non habuit effectum in ipso Christo.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, sacerdos constituitur medius inter Deum et populum. Ille autem indiget medio ad Deum qui per seipsum accedere ad Deum non potest, et talis sacerdotio subiicitur, effectum sacerdotii participans. Hoc autem Christo non competit, dicit enim apostolus, Heb. VII, accedens per seipsum ad Deum, semper vivens, ad interpellandum pro nobis. Et ideo Christo non competit effectum sacerdotii in se suscipere, sed potius ipsum aliis communicare. Primum enim agens in quolibet genere ita est influens quod non est recipiens in genere illo, sicut sol illuminat sed non illuminatur, et ignis calefacit sed non calefit. Christus autem est fons totius sacerdotii, nam sacerdos legalis erat figura ipsius; sacerdos autem novæ legis in persona ipsius operatur, secundum illud II Cor. II, nam et ego, quod donavi, si quid donavi, propter vos, in persona Christi. Et ideo non competit Christo effectum sacerdotii suscipere.

1. Ad primum ergo dicendum quod oratio, etsi conveniat sacerdotibus, non tamen est eorum officio propria, cuilibet enim convenit et pro se et pro aliis orare, secundum illud Iac. Ult., orate pro invicem, ut salvemini. Et sic posset dici quod oratio qua Christus pro se oravit, non erat actus sacerdotii eius. Sed hæc responsio videtur excludi per hoc quod apostolus, Heb. V, cum dixisset, tu es sacerdos in æternum secundum ordinem melchisedech, subdit, qui in diebus carnis suæ preces etc., ut supra, et ita videtur quod oratio qua Christus oravit, ad eius sacerdotium pertineat. Et ideo oportet dicere quod alii sacerdotes effectum sacerdotii sui participant, non inquantum sacerdotes, sed inquantum peccatores, ut infra dicitur. Christus autem, simpliciter loquendo, peccatum non habuit, habuit tamen similitudinem peccati in carne, ut dicitur Rom. VIII. Et ideo non simpliciter dicendum est quod ipse effectum sacerdotii participaverit, sed secundum quid, scilicet secundum passibilitatem carnis. Unde signanter dicit, qui possit illum salvum facere a morte.

2. Ad secundum dicendum quod in oblatione sacrificii cuiuscumque sacerdotis duo possunt considerari, scilicet ipsum sacrificium oblatum, et devotio offerentis. Proprius autem effectus sacerdotii est id quod sequitur ex ipso sacrificio. Christus autem consecutus est per suam passionem, non quasi ex VI sacrificii, quod offer-

tur per modum satisfactionis, sed ex ipsa devotione qua, secundum caritatem, passionem humiliter sustinuit.

3. Ad tertium dicendum quod figura non potest adæquare veritatem. Unde sacerdos figuralis veteris legis non poterat ad hanc perfectionem attingere ut sacrificio satisfactorio non indigeret. Sed Christus non indiguit. Unde non est similis ratio de utroque. Et hoc est quod apostolus dicit, lex homines constituit sacerdotes infirmitatem habentes, sermo autem iurisiurandi, qui post legem est, filium in æternum perfectum.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod sacerdotium Christi non permaneat in æternum.

1. Quia, ut dictum est, illi soli effectus sacerdotii indigent qui habent infirmitatem peccati quæ per sacerdotis sacrificium expiari potest. Sed hoc non erit in æternum. Quia in sanctis nulla erit infirmitas, secundum illud Isaïæ LX, populus tuus omnes iusti, peccatorum autem infirmitas inexpiabilis erit, quia in inferno nulla est redemptio. Ergo sacerdotium Christi non est in æternum.

2. Præterea, sacerdotium Christi maxime manifestatum est in eius passione et morte, quando per proprium sanguinem introivit in sancta, ut dicitur Heb. IX. Sed passio et mors Christi non erit in æternum, ut dicitur Rom. VI, Christus resurgens a mortuis iam non moritur. Ergo sacerdotium Christi non est in æternum.

3. Præterea, Christus est sacerdos non secundum quod Deus, sed secundum quod homo. Sed Christus quandoque non fuit homo scilicet in triduo mortis. Ergo sacerdotium Christi non est in æternum.

SED CONTRA est quod dicitur in Psalmo, tu es sacerdos in æternum.

RESPONDEO dicendum quod in officio sacerdotis duo possunt considerari, primo quidem ipsa oblatio sacrificii; secundo, ipsa sacrificii consummatio, quæ quidem consistit in hoc quod illi pro quibus sacrificium offertur finem sacrificii consequuntur. Finis autem sacrificii quod Christus obtulit, non fuerunt bona temporalia, sed æterna, quæ per eius mortem adipiscimur, unde dicitur, Heb. IX, quod Christus est assistens pontifex futurorum bonorum, ratione cuius Christi sacerdotium dicitur esse æternum. Et hæc quidem consummatio sacrificii Christi præfigurabatur in hoc ipso quod pontifex legalis semel in anno cum sanguine hirci et vituli intrabat in sancta sanctorum, ut dicitur Levit. XVI, cum tamen hircum et vitulum non immolaret in sancta sanctorum, sed extra. Similiter Christus in sancta sanctorum idest in ipsum cælum intravit et nobis viam paravit intrandi

per virtutem sanguinis sui, quem pro nobis in terra effudit.

1. Ad primum ergo dicendum quod sancti qui erunt in patria, non indigebunt ulterius expiari per sacerdotium Christi, sed, expiati iam, indigebunt consummari per ipsum Christum, a quo gloria eorum dependet, ut dicitur, Apoc. XXI, quod claritas Dei illuminat illam, scilicet civitatem sanctorum, et lucerna eius est agnus.

2. Ad secundum dicendum quod, licet passio et mors Christi de cetero non sit iteranda, tamen virtus illius hostiæ permanet in æternum, quia ut dicitur Heb. X, una oblatione consummavit in æternum sanctificatos.

3. Per quod etiam patet responsio ad tertium. Unitas autem huius oblationis figurabatur in lege per hoc quod semel in anno legalis pontifex cum solemnibus oblatione sanguinis intrabat in sancta, ut dicitur Levit. XVI. Sed deficiebat figura a veritate in hoc, quod illa hostia non habebat sempiternam virtutem, et ideo annuatim illæ hostiæ reiterabantur.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod sacerdotium Christi non fuerit secundum ordinem melchisedech.

1. Christus enim est fons totius sacerdotii tanquam principalis sacerdos. Sed illud quod est principale, non sequitur ordinem aliorum, sed alia sequuntur ordinem ipsius. Ergo Christus non debet dici sacerdos secundum ordinem melchisedech.

2. Præterea, sacerdotium veteris legis propinquius fuit sacerdotio Christi quam sacerdotium quod fuit ante legem. Sed sacramenta tanto expressius significabant Christum, quanto propinquiora fuerunt Christo, ut patet ex his quæ in secunda parte dicta sunt. Ergo sacerdotium Christi magis debet denominari secundum sacerdotium legale quam secundum sacerdotium melchisedech, quod fuit ante legem.

3. Præterea, Heb. VII dicitur, quod est rex pacis; sine patre sine matre sine genealogia; neque initium dierum neque finem vitæ habens, quæ quidem conveniunt soli filio Dei. Ergo non debet dici Christus sacerdos secundum ordinem melchisedech tanquam cuiusdam alterius, sed secundum ordinem sui ipsius.

SED CONTRA est quod dicitur in Psalmo, tu es sacerdos in æternum secundum ordinem melchisedech.

RESPONDEO dicendum quod sicut, supra dictum est, legale sacerdotium fuit figura sacerdotii Christi, non quidem quasi adæquans veritatem, sed multum ab ea deficiens, tum quia sacerdotium legale non mundabat peccata; tum etiam quia non erat æternum, sicut sacerdo-

tium Christi. Ipsa autem excellentia sacerdotii Christi ad sacerdotium leviticum fuit figurata in sacerdotio melchisedech, qui ab Abraham decimas sumpsit, in cuius lumbis decimatus est quodammodo ipse sacerdos legalis. Et ideo sacerdotium Christi dicitur esse secundum ordinem melchisedech, propter excellentiam veri sacerdotii ad figurale sacerdotium legis.

1. Ad primum ergo dicendum quod Christus non dicitur esse secundum ordinem melchisedech quasi principalioris sacerdotis, sed quasi præfigurantis excellentiam sacerdotii Christi ad sacerdotium leviticum.

2. Ad secundum dicendum quod in sacerdotio Christi duo possunt considerari, scilicet ipsa oblatio Christi, et participatio eius. Quantum autem ad ipsam oblationem, expressius figurabat sacerdotium Christi sacerdotium legale per sanguinis effusionem, quam sacerdotium melchisedech in quo sanguis non effundebatur. Sed quantum ad participationem huius sacrificii et eius effectum, in quo præcipue attenditur excellentia sacerdotii Christi ad sacerdotium legale, expressius præfigurabatur per sacerdotium melchisedech, qui offerebat panem et vinum, significantia, ut dicit Augustinus ecclesiasticam unitatem, quam constituit participatio sacrificii Christi. Unde etiam in nova lege verum Christi sacrificium communicatur fidelibus sub specie panis et vini.

3. Ad tertium dicendum quod melchisedech dictus est sine patre et sine matre et sine genealogia, et quod non habet initium dierum neque finem non quia ista non habuit, sed quia in Scriptura sacra ista de eo non leguntur. Et per hoc ipsum, ut apostolus ibidem dicit, assimilatus est filio Dei, qui in terris est sine patre, et in cælis sine matre et sine genealogia, secundum illud Isaiæ LIII, generationem eius quis enarrabit? et secundum divinitatem neque principium neque finem habet dierum.

QUÆSTIO 18

DEINDE considerandum est an adoptio Christo conveniat. Et circa hoc quærentur quatuor. Primo, utrum Deo conveniat filios adoptare. Secundo, utrum hoc conveniat soli Deo patri. Tertio, utrum sit proprium hominum adoptari in filios Dei. Quarto, utrum Christus possit dici filius adoptivus.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Deo non conveniat filios adoptare.

1. Nullus enim adoptat nisi extraneam personam in filium, secundum quod iuristæ dicunt. Sed nulla persona est extranea Deo, qui est omnium creator. Ergo videtur quod Deo non conveniat adoptare.

2. Præterea, adoptatio videtur esse introducta in defectu filiationis naturalis. Sed in Deo invenitur naturalis filiatio, ut in prima parte habitum est. Ergo non convenit Deo filios adoptare.

3. Præterea, ad hoc aliquis adoptatur ut in hereditate adoptantis succedat. Sed in hereditate Dei non videtur aliquis posse succedere, quia ipse nunquam decedit. Ergo Deo non competit adoptare.

SED CONTRA est quod dicitur Ephes. I, prædestinavit nos in adoptionem filiorum Dei. Sed prædestinatio Dei non est irrita. Ergo Deus aliquos sibi adoptat in filios.

RESPONDEO dicendum quod aliquis homo adoptat alium sibi in filium in quantum ex sua bonitate admittit eum ad participationem suæ hereditatis. Deus autem est infinitæ bonitatis, ex qua contingit quod ad participationem bonorum suas creaturas admittit et præcipue rationales creaturas, quæ, in quantum sunt ad imaginem Dei factæ, sunt capaces beatitudinis divinæ. Quæ quidem consistit in fruitione Dei, per quam etiam ipse Deus beatus est et per seipsum dives, in quantum scilicet seipso fruitur. Hoc autem dicitur hereditas alicuius ex quo ipse est dives. Et ideo, in quantum Deus ex sua bonitate admittit homines ad beatitudinis hereditatem, dicitur eos adoptare. Hoc autem plus habet adoptatio divina quam humana, quod Deus hominem quem adoptat idoneum facit, per gratiæ munus, ad hereditatem cælestem percipiendam, homo autem non facit idoneum eum quem adoptat, sed potius eum iam idoneum eligit adoptando.

1. Ad primum ergo dicendum quod homo, in sua natura consideratus, non est extraneus a Deo quantum ad bona naturalia quæ recipit, est tamen extraneus quantum ad bona gratiæ et gloriæ. Et secundum hoc adoptatur.

2. Ad secundum dicendum quod hominis est operari ad supplendam suam indigentiam, non autem Dei, cui convenit operari ad communicandam suæ perfectionis abundantiam. Et ideo, sicut per actum creationis communicatur bonitas divina omnibus creaturis secundum quandam similitudinem, ita per actum adoptionis communicatur similitudo naturalis filiationis hominibus, secundum illud Rom. VIII, quos præscivit conformes fieri imaginis filii sui.

3. Ad tertium dicendum quod bona spiritualia possunt simul a pluribus possideri, non autem bona corporalia. Et ideo hereditatem corporalem nullus potest percipere nisi succedens decedenti, hereditatem autem spirituales simul omnes ex integro percipiunt, sine detrimento patris semper viventis. Quamvis posset dici quod Deus decedit secundum quod est in nobis per fi-

dem, ut incipiat in nobis esse per speciem, sicut Glossa dicit, Rom. VIII, super illud, si filii, et heredes.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod adoptare non conveniat toti trinitati.

1. Adoptatio enim dicitur in divinis ad similitudinem rerum humanarum. Sed in rebus humanis soli illi convenit adoptare qui potest filios generare, quod in divinis convenit soli patri. Ergo in divinis solus pater potest adoptare.

2. Præterea, homines per adoptionem efficiuntur fratres Christi, secundum illud Rom. VIII, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus. Fratres autem dicuntur qui sunt filii unius patris, unde et Dominus dicit, Ioan. XX, ascendo ad patrem meum et patrem vestrum. Ergo solus pater Christi habet filios adoptivos.

3. Præterea, Galat. IV dicitur, misit Deus filium suum, ut adoptionem filiorum Dei reciperemus. Quoniam autem estis filii Dei, misit Deus spiritum filii sui in corda vestra, clamantem, abba, pater. Ergo eius est adoptare cuius est filium et spiritum sanctum habere. Sed hoc est solius personæ patris. Ergo adoptare convenit soli personæ patris.

SED CONTRA, eius est adoptare nos in filios quem nos patrem possumus nominare, unde dicitur Rom. VIII, accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus, abba, pater. Sed cum Deo dicimus, pater noster, hoc pertinet ad totam trinitatem, sicut et cetera nomina quæ dicuntur de Deo relative ad creaturam, ut in prima parte habitum est. Ergo adoptare convenit toti trinitati.

RESPONDEO dicendum quod hæc est differentia inter filium Dei adoptivum et filium Dei naturalem, quod filius Dei naturalis est genitus non factus, filius autem adoptivus est factus, secundum illud Ioan. I, dedit eis potestatem filios Dei fieri. Dicitur tamen quandoque filius adoptivus esse genitus, propter spiritualem regenerationem, quæ est gratuita, non naturalis, unde dicitur Iac. I, voluntarie genuit nos verbo veritatis. Quamvis autem generare in divinis sit proprium personæ patris, tamen facere quemcumque effectum in creaturis est commune toti trinitati, propter unitatem naturæ, quia, ubi est una natura, oportet quod ibi sit una virtus et una operatio; unde Dominus dicit, Ioan. V, quæcumque facit pater, hæc et filius similiter facit. Et ideo homines adoptare in filios Dei convenit toti trinitati.

1. Ad primum ergo dicendum quod omnes personæ humanæ non sunt unius naturæ secundum numerum, ut oporteat unam esse omnium operationem et unum effectum, sicut accidit in divinis. Et ideo quantum ad hoc non est possibile attendi similitudinem utrobique.

2. Ad secundum dicendum quod nos per adoptionem efficimur fratres Christi quasi eundem patrem habentes cum ipso, qui tamen alio modo est pater Christi, et alio modo est pater noster. Unde signanter Dominus, Ioan. XX, seorsum dixit, patrem meum, et seorsum dixit, patrem vestrum. Est enim pater Christi naturaliter generando, quod est proprium sibi, est autem noster voluntarie aliquid faciendo, quod est commune sibi et filio et spiritui sancto. Et ideo Christus non est filius totius trinitatis, sicut nos.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut dictum est, filiatio adoptiva est quædam similitudo filiationis æternæ, sicut omnia quæ in tempore facta sunt, similitudines quædam sunt eorum quæ ab æterno fuerunt. Assimilatur autem homo splendori æterni filii per gratiæ claritatem, quæ attribuitur spiritui sancto. Et ideo adoptio, licet sit communis toti trinitati, appropriatur tamen patri ut auctori, filio ut exemplari, spiritui sancto ut imprimenti in nobis huius similitudinem exemplaris.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod adoptari non sit proprium rationalis creaturæ.

1. Non enim Deus pater creaturæ rationalis dicitur nisi per adoptionem. Dicitur autem pater creaturæ etiam irrationalis, secundum illud Iob XXXVIII, quis est pluvie pater? aut quis genuit stillas roris? ergo adoptari non est proprium rationalis naturæ.

2. Præterea, per adoptionem dicuntur aliqui filii Dei. Sed esse filios Dei in Scriptura proprie videtur attribui Angelis, secundum illud Iob I, quadam autem die, cum assisterent filii Dei coram Domino. Ergo non est proprium rationalis creaturæ adoptari.

3. Præterea, quod est proprium alicui naturæ, convenit omnibus habentibus naturam illam, sicut risibile convenit omnibus hominibus. Sed adoptari non convenit omni rationali naturæ. Ergo adoptari non est proprium rationalis naturæ.

SED CONTRA est quod filii adoptati sunt heredes Dei, ut patet Rom. VIII. Sed talis hereditas convenit soli creaturæ rationali. Ergo proprium rationalis creaturæ est adoptari.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, filiatio adoptionis est quædam similitudo filiationis naturalis. Filius autem Dei naturaliter procedit a patre ut verbum intellectuale, unum cum ipso patre existens. Huic ergo verbo tripliciter potest aliquid assimilari. Uno quidem modo, secundum rationem formæ, non autem secundum intellectualitatem ipsius, sicut forma domus exterius constitutæ assimilatur verbo mentali artificis se-

cundum speciem formæ, non autem secundum intelligibilitatem, quia forma domus in materia non est intelligibilis, sicut erat in mente artificis. Et hoc modo verbo æterno assimilatur quælibet creatura, cum sit facta per verbum. Secundo assimilatur creatura verbo, non solum quantum ad rationem formæ, sed etiam quantum ad intellectualitatem ipsius, sicut scientia quæ fit in mente discipuli, assimilatur verbo quod est in mente magistri. Et hoc modo creatura rationalis, etiam secundum suam naturam, assimilatur verbo Dei. Tertio modo, assimilatur creatura verbo æterno secundum unitatem quam habet ad patrem, quod quidem fit per gratiam et caritatem, unde Dominus orat, Ioan. XVII, sint unum in nobis, sicut et nos unum sumus. Et talis assimilatio perficit rationem adoptionis, quia sic assimilatis debetur hereditas æterna. Unde manifestum est quod adoptari convenit soli creaturæ rationali, non tamen omni, sed solum habenti caritatem. Quæ est diffusa in cordibus nostris per spiritum sanctum, ut dicitur Rom. V. Et ideo, Rom. VIII, spiritus sanctus dicitur spiritus adoptionis filiorum.

1. Ad primum ergo dicendum quod Deus dicitur pater creaturæ irrationalis, non proprie per adoptionem, sed per creationem, secundum primam participationem similitudinis.

2. Ad secundum dicendum quod Angeli dicuntur filii Dei filiatione adoptionis, non quia ipsis primo conveniat, sed quia ipsi primo adoptionem filiorum receperunt.

3. Ad tertium dicendum quod adoptio non est proprium consequens naturam, sed consequens gratiam, cuius natura rationalis est capax. Et ideo non oportet quod omni rationali creaturæ conveniat, sed quod omnis rationalis creatura sit capax adoptionis.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Christus, secundum quod homo sit filius Dei adoptivus.

1. Dicit enim Hilarius, de Christo loquens, potestatis dignitas non amittitur dum carnis humanitas adoptatur. Ergo Christus, secundum quod homo, est filius adoptivus.

2. Præterea, Augustinus dicit, in libro de prædest. Sanct., quod eadem gratia ille homo est Christus, qua gratia ab initio fidei quicumque homo est christianus. Sed alii homines sunt christiani per gratiam adoptionis. Ergo et ille homo est Christus per adoptionem. Et ita videtur esse filius adoptivus.

3. Præterea, Christus, secundum quod homo, est servus. Sed dignius est esse filium adoptivum quam servum. Ergo multo magis Christus, secundum quod homo, est filius adoptivus.

SED CONTRA est quod Ambrosius dicit, in libro de incarnat., adoptivum filium non dicimus filium esse natura, sed eum dicimus natura esse filium qui verus est filius. Christus autem verus et naturalis est filius Dei, secundum illud I Ioan. Ult., ut simus in vero filio eius, Iesu Christo. Ergo Christus, secundum quod homo, non est filius adoptivus.

RESPONDEO dicendum quod filiatio proprie convenit hypostasi vel personæ, non autem naturæ, unde in prima parte dictum est quod filiatio est proprietas personalis. In Christo autem non est alia persona vel hypostasis quam increata, cui convenit esse filium per naturam. Dictum est autem supra quod filiatio adoptionis est participata similitudo filiationis naturalis. Non autem dicitur aliquid participative quod per se dicitur. Et ideo Christus, qui est filius Dei naturalis, nullo modo potest dici filius adoptivus. Secundum autem illos qui ponunt in Christo duas personas, vel duas hypostases, seu duo supposita, nihil rationabiliter prohibet Christum hominem dici filium adoptivum.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut filiatio non proprie convenit naturæ, ita nec adoptio. Et ideo, cum dicitur quod carnis humanitas adoptatur, impropria est locutio, et accipitur ibi adoptio pro unione humanæ naturæ ad personam filii.

2. Ad secundum dicendum quod similitudo illa Augustini est intelligenda quantum ad principium, quia scilicet, sicut sine meritis habet quilibet homo ut sit christianus, ita ille homo sine meritis habuit ut esset Christus. Est tamen differentia quantum ad terminum, quia scilicet Christus per gratiam unionis est filius naturalis; alius autem per gratiam habituales est filius adoptivus. Gratia autem habitualis in Christo non facit de nonfilio filium adoptivum, sed est quidam effectus filiationis in anima Christi, secundum illud Ioan. I, vidimus gloriam eius quasi unigeniti a patre, plenum gratiæ et veritatis.

3. Ad tertium dicendum quod esse creaturam, et etiam servitus vel subiectio ad Deum, non solum respicit personam, sed etiam naturam, quod non potest dici de filiatione. Et ideo non est similis ratio.

QUÆSTIO 20

DEINDE considerandum est de prædestinatione Christi. Et circa hoc quærentur quatuor. Primo, utrum sit prædestinatus. Secundo, utrum sit prædestinatus secundum quod homo. Tertio, utrum eius prædestinatio sit exemplar prædestinationis nostræ. Quarto, utrum sit causa prædestinationis nostræ.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEditur. Videtur quod Christo non conveniat prædestinatum esse.

1. Terminus enim cuiuslibet prædestinationis videtur esse adoptio filiorum, secundum illud Ephes. I, prædestinavit nos in adoptionem filiorum. Sed Christo non convenit esse filium adoptivum, ut dictum est. Ergo Christo non convenit prædestinatum esse.

2. Præterea, in Christo duo est considerare, scilicet naturam humanam, et personam. Sed non potest dici quod Christus est prædestinatus ratione naturæ humanæ, quia hæc est falsa, humana natura est filius Dei. Similiter etiam neque ratione personæ, quia illa persona non habet ex gratia quod sit filius Dei, sed ex natura; prædestinatio autem est eorum quæ sunt ex gratia, ut in prima parte dictum est. Ergo Christus non est prædestinatus filius Dei.

3. Præterea, sicut illud quod est factum non semper fuit, ita et illud quod fuit prædestinatum, eo quod prædestinatio antecessorem quandam importat. Sed, quia Christus semper fuit Deus et filius Dei, non proprie dicitur quod homo ille sit factus filius Dei. Ergo, pari ratione, non debet dici quod Christus sit prædestinatus filius Dei.

SED CONTRA est quod apostolus dicit, Rom. I, de Christo loquens, qui prædestinatus est filius Dei in virtute.

RESPONDEO dicendum quod, sicut patet ex his quæ in prima parte dicta sunt, prædestinatio, proprie accepta, est quædam divina præordinatio ab æterno de his quæ per gratiam Dei sunt fienda in tempore. Est autem hoc in tempore factum per gratiam unionis a Deo, ut homo esset Deus et Deus esset homo. Nec potest dici quod Deus ab æterno non præordinaverit hoc se facturum in tempore, quia sequeretur quod divinæ menti aliquid accideret de novo. Et oportet dicere quod ipsa unio naturarum in persona Christi cadat sub æterna Dei prædestinatione. Et ratione huius Christus dicitur esse prædestinatus.

1. Ad primum ergo dicendum quod apostolus ibi loquitur de prædestinatione qua nos prædestinamur ut simus filii adoptivi. Sicut autem Christus singulari modo præ aliis est Dei filius naturalis, ita quodam singulari modo est prædestinatus.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut dicit Glossa Rom. I, quidam dixerunt prædestinationem illam intelligendam esse de natura, non de persona, quia scilicet humanæ naturæ facta est hæc gratia ut uniretur filio Dei in unitate personæ. Sed secundum hoc locutio apostoli est impropria, propter duo. Primo quidem, ratione communi. Non enim dicimus naturam alicuius prædestinari, sed personam, quia prædestinari est dirigere in salutem,

quod quidem est suppositi agentis propter beatitudinis finem. Secundo, ratione speciali. Quia esse filium Dei non convenit humanæ naturæ, est enim hæc falsa, natura humana est filius Dei. Nisi forte quis velit sic exponere, extorta expositione, qui prædestinatus est filius Dei in virtute, idest, prædestinatum est ut humana natura uniretur filio Dei in persona. Relinquitur ergo quod prædestinatio attribuat personæ Christi, non quidem secundum se, vel secundum quod subsistit in divina natura; sed secundum quod subsistit in humana natura. Unde, cum prædixisset apostolus, qui factus est ei ex semine David secundum carnem, subiunxit, qui prædestinatus est filius Dei in virtute, ut daret intelligere quod, secundum hoc quod est factus ex semine David secundum carnem, est prædestinatus filius Dei in virtute. Quamvis enim sit naturale illi personæ secundum se consideratæ quod sit filius Dei in virtute, non tamen est ei naturale secundum naturam humanam, secundum quam hoc sibi competit per gratiam unionis.

3. Ad tertium dicendum quod Origenes, super epistolam ad Rom., dicit hanc esse litteram apostoli, qui destinatus est filius Dei in virtute, ita quod non designetur aliqua antecessio. Et sic nihil habet difficultatis. Alii vero antecessionem quæ designatur in hoc participio prædestinatus, referunt, non ad id quod est esse filius Dei, sed ad eius manifestationem, secundum illum consuetum modum loquendi in Scripturis quo res dicuntur fieri quando innotescunt, ut sit sensus quod Christus prædestinatus est manifestari filius Dei. Sed sic non proprie prædestinatio accipitur. Nam aliquis dicitur proprie prædestinari secundum quod dirigitur in finem beatitudinis. Beatitudo autem Christi non dependet ex nostra cognitione. Et ideo melius dicendum est quod illa antecessio quam importat hoc participium prædestinatus, non refertur ad personam secundum seipsam, sed ratione humanæ naturæ, quia scilicet persona illa etsi ab æterno fuerit filius Dei, hoc tamen non fuit semper, quod subsistens in natura humana fuerit filius Dei. Unde dicit Augustinus, in libro de prædest. Sanct., prædestinatus est Iesus ut qui futurus erat secundum carnem filius David, esset tamen in virtute filius Dei. Et est considerandum quod, licet hoc participium prædestinatus importet antecessionem, sicut et hoc participium factus, aliter tamen et aliter. Nam fieri pertinet ad ipsam rem secundum quod in se est, prædestinari autem pertinet ad aliquem secundum quod est in apprehensione alicuius præordinantis. Id autem quod subest alicui formæ vel naturæ secundum rem, potest apprehendi vel prout est sub forma illa, vel etiam absolute. Et quia absolute non convenit personæ Christi quod incæperit esse filius Dei, convenit autem ei secundum quod intelligitur vel apprehenditur ut in natura humana existens, quia scilicet hoc aliquando incæpit esse quod in natura humana existens esset filius Dei, ideo magis est hæc vera, Christus est

prædestinatus filius Dei, quam ista, Christus est factus filius Dei.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod hæc sit falsa, Christus, secundum quod homo, est prædestinatus esse filius Dei.

1. Hoc enim est unusquisque secundum aliquod tempus quod est prædestinatus esse, eo quod prædestinatio Dei non fallitur. Si ergo Christus, secundum quod homo, est prædestinatus filius Dei, videtur sequi quod sit filius Dei secundum quod homo. Hoc autem est falsum. Ergo et primum.

2. Præterea, illud quod convenit Christo secundum quod homo, convenit cuilibet homini, eo quod ipse est unius speciei cum aliis hominibus. Si ergo Christus, secundum quod homo, est prædestinatus esse filius Dei, sequetur quod cuilibet homini hoc conveniat. Hoc autem est falsum. Ergo et primum.

3. Præterea, hoc ab æterno prædestinatur quod est aliquando fiendum in tempore. Sed magis est hæc vera, filius Dei factus est homo, quam ista, homo factus est filius Dei. Ergo magis est hæc vera, Christus, secundum quod filius Dei, est prædestinatus esse homo, quam e converso, Christus, secundum quod homo, prædestinatus est esse filius Dei.

SED CONTRA est quod dicit Augustinus, in libro de prædest. Sanct., ipsum Dominum gloriæ, in quantum homo factus est Dei filius, prædestinatum esse dicimus.

RESPONDEO dicendum quod in prædestinatione duo possunt considerari. Unum quidem ex parte ipsius prædestinationis æternæ, et secundum hoc importat antecessionem quandam respectu eius quod sub prædestinatione cadit. Alio modo potest considerari secundum effectum temporalem, qui quidem est aliquod gratuitum Dei donum. Dicendum est ergo quod secundum utrumque istorum attribuitur prædestinatio Christo ratione solius humanæ naturæ, nam humana natura non semper fuit verbo unita; et ei etiam per gratiam hoc est collatum, ut filio Dei in persona uniretur. Et ideo solum ratione naturæ humanæ prædestinatio competit Christo. Unde Augustinus dicit, in libro de prædest. Sanct., prædestinata est ista humanæ naturæ tanta et tam celsa et summa subvectio, ut quo attolleretur altius non haberet. Hoc autem dicimus convenire alicui secundum quod homo, quod convenit ei ratione humanæ naturæ. Et ideo dicendum est quod Christus, secundum quod homo, est prædestinatus esse filius Dei.

1. Ad primum ergo dicendum quod, cum dicitur, Christus, secundum quod homo, est prædestinatus esse

filius Dei, hæc determinatio secundum quod homo potest referri ad actum significatum per participium dupliciter. Uno modo, ex parte eius quod materialiter cadit sub prædestinatione. Et hoc modo est falsa. Est enim sensus quod prædestinatum sit ut Christus, secundum quod homo, sit filius Dei. Et in hoc sensu procedit obiectio. Alio modo, potest referri ad ipsam propriam rationem actus, prout scilicet prædestinatio importat in sui ratione antecessorem et effectum gratuitum. Et hoc modo convenit Christo prædestinatio ratione humanæ naturæ, ut dictum est. Et secundum hoc dicitur prædestinatus secundum quod homo.

2. Ad secundum dicendum quod aliquid potest convenire alicui homini ratione humanæ naturæ dupliciter. Uno modo, sic quod humana natura sit causa illius, sicut esse risibile convenit socrati ratione humanæ naturæ, ex cuius principiis causatur. Et hoc modo prædestinatio non convenit nec Christo nec alteri homini ratione humanæ naturæ. Et in hoc sensu procedit obiectio. Alio modo dicitur aliquid convenire alicui ratione humanæ naturæ, cuius humana natura est susceptiva. Et sic dicimus Christum esse prædestinatum ratione humanæ naturæ, quia prædestinatio refertur ad exaltationem humanæ naturæ in ipso, sicut dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro de prædest. Sanct., ipsa est illa ineffabiliter facta hominis a Deo verbo susceptio singularis, ut filius hominis simul propter susceptum hominem, et filius Dei propter suscipientem unigenitum Deum, veraciter et proprie diceretur. Et ideo, quia illa susceptio sub prædestinatione cadit tanquam gratuita, utrumque potest dici, quod et filius Dei prædestinatus sit esse homo, et filius hominis prædestinatus sit esse filius Dei. Quia tamen gratia non est facta filio Dei ut esset homo, sed potius humanæ naturæ ut filio Dei uniretur, magis proprie potest dici quod Christus, secundum quod homo, est prædestinatus esse filius Dei, quam quod Christus, secundum quod filius Dei, sit prædestinatus esse homo.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Christi prædestinatio non sit exemplar nostræ prædestinationis.

1. Exemplar enim præexistit exemplato. Nihil autem præexistit æterno. Cum ergo prædestinatio nostra sit æterna, videtur quod prædestinatio Christi non sit exemplar nostræ prædestinationis.

2. Præterea, exemplar ducit in cognitionem exemplati. Sed non oportuit quod Deus duceretur in cognitionem nostræ prædestinationis ex aliquo alio, cum dicatur Rom. VIII, quos præscivit, hos et prædestinavit. Ergo

prædestinatio Christi non est exemplar nostræ prædestinationis.

3. Præterea, exemplar est conforme exemplato. Sed alterius rationis videtur esse prædestinatio Christi quam prædestinatio nostra, quia nos prædestinamur in filios adoptivos, Christus autem est prædestinatus filius Dei in virtute, ut dicitur Rom. I. Ergo eius prædestinatio non est exemplar nostræ prædestinationis.

SED CONTRA est quod dicit Augustinus, in libro de prædest. Sanct., est præclarissimum lumen prædestinationis et gratiæ ipse salvator, ipse mediator Dei et hominum, homo Christus Iesus. Dicitur autem lumen prædestinationis et gratiæ in quantum per eius prædestinationem et gratiam manifestatur nostra prædestinatio, quod videtur ad rationem exemplaris pertinere. Ergo prædestinatio Christi est exemplar nostræ prædestinationis.

RESPONDEO dicendum quod prædestinatio dupliciter potest considerari. Uno modo, secundum ipsum actum prædestinantis. Et sic prædestinatio Christi non potest dici exemplar nostræ prædestinationis, uno enim modo, et eodem actu æterno, prædestinavit Deus nos et Christum. Alio modo potest prædestinatio considerari secundum id ad quod aliquis prædestinatur, quod est prædestinationis terminus et effectus. Et secundum hoc prædestinatio Christi est exemplar nostræ prædestinationis. Et hoc dupliciter. Primo quidem, quantum ad bonum ad quod prædestinamur. Ipse enim prædestinatus est ad hoc quod esset Dei filius naturalis, nos autem prædestinamur ad filiationem adoptionis, quæ est quædam participata similitudo filiationis naturalis. Unde dicitur Rom. VIII, quos præscivit, hos et prædestinavit conformes fieri imaginis filii eius. Alio modo, quantum ad modum consequendi istud bonum, quod est per gratiam. Quod quidem in Christo est manifestissimum, quia natura humana in ipso, nullis suis præcedentibus meritis, unita est filio Dei. Et de plenitudine gratiæ eius nos omnes accepimus, ut dicitur Ioan. I.

1. Ad primum ergo dicendum, quod illa ratio procedit ex parte ipsius actus prædestinantis.

2. Et similiter dicendum ad secundum.

3. Ad tertium dicendum quod non est necessarium quod exemplatum exemplari quantum ad omnia conformetur, sed sufficit quod aliquo qualiter exemplatum imitetur suum exemplar.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod prædestinatio Christi non sit causa nostræ prædestinationis.

1. Æternum enim non habet causam. Sed prædestinatio nostra est æterna. Ergo prædestinatio Christi non est causa nostræ prædestinationis.

2. Præterea, illud quod dependet ex simplici Dei voluntate, non habet aliam causam nisi Dei voluntatem. Sed prædestinatio nostra ex simplici voluntate Dei dependet, dicitur enim Ephes. I, prædestinati secundum propositum eius, qui omnia operatur secundum consilium voluntatis suæ. Ergo prædestinatio Christi non est causa nostræ prædestinationis.

3. Præterea, remota causa, removetur effectus. Sed, remota prædestinatione Christi, non removetur nostra prædestinatio, quia etiam si filius Dei non incarnaretur, erat alius modus possibilis nostræ salutis, ut Augustinus dicit, in libro de Trin. Prædestinatio ergo Christi non est causa nostræ prædestinationis.

SED CONTRA est quod dicitur Ephes. I, prædestinavit nos in adoptionem filiorum per Iesum Christum.

RESPONDEO dicendum quod, si consideretur prædestinatio secundum ipsum prædestinationis actum, prædestinatio Christi non est causa prædestinationis nostræ, cum uno et eodem actu Deus prædestinaverit Christum et nos. Si autem consideretur prædestinatio secundum terminum prædestinationis, sic prædestinatio Christi est causa nostræ prædestinationis, sic enim Deus præordinavit nostram salutem, ab æterno prædestinando, ut per Iesum Christum compleretur. Sub prædestinatione enim æterna non solum cadit id quod est fiendum in tempore, sed etiam modus et ordo secundum quod est complendum ex tempore.

1. Ad primum ergo et secundum dicendum quod rationes illæ procedunt de prædestinatione secundum prædestinationis actum.

2. Ad tertium dicendum quod, si Christus non fuisset incarnandus, Deus præordinasset homines salvari per aliam causam. Sed quia præordinavit incarnationem Christi, simul cum hoc præordinavit ut esset causa nostræ salutis.

QUÆSTIO 21

DEINDE considerandum est de his quæ pertinent ad Christum in comparatione ad nos. Et primo, de adoratione Christi, qua scilicet nos eum adoramus; secundo, de hoc quod est mediator noster ad Deum. Circa primum quærentur sex. Primo, utrum una et eadem adoratione sit adoranda divinitas Christi et eius humanitas. Secundo, utrum caro eius sit adoranda adoratione latriæ. Tertio, utrum adoratio latriæ sit exhibenda imagini Christi. Quarto, utrum sit exhibenda cruci Christi. Quinto, utrum sit exhibenda matri eius. Sexto, de adoratione reliquiarum sanctorum.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non eadem adoratione adoranda sit humanitas Christi et eius divinitas.

1. Divinitas enim Christi est adoranda, quæ est communis patri et filio, unde dicitur Ioan. V, omnes honorificent filium sicut honorificant patrem. Sed humanitas Christi non est communis ei et patri. Ergo non eadem adoratione adoranda est humanitas Christi et eius divinitas.

2. Præterea, honor est proprie præmium virtutis, ut Philosophus dicit, in IV Ethic. Meretur autem virtus præmium suum per actum. Cum igitur in Christo sit alia operatio divinæ et humanæ naturæ, ut supra habitum est, videtur quod alio honore sit adoranda humanitas Christi, et alio eius divinitas.

3. Præterea, anima Christi, si non esset verbo unita, esset veneranda propter excellentiam sapientiæ et gratiæ quam habet. Sed nihil dignitatis est ei subtractum per hoc quod est unita verbo. Ergo natura humana est quadam propria veneratione adoranda, præter venerationem quæ exhibetur divinitati ipsius.

SED CONTRA est quod in capitulis quintæ synodi sic legitur, si quis in duabus naturis adorari dicit Christum, ex quo duæ adorationes introducuntur, sed non una adoratione Deum verbum incarnatum cum propria ipsius carne adorat, sicut ab initio Dei ecclesiæ traditum est, talis anathema sit.

RESPONDEO dicendum quod in eo qui honoratur, duo possumus considerare, scilicet eum cui honor exhibetur, et causam honoris. Proprie autem honor exhibetur toti rei subsistenti, non enim dicimus quod manus hominis honoretur, sed quod homo honoretur. Et si quandoque contingat quod dicatur honorari manus vel pes alicuius, hoc non dicitur ea ratione quod huiusmodi partes secundum se honorentur, sed quia in istis partibus honoratur totum. Per quem etiam modum aliquis homo potest honorari in aliquo exteriori, puta in veste, aut in imagine, aut in nuntio. Causa autem honoris est id ex quo ille qui honoratur habet aliquam excellentiam, nam honor est reverentia alicui exhibita propter sui excellentiam, ut in secunda parte dictum est. Et ideo, si in uno homine sunt plures causæ honoris, puta prælatio, scientia et virtus, erit quidem illius hominis unus honor ex parte eius qui honoratur, plures tamen secundum causas honoris, homo enim est qui honoratur et propter scientiam, et propter virtutem. Cum igitur in Christo una sit tantum persona divinæ et humanæ naturæ, et etiam una hypostasis et unum suppositum, est quidem una eius adoratio et unus honor ex parte eius qui adoratur, sed ex parte causæ qua honoratur, possunt dici esse plures adoratio-

nes, ut scilicet alio honore honoretur propter sapientiam increatam, et propter sapientiam creatam. Si autem ponerentur in Christo plures personæ seu hypostases, sequeretur quod simpliciter essent plures adorationes. Et hoc est quod in synodis reprobat. Dicitur enim in capitulis Cyrilli, si quis audeat dicere assumptum hominem coadorari oportere Deo verbo, quasi alterum alteri, et non magis una adoratione honorificat emmanuelem, secundum quod factum est caro verbum, anathema sit.

1. Ad primum ergo dicendum quod in trinitate sunt tres qui honorantur, sed una est causa honoris. In mysterio autem incarnationis est e converso. Et ideo alio modo est unus honor trinitatis, et alio modo est unus honor Christi.

2. Ad secundum dicendum quod operatio non est quæ honoratur, sed est ratio honoris. Et ideo per hoc quod in Christo sunt duæ operationes, non ostenditur quod sint duæ adorationes, sed quod sint duæ adorationis causæ.

3. Ad tertium dicendum quod anima Christi, si non esset unita Dei verbo esset id quod est principalissimum in homine illo. Et ideo sibi præcipue deberetur honor, quia homo est quod est potissimum in eo. Sed quia anima Christi est unita personæ digniori, illi personæ præcipue debetur honor cui anima Christi unitur. Nec per hoc tamen diminuitur dignitas animæ Christi, sed augetur ut supra dictum est.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod humanitas Christi non sit adoranda adoratione latriæ.

1. Quia super illud Psalmi, adorate scabellum pedum eius quoniam sanctum est, dicit Glossa, caro a verbo Dei assumpta sine impietate adoratur a nobis, quia nemo spiritualiter carnem eius manducat nisi prius adoret; non illa dico adoratione quæ latria est, quæ soli creatori debetur. Caro autem est pars humanitatis. Ergo humanitas Christi non est adoranda adoratione latriæ.

2. Præterea, cultus latriæ nulli creaturæ debetur, ex hoc enim reprobantur gentiles quod coluerunt et servierunt creaturæ, ut dicitur Rom. I. Sed humanitas Christi est creatura. Ergo non est adoranda adoratione latriæ.

3. Præterea, adoratio latriæ debetur Deo in recognitionem maximi dominii, secundum illud Deut. VI, Dominum Deum tuum adorabis, et illi soli servies. Sed Christus, secundum quod homo, est minor patre. Ergo humanitas eius non est adoranda adoratione latriæ adoranda.

SED CONTRA est quod Damascenus dicit, in IV libro, adoratur autem caro Christi, incarnato Deo verbo, non propter seipsam, sed propter unitum ei secundum hypostasim verbum Dei. Et super illud Psalmi, adorate sca-

bellum pedum eius, dicit Glossa, qui adorat corpus Christi, non terram intuetur, sed illum potius cuius scabellum est, in cuius honore scabellum adorat. Sed verbum incarnatum adoratur adoratione latriæ. Ergo etiam corpus eius, sive eius humanitas.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, honor adorationis debetur hypostasi subsistenti, tamen ratio honoris potest esse aliquid non subsistens, propter quod honoratur persona cui illud inest. Adoratio igitur humanitatis Christi dupliciter potest intelligi. Uno modo, ut sit eius sicut rei adoratæ. Et sic adorare carnem Christi nihil est aliud quam adorare verbum Dei incarnatum, sicut adorare vestem regis nihil est aliud quam adorare regem vestitum. Et secundum hoc, adoratio humanitatis Christi est adoratio latriæ. Alio modo potest intelligi adoratio humanitatis Christi quæ fit ratione humanitatis Christi perfectæ omni munere gratiarum. Et sic adoratio humanitatis Christi non est adoratio latriæ, sed adoratio duliæ. Ita scilicet quod una et eadem persona Christi adoretur adoratione latriæ propter suam divinitatem et adoratione duliæ propter perfectionem humanitatis. Nec hoc est inconveniens. Quia ipsi Deo patri debetur honor latriæ propter divinitatem, et honor duliæ propter dominium quo creaturas gubernat. Unde super illud Psalmi, Domine Deus meus in te speravi, dicit Glossa, Domine omnium per potentiam, cui debetur dulia. Deus omnium per creationem, cui debetur latria.

1. Ad primum ergo dicendum quod Glossa illa non est sic intelligenda quasi seorsum adoretur caro Christi ab eius divinitate, hoc enim posset contingere solum hoc modo, si esset alia hypostasis Dei et hominis. Sed quia, ut dicit Damascenus, si dividas subtilibus intelligentiis quod videtur ab eo quod intelligitur, inadorabilis est ut creatura, scilicet adoratione latriæ. Et tunc sic intellectæ ut separatæ a Dei verbo, debetur sibi adoratio duliæ, non cuiuscumque, puta quæ communiter exhibetur aliis creaturis; sed quadam excellentiori, quam hyperduliam vocant.

2. Et per hoc etiam patet responsio ad secundum et tertium. Quia adoratio latriæ non exhibetur humanitati Christi ratione sui ipsius, sed ratione divinitatis cui unitur, secundum quam Christus non est minor patre.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod imago Christi non sit adoranda adoratione latriæ.

1. Dicitur enim Exod. XX, non facies tibi sculptile, neque omnem similitudinem. Sed nulla adoratio est faciendi contra Dei præceptum. Ergo imago Christi non est adoranda adoratione latriæ.

2. Præterea, operibus gentilium non debemus communicare, ut apostolus dicit, Ephes. V. Sed gentiles de hoc præcipue inculpanur, quia commutaverunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis, ut dicitur Rom. I. Ergo imago Christi non est adoranda adoratione latriæ.

3. Præterea, Christo debetur adoratio latriæ ratione divinitatis, non ratione humanitatis. Sed imagini divinitatis eius, quæ animæ rationali est impressa, non debetur adoratio latriæ. Ergo multo minus imagini corporali, quæ repræsentat humanitatem ipsius Christi.

4. Præterea, nihil videtur in cultu divino faciendum nisi quod est a Deo institutum, unde et apostolus, I Cor. XI, traditurus doctrinam de sacrificio ecclesiæ, dicit, ego accepi a Domino quod et tradidi vobis. Sed nulla traditio in Scriptura invenitur de adorandis imaginibus. Ergo imago Christi non est adoratione latriæ adoranda.

SED CONTRA est quod Damascenus inducit basilium dicentem, imaginis honor ad prototypum pervenit, idest exemplar. Sed ipsum exemplar, scilicet Christus, est adorandus adoratione latriæ. Ergo et eius imago.

RESPONDEO dicendum quod, sicut Philosophus dicit, in libro de mem. Et remin., duplex est motus animæ in imaginem, unus quidem in imaginem ipsam secundum quod est res quædam; alio modo, in imaginem in quantum est imago alterius. Et inter hos motus est hæc differentia, quia primus motus, quo quis movetur in imaginem prout est res quædam, est alius a motu qui est in rem, secundus autem motus, qui est in imaginem in quantum est imago, est unus et idem cum illo qui est in rem. Sic igitur dicendum est quod imagini Christi in quantum est res quædam, puta lignum sculptum vel pictum, nulla reverentia exhibetur, quia reverentia debetur non nisi rationali naturæ. Relinquitur ergo quod exhibeatur ei reverentia solum in quantum est imago. Et sic sequitur quod eadem reverentia exhibeatur imagini Christi et ipsi Christo. Cum igitur Christus adoretur adoratione latriæ, consequens est quod eius imago sit adoratione latriæ adoranda.

1. Ad primum ergo dicendum quod non prohibetur illo præcepto facere quamcumque sculpturam vel similitudinem, sed facere ad adorandum, unde subdit non adorabis ea neque coles. Et quia, sicut dictum est, idem est motus in imaginem et in rem, eo modo prohibetur adoratio quo prohibetur adoratio rei cuius est imago. Unde ibi intelligitur prohiberi adoratio imaginum quas gentiles faciebant in venerationem deorum suorum, idest Dæmonum, ideoque præmittitur, non habebis deos alienos coram me. Ipsi autem Deo vero, cum sit incorporeus, nulla imago corporalis poterat poni, quia, ut Damascenus dicit, insipientiæ summæ est et impietatis figurare quod est divinum. Sed quia in novo testamento Deus factus est homo, potest in sua imagine corporali adorari.

2. Ad secundum dicendum quod apostolus prohibet communicare operibus infructuosis gentilium, communicare autem eorum utilibus operibus apostolus non prohibet. Adoratio autem imaginum est inter infructuosa opera computanda quantum ad duo. Primo quidem, quantum ad hoc quod quidam eorum adorabant ipsas imagines ut res quasdam, credentes in eis aliquid numinis esse, propter responsa quæ Dæmones in eis dabant, et alios mirabiles huiusmodi effectus. Secundo, propter res quarum erant imagines, statuebant enim imagines aliquibus creaturis, quas in eis veneratione latriæ venerabantur. Nos autem adoramus adoratione latriæ imaginem Christi, qui est verus Deus, non propter ipsam imaginem, sed propter rem cuius imago est, ut dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod creaturæ rationali debetur reverentia propter seipsam. Et ideo, si creaturæ rationali, in qua est imago, exhiberetur adoratio latriæ posset esse erroris occasio, ut scilicet motus adorantis in homine sisteret in quantum est res quædam, et non ferretur in Deum, cuius est imago. Quod non potest contingere de imagine sculpta vel picta in materia insensibili.

4. Ad quartum dicendum quod apostoli, familiari instinctu spiritus sancti, quædam ecclesiis tradiderunt servanda quæ non reliquerunt in scriptis, sed in observatione ecclesiæ per successionem fidelium sunt ordinata. Unde ipse dicit, II Thess. II, state, et tenete traditiones quas didicistis, sive per sermonem, scilicet ab ore prolatum, sive per epistolam, scilicet scripto transmissam. Et inter huiusmodi traditiones est imaginum Christi adoratio. Unde et beatus Lucas dicitur depinxisse imaginem Christi, quæ Romæ habetur.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEditur. Videtur quod crux Christi non sit adoranda adoratione latriæ.

1. Nullus enim pius filius veneratur contumeliam patris sui, puta flagellum quo flagellatus est, vel lignum in quo erat suspensus, sed magis illud abhorret. Christus autem in ligno crucis est opprobriosissimam mortem passus, secundum illud Sap. II, morte turpissima condemnemus eum. Ergo non debemus crucem venerari, sed magis abhorrere.

2. Præterea, humanitas Christi adoratione latriæ adoratur in quantum est unita filio Dei in persona. Quod de cruce dici non potest. Ergo crux Christi non est adoranda adoratione latriæ.

3. Præterea, sicut crux Christi fuit instrumentum passionis eius et mortis, ita etiam et multa alia, puta clavi, corona et lancea, quibus tamen non exhibemus latriæ cultum. Ergo videtur quod crux Christi non sit adoratione latriæ adoranda.

SED CONTRA, illi exhibemus adorationem patriæ in quo ponimus spem salutis. Sed in cruce Christi ponimus spem, cantat enim ecclesia, o crux, ave, spes unica, hoc passionis tempore, auge piis iustitiam, reisque dona veniam. Ergo crux Christi est adoranda adoratione patriæ.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, honor seu reverentia non debetur nisi rationali creaturæ, creaturæ autem insensibili non debetur honor vel reverentia nisi ratione naturæ rationalis. Et hoc dupliciter, uno modo, inquantum repræsentat naturam rationalem; alio modo, inquantum ei quocumque modo coniungitur. Primo modo consueverunt homines venerari regis imaginem, secundo modo, eius vestimentum. Utrumque autem venerantur homines eadem veneratione qua venerantur et regem. Si ergo loquamur de ipsa cruce in qua Christus crucifixus est, utroque modo est a nobis veneranda, uno modo scilicet inquantum repræsentat nobis figuram Christi extensi in ea; alio modo, ex contactu ad membra Christi, et ex hoc quod eius sanguine est perfusa. Unde utroque modo adoratur eadem adoratione cum Christo, scilicet adoratione patriæ. Et propter hoc etiam crucem alloquimur et deprecamur, quasi ipsum crucifixum. Si vero loquamur de effigie crucis Christi in quacumque alia materia, puta lapidis vel ligni, argenti vel auri, sic veneramur crucem tantum ut imaginem Christi, quam veneramur adoratione patriæ, ut supra dictum est.

1. Ad primum ergo dicendum quod in cruce Christi, quantum ad opinionem vel intentionem infidelium, consideratur opprobrium Christi, sed quantum ad effectum nostræ salutis, consideratur virtus divina ipsius, qua de hostibus triumphavit, secundum illud Coloss. II, ipsum tulit de medio, affigens illud cruci, et spolians principatus et potestates, traduxit confidenter, palam triumphans illos in semetipso. Et ideo dicit apostolus, I Cor. I, verbum crucis pereuntibus quidem stultitia est, his autem qui salvi fiunt, idest nobis, virtus Dei est.

2. Ad secundum dicendum quod crux Christi, licet non fuerit unita verbo Dei in persona, fuit tamen ei unita aliquo alio modo, scilicet per repræsentationem et contactum. Et hac sola ratione exhibetur ei reverentia.

3. Ad tertium dicendum quod, quantum ad rationem contactus membrorum Christi, adoramus non solum crucem, sed etiam omnia quæ sunt Christi. Unde Damascenus dicit, in IV libro, pretiosum lignum, ut sanctificatum contactu sancti corporis et sanguinis, decenter adorandum; clavos, indumenta, lanceam; et sacra eius tabernacula. Ista tamen non repræsentant imaginem Christi, sicut crux, quæ dicitur signum filii hominis, quod apparebit in cælo, ut dicitur Matth. XXIV. Ideo que mulieribus dixit Angelus, Iesum quæritis Nazarenum crucifixum, non dixit, lanceatum, sed, crucifixum. Et inde est quod imaginem crucis Christi veneramur in

quacumque materia, non autem imaginem clavorum, vel quorumcumque huiusmodi.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod mater Dei sit adoranda adoratione patriæ.

1. Videtur enim idem honor exhibendus esse matri regis et regi, unde dicitur III Reg. II quod positus est thronus matri regis, quæ sedit ad dexteram eius. Et Augustinus dicit, in sermone de assumpt., thronum Dei, thalamum Domini cæli, atque tabernaculum Christi, dignum est ibi esse ubi est ipse. Sed Christus adoratur adoratione patriæ. Ergo et mater eius.

2. Præterea, Damascenus dicit, in IV libro, quod honor matris refertur ad filium. Sed filius adoratur adoratione patriæ. Ergo et mater.

3. Præterea, coniuncior est Christo mater eius quam crux. Sed crux adoratur adoratione patriæ. Ergo et mater eadem adoratione est adoranda.

SED CONTRA est quod mater Dei est pura creatura. Non ergo ei debetur adoratio patriæ.

RESPONDEO dicendum quod, quia patria soli Deo debetur, non debetur creaturæ prout creaturam secundum se veneramur. Licet autem creaturæ insensibiles non sint capaces venerationis secundum seipsas, creatura tamen rationalis est capax venerationis secundum seipsam. Et ideo nulli puræ creaturæ rationali debetur cultus patriæ. Cum ergo beata virgo sit pure creatura rationalis, non debetur ei adoratio patriæ, sed solum veneratio dulciæ, eminentius tamen quam ceteris creaturis, inquantum ipsa est mater Dei. Et ideo dicitur quod debetur ei, non qualiscumque dulcia, sed hyperdulcia.

1. Ad primum ergo dicendum quod matri regis non debetur æqualis honor honori qui debetur regi. Debetur tamen ei quidam honor consimilis, ratione cuiusdam excellentiæ. Et hoc significant auctoritates inductæ.

2. Ad secundum dicendum quod honor matris refertur ad filium, quia ipsa mater est propter filium honoranda. Non tamen eo modo quo honor imaginis refertur ad exemplar, quia ipsa imago, prout in se consideratur ut res quædam, nullo modo est veneranda.

3. Ad tertium dicendum quod crux, prout ipsa in se consideratur, ut dictum est, non est capax honoris. Sed beata virgo est secundum seipsam capax venerationis. Et ideo non est similis ratio.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod sanctorum reliquiæ nullo modo sint adorandæ.

1. Non enim est aliquid faciendum quod possit esse erroris occasio. Sed adorare mortuorum reliquias videtur ad errorem gentilium pertinere, qui mortuis hominibus honorificentiam impendebant. Ergo non sunt sanctorum reliquiæ honorandæ.

2. Præterea, stultum videtur rem insensibilem venerari. Sed sanctorum reliquiæ sunt insensibiles. Ergo stultum est eas venerari.

3. Præterea, corpus mortuum non est eiusdem speciei cum corpore vivo, et per consequens non videtur esse numero idem. Ergo videtur quod post mortem alicuius sancti, corpus eius non sit adorandum.

SED CONTRA est quod dicitur in libro de ecclesiast. Dogmat., sanctorum corpora, et præcipue beatorum martyrum reliquias, ac si Christi membra, sincerissime adoranda (scilicet, credimus) et postea subdit, si quis contra hanc sententiam velit esse, non christianus, sed eunomianus et vigilantius creditur.

RESPONDEO dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro de Civ. Dei, si paterna vestis et anulus, ac si quid huiusmodi est, tanto carius est posteris quanto erga parentes est maior affectus, nullo modo ipsa spernenda sunt corpora, quæ utique multo familiarius atque coniunctius quam quælibet indumenta gestamus, hæc enim ad ipsam naturam hominis pertinent. Ex quo patet quod qui habet affectum ad aliquem, etiam ipsa quæ de ipso post mortem relinquuntur veneratur, non solum corpus aut partes corporis eius, sed etiam aliqua exteriora, puta vestes et similia. Manifestum est autem quod sanctos Dei in veneratione debemus habere, tanquam membra Christi, Dei filios et amicos, et intercessores, nostros. Et ideo eorum reliquias qualescumque honore congruo in eorum memoriam venerari debemus, et præcipue eorum corpora, quæ fuerunt templum spiritus sancti, et organa spiritus sancti in eis habitantis et operantis, et sunt corpori Christi configuranda per gloriam resurrectionis. Unde et ipse Deus huiusmodi reliquias convenienter honorat, in eorum præsentia miracula faciendo.

1. Ad primum ergo dicendum quod hæc fuit ratio vigilantii, cuius verba introducit Hieronymus in libro quem contra eum scripsit, dicentis, prope ritum gentilium videmus sub prætextu religionis introductum, pulvisculum nescio quem in modico vasculo, pretioso linteamine circumdatum, osculantes adorant. Contra quem Hieronymus dicit, in epistola ad riparium, nos, non dico martyrum reliquias, sed nec solem nec lunam nec Angelos adoramus, scilicet adoratione latriæ. Honoramus autem reliquias martyrum, ut eum cuius sunt

martyres adoremus, honoramus servos, ut honor servorum redundet ad Dominum. Sic ergo honorando reliquias sanctorum non incidimus in errorem gentilium, qui cultum latriæ mortuis hominibus exhibebant.

2. Ad secundum dicendum quod corpus insensibile non adoramus propter seipsum, sed propter animam, quæ ei fuit unita, quæ nunc fruitor Deo; et propter Deum, cuius fuerunt ministri.

3. Ad tertium dicendum quod corpus mortuum alicuius sancti non est idem numero quod primo fuerit dum viveret, propter diversitatem formæ, quæ est anima, est tamen idem identitate materiæ, quæ est iterum suæ formæ unienda.

QUÆSTIO 22

DEINDE considerandum est de hoc quod Christus dicitur mediator Dei et hominum. Et circa hoc quærentur duo. Primo, utrum esse mediatorem Dei et hominum sit proprium Christo. Secundo, utrum hoc conveniat ei secundum humanam naturam.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod esse mediatorem Dei et hominum non sit proprium Christo.

1. Sacerdos enim et propheta videtur esse mediator inter Deum et homines, secundum illud Deut. V, ego illo tempore sequester et medius fui inter vos et Deum. Sed esse prophetam et sacerdotem non est proprium Christo. Ergo nec etiam esse mediatorem.

2. Præterea, illud quod convenit Angelis bonis et malis, non potest dici esse proprium Christo. Sed esse medium inter Deum et homines convenit Angelis bonis, ut dicit Dionysius, IV cap. De div. Nom. Convenit etiam Angelis malis, idest Dæmonibus, habent enim quædam communia cum Deo, scilicet immortalitatem; quædam autem habent communia cum hominibus, scilicet quod sunt animo passivi, et per consequens miseri; ut patet per Augustinum, in Lib. IX de Civ. Dei. Ergo esse mediatorem Dei et hominum non est proprium Christo.

3. Præterea, ad officium mediatoris pertinet interpellare ad unum eorum inter quos est mediator, pro altero. Sed spiritus sanctus, sicut dicitur Rom. VIII, interpellat pro nobis ad Deum gemitibus inenarrabilibus. Ergo spiritus sanctus est mediator inter Deum et homines. Ergo non est proprium Christo.

SED CONTRA est quod dicitur I Tim. II, unus est mediator Dei et hominum, homo Christus Iesus.

RESPONDEO dicendum quod mediatoris officium proprie est coniungere eos inter quos est mediator, nam extrema uniuntur in medio. Unire autem homines Deo perfecte quidem convenit Christo, per quem homines reconciliantur Deo, secundum illud II Cor. V, Deus erat in Christo mundum reconcilians sibi. Et ideo solus Christus est perfectus Dei et hominum mediator, inquantum per suam mortem humanum genus Deo reconciliavit. Unde, cum apostolus dixisset, mediator Dei et hominum homo Christus Iesus, subiunxit, qui dedit semetipsum redemptionem pro omnibus. Nihil tamen prohibet aliquos alios secundum quid dici mediatores inter Deum et hominem, prout scilicet cooperantur ad unionem hominum cum Deo dispositive vel ministerialiter.

1. Ad primum ergo dicendum quod prophetæ et sacerdotes veteris legis dicti sunt mediatores inter Deum et homines dispositive et ministerialiter, inquantum scilicet prænuñtiabant et præfigurabant verum et perfectum Dei et hominum mediatorem. Sacerdotes vero novæ legis possunt dici mediatores Dei et hominum inquantum sunt ministri veri mediatoris, vice ipsius salutaria sacramenta hominibus exhibentes.

2. Ad secundum dicendum quod Angeli boni, ut Augustinus dicit, in IX de Civ. Dei, non recte possunt dici mediatores inter Deum et homines. Cum enim utrumque habeant cum Deo, et beatitudinem et immortalitatem, nihil autem horum cum hominibus miseris et mortalibus, quomodo non potius remoti sunt ab hominibus, deoque coniuncti, quam inter utrosque medii constituti? Dionysius tamen dicit eos esse medios, quia, secundum gradum naturæ, sunt infra Deum et supra homines constituti. Et mediatoris officium exercent, non quidem principaliter et perfecte, sed ministerialiter et dispositive, unde Matth. IV dicitur quod accesserunt Angeli et ministrabant ei, scilicet Christo. Dæmones autem habent quidem cum Deo immortalitatem, cum hominibus vero miseriam. Ad hoc ergo se interponit medius Dæmon immortalis et miser, ut ad immortalitatem beatam transire non sinat, sed perducatur ad miseriam immortalem. Unde est sicut malus medius, qui separat amicos. Christus autem habuit cum Deo communem beatitudinem, cum hominibus autem mortalitatem. Et ideo ad hoc se interposuit medium ut, mortalitate transacta, ex mortuis faceret immortales, quod in se resurgendo monstravit; et ex miseris beatos efficeret, unde nunquam ipse discessit. Et ideo ipse est bonus mediator, qui reconciliat inimicos.

3. Ad tertium dicendum quod spiritus sanctus, cum sit per omnia Deo æqualis, non potest dici medius vel mediator inter Deum et homines, sed solus Christus, qui, licet secundum divinitatem æqualis sit patri, tamen secundum humanitatem minor est patre, ut dictum est. Unde, super illud Galat. III, Christus est mediator, dicit Glos-

sa, non pater vel spiritus sanctus. Dicitur autem spiritus sanctus interpellare pro nobis, quia ipse interpellare nos facit.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEditur. Videtur quod Christus non sit mediator Dei et hominum secundum quod homo.

1. Dicit enim Augustinus, in libro contra felicianum, una est Christi persona, ne sit non unus Christus, non una substantia; ne, mediatoris dispensatione submota, aut Dei tantum aut hominis dicatur filius. Sed non est Dei et hominis filius secundum quod homo, sed simul secundum quod Deus et homo. Ergo neque dicendum est quod sit mediator Dei et hominum solum secundum quod homo.

2. Præterea, sicut Christus, inquantum est Deus, convenit cum patre et spiritu sancto, ita, inquantum est homo, convenit cum hominibus. Sed propter hoc quod, inquantum est Deus, convenit cum patre et spiritu sancto, non potest dici mediator inquantum est Deus, quia super illud I Tim. II, mediator Dei et hominum, dicit Glossa, inquantum est verbum, non medius est, quia æqualis est Deo, et Deus apud Deum, et simul unus Deus. Ergo nec etiam inquantum homo, potest dici mediator, propter convenientiam quam cum hominibus habet.

3. Præterea, Christus dicitur mediator inquantum reconciliavit nos Deo, quod quidem fecit auferendo peccatum, quod nos separabat a Deo. Sed auferre peccatum convenit Christo non inquantum est homo, sed inquantum est Deus. Ergo Christus, inquantum est homo, non est mediator, sed inquantum est Deus.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in Lib. IX, de Civ. Dei, non ob hoc est mediator Christus, quia est verbum. Maxime quippe immortale et maxime beatum verbum longe a mortalibus miseris. Sed mediator est secundum quod homo.

RESPONDEO dicendum quod in mediatore duo possumus considerare, primo quidem, rationem medii; secundo, officium coniungendi. Est autem de ratione medii quod distet ab utroque extremorum, coniungit autem mediator per hoc quod ea quæ unius sunt, defert ad alterum. Neutrum autem horum potest convenire Christo secundum quod Deus, sed solum secundum quod homo. Nam secundum quod Deus, non differt a patre et spiritu sancto in natura et potestate dominii, nec etiam pater et spiritus sanctus aliquid habent quod non sit filii, ut sic possit id quod est patris vel spiritus sancti, quasi quod est aliorum, ad alios deferre. Sed utrumque convenit ei inquantum est homo. Quia, secundum quod est ho-

mo, distat et a Deo in natura, et ab hominibus in dignitate et gratiæ et gloriæ. In quantum etiam est homo, competit ei coniungere homines Deo, præcepta et dona hominibus exhibendo, et pro hominibus ad Deum satisfaciendo et interpellando. Et ideo verissime dicitur mediator secundum quod homo.

1. Ad primum ergo dicendum quod, si subtrahatur divina natura a Christo, subtrahitur per consequens ab eo singularis plenitudo gratiarum, quæ convenit ei in quantum est unigenitus a patre, ut dicitur Ioan. I. Ex qua quidem plenitudine habet ut sit super omnes homines constitutus, et propinquius ad Deum accedens.

2. Ad secundum dicendum quod Christus, secundum quod Deus, est per omnia æqualis patri. Sed etiam in humana natura excedit alios homines. Et ideo, secundum quod homo, potest esse mediator, non autem secundum quod Deus.

3. Ad tertium dicendum quod, licet auctoritative peccatum auferre conveniat Christo secundum quod est Deus, tamen satisfacere pro peccato humani generis convenit ei secundum quod homo. Et secundum hoc dicitur Dei et hominum mediator.

QUÆSTIO 23

POST prædicta, in quibus de unione Dei et hominis et de his quæ unionem sequuntur, tractatum est, restat considerandum de his quæ filius Dei incarnatus in natura humana sibi unita fecit vel passus est. Quæ quidem consideratio quadripartita erit. Nam primo, considerabimus de his quæ pertinent ad ingressum eius in mundum; secundo, de his quæ pertinent ad processum vitæ ipsius in hoc mundo; tertio, de exitu ipsius ab hoc mundo; quarto, de his quæ pertinent ad exaltationem ipsius post hanc vitam. Circa primum quatuor consideranda occurrunt, primo quidem, de conceptione Christi; secundo, de eius nativitate; tertio, de eius circumcissione; quarto, de eius baptismo. Circa conceptionem autem eius, oportet aliqua considerare primo, quantum ad matrem concipientem; secundo, quantum ad modum conceptionis; tertio, quantum ad perfectionem proli conceptæ. Ex parte autem matris occurrunt quatuor consideranda, primo quidem, de sanctificatione eius; secundo, de virginitate eius; tertio, de desponsatione eius; quarto, de Annuntiatione ipsius, vel de præparatione ipsius ad concipiendum. Circa primum quærentur sex. Primo, utrum beata virgo mater Dei fuerit sanctificata ante nativitatem ex utero. Secundo, utrum fuerit sanctificata ante animationem. Tertio, utrum per huiusmodi sanctificationem fuerit sibi totaliter sublatus fomes peccati. Quarto, utrum per huiusmodi sanctificationem fue-

rit consecuta ut nunquam peccaret. Quinto, utrum per huiusmodi sanctificationem adepta fuerit plenitudinem gratiarum. Sexto, utrum sic fuisse sanctificata fuerit proprium sibi.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod beata virgo non fuerit sanctificata ante nativitatem ex utero.

1. Dicit enim apostolus, I Cor. XV, non prius quod spirituale est, sed quod animale, deinde quod est spirituale. Sed per gratiam sanctificantem nascitur homo spiritualiter in filium Dei, secundum illud Ioan. I, ex Deo nati sunt. Nativitas autem ex utero est nativitas animalis. Non ergo beata virgo fuit prius sanctificata quam ex utero nasceretur.

2. Præterea, Augustinus dicit, in epistola ad Dardanum, sanctificatio, qua efficimur templum Dei, non nisi renatorum est. Nemo autem renascitur nisi prius nascatur. Ergo beata virgo non fuit prius sanctificata quam ex utero nasceretur.

3. Præterea, quicumque est sanctificatus per gratiam, est mundatus a peccato originali et actuali. Si ergo beata virgo fuit sanctificata ante nativitatem ex utero, consequens est quod fuerit tunc emundata ab originali peccato. Sed solum originale peccatum poterat eam impedire ab introitu regni cælestis. Si ergo tunc mortua fuisset, videtur quod ianuam regni cælestis introisset. Quod tamen fieri non potuit ante passionem Christi, iuxta illud apostoli, habemus enim fiduciam in introitum sanctorum per sanguinem eius, ut dicitur Heb. X. Videtur ergo quod beata virgo non fuerit sanctificata antequam ex utero nasceretur.

4. Præterea, peccatum originale ex origine contrahitur, sicut peccatum actuale ex actu. Sed quandoque aliquis est in actu peccandi, non potest a peccato actuali mundari. Ergo etiam nec beata virgo a peccato originali mundari potuit dum esset adhuc in ipso actu originis, in materno utero existens.

SED CONTRA EST quod ecclesia celebrat nativitatem beatæ virginis. Non autem celebratur festum in ecclesia nisi pro aliquo sancto. Ergo beata virgo in ipsa sui nativitate fuit sancta. Fuit ergo in utero sanctificata.

RESPONDEO dicendum quod de sanctificatione beatæ mariæ, quod scilicet fuerit sanctificata in utero, nihil in Scriptura canonica traditur, quæ etiam nec de eius nativitate mentionem facit. Sed sicut Augustinus, de assumptione ipsius virginis, rationabiliter argumentatur quod cum corpore sit assumpta in cælum, quod tamen Scriptura non tradit; ita etiam rationabiliter argumentari possumus quod fuerit sanctificata in utero. Rationabi-

liter enim creditur quod illa quæ genuit unigenitum a patre, plenum gratiæ et veritatis, præ omnibus aliis maiora gratiæ privilegia accepit, unde legitur, Luc. I, quod Angelus ei dixit, ave, gratia plena. Invenimus autem quibusdam aliis hoc privilegialiter esse concessum ut in utero sanctificarentur, sicut ieremias, cui dictum est, Ierem. I, antequam exires de vulva, sanctificavi te; et sicut iohannes baptista, de quo dictum est, Luc. I, spiritu sancto replebitur adhuc ex utero matris suæ. Unde rationabiliter creditur quod beata virgo sanctificata fuerit antequam ex utero nasceretur.

1. Ad primum ergo dicendum quod etiam in beata virgine prius fuit animale, et post id quod est spirituale, quia prius fuit secundum carnem concepta, et postea secundum spiritum sanctificata.

2. Ad secundum dicendum quod Augustinus loquitur secundum legem communem, secundum quam per sacramenta non regenerantur aliqui nisi prius nati. Sed Deus huic legi sacramentorum potentiam suam non alligavit, quin aliquibus ex speciali privilegio gratiam suam conferre possit antequam nascantur ex utero.

3. Ad tertium dicendum quod beata virgo sanctificata fuit in utero a peccato originali quantum ad maculam personalem, non tamen fuit liberata a reatu quo tota natura tenebatur obnoxia, ut scilicet non intraret in Paradisum nisi per Christi hostiam; sicut etiam de sanctis patribus dicitur qui fuerunt ante Christum.

4. Ad quartum dicendum quod peccatum originale trahitur ex origine in quantum per eam communicatur humana natura, quam respicit proprie peccatum originale. Quod quidem fit quando proles concepta animatur. Unde post animationem nihil prohibet prolem conceptam sanctificari, postea enim non manet in materno utero ad accipiendam humanam naturam, sed ad aliqualem perfectionem eius quod iam accepit.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod beata virgo sanctificata fuit ante animationem.

1. Quia, ut dictum est, plus gratiæ est collatum virgini matri Dei quam alicui sanctorum. Sed quibusdam videtur esse concessum quod sanctificarentur ante animationem. Quia dicitur Ierem. I, priusquam te formarem in utero, novi te, non autem infunditur anima ante corporis formationem. Similiter etiam de iohanne baptista dicit Ambrosius, super Luc., quod nondum inerat ei spiritus vitæ, et iam inerat ei spiritus gratiæ. Ergo multo magis beata virgo ante animationem sanctificari potuit.

2. Præterea, conveniens fuit, sicut Anselmus dicit, in libro de conceptu virginali, ut illa virgo ea puritate niteret qua maior sub Deo nequit intelligi, unde et in Cant. IV

dicitur, tota pulchra es, amica mea, et macula non est in te. Sed maior puritas fuisset beatæ virginis si nunquam fuisset inquinata contagio originalis peccati. Ergo hoc ei præstitum fuit quod, antequam animaretur caro eius, sanctificaretur.

3. Præterea, sicut dictum est, non celebratur festum nisi de aliquo sancto. Sed quidam celebrant festum conceptionis beatæ virginis. Ergo videtur quod in ipsa sua conceptione fuerit sancta. Et ita videtur quod ante animationem fuerit sanctificata.

4. Præterea, apostolus dicit, Rom. XI, si radix sancta, et rami. Radix autem filiorum sunt parentes eorum. Potuit ergo beata virgo sanctificari etiam in suis parentibus, ante animationem.

SED CONTRA est quod ea quæ fuerunt in veteri testamento, sunt figura novi, secundum illud I Cor. X, omnia in figura contingebant illis. Per sanctificationem autem tabernaculi, de qua dicitur in Psalmo, sanctificavit tabernaculum suum altissimus, videtur significari sanctificatio matris Dei, quæ tabernaculum Dei dicitur, secundum illud Psalms, in sole posuit tabernaculum suum. De tabernaculo autem dicitur, Exod. Ult., postquam cuncta perfecta sunt, operuit nubes tabernaculum testimonii, et gloria Domini implevit illud. Ergo et beata virgo non fuit sanctificata nisi postquam cuncta eius perfecta sunt, scilicet corpus et anima.

RESPONDEO dicendum quod sanctificatio beatæ virginis non potest intelligi ante eius animationem, duplici ratione. Primo quidem, quia sanctificatio de qua loquimur, non est nisi emundatio a peccato originali, sanctitas enim est perfecta munditia, ut Dionysius dicit, XII cap. De div. Nom. Culpa autem non potest emundari nisi per gratiam, cuius subiectum est sola creatura rationalis. Et ideo ante infusionem animæ rationalis beata virgo sanctificata non fuit. Secundo quia, cum sola creatura rationalis sit susceptiva culpæ, ante infusionem animæ rationalis proles concepta non est culpæ obnoxia. Et sic, quocumque modo ante animationem beata virgo sanctificata fuisset, nunquam incurrisset maculam originalis culpæ, et ita non indignisset redemptione et salute quæ est per Christum, de quo dicitur Matth. I, ipse salvum faciet populum suum a peccatis eorum. Hoc autem est inconveniens, quod Christus non sit salvator omnium hominum, ut dicitur I Tim. IV. Unde relinquitur quod sanctificatio beatæ virginis fuerit post eius animationem.

1. Ad primum ergo dicendum quod Dominus dicit ante formationem in utero ieremiam novisse, notitia scilicet prædestinationis, sed sanctificasse se dicit eum, non ante formationem, sed antequam exiret de ventre, etc. Quod autem dicit Ambrosius, quod iohanni baptistæ nondum inerat spiritus vitæ cum iam haberet spiritum gratiæ, non est intelligendum secundum quod spiritus vitæ dicitur anima vivificans, sed secundum quod spiritus di-

citur ær exterius respiratus. Vel potest dici quod nondum inerat ei spiritus vitæ, idest anima, quantum ad manifestas et completas operationes ipsius.

2. Ad secundum dicendum quod, si nunquam anima beatæ virginis fuisset contagio originalis peccati inquinata, hoc derogaret dignitati Christi, secundum quam est universalis omnium salvator. Et ideo sub Christo, qui salvari non indiguit, tanquam universalis salvator, maxima fuit beatæ virginis puritas. Nam Christus nullo modo contraxit originale peccatum, sed in ipsa sui conceptione fuit sanctus, secundum illud Luc. I, quod ex te nascetur sanctum vocabitur filius Dei. Sed beata virgo contraxit quidem originale peccatum, sed ab eo fuit mundata antequam ex utero nasceretur. Et hoc significatur Iob III, ubi de nocte originalis peccati dicitur, expectet lucem, idest Christum, et non videat (quia nihil inquinatum intravit in illam, ut dicitur Sap. VII), nec ortum surgentis auroræ, idest beatæ virginis, quæ in suo ortu a peccato originali fuit immunis.

3. Ad tertium dicendum quod, licet Romana ecclesia conceptionem beatæ virginis non celebret, tolerat tamen consuetudinem aliquarum ecclesiarum illud festum celebrantium. Unde talis celebritas non est totaliter reprobanda. Nec tamen per hoc festum conceptionis celebratum datur intelligi quod in sua conceptione fuerit sancta. Sed, quia quo tempore sanctificata fuerit ignoratur, celebratur festum sanctificationis eius, potius quam conceptionis, in die conceptionis ipsius.

4. Ad quartum dicendum quod duplex est sanctificatio. Una quidem totius naturæ, in quantum scilicet tota natura humana ab omni corruptione culpæ et pænæ liberatur. Et hæc erit in resurrectione. Alia vero est sanctificatio personalis. Quæ non transit in prolem carnaliter genitam, quia talis sanctificatio non respicit carnem, sed mentem. Et ideo, etsi parentes beatæ virginis fuerunt mundati a peccato originali, nihilominus beata virgo contraxit peccatum originale, cum fuerit concepta secundum carnis concupiscentiam et ex commixtione maris et feminæ, dicit enim Augustinus, in libro de nuptiis et concupiscentia, omnem quæ de concubitu nascitur, carnem esse peccati.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod beata virgo non fuerit emundata ab infectione fomitis.

1. Sicut enim pænna originalis peccati est fomes, qui consistit in inferiorum virium rebellione ad rationem, ita etiam pænna originalis peccati est mors, et ceteræ pænnales corporales. Sed beata virgo fuit subiecta huiusmodi pænnales. Ergo etiam fomes ab ea totaliter remotus non fuit.

2. Præterea, II Cor. XII dicitur, virtus in infirmitate perficitur, et loquitur de infirmitate fomitis, secundum quam patiebatur stimulum carnis. Sed nihil quod pertinet ad perfectionem virtutis, fuit beatæ virgini subtrahendum. Ergo non fuit beatæ virgini totaliter subtrahendus fomes.

3. Præterea, Damascenus dicit quod in beata virgine supervenit spiritus sanctus purgans eam, ante conceptionem filii Dei. Quod non potest intelligi nisi de purificatione a fomite, nam peccatum non fecit, ut Augustinus dicit, in libro de natura et gratia. Ergo per sanctificationem in utero non fuit libere mundata a fomite.

SED CONTRA EST quod dicitur Cant. IV, tota pulchra es, amica mea, et macula non est in te. Fomes autem ad maculam pertinet, saltem carnis. Ergo in beata virgine fomes non fuit.

RESPONDEO dicendum quod circa hoc sunt diversæ opinioniones. Quidam enim dixerunt quod in ipsa sanctificatione beatæ virginis, qua fuit sanctificata in utero, totaliter fuit ei fomes subtractus. Quidam vero dicunt quod remansit fomes quantum ad hoc quod facit difficultatem ad bonum, sublatus tamen fuit quantum ad hoc quod facit pronitatem ad malum. Alii vero dicunt quod sublatus fuit fomes in quantum pertinet ad corruptionem personæ, prout impellit ad malum et difficultatem facit ad bonum, remansit tamen in quantum pertinet ad corruptionem naturæ, prout scilicet est causa traducendi originale peccatum in prolem. Alii vero dicunt quod in prima sanctificatione remansit fomes secundum essentiam, sed ligatus fuit, in ipsa autem conceptione filii Dei fuit totaliter sublatus. Ad horum autem intellectum, oportet considerare quod fomes nihil aliud est quam inordinata concupiscentia sensibilis appetitus, habitualis tamen, quia actualis concupiscentia est motus peccati. Dicitur autem concupiscentia sensualitatis esse inordinata, in quantum repugnat rationi, quod quidem fit in quantum inclinatur ad malum, vel difficultatem facit ad bonum. Et ideo ad ipsam rationem fomitis pertinet quod inclinatur ad malum, vel difficultatem facit in bono. Unde ponere quod remanserit fomes in beata virgine non inclinans ad malum, est ponere duo opposita. Similiter etiam videtur oppositionem implicare quod remanserit fomes in quantum pertinet ad corruptionem naturæ, non autem in quantum pertinet ad corruptionem personæ. Nam secundum Augustinum, in libro de nuptiis et concupiscentia, libido est quæ peccatum originale transmittit in prolem. Libido autem importat inordinatam concupiscentiam, quæ non totaliter subditur rationi. Et ideo, si totaliter fomes subtraheretur in quantum pertinet ad corruptionem personæ, non posset remanere in quantum pertinet ad corruptionem naturæ. Restat igitur ut dicamus quod vel totaliter fomes fuerit ab ea sublatus per primam sanctificationem, vel quod fuerit li-

gatus. Posset tamen intelligi quod totaliter fuit sublatus fomes hoc modo, quod præstitum fuerit beatæ virgini, ex abundantia gratiæ descendens in ipsam, ut talis esset dispositio virium animæ in ipsa quod inferiores vires nunquam moverentur sine arbitrio rationis, sicut dictum est, fuisse in Christo, quem constat peccati fomitem non habuisse; et sicut fuit in Adam ante peccatum per originalem iustitiam; ita quod, quantum ad hoc, gratia sanctificationis in virgine habuit vim originalis iustitiæ. Et quamvis hæc positio ad dignitatem virginis matris pertinere videatur, derogat tamen in aliquo dignitati Christi, absque cuius virtute nullus a prima damnatione liberatus est. Et quamvis per fidem Christi aliqui ante Christi incarnationem sint secundum spiritum ab illa damnatione liberati, tamen quod secundum carnem aliquis ab illa damnatione liberetur, non videtur fieri debuisse nisi post incarnationem eius in qua primo debuit immunitas damnationis apparere. Et ideo, sicut ante immortalitatem carnis Christi resurgentis nullus adeptus fuit carnis immortalitatem, ita inconueniens etiam videtur dicere quod ante carnem Christi, in qua nullum fuit peccatum, caro virginis matris eius, vel cuiuscumque alterius, fuerit absque fomite, qui dicitur lex carnis, siue membrorum. Et ideo melius videtur dicendum quod per sanctificationem in utero non fuit sublatus virgini fomes secundum essentiam, sed remansit ligatus, non quidem per actum rationis suæ, sicut in viris sanctis, quia non statim habuit usum liberi arbitrii adhuc in ventre matris existens, hoc enim speciale privilegium Christi fuit; sed per gratiam abundantem quam in sanctificatione recepit, et etiam perfectius per divinam providentiam sensualitatem eius ab omni inordinato motu prohibentem. Postmodum vero, in ipsa conceptione carnis Christi, in qua primo debuit refulgere peccati immunitas, credendum est quod ex prole redundaverit in matrem totaliter a fomite subtractio. Et hoc significatur Ezech. XLIII, ubi dicitur, ecce, gloria Dei Israël ingrediebatur per viam Orientalem, idest per beatam virginem, et terra, idest caro ipsius, splendebat a maiestate eius, scilicet Christi.

1. Ad primum ergo dicendum quod mors et huiusmodi pœnalitates de se non inclinant ad peccatum. Unde etiam Christus, licet assumpsit huiusmodi pœnalitates, fomitem tamen non assumpsit. Unde etiam in beata virgine, ut filio conformaretur, de cuius plenitudine gratiam accipiebat, primo quidem fuit ligatus fomes, et postea sublatus, non autem fuit liberata a morte et aliis huiusmodi pœnalitatibus.

2. Ad secundum dicendum quod infirmitas carnis ad fomitem pertinens est quidem in sanctis viris perfectæ virtutis occasio, non tamen causa sine qua perfectio haberi non possit. Sufficit autem in beata virgine ponere perfectam virtutem et abundantiam gratiæ, nec in ea oportet ponere omnem occasionem perfectionis.

3. Ad tertium dicendum quod spiritus sanctus in beata virgine duplicem purgationem fecit. Unam quidem quasi præparatoriam ad Christi conceptionem, quæ non fuit ab aliqua impuritate culpæ vel fomitis, sed mentem eius magis in unum colligens et a multitudine sustollens. Nam et Angeli purgari dicuntur, in quibus nulla impuritas invenitur, ut Dionysius dicit, VI cap. Eccles. Hier. Aliam vero purgationem operatus est in ea spiritus sanctus mediante conceptione Christi, quæ fuit opus spiritus sancti. Et secundum hoc potest dici quod purgavit eam totaliter a fomite.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEEDITUR. Videtur quod per sanctificationem in utero non fuerit beata virgo præservata ab omni peccato actuali.

1. Quia, ut dictum est, post primam sanctificationem fomes peccati remansit in virgine. Motus autem fomitis, etiam si rationem præveniat, est peccatum veniale, licet levissimum, ut Augustinus dicit, in libro de Trin. Ergo in beata virgine fuit aliquod peccatum veniale.

2. Præterea, super illud Luc. II, tuam ipsius animam pertransibit gladius, dicit Augustinus, in libro de Quæst. Novi et veteris test., quod beata virgo in morte Domini stupore quodam dubitavit. Sed dubitare de fide est peccatum. Ergo beata virgo non fuit præservata immunis ab omni peccato.

3. Præterea, chrysostomus, super Matth., exponens illud, ecce mater tua et fratres tui foris stant quærentes te, dicit, manifestum est quoniam solum ex vana gloria hoc faciebant. Et Ioan. II, super illud, vinum non habent, dicit idem chrysostomus quod volebat illis ponere gratiam, et seipsam clariorem facere per filium; et fortassis quid humanum patiebatur, quemadmodum et fratres eius dicentes. Manifesta te ipsum mundo. Et post pauca subdit, nondum enim quam oportebat de eo opinionem habebat. Quod totum constat esse peccatum. Ergo beata virgo non fuit præservata immunis ab omni peccato.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in libro de natura et gratia, de sancta virgine Maria, propter honorem Christi, nullam prorsus, cum de peccatis agitur, habere volo quaestionem. Inde enim scimus quod ei plus gratiæ collatum fuerit ad vincendum ex omni parte peccatum, quod concipere et parere meruit eum quem constat nullum habuisse peccatum.

RESPONDEO dicendum quod illos quos Deus ad aliquid eligit, ita præparat et disponit ut ad id ad quod eliguntur inveniatur idonei, secundum illud II Cor. III, idoneos nos fecit ministros novi testamenti. Beata autem

virgo fuit electa divinitus ut esset mater Dei. Et ideo non est dubitandum quod Deus per suam gratiam eam ad hoc idoneam reddidit, secundum quod Angelus ad eam dicit, invenisti gratiam apud Deum, ecce, concipies, etc. Non autem fuisset idonea mater Dei, si peccasset aliquando. Tum quia honor parentum redundat in prolem, secundum illud Prov. XVII, gloria filiorum patres eorum. Unde et, per oppositum, ignominia matris ad filium redundasset. Tum etiam quia singularem affinitatem habuit ad Christum, qui ab ea carnem accepit. Dicitur autem II Cor. VI, quæ conventio Christi ad belial? tum etiam quia singulari modo Dei filius, qui est Dei sapientia, in ipsa habitavit, non solum in anima, sed in utero. Dicitur autem Sap. I, in malevolam animam non intrabit sapientia, nec habitabit in corpore subdito peccatis. Et ideo simpliciter fatendum est quod beata virgo nullum actuale peccatum commisit, nec mortale nec veniale, ut sic impleatur quod dicitur Cant. IV, tota pulchra es, amica mea, et macula non est in te, etc.

1. Ad primum ergo dicendum quod in beata virgine, post sanctificationem in utero, remansit quidem fomes, sed ligatus, ne scilicet prorumperet in aliquem motum inordinatum, qui rationem præveniret. Et licet ad hoc operaretur gratia sanctificationis, non tamen ad hoc sufficiebat, alioquin, virtute illius gratiæ hoc ei fuisset præstitum ut nullus motus posset esse in sensualitate eius non ratione præventus, et sic fomitem non habuisset, quod est contra supra dicta. Unde oportet dicere quod complementum illius ligationis fuit ex divina providentia, quæ non permittebat aliquem motum inordinatum ex fomite provenire.

2. Ad secundum dicendum quod illud verbum si meonis Origenes, et quidam alii doctores, exponunt de dolore quem passa est in Christi passione. Ambrosius autem per gladium dicit significari prudentiam mariæ, non ignaram mysterii cælestis. Vivum enim est verbum Dei et validum, acutius omni gladio ancipiti. Quidam vero gladium dubitationem intelligunt. Quæ tamen non est intelligenda dubitatio infidelitatis, sed admirationis et discussionis. Dicit enim basilius, in epistola ad optimum, quod beata virgo, assistens cruci et aspiciens singula, post testimonium gabrielis, post ineffabilem divinæ conceptionis notitiam, post ingentem miraculorum ostensionem, animo fluctuabat, ex una scilicet parte videns eum pati abiecta, et ex alia parte considerans eius mirifica.

3. Ad tertium dicendum quod in verbis illis chrysostomus excessit. Possunt tamen exponi ut intelligatur in ea Dominum cohibuisse, non inordinatum inanis gloriæ motum quantum ad ipsam, sed id quod ab aliis posset existimari.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEEDITUR. Videtur quod beata virgo per sanctificationem in utero non obtinuerit gratiæ plenitudinem, sive perfectionem.

1. Hoc enim videtur pertinere ad privilegium Christi, secundum illud Ioan. I, vidimus eum, quasi unigenitum a patre, plenum gratiæ et veritatis. Sed ea quæ sunt propria Christi, non sunt alteri attribuenda. Ergo beata virgo plenitudinem gratiarum non accepit in sanctificatione.

2. Præterea, ei quod est plenum et perfectum, non restat aliquid addendum, quia perfectum est cui nihil deest, ut dicitur in III Physic. Sed beata virgo postmodum additionem gratiæ suscepit, quando Christum concepit, dictum est enim ei, Luc. I, spiritus sanctus superveniet in te. Et iterum, quando in gloriam est assumpta. Ergo videtur quod non habuerit in sua prima sanctificatione plenitudinem gratiarum.

3. Præterea, Deus non facit aliquid frustra, ut dicitur in I de cælo et mundo. Frustra autem habuisset quasdam gratias, cum earum usum nunquam exercuerit, non enim legitur eam docuisse, quod est actus sapientiæ; aut miracula fecisse, quod est actus gratiæ gratis datæ. Non ergo habuit plenitudinem gratiarum.

SED CONTRA est quod Angelus ad eam dixit, ave, gratia plena. Quod exponens Hieronymus, in sermone de assumptione, dicit, bene, gratia plena, quia ceteris per partes præstatur; mariæ vero se totam simul infudit gratiæ plenitudo.

RESPONDEO dicendum quod, quanto aliquid magis appropinquat principio in quolibet genere, tanto magis participat effectum illius principii, unde dicit Dionysius, IV cap. Cæl. Hier., quod Angeli, qui sunt Deo propinquiores, magis participant de bonitatibus divinis quam homines. Christus autem est principium gratiæ, secundum divinitatem quidem auctoritative, secundum humanitatem vero instrumentaliter, unde et Ioan. I dicitur, gratia et veritas per Iesum Christum facta est. Beata autem virgo Maria propinquissima Christo fuit secundum humanitatem, quia ex ea accepit humanam naturam. Et ideo præ ceteris maiorem debuit a Christo plenitudinem gratiæ obtinere.

1. Ad primum ergo dicendum quod unicuique a Deo datur gratia secundum hoc ad quod eligitur. Et quia Christus, in quantum est homo, ad hoc fuit prædestinatus et electus ut esset prædestinatus filius Dei in virtute sanctificationis, hoc fuit proprium sibi, ut haberet talem plenitudinem gratiæ quod redundaret in omnes, secundum quod dicitur Ioan. I, de plenitudine eius nos omnes accepimus. Sed beata virgo Maria tantam gratiæ obtinuit plenitudinem ut esset propinquissima auctori gratiæ,

ita quod eum qui est plenus omni gratia, in se reciperet; et, eum pariendo, quodammodo gratiam ad omnes derivaret.

2. Ad secundum dicendum quod in rebus naturalibus primo quidem est perfectio dispositionis, puta cum materia est perfecte ad formam disposita. Secundo autem est perfectio formæ, quæ est potior, nam et ipse calor est perfectior qui provenit ex forma ignis, quam ille qui ad formam ignis disponebat. Tertio autem est perfectio finis, sicut cum ignis habet perfectissime suas qualitates, cum ad locum suum pervenerit. Et similiter in beata virgine fuit triplex perfectio gratiæ. Prima quidem quasi dispositiva, per quam reddebatur idonea ad hoc quod esset mater Christi, et hæc fuit perfectio sanctificationis. Secunda autem perfectio gratiæ fuit in beata virgine ex præsentia filii Dei in eius utero incarnati. Tertia autem perfectio est finis, quam habet in gloria. Quod autem secunda perfectio sit potior quam prima, et tertia quam secunda, patet quidem, uno modo, per liberationem a malo. Nam primo, in sua sanctificatione fuit liberata a culpa originali; secundo, in conceptione filii Dei fuit totaliter mundata a fomite; tertio vero, in sui glorificatione fuit liberata etiam ab omni miseria. Alio modo, per ordinem ad bonum. Nam primo, in sua sanctificatione adepta est gratiam inclinantem eam ad bonum; in conceptione autem filii Dei consummata est ei gratia confirmans eam in bono; in sui vero glorificatione consummata est eius gratia perficiens eam in fruitione omnium boni.

3. Ad tertium dicendum quod non est dubitandum quin beata virgo acceperit excellenter et donum sapientiæ, et gratiam virtutum, et etiam gratiam prophetiæ, sicut habuit Christus. Non tamen accepit ut haberet omnes usus harum et similium gratiarum, sicut habuit Christus, sed secundum quod conveniebat conditioni ipsius. Habuit enim usum sapientiæ in contemplando, secundum illud Luc. II, Maria autem conservabat omnia verba hæc, conferens in corde suo. Non autem habuit usum sapientiæ quantum ad docendum, eo quod hoc non conveniebat sexui muliebri, secundum illud I Tim. II, docere autem mulieri non permitto. Miraculorum autem usus sibi non competebat dum viveret, quia tunc temporis confirmanda erat doctrina Christi miraculis; et ideo soli Christo et eius discipulis, qui erant baiuli doctrinæ Christi, conveniebat miracula facere. Propter quod etiam de iohanne baptista dicitur, Ioan. X, quod signum fecit nullum, ut scilicet omnes in Christo intenderent. Usus autem prophetiæ habuit, ut patet in cantico quod fecit, magnificat anima mea Dominum.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEditur. Videtur quod sanctificari in utero, post Christum, proprium fuerit beatæ virginis.

1. Dictum est enim quod propter hoc beata virgo in utero fuit sanctificata, ut redderetur idonea ad hoc ut esset mater Dei. Sed hoc est proprium sibi. Ergo ipsa sola fuit sanctificata in utero.

2. Præterea, aliqui videntur propinquius accessisse ad Christum quam ieremias et iohannes baptista, qui dicuntur sanctificati in utero. Nam Christus specialiter dicitur filius David et Abraham, propter promissionem eis specialiter factam de Christo. Isaias etiam expressissime de Christo prophetavit. Apostoli etiam cum ipso Christo conversati sunt. Nec tamen leguntur sanctificati in utero. Ergo etiam neque ieremiæ et iohanni baptistæ convenit sanctificari in utero.

3. Præterea, Iob de seipso dicit, Iob XXXI, ab infantia crevit mecum miseratio, et de utero egressa est mecum. Et tamen propter hoc non dicimus eum sanctificatum in utero. Ergo etiam neque iohannem baptistam et ieremiam cogimur dicere sanctificatos in utero.

SED CONTRA est quod de ieremia dicitur, Ierem. I, antequam exires de ventre, sanctificavi te. Et de iohanne baptista dicitur, Luc. I, spiritu sancto replebitur adhuc ex utero matris suæ.

RESPONDEO dicendum quod Augustinus, in epistola ad Dardanum, dubie videtur loqui de horum sanctificatione in utero. Potuit enim exsultatio iohannis in utero, ut ipse dicit, esse significatio rei tantæ, scilicet quod mulier esset mater Dei, a maioribus cognoscendæ, non a parvulo cognitæ. Unde in evangelio non dicitur, credidit infans in utero eius, sed, exsultavit, videmus autem exsultationem non solum parvulorum, sed etiam pecorum esse. Sed hæc inusitata extitit, quia in utero. Et ideo, sicut solent miracula fieri, facta est divinitus in infante, non humanitus ab infante. Quamquam, etiam si usque adeo est in illo puero acceleratus usus rationis et voluntatis ut intra viscera materna iam posset agnoscere, credere et consentire, ad quod in aliis parvulis ætas expectatur ut possint, et hoc in miraculis habendum puto divinæ potentiæ. Sed quia expresse in evangelio dicitur quod spiritu sancto replebitur adhuc ex utero matris suæ; et de ieremia expresse dicitur, antequam exires de vulva, sanctificavi te; asserendum videtur eos sanctificatos in utero, quamvis in utero usum liberi arbitrii non habuerunt (de quo Augustinus quaestionem movet); sicut etiam pueri qui sanctificantur per baptismum, non statim habent usum liberi arbitrii. Nec est credendum aliquos alios sanctificatos esse in utero, de quibus Scriptura mentionem non facit. Quia huiusmodi privile-

gia gratiæ, quæ dantur aliquibus præter legem communem, ordinantur ad utilitatem aliorum, secundum illud I Cor. XII, unicuique datur manifestatio spiritus ad utilitatem, quæ nulla proveniret ex sanctificatione aliquorum in utero, nisi ecclesiæ innotesceret. Et quamvis iudiciorum Dei non possit ratio assignari, quare scilicet huic et non alii hoc munus gratiæ conferat, conveniens tamen videtur fuisse utrumque istorum sanctificari in utero, ad præfigurandam sanctificationem per Christum fiendam. Primo quidem, per eius passionem, secundum illud Heb. Ult., Iesus, ut sanctificaret per suum sanguinem populum, extra portam passus est. Quam quidem passionem ieremias verbis et mysteriis apertissime prænuntiavit, et suis passionibus expressissime præfiguravit. Secundo, per baptismum, I Cor. VI, sed abluti estis, sed sanctificati estis. Ad quem quidem baptismum iohannes suo baptismo homines præparavit.

1. Ad primum ergo dicendum quod beata virgo, quæ fuit a Deo electa in matrem, ampliorem sanctificationis gratiam obtinuit quam iohannes baptista et ieremias, qui sunt electi ut speciales præfiguratores sanctificationis Christi. Cuius signum est quod beatæ virgini præstitum est ut de cetero non peccaret mortaliter nec venialiter, aliis autem sanctificatis creditur præstitum esse ut de cetero non peccarent mortaliter, divina eos gratia protegente.

2. Ad secundum dicendum quod quantum ad alia potuerunt sancti esse Christo coniunctiores quam ieremias et iohannes baptista. Qui tamen fuerunt ei coniunctissimi quantum ad expressam figuram sanctificationis ipsius, ut dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod miseratio de qua Iob loquitur, non significat virtutem infusam, sed quandam inclinationem naturalem ad actum huius virtutis.

QUÆSTIO 24

DEINDE considerandum est de virginitate matris Dei. Et circa hoc quærentur quatuor. Primo, utrum fuerit virgo in concipiendo. Secundo, utrum fuerit virgo in partu. Tertio, utrum permanserit virgo post partum. Quarto, utrum votum virginitatis emiseric.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod mater Dei non fuerit virgo in concipiendo Christum.

1. Nulla enim proles quæ habet patrem et matrem, ex virgine matre concipitur. Sed Christus non solum

dicitur habere matrem, sed etiam patrem, dicitur enim Luc. II, erant pater et mater eius mirantes super his quæ dicebantur de illo. Et infra eodem dicit, ecce, ego et pater tuus dolentes quærebamus te. Ergo Christus non est conceptus ex virgine matre.

2. Præterea, Matth. I probatur quod Christus fuerit filius Abrahæ et David, per hoc quod Ioseph ex David descendit. Quæ quidem probatio nulla videtur esse si Ioseph pater Christi non fuisset. Ergo videtur quod mater Christi eum ex semine Ioseph conceperit. Et ita non videtur fuisse virgo in concipiendo.

3. Præterea, dicitur Galat. IV, misit Deus filium suum factum ex muliere. Mulier autem, consueto modo loquendi, dicitur quæ est viro cognita. Ergo Christus non fuit conceptus ex virgine matre.

4. Præterea, eorum quæ sunt eiusdem speciei, est idem modus generationis, quia generatio recipit speciem a termino, sicut et ceteri motus. Sed Christus fuit eiusdem speciei cum aliis hominibus, secundum illud Philipp. II, in similitudinem hominum factus, et habitu inventus ut homo. Cum ergo alii homines generentur ex commixtione maris et femine, videtur quod etiam Christus simili modo fuerit generatus. Et ita non videtur fuisse conceptus ex virgine matre.

5. Præterea, quælibet forma naturalis habet materiam sibi determinatam, extra quam esse non potest. Materia autem formæ humanæ videtur esse semen maris et femine. Si ergo corpus Christi non fuerit conceptum ex semine maris et femine, non vere fuisset corpus humanum, quod est inconveniens. Videtur igitur non fuisse conceptus ex virgine matre.

SED CONTRA est quod dicitur Isaïæ VII, ecce, virgo concipiet.

RESPONDEO dicendum quod simpliciter confitendum est matrem Christi virginem concepisse, contrarium enim pertinet ad hæresim ebionitarum et cerinthi, qui Christum purum hominem arbitrantur, et de utroque sexu eum natum putaverunt. Quod Christus sit conceptus ex virgine, conveniens est propter quatuor. Primo, propter mittentis patris dignitatem conservandam. Cum enim Christus sit verus et naturalis Dei filius, non fuit conveniens quod alium patrem haberet quam Deum, ne Dei dignitas transferretur ad alium. Secundo, hoc fuit conveniens proprietati ipsius filii, qui mittitur. Qui quidem est verbum Dei. Verbum autem absque omni corruptione cordis concipitur, quinimmo cordis corruptio perfecti verbi conceptionem non patitur. Quia igitur caro sic fuit a verbo Dei assumpta ut esset caro verbi Dei, conveniens fuit quod etiam ipsa sine corruptione matris conciperetur. Tertio, hoc fuit conveniens dignitati humanitatis Christi, in qua locum peccatum habere non debuit, per quam peccatum mundi tollebatur, secundum illud Ioan. I, ecce, agnus Dei, scilicet inno-

cens, qui tollit peccatum mundi. Non poterat autem esse quod in natura iam corrupta ex concubitu caro nasceretur sine infectione originalis peccati. Unde Augustinus dicit, in libro de nuptiis et concupiscentia, solus nuptialis concubitus ibi non fuit, scilicet in matrimonio mariæ et Ioseph, quia in carne peccati fieri non poterat sine ulla carnis concupiscentia, quæ accidit ex peccato, sine qua concipi voluit qui futurus erat sine peccato. Quarto, propter ipsum finem incarnationis Christi, qui ad hoc fuit ut homines renascerentur in filios Dei, non ex voluntate carnis, neque ex voluntate viri, sed ex Deo, idest ex Dei virtute. Cuius rei exemplar apparere debuit in ipsa conceptione Christi. Unde Augustinus, in libro de sancta virginitate, oportebat caput nostrum, insigni miraculo, secundum corpus nasci de virgine, ut significaret membra sua de virgine ecclesia secundum spiritum nascitura.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut beda dicit, super Luc., pater salvatoris appellatur Ioseph, non quod vere, iuxta photinianos, pater fuerit ei, sed quod, ad famam mariæ conservandam, pater sit ab hominibus existimatus. Unde et Luc. III dicitur, ut putabatur, filius Ioseph. Vel, sicut Augustinus dicit, in libro de bono coniugali, eo modo pater Christi dicitur Ioseph quo et vir mariæ intelligitur, sine commixtione carnis, ipsa copulatione coniugii, multo videlicet coniunctius quam si esset aliunde adoptatus. Neque enim propterea non erat appellandus Ioseph pater Christi quia non eum concumbendo genuerat, quandoquidem pater esset etiam ei quem, non ex sua coniuge procreatum, aliunde adoptasset.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut Hieronymus dicit, super Matth., cum Ioseph non sit pater Domini salvatoris, ordo generationis eius usque ad Ioseph deducitur, primo quidem, quia non est consuetudinis Scripturarum ut mulierum in generationibus ordo texatur. Deinde, ex una tribu fuit Maria et Ioseph. Unde ex lege eam accipere cogebatur ut propinquam. Et, ut Augustinus dicit, in libro de nuptiis et concupiscentia, fuit generationum series usque ad Ioseph perducenda, ne in illo coniugio virili sexui, utique potiori, fieret iniuria, cum veritati nihil deperiret, quia ex semine David et Ioseph erat et Maria.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut Glossa dicit ibidem, mulierem pro femina posuit, more locutionis Hebræorum. Usus enim Hebrææ locutionis mulieres dicit, non virginitate corruptas, sed feminas.

4. Ad quartum dicendum quod ratio illa habet locum in his quæ procedunt in esse per viam naturæ, eo quod natura, sicut est determinata ad unum effectum, ita est etiam determinata ad unum modum producendi illum. Sed cum virtus supernaturalis divina possit in infinita, sicut non est determinata ad unum effectum, ita non est determinata ad modum producendi quemcum-

que effectum. Et ideo, sicut virtute divina fieri potuit ut primus homo de limo terræ formaretur, ita etiam fieri potuit ut divina virtute corpus Christi formaretur de virgine absque virili semine.

5. Ad quintum dicendum quod, secundum Philosophum, in libro de generat. Animal., semen maris non est sicut materia in conceptione animalis, sed solum sicut agens, sola autem femina materiam subministrat in conceptu. Unde per hoc quod semen maris defuit in conceptione corporis Christi, non sequitur quod defuerit ei debita materia. Si tamen semen maris esset materia fetus concepti in animalibus, manifestum tamen est quod non est materia permanens in eadem forma, sed materia transmutata. Et quamvis virtus naturalis non possit transmutare ad certam formam nisi determinatam materiam, virtus tamen divina, quæ est infinita, potest transmutare omnem materiam in quamcumque formam. Unde, sicut transmutavit limum terræ in corpus Adæ, ita in corpus Christi transmutare potuit materiam a matre ministratam, etiam si non esset sufficiens materia ad naturalem conceptum.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod mater Christi non fuerit virgo in partu.

1. Dicit enim Ambrosius, super Luc., qui vulvam sanctificavit alienam ut nasceretur propheta, hic est qui aperuit matris suæ vulvam ut immaculatus exiret. Sed apertio vulvæ virginitatem excludit. Ergo mater Christi non fuit virgo in partu.

2. Præterea, nihil in mysterio Christi esse debuit per quod corpus eius phantasticum appareret. Sed hoc non videtur vero corpori, sed phantastico convenire, ut possit per clausa transire, eo quod duo corpora simul esse non possunt. Non igitur debuit ex matris utero clauso corpus Christi prodire. Et ita non decuit quod esset virgo in partu.

3. Præterea, sicut Gregorius dicit, in homilia octavarum Paschæ, per hoc quod, ianuis clausis, ad discipulos post resurrectionem intravit Dominus, ostendit corpus suum esse eiusdem naturæ et alterius gloriæ, et sic per clausa transire videtur ad gloriam corporis pertinere. Sed corpus Christi in sua conceptione non fuit gloriosum, sed passibile, habens similitudinem carnis peccati, ut apostolus dicit, Rom. VIII. Non ergo exivit per virginis uterum clausum.

SED CONTRA EST QUOD IN QUODAM SERMONE EPHE SINI CONCILII DICITUR, natura post partum nescit ulterius virginem. Gratia vero et parientem ostendit, et matrem fecit, et virginitati non nocuit. Fuit ergo mater Christi virgo etiam in partu.

RESPONDEO dicendum quod absque omni dubio asserendum est matrem Christi etiam in partu virginem fuisse, nam propheta non solum dicit, ecce, virgo concipiet; sed addit, et pariet filium. Et hoc quidem conveniens fuit propter tria. Primo quidem, quia hoc compete-
 bat proprietati eius qui nascebatur, quod est verbum Dei. Nam verbum non solum in corde absque corruptione concipitur, sed etiam absque corruptione ex corde procedit. Unde, ut ostenderetur quod illud corpus esset ipsius verbi Dei, conveniens fuit ut de incorrupto virginis utero nasceretur. Unde in sermone quodam ephesini Concilii legitur, quæ parit carnem puram, a virginitate cessat. Sed quia natum est carne verbum, Deus custodit virginitatem, seipsum ostendens per hoc verbum. Neque enim nostrum verbum, cum paritur, corrumpit mentem, neque Deus verbum substantiale, partum eligens, peremit virginitatem. Secundo, hoc est conveniens quantum ad effectum incarnationis Christi. Nam ad hoc venit ut nostram corruptionem tolleret. Unde non fuit conveniens ut virginitatem matris nascendo corrumpere. Unde Augustinus dicit, in quodam sermone de nativitate Domini, fas non erat ut per eius adventum violaretur integritas, qui venerat sanare corrupta. Tertio fuit conveniens, ne matris honorem nascendo diminueret qui parentes præceperat honorandos.

1. Ad primum ergo dicendum quod Ambrosius dicit hoc exponens illud quod evangelista de lege induxit, omne masculinum adaperiens vulvam sanctum Domino vocabitur. Quod quidem, ut beda dicit, consuetæ nativitatibus more loquitur, non quod Dominus sacri ventris hospitium, quod ingressus sanctificaverat, egressus devirginasse credendus sit. Unde illa aperitio non significat reserationem claustrum pudoris virgineæ, sed solum exitum prolis de utero matris.

2. Ad secundum dicendum quod ita Christus voluit veritatem sui corporis demonstrare quod etiam simul eius divinitas declararetur. Et ideo permiscuit mira humilibus. Unde, ut corpus eius verum ostenderetur, nascitur ex femina. Sed ut ostenderetur eius divinitas, nascitur ex virgine, talis enim partus decet Deum, ut Ambrosius dicit, in hymno nativitatibus.

3. Ad tertium dicendum quod quidam dixerunt Christum in sua nativitate dotem subtilitatis assumpsisse, quando exivit de clauso virginis utero; et quando ambulavit siccis pedibus super mare, dicunt eum assumpsisse dotem agilitatis. Sed hoc non convenit his quæ supra determinata sunt. Huiusmodi enim dotes corporis gloriosi proveniunt ex redundantia gloriæ animæ ad corpus, ut infra dicetur, cum tractabitur de corporibus gloriosis. Dictum est autem supra quod Christus ante passionem permittebat carni suæ agere et pati quæ propria, nec fiebat talis redundantia gloriæ ab anima ad corpus. Et ideo dicendum est quod omnia ista facta sunt miraculose per virtutem divinam. Unde Augustinus, super

Ioan., moli corporis ubi divinitas erat, Ostia clausa non obstiterunt. Ille quippe, non eis apertis, intrare potuit, quo nascente virginitas matris inviolata permansit. Et Dionysius dicit, in quadam epistola, quod Christus super hominem operabatur ea quæ sunt hominis, et hoc monstrat virgo supernaturaliter concipiens, et aqua instabilis terrenorum pedum sustinens gravitatem.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod mater Christi non permanserit virgo post partum.

1. Dicitur enim Matth. I, antequam convenirent Ioseph et Maria, inventa est in utero habens de spiritu sancto. Non autem evangelista hoc diceret, antequam convenirent, nisi certus esset de conventuris, quia nemo dicit de non pransuro, antequam pranderet. Ergo videtur quod beata virgo quandoque convenit carnali copula cum Ioseph. Et ita non permansit virgo post partum.

2. Præterea, ibidem subditur, ex verbis Angeli loquentis ad Ioseph, ne timeas accipere Mariam coniugem tuam. Coniugium autem consummatur per carnalem copulam. Ergo videtur quod quandoque carnalis copula intervenit inter Mariam et Ioseph. Et ita videtur quod non permansit virgo post partum.

3. Præterea, ibidem post pauca subditur, et accepit coniugem suam, et non cognoscebat eam donec peperit filium suum primogenitum. Hoc autem adverbium donec consuevit determinatum tempus signare, quo completo, fiat id quod usque ad illud tempus non fiebat. Verbum autem cognoscendi ibi ad coitum refertur, sicut et Gen. IV dicitur quod Adam cognovit uxorem suam. Ergo videtur quod post partum beata virgo fuit a Ioseph cognita. Ergo videtur quod non permanserit virgo post partum.

4. Præterea, primogenitus non potest dici nisi qui habeat fratres subsequentes, unde Rom. VIII, quos præscivit, et prædestinavit conformes fieri imaginis filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus. Sed evangelista nominat Christum primogenitum matris eius. Ergo alios filios habuit post Christum. Et ita videtur quod mater Christi non fuerit virgo post partum.

5. Præterea, Ioan. II dicitur, post hæc descendit capharnaum ipse, scilicet Christus, et mater et fratres eius. Sed fratres dicuntur qui ex eodem parente geniti sunt. Ergo videtur quod beata virgo habuerit alios filios post Christum.

6. Præterea, Matth. XXVII dicitur, erant ibi, scilicet iuxta crucem Christi, mulieres multæ a longe, quæ secutæ erant Iesum a Galilæa, ministrantes ei, inter quas erat Maria Magdalene, et Maria Iacobi et Ioseph mater, et mater filiorum zebedæi. Videtur autem hæc Maria quæ

hic dicitur Iacobi et Ioseph mater, esse etiam mater Christi, dicitur enim Ioan. XIX quod stabat iuxta crucem Iesu Maria, mater eius. Ergo videtur quod mater Christi non permanserit virgo post partum.

SED CONTRA est quod dicitur Ezech. XLIV, porta hæc clausa erit, et non aperietur, et vir non transibit per eam, quoniam Dominus Deus Israël ingressus est per eam. Quod exponens Augustinus, in quodam sermone, dicit, quid est porta in domo Domini clausa, nisi quod Maria semper erit intacta? et quid est, homo non transibit per eam, nisi quod Ioseph non cognoscet eam? et quid est, Dominus solus intrat et egreditur per eam, nisi quod spiritus sanctus imprægnabit eam, et Angelorum Dominus nascetur per eam? et quid est, clausa erit in æternum, nisi quod Maria virgo est ante partum, et virgo in partu, et virgo post partum?

RESPONDEO dicendum quod absque omni dubio detestandus est error Helvidii, qui dicere præsumpsit matrem Christi a Ioseph post partum esse carnaliter cognitam, et alios filios genuisse. Hoc enim, primo, derogat Christi perfectioni, qui, sicut secundum divinam naturam unigenitus est patris, tanquam perfectus per omnia filius eius, ita etiam decuit ut esset unigenitus matris, tanquam perfectissimum germen eius. Secundo, hic error iniuriam facit spiritui sancto, cuius sacrarium fuit uterus virginalis, in quo carnem Christi formavit, unde non decebat ut de cetero violaretur per commixtionem virilem. Tertio, hoc derogat dignitati et sanctitati matris Dei, quæ ingratis videretur si tanto filio contenta non esset; et si virginitatem, quæ in ea miraculose conservata fuerat, sponte perdere vellet per carnis concubitus. Quarto, etiam ipsi Ioseph esset ad maximam præsumptionem imputandum, si eam quam, revelante Angelo, de spiritu sancto Deum concepisse cognoverat, polluere attentasset. Et ideo simpliciter est asserendum quod mater Dei, sicut virgo concepit et virgo peperit, ita etiam virgo post partum in sempiternum permanserit.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut Hieronymus dicit, in libro contra Helvidium, intelligendum est quod hæc præpositio ante, licet sæpe consequentia indicet, tamen nonnunquam ea tantum quæ prius cogitabantur, ostendit, nec est necesse ut cogitata fiant, cum ideo aliud intervenerit, ne ea quæ cogitata sunt, fierent. Sicut, si aliquis dicat, antequam in portu pranderem, navigavi, non intelligitur quod in portu prandeat postquam navigaverit, sed quia cogitabatur in portu pransurus. Et similiter evangelista dicit, antequam convenirent, inventa est Maria in utero habens de spiritu sancto, non quia postea convenerint, sed quia, dum viderentur conventuri, prævenit conceptio per spiritum sanctum, ex quo factum est ut ulterius non convenirent.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro de nuptiis et concupiscentia, coniux voca-

tur mater Dei ex prima desponsationis fide, quam concubitu non cognoverat, nec fuerat cogniturus. Ut enim Ambrosius dicit, super Luc., non virginitatis ereptio, sed coniugii testificatio nuptiarum celebratio declaratur.

3. Ad tertium dicendum quod quidam dixerunt hoc non esse intelligendum de cognitione carnis, sed de cognitione notitiæ. Dicit enim chrysostomus quod non cognovit eam Ioseph, antequam pareret, cuius fuerit dignitatis, sed, postquam peperit, tunc cognovit eam. Quia per ipsius prolem speciosior et dignior facta fuerat quam totus mundus, quia quem totus mundus capere non poterat, in angusto uteri sui sola suscepit. Quidam vero hoc referunt ad notitiam visus. Sicut enim Moysi cum Deo colloquentis glorificata est facies, ut non possent intendere in eum filii Israël; sic Maria, claritate virtutis altissimi obumbrata, cognosci non poterat a Ioseph, donec pareret. Post partum autem a Ioseph agnita invenitur, specie faciei, non tactu libidinis. Hieronymus autem concedit hoc esse intelligendum de cognitione coitus. Sed dicit quod usque, vel donec, in Scripturis dupliciter potest intelligi. Quandoque enim designat certum tempus, secundum illud Galat. III, propter transgressionem lex posita est, donec veniret semen cui promiserat. Quandoque vero signat infinitum tempus, secundum illud Psalmi, oculi nostri ad Dominum Deum nostrum, donec misereatur nostri; ex quo non est intelligendum quod post impetratam misericordiam oculi avertantur a Deo. Et secundum hunc modum loquendi, significatur ea de quibus posset dubitari si scripta non fuissent, cetera vero nostræ intelligentiæ derelinquantur. Et secundum hoc, evangelista dicit matrem Dei non esse cognitam a viro usque ad partum, ut multo magis intelligamus cognitam non fuisse post partum.

4. Ad quartum dicendum quod mos divinarum Scripturarum est ut primogenitum vocent non solum eum quem fratres sequuntur, sed eum qui primus natus sit. Alioquin, si non est primogenitus nisi quem sequuntur fratres, tandiu secundum legem primogenita non debentur, quandiu et alia fuerint procreata. Quod patet esse falsum, cum infra unum mensem primogenita redimi mandentur secundum legem.

5. Ad quintum dicendum quod quidam, sicut dicit Hieronymus, super Matth., de alia uxore Ioseph fratres Domini suspicantur. Nos autem fratres Domini, non filios Ioseph, sed consobrinos salvatoris, mariæ matertæ filios intelligimus. Quatuor enim modis Scriptura fratres dicuntur, scilicet natura, gente, cognatione et affectu. Unde fratres Domini dicti sunt, non secundum naturam, quasi ab eadem matre nati, sed secundum cognationem, quasi consanguinei eius existentes. Ioseph autem, sicut Hieronymus dicit, contra Helvidium, magis credendus est virgo permansisse, quia aliam uxorem

habuisse non scribitur, et fornicatio in sanctum virum non cadit.

6. Ad sextum dicendum quod Maria quæ dicitur Iacobi et Ioseph mater, non intelligitur esse mater Domini, quæ in evangelio non consuevit nominari nisi cum cognominatione huius dignitatis, quod sit mater Iesu. Hæc autem Maria intelligitur esse uxor Alphæi, cuius filius est Iacobus minor, qui dictus est frater Domini.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod mater Dei virginitatem non voverit.

1. Dicitur enim Deut. VII, non erit apud te sterilis utriusque sexus. Sterilitas autem sequitur virginitatem. Ergo servatio virginitatis erat contra præceptum veteris legis. Sed adhuc lex vetus habebat statum antequam Christus nasceretur. Ergo non potuit licite beata virgo virginitatem vovere pro tempore illo.

2. Præterea, apostolus, I Cor. VII, dicit, de virginibus autem præceptum Domini non habeo, consilium autem do. Sed perfectio consiliorum a Christo debuit inchoari, qui est finis legis, ut apostolus dicit, Rom. X. Non ergo conveniens fuit quod virgo votum virginitatis emitteret.

3. Præterea, Glossa Hieronymi dicit, I Tim. V, quod voventibus virginitatem non solum nubere, sed etiam velle nubere damnabile est. Sed mater Christi nullum peccatum damnabile commisit, ut supra habitum est. Cum ergo desponsata fuerit, ut habetur Luc. I, videtur quod ipsa virginitatis votum non emisit.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in libro de sancta virginitate, annuntianti Angelo Maria respondit, quomodo fiet istud, quoniam virum non cognosco? quod profecto non diceret, nisi se virginem Deo ante vovisset.

RESPONDEO dicendum quod, sicut in secunda parte habitum est, perfectionis opera magis sunt laudabilia si ex voto celebrantur. Virginitas autem in matre Dei præcipue debuit pollere, ut ex supra dictis rationibus patet. Et ideo conveniens fuit ut virginitas eius ex voto esset Deo consecrata. Verum quia tempore legis oportebat generationi insistere tam mulieres quam viros, quia secundum carnis originem cultus Dei propagabatur antequam ex illo populo Christus nasceretur, mater Dei non creditur, antequam desponsaretur Ioseph, absolute virginitatem vovisse, licet eam in desiderio habuerit, super hoc tamen voluntatem suam divino commisit arbitrio. Postmodum vero, accepto sponso, secundum quod mores illius temporis exigebant, simul cum eo votum virginitatis emisit.

1. Ad primum ergo dicendum quod, quia videbatur esse lege prohibitum non dare operam ad relinquen-

dum semen super terram, ideo non simpliciter virginitatem vovit Dei genitrix, sed sub conditione, si Deo placeret. Postquam autem ei innotuit hoc esse Deo acceptum, absolute vovit, antequam ab Angelo annuntiaretur.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut gratiæ plenitudo perfecte quidem fuit in Christo, et tamen aliqua eius inchoatio præcessit in matre; ita etiam observatio consiliorum, quæ per gratiam Dei fit, perfecte quidem inchoavit in Christo, sed aliquo modo fuit inchoata in virgine matre eius.

3. Ad tertium dicendum quod verbum illud apostoli est intelligendum de illis qui absolute castitatem vovent. Quod quidem mater Dei non fecit antequam Ioseph desponsaretur. Sed post desponsationem, ex communi voluntate, simul cum sponso suo votum virginitatis emisit.

QUÆSTIO 25

DEINDE considerandum est de desponsatione matris Dei. Et circa hoc quærentur duo. Primo, utrum Christus debuerit de desponsata nasci. Secundo, utrum fuerit verum matrimonium inter matrem Domini et Ioseph.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Christus non debuerit de virgine desponsata nasci.

1. Desponsatio enim ad carnalem copulam ordinatur. Sed mater Domini nunquam voluit carnali viri copula uti, quia hoc derogaret virginitati mentis ipsius. Ergo non debuit esse desponsata.

2. Præterea, quod Christus ex virgine nasceretur, miraculum fuit, unde Augustinus dicit, in epistola ad volusianum, ipsa Dei virtus per inviolata matris virginea viscera membra infantis eduxit, quæ per clausa Ostia membra iuvenis introduxit. Huius si ratio quæritur, non erit mirabile, si exemplum poscitur, non erit singulare. Sed miracula, quæ fiunt ad confirmationem fidei, debent esse manifesta. Cum igitur per desponsationem hoc miraculum fuerit obumbratum, videtur non fuisse conveniens quod Christus de desponsata nasceretur.

3. Præterea, ignatius martyr, ut dicit Hieronymus, super Matth., hanc causam assignat desponsationis matris Dei, ut partus eius celaretur diabolo, dum eum putat non de virgine, sed de uxore generatum. Quæ quidem causa nulla esse videtur. Tum quia diabolus ea quæ corporaliter fiunt perspicacitate sensus cognoscit. Tum quia per multa evidentiâ signa postmodum Dæmones

aliqua litera Christum cognoverunt, unde dicitur Marc. I, quod homo in spiritu immundo exclamavit, dicens, quid nobis et tibi, Iesu Nazarene? venisti perdere nos? scio quia sis sanctus Dei. Non ergo videtur conveniens fuisse quod mater Dei fuisset desponsata.

4. Præterea, aliam rationem assignat Hieronymus, ne lapidaretur mater Dei a Iudæis sicut adultera. Hæc autem ratio nulla esse videtur, si enim non esset desponsata, non posset de adulterio condemnari. Et ita non videtur rationale fuisse quod Christus de desponsata nasceretur.

SED CONTRA est quod dicitur Matth. I, cum esset desponsata mater eius Maria Ioseph; et Luc. I, missus est gabriel Angelus ad Mariam, virginem desponsatam viro cui nomen erat Ioseph.

RESPONDEO dicendum quod conveniens fuit Christum de desponsata virgine nasci, tum propter ipsum; tum propter matrem; tum etiam propter nos. Propter ipsum quidem Christum, quadruplici ratione. Primo quidem, ne ab infidelibus tamquam illegitime natus abiceretur. Unde Ambrosius dicit, super Luc., quid Iudæis, quid Herodi posset adscribi, si natum viderentur ex adulterio persecuti? secundo, ut consueto modo eius genealogia per virum describeretur. Unde dicit Ambrosius, super Luc., qui in sæculum venit, sæculi debuit more describi. Viri autem persona quæritur, qui in senatu et reliquis curiis civitatum generis asserit dignitatem. Consuetudo etiam nos instruit Scripturarum, quæ semper viri originem quærit. Tertio, ad tutelam pueri nati, ne diabolus contra eum vehementius nocentia procurasset. Et ideo ignatius dicit ipsam fuisse desponsatam ut partus eius diabolo celaretur. Quarto, ut a Ioseph nutrireretur. Unde et pater eius dictus est, quasi nutritus. Fuit etiam conveniens ex parte virginis. Primo quidem, quia per hoc redditur immunis a pœna, ne scilicet lapidaretur a Iudæis tanquam adultera, ut Hieronymus dicit. Secundo, ut per hoc ab infamia liberaretur. Unde dicit Ambrosius super Luc., quod desponsata est ne temerata virginitatis adureretur infamia, cui gravis alvus corruptelæ videretur insigne præferre. Tertio, ut ei a Ioseph ministerium exhiberetur, ut Hieronymus dicit. Ex parte etiam nostra hoc fuit conveniens. Primo quidem, quia testimonio Ioseph comprobatum est Christum ex virgine natum. Unde Ambrosius dicit, super Luc., locupletior testis pudoris maritus adhibetur, qui posset et dolere iniuriam et vindicare opprobrium si non agnosceret sacramentum. Secundo, quia ipsa verba virginis magis credibilia redduntur, suam virginitatem asserentis. Unde Ambrosius dicit, super Luc., fides mariæ verbis magis asseritur, et mendacii causa removetur. Videtur enim culpam obumbrare voluisse mendacio innupta prægnans, causam autem mentiendi desponsata non habuit, cum coniugii præmium et gra-

tia nuptiarum partus sit feminarum. Quæ quidem duo pertinent ad firmitatem fidei nostræ. Tertio, ut tolleretur excusatio virginibus quæ, propter incautelam suam, non vitant infamiam. Unde Ambrosius dicit, non decuit virginibus sinistra opinione viventibus velamen excusationis relinqui, quod infamia mater quoque Domini uretur. Quarto, quia per hoc significatur universa ecclesia, quæ, cum virgo sit, desponsata tamen est uni viro Christo, ut Augustinus dicit, in libro de sancta virginitate. Potest etiam quinta ratio esse quia, quod mater Domini fuit desponsata et virgo, in persona ipsius et virginitas et matrimonium honoratur, contra hæreticos alteri horum detrahentes.

1. Ad primum ergo dicendum quod beata virgo mater Dei ex familiari instinctu spiritus sancti credenda est desponsari voluisse, confidens de divino auxilio quod nunquam ad carnalem copulam perveniret, hoc tamen divino commisit arbitrio. Unde nullum passa est virginitatis detrimentum.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut Ambrosius dicit, super Luc., maluit Dominus aliquos de suo ortu quam de matris pudore dubitare. Sciebat enim teneram esse virginis verecundiam, et lubricam famam pudoris, nec putavit ortus sui fidem matris iniuriis adstruendam. Sciendum tamen quod miraculorum Dei quædam sunt de quibus est fides, sicut miraculum virginei partus, et resurrectionis Domini, et etiam sacramenti altaris. Et ideo Dominus voluit ista occultiora esse, ut fides eorum magis meritoria esset. Quædam vero miracula sunt ad fidei probationem. Et ista debent esse manifesta.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in III de Trin., diabolus multa potest virtute suæ naturæ, a quibus tamen prohibetur virtute divina. Et hoc modo potest dici quod virtute suæ naturæ diabolus cognoscere poterat matrem Dei non fuisse corruptam, sed virginem, prohibebatur tamen a Deo cognoscere modum partus divini. Quod autem postmodum eum aliqua litera cognovit diabolus esse filium Dei, non obstat, quia iam tempus erat ut Christus suam virtutem contra diabolum ostenderet, et persecutionem ab eo concitatam pateretur. Sed in infantia oportebat impediri malitiam diaboli, ne eum acrius persequeretur, quando Christus nec pati disposuerat, nec virtutem suam ostendere, sed in omnibus aliis infantibus se similem exhibebat. Unde leo Papa, in sermone de epiphania, dicit quod magi invenerunt puerum Iesum quantitate parvum, alienæ opis indigentem, fandi impotentem, et in nullo ab humanæ infantie generalitate discretum. Ambrosius tamen, super Luc., videtur magis referre ad membra diaboli. Præmissa enim hac ratione, scilicet de fallendo principem mundi, subdit, sed tamen magis fefellit principes sæculi. Dæmon enim malitia facile etiam occulta deprehendit, at vero qui sæcularibus vanitatibus occupantur, scire divina non possunt.

4. Ad quartum dicendum quod iudicio adulterorum lapidabatur secundum legem non solum illa quæ iam erat desponsata vel nupta, sed etiam illa quæ in domo patris custodiebatur ut virgo quandoque nuptura. Unde dicitur Deut. XXII, si non est in puella inventa virginitas, lapidibus obruent eam viri civitatis illius, et morietur, quia fecit nefas in Israël, ut fornicaretur in domo patris sui. Vel potest dici, secundum quosdam, quod beata virgo erat de stirpe sive parentela Aaron, unde erat cognata elisabeth, ut dicitur Luc. I. Virgo autem de genere sacerdotali propter stuprum occidebatur, legitur enim Levit. XXI, sacerdotis filia si deprehensa fuerit in stupro, et violaverit nomen patris sui, flammis exuretur. Quidam referunt verbum Hieronymi ad lapidationem infamiae.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod inter Mariam et Ioseph non fuerit verum matrimonium.

1. Dicit enim Hieronymus, contra Helvidium, quod Ioseph mariæ custos fuit, potius quam maritus eius. Sed si fuisset verum matrimonium, vere Ioseph maritus eius fuisset. Ergo videtur quod non fuerit verum matrimonium inter Mariam et Ioseph.

2. Præterea, super illud Matth. I, Iacob genuit Ioseph virum mariæ, dicit Hieronymus, cum virum audieris, suspicio tibi non subeat nuptiarum, sed recordare consuetudinis Scripturarum, quod sponsi viri et sponsæ vocantur uxores. Sed verum matrimonium non efficitur ex sponsalibus, sed ex nuptiis. Ergo non fuit verum matrimonium inter beatam virginem et Ioseph.

3. Præterea, Matth. I dicitur, Ioseph, vir eius, cum esset iustus, et nollet eam traducere, idest, in domum suam ad cohabitationem assiduam, voluit eam occulte dimittere, idest, tempus nuptiarum mutare, ut Remigius exponit. Ergo videtur quod, nondum nuptiis celebratis, nondum esset verum matrimonium, præsertim cum, post matrimonium contractum, non liceat alicui sponsam dimittere.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in II de consensu Evangelist., non est fas ut Ioseph ob hoc a coniugio mariæ separandum evangelista putaret (cum dixit Ioseph virum mariæ), quod non ex eius concubitu, sed virgo peperit Christum. Hoc enim exemplo manifeste insinuatur fidelibus coniugatis, etiam servata pari consensu continentia, posse permanere vocarique coniugium, non permixto corporis sexu.

RESPONDEO dicendum quod matrimonium sive coniugium dicitur verum ex hoc quod suam perfectionem attingit. Duplex est autem rei perfectio, prima et

secunda. Prima quidem perfectio in ipsa forma rei consistit, ex qua speciem sortitur, secunda vero perfectio consistit in operatione rei, per quam res aliqualiter suum finem attingit. Forma autem matrimonii consistit in quadam indivisibili coniunctione animorum, per quam unus coniugum indivisibiliter alteri fidem servare tenetur. Finis autem matrimonii est proles generanda et educanda, ad quorum primum pervenitur per concubitum coniugalem; ad secundum, per alia opera viri et uxoris, quibus sibi invicem obsequuntur ad prolem nutriendam. Sic igitur dicendum est quod, quantum ad primam perfectionem, omnino verum fuit matrimonium virginis matris Dei et Ioseph, quia uterque consensit in copulam coniugalem; non autem expresse in copulam carnalem, nisi sub conditione, si Deo placeret. Unde et Angelus vocat Mariam coniugem Ioseph, dicens ad Ioseph, Matth. I, noli timere accipere Mariam coniugem tuam. Quod exponens Augustinus, in libro de nuptiis et concupiscentia, dicit, coniux vocatur ex prima desponsationis fide, quam concubitu nec cognoverat, nec fuerat cogniturus. Quantum vero ad secundam perfectionem, quæ est per actum matrimonii, si hoc referatur ad carnalem concubitum, per quem proles generatur, non fuit illud matrimonium consummatum. Unde Ambrosius dicit, super Luc., non te moveat quod Mariam Scriptura coniugem vocat. Non enim virginitatis ereptio, sed coniugii testificatio nuptiarum celebratio declaratur. Habuit tamen illud matrimonium etiam secundam perfectionem quantum ad prolis educationem. Unde Augustinus dicit, in libro de nuptiis et concupiscentia, omne nuptiarum bonum impletum est in illis parentibus Christi, proles, fides et sacramentum. Prolem cognoscimus ipsum Dominum Iesum; fidem, quia nullum adulterium; sacramentum, quia nullum divortium. Solus ibi nuptialis concubitus non fuit.

1. Ad primum ergo dicendum quod Hieronymus accipit ibi maritum ab actu matrimonii consummati.

2. Ad secundum dicendum quod nuptias Hieronymus vocat nuptialem concubitum.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut chrysostomus dicit, super Matth., beata virgo sic fuit desponsata Ioseph quod etiam esset domi habitata. Nam sicut in ea quæ in domo viri concipit, intelligitur conceptio maritalis, sic in ea quæ extra domum concipit, est suspecta coniunctio. Et ita non esset sufficienter provisum famæ beatæ virginis per hoc quod fuit desponsata, nisi etiam fuisset domi habitata. Unde quod dicit, et nollet eam traducere, melius intelligitur, idest, nollet eam diffamare in publicum, quam quod intelligatur de traductione in domum. Unde et evangelista subdit quod voluit occulte dimittere eam. Quamvis tamen esset domi habitata propter primam desponsationis fidem, nondum tamen intervenerat solemnitas celebratio nuptiarum, propter quod etiam nondum carnaliter convenerant. Unde, sicut chrysostomus

dicit, non dicit evangelista, antequam duceretur in domum sponsi, etenim intus erat in domo. Consuetudo enim erat veteribus multoties in domo desponsatas habere. Et ideo etiam Angelus dicit Ioseph, ne timeas accipere Mariam coniugem tuam, idest, ne timeas nuptias eius solemniter celebrare. Licet alii dicant quod nondum erat in domum introducta, sed solum desponsata. Primum tamen magis consonat evangelio.

QUÆSTIO 26

DEINDE considerandum est de Annuntiatione beatæ virginis. Et circa hoc quærentur quatuor. Primo, utrum conveniens fuerit ei annuntiari quod in ea gerendum erat. Secundo, per quem erat ei annuntiandum. Tertio, per quem modum ei annuntiari debebat. Quarto, de ordine Annuntiationis.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non fuerit necessarium beatæ virgini annuntiari quod in ea fiendum erat.

1. Annuntiatio enim ad hoc solum necessarium videbatur ut virginis consensus haberetur. Sed consensus eius non videtur necessarius fuisse, quia conceptus virginis prænuntiatus fuit prophetia prædestinationis quæ sine nostro completur arbitrio, ut dicit quædam Glossa, Matth. I. Non ergo necessarium fuit quod talis Annuntiatio fieret.

2. Præterea, beata virgo incarnationis fidem habebat, sine qua nullus esse poterat in statu salutis, quia, ut dicitur Rom. III, iustitia Dei est per fidem Iesu Christi. Sed de eo quod aliquis per certitudinem credit, non indiget ulterius instrui. Ergo beatæ virgini non fuit necessarium ut ei incarnatio filii annuntiaretur.

3. Præterea, sicut beata virgo corporaliter Christum concepit, ita quælibet sancta anima concipit ipsum spiritualiter, unde apostolus dicit, Galat. IV, filioli mei, quos iterum parturio, donec formetur Christus in vobis. Sed illis qui spiritualiter debent ipsum concipere, talis conceptio eis non annuntietur. Ergo nec beatæ virgini fuit annuntiandum quod esset in utero conceptura filium Dei.

SED CONTRA est quod habetur Luc. I, quod Angelus dixit ei, ecce, concipies in utero et paries filium.

RESPONDEO dicendum quod congruum fuit beatæ virgini annuntiari quod esset Christum conceptura. Primo quidem, ut servaretur congruus ordo coniunctionis

filii Dei ad virginem, ut scilicet prius mens eius de ipso instrueretur quam carne eum conciperet. Unde Augustinus dicit, in libro de virginitate, beator Maria est percipiendum fidem Christi, quam concipiendum carnem Christi. Et postea subdit, materna propinquitas nihil mariæ profuisset, nisi feliciter Christum corde quam carne gestasset. Secundo, ut posset esse certior testis huius sacramenti, quando super hoc divinitus erat instructa. Tertio, ut voluntaria sui obsequii munera Deo offerret, ad quod se promptam obtulit, dicens, ecce ancilla Domini. Quarto, ut ostenderetur esse quoddam spirituale matrimonium inter filium Dei et humanam naturam. Et ideo per Annuntiationem expetebatur consensus virginis loco totius humanæ naturæ.

1. Ad primum ergo dicendum quod prophetia prædestinationis completur sine nostro arbitrio causante, non tamen sine nostro arbitrio consentiente.

2. Ad secundum dicendum quod beata virgo expressam fidem habebat incarnationis futuræ, sed, cum esset humilis, non tam alta de se sapiebat. Et ideo super hoc erat instruenda.

3. Ad tertium dicendum quod spirituales conceptionem Christi, quæ est per fidem, præcedit Annuntiatio quæ est per fidei prædicationem, secundum quod fides est ex auditu, ut dicitur Rom. X. Nec tamen propter hoc aliquis pro certo scit se gratiam habere, sed scit veram fidem esse quam accipit.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod beatæ virgini non debuerit Annuntiatio fieri per Angelum.

1. Supremis enim Angelis fit revelatio immediate a Deo, ut dicit Dionysius, VII cap. Cæl. Hier. Sed mater Dei est super omnes Angelos exaltata. Ergo videtur quod immediate a Deo debuerit sibi annuntiari incarnationis mysterium, et non per Angelum.

2. Præterea, si in hoc oportebat servari communem ordinem, secundum quem divina hominibus per Angelos revelantur, similiter divina ad mulierem per virum deferuntur, unde et apostolus dicit, I Cor. XIV, mulieres in ecclesiis taceant, et si quid velint discere, domi viros suos interrogent. Ergo videtur quod beatæ virgini debuit annuntiari mysterium incarnationis per aliquem virum, præsertim quia Ioseph, vir eius, super hoc fuit ab Angelo instructus, ut legitur Matth. I.

3. Præterea, nullus potest congrue annuntiare quod ignorat. Sed supremi Angeli non plene cognoverunt incarnationis mysterium, unde Dionysius VII cap. Cæl. Hier., ex eorum persona dicit esse intelligendam quæstionem quæ ponitur Isaïæ LXIII, quis est iste qui venit

de edom? ergo videtur quod per nullum Angelum potuit convenienter Annuntiatio incarnationis fieri.

4. Præterea, maiora sunt per maiores nuntios annuntianda. Sed mysterium incarnationis est maximum inter omnia alia quæ per Angelos sunt hominibus annuntiata. Ergo videtur quod, si per aliquem Angelum annuntiari debuit, quod annuntiandum fuit per aliquem de supremo ordine. Sed gabriel non est de supremo ordine, sed de ordine Archangelorum, qui est penultimus, unde cantat ecclesia, gabrielem Archangelum scimus divinitus te esse affatum. Non ergo huiusmodi Annuntiatio per gabrielem Archangelum convenienter facta est.

SED CONTRA est quod dicitur Luc. I, missus est gabriel Angelus a Deo, etc.

RESPONDEO dicendum quod conveniens fuit matri Dei annuntiari per Angelum divinæ incarnationis mysterium, propter tria. Primo quidem, ut in hoc etiam servaretur divina ordinatio, secundum quam mediantibus Angelis divina ad homines perveniunt. Unde dicit Dionysius, IV cap. Cæl. Hier., quod divinum Iesu benignitatis mysterium Angeli primum edocti sunt, postea per ipsos ad nos cognitionis gratia transivit. Sic igitur divinissimus gabriel zachariam quidem docebat prophetam esse futurum ex ipso, Mariam autem, quomodo in ipsa fieret thearchicum ineffabilis Dei formationis mysterium. Secundo, hoc fuit conveniens reparationi humanæ, quæ futura erat per Christum. Unde beda dicit, in homilia, aptum humanæ restaurationis principium ut Angelus a Deo mitteretur ad virginem partu consecrandam divino, quia prima perditionis humanæ fuit causa cum serpens a diabolo mittebatur ad mulierem spiritu superbiam decipiendam. Tertio, quia hoc congruebat virginitati matris Dei. Unde Hieronymus dicit in sermone assumptionis, bene Angelus ad virginem mittitur, quia semper est Angelis cognata virginitas. Profecto in carne præter carnem vivere non terrena vita est, sed cælestis.

1. Ad primum ergo dicendum quod mater Dei superior erat Angelis quantum ad dignitatem ad quam divinitus eligebatur. Sed quantum ad statum præsentis vitæ, inferior erat Angelis. Quia etiam ipse Christus, ratione passibilis vitæ, modico ab Angelis minoratus est, ut dicitur Heb. II. Sed quia tamen Christus fuit viator et comprehensor, quantum ad cognitionem divinorum non indigebat ab Angelis instrui. Sed mater Dei nondum erat in statu comprehensorum. Et ideo de divino conceptu per Angelos instruenda erat.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in sermone de assumptione, beata virgo Maria vera existimatione ab aliquibus generalibus excipitur. Quia nec conceptus multiplicavit, nec sub viri, idest mariti, potestate fuit, quæ integerrimis visceribus de spiritu sancto Christum suscepit. Et ideo non debuit mediante viro instrui de mysterio incarnationis, sed mediante An-

gelo. Propter quod etiam ipsa prius est instructa quam Ioseph, nam ipsa instructa est ante conceptum, Ioseph autem post eius conceptum.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut patet ex auctoritate Dionysii inducta, Angeli incarnationis mysterium cognoverunt, sed tamen interrogant, perfectius scire cupientes a Christo huius mysterii rationes, quæ sunt incomprehensibiles omni creato intellectui. Unde maximus dicit quod utrum Angeli cognoverint futuram incarnationem, ambigere non oportet. Latuit autem eos investigabilis Domini conceptio, atque modus qualiter totus in genitore, totus manebat in omnibus, nec non et in virginis cellula.

4. Ad quartum dicendum quod quidam dicunt gabrielem fuisse de supremo ordine, propter hoc quod Gregorius dicit, summum Angelum venire dignum fuerat, qui summum omnium nuntiabat. Sed ex hoc non habetur quod fuerit summus inter omnes ordines, sed respectu Angelorum, fuit enim de ordine Archangelorum. Unde et ecclesia eum Archangelum nominat, et Gregorius ipse dicit, in homilia de centum ovibus, quod Archangeli dicuntur qui summa annuntiant. Satis est ergo credibile quod sit summus in ordine Archangelorum. Et, sicut Gregorius dicit, hoc nomen officio suo congruit, gabriel enim Dei fortitudo nominatur. Per Dei ergo fortitudinem nuntiandum erat quia virtutum Dominus et potens in prælio ad debellandas potestates æreas veniebat.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Angelus annuntians non debuerit virgini apparere visione corporali.

1. Dignior enim est intellectualis visio quam corporalis, ut Augustinus dicit, XII super Gen. Ad Litt., et præcipue ipsi Angelo magis conveniens, nam visione intellectuali videtur Angelus in sua substantia; visione autem corporali videtur in assumpta figura corporea. Sed sicut ad annuntiandum conceptum divinum decebat venire summum nuntium, ita etiam videtur quod decuerit esse summum genus visionis. Ergo videtur quod Angelus annuntians apparuit virgini visione intellectuali.

2. Præterea, visio imaginaria videtur etiam esse nobilior quam visio corporalis, sicut imaginatio est altior potentia quam sensus. Sed Angelus apparuit Ioseph in somnis, secundum imaginariam visionem, ut patet Matth. I et II. Ergo videtur quod etiam apparere debuerit beatæ virgini imaginaria visione, et non corporali.

3. Præterea, corporalis visio spiritualis substantiæ videntes stupefacit, unde etiam de ipsa virgine cantatur, et expavescit virgo de lumine. Sed melius fuisset quod

a tali turbatione mens eius esset præservata. Non ergo fuit conveniens quod huiusmodi Annuntiatio fieret per visionem corporalem.

SED CONTRA est quod Augustinus, in quodam sermone, inducit beatam virginem sic dicentem, venit ad me gabriel Archangelus facie rutilans, veste coruscans, incessu mirabilis. Sed hæc non possunt pertinere nisi ad corpoream visionem. Ergo corporea visione Angelus annuntians beatæ virgini apparuit.

RESPONDEO dicendum quod Angelus annuntians apparuit matri Dei corporea visione. Et hoc conveniens fuit, primo quidem, quantum ad id quod annuntiabatur. Venerat enim Angelus annuntiare incarnationem invisibilis Dei. Unde etiam conveniens fuit ut ad huius rei declarationem invisibilis creatura formam assumeret in qua visibiliter appareret, cum etiam omnes apparitiones veteris testamenti ad hanc apparitionem ordinentur, qua filius Dei in carne apparuit. Secundo, congruum fuit dignitati matris Dei, quæ non solum in mente, sed in corporeo ventre erat Dei filium receptura. Et ideo non solum mens eius, sed etiam sensus corporei erant visione angelica refovendi. Tertio, congruit certitudini eius quod annuntiabatur. Ea enim quæ sunt oculis subiecta, certius apprehendimus quam ea quæ imaginamur. Unde chrysostomus dicit, super Matth., quod Angelus non in somnis, immo visibiliter virgini astitit. Nam quia magnam valde relationem ab Angelo accipiebat, egebat ante tantæ rei eventum visione solemnium.

1. Ad primum ergo dicendum quod intellectualis visio est potior quam visio imaginaria vel corporalis si sit sola. Sed ipse Augustinus dicit quod est excellentior prophetia quæ habet simul intellectualem et imaginariam visionem, quam illa quæ habet alterum tantum. Beata autem virgo non solum percepit visionem corporalem, sed etiam intellectualem illuminationem. Unde talis apparitio nobilior fuit. Fuisset tamen nobilior si ipsum Angelum intellectuali visione in sua substantia vidisset. Sed hoc non patiebatur status hominis viatoris, quod Angelum per essentiam videret.

2. Ad secundum dicendum quod imaginatio quidem est altior potentia quam sensus exterior, quia tamen principium humanæ cognitionis est sensus, in eo consistit maxima certitudo; quia semper oportet quod principia cognitionis sint certiora. Et ideo Ioseph, cui Angelus in somnis apparuit, non ita excellentem apparitionem habuit sicut beata virgo.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut Ambrosius dicit, super Luc., perturbamur et a nostro alienamur affectu, quando restringimur alicuius superioris potestatis occurso. Et hoc non solum contingit in visione corporali, sed etiam in visione imaginaria. Unde Gen. XV dicitur quod, cum sol occubisset, sopor irruit super Abraham, et horror magnus et tenebrosus invasit eum. Talis

tamen perturbatio hominis non tantum homini nocet ut propter eam debeat angelica apparitio prætermitti. Primo quidem, quia ex hoc ipso quod homo supra seipsum elevatur, quod ad eius pertinet dignitatem, pars eius inferior debilitatur, ex quo provenit perturbatio prædicta, sicut etiam, calore naturali ad interiora reducto, exteriora tremunt. Secundo quia, sicut Origenes dicit, super Luc., Angelus apparens, sciens hanc esse humanam naturam, primum perturbationi humanæ medetur. Unde tam zachariæ quam mariæ, post turbationem, dixit, ne timeas. Et propter hoc, ut legitur in vita Antonii, non difficilis est bonorum spirituum malorumque discretio. Si enim post timorem successerit gaudium, a Domino venisse sciamus auxilium, quia securitas animæ præsentis maiestatis indicium est. Si autem incussa formido permanserit hostis est qui videtur. Ipsa etiam turbatio virginis conveniens fuit verecundiæ virginali. Quia, ut Ambrosius dicit, super Luc., trepidare virginum est, et ad omnes viri ingressus pavere, omnes viri affatus vereri. Quidam tamen dicunt quod, cum beata virgo assueta esset visionibus Angelorum, non fuit turbata in visione Angeli, sed in admiratione eorum quæ ei ab Angelo dicebantur, quia de se tam magnifica non cogitabat. Unde et evangelista non dicit quod turbata fuerit in visione Angeli, sed, in sermone eius.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEEDITUR. Videtur quod Annuntiatio non fuerit convenienti ordine perfecta.

1. Dignitas enim matris Dei dependet ex prole concepta. Sed causa prius debet manifestari quam effectus. Ergo primo debuit Angelus virgini annuntiare conceptum prolis, quam eius dignitatem exprimere eam salutando.

2. Præterea, probatio aut prætermitti debet, in his quæ dubia non sunt, aut præmitti, in his quæ dubia esse possunt. Sed Angelus primo videtur annuntiasse id de quo virgo dubitaret, et dubitando quæreret, dicens, quomodo fiet istud? et postea probationem adiunxit, tum ex exemplo elisabeth, tum ex Dei omnipotentia. Ergo inconvenienti ordine Annuntiatio per Angelum est effecta.

3. Præterea, maius non potest sufficienter probari per minus. Sed maius fuit virginem parere quam vetulam. Ergo non fuit sufficiens probatio Angeli probantis conceptum virginis ex conceptu senis.

SED CONTRA est quod dicitur Rom. XIII, quæ a Deo sunt, ordinata sunt. Angelus autem missus est a Deo ad hoc quod virgini annuntiaret, ut dicitur Luc. I. Ergo ordinatissime fuit Annuntiatio per Angelum completa.

RESPONDEO dicendum quod Annuntiatio congruo ordine per Angelum est perfecta. Tria enim Ange-

lus intendebat circa virginem. Primo quidem, reddere mentem eius attentam ad tantæ rei considerationem. Quod quidem fecit eam salutando quadam nova et insolita salutatione. Unde Origenes dicit, super Luc., quod, si scivisset ad alium quempiam similem factum esse sermonem (utpote quæ habebat legis scientiam), nunquam eam, quasi peregrina, talis saluatio terruisset. In qua quidem salutatione præmisit idoneitatem eius ad conceptum, in eo quod dixit, gratia plena; expressit conceptum, in eo quod dixit, Dominus tecum; et prænuntiavit honorem consequentem, cum dixit, benedicta tu in mulieribus. Secundo autem, intendebat eam instruere de mysterio incarnationis, quod in ea erat implendum. Quod quidem fecit prænuntiando conceptum et partum, dicens, ecce, concipies in utero, etc.; et ostendendo dignitatem prolis conceptæ, cum dixit, hic erit magnus; et etiam demonstrando modum conceptionis, cum dixit, spiritus sanctus superveniet in te. Tertio, intendebat animum eius inducere ad consensum. Quod quidem fecit exemplo elisabeth; et ratione ex divina omnipotentia sumpta.

1. Ad primum ergo dicendum quod animo humili nihil est mirabilius quam auditus suæ excellentiæ. Admiratio autem maxime attentionem animi facit. Et ideo Angelus, volens mentem virginis attentam reddere ad auditum tanti mysterii, ab eius laude incæpit.

2. Ad secundum dicendum quod Ambrosius expresse dicit, super Luc., quod beata virgo de verbis Angeli non dubitavit. Dicit enim, temperatior est mariæ responsio quam verba sacerdotis. Hæc ait, quomodo fiet istud? ille respondit, unde hoc sciam? negat ille se credere, qui negat se scire ista. Non dubitat esse faciendum quod, quomodo fieri possit, inquirat. Augustinus tamen videtur dicere quod dubitaverit. Dicit enim, in libro quaestionum veteris et novi test., ambigenti mariæ de conceptu, possibilitatem Angelus prædicat. Sed talis dubitatio magis est admirationis quam incredulitatis. Et ideo Angelus probationem inducit, non ad auferendam infidelitatem, sed ad removendam eius admirationem.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut Ambrosius dicit, in Hexæmeron, ob hoc multæ steriles prævenerunt, ut partus credatur virginis. Et ideo conceptus elisabeth sterilis inducitur, non quasi sufficiens argumentum, sed quasi quoddam figurale exemplum. Et ideo, ad confirmationem huius exempli, subditur argumentum efficax ex omnipotentia divina.

QUÆSTIO 27

DEINDE considerandum est de ipsa conceptione saluatoris. Et primo, quantum ad materiam de qua cor-

pus eius conceptum est; secundo, quantum ad conceptionis auctorem; tertio, quantum ad modum et ordinem conceptionis. Circa primum quærentur octo. Primo, utrum caro Christi fuerit sumpta ab Adam. Secundo, utrum fuerit sumpta de David. Tertio, de genealogia Christi quæ in evangeliis ponitur. Quarto, utrum decuerit Christum nasci de femina quinto, utrum fuerit de purissimis sanguinibus virginis corpus eius formatum. Sexto, utrum caro Christi fuerit in antiquis patribus secundum aliquid signatum. Septimo, utrum caro Christi in patribus fuerit peccato obnoxia. Octavo, utrum fuerit decimata in lumbis Abrahamæ.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod caro Christi non fuerit sumpta ex Adam.

1. Dicit enim apostolus, I Cor. XV, primus homo de terra, terrenus, secundus homo de cælo, cælestis. Primus autem homo est Adam, secundus homo est Christus. Ergo Christus non est ex Adam, sed habet ab eo distinctam originem.

2. Præterea, conceptio Christi debuit esse maxime miraculosa. Sed maius est miraculum formare corpus hominis ex limo terræ quam ex materia humana, quæ de Adam trahitur. Ergo videtur quod non fuit conveniens Christum ab Adam carnem assumpsisse. Ergo videtur quod corpus Christi non debuit formari de massa humani generis derivata ab Adam, sed de aliqua alia materia.

3. Præterea, peccatum in hunc mundum intravit per hominem unum, scilicet Adam, quia omnes in eo gentes originaliter peccaverunt, ut patet Rom. V. Sed si corpus Christi fuisset ab Adam sumptum, ipse etiam in Adam originaliter fuisset quando peccavit. Ergo peccatum originale contraxisset. Quod non decebat Christi puritatem. Non ergo corpus Christi est formatum de materia sumpta ab Adam.

SED CONTRA est quod apostolus dicit, ad Heb. II, nusquam Angelos apprehendit, scilicet filius Dei, sed semen Abrahamæ apprehendit. Semen autem Abrahamæ sumptum est ab Adam. Ergo corpus Christi fuit formatum de materia ex Adam sumpta.

RESPONDEO dicendum quod Christus humanam naturam assumpsit ut eam a corruptione purgaret. Non autem purgatione indigebat humana natura nisi secundum quod infecta erat per originem vitiatam qua ex Adam descendebat. Et ideo conveniens fuit ut carnem sumeret ex materia ab Adam derivata, ut ipsa natura per assumptionem curaretur.

1. Ad primum ergo dicendum quod secundus homo, idest Christus, dicitur esse de cælo non quidem quantum

ad materiam corporis, sed vel quantum ad virtutem formativam corporis; vel etiam quantum ad ipsam eius divinitatem. Secundum autem materiam corpus Christi fuit terrenum, sicut et corpus Adæ.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut supra dictum est, mysterium incarnationis Christi est quiddam miraculosum, non sicut ordinatum ad confirmationem fidei, sed sicut articulus fidei. Et ideo in mysterio incarnationis non requiritur quid sit maius miraculum, sicut in miraculis quæ fiunt ad confirmationem fidei, sed quid sit divinæ sapientiæ convenientius, et magis expediens humanæ saluti, quod requiritur in omnibus quæ fidei sunt. Vel potest dici quod in mysterio incarnationis non solum attenditur miraculum ex materia conceptus, sed magis ex modo conceptionis et partus, quia scilicet virgo concepit et peperit Deum.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, corpus Christi fuit in Adam secundum corpulentam substantiam, quia scilicet ipsa materia corporalis corporis Christi derivata est ab Adam, non autem fuit ibi secundum seminalem rationem, quia non est concepta ex virili semine. Et ideo non contraxit originale peccatum sicut et ceteri, qui ab Adam per viam virilis seminis derivantur.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Christus non sumpserit carnem de semine David.

1. Matthæus enim, genealogiam Christi texens, eam ad Ioseph perduxit. Ioseph autem non fuit pater Christi, ut supra ostensum est. Non ergo videtur quod Christus de genere David descenderit.

2. Præterea, Aaron fuit de tribu levi, ut patet Exod. VI, Maria autem, mater Christi, cognata dicitur elisabeth, quæ est filia Aaron, ut patet Luc. I. Cum ergo David de tribu Iuda fuerit, ut patet Matth. I, videtur quod Christus de semine David non descenderit.

3. Præterea, Ierem. XXII dicitur de iechonia, scribe virum istum sterilem, nec enim erit de semine eius vir qui sedeat super solium David. Sed de Christo dicitur Isaia IX, super solium David sedebit. Ergo Christus non fuit de semine iechoniæ. Et per consequens nec de genere David, quia matthæus a David per iechoniam seriem generationis perducit.

SED CONTRA est quod dicitur Rom. I, qui factus est ei ex semine David secundum carnem.

RESPONDEO dicendum quod Christus specialiter duorum antiquorum patrum filius dicitur esse, Abrahamæ scilicet et David, ut patet Matth. I. Cuius est multiplex ratio. Prima quidem, quia ad hos specialiter de

Christo repromissio facta est. Dictum est enim Abrahamæ, Gen. XXII, benedicentur in semine tuo omnes gentes terræ, quod apostolus de Christo exponit, dicens, Galat. III, Abrahamæ dictæ sunt promissiones, et semini eius. Non dicit et seminibus, quasi in multis, sed, quasi in uno, et semini tuo, qui est Christus. Ad David autem dictum est, de fructu ventris tui ponam super sedem tuam. Unde et populi Iudæorum, ut regem honorifice suscipientes, dicebant, Matth. XXI, hosanna filio David. Secunda ratio est quia Christus futurus erat rex, propheta et sacerdos. Abraham autem sacerdos fuit, ut patet ex hoc quod Dominus dixit ad eum, Gen. XV, sume tibi vaccam triennem, etc. Fuit etiam propheta, secundum id quod dicitur Gen. XX, propheta est, et orabit pro te. David autem rex fuit et propheta. Tertia ratio est quia in Abraham primo incæpit circumcisio, in David autem maxime manifestata est Dei electio, secundum illud quod dicitur I Reg. XIII, quæsit sibi Dominus virum iuxta cor suum. Et ideo utriusque filius Christus specialissime dicitur, ut ostendatur esse in salutem circumcisioni et electioni gentium.

1. Ad primum ergo dicendum quod obiectio fuit Fausti Manichæi, volentis probare Christum non esse filium David, quia non est conceptus ex Ioseph, usque ad quem seriem generationis matthæus perducit. Contra quod Augustinus respondet, XXIII libro contra Faustum, quod, cum idem evangelista dicat virum mariæ esse Ioseph, et Christi matrem virginem esse, et Christum ex semine David, quid restat nisi credere Mariam non fuisse extraneam a cognatione David; et eam Ioseph coniugem non frustra appellatam, propter animorum confæderationem, quam vis ei non fuerit carne commixtus; et quod potius propter dignitatem virilem ordo generationum ad Ioseph perducitur? sic ergo nos credimus etiam Mariam fuisse in cognatione David, quia Scripturis credimus, quæ utrumque dicunt, et Christum ex semine David secundum carnem, et eius matrem Mariam, non cum viro concumbendo, sed virginem. Ut enim dicit Hieronymus, super Matth., ex una tribu fuit Ioseph et Maria, unde et secundum legem eam accipere cogebatur ut propinquam. Propter quod et simul censentur in Bethlehem, quasi de una stirpe generati.

2. Ad secundum dicendum quod huic obiectioni Gregorius Nazianzenus respondet dicens quod hoc nutu superno contigit, ut regium genus sacerdotali stirpi iungeretur, ut Christus, qui rex est et sacerdos, ab utrisque nasceretur secundum carnem. Unde et Aaron, qui fuit primus sacerdos secundum legem, duxit ex tribu Iudæ coniugem elisabeth, filiam Aminadab. Sic ergo potuit fieri ut pater elisabeth aliquam uxorem habuerit de stirpe David, ratione cuius beata virgo Maria, quæ fuit de stirpe David, esset elisabeth cognata. Vel potius e converso quod pater beatæ mariæ, de stirpe David existens, uxorem habuerit de stirpe Aaron. Vel, sicut Augusti-

nus dicit, XXIII contra Faustum, si ioachim, pater mariæ, de stirpe Aaron fuit (ut Faustus hæreticus per quasdam Scripturas apocryphas asserebat), credendum est quod mater ioachim fuerit de stirpe David, vel etiam uxor eius, ita quod per aliquem modum dicamus Mariam fuisse de progenie David.

3. Ad tertium dicendum quod per illam auctoritatem propheticam, sicut Ambrosius dicit, super Luc., non negatur ex semine iechoniæ posteros nascituros. Et ideo de semine eius Christus est. Et quod regnavit Christus, non contra prophetiam est, non enim sæculari honore regnavit; ipse enim dixit, regnum meum non est de hoc mundo.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod genealogia Christi inconvenienter ab evangelistis texatur.

1. Dicitur enim Isaiæ LIII de Christo, generationem eius quis enarrabit? ergo non fuit Christi generatio enarranda.

2. Præterea, impossibile est unum hominem duos patres habere. Sed matthæus dicit quod Iacob genuit Ioseph, virum mariæ, Lucas autem dicit Ioseph fuisse filium Heli. Ergo contraria sibi invicem scribunt.

3. Præterea, videntur in quibusdam a se invicem diversificari. Matthæus enim, in principio libri incipiens ab Abraham, descendendo usque ad Ioseph, quadraginta duas generationes enumerat. Lucas autem post baptismum Christi generationem Christi ponit, incipiens a Christo et perducens generationum numerum usque ad Deum, ponens generationes septuaginta septem, utroque extremo computato. Videtur ergo quod inconvenienter generationem Christi describant.

4. Præterea, IV Reg. VIII legitur quod ioram genuit Ochoziam; cui successit ioas, filius eius; huic autem successit filius eius Amasias; postea regnavit filius eius Azarias, qui appellatur Ozias; cui successit ioathan, filius eius. Matthæus autem dicit quod ioram genuit Oziam. Ergo videtur inconvenienter generationem Christi describere, tres reges in medio prætermittens.

5. Præterea, omnes qui in Christi generatione describuntur patres habuerunt et matres, et plurimi etiam ex eis fratres habuerunt. Matthæus autem in generatione Christi tres tantum matres nominat scilicet thamar, Ruth et uxorem uria. Fratres autem nominat Iudæ et iechoniæ, et iterum Phares et zaram. Quorum nihil posuit Lucas. Ergo videntur evangelistæ inconvenienter genealogiam Christi descripsisse.

SED CONTRA EST AUCTORITAS SCRIPTURÆ.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dicitur II Tim. III, omnis Scriptura sacra est divinitus inspirata. Quæ au-

tem divinitus fiunt ordinatissime fiunt, secundum illud Rom. XIII, quæ a Deo sunt, ordinata sunt. Unde convenienti ordine genealogia Christi est ab evangelistis descripta.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut Hieronymus dicit, super Matth., Isaias loquitur de generatione divinitatis Christi. Matthæus autem enarrat generationem Christi secundum humanitatem, non quidem explicans modum incarnationis, quia hoc etiam est ineffabile; sed enumerat patres ex quibus Christus secundum carnem processit.

2. Ad secundum dicendum quod ad hanc obiectionem, quam movit Iulianus apostata, diversimode ab aliis respondetur. Quidam enim, ut Gregorius Nazianzenus dicit, dicunt eosdem esse quos uterque evangelista enumerat, sed sub diversis nominibus, quasi binomios. Sed hoc stare non potest, quia matthæus ponit unum filiorum David scilicet Salomonem, Lucas autem ponit alium, scilicet Nathan, quos secundum historiam libri regum constat fratres fuisse. Unde alii dixerunt quod matthæus veram genealogiam Christi tradidit, Lucas autem putativam, unde incœpit, ut putabatur, filius Ioseph. Erant enim aliqui ex Iudæis qui, propter peccata regum Iuda, credebant Christum ex David non per reges, sed per aliam eius stirpem hominum privatorum, esse nasciturum. Alii vero dixerunt quod matthæus posuit patres carnales, Lucas autem posuit patres spirituales, scilicet iustos viros, qui dicuntur patres propter similitudinem honestatis. In libro vero de Quæst. Nov. Et vet. Test., respondetur quod non est intelligendum quod Ioseph a Luca dicatur esse filius Heli, sed quia Heli et Ioseph fuerunt tempore Christi diversimode a David descendentes. Unde de Christo dicitur quod putabatur filius Ioseph, et quod ipse etiam Christus fuit Heli filius, quasi diceret quod Christus ea ratione qua dicitur filius Ioseph, potest dici filius Heli, et omnium eorum qui ex stirpe David descendunt; sicut apostolus dicit, Rom. IX, ex quibus, scilicet Iudæis, Christus est secundum carnem. Augustinus vero, in libro de Quæst. Evang., tripliciter solvit, dicens, tres causæ occurrunt, quarum aliquam evangelista secutus est. Aut enim unus evangelista patrem Ioseph a quo genitus est, nominavit, alter vero vel avum maternum, vel aliquem de cognatis maioribus posuit. Aut unus erat Ioseph naturalis pater, et alter eum adoptaverat. Aut, more Iudæorum, cum sine filiis unus decessisset, eius uxorem propinquus accipiens, filium quem genuit propinquo mortuo deputavit, quod etiam quoddam genus adoptionis legalis est, ut ipse Augustinus dicit, in II de consensu evang. Et hæc ultima causa est verior, quam etiam Hieronymus, super Matth., ponit; et eusebius cæsariensis, in ecclesiastica historia, ab Africano historiographo traditum asserit. Dicunt enim quod mathan et melchi diversis temporibus de una eademque uxore, estha nomine, singulos filios pro-

crearunt. Quia mathan, qui per Salomonem descendit, uxorem eam primum ceperat, et, relicto filio uno, Iacob nomine, defunctus est; post cuius obitum, quoniam lex viduam alii viro non vetat nubere, melchi, qui per Nathan genus ducit, cum esset ex eadem tribu sed non ex eodem genere, relictam mathan accepit uxorem, ex qua et ipse suscepit filium, nomine Heli; et sic ex diverso patrum genere efficiuntur Iacob et Heli uterini fratres. Quorum alter, idest Iacob, fratris sui Heli, sine liberis defuncti, ex mandato legis accipiens uxorem, genuit Ioseph, natura quidem generis suum filium, secundum vero legis præceptum, Heli efficitur filius. Et ideo matthæus dicit, Iacob genuit Ioseph, sed Lucas, quia legalem generationem describit, nullum nominat aliquem genuisse. Et quamvis Damascenus dicat quod beata virgo Maria Ioseph attinebat secundum illam originem qua pater eius dicitur Heli, quia dicit eam ex melchi descendisse, tamen credendum est quod etiam ex Salomone originem duxerit, secundum aliquem modum, per illos patres quos enumerat matthæus, qui carnalem Christi generationem dicitur enarrare; præsertim cum Ambrosius dicat Christum de semine iechoniæ descendisse.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro de consensu evang., matthæus regiam in Christo instituerat insinuare personam, Lucas autem sacerdotalem. Unde in generationibus matthæi significatur nostrorum susceptio peccatorum a Domino Iesu Christo, in quantum scilicet per carnis originem similitudinem carnis peccati assumpsit. In generationibus autem Lucæ significatur nostrorum ablutio peccatorum, quæ est per sacrificium Christi. Et ideo generationes matthæus descendens enumerat, Lucas autem ascendens. Inde etiam est quod matthæus ab ipso David per Salomonem descendit, in cuius matre ille peccavit, Lucas vero ad ipsum David per Nathan ascendit per cuius nominis prophetam Deus peccatum illius expiavit. Et inde est etiam quod, quia matthæus ad mortalitatem nostram Christum descendentem voluit significare, ipsas generationes ab Abraham usque ad Ioseph, et usque ad ipsius Christi nativitatem, descendendo commemoravit ab initio evangelii sui. Lucas autem non ab initio, sed a baptismo Christi generationem narrat, nec descendendo, sed ascendendo, tanquam sacerdotem in expiandis peccatis magis assignans ubi testimonium iohannes perhibuit, dicens, ecce qui tollit peccatum mundi. Ascendendo autem, transit Abraham et pervenit ad Deum, cui mundati et expiati reconciliamur. Merito etiam adoptionis originem ipse suscepit, quia per adoptionem efficimur filii Dei; per carnalem vero generationem filius Dei filius hominis factus est. Satis autem demonstravit non se ideo dixisse Ioseph filium Heli quod de illo sit genitus, sed quod ab illo fuerat adoptatus, cum et ipsum Adam filium Dei dixit, cum sit factus a Deo. Numerus etiam quadragenarius ad tempus præsentis vitæ pertinet, propter quatuor partes

mundi, in quo mortalem vitam ducimus sub Christo regnante. Quadraginta autem quater habent decem, et ipsa decem ab uno usque ad quatuor progrediente numero consummantur. Posset etiam denarius ad Decalogum referri, et quaternarius ad præsentem vitam; vel etiam ad quatuor evangelia, secundum quod Christus regnat in nobis. Et ideo matthæus, regiam personam Christi commendans, quadraginta personas posuit excepto ipso. Sed hoc intelligendum est si sit idem iechonias qui ponitur in fine secundi quaterdenarii et in principio tertii, ut Augustinus vult. Quod dicit factum esse ad significandum quod in iechonia facta est quædam deflexio ad extraneas gentes, quando in Babyloniam transmigratum est, quod etiam præfigurabat Christum a circumcissione ad præputium migraturum. Hieronymus autem dicit duos fuisse ioachim, idest iechonias, patrem scilicet et filium, quorum uterque in generatione Christi assumitur, ut constet distinctio generationum, quas evangelista per tres quaterdenarios distinguit. Quod ascendit ad quadraginta duas personas. Qui etiam numerus convenit sanctæ ecclesiæ. Hic enim numerus consurgit ex senario, qui significat laborem præsentis vitæ, et septenario, qui significat quietem vitæ futuræ, sexies enim septem sunt quadraginta duo. Ipse etiam quaterdenarius, qui ex denario et quaternario constituitur per aggregationem, ad eandem significationem pertinere potest quæ attributa est quadragenario qui consurgit ex eisdem numeris secundum multiplicationem. Numerus autem quo Lucas utitur in generationibus Christi, significat universitatem peccatorum. Denarius enim, tanquam iustitiæ numerus, in decem præceptis legis ostenditur. Peccatum autem est legis transgressio. Denarii vero numeri transgressio est undenarius. Septenarius autem significat universitatem, quia universum tempus septenario dierum numero volvitur. Septies autem undecim sunt septuaginta septem. Et ita per hoc significatur universitas peccatorum, quæ per Christum tolluntur.

4. Ad quartum dicendum quod, sicut Hieronymus, super Matth., dicit, quia ioram rex generi se miscuerat impiissimæ iezabel, idcirco usque ad tertiam generationem eius memoria tollitur, ne in sancto nativitatis ordine poneretur. Et ita, ut chrysostomus dicit, quanta benedictio facta est super iehu, qui vindictam fecerat super domum Achab et iezabel, tanta est maledictio super domum ioram, propter filiam iniqui Achab et iezabel, ut usque ad quartam generationem prædicantur filii eius de numero regum, sicut scriptum est Exod. XX, reddam peccatum parentum in filios usque ad tertiam et quartam generationem. Est etiam attendendum quod et alii reges fuerunt peccatores, qui in genealogia Christi ponuntur, sed non fuit eorum continua impietas. Nam, ut dicitur in libro Quæst. Novi et vet. Test., Salomon merito patris sui remissus in regno est, Roboam merito Asæ,

filiis Abiæ, filii sui. Horum autem trium continua fuit impietas.

5. Ad quintum dicendum quod, sicut Hieronymus dicit, super Matth., in genealogia salvatoris nulla sanctarum mulierum assumitur, sed eas quas Scriptura reprehendit, ut qui propter peccatores venerat, de peccatoribus nascens, omnium peccata deleret. Unde ponitur thamar, quæ reprehenditur de socerino concubitu; et Rahab, quæ fuit meretrix; et Ruth, quæ fuit alienigena; et bethsabee, uxor uriae, quæ fuit adultera. Quæ tamen proprio nomine non ponitur, sed ex nomine viri designatur, tum propter peccatum ipsius, quia fuit adulterii et homicidii conscia; tum etiam ut, nominato viro, peccatum David ad memoriam revocetur. Et quia Lucas Christum designare intendit ut peccatorum expiatorem, talium mulierum mentionem non facit. Fratres autem Iudæ commemorat, ut ostendat eos ad Dei populum pertinere, cum tamen Ismael, frater Isaac, et esau, frater Iacob, a populo Dei fuerint separati; propter quod in generatione Christi non commemorantur. Et etiam ut superbiam de nobilitate excludat, multi enim fratrum Iudæ ex ancillis nati fuerunt, sed omnes simul erant patriarchæ et trium principes. Phares autem et zaram simul nominantur, ut Ambrosius dicit, super Luc., quia per eos gemina describitur vita populorum, una secundum legem, quæ significatur per zaram; altera per fidem, quæ significatur per Phares. Fratres autem iechoniæ ponit, quia omnes regnaverunt diversis temporibus, quod in aliis regibus non acciderat. Vel quia eorum similis fuit et iniquitas et miseria.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEditur. Videtur quod materia corporis Christi non debuit esse assumpta de femina.

1. Sexus enim masculinus est nobilior quam sexus femininus. Sed maxime decuit ut Christus assumeret id quod est perfectum in humana natura. Ergo non videtur quod debuerit de femina carnem assumere, sed magis de viro, sicut heva de costa viri formata est.

2. Præterea, quicumque ex femina concipitur, utero feminae includitur. Sed Deo, qui cælum et terram implet, ut dicitur Ierem. XXIII, non competit ut parvo feminae utero includatur. Ergo videtur quod non debuit concipi de femina.

3. Præterea, illi qui concipiuntur ex femina, quandam immunditiam patiuntur, ut dicitur Iob XXV, nunquid iustificari potest homo comparatus Deo? aut apparere mundus natus de muliere? sed in Christo nulla immunditia esse debuit, ipse enim est Dei sapientia, de qua dicitur, Sap. VII, quod nihil inquinatum in illam

incurrit. Ergo non videtur quod debuerit carnem assumpsisse de femina.

SED CONTRA est quod dicitur Galat. IV, misit Deus filium suum factum ex muliere.

RESPONDEO dicendum quod, licet filius Dei carnem humanam assumere potuerit de quacumque materia voluisset, convenientissimum tamen fuit ut de femina carnem acciperet. Primo quidem, quia per hoc tota humana natura nobilitata est. Unde Augustinus dicit, in libro octogintatrium quæst., hominis liberatio in utroque sexu debuit apparere. Ergo, quia virum oportebat suscipere, qui sexus honorabilior est, conveniens erat ut feminei sexus liberatio hinc appareret quia ille vir de femina natus est. Secundo, quia per hoc veritas incarnationis adstruitur. Unde Ambrosius dicit, in libro de incarnatione, multa secundum naturam invenies, et ultra naturam. Secundum conditionem etenim naturæ in utero, feminei scilicet corporis, fuit; sed supra conditionem virgo concepit, virgo generavit, ut crederes quia Deus erat qui innovabat naturam; et homo erat, qui secundum naturam nascebatur ex homine. Et Augustinus dicit, in epistola ad volusianum, si omnipotens Deus hominem, ubicumque formatum, non ex materno utero crearet, sed repentinum inferret aspectibus, nonne opinionem confirmaret erroris; nec hominem verum suscepisse ullo modo crederetur; et, dum omnia mirabiliter facit, auferret quod misericorditer fecit? nunc vero ita inter Deum et hominem mediator apparuit ut, in unitate personæ copulans utramque naturam, et solita sublimaret insolitis, et insolita solitis temperaret. Tertio, quia per hunc modum completur omnis diversitas generationis humanæ. Nam primus homo productus est ex limo terræ sine viro et femina; heva vero producta est ex viro sine femina; ceteri vero homines producuntur ex viro et femina. Unde hoc quartum quasi Christo proprium relinquebatur, ut produceretur ex femina sine viro.

1. Ad primum ergo dicendum quod sexus masculinus est nobilior quam femineus, ideo humanam naturam in masculino sexu assumpsit. Ne tamen sexus femininus contemneretur, congruum fuit ut carnem assumeret de femina. Unde Augustinus dicit, in libro de agone christiano, nolite vos ipsos contemnere, viri, filius Dei virum suscepit. Nolite vos ipsas contemnere, feminae, filius Dei natus est ex femina.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, XXIII libro contra Faustum, qui hac obiectione utebatur, non plane, inquit, catholica fides, quæ Christum, Dei filium, naturam secundum carnem credit ex virgine ullo modo eundem Dei filium sic in utero mulieris includit quasi extra non sit, quasi cæli et terræ administrationem deseruerit, quasi a patre recesserit. Sed vos, Manichæi, corde illo quo nihil potestis nisi corporalia phantasmata cogitare, ista omnino non capitis. Ut enim dicit

in epistola ad volusianum, hominum iste sensus est nihil nisi corpora valentium cogitare, quorum nullum potest esse ubique totum, quoniam per innumerabiles partes aliud alibi habeat necesse est. Longe aliud est natura animæ quam corporis. Quanto magis Dei, qui creator est animæ et corporis. Novit ubique totus esse, et nullo contineri loco; novit venire, non recedendo ubi erat; novit abire, non deserendo quo venerat.

3. Ad tertium dicendum quod in conceptione viri ex femina non est aliquid immundum in quantum est opus Dei, unde dicitur Act. X, quod Deus creavit, tu ne commune dixeris, id est immundum. Est tamen aliqua ibi immunditia ex peccato proveniens, prout cum libidine aliquis concipitur ex commixtione maris et feminae. Quod tamen in Christo non fuit, ut supra ostensum est. Si tamen aliqua ibi esset immunditia, ex ea non inquinaretur Dei verbum, quod nullo modo est mutabile. Unde Augustinus dicit, in libro contra quinque hæreses, dicit Deus, creator hominis, quid est quod te permovet in mea natiuitate? non sum libidinis conceptus cupiditate. Ego matrem de qua nascerer, feci. Si solis radius cloacarum sordes siccare novit, eis inquinari non novit multo magis splendor lucis æternæ quocumque radiaverit mundare potest, ipse pollui non potest.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod caro Christi non fuerit concepta ex purissimis sanguinibus virginis.

1. Dicitur enim in collecta quod Deus verbum suum de virgine carnem sumere voluit. Sed caro differt a sanguine. Ergo corpus Christi non est sumptum de sanguine virginis.

2. Præterea, sicut mulier formata est miraculose de viro, ita corpus Christi miraculose formatum est de virgine. Sed mulier non dicitur esse formata de sanguine viri, sed magis de carne et ossibus eius, secundum illud quod dicitur Gen. II, hoc nunc os ex ossibus meis, et caro de carne mea. Ergo videtur quod nec etiam corpus Christi formari debuerit de sanguine virginis, sed de carnibus et ossibus eius.

3. Præterea, corpus Christi fuit eiusdem speciei cum corporibus aliorum hominum. Sed corpora aliorum hominum non formantur ex purissimo sanguine, sed ex semine et sanguine menstruo. Ergo videtur quod nec etiam corpus Christi fuerit conceptum ex purissimis sanguinibus virginis.

SED CONTRA est quod Damascenus dicit, in III libro, quod filius Dei construxit sibi ipsi ex castis et purissimis sanguinibus virginis carnem animatam anima rationali.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, in conceptione Christi fuit secundum conditionem naturæ quod est natus ex femina, sed supra conditionem naturæ quod est natus ex virgine. Habet autem hoc naturalis conditio, quod in generatione animalis femina materiam ministret, ex parte autem maris sit activum principium in generatione, sicut probat Philosophus, in libro de generat. Animal. Femina autem quæ ex mare concipit, non est virgo. Et ideo ad supernaturalem modum generationis Christi pertinet quod activum principium in generatione illa fuerit virtus supernaturalis divina, sed ad naturalem modum generationis eius pertinet quod materia de qua corpus eius conceptum est, sit conformis materiæ quam aliæ feminæ subministrant ad conceptionem prolis. Hæc autem materia, secundum Philosophum, in libro de generat. Animal., est sanguis mulieris, non quicumque, sed perductus ad quandam ampliolem digestionem per virtutem generativam matris, ut sit materia apta ad conceptum. Et ideo ex tali materia fuit corpus Christi conceptum.

1. Ad primum ergo dicendum quod, cum beata virgo fuerit eiusdem naturæ cum aliis feminis, consequens est quod habuerit carnem et ossa eiusdem naturæ. Carnes autem et ossa in aliis feminis sunt actuales corporis partes, ex quibus constituitur integritas corporis, et ideo subtrahi non possunt sine corruptione corporis vel deminutione. Christus autem, qui venerat corrupta reparare, nullam corruptionem aut deminutionem integritati matris eius inferre debuit. Et ideo non debuit corpus Christi formari de carne vel ossibus virginis, sed de sanguine, qui nondum est actu pars, sed est potentia totum, ut dicitur in libro de generat. Animal. Et ideo dicitur carnem de virgine sumpsisse, non quod materia corporis fuerit actu caro, sed sanguis, qui est potentia caro.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut in prima parte dictum est, Adam, quia institutus erat ut principium quoddam humanæ naturæ, habebat in suo corpore aliquid carnis et ossis quod non pertinebat ad integritatem personalem ipsius, sed solum in quantum erat naturæ humanæ principium. Et de tali formata est mulier, absque viri detrimento. Sed nihil tale fuit in corpore virginis, ex quo corpus Christi posset formari sine corruptione materni corporis.

3. Ad tertium dicendum quod semen feminæ non est generationi aptum, sed est quiddam imperfectum in genere seminis, quod non potuit produci ad perfectum seminis complementum, propter imperfectionem virtutis femineæ. Et ideo tale semen non est materia quæ de necessitate requiratur ad conceptum, sicut Philosophus dicit, in libro de generat. Animal. Et ideo in conceptione Christi non fuit, præsertim quia, licet sit imperfectum in genere seminis, tamen cum quadam concupiscentia resolvitur, sicut et semen maris; in illo autem conceptu vir-

ginali concupiscentia locum habere non potuit. Et ideo Damascenus dicit quod corpus Christi non seminaliter conceptum est. Sanguis autem menstruus, quem feminæ per singulos menses emittunt, impuritatem quandam naturalem habet corruptionis, sicut et ceteræ superfluitates, quibus natura non indiget, sed eas expellit. Ex tali autem menstruo corruptionem habente, quod natura repudiat, non formatur conceptus, sed hoc est purgamentum quoddam illius puri sanguinis qui digestionem quodammodo præparatus ad conceptum, quasi purior et perfectior alio sanguine. Habet tamen impuritatem libidinis in conceptione aliorum hominum, in quantum ex ipsa commixtione maris et feminæ talis sanguis ad locum generationi congruum attrahitur. Sed hoc in conceptione Christi non fuit, quia operatione spiritus sancti talis sanguis in utero virginis adunatus est et formatus in prolem. Et ideo dicitur corpus Christi ex castissimis et purissimis sanguinibus virginis formatum.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod corpus Christi fuerit secundum aliquid signatum in Adam et in aliis patribus.

1. Dicit enim Augustinus, X super Gen. Ad Litt., quod caro Christi fuit in Adam et Abraham secundum corpulentam substantiam. Sed corpulenta substantia est quiddam signatum. Ergo caro Christi fuit in Adam et Abraham et in aliis patribus secundum aliquid signatum.

2. Præterea, Rom. I dicitur quod Christus factus est ex semine David secundum carnem. Sed semen David fuit aliquid signatum in ipso. Ergo Christus fuit in David secundum aliquid signatum, et eadem ratione in aliis patribus.

3. Præterea, Christus ad humanum genus affinitatem habet in quantum ex humano genere carnem assumpsit. Sed si caro illa non fuit secundum aliquid signatum in Adam, nullam videtur habere affinitatem ad humanum genus, quod ex Adam derivatur, sed magis ad alias res, unde materia carnis eius assumpta est. Videtur ergo quod caro Christi fuerit in Adam et aliis patribus secundum aliquid signatum.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, X super Gen. Ad Litt., quocumque modo Christus fuit in Adam et Abraham, alii homines ibi fuerunt, sed non convertitur. Alii autem homines non fuerunt in Adam et Abraham secundum aliquam materiam signatam, sed solum secundum originem, ut in prima parte habitum est. Ergo neque Christus fuit in Adam et Abraham secundum aliquid signatum, et, eadem ratione, nec in aliis patribus.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, materia corporis Christi non fuit caro et os beatæ virginis, nec aliquid quod fuerit actu pars corporis eius, sed sanguis, qui est potentia caro. Quidquid autem fuit in beata virgine a parentibus acceptum, fuit actu pars corporis beatæ virginis. Unde illud quod fuit in beata virgine a parentibus acceptum, non fuit materia corporis Christi. Et ideo dicendum est quod corpus Christi non fuit in Adam et aliis patribus secundum aliquid signatum, ita scilicet quod aliqua pars corporis Adæ, vel alius alterius, posset designari determinate, ut diceretur quod ex hac materia formabitur corpus Christi, sed fuit ibi secundum originem, sicut et caro aliorum hominum. Corpus enim Christi habet relationem ad Adam et alios patres mediante corpore matris eius. Unde nullo alio modo fuit in patribus corpus Christi quam corpus matris eius, quod non fuit in patribus secundum materiam signatam, sicut nec corpora aliorum hominum, ut in prima parte dictum est.

1. Ad primum ergo dicendum quod, cum dicitur Christus fuisse in Adam secundum corpulentam substantiam, non est intelligendum hoc modo, quod corpus Christi in Adam fuerit quædam corpulenta substantia, sed quia corpulenta substantia corporis Christi, id est materia quam sumpsit ex virgine, fuit in Adam sicut in principio activo, non autem sicut in principio materiali; quia scilicet per virtutem generativam Adæ, et aliorum ab Adam descendendum usque ad beatam virginem, factum est ut illa materia taliter præpararetur ad conceptum corporis Christi. Non autem fuit materia illa formata in corpus Christi per virtutem seminis ab Adam derivatam. Et ideo Christus dicitur fuisse in Adam originaliter secundum corpulentam substantiam, non autem secundum seminalem rationem.

2. Ad secundum dicendum quod, quamvis corpus Christi non fuerit in Adam et in aliis patribus secundum seminalem rationem, corpus tamen beatæ virginis, quod ex semine maris est conceptum, fuit in Adam et in aliis patribus secundum rationem seminalem. Et ideo, mediante beata virgine, Christus secundum carnem dicitur esse ex semine David per modum originis.

3. Ad tertium dicendum quod Christus habet affinitatem ad humanum genus secundum similitudinem speciei. Similitudo autem speciei attenditur, non secundum materiam remotam, sed secundum materiam proximam, et secundum principium activum, quod generat sibi simile in specie. Sic igitur affinitas Christi ad humanum genus sufficienter conservatur per hoc quod corpus Christi formatum est ex sanguinibus virginis, derivatis secundum originem ab Adam et aliis patribus. Nec refert ad hanc affinitatem undecumque materia illorum sanguinum sumpta fuerit, sicut nec hoc refert in generatione aliorum hominum, sicut in prima parte dictum est.

ARTICULUS 7

AD SEPTIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod caro Christi in antiquis patribus peccato infecta non fuerit.

1. Dicitur enim Sap. VII quod in divinam sapientiam nihil inquinatum incurrit. Christus autem est Dei sapientia, ut dicitur I ad Cor. I. Ergo caro Christi nunquam peccato inquinata fuit.

2. Præterea, Damascenus dicit, in III libro, quod Christus primitias nostræ naturæ assumpsit. Sed in primo statu caro humana non erat peccato infecta. Ergo caro Christi non fuit infecta nec in Adam nec in aliis patribus.

3. Præterea, Augustinus dicit, X super Gen. Ad Litt., quod natura humana semper habuit, cum vulnere, vulneris medicinam. Sed id quod est infectum, non potest esse vulneris medicina, sed magis ipsum indiget medicina. Ergo semper in natura humana fuit aliquid non infectum, ex quo postmodum est corpus Christi formatum.

SED CONTRA EST quod corpus Christi non refertur ad Adam et ad alios patres nisi mediante corpore beatæ virginis, de qua carnem assumpsit. Sed corpus beatæ virginis totum fuit in originali conceptum, ut supra dictum est, et ita etiam, secundum quod fuit in patribus, fuit peccato obnoxium. Ergo caro Christi, secundum quod fuit in patribus, fuit peccato obnoxia.

RESPONDEO dicendum quod, cum dicimus Christum, vel eius carnem, fuisse in Adam et in aliis patribus, comparamus ipsum, vel carnem eius, ad Adam et ad alios patres. Manifestum est autem quod alia fuit conditio patrum, et alia Christi, nam patres fuerunt subiecti peccato, Christus autem fuit omnino a peccato immunis. Dupliciter ergo in hac comparatione errare contingit. Uno modo, ut attribuamus Christo, vel carni eius, conditionem quæ fuit in patribus, puta si dicamus quod Christus in Adam peccavit quia in eo aliquo modo fuit. Quod falsum est, quia non eo modo in eo fuit ut ad Christum peccatum Adæ pertineret; quia non derivatur ab eo secundum concupiscentiæ legem, sive secundum rationem seminalem, ut supra dictum est. Alio modo contingit errare, si attribuamus ei quod actu fuit in patribus, conditionem Christi, vel carnis eius, ut scilicet, quia caro Christi, secundum quod in Christo fuit, non fuit peccato obnoxia, ita etiam in Adam et in aliis patribus fuit aliqua pars corporis eius quæ non fuit peccato obnoxia, ex qua postmodum corpus Christi formaretur; sicut quidam posuerunt. Quod quidem esse non potest. Primo, quia caro Christi non fuit secundum aliquid signatum in Adam et in aliis patribus, quod posset distingui a reliqua eius carne sicut purum ab impuro, sicut iam supra dictum est. Secundo quia, cum caro humana peccato

inficiatur ex hoc quod est per concupiscentiam concepta, sicut tota caro alicuius hominis per concupiscentiam concipitur, ita etiam tota peccato inquinatur. Et ideo dicendum est quod tota caro antiquorum patrum fuit peccato obnoxia, nec fuit in eis aliquid a peccato immune, de quo postmodum corpus Christi formaretur.

1. Ad primum ergo dicendum quod Christus non assumpsit carnem humani generis subditam peccato, sed ab omni infectione peccati mundatam. Et ideo in Dei sapientiam nihil inquinatum incurrit.

2. Ad secundum dicendum quod Christus dicitur primitias nostræ naturæ assumpsisse, quantum ad similitudinem conditionis, quia scilicet assumpsit carnem peccato non infectam, sicut fuerat caro hominis ante peccatum. Non autem hoc intelligitur secundum continuationem puritatis, ita scilicet quod illa caro puri hominis servaretur a peccato immunis usque ad formationem corporis Christi.

3. Ad tertium dicendum quod in humana natura, ante Christum, erat vulnus, idest infectio originalis peccati, in actu. Medicina autem vulneris non erat ibi actu, sed solum secundum virtutem originis, prout ab illis patribus propaganda erat caro Christi.

ARTICULUS 8

AD OCTAVUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Christus fuerit in lumbis Abrahæ decimatus.

1. Dicit enim apostolus, ad Heb. VII, quod levi, pronepos Abrahæ, decimatus fuit in Abraham, quia, eo decimas dante melchisedech, adhuc levi erat in lumbis eius. Similiter Christus erat in lumbis Abrahæ quando decimas dedit. Ergo ipse etiam Christus decimatus fuit in Abraham.

2. Præterea, Christus est ex semine Abrahæ secundum carnem quam de matre accepit. Sed mater eius fuit decimata in Abraham. Ergo, pari ratione, Christus.

3. Præterea, illud in Abraham decimabatur quod indigebat curatione, ut Augustinus dicit, X super Gen. Ad Litt. Curatione autem indigebat omnis caro peccato obnoxia. Cum ergo caro Christi fuerit peccato obnoxia, sicut dictum est, videtur quod caro Christi in Abraham fuerit decimata.

4. Præterea, hoc non videtur aliquo modo derogare dignitati Christi. Nihil enim prohibet, patre alicuius pontificis decimas dante alicui sacerdoti, filium eius pontificem maiorem esse simplici sacerdote. Licet ergo dicatur Christus decimatus, Abraham decimas dante melchisedech, non tamen propter hoc excluditur quin Christus sit maior quam melchisedech.

SED CONTRA EST quod Augustinus dicit, X super Gen. Ad Litt. Quod Christus ibi, scilicet in Abraham, decima-

tus non est, cuius caro inde non fervorem vulneris, sed materiam medicaminis traxit.

RESPONDEO dicendum quod, secundum intentionem apostoli, oportet dicere quod Christus in lumbis Abraham non fuerit decimatus. Probat enim apostolus maius esse sacerdotium quod est secundum ordinem melchisedech, sacerdotio levitico, per hoc quod Abraham decimas dedit melchisedech, adhuc levi existente in lumbis eius, ad quem pertinet legale sacerdotium. Si autem Christus etiam in Abraham decimatus esset, eius sacerdotium non esset secundum ordinem melchisedech, sed minus sacerdotio melchisedech. Et ideo dicendum est quod Christus non est decimatus in lumbis Abraham, sicut levi. Quia enim ille qui decimas dat, novem sibi retinet et decimum alii attribuit, quod est perfectionis signum, inquantum est quodammodo terminus omnium numerorum, qui procedunt usque ad decem; inde est quod ille qui decimas dat, protestatur se imperfectum et perfectionem alii attribuere. Imperfectio autem humani generis est propter peccatum, quod indiget perfectione eius qui a peccato curat. Curare autem a peccato est solius Christi, ipse enim est agnus qui tollit peccatum mundi, ut dicitur Ioan. I. Figuram autem eius gerebat melchisedech, ut apostolus probat, Heb. VII. Per hoc ergo quod Abraham melchisedech decimas dedit, præfiguravit se, velut in peccato conceptum, et omnes qui ab eo descensuri erant ea ratione ut peccatum originale contraherent, indigere curatione quæ est per Christum. Isaac autem et Iacob et levi, et omnes alii, sic fuerunt in Abraham ut ex eo derivarentur non solum secundum corpulentam substantiam, sed etiam secundum rationem seminalem, per quam originale contrahitur. Et ideo omnes in Abraham sunt decimati, idest præfigurati indigere curatione quæ est per Christum. Solus autem Christus sic fuit in Abraham ut ab eo derivaretur non secundum rationem seminalem, sed secundum corpulentam substantiam. Et ideo non fuit in Abraham sicut curatione indigens, sed magis sicut vulneris medicina. Et ideo non fuit in lumbis Abraham decimatus.

1. Et per hoc patet responsio ad primum.

2. Ad secundum dicendum quod, quia beata virgo fuit in originali concepta, fuit in Abraham sicut curatione indigens. Et ideo fuit ibi decimata, velut inde descendens secundum seminalem rationem. De corpore autem Christi non est sic, ut dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod caro Christi dicitur fuisse in antiquis patribus peccato obnoxia, secundum qualitatem quam habuit in ipsis parentibus, qui fuerunt decimati. Non autem secundum qualitatem quam habet prout est actu in Christo, qui non est decimatus.

4. Ad quartum dicendum quod sacerdotium leviticum secundum carnis originem derivabatur. Unde non minus fuit in Abraham quam in levi. Unde per hoc quod

Abraham decimas dedit melchisedech tanquam maiori, ostenditur sacerdotium melchisedech, inquantum gerit figuram Christi, esse maius sacerdotio levitico. Sacerdotium autem Christi non sequitur carnis originem, sed gratiam spiritualem. Et ideo potest esse quod pater dedit decimas alicui sacerdoti tanquam minor maiori, et tamen filius eius, si sit pontifex, est maior illo sacerdote, non propter carnis originem, sed propter gratiam spiritualem, quam habet a Christo.

QUÆSTIO 28

DEINDE considerandum est de principio activo in conceptione Christi. Et circa hoc quærentur quatuor. Primo, utrum spiritus sanctus fuerit principium activum conceptionis Christi. Secundo, utrum possit dici quod Christus sit conceptus de spiritu sancto. Tertio, utrum possit dici quod spiritus sanctus sit pater Christi secundum carnem. Quarto, utrum beata virgo aliquid active egerit in conceptione Christi.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod efficere conceptionem Christi non debeat attribui spiritui sancto.

1. Quia, ut Augustinus dicit, in I de Trin., indivisa sunt opera trinitatis, sicut et indivisa est essentia trinitatis. Sed efficere conceptionem Christi est quoddam opus divinum. Ergo videtur quod non magis sit attribuendum spiritui sancto quam patri vel filio.

2. Præterea, apostolus dicit, Galat. IV, cum venit plenitudo temporis, misit Deus filium suum factum ex muliere, quod exponens Augustinus, IV de Trin., dicit, eo utique missum, quo factum ex muliere. Sed missio filii attribuitur præcipue patri, ut in prima parte habitum est. Ergo et conceptio, secundum quam factus est ex muliere, debet præcipue patri attribui.

3. Præterea, Prov. IX dicitur, sapientia ædificavit sibi domum. Est autem sapientia Dei ipse Christus, secundum illud I Cor. I, Christum Dei virtutem et Dei sapientiam. Domus autem huius sapientiæ est corpus Christi, quod etiam dicitur templum eius, secundum illud Ioan. II, hoc autem dicebat de templo corporis sui. Ergo videtur quod efficere conceptionem corporis Christi debeat præcipue attribui filio. Non ergo spiritui sancto.

SED CONTRA est quod dicitur Luc. I, spiritus sanctus superveniet in te, etc.

RESPONDEO dicendum quod conceptionem corporis Christi tota trinitas est operata, attribuitur tamen hoc spiritui sancto, triplici ratione. Primo quidem, quia hoc congruit causæ incarnationis quæ consideratur ex parte Dei. Spiritus enim sanctus est amor patris et filii, ut in prima parte habitum est. Hoc autem ex maximo Dei amore provenit, ut filius Dei carnem sibi assumeret in utero virginali, unde dicitur Ioan. III, sic Deus dilexit mundum ut filium suum unigenitum daret. Secundo, quia hoc congruit causæ incarnationis ex parte naturæ assumptæ. Quia per hoc datur intelligi quod humana natura assumpta est a filio Dei in unitatem personæ non ex aliquibus meritis, sed ex sola gratia, quæ spiritui sancto attribuitur, secundum illud I Cor. XII, divisiones gratiarum sunt, idem autem spiritus. Unde Augustinus dicit, in enchirid., iste modus quo est natus Christus de spiritu sancto, insinuat nobis gratiam Dei, qua homo, nullis præcedentibus meritis, ex ipso primo exordio naturæ suæ quo esse cœpit, verbo Dei copularetur in tantam unitatem personæ ut idem ipse esset filius Dei. Tertio, quia hoc congruit termino incarnationis. Ad hoc enim terminata est incarnatio ut homo ille qui concipiebatur, esset sanctus et filius Dei. Utrumque autem horum attribuitur spiritui sancto. Nam per ipsum efficiuntur homines filii Dei, secundum illud Galat. IV, quoniam estis filii Dei, misit Deus spiritum filii sui in corda nostra, clamantem, abba, pater. Ipse est etiam spiritus sanctificationis, ut dicitur Rom. I. Sicut ergo alii per spiritum sanctum sanctificantur spiritualiter ut sint filii Dei adoptivi, ita Christus per spiritum sanctum est in sanctitate conceptus ut esset filius Dei naturalis. Unde Rom. I, secundum unam Glossam, quod præmittitur, qui prædestinatus est filius Dei in virtute, manifestatur per id quod immediate sequitur, secundum spiritum sanctificationis, idest, per hoc quod est conceptus de spiritu sancto. Et ipse Angelus annuntians, per hoc quod præmiserat, spiritus sanctus superveniet in te, concludit, ideoque et quod nascetur ex te sanctum, vocabitur filius Dei.

1. Ad primum ergo dicendum quod opus conceptionis commune quidem est toti trinitati, secundum tamen modum aliquem attribuitur singulis personis. Nam patri attribuitur auctoritas respectu personæ filii, qui per huiusmodi conceptionem sibi assumpsit; filio autem attribuitur ipsa carnis assumptio; sed spiritui sancto attribuitur formatio corporis quod assumitur a filio. Nam spiritus sanctus est spiritus filii, secundum illud Galat. IV, misit Deus spiritum filii sui. Sicut autem virtus animæ quæ est in semine, per spiritum qui in semine concluditur, format corpus in generatione aliorum hominum; ita virtus Dei, quæ est ipse filius, secundum illud I ad Cor. I, Christum Dei virtutem, per spiritum sanctum corpus formavit quod assumpsit. Et hoc etiam verba Angeli demonstrant dicentis, spiritus sanctus superveniet in te, quasi ad præparandam et formandam materiam corpo-

ris Christi; et virtus altissimi, idest Christus, obumbrabit tibi, idest, corpus humanitatis in te accipiet incorporeum lumen divinitatis, umbra enim a lumine formatur et corpore, ut Gregorius dicit, XVIII Moral. Altissimus autem intelligitur pater, cuius virtus est filius.

2. Ad secundum dicendum quod missio refertur ad personam assumentem, quæ a patre mittitur, sed conceptio refertur ad corpus assumptum, quod operatione spiritus sancti formatur. Et ideo, licet missio et conceptio sint idem subiecto, quia tamen differunt ratione, missio attribuitur patri, efficere autem conceptionem spiritui sancto, sed carnem assumere filio attribuitur.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro de Quæst. Vet. Et Nov. Test., quæstio ista gemina ratione potest intelligi. Primo enim domus Christi ecclesia est, quam ædificavit sibi sanguine suo. Deinde potest et corpus eius dici domus eius, sicut dicitur templum eius. Factum autem spiritus sancti filii Dei est, propter naturæ et voluntatis unitatem.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEEDITUR. Videtur quod Christus non debeat dici conceptus de spiritu sancto.

1. Quia super illud Rom. XI, ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia, dicit Glossa Augustini, attendendum quod non ait de ipso, sed ex ipso. Ex ipso enim cælum sunt et terra, quia fecit ea. Non autem de ipso, quia non de substantia sua. Sed spiritus sanctus non formavit corpus Christi de substantia sua. Ergo Christus non debet dici conceptus de spiritu sancto.

2. Præterea, principium activum de quo aliquid concipitur, se habet sicut semen in generatione. Sed spiritus sanctus non se habuit sicut semen in conceptione Christi. Dicit enim Hieronymus, in exposit. Catholicæ fidei, non, sicut quidam sceleratissimi opinantur, spiritum sanctum dicimus fuisse pro semine, sed potentia et virtute creatoris dicimus esse operatum, idest formatum, corpus Christi. Non ergo debet dici quod Christus sit conceptus de spiritu sancto.

3. Præterea, nihil unum de duobus formatur nisi aliquo modo commixtis. Sed corpus Christi formatum est de virgine Maria. Si ergo Christus dicatur conceptus de spiritu sancto, videtur quod facta sit commixtio quædam spiritus sancti et materiæ quam virgo ministravit, quod patet esse falsum. Non ergo Christus debet dici conceptus de spiritu sancto.

SED CONTRA est quod dicitur Matth. I, antequam convenirent, inventa est in utero habens de spiritu sancto.

RESPONDEO dicendum quod conceptio non attribuitur soli corpori Christi, sed etiam ipsi Christo ratione

ipsius corporis. In spiritu autem sancto duplex habitudo consideratur respectu Christi. Nam ad ipsum filium Dei, qui dicitur esse conceptus, habet habitudinem consubstantialitatis, ad corpus autem eius habet habitudinem causæ efficientis. Hæc autem præpositio de utramque habitudinem designat, sicut cum dicimus hominem aliquem de suo patre. Et ideo convenienter dicere possumus Christum esse conceptum de spiritu sancto, hoc modo quod efficacia spiritus sancti referatur ad corpus assumptum, consubstantialitas ad personam assumptam.

1. Ad primum ergo dicendum quod corpus Christi, quia non est consubstantiale spiritui sancto, non proprie potest dici de spiritu sancto conceptum, sed magis ex spiritu sancto, sicut Ambrosius dicit, in libro de spiritu sancto, quod ex aliquo est, aut ex substantia aut ex potestate eius est, ex substantia, sicut filius, qui a patre est; ex potestate, sicut ex Deo omnia, quo modo et in utero habuit Maria ex spiritu sancto.

2. Ad secundum dicendum quod super hoc videtur esse quædam diversitas Hieronymi ad quosdam alios doctores, qui asserunt spiritum sanctum in conceptione fuisse pro semine. Dicit enim chrysostomus, super Matth., unigenito Dei in virginem ingressuro præcessit spiritus sanctus, ut, præcedente spiritu sancto, in sanctificationem nascatur Christus secundum corpus, divinitate ingrediente pro semine. Et Damascenus dicit, in III libro, obumbravit super ipsam Dei sapientia et virtus, velut divinum semen. Sed hoc de facili solvitur. Quia secundum quod in semine intelligitur virtus activa, sic chrysostomus et Damascenus comparant semini spiritum sanctum, vel etiam filium, qui est virtus altissimi. Secundum autem quod in semine intelligitur substantia corporalis quæ in conceptione transmutatur, negat Hieronymus spiritum sanctum fuisse pro semine.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut dicit Augustinus, in enchirid., non eodem modo dicitur Christus conceptus aut natus de spiritu sancto, et de Maria virgine, nam de Maria virgine materialiter, de spiritu sancto effective. Et ideo non habuit hic locum commixtio.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod spiritus sanctus debeat dici pater Christi secundum humanitatem.

1. Quia secundum Philosophum, in libro de generatione. Animal., pater dat principium activum in generatione, mater vero ministrat materiam. Sed beata virgo dicitur mater Christi propter materiam quam in conceptione eius ministravit. Ergo videtur quod etiam spiritus

sanctus possit dici pater eius, propter hoc quod fuit principium activum in conceptione ipsius.

2. Præterea, sicut mentes aliorum sanctorum formantur per spiritum sanctum, ita etiam corpus Christi est per spiritum sanctum formatum. Sed alii sancti, propter prædictam formationem, dicuntur filii totius trinitatis, et per consequens spiritus sancti. Videtur ergo quod Christus debeat dici filius spiritus sancti, in quantum corpus eius est spiritu sancto formatum.

3. Præterea, Deus dicitur pater noster secundum hoc quod nos fecit, secundum illud Deut. XXXII, nonne ipse est pater tuus, qui possedit et fecit et creavit te? sed spiritus sanctus fecit corpus Christi, ut dictum est. Ergo spiritus sanctus debet dici pater Christi secundum corpus ab ipso formatum.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in enchirid., natus est Christus de spiritu sancto non sicut filius, et de Maria virgine sicut filius.

RESPONDEO dicendum quod nomina paternitatis et maternitatis et filiationis generationem consequuntur, non tamen quamlibet, sed proprie generationem viventium, et præcipue animalium. Non enim dicimus quod ignis generatus sit filius ignis generantis, nisi forte secundum metaphoram, sed hoc solum dicimus in animalibus quorum generatio est magis perfecta. Nec tamen omne quod in animalibus generatur, filiationis accepit nomen, sed solum illud quod generatur in similitudine generantis. Unde, sicut Augustinus dicit, non dicimus quod capillus qui nascitur ex homine, sit filius hominis; nec etiam dicimus quod homo qui nascitur sit filius seminis, quia nec capillus habet similitudinem hominis; nec homo qui nascitur habet similitudinem seminis, sed hominis generantis. Et si quidem perfecta sit similitudo, erit perfecta filiatio, tam in divinis quam in humanis. Si autem sit similitudo imperfecta, est etiam filiatio imperfecta. Sicut in homine est quædam similitudo Dei imperfecta, et in quantum creatus est ad imaginem Dei, et in quantum creatus est secundum similitudinem gratiæ. Et ideo utroque modo potest homo dici filius eius, et quia, scilicet, est creatus ad imaginem eius; et quia est ei assimilatus per gratiam. Est autem considerandum quod illud quod de aliquo dicitur secundum perfectam rationem, non est dicendum de eo secundum rationem imperfectam, sicut, quia socrates dicitur naturaliter homo secundum propriam rationem hominis, nunquam dicitur homo secundum illam significationem qua pictura hominis dicitur homo, licet forte ipse assimiletur alteri homini. Christus autem est filius Dei secundum perfectam rationem filiationis. Unde, quamvis secundum humanam naturam sit creatus et iustificatus non tamen debet dici filius Dei neque ratione creationis, neque ratione iustificationis, sed solum ratione generationis æternæ, secundum quam est filius patris solius. Et ideo nullo mo-

do debet dici Christus filius spiritus sancti, nec etiam totius trinitatis.

1. Ad primum ergo dicendum quod Christus conceptus est de Maria virgine materiam ministrante in similitudinem speciei. Et ideo dicitur filius eius. Christus autem, secundum quod homo, conceptus est de spiritu sancto sicut de activo principio, non tamen secundum similitudinem speciei, sicut homo nascitur de patre suo. Et ideo Christus non dicitur filius spiritus sancti.

2. Ad secundum dicendum quod homines qui spiritaliter formantur a spiritu sancto, non possunt dici filii Dei secundum perfectam rationem filiationis. Et ideo dicuntur filii Dei secundum filiationem imperfectam, quæ est secundum similitudinem gratiæ, quæ est a tota trinitate. Sed de Christo est alia ratio, ut dictum est.

3. Et similiter dicendum est ad tertium.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod beata virgo aliquid active egerit in conceptione corporis Christi.

1. Dicit enim Damascenus, in III libro, quod spiritus sanctus supervenit virgini, purgans ipsam, et virtutem susceptivam verbi Dei tribuens, simul autem et generativam. Sed virtutem generativam passivam habebat a natura, sicut et quælibet femina. Ergo dedit ei virtutem generativam activam. Et sic aliquid active egit in conceptione Christi.

2. Præterea, omnes virtutes animæ vegetabilis sunt virtutes activæ, sicut Commentator dicit, in I de Anima. Sed potentia generativa, tam in mare quam in femina, pertinet ad animam vegetabilem. Ergo, tam in mare quam in femina, active operatur ad conceptum proles.

3. Præterea, femina ad conceptionem proles materiam ministrat ex qua naturaliter corpus proles formatur. Sed natura est principium motus intrinsecum. Ergo videtur quod in ipsa materia quam beata virgo ministravit ad conceptum Christi, fuit aliquid principium activum.

SED CONTRA est quod principium activum in generatione dicitur ratio seminalis. Sed, sicut Augustinus dicit, X super Gen. Ad Litt., corpus Christi in sola materia corporali, per divinam conceptionis formationisque rationem, de virgine assumptum est, non autem secundum aliquam rationem seminalem humanam. Ergo beata virgo nihil active fecit in conceptione corporis Christi.

RESPONDEO dicendum quod quidam dicunt beatam virginem aliquid active esse operatam in conceptione Christi, et naturali virtute, et supernaturali. Naturali

quidem virtute, quia ponunt quod in qualibet materia naturali est aliquod activum principium. Alioquin, credunt quod non esset transmutatio naturalis. In quo decipiuntur. Quia transmutatio dicitur naturalis propter principium intrinsecum non solum activum, sed etiam passivum, expresse enim dicit Philosophus, in VIII Physic., quod in gravibus et levibus est principium passivum motus naturalis, et non activum. Nec est possibile quod materia agat ad sui formationem, quia non est actu. Nec est etiam possibile quod aliquid moveat seipsum, nisi dividatur in duas partes, quarum una sit movens et alia sit mota, quod in solis animatis contingit, ut probatur in VIII Physic. Supernaturali autem virtute, quia dicunt ad matrem requiri quod non solum materiam ministret, quæ est sanguis menstruus; sed etiam semen, quod, commixtum virili semini, habet virtutem activam in generatione. Et quia in beata virgine nulla fuit facta resolutio seminis, propter integerrimam eius virginitatem, dicunt quod spiritus sanctus supernaturaliter ei tribuit virtutem activam in conceptione corporis Christi, quam aliæ matres habent per semen resolutum. Sed hoc non potest stare. Quia, cum quælibet res sit propter suam operationem, ut dicitur II de cælo; natura non distingueret ad opus generationis sexum maris et feminae, nisi esset distincta operatio maris ab operatione feminae. In generatione autem distinguitur operatio agentis et patientis. Unde relinquatur quod tota virtus activa sit ex parte maris, passio autem ex parte feminae. Propter quod in plantis, in quibus utraque vis commiscetur, non est distinctio maris et feminae. Quia igitur beata virgo non hoc accepit ut esset pater Christi, sed mater, consequens est quod non acceperit potentiam activam in conceptione Christi, sive aliquid egerit, ex quo sequitur ipsam patrem fuisse Christi; sive nihil egerit, ut quidam dicunt, ex quo sequitur huiusmodi potentiam activam sibi frustra fuisse collatam. Et ideo dicendum est quod in ipsa conceptione Christi beata virgo nihil active operata est, sed solam materiam ministravit. Operata tamen est ante conceptionem aliquid active, præparando materiam ut esset apta conceptui.

1. Ad primum ergo dicendum quod illa conceptio tria privilegia habuit, scilicet, quod esset sine peccato originali; quod esset non puri hominis, sed Dei et hominis; item quod esset conceptio virginis. Et hæc tria habuit a spiritu sancto. Et ideo dicit Damascenus, quantum ad primum, quod spiritus sanctus supervenit virgini purgans ipsam, idest, præservans ne cum peccato originali conciperet. Quantum ad secundum, dicit, et virtutem susceptivam verbi Dei tribuens, idest, ut conciperet verbum Dei. Quantum autem ad tertium, dicit, simul et generativam, ut, scilicet, manens virgo posset generare, non quidem active sed passive, sicut aliæ matres hoc consequuntur ex semine viri.

2. Ad secundum dicendum quod potentia generativa

in femina est imperfecta respectu potentiæ generatiuæ quæ est in mare. Et ideo, sicut in artibus ars inferior disponit materiam, ars autem superior inducit formam, ut dicitur in II Physic; ita etiam virtus generatiua feminae præparat materiam, virtus vero actiua maris format materiam præparatam.

3. Ad tertium dicendum quod ad hoc quod transmutatio sit naturalis, non requiritur quod in materia sit principium actiuum, sed solum passiuum, ut dictum est.

QUÆSTIO 29

DEINDE considerandum est de modo et ordine conceptionis Christi. Et circa hoc quærentur quatuor. Primo, utrum corpus Christi in primo instanti conceptionis fuerit formatum. Secundo, utrum in primo instanti conceptionis fuerit animatum. Tertio, utrum in primo instanti conceptionis fuerit a verbo assumptum. Quarto, utrum conceptio illa fuerit naturalis vel miraculosa.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod corpus Christi non fuerit formatum in primo instanti conceptionis.

1. Dicitur enim Ioan. II, quadraginta et sex annis ædificatum est templum hoc, quod exponens Augustinus, in IV de Trin., dicit, hic numerus perfectioni dominici corporis aperte congruit. Et in libro octoginta trium Quæst. Dicit, non absurde quadraginta sex annis dicitur fabricatum esse templum, quod corpus eius figurabat, ut, quot anni fuerunt in fabricatione templi, tot dies fuerint in corporis dominici perfectione. Non ergo in primo instanti conceptionis corpus Christi fuit perfecte formatum.

2. Præterea, ad formationem corporis Christi requirebatur motus localis, quo purissimi sanguines de corpore virginis ad locum congruum generationi pervenerent. Nullum autem corpus potest moveri localiter in instanti, eo quod tempus motus dividitur secundum diuisionem mobilis, ut probatur in VI Physic. Ergo corpus Christi non fuit in instanti formatum.

3. Præterea, corpus Christi formatum est ex purissimis sanguinibus virginis, ut supra habitum est. Non autem potuit esse materia illa in eodem instanti sanguis et caro, quia sic materia simul fuisset sub duabus formis. Ergo aliud fuit instans in quo ultimo fuit sanguis, et aliud in quo primo fuit caro formata. Sed inter quælibet duo instantia est tempus medium. Ergo corpus Christi non fuit in instanti formatum, sed per aliquod tempus.

4. Præterea, sicut potentia augmentatiua requirit determinatum tempus in suo actu, ita etiam virtus generatiua, utraque enim est potentia naturalis ad vegetabilem animam pertinens. Sed corpus Christi fuit determinato tempore augmentatum, sicut et aliorum hominum corpora, dicitur enim Luc. II, quod proficiebat ætate et sapientia. Ergo videtur quod, pari ratione, formatio corporis eius, quæ pertinet ad vim generatiuam, non fuerit in instanti, sed determinato tempore quo aliorum hominum corpora formantur.

SED CONTRA est quod Gregorius dicit, XVIII Moral., Angelo nuntiante, et spiritu adueniente, mox verbum in utero, mox intra uterum verbum caro.

RESPONDEO dicendum quod in conceptione corporis Christi tria est considerare, primo quidem, motum localem sanguinis ad locum generationis; secundo, formationem corporis ex tali materia; tertio, augmentum quo perducitur ad quantitatem perfectam. In quorum medio ratio conceptionis consistit, nam primum est conceptioni præambulum; tertium autem conceptionem consequitur. Primum autem non potuit esse in instanti, quia hoc est contra ipsam rationem motus localis corporis cuiuscumque, cuius partes successive subintrant locum. Similiter et tertium oportet esse successiuum. Tum quia augmentum non est sine motu locali. Tum etiam quia procedit ex virtute animæ iam in corpore formato operantis, quæ non operatur nisi in tempore. Sed ipsa formatio corporis, in qua principaliter ratio conceptionis consistit, fuit in instanti, duplici ratione. Primo quidem, propter virtutem agentis infinitam, scilicet spiritus sancti, per quem corpus Christi est formatum, ut supra dictum est. Tanto enim aliquod agens citius potest materiam disponere, quanto fuerit maioris virtutis. Unde agens infinitæ virtutis potest in instanti materiam disponere ad debitam formam. Secundo, ex parte personæ filii, cuius corpus formabatur. Non enim erat congruum ut corpus humanum assumeret nisi formatum. Si autem ante formationem perfectam aliquod tempus conceptionis præcessisset, non posset tota conceptio attribui filio Dei, quæ non attribuitur ei nisi ratione assumptionis. Et ideo in primo instanti quo materia adunata pervenit ad locum generationis, fuit perfecte formatum corpus Christi et assumptum. Et per hoc dicitur ipse filius Dei conceptus, quod aliter dici non posset.

1. Ad primum ergo dicendum quod verbum Augustini utrobique non refertur ad solam formationem corporis Christi, sed ad formationem simul cum determinato augmento usque ad tempus partus. Unde secundum rationem illius numeri dicitur perfici tempus novem mensium, quo Christus fuit in utero virginis.

2. Ad secundum dicendum quod motus ille localis non comprehenditur infra ipsam conceptionem, sed est conceptioni præambulus.

3. Ad tertium dicendum quod non est assignare ultimum instans in quo materia illa fuit sanguis, sed est assignare ultimum tempus, quod continuatur, nullo interveniente medio, ad primum instans in quo fuit caro Christi formata. Et hoc instans fuit terminus temporis motus localis materiæ ad locum generationis.

4. Ad quartum dicendum quod augmentum fit per potentiam augmentativam ipsius quod augetur, sed formatio corporis fit per potentiam generativam, non eius qui generatur, sed patris generantis ex semine, in quo operatur vis formativa ab anima patris derivata. Corpus autem Christi non fuit formatum ex semine viri, sicut supra dictum est, sed ex operatione spiritus sancti. Et ideo talis debuit esse formatio ut spiritum sanctum dece- ret. Sed augmentum corporis Christi fuit factum secundum potentiam augmentativam animæ Christi, quæ cum sit specie conformis animæ nostræ, eodem modo debuit corpus illud augmentari sicut et alia corpora hominum augmentantur, ut ex hoc ostenderetur veritas humanæ naturæ.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod corpus Christi non fuit animatum in primo instanti conceptionis.

1. Dicit enim leo Papa, in epistola ad Iulianum, non alterius naturæ erat caro Christi quam nostræ, nec alio illi quam ceteris hominibus anima est inspirata principio. Sed aliis hominibus non infunditur anima in primo instanti suæ conceptionis. Ergo neque corpori Christi anima debuit infundi in primo instanti suæ conceptionis.

2. Præterea, anima, sicut quælibet forma naturalis, requirit determinatam quantitatem in sua materia. Sed in primo instanti conceptionis corpus Christi non habuit tantam quantitatem quantum habent corpora aliorum hominum quando animantur, alioquin, si continue fuisset postmodum augmentatum, vel citius fuisset natum; vel in sua nativitate fuisset maioris quantitatis quam alii infantes. Quorum primum est contra Augustinum, IV de Trin., ubi probat eum spatio novem mensium in utero virginis fuisse, secundum autem est contra leonem Papam, qui, in sermone epiphaniæ, dicit, invenerunt puerum Iesum in nullo ab humanæ infantie generalitate discretum. Non ergo corpus Christi fuit animatum in primo instanti suæ conceptionis.

3. Præterea, ubicumque est prius et posterius, oportet esse plura instantia. Sed secundum Philosophum, in libro de generat. Animal., in generatione hominis requiritur prius et posterius, prius enim est vivum, et postea animal, et postea homo. Ergo non potuit animatio Christi perfici in primo instanti conceptionis.

SED CONTRA est quod Damascenus dicit, in III libro, simul caro, simul Dei verbi caro, simul caro animata anima rationali et intellectuali.

RESPONDEO dicendum quod, ad hoc quod conceptio ipsi filio Dei attribuat, ut in symbolo confitemur, dicentes, qui conceptus est de spiritu sancto; necesse est dicere quod ipsum corpus, dum conciperetur, esset a verbo Dei assumptum. Ostensum est autem supra quod verbum Dei assumpsit corpus mediante anima, et animam mediante spiritu, idest intellectu. Unde oportuit quod in primo instanti conceptionis corpus Christi esset animatum anima rationali.

1. Ad primum ergo dicendum quod principium inspirationis animæ potest considerari dupliciter. Uno modo, secundum dispositionem corporis. Et sic non ab alio principio inspirata est anima corpori Christi, et corporibus aliorum hominum. Sicut enim statim, formato corpore alterius hominis, infunditur anima, ita fuit in Christo. Alio modo potest considerari dictum principium solum secundum tempus. Et sic, quia prius tempore formatum fuit perfecte corpus Christi, prius tempore fuit etiam animatum.

2. Ad secundum dicendum quod anima requirit debitam quantitatem in materia cui infunditur, sed ista quantitas quandam latitudinem habet, quia et in maiori et minori quantitate salvatur. Quantitas autem corporis quam habet cum primo sibi infunditur anima, proportionatur quantitati perfectæ ad quam per augmentum perveniet, ita scilicet quod maiorum hominum maiorem quantitatem corpora habent in prima animatione. Christus autem in perfecta ætate habuit decentem et mediocrem quantitatem, cui proportionabatur quantitas quam corpus eius habuit in tempore quo aliorum hominum corpora animantur; minorem tamen habuit in principio suæ conceptionis. Sed tamen illa parva quantitas non erat tam parva ut in ea non posset ratio animati corporis conservari, cum in tali quantitate quorundam parvorum hominum corpora animentur.

3. Ad tertium dicendum quod in generatione aliorum hominum locum habet quod dicit Philosophus, propter hoc quod successive corpus formatur et disponitur ad animam, unde primo, tanquam imperfecte dispositum, recipit animam imperfectam; et postmodum, quando perfecte est dispositum, recipit animam perfectam. Sed corpus Christi, propter infinitam virtutem agentis, fuit perfecte dispositum in instanti. Unde statim in primo instanti recepit formam perfectam, idest animam rationalem.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod caro Christi prius fuit concepta, et postmodum assumpta.

1. Quod enim non est, non potest assumi. Sed caro Christi per conceptionem esse incæpit. Ergo videtur quod fuerit assumpta a verbo Dei postquam fuit concepta.

2. Præterea, caro Christi fuit assumpta a verbo Dei mediante anima rationali. Sed in termino conceptionis accepit animam rationalem. Ergo in termino conceptionis fuit assumpta. Sed in termino conceptionis dicitur iam concepta. Ergo prius fuit concepta, et postmodum assumpta.

3. Præterea, in omni generato prius tempore est id quod est imperfectum, eo quod est perfectum, ut patet per Philosophum, in IX Metaphys. Sed corpus Christi est quiddam generatum. Ergo ad ultimam perfectionem, quæ consistit in unione ad verbum Dei, non statim in primo instanti conceptionis pervenit, sed primo fuit caro concepta, et postmodum assumpta.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in libro de fide ad Petrum, firmissime tene, et nullatenus dubites carnem Christi non fuisse conceptam in utero virginis priusquam susciperetur a verbo.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, proprie dicimus Deum factum esse hominem, non autem proprie dicimus quod homo factus sit Deus, quia scilicet Deus assumpsit sibi id quod est hominis; non autem præexistit id quod est hominis, quasi per se subsistens, antequam susciperetur a verbo. Si autem caro Christi fuisset concepta antequam susciperetur a verbo, habuisset aliquando aliquam hypostasim præter hypostasim verbi Dei. Quod est contra rationem incarnationis, secundum quam ponimus verbum Dei esse unitum humanæ naturæ, et omnibus partibus eius, in unitate hypostasis, nec fuit conveniens quod hypostasim præ-existentstem humanæ naturæ, vel alicuius partis eius, verbum Dei sua assumptione destrueret. Et ideo contra fidem est dicere quod caro Christi prius fuerit concepta, et postmodum assumpta a verbo Dei.

1. Ad primum ergo dicendum quod, si caro Christi non fuisset in instanti formata seu concepta, sed per temporis successionem, oporteret alterum duorum sequi, vel quod assumptum nondum esset caro; vel quod prius esset conceptio carnis quam eius assumptio. Sed quia ponimus conceptionem in instanti esse perfectam, consequens est quod in illa carne simul fuit concipi et conceptum esse. Et sic, ut dicit Augustinus, in libro de fide ad Petrum, dicimus ipsum Dei verbum suæ carnis acceptione conceptum, ipsamque carnem verbi incarnatione conceptam.

2. Et per hoc patet responsio ad secundum. Nam simul dum caro illa concipitur, concepta est et animatur.

3. Ad tertium dicendum quod in mysterio incarnationis non consideratur ascensus, quasi alicuius præ-existentstem proficientis usque ad unionis dignitatem, sicut posuit Photinus hæreticus. Sed potius ibi consideratur descensus, secundum quod perfectum Dei verbum imperfectionem naturæ nostræ sibi assumpsit; secundum illud Ioan. VI, descendi de cælo.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod conceptio Christi fuerit naturalis.

1. Secundum enim conceptionem carnis Christus dicitur filius hominis. Est autem verus et naturalis hominis filius, sicut et verus et naturalis Dei filius. Ergo eius conceptio fuit naturalis.

2. Præterea, nulla creatura producit operationem miraculosam. Sed conceptio Christi attribuitur beatæ virgini, quæ est pura creatura, dicitur enim quod virgo Christum concepit. Ergo videtur quod non sit miraculosa, sed naturalis conceptio.

3. Præterea, ad hoc quod aliqua transmutatio sit naturalis, sufficit quod principium passivum sit naturale, ut supra habitum est. Sed principium passivum ex parte matris in conceptione Christi fuit naturale, ut ex dictis patet. Ergo conceptio Christi fuit naturalis.

SED CONTRA est quod Dionysius dicit, in epistola ad caium monachum, super hominem operatur Christus ea quæ sunt hominis, et hoc monstrat virgo supernaturaliter concipiens.

RESPONDEO dicendum quod, sicut Ambrosius dicit, in libro de incarnatione, multa in hoc mysterio et secundum naturam invenies, et ultra naturam. Si enim consideremus id quod est ex parte materiæ conceptus, quam mater ministravit, totum est naturale. Si vero consideremus id quod est ex parte virtutis activæ, totum est miraculosum. Et quia unumquodque magis iudicatur secundum formam quam secundum materiam; et similiter secundum agens quam secundum patiens, inde est quod conceptio Christi debet dici simpliciter miraculosa et supernaturalis, sed secundum aliquid naturalis.

1. Ad primum ergo dicendum quod Christus dicitur naturalis filius hominis in quantum habet naturam humanam veram, per quam est filius hominis, licet eam miraculose habuerit, sicut cæcus illuminatus videt naturaliter per potentiam visivam quam miraculose accepit.

2. Ad secundum dicendum quod conceptio attribuitur beatæ virgini, non tanquam principio activo, sed quia ministravit materiam conceptui, et in eius utero est conceptio celebrata.

3. Ad tertium dicendum quod principium passivum naturale sufficit ad transmutationem naturalem quando naturali et consueto modo movetur a principio activo proprio. Sed hoc in proposito non habet locum. Et ideo conceptio illa non potest dici simpliciter naturalis.

QUÆSTIO 27

DEINDE considerandum est de perfectione prolis conceptæ. Et circa hoc quærentur quatuor. Primo, utrum in primo instanti conceptionis Christus fuerit sanctificatus per gratiam. Secundo, utrum in eodem instanti habuerit usum liberi arbitrii. Tertio, utrum in eodem instanti potuerit mereri. Quarto, utrum in eodem instanti fuerit plene comprehensor.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEditur. Videtur quod Christus non fuerit sanctificatus in primo instanti suæ conceptionis.

1. Dicitur enim I Cor. XV, non prius quod spirituale est, sed quod animale, deinde quod spirituale. Sed sanctificatio gratiæ pertinet ad spiritualitatem. Non ergo statim a principio suæ conceptionis Christus percepit gratiam sanctificationis, sed post aliquod spatium temporis.

2. Præterea, sanctificatio videtur esse a peccato, secundum illud I Cor. VI, et hoc quidem fuistis aliquando, scilicet peccatores, sed abluti estis, sed sanctificati estis. Sed in Christo nunquam fuit peccatum. Ergo non convenit sibi sanctificari per gratiam.

3. Præterea, sicut per verbum Dei omnia facta sunt, ita per verbum incarnatum sunt omnes homines sanctificati qui sanctificantur, Heb. II, qui sanctificat et qui sanctificantur ex uno omnes. Sed verbum Dei, per quod facta sunt omnia, non est factum, ut Augustinus dicit, in I de Trin. Ergo Christus, per quem sanctificantur omnes, non est sanctificatus.

SED CONTRA est quod dicitur Luc. I, quod ex te nascetur sanctum, vocabitur filius Dei. Et Ioan. X, quem pater sanctificavit et misit in mundum.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, abundantia gratiæ sanctificantis animam Christi derivatur ex ipsa verbi unione, secundum illud Ioan. I, vidimus gloriam eius quasi unigeniti a patre, plenum gratiæ et veritatis. Ostensum est autem supra quod in primo instanti conceptionis corpus Christi animatum fuit et a verbo Dei assumptum. Unde consequens est quod in primo

instanti conceptionis Christus habuit plenitudinem gratiæ sanctificantis animam et corpus eius.

1. Ad primum ergo dicendum quod ille ordo quem ponit ibi apostolus, pertinet ad eos qui per profectum ad spirituales statum perveniunt. In mysterio autem incarnationis magis consideratur descensus divinæ plenitudinis in naturam humanam, quam profectus humanæ naturæ, quasi præexistentis, in Deum. Et ideo in homine Christo a principio fuit perfecta spiritualitas.

2. Ad secundum dicendum quod sanctificari est aliquid fieri sanctum. Fit autem aliquid non solum ex contrario, sed etiam ex negative vel privative opposito, sicut album fit ex nigro, et etiam ex non albo. Nos autem ex peccatoribus sancti efficimur, et ita sanctificatio nostra est ex peccato. Sed Christus quidem, secundum hominem, factus est sanctus, quia hanc gratiæ sanctitatem non semper habuit, non tamen factus est sanctus ex peccatore, quia peccatum nunquam habuit; sed factus est sanctus ex non sancto secundum hominem, non quidem privative, ut scilicet aliquando fuerit homo et non fuerit sanctus, sed negative, quia scilicet, quando non fuit homo, non habuit sanctitatem humanam. Et ideo simul factus fuit homo et sanctus homo. Propter quod Angelus dixit, Luc. I, quod nascetur ex te sanctum. Quod exponens Gregorius, XVIII Moral., dicit, ad distinctionem nostræ sanctitatis, Iesus sanctus nasciturus asseritur. Nos quippe, si sancti efficimur, non tamen nascimur, quia ipsa naturæ corruptibilis conditione constringimur. Ille autem solus veraciter sanctus natus est, qui ex coniunctione carnalis copulæ conceptus non est.

3. Ad tertium dicendum quod aliter operatur pater creationem rerum per filium, aliter tota trinitas sanctificationem hominum per hominem Christum. Nam verbum Dei est eiusdem virtutis et operationis cum Deo patre, unde pater non operatur per filium sicut per instrumentum, quod movet motum. Humanitas autem Christi est sicut instrumentum divinitatis, sicut supra dictum est. Et ideo humanitas Christi est sanctificans et sanctificata.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEditur. Videtur quod Christus, secundum hominem, non habuerit usum liberi arbitrii in primo instanti suæ conceptionis.

1. Prius est enim esse rei quam agere vel operari. Usus autem liberi arbitrii est quædam operatio. Cum ergo anima Christi esse incæperit in primo instanti conceptionis, ut ex prædictis patet, videtur esse impossibile quod in primo instanti conceptionis habuit usum liberi arbitrii.

2. Præterea, usus liberi arbitrii est electio. Electio autem præsupponit deliberationem consilii, dicit enim Philosophus, in III Ethic., quod electio est appetitus præconsiliati. Ergo videtur impossibile quod in primo instanti suæ conceptionis Christus habuerit usum liberi arbitrii.

3. Præterea, liberum arbitrium est facultas voluntatis et rationis, ut in prima parte habitum est, et ita usus liberi arbitrii est actus voluntatis et rationis, sive intellectus. Sed actus intellectus præsupponit actum sensus, qui esse non potest sine convenientia organorum, quæ non videtur fuisse in primo instanti conceptionis Christi. Ergo videtur quod Christus non potuerit habere usum liberi arbitrii in primo instanti suæ conceptionis.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in libro de Trin., mox ut verbum venit in uterum, servata veritate propriæ naturæ, factum est caro et perfectus homo. Sed perfectus homo habet usum liberi arbitrii. Ergo Christus habuit in primo instanti suæ conceptionis usum liberi arbitrii.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, naturæ humanæ quam Christus assumpsit, convenit spiritualis perfectio, in quam non profecit, sed eam statim a principio habuit. Perfectio autem ultima non consistit in potentia vel in habitu, sed in operatione, unde in I de Anima dicitur quod operatio est actus secundus. Et ideo dicendum est quod Christus in primo instanti suæ conceptionis habuit illam operationem animæ quæ potest in instanti haberi. Talis autem est operatio voluntatis et intellectus, in qua consistit usus liberi arbitrii. Subito enim et in instanti perficitur operatio intellectus et voluntatis, multo magis quam visio corporalis, eo quod intelligere, velle et sentire non est motus qui sit actus imperfecti, quod successive perficitur; sed est actus iam perfecti, ut dicitur in I de Anima. Et ideo dicendum est quod Christus in primo instanti suæ conceptionis habuit usum liberi arbitrii.

1. Ad primum ergo dicendum quod esse est prius natura quam agere, non tamen est prius tempore, sed, simul cum agens habet esse perfectum, incipit agere, nisi sit aliquid impediens. Sicut ignis, simul cum generatur, incipit calefacere et illuminare. Sed calefactio non terminatur in instanti, sed per temporis successionem, illuminatio autem perficitur in instanti. Et talis operatio est usus liberi arbitrii, ut dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod, simul cum terminatur consilium vel deliberatio, potest esse electio. Illi autem qui deliberatione consilii indigent, in ipsa terminatione consilii primo habent certitudinem de eligendis, et ideo statim eligunt. Ex quo patet quod deliberatio consilii non præexigitur ad electionem nisi propter inquisitionem incerti. Christus autem in primo instanti suæ conceptionis, sicut habuit plenitudinem gratiæ iusti-

ficantis ita habuit plenitudinem veritatis cognitiæ, secundum illud, plenum gratiæ et veritatis. Unde, quasi habens omnium certitudinem, potuit statim in instanti eligere.

3. Ad tertium dicendum quod intellectus Christi, secundum scientiam infusam, poterat intelligere etiam non convertendo se ad phantasmata, ut supra habitum est. Unde poterat in eo esse operatio voluntatis et intellectus absque operatione sensus. Sed tamen potuit in eo esse etiam operatio sensus in primo instanti suæ conceptionis, maxime quantum ad sensum tactus, quo sensu proles concepta sentit in matre etiam antequam animam rationalem obtineat, ut dicitur in libro de generat. Animal. Unde, cum Christus in primo instanti suæ conceptionis habuit animam rationalem, formato iam et organizato corpore eius, multo magis in eodem instanti poterat habere operationem sensus tactus.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Christus in primo instanti suæ conceptionis mereri non potuerit.

1. Sicut enim se habet liberum arbitrium ad merendum, ita ad demerendum. Sed diabolus in primo instanti suæ creationis non potuit peccare, ut in prima parte habitum est. Ergo neque anima Christi in primo instanti suæ creationis, quod fuit primum instans conceptionis Christi, potuit mereri.

2. Præterea, illud quod homo habet in primo instanti suæ conceptionis, videtur ei esse naturale, quia hoc est ad quod terminatur sua generatio naturalis. Sed naturalibus non meremur, ut patet ex his quæ dicta sunt in secunda parte. Ergo videtur quod usus liberi arbitrii quem Christus habuit secundum hominem in primo instanti suæ conceptionis, non fuerit meritorius.

3. Præterea, illud quod semel aliquis meruit, iam facit quodammodo suum, et ita non videtur quod iterum possit illud idem mereri, quia nullus meretur quod suum est. Si ergo Christus in primo instanti suæ conceptionis meruit, sequitur quod postea nihil meruerit. Quod patet esse falsum. Non ergo Christus in primo instanti suæ conceptionis meruit.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, super Exod., non habuit omnino Christus, iuxta animæ meritum, quo potuisset proficere. Potuisset autem proficere in merito si in primo instanti suæ conceptionis non meruisset. Ergo in primo instanti suæ conceptionis meruit Christus.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, Christus in primo instanti conceptionis suæ sanctificatus fuit per gratiam. Est autem duplex sanctificatio,

una quidem adulatorum, qui secundum proprium actum sanctificantur; alia autem puerorum, qui non sanctificantur secundum proprium actum fidei, sed secundum fidem parentum vel ecclesiæ. Prima autem sanctificatio est perfectior quam secunda, sicut actus est perfectior quam habitus; et quod est per se, eo quod est per aliud. Cum ergo sanctificatio Christi fuerit perfectissima, quia sic sanctificatus est ut esset aliorum sanctificator; consequens est quod ipse secundum proprium motum liberi arbitrii in Deum fuerit sanctificatus. Qui quidem motus liberi arbitrii est meritorius. Unde consequens est quod in primo instanti suæ conceptionis Christus meruerit.

1. Ad primum ergo dicendum quod liberum arbitrium non eodem modo se habet ad bonum et ad malum, nam ad bonum se habet per se et naturaliter; ad malum autem se habet per modum defectus, et præter naturam. Sicut autem Philosophus dicit, in II de cælo, posterius est quod est præter naturam, eo quod est secundum naturam, quia id quod est præter naturam, est quædam excisio ab eo quod est secundum naturam. Et ideo liberum arbitrium creaturæ in primo instanti creationis potest moveri ad bonum merendo, non autem ad malum peccando, si tamen natura sit integra.

2. Ad secundum dicendum quod id quod homo habet in principio suæ creationis secundum communem naturæ cursum, est homini naturale, nihil tamen prohibet quin aliqua creatura in principio suæ creationis aliquod beneficium gratiæ a Deo consequatur. Et hoc modo anima Christi in principio suæ creationis consecuta est gratiam, qua posset mereri. Et ea ratione gratia illa, secundum quandam similitudinem, dicitur fuisse illi homini naturalis, ut patet per Augustinum, in enchirid.

3. Ad tertium dicendum quod nihil prohibet idem esse alicuius ex diversis causis. Et secundum hoc, Christus gloriam immortalitatis, quam meruit in primo instanti suæ conceptionis, potuit etiam posterioribus actibus et passionibus mereri, non quidem ut esset sibi magis debita; sed ut sibi ex pluribus causis deberetur.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEditur. Videtur quod Christus non fuerit perfectus comprehensor in primo instanti suæ conceptionis.

1. Meritum enim præcedit præmium, sicut et culpa pœnam. Sed Christus in primo instanti suæ conceptionis meruit, sicut dictum est. Cum ergo status comprehensoris sit principale præmium, videtur quod Christus in primo instanti suæ conceptionis non fuerit comprehensor.

2. Præterea, Dominus dicit, Luc. Ult., hæc oportuit Christum pati, et ita intrare in gloriam suam. Sed glo-

ria pertinet ad statum comprehensionis. Ergo Christus non fuit in statu comprehensoris in primo instanti suæ conceptionis, quando adhuc nullam sustinuit passionem.

3. Præterea, illud quod non convenit nec homini nec Angelo, videtur esse proprium Deo, et ita non convenit Christo secundum quod homo. Sed semper esse beatum non convenit nec homini nec Angelo, si enim fuissent conditi beati, postmodum non peccassent. Ergo Christus, secundum quod homo, non fuit beatus in primo instanti suæ conceptionis.

SED CONTRA est quod dicitur in Psalmo, beatus quem elegisti et assumpsisti, quod, secundum Glossam, refertur ad humanam naturam Christi, quæ assumpta est a verbo Dei in unitatem personæ. Sed in primo instanti conceptionis fuit assumpta humana natura a verbo Dei. Ergo in primo instanti suæ conceptionis Christus, secundum quod homo, fuit beatus. Quod est esse comprehensorem.

RESPONDEO dicendum quod, sicut ex dictis patet, non fuit conveniens ut Christus in sua conceptione acciperet gratiam habitualement tantum absque actu. Accepit autem gratiam non ad mensuram, ut supra habitum est. Gratia autem viatoris, cum sit deficiens a gratia comprehensoris, habet mensuram minorem respectu comprehensoris. Unde manifestum est quod Christus in primo instanti suæ conceptionis accepit non solum tantam gratiam quantum comprehensores habent, sed etiam omnibus comprehensoribus maiorem. Et quia gratia illa non fuit sine actu, consequens est quod actu fuit comprehensor, videndo Deum per essentiam clarius ceteris creaturis.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, Christus non meruit gloriam animæ, secundum quam dicitur comprehensor, sed gloriam corporis, ad quam per suam passionem pervenit.

2. Unde patet responsio ad secundum.

3. Ad tertium dicendum quod Christus, ex hoc quod fuit Deus et homo, etiam in sua humanitate habuit aliquid præ ceteris creaturis, ut scilicet statim a principio esset beatus.

QUÆSTIO 28

CONSEQUENTER, post Christi conceptionem, agendum est de eius nativitate. Et primo, quantum ad ipsam nativitatem; secundo, quantum ad nati manifestationem. Circa primum quærentur octo. Primo, utrum nativitas sit naturæ, vel personæ. Secundo, utrum Christo sit attribuenda alia nativitas præter æternam. Tertio, utrum secundum nativitatem temporalem beata virgo sit mater eius. Quarto, utrum debeat dici mater Dei. Quin-

to, utrum Christus secundum duas filiationes sit filius Dei patris et virginis matris. Sexto, de modo nativitatibus. Septimo, de loco. Octavo, de tempore nativitatibus.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod nativitas naturæ conveniat magis quam personæ.

1. Dicit enim Augustinus, in libro de fide ad Petrum, natura æterna atque divina non posset concipi et nasci ex humana natura, nisi secundum veritatem humanæ naturæ. Sic igitur naturæ divinæ convenit concipi et nasci ratione humanæ naturæ. Multo magis igitur convenit humanæ naturæ.

2. Præterea, secundum Philosophum in V Metaphys., nomen naturæ a nascendo sumptum est. Sed denominationes fiunt secundum similitudinis convenientiam. Ergo videtur quod nativitas magis pertineat ad naturam quam ad personam.

3. Præterea, illud proprie nascitur quod per nativitatem incipit esse. Sed per nativitatem Christi non incipit esse persona Christi, sed eius natura humana. Ergo videtur quod nativitas proprie pertineat ad naturam, non ad personam.

SED CONTRA est quod dicit Damascenus, in III libro, nativitas hypostasis est, non naturæ.

RESPONDEO dicendum quod nativitas potest attribui alicui dupliciter, uno modo, sicut subiecto; alio modo, sicut termino. Sicut subiecto quidem attribuitur ei quod nascitur. Hoc autem proprie est hypostasis, non natura. Cum enim nasci sit quoddam generari, sicut generatur aliquid ad hoc quod sit, ita nascitur aliquid ad hoc quod sit. Esse autem proprie rei subsistentis est, nam forma quæ non subsistit, dicitur esse solum quia ea aliquid est. Persona autem, vel hypostasis, significatur per modum subsistentis, natura autem significatur per modum formæ in qua aliquid subsistit. Et ideo nativitas, tanquam subiecto proprie nascendi, attribuitur personæ vel hypostasi, non naturæ. Sed sicut termino, attribuitur nativitas naturæ. Terminus enim generationis, et cuiuslibet nativitatis, est forma. Natura autem per modum formæ significatur. Unde nativitas dicitur via in naturam, ut patet per Philosophum, II Physic., terminatur enim natura intentio ad formam, seu naturam speciei.

1. Ad primum ergo dicendum quod, propter identitatem quæ in divinis est inter naturam et hypostasim, quandoque natura ponitur pro persona vel hypostasi. Et secundum hoc dicit Augustinus naturam divinam esse conceptam et natam, quia scilicet persona filii est concepta et nata secundum humanam naturam.

2. Ad secundum dicendum quod nullus motus seu mutatio denominatur a subiecto quod movetur, sed a ter-

mino motus, a quo speciem habet. Et propter hoc nativitas non denominatur a persona quæ nascitur, sed a natura ad quam nativitas terminatur.

3. Ad tertium dicendum quod natura, proprie loquendo, non incipit esse sed magis persona incipit esse in aliqua natura. Quia, sicut dictum est, natura significatur ut quo aliquid est, persona vero significatur ut quæ habet esse subsistens.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Christo non sit attribuenda aliqua nativitas temporalis.

1. Nasci enim est sicut quidam motus rei non existentis antequam nascatur, id agens beneficio nativitatis, ut sit. Sed Christus ab æterno fuit. Ergo non potuit temporaliter nasci.

2. Præterea, illud quod est in se perfectum, nativitate non indiget. Sed persona filii Dei ab æterno fuit perfecta. Ergo non indiget temporali nativitate. Et ita videtur quod non sit temporaliter natus.

3. Præterea, nativitas proprie personæ convenit. Sed in Christo tantum est una persona. Ergo in Christo tantum est una nativitas.

4. Præterea, quod duabus nativitatibus nascitur, bis nascitur. Sed hæc videtur esse falsa, Christus est bis natus. Quia nativitas eius qua de patre est natus, interruptionem non patitur, cum sit æterna. Quod tamen requiritur ad hoc adverbium bis, ille enim dicitur bis currere qui cum interruptione currit. Ergo videtur quod in Christo non sit ponenda duplex nativitas.

SED CONTRA est quod Damascenus dicit, in III libro, confitemur Christi duas nativitates, unam quæ est ex patre, æternam; et unam quæ est in ultimis temporibus propter nos.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, natura comparatur ad nativitatem sicut terminus ad motum vel mutationem. Motus autem diversificatur secundum diversitatem terminorum, ut patet per Philosophum, in V Physic. In Christo autem est duplex natura, quarum unam accepit ab æterno a patre, alteram autem accepit temporaliter a matre. Et ideo necesse est attribuere Christo duas nativitates, unam qua æternaliter natus est a patre, aliam qua temporaliter natus est a matre.

1. Ad primum ergo dicendum quod hæc fuit obiectio cuiusdam feliciani hæretici, quam Augustinus, in libro contra felicianum, sic solvit. Fingamus, inquit, sicut plerique volunt, esse in mundo animam generalem, quæ sic ineffabili motu semina cuncta vivificet ut non sit concreta cum genitis, sed vitam præstet ipsa gignen-

dis. Nempe cum hæc in uterum, passibilem materiam ad usus suos formatura, pervenerit, unam facit secum esse personam eius rei, quam non eandem constat habere substantiam, et fit, operante anima et patiente materia, ex duabus substantiis unus homo. Sicque animam nasci fatemur ex utero, non quia, antequam nasceretur, quantum ad se attinet, ipsa penitus non fuisset. Sic ergo, immo sublimius, natus est filius Dei secundum hominem, eo pacto quo cum corpore nasci docetur et animus, non quia utriusque sit una substantia, sed quia ex utraque fit una persona. Non tamen ab hoc incæpisse initio dicimus Dei filium, ne temporalem credat aliquis divinitatem. Non ab æterno filii Dei novimus carnem, ne non veritatem humani corporis, sed quandam eum suscepisse putemus imaginem.

2. Ad secundum dicendum quod hæc fuit ratio Nestorii, quam solvit Cyrillus, in quadam epistola, dicens, non dicimus quod filius Dei indiguerit necessario propter se secunda nativitate, post eam quæ ex patre est, est enim fatuum et indoctum existentem ante omnia sæcula, et consepiternum patri, indigere dicere initio ut sit secundo. Quoniam autem, propter nos, et propter nostram salutem, uniens sibi secundum subsistentiam quod est humanum, processit ex muliere, ob hoc dicitur nasci carnaliter.

3. Ad tertium dicendum quod nativitas est personæ ut subiecti, naturæ autem ut termini. Possibile est autem uni subiecto plures transmutationes inesse, quas tamen necesse est secundum terminos variari. Quod tamen non dicimus quasi æterna nativitas sit transmutatio aut motus, sed quia significatur per modum mutationis aut motus.

4. Ad quartum dicendum quod Christus potest dici bis natus, secundum duas nativitates. Sicut enim dicitur bis currere qui currit duobus temporibus, ita potest dici bis nasci qui semel nascitur in æternitate, et semel in tempore, quia æternitas et tempus multo magis differunt quam duo tempora, cum tamen utrumque designet mensuram durationis.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod secundum temporalem nativitatem Christi beata virgo non possit dici mater eius.

1. Ut enim supra dictum est, beata virgo Maria nihil active in generatione Christi operata est, sed solam materiam ministravit. Sed hoc non videtur sufficere ad rationem matris, alioquin, lignum diceretur mater lecti aut scamni. Ergo videtur quod beata virgo non possit dici mater Christi.

2. Præterea, Christus ex beata virgine miraculose natus est. Sed miraculosa generatio non sufficit ad rationem maternitatis vel filiationis, non enim dicimus hevam fuisse filiam Adæ. Ergo videtur quod nec Christus debeat dici filius beatæ virginis.

3. Præterea, ad matrem pertinere videtur decisio seminis. Sed, sicut Damascenus dicit, in III libro, corpus Christi non seminaliter, sed conditive a spiritu sancto formatum est. Ergo videtur quod beata virgo non debeat dici mater Christi.

SED CONTRA est quod dicitur Matth. I, Christi generatio sic erat. Cum esset desponsata mater Iesu Maria Ioseph, etc.

RESPONDEO dicendum quod beata virgo Maria est vera et naturalis mater Christi. Sicut enim supra dictum est, corpus Christi non est de cælo allatum, sicut valentinus hæreticus posuit, sed de virgine matre sumptum, et ex purissimis sanguinibus eius formatum. Et hoc solum requiritur ad rationem matris, ut ex supra dictis patet. Unde beata virgo vere est mater Christi.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, paternitas seu maternitas et filiatio non competunt in quacumque generatione sed in sola generatione viventium. Et ideo, si aliqua inanimata ex aliqua materia fiant, non propter hoc consequitur in eis relatio maternitatis et filiationis, sed solum in generatione viventium, quæ proprie nativitas dicitur.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut Damascenus dicit, in III libro, nativitas temporalis, qua Christus est natus propter nostram salutem, est quodammodo secundum nos, quoniam natus est homo ex muliere, et tempore conceptionis debito, super nos autem, quoniam non ex semine, sed ex sancto spiritu et sancta virgine, super legem conceptionis. Sic igitur ex parte matris nativitas illa fuit naturalis, sed ex parte operationis spiritus sancti fuit miraculosa. Unde beata virgo est vera et naturalis mater Christi.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, resolutio seminis feminae non pertinet ad necessitatem conceptus. Et ideo resolutio seminis non ex necessitate requiritur ad matrem.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod beata virgo non debeat dici mater Dei.

1. Non enim est dicendum circa divina mysteria nisi quod ex sacra Scriptura habetur. Sed nunquam in sacra Scriptura legitur quod sit mater aut genitrix Dei, sed quod sit mater Christi, aut mater pueri, ut patet Matth. I. Ergo non est dicendum quod beata virgo sit mater Dei.

2. Præterea, Christus dicitur Deus secundum divinam naturam. Sed divina natura non accepit initium essendi ex virgine. Ergo beata virgo non est dicenda mater Dei.

3. Præterea, hoc nomen Deus communiter prædicatur de patre et filio et spiritu sancto. Si ergo beata virgo est mater Dei, videtur sequi quod beata virgo sit mater patris et filii et spiritus sancti, quod est inconveniens. Non ergo beata virgo debet dici mater Dei.

SED CONTRA est quod in capitulis Cyrilli, approbatis in ephesina synodo, legitur, si quis non confitetur Deum esse secundum veritatem emmanuel, et propter hoc Dei genitricem sanctam virginem, genuit enim carnaliter carnem factam ex Deo verbum, anathema sit.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, omne nomen significans in concreto naturam aliquam, potest supponere pro qualibet hypostasi illius naturæ. Cum autem unio incarnationis sit facta in hypostasi, sicut supra dictum est, manifestum est quod hoc nomen Deus potest supponere pro hypostasi habente humanam naturam et divinam. Et ideo quidquid convenit divinæ naturæ et humanæ, potest attribui illi personæ, sive secundum quod pro ea supponit nomen significans divinam naturam; sive secundum quod pro ea supponit nomen significans humanam naturam. Concipi autem et nasci personæ attribuitur et hypostasi secundum naturam illam in qua concipitur et nascitur. Cum igitur in ipso principio conceptionis fuerit humana natura assumpta a divina persona, sicut prædictum est, consequens est quod vere posset dici Deum esse conceptum et natum de virgine. Ex hoc autem dicitur aliqua mulier alicuius mater, quod eum concepit et genuit. Unde consequens est quod beata virgo vere dicatur mater Dei. Solum enim sic negari posset beatam virginem esse matrem Dei, si vel humanitas prius fuisset subiecta conceptioni et nativitati quam homo ille fuisset filius Dei, sicut Photinus posuit, vel humanitas non fuisset assumpta in unitatem personæ vel hypostasis verbi Dei, sicut posuit Nestorius. Utrumque autem horum est erroneum. Unde hæreticum est negare beatam virginem esse matrem Dei.

1. Ad primum ergo dicendum quod hæc fuit obiectio Nestorii. Quæ quidem solvitur ex hoc quod, licet non inveniatur expresse in Scriptura dictum quod beata virgo sit mater Dei, invenitur tamen expresse in Scriptura quod Iesus Christus est verus Deus, ut patet I Ioan. Ult.; et quod beata virgo est mater Iesu Christi, ut patet Matth. I. Unde sequitur ex necessitate ex verbis Scripturæ quod sit mater Dei. Dicitur etiam Rom. IX, quod ex Iudæis est secundum carnem Christus, qui est super omnia Deus benedictus in sæcula. Non autem est ex Iudæis nisi mediante beata virgine. Unde ille qui est super omnia Deus benedictus in sæcula, est vere natus ex beata virgine sicut ex sua matre.

2. Ad secundum dicendum quod illa est obiectio Nestorii. Sed Cyrillus, in quadam epistola contra Nestorium, eam solvit sic dicens, sicut hominis anima cum proprio corpore nascitur, et tanquam unum reputatur; et si voluerit dicere quispiam quia est genitrix carnis, non tamen et animæ genitrix, nimis superflue loquitur, tale aliquid gestum percipimus in generatione Christi. Natum est enim ex Dei patris substantia Dei verbum, quia vero carnem assumpsit, necesse est confiteri quia natum est secundum carnem ex muliere. Dicendum est ergo quod beata virgo dicitur mater Dei, non quia sit mater divinitatis, sed quia personæ habentis divinitatem et humanitatem est mater secundum humanitatem.

3. Ad tertium dicendum quod hoc nomen Deus, quamvis sit commune tribus personis, tamen quandoque supponit pro sola persona patris, quandoque pro sola persona filii vel spiritus sancti, ut supra habitum est. Et ita, cum dicitur, beata virgo est mater Dei hoc nomen Deus supponit pro sola persona filii incarnata.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEditur. Videtur quod in Christo sint duæ filiationes.

1. Nativitas enim est causa filiationis. Sed in Christo sunt duæ nativitates. Ergo etiam in Christo sunt duæ filiationes.

2. Præterea, filiatio, qua quis dicitur filius alicuius ut matris vel patris, dependet alicqualiter ab ipso, quia esse relationis est ad aliud alicqualiter se habere; unde et, interempto uno relativorum, interimitur aliud. Sed filiatio æterna, qua Christus est filius Dei patris, non dependet a matre, quia nullum æternum dependet a temporali. Ergo Christus non est filius matris filiatione æterna. Aut ergo nullo modo est filius eius, quod est contra prædicta, aut oportet quod sit filius eius quadam alia filiatione temporali. Sunt ergo in Christo duæ filiationes.

3. Præterea, unum relativorum ponitur in definitione alterius, ex quo patet quod unum relativorum specificatur ex alio. Sed unum et idem non potest esse in diversis speciebus. Ergo impossibile videtur quod una et eadem relatio terminetur ad extrema omnino diversa. Sed Christus dicitur filius patris æterni, et matris temporalis, qui sunt termini omnino diversi. Ergo videtur quod non possit eadem relatione Christus dici filius patris et matris. Sunt ergo in Christo duæ filiationes.

SED CONTRA est quod, sicut Damascenus dicit, in III libro, ea quæ sunt naturæ, multiplicantur in Christo, non autem ea quæ sunt personæ. Sed filiatio maxime pertinet ad personam, est enim proprietas personalis, ut patet ex his quæ in prima parte dicta sunt. Ergo in Christo est una tantum filiatio.

RESPONDEO dicendum quod circa hoc sunt diversæ opinionones. Quidam enim, attendentes ad causam filiationis, quæ est nativitas, ponunt in Christo duas filiationes, sicut et duas nativitates. Alii vero, attendentes ad subiectum filiationis, quod est persona vel hypostasis, ponunt in Christo tantum unam filiationem, sicut et unam hypostasim vel personam. Unitas enim relationis vel eius pluralitas non attenditur secundum terminos, sed secundum causam vel subiectum. Si enim secundum terminos attenditur, oporteret quod quilibet homo in se duas filiationes haberet, unam qua refertur ad patrem, et aliam qua refertur ad matrem. Sed recte consideranti apparet eadem relatione referri unumquemque ad suum patrem et matrem, propter unitatem causæ. Eadem enim nativitate homo nascitur ex patre et matre, unde eadem relatione ad utrumque refertur. Et eadem ratio est de magistro qui docet multos discipulos eadem doctrina; et de Domino qui gubernat diversos subiectos eadem potestate. Si vero sint diversæ causæ specie differentes, ex consequenti videntur relationes specie differre. Unde nihil prohibet plures tales relationes eidem inesse. Sicut, si aliquis est aliquorum magister in grammatica et aliorum in logica, alia est ratio magisterii utriusque, et ideo diversis relationibus unus et idem homo potest esse magister vel diversorum vel eorundem secundum diversas doctrinas. Contingit autem quandoque quod aliquis habet relationem ad plures secundum diversas causas, eiusdem tamen speciei, sicut cum aliquis est pater diversorum filiorum secundum diversos generationis actus. Unde paternitas non potest specie differre, cum actus generationum sint iidem specie. Et quia plures formæ eiusdem speciei non possunt simul inesse eidem subiecto, non est possibile quod sint plures paternitates in eo qui est pater plurium filiorum generatione naturali. Secus autem esset si esset pater unius generatione naturali, et alterius per adoptionem. Manifestum est autem quod non una et eadem nativitate Christus est natus ex patre ab æterno, et ex matre ex tempore. Nec nativitas est unius speciei. Unde, quantum ad hoc, oporteret dicere in Christo esse diversas filiationes, unam temporalem et aliam æternam. Sed quia subiectum filiationis non est natura aut pars naturæ, sed solum persona vel hypostasis; in Christo autem non est hypostasis vel persona nisi æterna, non potest in Christo esse aliqua filiatio nisi quæ sit in hypostasi æterna. Omnis autem relatio quæ ex tempore de Deo dicitur, non ponit in ipso Deo æterno aliquid secundum rem, sed secundum rationem tantum, sicut in prima parte habitum est. Et ideo filiatio qua Christus refertur ad matrem, non potest esse realis relatio, sed solum secundum rationem. Et sic quantum ad aliquid utraque opinio verum dicit. Nam si attendamus ad perfectas rationes filiationis, oportet dicere duas filiationes, secundum dualitatem nativitatum. Si autem attendamus ad subiectum filiationis, quod non

potest esse nisi suppositum æternum, non potest in Christo esse realiter nisi filiatio æterna. Dicitur tamen relative filius ad matrem relatione quæ cointelligitur relationi maternitatis ad Christum. Sicut Deus dicitur Dominus relatione quæ cointelligitur reali relationi qua creatura subiicitur Deo. Et quamvis relatio dominii non sit realis in Deo, tamen realiter est Dominus, ex reali subiectione creaturæ ad ipsum. Et similiter Christus dicitur realiter filius virginis matris ex relatione reali maternitatis ad Christum.

1. Ad primum ergo dicendum quod nativitas temporalis causaret in Christo temporalem filiationem realem, si esset ibi subiectum huiusmodi filiationis capax. Quod quidem esse non potest, ipsum enim suppositum æternum non potest esse susceptivum relationis temporalis, ut dictum est. Nec etiam potest dici quod sit susceptivum filiationis temporalis ratione humanæ naturæ, sicut etiam et temporalis nativitatis, quia oporteret naturam humanam aliquam esse subiectam filiationi, sicut est aliquam subiecta nativitati; cum enim Æthiops dicitur albus ratione dentis, oportet quod dens Æthiops sit albedinis subiectum. Natura autem humana nullo modo potest esse subiectum filiationis, quia hæc relatio directe respicit personam.

2. Ad secundum dicendum quod filiatio æterna non dependet a matre temporali, sed huic filiationi æternæ cointelligitur quidam respectus temporalis dependens a matre, secundum quem Christus dicitur filius matris.

3. Ad tertium dicendum quod unum et ens se consequuntur, ut dicitur in IV Metaphys. Et ideo, sicut contingit quod in uno extremorum relatio sit quoddam ens, in alio autem non sit ens, sed ratio tantum, sicut de scibili et scientia Philosophus dicit, in V Metaphys., ita etiam contingit quod ex parte unius extremi est una relatio, ex parte autem alterius extremi sunt multæ relationes. Sicut in hominibus ex parte parentum invenitur duplex relatio, una paternitatis et alia maternitatis, quæ sunt specie differentes, propter hoc quod alia ratione pater, et alia mater est generationis principium (si vero essent plures eadem ratione principium unius actionis, puta cum multi simul trahunt navem, in omnibus esset una et eadem relatio), ex parte autem prolis est una sola filiatio secundum rem, sed duplex secundum rationem, in quantum correspondet utrique relationi parentum secundum duos respectus intellectus. Et sic etiam quantum ad aliquid in Christo est tantum una filiatio realis, quæ respicit patrem æternum, est tamen ibi alius respectus temporalis, qui respicit matrem temporalem.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Christus non fuerit natus sine dolore matris.

1. Sicut enim mors hominum subsecuta est ex peccato primorum parentum, secundum illud Gen. II, quicumque die comederitis, morte moriemini; ita etiam dolor partus, secundum illud Gen. III, in dolore paries filios. Sed Christus mortem subire voluit. Ergo videtur quod pari ratione eius partus esse debuerit cum dolore.

2. Præterea, finis proportionatur principio. Sed finis vitæ Christi fuit cum dolore, secundum illud Isaïæ LIII, vere dolores nostros ipse tulit. Ergo videtur quod etiam in sua nativitate fuerit dolor partus.

3. Præterea, in libro de ortu salvatoris narratur quod ad Christi nativitatem obstetrices occurrerunt, quæ videntur necessariæ parienti propter dolorem. Ergo videtur quod beata virgo peperit cum dolore.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in sermone de nativitate, alloquens virginem matrem, nec in conceptione, inquit, inventa es sine pudore, nec in partu inventa es cum dolore.

RESPONDEO dicendum quod dolor parientis causatur ex apertione meatuum per quos proles egreditur. Dicitur est autem supra quod Christus est egressus ex clauso utero matris, et sic nulla apertio meatuum ibi fuit. Et propter hoc in illo partu nullus fuit dolor, sicut nec aliqua corruptio, sed fuit ibi maxima iucunditas, ex hoc quod homo Deus natus est in mundum, secundum illud Isaïæ XXXV, germinans germinabit sicut liliū, et exultabit lætabunda et laudans.

1. Ad primum ergo dicendum quod dolor partus consequitur in muliere commixtionem virilem. Unde Gen. III, postquam dictum est, in dolore paries, subditur, et sub viri potestate eris. Sed, sicut dicit Augustinus, in sermone de assumptione beatæ virginis, ab hac sententia excipitur virgo mater Dei, quæ, quia sine peccati coluvione et sine virilis admixtionis detrimento Christum suscepit, sine dolore genuit, sine integritatis violatione, pudore virginitatis integra permansit. Christus autem mortem suscepit spontanea voluntate, ut pro nobis satisfaceret, non quasi ex necessitate illius sententiæ, quia ipse mortis debitor non erat.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut Christus moriendo destruxit mortem nostram, ita suo dolore nos a doloribus liberavit, et ita mori voluit cum dolore. Sed dolor parientis matris non pertinebat ad Christum, qui pro peccatis nostris satisfacere veniebat. Et ideo non oportuit quod mater eius pareret cum dolore.

3. Ad tertium dicendum quod Luc. II dicitur quod beata virgo ipsamet puerum, quem pepererat, pannis involvit et posuit in præsepio. Et ex hoc ostenditur nar-

ratio huius libri, qui est apocryphus, esse falsa. Unde Hieronymus dicit, contra Helvidium, nulla ibi obstetrix, nulla muliercularum sedulitas intercessit. Et mater et obstetrix fuit. Pannis, inquit, involvit infantem, et posuit in præsepio. Quæ sententia apocryphorum deliramenta convincit.

ARTICULUS 7

AD SEPTIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Christus non debuit in Bethlehem nasci.

1. Dicitur enim Isaïæ II, de sion exhibit lex, et verbum Domini de ierusalem. Sed Christus est vere verbum Dei. Ergo de ierusalem debuit prodire in mundum.

2. Præterea, Matth. II dicitur scriptum esse de Christo quod Nazaræus vocabitur, quod sumitur ex eo quod scribitur Isaïæ XI, flos de radice eius ascendet; Nazareth enim flos interpretatur. Sed maxime aliquis denominatur a loco suæ nativitatis. Ergo videtur quod in Nazareth nasci debuerit, ubi etiam fuit conceptus et nutritus.

3. Præterea, ad hoc Dominus natus est in mundo ut veritatis fidem annuntiaret, secundum illud Ioan. XVIII, in hoc natus sum, et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati. Sed hoc facilius fieri potuisset si natus fuisset in civitate Romana, quæ tunc dominatum orbis habebat, unde et Paulus, Romanis scribens, dicit, Rom. I, fides vestra annuntiatur universo mundo. Ergo videtur quod non debuit nasci in Bethlehem.

SED CONTRA est quod dicitur Mich. V, et tu, Bethlehem ephrata, ex te mihi egredietur qui sit dominator in Israël.

RESPONDEO dicendum quod Christus in Bethlehem nasci voluit duplici ratione. Primo quidem, quia factus est ex semine David secundum carnem, ut dicitur Rom. I, cui etiam fuerat facta repromissio specialis de Christo, secundum illud II Reg. XXIII, dixit vir cui constitutum de Christo Dei Iacob. Et ideo in Bethlehem, de qua natus fuit David, nasci voluit, ut ex ipso loco nativitatis promissio ei facta impleta ostenderetur. Et hoc designat evangelista dicens, eo quod esset de domo et familia David. Secundo quia, ut Gregorius dicit, in homilia, Bethlehem domus panis interpretatur. Ipse Christus est qui ait, ego sum panis vivus, qui de cælo descendi.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut David in Bethlehem natus est, ita etiam ierusalem elegit ut in ea sedem regni constitueret, et templum Dei ibi ædificaret, et sic ierusalem esset civitas simul regalis et sacerdotalis. Sacerdotium autem Christi, et eius regnum, præcipue consummatum est in eius passione. Et ideo convenienter Bethlehem elegit nativitati, ierusalem vero passioni. Simul etiam per hoc hominum gloriam confutavit, qui

gloriantur de hoc quod ex civitatibus nobilibus originem ducunt, in quibus etiam præcipue volunt honorari. Christus autem e converso in civitate ignobili nasci voluit, et in civitate nobili pati opprobrium.

2. Ad secundum dicendum quod Christus florere voluit secundum virtuosam conversationem, non secundum carnis originem. Et ideo in civitate Nazareth educari voluit et nutriri. In Bethlehem autem voluit quasi peregre nasci, quia, ut Gregorius dicit, per humanitatem quam assumpserat, quasi in alieno nascebatur, non secundum potestatem, sed secundum naturam. Et, ut etiam beda dicit, per hoc quod in diversorio loco eget, nobis multas mansiones in domo patris sui præpararet.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut dicitur in quodam sermone ephesini Concilii, si maximam Romam elegisset civitatem, propter potentiam civium mutationem orbis terrarum putarent. Si filius fuisset imperatoris, potestati utilitatem adscriberent. Sed ut divinitas cognosceretur orbem transformasse terrarum, pauperculam elegit matrem, pauperiorem patriam. Elegit autem Deus infirma mundi ut confundat fortia, sicut dicitur I Cor. I. Et ideo, ut suam potestatem magis ostenderet, in ipsa Roma, quæ caput orbis erat, statuit caput ecclesiæ suæ, in signum perfectæ victoriæ, ut exinde fides derivaretur ad universum mundum, secundum illud Isaiæ XXVI, civitatem sublimem humiliabit, et conculcabit eam pes pauperis, idest Christi, gressus egenorum, idest apostolorum Petri et Pauli.

ARTICULUS 8

AD OCTAVUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Christus non fuerit congruo tempore natus.

1. Ad hoc enim Christus venerat ut suos in libertatem revocaret. Natus est autem tempore servitutis, quo scilicet totus orbis præcepto augusti describitur, quasi tributarius factus, ut habetur Luc. II. Ergo videtur quod non congruo tempore Christus fuerit natus.

2. Præterea, promissiones de Christo nascituro non gentilibus fuerant factæ, secundum illud Rom. IX, quorum sunt promissa. Sed Christus natus est tempore quo rex alienigena dominabatur, sicut patet Matth. II, cum natus esset Iesus in diebus Herodis regis. Ergo videtur quod non fuerit congruo tempore natus.

3. Præterea, tempus præsentis Christi in mundo diei comparatur, propter id quod ipse est lux mundi, unde ipse dicit, Ioan. IX, me oportet operari opera eius qui misit me, donec dies est. Sed in æstate sunt dies longiores quam in hieme. Ergo, cum natus fuerit in profundo hiemis octo kalendas Ianuarii, videtur quod non fuerit convenienti tempore natus.

SED CONTRA est quod dicitur Galat. IV, cum venit plenitudo temporis, misit Deus filium suum, factum ex muliere, factum sub lege.

RESPONDEO dicendum quod hæc est differentia inter Christum et alios homines, quod alii homines nascuntur subiecti necessitati temporis, Christus autem, tanquam Dominus et conditor omnium temporum, elegit sibi tempus in quo nasceretur, sicut et matrem et locum. Et quia quæ a Deo sunt ordinata sunt, et convenienter disposita, consequens est quod convenientissimo tempore Christus nasceretur.

1. Ad primum ergo dicendum quod Christus venerat nos in statum libertatis reducere de statu servitutis. Et ideo, sicut mortalitatem nostram suscepit ut nos ad vitam reduceret, ita, ut beda dicit, eo tempore dignatus est incarnari quo, mox natus, censu cæsaris adscriberetur atque, ob nostri liberationem, ipse servitio subderetur. Tempore etiam illo, quo totus orbis sub uno principe vivebat, maxime pax fuit in mundo. Et ideo decebat ut illo tempore Christus nasceretur, qui est pax nostra, faciens utraque unum, ut dicitur Ephes. II. Unde Hieronymus dicit, super Isaiam, veteres revolvamus historias, et inveniemus usque ad vigesimum octavum annum cæsaris augusti in toto orbe terrarum fuisse discordiam, orto autem Domino, omnia bella cessaverunt, secundum illud Isaiæ II, non levabit gens contra gentem gladium. Congruerat etiam ut illo tempore quo unus princeps dominabatur in mundo, Christus nasceretur, qui venerat suos congregare in unum, ut esset unum ovile et unus pastor, ut dicitur Ioan. X.

2. Ad secundum dicendum quod Christus regis alienigenæ tempore nasci voluit, ut impleretur prophetia Iacob dicentis, Gen. Penult., non auferetur sceptrum de Iuda, et dux de femore eius, donec veniat qui mittendus est. Quia, ut chrysostomus dicit, super Matth., quandiu Iudaica gens sub Iudaicis regibus, quamvis peccatoribus, tenebatur, prophetæ mittebantur ad remedium eius. Nunc autem, quando lex Dei sub potestate regis iniqui tenebatur, nascitur Christus, quia magna et desperabilis infirmitas medicum artificiosorem quærebat.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut dicitur in libro de Quæst. Novi et vet. Test., tunc Christus nasci voluit, quando lux diei crementum incipit accipere, ut ostenderetur quod ipse venerat ut homines crescerent in lucem divinam, secundum illud Luc. I, illuminare his qui in tenebris et umbra mortis sedent. Similiter etiam asperitatem hiemis elegit ad nativitatem, ut ex tunc carnis afflictionem pateretur pro nobis.

QUÆSTIO 30

DEINDE considerandum est de manifestatione Christi nati. Et circa hoc quærentur octo. Primo, utrum nativitas Christi debuerit omnibus esse manifesta. Secundo, utrum debuerit aliquibus manifestari. Tertio, quibus manifestari debuerit. Quarto, utrum ipse se debuerit manifestare, vel potius manifestari per alios. Quinto, per quæ alia manifestari debuerit. Sexto, de ordine manifestationum. Septimo, de stella per quam manifestata fuit eius nativitas. Octavo, de veneratione magorum, qui per stellam nativitatem Christi cognoverunt.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Christi nativitas debuerit omnibus esse manifesta.

1. Impletio enim debet promissioni respondere. Sed de promissione adventus Christi dicitur in Psalmo, Deus manifeste veniet. Venit autem per carnis nativitatem. Ergo videtur quod eius nativitas debuit esse toti mundo manifesta.

2. Præterea, I ad Tim. I dicitur, Christus in hunc mundum venit peccatores salvos facere. Sed hoc non fit nisi in quantum eis gratia Christi manifestatur, secundum illud Tit. II, apparuit gratia salvatoris nostri Dei omnibus hominibus, erudiens nos ut, abnegantes impietatem et sæcularia desideria, sobrie et pie et iuste vivamus in hoc sæculo. Ergo videtur quod Christi nativitas debuerit esse omnibus manifesta.

3. Præterea, Deus super omnia pronior est ad miserendum, secundum illud Psalmi, miserationes eius super omnia opera eius. Sed in secundo adventu, quo iustitias iudicabit, veniet omnibus manifestus, secundum illud Matth. XXIV, sicut fulgur exit ab oriente et paret usque in occidentem, ita erit adventus filii hominis. Ergo multo magis primus, quo natus est in mundo secundum carnem, debuit omnibus esse manifestus.

SED CONTRA est quod dicitur Isaia XLV, tu es Deus absconditus, sanctus Israël, salvator. Et Isaia LIII, quasi absconditus est vultus eius et despectus.

RESPONDEO dicendum quod nativitas Christi non debuit omnibus communiter esse manifesta. Primo quidem, quia per hoc impedita fuisset humana redemptio, quæ per crucem eius peracta est, quia, ut dicitur I ad Cor. II, si cognovissent, nunquam Dominum gloriæ crucifixissent. Secundo, quia hoc diminuisset meritum fidei, per quam venerat homines iustificare, secundum illud Rom. III, iustitia Dei per fidem Iesu Christi. Si enim manifestis indiciis, Christo nascente, eius nativitas omnibus ap-

pareret, iam tolleretur ratio fidei, quæ est argumentum non apparentium, ut dicitur Heb. XI. Tertio, quia per hoc venisset in dubium veritas humanitatis ipsius. Unde Augustinus dicit, in epistola ad volusianum, si nullas ex parvulo in iuventutem mutaret ætates, nullos cibos, nullos caperet somnos, nonne opinionem confirmaret erroris, nec hominem verum ullo modo suscepisse crederetur, et, dum omnia mirabiliter facit, auferret quod misericorditer fecit?

1. Ad primum ergo dicendum quod auctoritas illa intelligitur de adventu Christi ad iudicium, secundum quod Glossa ibidem exponit.

2. Ad secundum dicendum quod de gratia Dei salvatoris erudiendi erant omnes homines ad salutem, non in principio nativitatis eius, sed postea, tempore procedente, postquam operatus esset salutem in medio terræ. Unde, post passionem et resurrectionem suam, dixit discipulis, Matth. Ult., euntes, docete omnes gentes.

3. Ad tertium dicendum quod ad iudicium requiritur quod auctoritas iudicis cognoscatur, et propter hoc oportet quod adventus Christi ad iudicium sit manifestus. Sed primus adventus fuit ad omnium salutem, quæ est per fidem, quæ quidem est de non apparentibus. Et ideo adventus Christi primus debuit esse occultus.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod nativitas Christi nulli debuerit manifestari.

1. Quia, ut dictum est, hoc erat congruum humanæ saluti, ut primus Christi adventus esset occultus. Sed Christus venerat ut omnes salvaret, secundum illud I Tim. IV, qui est salvator omnium hominum, maxime fidelium. Ergo nativitas Christi nulli debuit manifestari.

2. Præterea, ante nativitatem Christi, manifestata erat beatæ virgini et Ioseph futura Christi nativitas. Non ergo erat necessarium, Christo nato, eandem aliis manifestari.

3. Præterea, nullus sapiens manifestat id ex quo turbatio nascitur et detrimentum aliorum. Sed, manifestata Christi nativitate, subsecuta est turbatio, dicitur enim Matth. II quod, audiens rex Herodes Christi nativitatem, turbatus est, et omnis ierosolyma cum illo. Cessit etiam hoc in detrimentum aliorum, quia ex hac occasione Herodes occidit pueros in Bethlehem et in finibus eius a bimatru et infra. Ergo videtur quod non fuerit conveniens Christi nativitatem aliquibus manifestari.

SED CONTRA est quod Christi nativitas nulli fuisset proficua si omnibus esset occulta. Sed oportebat Christi nativitatem esse proficua, alioquin frustra natus fuisset. Ergo videtur quod aliquibus manifestari debuerit Christi nativitas.

RESPONDEO dicendum quod, sicut apostolus dicit, Rom. XIII, quæ a Deo sunt, ordinata sunt. Pertinet autem ad divinæ sapientiæ ordinem ut Dei dona, et secreta sapientiæ eius, non æqualiter ad omnes, sed immediate ad quosdam perveniant, et per eos ad alios deriventur. Unde et quantum ad resurrectionis mysterium dicitur, Act. X, quod Deus dedit Christum resurgentem manifestum fieri, non omni populo, sed testibus præordinatis a Deo. Unde hoc etiam debuit circa ipsius nativitatem observari, ut non omnibus Christus manifestaretur, sed quibusdam, per quos posset ad alios devenire.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut fuisset in præiudicium salutis humanæ si omnibus hominibus Dei nativitas innotuisset, ita etiam et si nulli nota fuisset. Utroque enim modo tollitur fides, tam scilicet per hoc quod aliquid est totaliter manifestum; quam etiam per hoc quod a nullo cognoscitur a quo possit testimonium audiri; fides enim est ex auditu, ut dicitur Rom. X.

2. Ad secundum dicendum quod Maria et Ioseph instruendi erant de Christi nativitate antequam nasceretur, quia ad eos pertinebat reverentiam habere prolis conceptæ in utero, et obsequi nascituræ. Eorum autem testimonium, propter hoc quod erat domesticum, fuisset habitum suspectum circa magnificentiam Christi. Et ideo oportuit ut aliis manifestaretur extraneis, quorum testimonium suspectum esse non posset.

3. Ad tertium dicendum quod ipsa turbatio subsecuta ex nativitate Christi manifestata congruebat Christi nativitati. Primo quidem, quia per hoc manifestatur cælestis Christi dignitas. Unde Gregorius dicit, in homilia, cæli rege nato, rex terræ turbatur, quia nimirum terrena altitudo confunditur cum celsitudo cælestis aperitur. Secundo, quia per hoc figurabatur iudiciaria Christi potestas. Unde Augustinus dicit, in quodam sermone epiphaniæ, quid erit tribunal iudicantis, quando superbos reges cuna terreat infantis? tertio, quia per hoc figurabatur deiectio regni diaboli. Quia, ut leo Papa dicit, in sermone epiphaniæ, non tantum Herodes in semetipso turbatur, quantum diabolus in Herode. Herodes enim hominem æstimabat, sed diabolus Deum. Et uterque regni sui successorem timebat, diabolus cælestem, sed Herodes terrenum. Superflue tamen, quia Christus non venerat regnum terrenum in terra habere, ut leo Papa dicit, Herodi loquens, non capit Christum regia tua, nec mundi Dominus potestatis tuæ sceptri est contentus angustiis. Quod autem Iudæi turbantur, qui tamen magis gaudere debuerant, aut hoc est quia, ut chrysostomus dicit, de adventu iusti non poterant gaudere iniqui, aut volentes favere Herodi, quem timebant; populus enim plus iusto favet eis quos crudeles sustinet. Quod autem pueri ab Herode sunt interfecti, non cessit in eorum detrimento, sed in eorum profectum. Dicit enim Augustinus, in sermone quodam de epiphania, absit ut, ad liberandos homines Christus veniens, de illorum præmio qui pro eo

interficerentur nihil egerit, qui, pendens in ligno, pro eis a quibus interficiebatur oravit.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non sunt convenienter electi illi quibus est Christi nativitas manifestata.

1. Dominus enim, Matth. X, mandavit discipulis, in viam gentium ne abieritis, ut scilicet prius manifestaretur Iudæis quam gentilibus. Ergo videtur quod multo minus a principio fuerit revelanda Christi nativitas gentibus, qui ab oriente venerunt, ut habetur Matth. II.

2. Præterea, manifestatio divinæ veritatis præcipue debet fieri ad Dei amicos, secundum illud Iob XXXVII, annuntiat de ea amico suo. Sed magi videntur esse Dei inimici, dicitur enim Levit. XIX, non declinetis ad magos, nec ab ariolis aliquid sciscitemini. Non ergo debuit Christi nativitas magis manifestari.

3. Præterea, Christus venerat mundum totum a potestate diaboli liberare, unde dicitur Malach. I, ab ortu solis usque ad occasum magnum est nomen meum in gentibus. Non ergo solum in oriente positus manifestari debuit, sed etiam ubique terrarum debuit aliquibus manifestari.

4. Præterea, omnia sacramenta veteris legis erant Christi figura. Sed sacramenta veteris legis dispensabantur per ministerium sacerdotum legalium. Ergo videtur quod magis debuerit Christi nativitas manifestari sacerdotibus in templo, quam pastoribus in agro.

5. Præterea, Christus ex virgine matre natus est, et ætate parvulus erat. Convenientius ergo videtur fuisse quod Christus manifestaretur iuvenibus et virginibus, quam senibus et coniugatis vel viduis, sicut simeoni et Annæ.

SED CONTRA est quod dicitur Ioan. XIII, ego scio quos elegerim. Quæ autem fiunt secundum Dei sapientiam, convenienter fiunt. Ergo convenienter sunt electi illi quibus est manifestata Christi nativitas.

RESPONDEO dicendum quod salus quæ erat futura per Christum, ad omnem diversitatem hominum pertinebat, quia, sicut dicitur Coloss. III, in Christo non est masculus et femina, gentilis et Iudæus, servus et liber, et sic de aliis huiusmodi. Et ut hoc in ipsa Christi nativitate præfiguraretur, omnibus conditionibus hominum est manifestatus. Quia, ut Augustinus dicit, in sermone de epiphania, pastores erant Isrælitæ, magi gentiles. Illi prope, isti longe. Utrique tanquam ad angularem lapidem concurrerunt. Fuit etiam inter eos alia diversitas, nam magi fuerunt sapientes et potentes, pastores autem simplices et viles. Manifestatus est etiam iustis, simeo-

ni et Annæ, et peccatoribus, scilicet magis; manifestatus est etiam et viris et mulieribus, scilicet Annæ; ut per hoc ostenderetur nullam conditionem hominum excludi a Christi salute.

1. Ad primum ergo dicendum quod illa manifestatio nativitatis Christi fuit quædam prælibatio plenæ manifestationis quæ erat futura. Et sicut in secunda manifestatione primo annuntiata est gratia Christi per Christum et eius apostolos Iudæis, et postea gentilibus; ita ad Christum primo pervenerunt pastores, qui erant primitiæ Iudæorum, tanquam prope existentes; et postea venerunt magi a remotis, qui fuerunt primitiæ gentium, ut Augustinus dicit.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in sermone de epiphania, sicut prævalet imperitia in rusticitate pastorum, ita prævalet impietas in sacrilegiis magorum. Utrosque tamen sibi ille lapis angularis attribuit, quippe qui venit stulta eligere ut confunderet sapientes, et non vocare iustos, sed peccatores; ut nullus magnus superbiret, nullus infirmus desperaret. Quidam tamen dicunt quod isti magi non fuerunt malefici, sed sapientes astrologi, qui apud Persas vel chaldæos magi vocantur.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut chrysostomus dicit, ab oriente venerunt magi, quia, unde dies nascitur, inde initium fidei processit, quia fides lumen est animarum. Vel, quia omnes qui ad Christum veniunt, ab ipso et per ipsum veniunt, unde dicitur Zach. VI, ecce vir, oriens nomen eius. Dicuntur autem ab oriente, ad litteram, venisse, vel quia de ultimis orientis partibus venerunt, secundum quosdam, vel quia de aliquibus vicinis partibus Iudææ venerunt, quæ tamen sunt regioni Iudæorum ad orientem. Credibile tamen est etiam in aliis partibus mundi aliqua indicia nativitatis Christi apparuisse, sicut Romæ fluxit oleum; et in Hispania apparuerunt tres soles paulatim in unum cœuntes.

4. Ad quartum dicendum quod, sicut chrysostomus dicit, Angelus manifestans Christi nativitatem non ivit ierosolymam, non requisivit Scribas et Phariseos, erant enim corrupti, et præ invidia cruciabantur. Sed pastores erant sinceri, antiquam conversationem patriarcharum et Moysen colentes. Per hos etiam pastores significabantur doctores ecclesiæ, quibus Christi mysteria revelantur, quæ latebant Iudæos.

5. Ad quintum dicendum quod, sicut Ambrosius dicit, generatio Domini non solum a pastoribus, sed etiam a senioribus et iustis accipere debuit testimonium, quorum etiam testimonio, propter iustitiam, magis credebatur.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEditur. Videtur quod Christus per seipsum suam nativitatem manifestare debuerit.

1. Causa enim quæ est per se, semper est potior ea quæ est per aliud, ut dicitur in VIII Physic. Sed Christus suam nativitatem manifestavit per alios, puta pastoribus per Angelos et, magis per stellam. Ergo multo magis per seipsum debuit suam nativitatem manifestare.

2. Præterea, Eccli. XX dicitur, sapientia abscondita, et thesaurus invisus, quæ utilitas in utrisque? sed Christus a principio conceptionis suæ plene habuit sapientiæ et gratiæ thesaurum. Nisi ergo hanc plenitudinem manifestasset per opera et verba, fuisset frustra ei data sapientia et gratia. Quod est inconveniens, quia Deus et natura nihil frustra facit, ut dicitur in I de cælo.

3. Præterea, in libro de infantia salvatoris legitur quod Christus in sua pueritia multa miracula fecit. Et ita videtur quod suam nativitatem per seipsum manifestaverit.

SED CONTRA est quod leo Papa dicit, quod magi invenerunt puerum Iesum nulla ab infantia humanæ generalitate discretum. Sed alii infantes non manifestant seipsos. Ergo neque decuit quod Christus per seipsum suam nativitatem manifestaret.

RESPONDEO dicendum quod nativitas Christi ad humanam salutem ordinabatur, quæ quidem est per fidem. Fides autem salutaris divinitatem et humanitatem Christi confitetur. Oportebat igitur ita manifestari nativitatem Christi ut demonstratio divinitatis eius fidei humanitatis ipsius non præiudicaret. Hoc autem factum est dum Christus in seipso similitudinem infirmitatis humanæ exhibuit, et tamen per Dei creaturas divinitatis virtutem in se monstravit. Et ideo Christus non per seipsum suam nativitatem manifestavit, sed per quasdam alias creaturas.

1. Ad primum ergo dicendum quod in via generationis et motus oportet per imperfecta ad perfectum perveniri. Et ideo Christus prius manifestatus est per alias creaturas, et postea manifestavit se per seipsum manifestatione perfecta.

2. Ad secundum dicendum quod, licet sapientia abscondita inutilis sit, non tamen ad sapientem pertinet ut quolibet tempore manifestet seipsum, sed tempore congruo, dicitur enim Eccli. XX, est tacens non habens sensum loquelæ, et est tacens sciens tempus apti temporis. Sic ergo sapientia Christo data non fuit inutilis, quia seipsam tempore congruo manifestavit. Et hoc ipsum quod tempore congruo abscondebatur, est sapientiæ indicium.

3. Ad tertium dicendum quod liber ille de infantia salvatoris est apocryphus. Et chrysostomus, super Ioan., dicit quod Christus non fecit miracula antequam aquam converteret in vinum, secundum illud quod dicitur Ioan. II, hoc fecit initium signorum Iesus. Si enim secundum primam ætatem miracula fecisset, non indignissent Israëlita alio manifestante eum, cum tamen iohannes baptista dicat, Ioan. I, ut manifestetur Israeli, propterea veni in aqua baptizans. Decenter autem non incœpit facere signa in prima ætate. Æstimassent enim phantasiam esse incarnationem, et ante opportunum tempus eum cruci tradidissent, livore liquefacti.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non debuerit manifestari per Angelos Christi nativitas.

1. Angeli enim sunt spirituales substantiæ, secundum illud Psalmi, qui facit Angelos suos spiritus. Sed Christi nativitas erat secundum carnem, non autem secundum spirituales eius substantiam. Ergo non debuit per Angelos manifestari.

2. Præterea, maior est affinitas iustorum ad Angelos quam ad quoscumque alios, secundum illud Psalmi, immittet Angelus Domini in circuitu timentium eum, et eripiet eos. Sed iustis, scilicet simeoni et Annæ, non est manifestata Christi nativitas per Angelos. Ergo nec pastoribus per Angelos manifestari debuit.

3. Item, videtur quod nec magis debuit manifestari per stellam. Hoc enim videtur esse erroris occasio quantum ad illos qui existimant sidera nativitatibus hominum dominari. Sed occasiones peccandi sunt hominibus auferendæ. Non ergo fuit conveniens quod per stellam Christi nativitas manifestaretur.

4. Præterea, signum oportet esse certum, ad hoc quod per ipsum aliquid manifestetur. Sed stella non videtur esse signum certum nativitatis Christi. Ergo inconvenienter fuit Christi nativitas per stellam manifestata.

SED CONTRA est quod dicitur Deut. XXXII, Dei perfecta sunt opera. Sed talis manifestatio fuit opus divinum. Ergo per convenientia signa fuit effecta.

RESPONDEO dicendum quod, sicut manifestatio syllogistica fit per ea quæ sunt magis nota ei cui est aliquid manifestandum, ita manifestatio quæ fit per signa, debet fieri per ea quæ sunt familiaria illis quibus manifestatur. Manifestum est autem quod viris iustis est familiare et consuetum interiori spiritus sancti edoceri instinctu, absque signorum sensibilibus demonstratione, scilicet per spiritum prophetiæ. Alii vero, corporalibus rebus dediti, per sensibilia ad intelligibilia ad-

ducuntur. Iudæi tamen consueti erant divina responsa per Angelos accipere, per quos etiam legem acceperant, secundum illud Act. VII, acceptis legem in dispositione Angelorum. Gentiles vero, et maxime astrologi, consueti sunt stellarum cursus aspicere. Et ideo iustis, scilicet simeoni et Annæ, manifestata est Christi nativitas per interiorum instinctum spiritus sancti, secundum illud Luc. II responsum accepit a spiritu sancto non visurum se mortem nisi prius videret Christum Domini. Pastoribus autem et magis, tanquam rebus corporalibus deditis, manifestata est Christi nativitas per apparitiones visibiles. Et quia nativitas non erat pure terrena, sed quodammodo cælestis, ideo per signa cælestia utrisque nativitas Christi revelatur, ut enim Augustinus dicit, in sermone de epiphania, cælos Angeli habitant, et sidera ornant, utrisque ergo cæli enarrant gloriam Dei. Rationabiliter autem pastoribus, tanquam Iudæis, apud quos frequenter factæ sunt apparitiones Angelorum, revelata est nativitas Christi per Angelos, magis autem, assuetis in consideratione cælestium corporum, manifestata est per signum stellæ. Quia, ut chrysostomus dicit, per consueta eos Dominus vocare voluit, eis condescendens. Est autem et alia ratio. Quia, ut Gregorius dicit, Iudæis, tanquam ratione utentibus, rationale animal, idest Angelus, prædicare debuit. Gentiles vero, qui uti ratione nesciebant ad cognoscendum Deum, non per vocem, sed per signa perducuntur. Et sicut Dominum iam loquentem annuntiaverunt gentibus prædicatores loquentes, ita eum nondum loquentem elementa muta prædicaverunt. Est autem et alia ratio. Quia, ut Augustinus dicit, in sermone epiphaniæ, Abrahæ innumerabilis erat promissa successio non carnis semine, sed fidei fecunditate generanda. Et ideo stellarum multitudini est comparata, ut cælestis progenies speraretur. Et ideo gentiles, in sideribus designati, ortu novi sideris excitantur ut perveniant ad Christum, per quem efficiuntur semen Abrahæ.

1. Ad primum ergo dicendum quod illud manifestatione indiget quod de se est occultum, non autem illud quod de se est manifestum. Caro autem eius qui nascebatur erat manifesta, sed divinitas erat occulta. Et ideo convenienter manifestata est illa nativitas per Angelos, qui sunt Dei ministri. Unde et cum claritate Angelus apparuit, ut ostenderetur quod ille qui nascebatur erat splendor paternæ gloriæ.

2. Ad secundum dicendum quod iusti non indigebant visibili apparitione Angelorum, sed eis sufficiebat interior instinctus spiritus sancti, propter eorum perfectionem.

3. Ad tertium dicendum quod stella quæ nativitatem Christi manifestavit, omnem occasionem erroris subtrahit. Ut enim Augustinus dicit, contra Faustum, nulli astrologi constituerunt ita nascentium hominum fata sub stellis, ut aliquam stellarum, homine aliquo nato, circuitus sui ordinem reliquisset, et ad eum qui natus est

perrexisse asseverent, sicut accidit circa stellam quæ demonstravit nativitatem Christi. Et ideo per hoc non confirmatur error eorum qui sortem nascentium hominum astrorum ordini colligari arbitrantur, non autem credunt astrorum ordinem ad hominis nativitatem posse mutari. Similiter etiam, ut chrysostomus dicit, non est hoc astronomiæ opus, a stellis scire eos qui nascuntur, sed ab hora nativitatis futura prædicere. Magi autem tempus nativitatis non cognoverunt, ut, hinc sumentes initium, a stellarum motu futura cognoscerent, sed potius e converso.

4. Ad quartum dicendum quod, sicut chrysostomus refert, in quibusdam scriptis apocryphis legitur quod quædam gens in extremo orientis, iuxta Oceanum, quandam Scripturam habebat, ex nomine seth, de hac stella et muneribus huiusmodi offerendis. Quæ gens diligenter observabat huius stellæ exortum, positis exploratoribus duodecim, qui certis temporibus devote ascendebant in montem. In quo postmodum viderunt eam habentem in se quasi parvuli formam, et super se similitudinem crucis. Vel dicendum quod, sicut dicitur in libro de Quæst. Nov. Et vet. Test., magi illi traditionem Balaam sequebantur, qui dixit, orietur stella ex Iacob. Unde, videntes stellam extra ordinem mundi, hanc esse intellexerunt quam Balaam futuram indicem regis Iudæorum prophetaverat. Vel dicendum, sicut Augustinus dicit, in sermone de epiphania, quod ab Angelis aliqua monitione revelationis audierunt magi quod stella Christum natum significaret. Et probabile videtur quod a bonis, quando in Christo adorando salus eorum iam quærebatur. Vel, sicut leo Papa dicit, in sermone de epiphania, præter illam speciem quæ corporeum incitavit obtutum, fulgentior veritatis radius eorum corda perdocuit quod ad illuminationem fidei pertinebat.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEEDITUR. Videtur quod inconvenienti ordine Christi nativitas fuit manifestata.

1. Illis enim debuit primo manifestari Christi nativitas qui Christo propinquiores fuerunt, et qui magis Christum desiderabant, secundum illud Sap. VI, præoccupat eos qui se concupiscunt, ut se priorem illis ostendat. Sed iusti propinquissimi erant Christo per fidem, et maxime eius adventum desiderabant, unde dicitur Luc. II de simeone quod erat homo iustus et timoratus, expectans redemptionem Israël. Ergo prius debuisset manifestari Christi nativitas simeoni quam pastoribus et magis.

2. Præterea, magi fuerunt primitiæ gentium Christo crediturarum. Sed primo plenitudo gentium intrat ad fidem, et postmodum omnis Israël salvus fiet, ut dicitur

Rom. XI. Ergo primo debuit manifestari Christi nativitas magis quam pastoribus.

3. Præterea, Matth. II dicitur quod Herodes occidit omnes pueros qui erant in Bethlehem et in omnibus finibus eius a bimatu et infra, secundum tempus quod exquisierat a magis, et sic videtur quod per duos annos post Christi nativitatem magi ad Christum pervenerunt. Inconvenienter igitur post tantum tempus fuit gentilibus Christi nativitas manifestata.

SED CONTRA est quod dicitur Dan. II, ipse mutat tempora et ætates. Et ita tempus manifestationis nativitatis Christi videtur congruo ordine esse dispositum.

RESPONDEO dicendum quod Christi nativitas primo quidem manifestata est pastoribus, ipso die nativitatis Christi. Ut enim dicitur Luc. II, erant pastores in eadem regione vigilantes et custodientes vigilias noctis super gregem suum. Et, ut discesserunt ab eis Angeli in cælum, loquebantur ad invicem, transeamus usque in Bethlehem. Et venerunt festinantes. Secundo autem magi pervenerunt ad Christum, tertiadecima die nativitatis eius, quo die festum epiphaniæ celebratur. Si enim revoluto anno, aut etiam duobus annis pervenisent, non invenissent eum in Bethlehem, cum scriptum sit Luc. II quod, postquam perfecerunt omnia secundum legem Domini, offerentes scilicet puerum Iesum in templum, reversi sunt in Galilæam, in civitatem suam, scilicet Nazareth. Tertio autem manifestata est iustis in templo, quadragesimo die a nativitate, ut habetur Luc. II. Et huius ordinis ratio est quia per pastores significantur apostoli et alii credentes ex Iudæis, quibus primo manifestata est fides Christi, inter quos non fuerunt multi potentes nec multi nobiles, ut dicitur I Cor. I. Secundo autem fides Christi pervenit ad plenitudinem gentium, quæ est præfigurata per magos. Tertio autem pervenit ad plenitudinem Iudæorum, quæ est præfigurata per iustos. Unde etiam in templo Iudæorum est eis Christus manifestatus.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut apostolus dicit, Rom. IX, Israël, sectando legem iustitiæ, in legem iustitiæ non pervenit, sed gentiles, qui non quærebant iustitiam, Iudæos communiter in iustitia fidei prævenerunt. Et in huius figuram, simeon, qui expectabat consolationem Israël, ultimo Christum natum cognovit, et præceserunt eum magi et pastores, qui Christi nativitatem non ita sollicite expectabant.

2. Ad secundum dicendum quod, licet plenitudo gentium prius intraverit ad fidem quam plenitudo Iudæorum, tamen primitiæ Iudæorum prævenerunt in fide primitias gentium. Et ideo pastoribus primo manifestata est Christi nativitas quam magis.

3. Ad tertium dicendum quod de apparitione stellæ quæ apparuit magis, est duplex opinio. Chrysostomus enim dicit, super Matth., et Augustinus, in sermone epi-

phanîæ, stella magis apparuit per biennium ante Christi nativitatem, et tunc primo, meditates et se ad iter præparantes, a remotissimis partibus orientis pervenerunt ad Christum tertiadecima die a sua nativitate. Unde et Herodes statim post recessum magorum, videns se ab eis illusum, mandavit occidi pueros a bimatu et infra, dubitans ne tunc Christus natus esset quando stella apparuit, secundum quod a magis audierat. Alii vero dicunt stellam apparuisse primo cum Christus est natus, et statim magi visa stella iter arripientes, longissimum iter in tredecim diebus peregerunt, partim quidem adducti divina virtute, partim autem dromedariorum velocitate. Et hoc dico, si venerunt ex extremis partibus orientis. Quidam tamen dicunt eos venisse de regione propinqua, unde fuerat Balaam, cuius doctrinæ successores fuerunt. Dicuntur autem ab oriente venisse, quia terra illa est ad Orientalem partem terræ Iudæorum. Et secundum hoc, Herodes non statim recedentibus magis, sed post biennium interfecit pueros. Vel quia dicitur interim accusatus Romam ivisse, vel, aliquorum periculis terroribus agitatus, a cura interficiendi puerum interim destitisse. Vel quia potuit credere magos, fallaci stellæ visione deceptos, postquam non invenerunt quem natum putaverunt, erubuisse ad se redire, ut Augustinus dicit, in libro de consensu Evangelist. Ideo autem non solum bimos interfecit sed etiam infra, quia, ut Augustinus dicit, in quodam sermone innocentum, timebat ne puer cui sidera famulantur, speciem suam Paulo super ætatem vel infra transformaret.

ARTICULUS 7

AD SEPTIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod stella quæ magis apparuit, fuerit una de cælestibus stellis.

1. Dicit enim Augustinus, in quodam sermone epiphaniæ, dum pendet ad ubera et vilium patitur Deus involumenta pannorum, repente novum de cælo sidus effulsit. Fuit igitur stella cælestis quæ magis apparuit.

2. Præterea, Augustinus dicit, in sermone quodam epiphaniæ, pastoribus Angeli, magis stella Christum demonstrat. Utrisque loquitur lingua cælorum, quia lingua cessaverat prophetarum. Sed Angeli pastoribus apparentes fuerunt vere de cælestibus Angelis. Ergo et stella magis apparens fuit vere de cælestibus stellis.

3. Præterea, stellæ quæ non sunt in cælo, sed in ære, dicuntur stellæ comatæ, quæ non apparent in nativitatibus regum, sed magis sunt indicia mortis eorum. Sed illa stella designabat regis nativitatem, unde magi dicunt, Matth. II, ubi est qui natus est rex Iudæorum? vidimus enim stellam eius in oriente. Ergo videtur quod fuerit de cælestibus stellis.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in libro contra Faustum, non ex illis erat stellis quæ ab initio creaturæ itinerum suorum ordinem sub creatoris lege custodiunt, sed, novo virginis partu, novum sidus apparuit.

RESPONDEO dicendum quod, sicut chrysostomus dicit, super Matth., quod illa stella quæ magis apparuit non fuerit una cælestium stellarum, multipliciter manifestum est. Primo quidem, quia nulla alia stellarum hac via incedit. Hæc enim stella ferebatur a septentrione in meridiem, ita enim iacet Iudæa ad persidem, unde magi venerunt. Secundo, apparet hoc ex tempore. Non enim solum apparebat in nocte, sed etiam in media die. Quod non est virtutis stellæ, sed nec etiam lunæ. Tertio, quia quandoque apparebat et quandoque occultabatur. Cum enim intraverunt ierosolymam, occultavit seipsam, deinde, ubi Herodem reliquerunt, monstravit seipsam. Quarto, quia non habebat continuum motum, sed, cum oportebat ire magos, ibat; quando autem oportebat stare, stabat; sicut et de columna nubis erat in deserto. Quinto, quia non sursum manens partum virginis demonstrabat, sed deorsum descendens hoc faciebat. Dicitur enim Matth. II quod stella quam viderant in oriente, antecedebat eos, usque dum veniens staret supra ubi erat puer. Ex quo patet quod verbum magorum dicentium, vidimus stellam eius in oriente, non est sic intelligendum quasi ipsis in oriente positis stella apparuerit existens in terra Iuda, sed quia viderunt eam in oriente existentem, et præcessit eos usque in Iudæam (quamvis hoc a quibusdam sub dubio relinquatur) non autem potuisset distincte domum demonstrare nisi esset terræ vicina. Et, sicut ipse dicit, hoc non videtur proprium esse stellæ, sed virtutis cuiusdam rationalis. Unde videtur quod hæc stella virtus invisibilis fuisset in talem apparentiam transformata. Unde quidam dicunt quod, sicut spiritus sanctus descendit super baptizatum Dominum in specie columbæ, ita apparuit magis in specie stellæ. Alii vero dicunt quod Angelus qui apparuit pastoribus in specie humana, apparuit magis in specie stellæ. Probabilius tamen videtur quod fuerit stella de novo creata, non in cælo, sed in ære vicino terræ, quæ secundum Dei voluntatem movebatur. Unde leo Papa dicit, in sermone epiphaniæ, tribus magis in regione orientis stella novæ claritatis apparuit, quæ, illustrior ceteris pulchriorque sideribus, in se intuentium oculos animosque converteret, ut confestim adverteretur non esse otiosum quod tam insolitum videbatur.

1. Ad primum ergo dicendum quod cælum in sacra Scriptura quandoque dicitur ær, secundum illud, volucres cæli et pisces maris.

2. Ad secundum dicendum quod ipsi cælestes Angeli ex suo officio habent ut ad nos descendant, in ministerium missi. Sed stellæ cælestes suum situm non mutant. Unde non est similis ratio.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut stella non est secuta motum stellarum cælestium, ita nec stellarum comatarum, quæ nec de die apparent, nec cursum suum ordinatum mutant. Et tamen non omnino aberat significatio cometarum. Quia cæleste regnum Christi comminuit et consumpsit universa regna terræ, et ipsum stabit in æternum, ut dicitur Dan. II.

ARTICULUS 8

AD OCTAVUM SIC PROCEditur. Videtur quod magi non convenienter venerunt ad Christum adorandum et venerandum.

1. Unicuique enim regi reverentia debetur a suis subiectis. Magi autem non erant de regno Iudæorum. Ergo, cum ex visione stellæ cognoverunt natum esse regem Iudæorum, videtur quod inconvenienter venerunt ad eum adorandum.

2. Præterea, stultum est, vivente rege aliquo, extraneum regem annuntiare. Sed in regno Iudææ regnabat Herodes. Ergo stulte fecerunt magi regis nativatem annuntiantes.

3. Præterea, certius est cæleste indicium quam humanum. Sed magi ducatu cælestis indicii ab oriente venerant in Iudæam. Stulte ergo egerunt præter ducatum stellæ humanum indicium requirendo, dicentes, ubi est qui natus est rex Iudæorum?

4. Præterea, munerum oblatio, et adorationis reverentia, non debetur nisi regibus iam regnantibus. Sed magi non invenerunt Christum regia dignitate fulgentem. Ergo inconvenienter ei munera et reverentiam regiam exhibuerunt.

SED CONTRA est quod dicitur Isaiæ LX, ambulabunt gentes in lumine tuo, et reges in splendore ortus tui. Sed qui divino lumine ducuntur, non errant. Ergo magi absque errore Christo reverentiam exhibuerunt.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, magi sunt primitiæ gentium in Christo credentium, in quibus apparuit, sicut in quodam præsigio, fides et devotio gentium venientium a remotis ad Christum. Et ideo, sicut devotio et fides gentium est absque errore per inspirationem spiritus sancti, ita etiam credendum est magos, a spiritu sancto inspiratos, sapienter Christo reverentiam exhibuisse.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in sermone epiphaniæ, cum multi reges Iudæorum nati fuissent atque defuncti, nullum eorum magi adorandum quæsierunt. Non itaque regi Iudæorum quales illic esse solebant, hunc tam magnum honorem longinqui, alienigenæ, et ab eodem regno prorsus extranei, a se deberi arbitrabantur. Sed talem natum esse didi-

cerunt in quo adorando se salutem quæ secundum Deum est consecuturos minime dubitent.

2. Ad secundum dicendum quod per illam Annuntiationem magorum præfigurabatur constantia gentium Christum usque ad mortem confitentium. Unde chrysostomus dicit, super Matth., quod, dum considerabant regem futurum, non timebant regem præsentem. Adhuc non viderant Christum, et iam parati erant pro eo mori.

3. Ad tertium dicendum quod, stella quæ magos perduxit ad locum ubi erat cum matre virgine Deus infans, poterat eos ad ipsam perducere civitatem Bethlehem, in qua natus est Christus. Sed tamen subtraxit se, donec de civitate in qua Christus nasceretur, etiam Iudæi testimonium perhiberent, ut sic, geminato testimonio confirmati, sicut leo Papa dicit, ardentiori fide expeterent quem et stellæ claritas, et prophetiæ manifestabat auctoritas. Ita ipsi annuntiant Christi nativatem, et interrogant locum, credunt et quærunt, tanquam significantes eos qui ambulant per fidem et desiderant speciem, ut Augustinus dicit, in sermone epiphaniæ. Iudæi autem, indicantes eis locum nativitatis Christi, similes facti sunt fabris arcæ Nœ, qui aliis ubi evaderent præstiterunt, et ipsi diluvio perierunt. Audierunt et abierunt inquisitores, dixerunt et remanserunt doctores, similes lapidibus miliariis, qui viam ostendunt, nec ambulant. Divino etiam nutu factum est ut, aspectu stellæ subtracto, magi humano sensu irent in ierusalem, quærentes in civitate regia regem natum, ut in ierusalem primo nativitas Christi publice annuntiaretur, secundum illud Isaiæ II, de sion exhibit lex, et verbum Domini de ierusalem, et ut etiam studio magorum de longe venientium damnaretur pigritia Iudæorum prope existentium.

4. Ad quartum dicendum quod, sicut chrysostomus dicit, super Matth., si magi regem terrenum quærentes venissent, fuissent confusi, quia tanti itineris laborem sine causa suscepissent. Unde nec adorassent, nec munera obtulissent. Nunc autem, quia cælestem regem quærebant, etsi nihil regalis excellentiæ in eo viderunt, tamen, solius stellæ testimonio contenti, adoraverunt, vident enim hominem, et agnoscunt Deum. Et offerunt munera dignitati Christi congruentia, aurum quidem, quasi regi magno; thus, quod in Dei sacrificio ponitur immolant ut Deo; myrrha, qua mortuorum corpora condiuntur, præbetur tanquam pro salute omnium morituro. Et, ut Gregorius dicit, instruimur ut nato regi aurum, per quod significatur sapientia, offeramus, in conspectu eius sapientiæ lumine splendentes; thus autem, per quod exprimitur orationis devotio, offerimus Deo si per orationum studia Deo redolere valeamus; myrrham, quæ significat mortificationem carnis, offerimus si carnis vitia per abstinentiam mortificamus.

QUÆSTIO 31

DEINDE considerandum est de circumcissione Christi. Et quia circumcisio est quædam professio legis observandæ, secundum illud Galat. V, testificor omni homini circumcidenti se, quoniam debitor est universæ legis faciendæ, simul cum hoc quærendum est de aliis legibus circa puerum Christum observatis. Unde quærentur quatuor. Primo, de eius circumcissione. Secundo, de nominis impositione. Tertio, de eius oblatione. Quarto, de matris purgatione.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Christus non debuerit circumcidi.

1. Veniente enim veritate, cessat figura. Sed circumcisio fuit Abrahæ præcepta in signum fœderis quod erat de semine nascituro, ut patet Gen. XVII. Hoc autem fœdus fuit in Christi nativitate completum. Ergo circumcisio statim cessare debuit.

2. Præterea, omnis Christi actio nostra est instructio, unde dicitur Ioan. XIII, exemplum dedi vobis, ut, quemadmodum ego feci vobis, ita et vos faciatis. Sed nos non debemus circumcidi, secundum illud Galat. V, si circumcidimini, Christus vobis nihil proderit. Ergo videtur quod nec Christus debuit circumcidi.

3. Præterea, circumcisio est ordinata in remedium originalis peccati. Sed Christus non contraxit originale peccatum, ut ex supra dictis patet. Ergo Christus non debuit circumcidi.

SED CONTRA est quod dicitur Luc. II, postquam consummati sunt dies octo, ut circumcideretur puer.

RESPONDEO dicendum quod pluribus de causis Christus debuit circumcidi. Primo quidem, ut ostendat veritatem carnis humanæ, contra Manichæum, qui dixit eum habuisse corpus phantasticum; et contra Apollinarium, qui dixit corpus Christi esse divinitati consubstantiale; et contra valentinum, qui dixit Christum corpus de cælo attulisse. Secundo, ut approbaret circumcissionem, quam olim Deus instituerat. Tertio, ut comprobaret se esse de genere Abrahæ, qui circumcissionis mandatum acceperat in signum fidei quam de ipso habuerat. Quarto, ut Iudæis excusationem tolleret ne eum reciperent, si esset incircumcisus. Quinto, ut obedientiæ virtutem nobis suo commendaret exemplo. Unde et octava die circumcisus est, sicut erat in lege præceptum. Sexto, ut qui in similitudinem carnis peccati advenerat, remedium quo caro peccati consueverat mundari, non respueret. Septimo, ut, legis onus in se sustinens, alios

a legis onere liberaret, secundum illud Galat. IV, misit Deus filium suum factum sub lege, ut eos qui sub lege erant redimeret.

1. Ad primum ergo dicendum quod circumcisio, per remotionem carnalis pelliculæ in membro generationis facta, significabat spoliationem vetustæ generationis. A qua quidem vetustate liberamur per passionem Christi. Et ideo veritas huius figuræ non fuit plene impleta in Christi nativitate, sed in eius passione, ante quam circumcisio suam virtutem et statum habebat. Et ideo decuit Christum, ante suam passionem, tanquam filium Abrahæ, circumcidi.

2. Ad secundum dicendum quod Christus circumcissionem suscepit eo tempore quo erat sub præcepto. Et ideo sua actio in hoc est nobis imitanda, ut observemus ea quæ sunt nostro tempore in præcepto. Quia unicuique negotio est tempus et opportunitas, ut dicitur Eccle. VIII. Et præterea, ut Origenes dicit, sicut mortui sumus cum illo moriente, et consurreximus Christo resurgenti, ita circumcisi sumus spirituali circumcissione per Christum. Et ideo carnali circumcissione non indigemus. Et hoc est quod apostolus dicit, Coloss. II, in quo, scilicet Christo, circumcisi estis circumcissione non manu facta in exspoliatione corporis carnis, sed in circumcissione Domini nostri Iesu Christi.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut Christus propria voluntate mortem nostram suscepit, quæ est effectus peccati, nullum in se habens peccatum, ut nos a morte liberaret, et spiritualiter nos faceret mori peccato; ita etiam circumcissionem, quæ est remedium originalis peccati, suscepit absque hoc quod haberet originale peccatum, ut nos a legis iugo liberaret, et ut in nobis spiritualem circumcissionem efficeret; ut scilicet, suscipiendo figuram, impleret veritatem.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod inconvenienter fuerit Christo nomen impositum.

1. Veritas enim evangelica debet prænuntiationi propheticæ respondere. Sed prophetæ aliud nomen de Christo prænuntiauerunt, dicitur enim Isaïæ VII, ecce, virgo concipiet et pariet filium, et vocabitur nomen eius emmanuel; et VIII, voca nomen eius, accelera, spolia detrahe, festina prædari; et IX, vocabitur nomen eius, admirabilis, consiliarius, Deus, fortis, pater futuri sæculi, princeps pacis; et Zach. VI dicitur, ecce vir, oriens nomen eius. Ergo inconvenienter vocatum est nomen eius Iesus.

2. Præterea, Isaïæ LXII dicitur, vocabitur tibi nomen novum, quod os Domini nominavit. Sed hoc nomen Iesus non est nomen novum, sed pluribus fuit in veteri te-

stamento impositum, ut patet etiam ex ipsa genealogia Christi, Luc. III. Ergo videtur quod inconvenienter vocatum est nomen eius Iesus.

3. Præterea, hoc nomen Iesus salutem significat, ut patet per id quod dicitur Matth. I, pariet filium, et vocabis nomen eius Iesum, ipse enim salvum faciet populum suum a peccatis eorum. Sed salus per Christum non est facta solum in circumcissione, sed etiam in præputio, ut patet per apostolum, Rom. IV. Inconvenienter ergo hoc nomen fuit Christo impositum in sua circumcissione.

SED CONTRA est auctoritas Scripturæ, in qua dicitur, Luc. II, quod, postquam consummati sunt dies octo, ut circumcideretur puer, vocatum est nomen eius Iesus.

RESPONDEO dicendum quod nomina debent proprietatibus rerum respondere. Et hoc patet in nominibus generum et specierum, prout dicitur IV Metaphys., ratio enim quam significat nomen, est definitio, quæ designat propriam rei naturam. Nomina autem singularium hominum semper imponuntur ab aliqua proprietate eius cui nomen imponitur. Vel a tempore, sicut imponuntur nomina aliquorum sanctorum his qui in eorum festis nascuntur. Vel a cognatione, sicut cum filio imponitur nomen patris, vel alicuius de cognatione eius; sicut propinqui iohannis baptistæ volebant eum vocare nomine patris sui zachariam, non autem iohannem, quia nullus erat in cognatione eius qui vocaretur hoc nomine, ut dicitur Luc. I. Vel etiam ab eventu, sicut Ioseph vocavit primogenitum suum Manassen, dicens, oblivisci me fecit Deus omnium laborum meorum, Gen. XLI. Vel etiam ex aliqua qualitate eius cui nomen imponitur, sicut Gen. XXV dicitur quod, quia qui primo egressus est de utero matris, Rufus erat, et totus in morem pellis hispidus, vocatum est nomen eius esau, quod interpretatur rubeus. Nomina autem quæ imponuntur divinitus aliquibus, semper significant aliquod gratuitum donum eis divinitus datum, sicut Gen. XVII dictum est Abraham, appellaberis Abraham, quia patrem multarum gentium constitui te; et Matth. XVI dictum est Petro, tu es Petrus, et super hanc petram ædificabo ecclesiam meam. Quia igitur homini Christo hoc munus gratiæ collatum erat ut per ipsum omnes salvarentur, ideo convenienter vocatum est nomen eius Iesus, idest salvator, Angelo hoc nomen prænuntiante non solum matri, sed etiam Ioseph, quia erat futurus eius nutritius.

1. Ad primum ergo dicendum quod in omnibus illis nominibus quodammodo significatur hoc nomen Iesus, quod est significativum salutis. Nam in hoc quod dicitur emmanuel, quod interpretatur, nobiscum Deus, designatur causa salutis, quæ est unio divinæ et humanæ naturæ in persona filii Dei, per quam factum est ut Deus esset nobiscum. Per hoc autem quod dicitur, voca nomen eius, accelera, spolia detrahe, etc., designatur a quo nos salvaverit, quia a diabolo, cuius spolia abstu-

lit, secundum illud Coloss. II, exspolians principatus et potestates, traduxit confidenter. In hoc autem quod dicitur, vocabitur nomen eius admirabilis, etc., designatur via et terminus nostræ salutis, in quantum scilicet admirabili divinitatis consilio et virtute, ad hæreditatem futuri sæculi perducimur, in quo erit pax perfecta filiorum Dei, sub ipso principe Deo. Quod vero dicitur, ecce vir, oriens nomen eius, ad idem refertur ad quod primum, scilicet ad incarnationis mysterium, secundum quod exortum est in tenebris lumen rectis corde.

2. Ad secundum dicendum quod his qui fuerunt ante Christum potuit convenire hoc nomen Iesus secundum aliquam aliam rationem, puta quia aliquam particularem et temporalem salutem attulerunt. Sed secundum rationem spiritualis et universalis salutis, hoc nomen est proprium Christo. Et secundum hoc dicitur esse novum.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut Gen. XVII legitur, simul Abraham suscepit impositionem nominis a Deo, et circumcissionis mandatum. Et ideo apud Iudæos consuetum erat ut ipso die circumcissionis nomina pueris imponerentur, quasi ante circumcissionem perfectum esse non habuerint, sicut etiam nunc pueris in baptismo nomina imponuntur. Unde super illud Prov. IV, ego filius fui patris mei, tenellus et unigenitus coram matre mea, dicit Glossa, quare Salomon se unigenitum coram matre vocat, quem fratrem uterinum præcessisse Scriptura testatur, nisi quia ille mox natus sine nomine, quasi nunquam esset, de vita decessit? et ideo Christus, simul cum fuit circumcisis, nominis impositionem accepit.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod inconvenienter fuerit Christus in templo oblatus.

1. Dicitur enim Exod. XIII, sanctifica mihi omne primogenitum quod aperit vulvam in filiis Israël. Sed Christus exivit de clauso virginis utero, et ita matris vulvam non aperuit. Ergo Christus ex hac lege non debuit in templo offerri.

2. Præterea, illud quod est semper præsens alicui, non potest ei præsentari. Sed Christi humanitas semper fuit Deo maxime præsens, utpote ei semper coniuncta in unitate personæ. Ergo non oportuit quod coram Domino sisteretur.

3. Præterea, Christus est hostia principalis, ad quam omnes hostiæ veteris legis referuntur sicut figura ad veritatem. Sed hostiæ non debet esse alia hostia. Ergo non fuit conveniens ut pro Christo alia hostia offerretur.

4. Præterea, inter legales hostias præcipue fuit agnus, qui erat iuge sacrificium, ut habetur Num. XXVIII.

Unde etiam Christus dicitur agnus, Ioan. I, ecce agnus Dei. Magis ergo fuit conveniens quod pro Christo offerretur agnus quam par turturum vel duo pulli columbarum.

SED IN CONTRARIUM EST auctoritas Scripturæ, quæ hoc factum esse testatur, Luc. II.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, Christus voluit sub lege fieri, ut eos qui sub lege erant redimeret, et ut iustificatio legis in suis membris spiritualiter impleretur. De prole autem nata duplex præceptum in lege traditur. Unum quidem generale quantum ad omnes, ut scilicet, completis diebus purificationis matris, offerretur sacrificium pro filio sive pro filia, ut habetur Levit. XII. Et hoc quidem sacrificium erat et ad expiationem peccati, in quo proles erat concepta et nata, et etiam ad consecrationem quandam ipsius, quia tunc primo præsentabatur in templo. Et ideo aliquid offerebatur in holocaustum, et aliquid pro peccato. Aliud autem præceptum erat speciale in lege de primogenitis tam in hominibus quam in iumentis, sibi enim Dominus deputaverat omne primogenitum in Israël, pro eo quod, ad liberationem populi Israël, percusserat primogenita Ægypti ab homine usque ad pecus, primogenitis filiorum Israël reservatis. Et hoc mandatum ponitur Exod. XIII. In quo etiam præfigurabatur Christus, qui est primogenitus in multis fratribus, ut dicitur Rom. VIII. Quia igitur Christus, ex muliere natus, erat primogenitus; et voluit fieri sub lege, hæc duo evangelista Lucas circa eum fuisse observata ostendit. Primo quidem, id quod pertinet ad primogenitos, cum dicit, tulerunt illum in ierusalem, ut sisterent eum Domino, sicut scriptum est in lege Domini, quia omne masculinum adaperiens vulvam sanctum Domino vocabitur. Secundo, id quod pertinet communiter ad omnes, cum dicit, et ut darent hostiam, secundum quod dictum erat in lege Domini, par turturum aut duos pullos columbarum.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut Gregorius Nyssenus dicit, illud legis præceptum in solo incarnato Deo singulariter et ab aliis differenter impleri videtur. Ipse namque solus, ineffabiliter conceptus ac incomprehensibiliter editus, virginalem uterum aperuit, non antea connubio reseratum, servans et post partum inviolabiliter signaculum castitatis. Unde quod dicit, aperiens vulvam, designat quod nihil antea inde intraverat vel exiverat. Et per hoc etiam specialiter dicitur masculinus, quia nihil de femineitate culpæ portavit. Singulariter etiam sanctus, qui terrenæ contagia corruptelæ, immaculati partus novitate, non sensit.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut filius Dei non propter seipsum factus est homo et circumcisis in carne, sed ut nos per gratiam faceret deos, et ut spiritualiter circumcidamur; sic propter nos sistitur Domino, ut discamus Deo præsentare nosipsos. Et hoc post circum-

cisionem eius factum est, ut ostendat neminem nisi circumcisisum vitiis, dignum esse divinis conspectibus.

3. Ad tertium dicendum quod propter hoc ipsum voluit hostias legales pro se offerri, qui erat vera hostia, ut figura veritati coniungeretur, et per veritatem figura approbaretur, contra illos qui Deum legis negant a Christo fuisse in evangelio prædicatum. Non enim putandum est, ut Origenes dicit, quod filium suum bonus Deus sub lege inimici fecerit, quam ipse non dederat.

4. Ad quartum dicendum quod Levit. XII præcipitur ut qui possent, agnum pro filio aut filia, simul et turturum sive columbam offerrent, qui vero non sufficerent ad offerendum agnum, duos turtures aut duos columbæ pullos offerrent. Dominus ergo, qui, cum dives esset, propter nos egenus factus est, ut illius inopia divites essemus, ut dicitur II Cor. VIII, pro se pauperum hostiam voluit offerri, sicut et in ipsa nativitate pannis involvitur et reclinatur in præsepio. Nihilominus tamen huiusmodi aves figuræ congruunt. Turtur enim, quia est avis loquax, prædicationem et confessionem fidei significat; quia vero est animal castum, significat castitatem; quia vero est animal solitarium, significat contemplationem. Columba vero est animal mansuetum et simplex, mansuetudinem et simplicitatem significans. Est autem animal gregale, unde significat vitam activam. Et ideo huiusmodi hostia significabat perfectionem Christi et membrorum eius. Utrumque autem animal, propter consuetudinem gemendi, præsentem sanctorum luctus designat, sed turtur, quæ est solitaria, significat orationum lacrimas; columba vero, quæ est gregalis, significat publicas orationes ecclesiæ. Utrumque tamen animal duplicatum offertur, ut sanctitas sit non solum in anima, sed etiam in corpore.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod inconvenienter mater Dei purganda ad templum accesserit.

1. Purgatio enim non videtur esse nisi ab immunditia. Sed in beata virgine nulla fuit immunditia, ut ex supra dictis patet. Ergo non debuit ut purganda ad templum accedere.

2. Præterea, Levit. XII dicitur, mulier quæ, suscepto semine, peperit masculum, immunda erit septem diebus, et ideo ei præcipitur quod non ingrediatur sanctuarium, donec impleantur dies purificationis eius. Sed beata virgo peperit masculum sine virili semine. Non ergo debuit venire ad templum purganda.

3. Præterea, purgatio ab immunditia non fit nisi per gratiam. Sed sacramenta veteris legis gratiam non conferebant, sed ipsa potius secum gratiæ auctorem habe-

bat. Non ergo conveniens fuit ut beata virgo ad templum purganda veniret.

SED CONTRA est auctoritas Scripturæ, qua dicitur, Luc. II, quod impleti sunt dies purgationis mariæ secundum legem Moysi.

RESPONDEO dicendum quod, sicut plenitudo gratiæ a Christo derivatur in matrem, ita decuit ut mater humilitati filii conformaretur, humilibus enim Deus dat gratiam, ut dicitur Iac. IV. Et ideo, sicut Christus, licet legi non esset obnoxius, voluit tamen circumcisionem et alia legis onera subire, ad demonstrandum humilitatis et obedientiæ exemplum, et ut approbaret legem, et ut calumniæ occasionem Iudæis tolleret; propter easdem rationes voluit et matrem suam implere legis observantiam, quibus tamen non erat obnoxia.

1. Ad primum ergo dicendum quod, licet beata virgo nullam haberet immunditiam, voluit tamen purgationis observantiam implere, non propter indigentiam, sed propter legis præceptum. Et ideo signanter evangelista dicit quod completi sunt dies purgationis eius secundum legem, ipsa enim secundum se purgatione non indigebat.

2. Ad secundum dicendum quod signanter Moyses videtur fuisse locutus, ad excipiendam ab immunditia matrem Dei, quæ non peperit suscepto semine. Et ideo patet quod non obligatur ad impletionem illius præcepti, sed voluntarie purgationis observantiam implevit, ut dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod legalia sacramenta non purgabant ab immunditia culpæ, quod fit per gratiam, sed hanc purgationem præfigurabant, purgabant enim purgatione quadam carnali ab immunditia irregularitatis cuiusdam; sicut in secunda parte dictum est. Neutram tamen immunditiam beata virgo contraxerat. Et ideo non indigebat purgari.

QUÆSTIO 32

DEINDE considerandum est de baptismo quo Christus baptizatus est. Et quia Christus baptizatus est baptismo iohannis, primo considerandum est de baptismo iohannis in communi; secundo, de baptizatione Christi. Circa primum quærentur sex. Primo, utrum conveniens fuerit quod iohannes baptizaret. Secundo, utrum ille baptismus fuerit a Deo. Tertio, utrum contulerit gratiam quarto, utrum alii præter Christum illo baptismo debuerint baptizari. Quinto, utrum baptismus ille cessare debuerit, Christo baptizato. Sexto, utrum baptizati baptismo iohannis essent postea baptizandi baptismo Christi.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non fuerit conveniens iohannem baptizare.

1. Omnis enim ritus sacramentalis ad aliquam pertinet legem. Sed iohannes non introduxit novam legem. Ergo inconveniens fuit quod novum ritum baptizandi introduceret.

2. Præterea, iohannes fuit missus a Deo in testimonium tanquam propheta, secundum illud Luc. I, tu, puer, propheta altissimi vocaberis. Sed prophetæ qui fuerunt ante Christum, non introduxerunt novum ritum, sed ad observantiam legalium rituum inducebant, ut patet Malach. Ult., mementote legis Moysi, servi mei. Ergo nec iohannes novum ritum baptizandi inducere debuit.

3. Præterea, ubi est alicuius rei superfluitas, non est ad illud aliquid addendum. Sed Iudæi excedebant in superfluitate baptismatum, dicitur enim marci VII, quod Pharisei, et omnes Iudæi, nisi crebro lavent manus, non manducant; et a foro, nisi baptizentur, non comedunt; et alia multa quæ tradita sunt illis servare, baptismata calicum et urceorum et ærumentorum et lectorum. Ergo inconveniens fuit quod iohannes baptizaret.

SED CONTRA est auctoritas Scripturæ, Matth. III, ubi, præmissa sanctitate iohannis, subditur quod exibant ad eum multi, et baptizabantur in iordane.

RESPONDEO dicendum quod conveniens fuit iohannem baptizare, propter quatuor. Primo quidem, quia oportebat Christum a iohanne baptizari, ut baptismum consecraret, ut dicit Augustinus, super Ioan. Secundo, ut Christus manifestaretur. Unde ipse iohannes baptista dicit, Ioan. I, ut manifestetur, scilicet Christus, in Israël, propterea veni ego in aqua baptizans. Concurrentibus enim turbis annuntiabat Christum, quod quidem facilius sic factum est quam si per singulos discurrisset, ut chrysostomus dicit, super Ioan. Tertio, ut suo baptismo assuefaceret homines ad baptismum Christi. Unde Gregorius dicit, in quadam homilia, quod ideo baptizavit iohannes ut, præcursionis suæ ordinem servans, qui nasciturum Dominum nascendo prævenerat, baptizando quoque baptizaturum præveniret. Quarto ut, ad pœnitentiam homines inducens, homines præpararet ad digne suscipiendum baptismum Christi. Unde beda dicit quod, quantum catechumenis nondum baptizatis prodest doctrina fidei, tantum profuit baptisma iohannis ante baptisma Christi. Quia sicut ille prædicabat pœnitentiam, et baptismum Christi prænuntiabat, et in cognitionem veritatis quæ mundo apparuit attrahebat; sic ministri ecclesiæ, qui primo erudiunt, postea peccata eorum redarguunt, deinde in baptismo Christi remissionem promittunt.

1. Ad primum ergo dicendum quod baptismus iohannis non erat per se sacramentum, sed quasi quoddam sacramentale, disponens ad baptismum Christi. Et ideo aequaliter pertinebat ad legem Christi, non autem ad legem Moysi.

2. Ad secundum dicendum quod iohannes non fuit solum propheta, sed plus quam propheta, ut dicitur Matth. XI, fuit enim terminus legis et initium evangelii. Et ideo magis pertinebat ad eum verbo et opere inducere homines ad legem Christi quam ad observantiam veteris legis.

3. Ad tertium dicendum quod baptismata illa Pharisæorum erant inania, utpote ad solam munditiam carnis ordinata. Sed baptismus iohannis ordinabatur ad munditiam spiritualem, inducebat enim homines ad penitentiam, ut dictum est.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod baptismus iohannis non fuit a Deo.

1. Nihil enim sacramentale quod est a Deo, denominatur ab homine puro, sicut baptismus novæ legis non dicitur Petri vel Pauli, sed Christi. Sed ille baptismus denominatur a iohanne, secundum illud Matth. XXI, baptismus iohannis e cælo erat? an ex hominibus? ergo baptismus iohannis non fuit a Deo.

2. Præterea, omnis doctrina de novo a Deo procedens aliquibus signis confirmatur, unde et Dominus, Exod. IV, dedit Moysi potestatem signa faciendi, et Heb. II dicitur quod cum fides nostra principium accepisset enuntiari a Domino, per eos qui audierunt in nos confirmata est, contestante Deo signis et prodigiis. Sed de iohanne baptista dicitur, Ioan. X, iohannes signum fecit nullum. Ergo videtur quod baptismus quo baptizavit, non esset a Deo.

3. Præterea, sacramenta quæ sunt divinitus instituta, aliquibus sacræ Scripturæ præceptis continentur. Sed baptismus iohannis non præcipitur aliquo præcepto sacræ Scripturæ. Ergo videtur quod non fuerit a Deo.

SED CONTRA est quod dicitur Ioan. I, qui me misit baptizare in aqua, ille mihi dixit, super quem videris spiritum, etc.

RESPONDEO dicendum quod in baptismo iohannis duo possunt considerari, scilicet ipse ritus baptizandi, et effectus baptismi. Ritus quidem baptizandi non fuit ab hominibus, sed a Deo, qui familiari spiritus sancti revelatione iohannem ad baptizandum misit. Effectus autem illius baptismi fuit ab homine, quia nihil in illo baptismo efficiebatur quod homo facere non posset. Unde non fuit a solo Deo, nisi in quantum Deus in homine operatur.

1. Ad primum ergo dicendum quod per baptismum novæ legis homines interiorius per spiritum sanctum baptizantur, quod facit solus Deus. Per baptismum autem iohannis solum corpus mundabatur aqua. Unde dicitur Matth. III, ego baptizo vos in aqua, ille vos baptizabit in spiritu sancto. Et ideo baptismus iohannis denominatur ab ipso, quia scilicet nihil in eo agebatur quod ipse non ageret. Baptismus autem novæ legis non denominatur a ministro, qui principalem baptismi effectum non agit, scilicet interiorem emundationem.

2. Ad secundum dicendum quod tota doctrina et operatio iohannis ordinabatur ad Christum, qui multitudine signorum et suam doctrinam et iohannis confirmavit. Si autem iohannes signa fecisset, homines ex æquo iohanni et Christo attendissent. Et ideo, ut homines principaliter Christo attenderent, non est datum iohanni ut faceret signum. Iudæis tamen quærentibus quare baptizaret, confirmavit suum officium auctoritate Scripturæ, dicens, ego vox clamantis in deserto, etc., ut dicitur Ioan. I. Ipsa etiam austeritas vitæ eius officium eius commendabat, quia, ut chrysostomus dicit, super matth. Mirabile erat in humano corpore tantam patientiam videre.

3. Ad tertium dicendum quod baptismus iohannis non fuit ordinatus a Deo nisi ut modico tempore duraret, propter causas prædictas. Et ideo non fuit commendatus aliquo præcepto communiter tradito in sacra Scriptura, sed familiari quadam revelatione spiritus sancti, ut dictum est.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod in baptismo iohannis gratia daretur.

1. Dicitur enim marci I, fuit iohannes in deserto baptizans, et prædicans baptismum penitentiae in remissionem peccatorum. Penitentia autem et remissio peccatorum est per gratiam. Ergo baptismus iohannis gratiam conferebat.

2. Præterea, baptizandi a iohanne confitebantur peccata sua, ut habetur Matth. III et marci I. Sed confessio peccatorum ordinatur ad remissionem, quæ fit per gratiam. Ergo in baptismo iohannis gratia conferebatur.

3. Præterea, baptismus iohannis propinquior erat baptismo Christi quam circumcisio. Per circumcisionem autem remittebatur peccatum originale, quia, ut beata dicit, idem salutiferæ curationis auxilium circumcisio in lege contra originalis peccati vulnus agebat, quod nunc baptismus agere revelatæ gratiæ tempore consuevit. Ergo multo magis baptismus iohannis remissionem peccatorum operabatur. Quod sine gratia fieri non potest.

SED CONTRA est quod Matth. III dicitur, ego quidem baptizo vos in aqua in pœnitentiam. Quod exponens Gregorius, in quadam homilia, dicit, ioannes non in spiritu, sed in aqua baptizat, quia peccata solvere non valebat. Sed gratia est a spiritu sancto, et per eam peccata tolluntur. Ergo baptismus ioannis gratiam non conferebat.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, tota doctrina et operatio ioannis præparatoria erat ad Christum, sicut ministri et inferioris artificis est præparare materiam ad formam, quam inducit principalis artifex. Gratia autem conferenda erat hominibus per Christum, secundum illud Ioan. I, gratia et veritas per Iesum Christum facta est. Et ideo baptismus ioannis gratiam non conferebat, sed solum ad gratiam præparabat, tripliciter. Uno quidem modo, per doctrinam ioannis, inducentem homines ad fidem Christi. Alio modo, assuefaciendo homines ad ritum baptismi Christi. Tertio modo, per pœnitentiam, præparando homines ad suscipiendum effectum baptismi Christi.

1. Ad primum ergo dicendum quod in illis verbis, ut beda dicit, potest intelligi duplex baptismus pœnitentiæ. Unus quidem, quem ioannes baptizando conferebat, qui scilicet baptismus dicitur pœnitentiæ, etc., quia scilicet ille baptismus erat quoddam inductivum ad pœnitentiam, et quasi quædam protestatio qua profitebantur homines se pœnitentiam acturos. Alius autem est baptismus Christi, per quem peccata remittuntur, quem ioannes dare non poterat, sed solum prædicabat, dicens, ille vos baptizabit in spiritu sancto. Vel potest dici quod prædicabat baptismum pœnitentiæ, idest, inducentem ad pœnitentiam, quæ quidem pœnitentia ducit homines in remissionem peccatorum. Vel potest dici quod per baptismum Christi, ut Hieronymus dicit, gratia datur, qua peccata gratis dimittuntur, quod autem consummatur per sponsum, initiatur per paranympum, scilicet per ioannem. Unde dicitur quod baptizabat et prædicabat baptismum pœnitentiæ in remissionem peccatorum, non ideo quia hoc ipse perficeret, sed quia hoc inchoabat præparando.

2. Ad secundum dicendum quod illa confessio peccatorum non fiebat ad remissionem peccatorum statim per baptismum ioannis exhibendam, sed consequendam per pœnitentiam consequentem, et baptismum Christi, ad quem pœnitentia illa præparabat.

3. Ad tertium dicendum quod circumcisio instituta erat in remedium originalis peccati. Sed baptismus ioannis ad hoc non erat institutus, sed solum erat præparatorius ad baptismum Christi, ut dictum est. Sacramenta autem ex VI institutionis suum habent effectum.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod baptismio ioannis solus Christus debebat baptizari.

1. Quia, sicut dictum est, ad hoc ioannes baptizavit ut Christus baptizaretur, sicut Augustinus dicit, super Ioan. Sed quod est proprium Christo, non debet aliis convenire. Ergo nulli alii debuerunt illo baptismio baptizari.

2. Præterea, quicumque baptizatur, aut accipit aliquid a baptismio, aut baptismio aliquid confert. Sed a baptismio ioannis nullus aliquid accipere poterat, quia in eo gratia non conferebatur, ut dictum est nec aliquis baptismio aliquid conferre poterat nisi Christus, qui tactu mundissimæ suæ carnis aquas sanctificavit. Ergo videtur quod solus Christus baptismio ioannis debuerit baptizari.

3. Præterea, si alii illo baptismio baptizabantur, hoc non erat nisi ut præpararentur ad baptismum Christi, et sic conveniens videbatur quod, sicut baptismus Christi omnibus confertur, et magnis et parvis, et gentilibus et Iudæis, ita etiam et baptismus ioannis conferretur. Sed non legitur quod ab eo pueri baptizarentur, nec etiam gentiles, dicitur enim marci I, quod egrediebantur ad eum ierosolymitæ universi, et baptizabantur ab illo. Ergo videtur quod solus Christus a ioanne debuit baptizari.

SED CONTRA est quod dicitur Luc. III, factum est, cum baptizaretur omnis populus, et Iesu baptizato et orante, aperti sunt cæli.

RESPONDEO dicendum quod duplici de causa oportuit alios a Christo baptizari baptismio ioannis. Primo quidem, ut Augustinus dicit, super Ioan., quia, si solus Christus baptismio ioannis baptizatus esset, non defuisent qui dicerent baptismum ioannis, quo Christus est baptizatus, digniorem esse baptismio Christi, quo alii baptizantur. Secundo, quia oportebat per baptismum ioannis alios ad baptismum Christi præparari, sicut dictum est.

1. Ad primum ergo dicendum quod non propter hoc solum fuit ioannis baptismus institutus ut Christus baptizaretur, sed etiam propter alias causas, ut dictum est. Et tamen, si ad hoc solum esset institutus ut Christus eo baptizaretur, oportebat prædictum inconveniens vitari, aliis hoc baptismio baptizatis.

2. Ad secundum dicendum quod alii qui ad baptismum ioannis accedebant, non poterant quidem baptismio aliquid conferre, nec tamen a baptismio gratiam accipiebant, sed solum pœnitentiæ signum.

3. Ad tertium dicendum quod ille baptismus erat pœnitentiæ, quæ pueris non convenit, ideo pueri illo baptismio non baptizabantur. Conferre autem gentibus viam salutis soli Christo reservabatur, qui est expectatio gentium, ut dicitur Gen. Penult. Sed et ipse Christus aposto-

lis inhibuit gentibus evangelium prædicare, ante passionem et resurrectionem. Unde multo minus conveniebat per iohannem gentiles ad baptismum admitti.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod baptismus iohannis cessare debuerit postquam Christus est baptizatus.

1. Dicitur enim Ioan. I, ut manifestetur Israël, propterea veni in aqua baptizans. Sed, Christo baptizato, sufficienter fuit manifestatus, tum per testimonium iohannis; tum per descensum columbæ; tum etiam testimonio paternæ vocis. Ergo non videtur quod postea debuerit baptismus iohannis durare.

2. Præterea, Augustinus dicit, super Ioan., baptizatus est Christus, et cessavit iohannis baptismus. Ergo videtur quod iohannes, post Christum baptizatum, non debuerit baptizare.

3. Præterea, baptismus iohannis erat præparatorius ad baptismum Christi. Sed baptismus Christi inceptum statim Christo baptizato, quia tactu suæ mundissimæ carnis vim regenerativam contulit aquis, ut beda dicit. Ergo videtur quod baptismus iohannis cessaverit, Christo baptizato.

SED CONTRA est quod dicitur Ioan. III, venit Iesus in Iudæam terram et baptizabat, erat autem et iohannes baptizans. Sed Christus non baptizavit priusquam fuit baptizatus. Ergo videtur quod, postquam fuit Christus baptizatus, adhuc iohannes baptizabat.

RESPONDEO dicendum quod baptismus iohannis cessare non debuit, Christo baptizato. Primo quidem quia, ut chrysostomus dicit, si cessasset iohannes baptizare, Christo baptizato, existimaretur quod zelo vel ira faceret. Secundo quia, si cessasset a baptismo, Christo baptizante, discipulos suos in maiorem zelum misisset. Tertio quia, persistens in baptizando, suos auditores mittebat ad Christum. Quarto quia, ut beda dicit, adhuc permanebat umbra veteris legis, nec debet præcursor cessare donec veritas manifestetur.

1. Ad primum ergo dicendum quod nondum Christus erat plene manifestatus, eo baptizato. Et ideo adhuc necessarium erat quod iohannes baptizaret.

2. Ad secundum dicendum quod, baptizato Christo, cessavit baptismus iohannis, non tamen statim, sed eo in carcerato. Unde chrysostomus dicit, super Ioan., æstimo propter hoc permissam esse mortem iohannis, et, eo sublato de medio, Christum maxime prædicare cœpisse, ut omnis multitudinis affectio ad Christum transiret, et non ultra his quæ de utroque erant sententiis scinderentur.

3. Ad tertium dicendum quod baptismus iohannis præparatorius erat, non solum ad hoc quod Christus baptizaretur, sed ad hoc quod alii ad Christi baptismum accederent. Quod nondum fuit impletum, Christo baptizato.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod baptizati a baptismo iohannis non fuerint baptizandi a baptismo Christi.

1. Iohannes enim non fuit minor apostolis, cum de eo scriptum sit, Matth. XI, inter natos mulierum non surrexit maior iohanne baptista. Sed illi qui baptizabantur ab apostolis, non rebaptizabantur iterum, sed solummodo addebatur eis impositio manuum, dicitur enim Act. VIII, quod aliqui tantum baptizati erant a Philippo in nomine Domini Iesu, tunc apostoli, scilicet Petrus et iohannes, imponebant manus super illos, et accipiebant spiritum sanctum. Ergo videtur quod baptizati a iohanne non debuerint baptizari a baptismo Christi.

2. Præterea, apostoli fuerunt baptizati a baptismo iohannis, fuerunt enim quidam eorum discipuli iohannis, ut patet Ioan. I. Sed apostoli non videntur baptizati a baptismo Christi, dicitur enim Ioan. IV, quod Iesus non baptizabat, sed discipuli eius. Ergo videtur quod baptizati a baptismo iohannis non erant baptizandi a baptismo Christi.

3. Præterea, minor est qui baptizatur quam qui baptizatur. Sed ipse iohannes non legitur baptizatus a baptismo Christi. Ergo multo minus illi qui a iohanne baptizabantur, indigebant a baptismo Christi baptizari.

4. Præterea, Act. XIX dicitur quod Paulus invenit quosdam de discipulis, dixitque ad eos, si spiritum sanctum accepistis credentes? at illi dixerunt ad eum, sed neque si spiritus sanctus est, audivimus. Ille vero ait, in quo baptizati estis? qui dixerunt, in iohannis baptisma. Unde baptizati sunt iterum in nomine Domini nostri Iesu Christi. Sic ergo videtur quod, quia spiritum sanctum nesciebant, quod oportuerit eos iterum baptizari, sicut Hieronymus dicit, super iohannem, et in epistola de viro unius uxoris; et Ambrosius, in libro de spiritu sancto. Sed quidam fuerunt baptizati a baptismo iohannis qui habebant plenam notitiam trinitatis. Ergo non erant baptizandi iterum a baptismo Christi.

5. Præterea, Rom. X, super illud, hoc est verbum fidei quod prædicamus, dicit Glossa Augustini, unde est ista virtus aquæ ut corpus tangat et cor abluat, nisi faciente verbo, non quia dicitur, sed quia creditur? ex quo patet quod virtus baptismi dependet ex fide. Sed forma baptismi iohannis significavit fidem in qua nos bap-

tizamur, dicit enim Paulus, Act. XIX, iohannes baptizabat baptismo pœnitentiæ populum, dicens in eum qui venturus est post ipsum ut crederent, hoc est, in Iesum. Ergo videtur quod non oportebat baptizatos baptismo iohannis iterum baptizari baptismo Christi.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, super Ioan., qui baptizati sunt baptismate iohannis, oportebat ut baptizarentur baptismate Domini.

RESPONDEO dicendum quod secundum opinionem magistri, in IV Sent., illi qui baptizati sunt a iohanne nescientes spiritum sanctum esse, ac spem ponentes in illius baptismo, postea baptizati sunt baptismo Christi, illi vero qui spem non posuerunt in baptismo iohannis, et patrem et filium et spiritum sanctum credebant, non fuerunt postea baptizati, sed, impositione manuum ab apostolis super eos facta, spiritum sanctum receperunt. Et hoc quidem verum est quantum ad primam partem, quod multis auctoritatibus confirmatur. Sed quantum ad secundam partem, est penitus irrationabile quod dicitur. Primo quidem, quia baptismus iohannis neque gratiam conferebat, neque characterem imprimebat, sed erat solum in aqua, ut ipse dicit, Matth. III. Unde baptizati fides vel spes quam habebat in Christum, non poterat hunc defectum supplere. Secundo quia, quando in sacramento omittitur quod est de necessitate sacramenti, non solum oportet suppleri quod fuerat omissum, sed oportet totaliter innovari. Est autem de necessitate baptismi Christi quod fiat non solum in aqua, sed etiam in spiritu sancto, secundum illud Ioan. III, nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei. Unde illis qui tantum in aqua baptizati erant baptismate iohannis, non solum erat supplendum quod deerat, ut scilicet daretur eis spiritus sanctus per impositionem manuum, sed erant iterum totaliter baptizandi in aqua et spiritu sancto.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, super Ioan., ideo post iohannem baptizatum est, quia non dabat baptismata Christi, sed suum. Quod autem dabatur a Petro, et si quod datum est a Iuda, Christi erat. Et ideo, si quos baptizavit Iudas, non sunt iterum baptizandi, baptismata enim tale est qualis est ille in cuius potestate datur; non qualis ille cuius ministerio datur. Et inde est etiam quod baptizati a Philippo diacono, qui baptismum Christi dabat, non sunt iterum baptizati, sed acceperunt manus impositionem per apostolos, sicut baptizati per sacerdotes confirmantur per episcopos.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, ad seleucianum, intelligimus discipulos Christi fuisse baptizatos, sive baptismate iohannis, sicut nonnulli arbitrantur, sive, quod magis credibile est, baptismate Christi. Neque enim ministerio baptizandi defuit, ut haberet baptizatos servos per quos ceteros baptizaret, qui non defuit humilitatis ministerio quando eis pedes lavit.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut chrysostomus dicit, super Matth., per hoc quod Christus iohanni dicenti, ego a te debeo baptizari, respondit, sine modo, ostenditur quia postea Christus baptizavit iohannem. Et hoc dicit in quibusdam libris apocryphis manifeste scriptum esse. Certum tamen est, ut Hieronymus dicit, super Matth., quod, sicut Christus baptizatus fuit in aqua a iohanne, ita iohannes a Christo erat in spiritu baptizandus.

4. Ad quartum dicendum quod non est tota causa quare illi fuerunt baptizati post baptismum iohannis, quia spiritum sanctum non cognoverant, sed quia non erant baptismate Christi baptizati.

5. Ad quintum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, contra Faustum, sacramenta nostra sunt signa præsentis gratiæ, sacramenta vero veteris legis fuerunt signa gratiæ futuræ. Unde ex hoc ipso quod iohannes baptizavit in nomine venturi, datur intelligi quod non dabat baptismum Christi, qui est sacramentum novæ legis.

QUÆSTIO 33

DEINDE considerandum est de baptizazione Christi. Et circa hoc quærentur octo. Primo, utrum Christus debuerit baptizari. Secundo, utrum debuerit baptizari baptismate iohannis. Tertio, de tempore baptismi. Quarto, de loco. Quinto, de hoc quod sunt ei cæli aperti. Sexto, de spiritu sancto apparente in specie columbæ. Septimo, utrum illa columba fuerit verum animal. Octavo, de voce paterni testimonii.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non fuerit conveniens Christum baptizari.

1. Baptizari enim est ablui. Sed Christo non convenit ablui, in quo nulla fuit impuritas. Ergo videtur quod Christum non decuerit baptizari.

2. Præterea, Christus circumcisionem suscepit ut impleret legem. Sed baptismum non pertinebat ad legem. Ergo non debebat baptizari.

3. Præterea, primum movens in quolibet genere est immobile secundum illum motum, sicut cælum, quod est primum alterans, non est alterabile. Sed Christus est primum baptizans, secundum illud, super quem videris spiritum descendentem et manentem, hic est qui baptizatus. Ergo Christum non decuit baptizari.

SED CONTRA est quod dicitur Matth. III, quod venit Iesus a Galilæa in iordanem ad iohannem, ut baptizaretur ab eo.

RESPONDEO dicendum quod conveniens fuit Christum baptizari. Primo quidem quia, ut Ambrosius dicit, super Luc., baptizatus est Dominus, non mundari volens, sed mundare aquas, ut, ablutæ per carnem Christi, quæ peccatum non cognovit, baptismatis vim haberent, et ut sanctificatas relinqueret postmodum baptizandis, sicut chrysostomus dicit. Secundo, sicut chrysostomus dicit, super Matth., quamvis Christus non esset peccator, tamen naturam suscepit peccatricem, et similitudinem carnis peccati. Propterea, etsi pro se baptismate non indigebat, tamen in aliis carnalis natura opus habebat. Et, sicut Gregorius Nazianzenus dicit, baptizatus est Christus ut totum veteranum Adam immergat aquæ. Tertio, baptizari voluit, sicut Augustinus dicit, in sermone de epiphania, quia voluit facere quod faciendum omnibus imperavit. Et hoc est quod ipse dicit, sic decet nos adimplere omnem iustitiam. Ut enim Ambrosius dicit, super Luc., hæc est iustitia, ut quod alterum facere velis, prius ipse incipias, et tuo alios horteris exemplo.

1. Ad primum ergo dicendum quod Christus non fuit baptizatus ut ablueretur, sed ut ablueret, sicut dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod Christus non solum debebat implere ea quæ sunt legis veteris, sed etiam inchoare ea quæ sunt novæ. Et ideo non solum voluit circumcidi, sed etiam baptizari.

3. Ad tertium dicendum quod Christus est primum baptizans spiritualiter. Et sic non est baptizatus, sed solum in aqua.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Christum non decuerit baptizari baptismate iohannis.

1. Baptismus enim iohannis fuit baptismus pœnitentiæ. Sed pœnitentia Christo non convenit, quia nullum habuit peccatum. Ergo videtur quod non debuit baptizari baptismate iohannis.

2. Præterea, baptismus iohannis, sicut dicit chrysostomus, medium fuit inter baptismum Iudæorum et baptismum Christi. Sed medium sapit naturam extremorum. Cum ergo Christus non fuerit baptizatus baptismate Iudaico, nec etiam baptismate suo, videtur quod, pari ratione, baptismate iohannis baptizari non debuerit.

3. Præterea, omne quod in rebus humanis est optimum, debet attribui Christo. Sed baptismus iohannis non tenet supremum locum inter baptismata. Ergo non convenit Christum baptizari baptismate iohannis.

SED CONTRA est quod dicitur Matth. III, quod venit Iesus in iordanem ut baptizaretur a iohanne.

RESPONDEO dicendum quod, sicut Augustinus dicit, super Ioan., baptizatus Dominus baptizabat non bap-

tismate quo baptizatus est. Unde, cum ipse baptizaret baptismate proprio, consequens est quod non fuerit baptizatus suo baptismate, sed baptismate iohannis. Et hoc fuit conveniens, primo quidem, propter conditionem baptismi iohannis, qui non baptizavit in spiritu, sed solum in aqua. Christus autem spirituali baptismate non indigebat, qui a principio suæ conceptionis gratia spiritus sancti repletus fuit, ut patet ex dictis. Et hæc est ratio chrysostomi. Secundo, ut beda dicit, baptizatus est baptismate iohannis, ut baptismate suo baptismum iohannis comprobaret. Tertio, sicut Gregorius Nazianzenus dicit, accedit Iesus ad baptismum iohannis sanctificaturus baptismum.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, Christus baptizari voluit ut nos suo exemplo induceret ad baptismum. Et ideo, ad hoc quod esset efficacior eius inductio, voluit baptizari baptismate quo manifeste non indigebat, ut homines ad baptismum accederent quo indigebant. Unde Ambrosius dicit, super Luc., nemo refugiat lavacrum gratiæ, quando Christus lavacrum pœnitentiæ non refugit.

2. Ad secundum dicendum quod baptismus Iudæorum in lege præceptus, erat solum figuralis; baptismus autem iohannis aequaliter erat realis, inquantum inducebat homines ad abstinendum a peccatis; baptismus autem Christi habet efficaciam mundandi a peccato et gratiam conferendi. Christus autem neque indigebat percipere remissionem peccatorum, quæ in eo non erant; neque recipere gratiam, qua plenus erat. Similiter etiam, cum ipse sit veritas, non competebat ei id quod in sola figura gerebatur. Et ideo magis congruum fuit quod baptizaretur baptismate medio quam aliquo extremorum.

3. Ad tertium dicendum quod baptismus est quoddam spirituale remedium. Quanto autem est aliquid magis perfectum, tanto minori remedio indiget. Unde ex hoc ipso quod Christus est maxime perfectus, conveniens fuit quod non baptizaretur perfectissimo baptismate, sicut ille qui est sanus, non indiget efficaci medicina.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non convenienti tempore Christus fuerit baptizatus.

1. Ad hoc enim Christus baptizatus est ut suo exemplo alios ad baptismum provocaret. Sed fideles Christi laudabiliter baptizantur, non solum ante trigesimum annum, sed etiam in infantili ætate. Ergo videtur quod Christus non debuit baptizari in ætate triginta annorum.

2. Præterea, Christus non legitur docuisse, vel miracula fecisse, ante baptismum. Sed utilis fuisset mundo si pluri tempore docuisset, incipiens a vigesimo anno, vel etiam prius. Ergo videtur quod Christus, qui pro

utilitate hominum venerat, ante trigesimum annum debuerat baptizari.

3. Præterea, indicium sapientiæ divinitus infusæ maxime debuit manifestari in Christo. Est autem manifestatum in Daniele tempore suæ pueritiæ, secundum illud Dan. XIII, suscitavit Dominus spiritum sanctum pueri iunioris, cui nomen Daniel. Ergo multo magis Christus in sua pueritia debuit baptizari vel docere.

4. Præterea, baptismus iohannis ordinatur ad baptismum Christi sicut ad finem. Sed finis est prior in intentione, et postremum in executione. Ergo vel debuit primus baptizari a iohanne, vel ultimus.

SED CONTRA est quod dicitur Luc. III, factum est, cum baptizaretur omnis populus, et Iesu baptizato et orante, et infra, et ipse Iesus erat incipiens quasi annorum triginta.

RESPONDEO dicendum quod Christus convenienter fuit in trigesimo anno baptizatus. Primo quidem, quia Christus baptizabatur quasi ex tunc incipiens docere et prædicare, ad quod requiritur perfecta ætas, qualis est triginta annorum. Unde et Gen. XLI legitur quod triginta annorum erat Ioseph quando suscepti regimen Ægypti. Similiter etiam II Reg. V legitur de David quod triginta annorum erat cum regnare cœpisset. Ezechiel etiam in anno trigesimo cœpit prophetare, ut habetur Ezech. I. Secundo quia, sicut chrysostomus dicit, super Matth., futurum erat ut post baptismum Christi lex cessare inciperet. Et ideo hac ætate Christus ad baptismum venit quæ potest omnia peccata suscipere, ut, lege servata, nullus dicat quod ideo eam solvit quod implere non potuit. Tertio, quia per hoc quod Christus in ætate perfecta baptizatur, datur intelligi quod baptismus parit viros perfectos, secundum illud Ephes. IV, donec occurramus omnes in unitatem fidei et agnitionis filii Dei, in virum perfectum, in mensuram ætatis plenitudinis Christi. Unde et ipsa proprietas numeri ad hoc pertinere videtur. Consurgit enim tricenus numerus ex ductu ternarii in denarium; per ternarium autem intelligitur fides trinitatis, per denarium autem impletio mandatorum legis; et in his duobus perfectio vitæ christianæ consistit.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut Gregorius Nazianzenus dicit, Christus non est baptizatus quasi indigeret purgatione, nec aliquod illi immineret periculum differendo baptismum. Sed cuius alii non in parvum redundat periculum, si exeat ex hac vita non indutus veste incorruptionis, scilicet gratia. Et licet bonum sit post baptismum munditiam custodire, potius tamen est, ut ipse dicit, interdum paulisper maculari, quam gratia omnino carere.

2. Ad secundum dicendum quod utilitas quæ a Christo provenit hominibus præcipue est per fidem et humilitatem, ad quorum utrumque valet quod Christus non in pueritia vel in adolescentia cœpit docere, sed in perfec-

ta ætate. Ad fidem quidem, quia per hoc ostenditur in eo vera humanitas, quod per temporum incrementa corporaliter profecit, et ne huiusmodi profectus putaretur esse phantasticus, noluit suam sapientiam et virtutem manifestare ante perfectam corporis ætatem. Ad humilitatem vero, ne ante perfectam ætatem aliquis præsumptuose prælationis gradum et docendi officium assumat.

3. Ad tertium dicendum quod Christus proponebatur hominibus in exemplum omnium. Et ideo oportuit in eo ostendi id quod competit omnibus secundum legem communem, ut scilicet in ætate perfecta doceret. Sed, sicut Gregorius Nazianzenus dicit, non est lex ecclesiæ quod raro contingit, sicut nec una hirundo ver facit. Aliquibus enim, ex quadam speciali dispensatione, secundum divinæ sapientiæ rationem, concessum est, præter legem communem, ut ante perfectam ætatem officium vel præsidendi vel docendi haberent, sicut Salomon, Daniel et ieremias.

4. Ad quartum dicendum quod Christus nec primus nec ultimus debuit a iohanne baptizari. Quia, ut chrysostomus dicit, super Matth., Christus ad hoc baptizatur ut confirmaret prædicationem et baptismum iohannis; et ut testimonium acciperet a iohanne. Non autem creditum fuisset testimonio iohannis nisi postquam multi fuerunt baptizati ab ipso. Et ideo non debuit primus a iohanne baptizari. Similiter etiam nec ultimus. Quia, sicut ipse ibidem subdit, sicut lux solis non expectat occasum Luciferi, sed eo procedente egreditur, et suo lumine obscurat illius candorem; sic et Christus non expectavit ut cursum suum iohannes impleret, sed, adhuc eo docente et baptizante, apparuit.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEditur. Videtur quod Christus non debuerit baptizari in iordane.

1. Veritas enim debet respondere figuræ. Sed figura baptismi præcessit in transitu maris rubri, ubi Ægyptii sunt submersi, sicut peccata delentur in baptismo. Ergo videtur quod Christus magis debuerit baptizari in mari quam in flumine iordanis.

2. Præterea, iordanis interpretatur descensus. Sed per baptismum aliquis plus ascendit quam descendit, unde et Matth. III dicitur quod baptizatus Iesus confestim ascendit de aqua. Ergo videtur inconveniens fuisse quod Christus in iordane baptizaretur.

3. Præterea, transeuntibus filiis Israël, aquæ iordanis conversæ sunt retrorsum, ut legitur iosue IV, et sicut in Psalmo dicitur. Sed illi qui baptizantur, non retrorsum, sed in antea progrediuntur. Non ergo fuit conveniens ut Christus in iordane baptizaretur.

SED CONTRA est quod dicitur marci I, quod baptizatus est Iesus a iohanne in iordane.

RESPONDEO dicendum quod fluvius iordanis fuit per quem filii Israël in terram promissionis intraverunt. Hoc autem habet baptismus Christi speciale præ omnibus baptismatibus, quod introducit in regnum Dei, quod per terram promissionis significatur, unde dicitur Ioan. III, nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei. Ad quod etiam pertinet quod elias divisit aquas iordanis, qui erat in curru igneo rapiendus in cælum, ut dicitur IV Reg. II, quia scilicet transeuntibus per aquam baptismi, per ignem spiritus sancti patet aditus in cælum. Et ideo conveniens fuit ut Christus in iordane baptizaretur.

1. Ad primum ergo dicendum quod transitus maris rubri præfiguravit baptismum quantum ad hoc quod baptismus delet peccata. Sed transitus iordanis quantum ad hoc quod aperit ianuam regni cælestis, qui est principalior effectus baptismi, et per solum Christum impletus. Et ideo convenientius fuit quod Christus in iordane quam in mari baptizaretur.

2. Ad secundum dicendum quod in baptismo est ascensus per profectum gratiæ, qui requirit humilitatis descensum, secundum illud Iac. IV, humilibus autem dat gratiam. Et ad talem descensum referendum est nomen iordanis.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in sermone de epiphania, sicut antea aquæ iordanis retrorsum conversæ fuerant, ita modo, Christo baptizato, peccata retrorsum conversa sunt. Vel etiam per hoc significatur quod, contra descensum aquarum, benedictionum fluvius sursum ferebatur.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Christo baptizato non debuerunt cæli aperiri.

1. Illi enim aperiendi sunt cæli qui indiget intrare in cælum, quasi extra cælum existens. Sed Christus semper erat in cælo, secundum illud Ioan. III, filius hominis qui est in cælo. Ergo videtur quod non debuerint ei cæli aperiri.

2. Præterea, apertio cælorum aut intelligitur corporaliter, aut spiritualiter. Sed non potest intelligi corporaliter, quia corpora cælestia sunt impassibilia et infrangibilia, secundum illud Iob XXXVII, tu forsitan fabricatus es cælos, qui solidissimi quasi ære fusi sunt? similiter etiam nec potest intelligi spiritualiter, quia ante oculos filii Dei cæli antea clausi non fuerant. Ergo inconvenienter videtur dici quod baptizato Christo aperti fuerunt cæli.

3. Præterea, fidelibus cælum apertum est per Christi passionem, secundum illud Heb. X, habemus fiduciam in introitum sanctorum in sanguine Christi. Unde etiam nec baptizati baptismo Christi, si qui ante eius passionem decesserunt, cælos intrare potuerunt. Ergo magis debuerunt aperiri cæli Christo patiente, quam eo baptizato.

SED CONTRA est quod dicitur Luc. III, Iesu baptizato et orante, apertum est cælum.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, Christus baptizari voluit ut suo baptismo consecraret baptismum quo nos baptizaremur et ideo in baptismo Christi ea demonstrari debuerunt quæ pertinent ad efficaciam nostri baptismi. Circa quam tria sunt consideranda. Primo quidem, principalis virtus ex qua baptismus efficaciam habet, quæ quidem est virtus cælestis. Et ideo baptizato Christo apertum est cælum, ut ostenderetur quod de cetero cælestis virtus baptismum sanctificaret. Secundo, operatur ad efficaciam baptismi fides ecclesiæ et eius qui baptizatur, unde et baptizati fidem profitentur, et baptismus dicitur fidei sacramentum. Per fidem autem inspicimus cælestia, quæ sensum et rationem humanam excedunt. Et ad hoc significandum, Christo baptizato aperti sunt cæli. Tertio, quia per baptismum Christi specialiter aperitur nobis introitus regni cælestis, qui primo homini præclusus fuerat per peccatum. Unde baptizato Christo aperti sunt cæli, ut ostenderetur quod baptizatis patet via in cælum. Post baptismum autem necessaria est homini iugis oratio, ad hoc quod cælum introeat, licet enim per baptismum remittantur peccata, remanet tamen fomes peccati nos impugnans interius, et mundus et Dæmones qui impugnant exterius. Et ideo signanter dicitur Luc. III quod, Iesu baptizato et orante, apertum est cælum, quia scilicet fidelibus necessaria est oratio post baptismum. Vel ut detur intelligi quod hoc ipsum quod per baptismum cælum aperitur credentibus, est ex virtute orationis Christi. Unde signanter dicitur, Matth. III, quod apertum est ei cælum, idest, omnibus propter eum, sicut si imperator alicui pro alio petenti dicat, ecce, hoc beneficium non illi do, sed tibi, idest, propter te illi; ut chrysostomus dicit, super Matth.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut chrysostomus dicit, super Matth., sicut Christus secundum dispensationem humanam baptizatus est, quamvis propter se baptismo non indigeret; sic secundum humanam dispensationem aperti sunt ei cæli, secundum autem naturam divinam semper erat in cælis.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut Hieronymus dicit, super Matth., cæli aperti sunt Christo baptizato, non reseratione elementorum, sed spiritualibus oculis, sicut et ezechiel in principio voluminis sui cælos apertos esse commemorat. Et hoc probat chrysostomus, super Mat-

th., dicens quod, si ipsa creatura, scilicet cælorum, rupta fuisset, non dixisset, aperti sunt ei, quia quod corporaliter aperitur, omnibus est apertum. Unde et marci I expresse dicitur quod Iesus statim ascendens de aqua, vidit cælos apertos, quasi ipsa apertio cælorum ad visionem Christi referatur. Quod quidem aliqui referunt ad visionem corporalem, dicentes quod circa Christum baptizatum tantus splendor fulsit in baptismo ut viderentur cæli aperti. Potest etiam referri ad imaginariam visionem, per quem modum ezechiel vidit cælos apertos, formabatur enim ex virtute divina et voluntate rationis talis visio in imaginatione Christi, ad significandum quod per baptismum cæli aditus hominibus aperitur. Potest etiam ad visionem intellectualem referri, prout Christus vidit, baptismo iam sanctificato, apertum esse cælum hominibus; quod tamen etiam ante viderat fiendum.

3. Ad tertium dicendum quod per passionem Christi aperitur cælum hominibus sicut per causam communem apertionis cælorum. Oportet tamen hanc causam singulis applicari, ad hoc quod cælum intreant. Quod quidem fit per baptismum, secundum illud Rom. VI, quicumque baptizati sumus in Christo Iesu, in morte ipsius baptizati sumus. Et ideo potius fit mentio de apertione cælorum in baptismo quam in passione. Vel, sicut chrysostomus dicit, super Matth., baptizato Christo cæli tantum sunt aperti, postquam vero tyrannum vicit per crucem, quia non erant portæ necessariæ cælo nunquam claudendo, non dicunt Angeli, aperite portas, sed, tollite portas. Per quod dat intelligere chrysostomus quod obstacula quibus prius obsistentibus animæ defunctorum introire non poterant cælos, sunt totaliter per passionem ablata, sed in baptismo Christi sunt aperta, quasi manifestata iam via per quam homines in cælum erant intraturi.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod inconvenienter spiritus sanctus super Christum baptizatum dicatur in specie columbæ descendisse.

1. Spiritus enim sanctus habitat in homine per gratiam. Sed in homine Christo fuit plenitudo gratiæ a principio suæ conceptionis, quo fuit unigenitus a patre, ut ex supra dictis patet ergo non debuit spiritus sanctus ad eum mitti in baptismo.

2. Præterea, Christus dicitur in mundum descendisse per mysterium incarnationis, quando exinanivit semetipsum, formam servi accipiens. Sed spiritus sanctus non est incarnatus. Ergo inconvenienter dicitur quod spiritus sanctus descenderit super eum.

3. Præterea, in baptismo Christi ostendi debuit, sicut in quodam exemplari, id quod fit in nostro baptismo. Sed in nostro baptismo non fit aliqua missio visibilis spi-

ritus sancti. Ergo nec in baptismo Christi debuit fieri visibilis missio spiritus sancti.

4. Præterea, spiritus sanctus a Christo in omnes alios derivatur, secundum illud Ioan. I, de plenitudine eius nos omnes accepimus. Sed super apostolos spiritus sanctus descendit, non in specie columbæ, sed in specie ignis. Ergo nec super Christum in specie columbæ descendere debuit, sed in specie ignis.

SED CONTRA est quod dicitur Luc. III, descendit spiritus sanctus corporali specie sicut columba in ipsum.

RESPONDEO dicendum quod hoc quod circa Christum factum est in eius baptismo, sicut chrysostomus dicit, super Matth., pertinet ad mysterium omnium qui postmodum fuerant baptizandi. Omnes autem qui baptismo Christi baptizantur, spiritum sanctum recipiunt, nisi ficti accedant, secundum illud Matth. III, ipse vos baptizabit in spiritu sancto. Et ideo conveniens fuit ut super baptizatum Dominum spiritus sanctus descenderet.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, XV de Trin., absurdissimum est dicere quod Christus, cum esset iam triginta annorum, accepisset spiritum sanctum, sed venit ad baptismum, sicut sine peccato, ita non sine spiritu sancto. Si enim de ioanne scriptum est quod replebitur spiritu sancto ab utero matris suæ, quid de homine Christo dicendum est, cuius carnis ipsa conceptio non carnalis, sed spiritualis fuit? nunc ergo, idest in baptismo, corpus suum, idest ecclesiam, præfigurare dignatus est, in qua baptizati præcipue accipiunt spiritum sanctum.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in II de Trin., spiritus sanctus descendisse dicitur super Christum specie corporali sicut columba, non quia ipsa substantia spiritus sancti videretur, quæ est invisibilis. Neque ita quod illa visibilis creatura in unitatem personæ divinæ assumeretur, neque enim dicitur quod spiritus sanctus sit columba, sicut dicitur quod filius Dei est homo, ratione unionis. Neque etiam hoc modo spiritus sanctus visus est in specie columbæ sicut ioannes vidit agnum occisum in Apocalypsi, ut habetur Apoc. V, illa enim visio facta fuit in spiritu per spirituales imagines corporum; de illa vero columba nullus unquam dubitavit quin oculis visa sit. Nec etiam hoc modo in specie columbæ spiritus sanctus apparuit sicut dicitur, I Cor. X, petra autem erat Christus, illa enim iam erat in creatura, et per actionis modum nuncupata est nomine Christi, quem significabat illa autem columba ad hoc tantum significandum repente extitit et postea cessavit, sicut flamma quæ in rubo apparuit Moysi. Dicitur ergo spiritus sanctus descendisse super Christum, non ratione unionis ad columbam, sed vel ratione ipsius columbæ significantis spiritum sanctum, quæ descendendo super Christum venit; vel etiam ratione spiritualis gratiæ, quæ a Deo per modum cuiusdam descensus in creaturam

derivatur, secundum illud Iac. I, omne datum optimum, et omne donum perfectum, desursum est, descendens a patre luminum.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut chrysostomus dicit, super Matth., in principiis spiritualium rerum semper sensibiles apparent visiones, propter eos qui nullam intelligentiam incorporalis naturæ suscipere possunt, ut, si postea non fiant, ex his quæ semel facta sunt, recipiant fidem. Et ideo circa Christum baptizatum corporali specie spiritus sanctus visibiliter descendit, ut super omnes baptizatos postea invisibiliter credatur descendere.

4. Ad quartum dicendum quod spiritus sanctus in specie columbæ apparuit super Christum baptizatum, propter quatuor. Primo quidem, propter dispositionem quæ requiritur in baptizato, ut scilicet non fictus accedat, quia, sicut dicitur Sap. I, spiritus sanctus disciplinæ effugiet fictum. Columba enim est animal simplex, astutia et dolo carens, unde dicitur Matth. X, estote simplices sicut columbæ. Secundo, ad designandum septem dona spiritus sancti, quæ columba suis proprietatibus significat. Columba enim secus fluentia habitat, ut, viso accipitre, mergat se et evadat. Quod pertinet ad donum sapientiæ, per quam sancti secus Scripturæ divinæ fluentia resident, ut incursum diaboli evadant. Item columba meliora grana eligit. Quod pertinet ad donum scientiæ, qua sancti sententias sanas, quibus pascantur, eligunt. Item columba alienos pullos nutrit. Quod pertinet ad donum consilii, quo sancti homines, qui fuerunt pulli, idest imitatores, diaboli, doctrina nutriunt et exemplo. Item columba non lacerat rostro. Quod pertinet ad donum intellectus, quo sancti bonas sententias lacerando non pervertunt, hæreticorum more. Item columba felle caret. Quod pertinet ad donum pietatis, per quam sancti ira irrationabili carent. Item columba in cavernis petrae nidificat. Quod pertinet ad donum fortitudinis, qua sancti in plagis mortis Christi, qui est petra firma, nidum ponunt, idest, suum refugium et spem. Item columba gemitum pro cantu habet. Quod pertinet ad donum timoris, quo sancti delectantur in gemitu pro peccatis. Tertio, apparuit spiritus sanctus in specie columbæ propter effectum proprium baptismi, qui est remissio peccatorum et reconciliatio ad Deum, columba enim est animal mansuetum. Et ideo, sicut chrysostomus dicit, super Matth., in diluvio apparuit hoc animal, ramum ferens olivæ et communem orbis terrarum tranquillitatem annuntians, et nunc etiam columba apparet in baptismo, liberationem nobis demonstrans. Quarto, apparuit spiritus sanctus in specie columbæ super Dominum baptizatum, ad designandum communem effectum baptismi, qui est constructio ecclesiasticæ unitatis. Unde dicitur Ephes. V, quod Christus tradidit semetipsum ut exhiberet sibi gloriosam ecclesiam, non habentem maculam aut rugam aut aliquid huiusmodi, lavans eam lavacro aquæ in verbo vitæ. Et ideo convenienter spiritus

sanctus in baptismo demonstratus est in specie columbæ, quæ est animal amicabile et gregale. Unde et Cantic. VI dicitur de ecclesia, una est columba mea. Super apostolos autem in specie ignis spiritus sanctus descendit, propter duo. Primo quidem, ad ostendendum fervorem quo corda eorum erant commovenda, ad hoc quod Christum ubicumque inter pressuras prædicarent. Et ideo etiam in igneis linguis apparuit. Unde Augustinus dicit, super Ioan., duobus modis ostendit visibiliter Dominus spiritum sanctum, scilicet per columbam, super Dominum baptizatum; per ignem, super discipulos congregatos. Ibi simplicitas, hic fervor ostenditur. Ergo, ne per spiritum sanctificati dolum habeant, in columba demonstratus est, et ne simplicitas frigida remaneat, in igne demonstratus est. Nec moveat, quia linguæ divisæ sunt, unitatem in columba cognosce. Secundo quia, sicut chrysostomus dicit, cum oportebat delictis ignoscere, quod fit in baptismo, mansuetudo necessaria erat, quæ demonstratur in columba. Sed ubi adepti sumus gratiam, restat iudicii tempus, quod significatur per ignem.

ARTICULUS 7

AD SEPTIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod illa columba in qua spiritus sanctus apparuit, non fuerit verum animal.

1. Illud enim videtur specie tenus apparere quod secundum similitudinem apparet sed Luc. III dicitur quod descendit spiritus sanctus corporali specie sicut columba in ipsum. Non ergo fuit vera columba, sed quædam similitudo columbæ.

2. Præterea, sicut natura nihil facit frustra, ita nec Deus, ut dicitur in I de cælo. Sed cum columba illa non advenerit nisi ut aliquid significaret atque præteriret, ut Augustinus dicit, in II de Trin., frustra fuisset vera columba, quia hoc ipsum fieri poterat per columbæ similitudinem. Non ergo illa columba fuit verum animal.

3. Præterea, proprietates cuiuslibet rei ducunt in cognitionem naturæ illius rei. Si ergo fuisset illa columba verum animal, proprietates columbæ significassent naturam veri animalis, non autem effectus spiritus sancti. Non ergo videtur quod illa columba fuerit verum animal.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in libro de agone christiano, neque hoc ita dicimus ut Dominum Iesum Christum dicamus solum verum corpus habuisse, spiritum autem sanctum fallaciter apparuisse oculis hominum, sed ambo illa corpora vera esse credimus.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, non decebat ut filius Dei, qui est veritas patris, aliqua fictione uteretur, et ideo non phantasticum, sed verum corpus accepit. Et quia spiritus sanctus dicitur spiritus

veritatis, ut patet Ioan. XVI, ideo etiam ipse veram columbam formavit in qua appareret, licet non assumeret ipsam in unitatem personæ. Unde post prædicta verba Augustinus subdit, sicut non oportebat ut homines falleret filius Dei, sic etiam non oportebat ut falleret spiritus sanctus. Sed omnipotenti Deo, qui universam creaturam ex nihilo fabricavit, non erat difficile verum corpus columbæ sine aliarum columbarum ministerio figurare, sicut non fuit ei difficile verum corpus in utero mariæ sine virili semine fabricare, cum creatura corporea et in visceribus feminae ad formandum hominem, et in ipso mundo ad formandum columbam, imperio Domini voluntatiquè serviret.

1. Ad primum ergo dicendum quod spiritus sanctus dicitur descendisse in specie vel similitudine columbæ, non ad excludendam veritatem columbæ, sed ad ostendendum quod non apparuit in specie suæ substantiæ.

2. Ad secundum dicendum quod non fuit superfluum formare veram columbam ut in ea spiritus sanctus appareret, quia per ipsam veritatem columbæ significatur veritas spiritus sancti et effectuum eius.

3. Ad tertium dicendum quod proprietates columbæ eodem modo ducunt ad significandam naturam columbæ, et ad designandos effectus spiritus sancti. Per hoc enim quod columba habet tales proprietates, contingit quod columba significat spiritum sanctum.

ARTICULUS 8

AD OCTAVUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod inconvenienter, Christo baptizato, fuit vox patris audita filium protestantis.

1. Filius enim et spiritus sanctus, secundum hoc quod sensibilibus apparuerunt, dicuntur visibiliter esse missi. Sed patri non convenit mitti, ut patet per Augustinum, in II de Trin. Ergo etiam nec apparere.

2. Præterea, vox est significativa verbi in corde concepti. Sed pater non est verbum. Ergo inconvenienter manifestatur in voce.

3. Præterea, homo Christus non incæpit esse filius Dei in baptismo, sicut quidam hæretici putaverunt, sed a principio suæ conceptionis fuit filius Dei. Magis ergo in nativitate debuit vox patris protestari Christi divinitatem, quam in eius baptismo.

SED CONTRA est quod dicitur Matth. III, ecce, vox de cælis dicens, hic est filius meus dilectus, in quo mihi complacui.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, in baptismo Christi, qui fuit exemplar nostri baptismi, demonstrari debuit quod in nostro baptismo perficitur. Baptismus autem quo baptizantur fideles, consecratur

in invocatione et virtute trinitatis, secundum illud Matth. Ult., euntes, docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine patris et filii et spiritus sancti. Et ideo in baptismo Christi, ut Hieronymus dicit, mysterium trinitatis demonstratur, Dominus ipse in natura humana baptizatur; spiritus sanctus descendit in habitu columbæ; patris vox testimonium filio perhibentis auditur. Et ideo conveniens fuit ut in illo baptismo pater declararetur in voce.

1. Ad primum ergo dicendum quod missio visibilis addit aliquid super apparitionem, scilicet auctoritatem mittentis. Et ideo filius et spiritus sanctus, qui sunt ab alio, dicuntur non solum apparere, sed etiam visibiliter mitti. Pater autem, qui non est ab alio, apparere quidem potest, visibiliter autem mitti non potest.

2. Ad secundum dicendum quod pater non demonstratur in voce nisi sicut auctor vocis, vel loquens per vocem. Et quia proprium est patri producere verbum, quod est dicere vel loqui, ideo convenientissime pater per vocem manifestatus est, quæ significat verbum. Unde et ipsa vox a patre emissa filiationem verbi protestatur. Et sicut species columbæ, in qua demonstratus est spiritus sanctus, non est natura spiritus sancti; nec species hominis, in qua demonstratus est ipse filius, est ipsa natura filii Dei, ita etiam ipsa vox non pertinet ad naturam verbi vel patris loquentis. Unde Ioan. V Dominus dicit, neque vocem eius, idest patris, unquam audistis, neque speciem eius vidistis. Per quod, sicut chrysostomus dicit, super Ioan., paulatim eos in philosophicum dogma inducens, ostendit quoniam neque vox circa Deum est neque species, sed superior et figuris est et loquelis talibus. Et sicut columbam, et etiam humanam naturam a Christo assumptam, tota trinitas operata est, ita etiam formationem vocis, sed tamen in voce declaratur solus pater ut loquens, sicut naturam humanam solus filius assumpsit, et sicut in columba solus spiritus sanctus demonstratus est; ut patet per Augustinum, in libro de fide ad Petrum.

3. Ad tertium dicendum quod divinitas Christi non debuit omnibus in eius nativitate manifestari, sed magis occultari in defectibus infantilis ætatis. Sed quando iam pervenit ad perfectam ætatem, in qua oportebat eum docere et miracula facere et homines ad se convertere, tunc testimonio patris erat eius divinitas indicanda, ut eius doctrina credibilior fieret. Unde et ipse dicit, Ioan. V, qui misit me pater, ipse testimonium perhibet de me. Et hoc præcipue in baptismo, per quem homines renascuntur in filios Dei adoptivos, filii enim Dei adoptivi instituuntur ad similitudinem filii naturalis, secundum illud Rom. VIII, quos præscivit, hos et prædestinavit conformes fieri imaginis filii sui. Unde Hilarius dicit, super Matth., quod super Iesum baptizatum descendit spiritus sanctus, et vox patris audita est dicentis, hic est filius meus dilectus, ut ex his quæ consummabantur

in Christo, cognosceremus, post aquæ lavacrum, et de cælestibus partibus sanctum in nos spiritum avolare, et paternæ vocis adoptione Dei filios fieri.

QUÆSTIO 34

CONSEQUENTER, post ea quæ pertinent ad ingressum Christi in mundum vel ad eius principium, considerandum restat de his quæ pertinent ad progressum ipsius. Et primo, considerandum est de modo conversationis ipsius; secundo, de tentatione eius; tertio, de doctrina; quarto, de miraculis. Circa primum quærentur quatuor. Primo, utrum Christus debuerit solitariam vitam ducere, an inter homines conversari. Secundo, utrum debuerit austeram vitam ducere in cibo et potu et vestitu, an aliis communem. Tertio, utrum debuerit abiecte vivere in hoc mundo, an cum divitiis et honore. Quarto, utrum debuerit secundum legem vivere.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEditur. Videtur quod Christus non debuerit inter homines conversari, sed solitariam agere vitam.

1. Oportebat enim quod Christus sua conversatione non solum se hominem ostenderet, sed etiam Deum. Sed Deum non convenit cum hominibus conversari, dicitur enim Dan. II, exceptis diis, quorum non est cum hominibus conversatio; et Philosophus dicit, in I polit., quod ille qui solitarius vivit, aut est bestia, si scilicet propter sævitiam hoc faciat, aut est Deus, si hoc faciat propter contemplandam veritatem. Ergo videtur quod non fuerit conveniens Christum inter homines conversari.

2. Præterea, Christus, dum in carne mortali vixit, debuit perfectissimam vitam ducere. Perfectissima autem vita est contemplativa, ut in secunda parte habitum est. Ad vitam autem contemplativam maxime competit solitudo, secundum illud Osee II, ducam eam in solitudinem, et loquar ad cor eius. Ergo videtur quod Christus debuerit solitariam vitam ducere.

3. Præterea, conversatio Christi debuit esse uniformis, quia semper in eo debuit apparere quod optimum est. Sed quandoque Christus solitaria loca quærebat, turbas declinans, unde Remigius dicit, super Matth., tria refugia legitur Dominus habuisse, navim, montem et desertum, ad quorum alterum, quotiescumque a turbis comprimebatur, conscendebat. Ergo et semper debuit solitariam vitam agere.

SED CONTRA est quod dicitur baruch III, post hæc in terris visus est, et cum hominibus conversatus est.

RESPONDEO dicendum quod conversatio Christi talis debuit esse ut conveniret fini incarnationis, secundum quam venit in mundum. Venit autem in mundum, primo quidem, ad manifestandum veritatem, sicut ipse dicit, Ioan. XVIII, in hoc natus sum, et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati. Et ideo non debebat se occultare, vitam solitariam agens, sed in publicum procedere, publice prædicando. Unde, Luc. IV, dicit illis qui volebant eum detinere, quia et aliis civitatibus oportet me evangelizare regnum Dei, quia ideo missus sum. Secundo, venit ad hoc ut homines a peccato liberaret, secundum illud I Tim. I, Christus Iesus venit in hunc mundum peccatores salvos facere. Et ideo, ut chrysostomus dicit, licet in eodem loco manendo posset Christus omnes ad se attrahere, ut eius prædicationem audirent, non tamen hoc fecit, præbens nobis exemplum ut perambulemus et requiramus pereuntes, sicut pastor ovem perditam, et medicus accedit ad infirmum. Tertio, venit ut per ipsum habeamus accessum ad Deum, ut dicitur Rom. V. Et ita, familiariter cum hominibus conversando, conveniens fuit ut hominibus fiduciam daret ad se accedendi. Unde dicitur Matth. IX, factum est, discumbente eo in domo, ecce, multi publicani et peccatores venientes discumbebant cum Iesu et discipulis eius. Quod exponens Hieronymus dicit, viderant publicanum, a peccatis ad meliora conversum, locum invenisse pœnitentiæ, et ob id etiam ipsi non desperant salutem.

1. Ad primum ergo dicendum quod Christus per humanitatem suam voluit manifestare divinitatem. Et ideo, conversando cum hominibus, quod est proprium hominis, manifestavit omnibus suam divinitatem, prædicando et miracula faciendo, et innocenter et iuste inter homines conversando.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut in secunda parte dictum est, vita contemplativa simpliciter est melior quam activa quæ occupatur circa corporales actus, sed vita activa secundum quam aliquis prædicando et docendo contemplata aliis tradit, est perfectior quam vita quæ solum contemplatur, quia talis vita præsupponit abundantiam contemplationis. Et ideo Christus talem vitam elegit.

3. Ad tertium dicendum quod actio Christi fuit nostra instructio. Et ideo, ut daret exemplum prædicatoribus quod non semper se darent in publicum, ideo quandoque Dominus se a turbis retraxit. Quod quidem legitur fecisse propter tria. Quandoque quidem propter corporalem quietem. Unde marci VI dicitur quod Dominus dixit discipulis, venite seorsum in desertum locum, et requiescite pusillum. Erant enim qui veniebant et redibant multi, et nec spatium manducandi habebant. Quandoque vero causa orationis. Unde dicitur Luc. VI,

factum est in illis diebus, exiit in montem orare, et erat pernoctans in oratione Dei. Ubi dicit Ambrosius quod ad præcepta virtutis suo nos informat exemplo. Quandoque vero ut doceat favorem humanum vitare. Unde super illud Matth. V, videns Iesus turbas ascendit in montem, dicit chrysostomus, per hoc quod non in civitate et foro, sed in monte et solitudine sedit, erudit nos nihil ad ostentationem facere, et a tumultibus abscedere, et maxime cum de necessariis disputare oporteat.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Christum decuerit austeram vitam ducere in hoc mundo.

1. Christus enim multo magis prædicavit perfectionem vitæ quam iohannes. Sed iohannes austeram vitam duxit, ut suo exemplo homines ad perfectionem vitæ provocaret, dicitur enim, Matth. III, quod ipse iohannes habebat vestimentum de pilis camelorum, et zonam pelliceam circa lumbos suos, esca autem eius erant locustæ et mel sylvestre; quod exponens chrysostomus dicit, erat mirabile in humano corpore tantam patientiam videre, quod et Iudæos magis attrahebat. Ergo videtur quod multo magis Christum decuerit austeritas vitæ.

2. Præterea, abstinencia ad continentiam ordinatur, dicitur enim Osee IV, comedentes non saturabuntur, fornicati sunt, et non cessaverunt. Sed Christus continentiam et in se servavit, et aliis servandam proposuit, cum dixit, Matth. XIX, sunt eunuchi qui se castraverunt propter regnum cælorum, qui potest capere, capiat. Ergo videtur quod Christus in se, et in suis discipulis, austeritatem vitæ servare debuerit.

3. Præterea, ridiculum videtur ut aliquis districtiorem vitam incipiat, et ab ea in laxiorem revertatur, potest enim dici contra eum quod habetur Luc. XIV, hic homo cœpit ædificare, et non potuit consummare. Christus autem districtissimam vitam incœpit post baptismum, manens in deserto et ieiunans quadraginta diebus et quadraginta noctibus. Ergo videtur non fuisse congruum quod post tantam vitæ districtiorem ad communem vitam rediret.

SED CONTRA est quod dicitur Matth. XI, venit filius hominis manducans et bibens.

RESPONDEO dicendum quod sicut dictum est, congruum erat incarnationis fini ut Christus non ageret solitariam vitam, sed cum hominibus conversaretur. Qui autem cum aliquibus conversatur, convenientissimum est ut se eis in conversatione conformet, secundum illud apostoli, I Cor. IX, omnibus omnia factus sum. Et ideo convenientissimum fuit ut Christus in cibo et potu communiter se sicut alii haberet. Unde Augustinus dicit,

contra Faustum, quod iohannes dictus est non manducans neque bibens, quia illo victu quo Iudæi utebantur, non utebatur. Hoc ergo Dominus nisi uteretur, non in eius comparatione manducans bibensque diceretur.

1. Ad primum ergo dicendum quod Dominus in sua conversatione exemplum perfectionis dedit in omnibus quæ per se pertinent ad salutem. Ipsa autem abstinencia cibi et potus non per se pertinet ad salutem, secundum illud Rom. XIV, non est regnum Dei esca et potus. Et Augustinus dicit, in libro de quaestionibus evang., exponens illud Matth. XI, iustificata est sapientia a filiis suis, quia scilicet sancti apostoli intellexerunt regnum Dei non esse in esca et potu, sed in æquanimitate tolerandi, quos nec copia sublevat nec deprimit egestas. Et in III de doct. Christ., dicit quod in omnibus talibus non usus rerum, sed libido utentis in culpa est. Utraque autem vita est licita et laudabilis, ut scilicet aliquis a communi consortio hominum segregatus abstinenciam servet; et ut in societate aliorum positus communi vita utatur. Et ideo Dominus voluit utriusque vitæ exemplum dare hominibus. Iohannes autem, sicut chrysostomus dicit, super Matth., nihil plus ostendit præter vitam et iustitiam. Christus autem et a miraculis testimonium habebat. Dimittens ergo iohannem ieiunio fulgere, ipse contrariam incessit viam, ad mensam intrans publicanorum, et manducans et bibens.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut alii homines per abstinenciam consequuntur virtutem continendi, ita etiam Christus, in se et suis per virtutem suæ divinitatis carnem comprimebat. Unde, sicut legitur Matth. IX, Pharisæi et discipuli iohannis ieiunabant, non autem discipuli Christi. Quod exponens beda dicit quod iohannes vinum et siceram non bibit, quia illi abstinencia meritum auget cui potentia nulla inerat naturæ. Dominus autem, cui naturaliter suppetebat delicta donare, cur eos declinaret quos abstinencibus poterat reddere puriores?

3. Ad tertium dicendum quod, sicut chrysostomus dicit, super Matth., ut discas quam magnum bonum est ieiunium, et qualiter scutum est adversus diabolum, et quoniam post baptismum non lasciviæ, sed ieiunio intendere oportet, ipse ieiunavit, non eo indigens, sed nos instruens. Non autem ultra processit ieiunando quam Moyses et elias, ne incredibilis videretur carnis assumptio. Secundum mysterium autem, ut Gregorius dicit, quadragenarius numerus exemplo Christi in ieiunio custoditur, quia virtus Decalogi per libros quatuor sancti evangelii impletur, denarius enim quater ductus in quadragenarium surgit. Vel, quia in hoc mortali corpore ex quatuor elementis subsistimus, per cuius voluntatem præceptis dominicis contrainimus, quæ per Decalogum sunt accepta. Vel, secundum Augustinum, in libro octogintatium quæst., omnis sapientiæ disciplina est creatorem creaturamque cognoscere. Creator est trinitas, pater et filius et spiritus sanctus. Creatura vero partim est

invisibilis, sicut anima, cui ternarius numerus tribuitur, diligere enim Deum tripliciter iubemur, ex toto corde, ex tota anima, ex tota mente, partim visibilis, sicut corpus, cui quaternarius debetur propter calidum, humidum, frigidum et siccum. Denarius ergo numerus, qui totam insinuat disciplinam, quater ductus, idest numero qui corpori tribuitur multiplicatus, quia per corpus administratio geritur, quadragenarium conficit numerum. Et ideo tempus quo ingemiscimus et dolemus, quadragenario numero celebratur. Nec tamen incongruum fuit ut Christus post ieiunium et desertum ad communem vitam rediret. Hoc enim convenit vitæ secundum quam aliquis contemplata aliis tradit, quam Christum dicimus assumpsisse, ut primo contemplationi vacet, et postea ad publicum actionis descendat aliis convivendo. Unde et beda dicit, super Marc., ieiunavit Christus, ne præceptum declinaret, manducavit cum peccatoribus, ut, gratiam cernens, agnosceres potestatem.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Christus in hoc mundo non debuerit pauperem vitam ducere.

1. Christus enim debuit eligibilissimam vitam assumere. Sed eligibilissima vita est quæ est mediocris inter divitias et paupertatem, dicitur enim Prov. XXX, mendicitatem et divitias ne dederis mihi, tribue tantum victui meo necessaria. Ergo Christus non debuit pauperem vitam ducere, sed moderatam.

2. Præterea, exteriores divitiæ ad usum corporis ordinantur quantum ad victum et vestitum. Sed Christus in victu et vestitu communem vitam duxit, secundum modum aliorum quibus convivebat. Ergo videtur quod etiam in divitiis et paupertate communem modum vivendi servare debuit, et non uti maxima paupertate.

3. Præterea, Christus maxime homines invitavit ad exemplum humilitatis, secundum illud Matth. XI, discite a me, quia mitis sum et humilis. Sed humilitas maxime commendatur in divitibus, ut dicitur I ad Tim. Ult., divitibus huius sæculi præcipe non altum sapere. Ergo videtur quod Christus non debuit ducere pauperem vitam.

SED CONTRA est quod dicitur Matth. VIII, filius hominis non habet ubi caput reclinet. Quasi dicat, secundum Hieronymum, quid me propter divitias et sæculi lucra cupis sequi, cum tantæ sim paupertatis et nec hospitium quidem habeam, et tecto utar non meo? et super illud Matth. XVII, ut non scandalizemus eos vade ad mare, dicit Hieronymus, hoc, simpliciter intellectum, ædificat auditorem, dum audit tantæ Dominum fuisse paupertatis ut unde tributa pro se et apostolo redderet, non haberet.

RESPONDEO dicendum quod Christum decuit in hoc mundo pauperem vitam ducere. Primo quidem, quia hoc erat congruum prædicationis officio, propter quod venisse se dicit, Marc. I, eamus in proximos vicos et civitates, ut et ibi prædicem, ad hoc enim veni. Oportet autem prædicatores verbi Dei, ut omnino vacent prædicationi, omnino a sæcularium rerum cura esse absolutos. Quod facere non possunt qui divitias possident. Unde et ipse Dominus, apostolos ad prædicandum mittens, dicit eis, nolite possidere aurum neque argentum. Et ipsi apostoli dicunt, Act. VI, non est æquum nos relinquere verbum et ministrare mensis. Secundo quia, sicut mortem corporalem assumpsit ut nobis vitam largiretur spiritualem, ita corporalem paupertatem sustinuit ut nobis spirituales divitias largiretur, secundum illud II Cor. VIII, scitis gratiam Domini nostri Iesu Christi, quoniam propter nos egenus factus est, ut illius inopia divites essemus. Tertio ne, si divitias haberet, cupiditati eius prædicatio adscriberetur. Unde Hieronymus dicit, super Matth., quod, si discipuli divitias habuissent, videbantur non causa salutis hominum, sed causa lucri prædicasse. Et eadem ratio est de Christo. Quarto, ut tanto maior virtus divinitatis eius ostenderetur, quanto per paupertatem videbatur abiectior. Unde dicitur in quodam sermone ephesini Concilii, omnia paupera et vilia elegit, omnia mediocria et plurimis obscura, ut divinitas cognosceretur orbem terrarum transformasse. Propterea pauperulam elegit matrem, pauperiorem patriam, egenus fit pecuniis. Et hoc tibi exponat præsepe.

1. Ad primum ergo dicendum quod superabundantia divitiarum et mendicitas vitanda videntur ab his qui volunt vivere secundum virtutem, inquantum sunt occasiones peccandi, abundantia namque divitiarum est superbiendi occasio; mendicitas vero est occasio furandi et mentiendi, aut etiam periurandi. Quia vero Christus peccati capax non erat, propter hanc causam, ex qua Salomon hæc vitabat, Christo vitanda non erant. Neque tamen quælibet mendicitas est furandi et periurandi occasio, ut ibidem Salomon subdere videtur, sed sola illa quæ est contraria voluntati, ad quam vitandam homo furatur et periurat. Sed paupertas voluntaria hoc periculum non habet. Et talem paupertatem Christus elegit.

2. Ad secundum dicendum quod communi vita uti quantum ad victum et vestitum potest aliquis non solum divitias possidendo, sed etiam a divitibus necessaria accipiendo. Quod etiam circa Christum factum est, dicitur enim Lucæ VIII, quod mulieres quædam sequebantur Christum, quæ ministrabant ei de facultatibus suis. Ut enim Hieronymus dicit, contra vigilantium, consuetudinis Iudaicæ fuit, nec ducebatur in culpam, more gentis antiquo, ut mulieres de substantia sua victum et vestitum præceptoribus suis ministrarent. Hoc autem, quia scandalum facere poterat in nationibus, Paulus se abiecit

commemorat. Sic ergo communis victus poterat esse sine sollicitudine impediende prædicationis officium, non autem divitiarum possessio.

3. Ad tertium dicendum quod in eo qui ex necessitate pauper est, humilitas non multum commendatur. Sed in eo qui voluntarie pauper est, sicut fuit Christus, ipsa paupertas est maximæ humilitatis indicium.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEditur. Videtur quod Christus non fuerit conversatus secundum legem.

1. Lex enim præcipiebat ut nihil operis in sabbato fieret, sicut Deus die septimo requievit ab omni opere quod patrarat. Sed ipse in sabbato curavit hominem, et ei mandavit ut tolleretur lectum suum. Ergo videtur quod non fuerit secundum legem conversatus.

2. Præterea, eadem Christus fecit et docuit, secundum illud Act. I, cœpit Iesus facere et docere. Sed ipse docuit, Matth. XV, quod omne quod intrat in os, non coinquinat hominem, quod est contra præceptum legis, quæ per esum et contactum quorundam animalium dicebat hominem immundum fieri, ut patet Levit. XI. Ergo videtur quod ipse non fuerit secundum legem conversatus.

3. Præterea, idem iudicium videtur esse facientis et consentientis, secundum illud Rom. I, non solum illi qui faciunt, sed qui consentiunt facientibus. Sed Christus consensit discipulis solventibus legem in hoc quod sabbato spicas vellebant, excusando eos, ut habetur Matth. XII. Ergo videtur quod Christus non conversatus fuerit secundum legem.

SED CONTRA est quod dicitur Matth. V, nolite putare quoniam veni solvere legem aut prophetas. Quod exponens chrysostomus dicit, legem implevit, primo quidem, nihil transgrediendo legalium; secundo, iustificando per fidem, quod lex per litteram facere non valebat.

RESPONDEO dicendum quod Christus in omnibus secundum legis præcepta conversatus est. In cuius signum, etiam voluit circumcidi, circumcisio enim est quædam protestatio legis implendæ, secundum illud Galat. V, testificor omni homini circumcidenti se, quoniam debitor est universæ legis faciendæ. Voluit autem Christus secundum legem conversari, primo quidem, ut legem veterem comprobaret. Secundo, ut eam observando in seipso consummaret et terminaret, ostendens quod ad ipsum erat ordinata. Tertio, ut Iudæis occasionem calumniandi subtraheret. Quarto, ut homines a servitute legis liberaret, secundum illud Galat. IV, misit Deus filium suum factum sub lege, ut eos qui sub lege erant redimeret.

1. Ad primum ergo dicendum quod Dominus super hoc se excusat a transgressione legis tripliciter. Uno

quidem modo, quia per præceptum de sanctificatione sabbati non interdicitur opus divinum, sed humanum opus, quamvis enim Deus die septima cessaverit a novis creaturis condendis, semper tamen operatur in rerum conservatione et gubernatione. Quod autem Christus miracula faciebat, erat operis divini. Unde ipse dicit, Ioan. V, pater meus usque modo operatur, et ego operor. Secundo, excusat se per hoc quod illo præcepto non prohibentur opera quæ sunt de necessitate salutis corporalis. Unde ipse dicit, Luc. XIII, unusquisque vestrum non solvet sabbato bovem suum aut asinum a præsepio, et ducit adquare? et infra, XIV, cuius vestrum asinus aut bos in puteum cadit, et non continuo extrahet illum die sabbati? manifestum est autem quod opera miraculorum quæ Christus faciebat, ad salutem corporis et animæ pertinebant. Tertio, quia illo præcepto non prohibentur opera quæ pertinent ad Dei cultum unde dicit, Matth. XII, an non legistis in lege quia sabbatis sacerdotes in templo sabbatum violant, et sine crimine sunt? et Ioan. VII dicitur quod circumcisionem accipit homo in sabbato. Quod autem Christus paralytico mandavit ut lectum suum sabbato portaret, ad cultum Dei pertinebat, id est ad laudem virtutis divinæ. Et patet quod sabbatum non solvebat. Quamvis hoc ei Iudæi falso obicerent, dicentes, Ioan. IX, non est hic homo a Deo, qui sabbatum non custodit.

2. Ad secundum dicendum quod Christus voluit ostendere per illa verba quod homo non redditur immundus secundum animam ex usu ciborum quorumcumque secundum suam naturam, sed solum secundum quandam significationem. Quod autem in lege quidam cibi dicuntur immundi, hoc est propter quandam significationem. Unde Augustinus dicit, contra Faustum, si de porco et agno requiratur, utrumque natura mundum est, quia omnis creatura Dei bona est, quadam vero significatione agnus mundus, porcus immundus est.

3. Ad tertium dicendum quod etiam discipuli, quando esurientes spicas sabbato vellebant, a transgressione legis excusantur propter necessitatem famis, sicut et David non fuit transgressor legis quando, propter necessitatem famis, comedit panes quos ei edere non licebat.

QUÆSTIO 35

DEINDE considerandum est de tentatione Christi. Et circa hoc quærentur quatuor. Primo, utrum fuerit conveniens Christum tentari. Secundo, de loco tentationis. Tertio, de tempore. Quarto, de modo et ordine tentationum.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEditur. Videtur quod Christo tentari non conveniebat.

1. Tentare enim est experimentum sumere. Quod quidem non fit nisi de re ignota. Sed virtus Christi erat nota etiam Dæmonibus, dicitur enim Luc. IV, quod non sinebat Dæmonia loqui, quia sciebant eum esse Christum. Ergo videtur quod non decuerit Christum tentari.

2. Præterea, Christus ad hoc venerat ut opera diaboli dissolveret, secundum illud I Ioan. III, in hoc apparuit filius Dei, ut dissolvat opera diaboli. Sed non est eiusdem dissolvere opera alicuius, et ea pati. Et ita videtur inconueniens fuisse quod Christus pateretur se tentari a diabolo.

3. Præterea, triplex est tentatio, scilicet a carne, a mundo, a diabolo. Sed Christus non fuit tentatus nec a carne nec a mundo. Ergo nec etiam debuit tentari a diabolo.

SED CONTRA est quod dicitur Matth. IV, ductus est Iesus a spiritu in desertum, ut tentaretur a diabolo.

RESPONDEO dicendum quod Christus tentari voluit, primo quidem, ut nobis contra tentationes auxilium ferret. Unde Gregorius dicit, in homilia, non erat indignum redemptori nostro quod tentari voluit, qui venerat et occidi, ut sic tentationes nostras suis tentationibus vinceret, sicut mortem nostram sua morte superavit. Secundo, propter nostram cautelam, ut nullus, quantumcumque sanctus, se existimet securum et immunem a tentatione. Unde etiam post baptismum tentari voluit, quia, sicut Hilarius dicit, super Matth., in sanctificatis maxime diaboli tentamenta grassantur, quia victoria magis est ei exoptanda de sanctis. Unde et Eccli. II dicitur, filii, accedens ad servitum Dei, sta in iustitia et timore, et præpara animam tuam ad tentationem. Tertio, propter exemplum, ut scilicet nos instrueret qualiter diaboli tentationes vincamus. Unde Augustinus dicit, in IV de trin. Quod Christus diabolo se tentandum præbuit, ut ad superandas tentationes eius mediator esset, non solum per adiutorium, verum etiam per exemplum. Quarto, ut nobis fiduciam de sua misericordia largiretur. Unde dicitur Heb. IV, non habemus pontificem qui non possit compati infirmitatibus nostris, tentatum autem per omnia, pro similitudine, absque peccato.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in IX de Civ. Dei, Christus tantum innotuit Dæmonibus quantum voluit, non per id quod est vita æterna, sed per quædam temporalia suæ virtutis effecta, ex quibus quandam coniecturam habebant Christum esse filium Dei. Sed quia rursus in eo quædam signa humanæ infirmitatis videbant, non pro certo cognoscebant eum esse filium Dei. Et ideo eum tentare voluit. Et hoc si-

gnificatur Matth. IV, ubi dicitur quod postquam esuriit, accessit tentator ad eum, quia, ut Hilarius dicit, tentare Christum diabolus non fuisset ausus, nisi in eo, per esuritionis infirmitatem, quæ sunt hominis recognosceret. Et hoc etiam patet ex ipso modo tentandi, cum dixit, si filius Dei es. Quod exponens Gregorius dicit, quid sibi vult talis sermonis exorsus, nisi quia cognoverat Dei filium esse venturum, sed venisse per infirmitatem corporis non putabat?

2. Ad secundum dicendum quod Christus venerat dissolvere opera diaboli, non potestative agendo, sed magis ab eo et eius membris patiendo, ut sic diabolum vinceret iustitia, non potestate, sicut Augustinus dicit, XIII de Trin., quod diabolus non potentia Dei, sed iustitia superandus fuit. Et ideo circa tentationem Christi considerandum est quod propria voluntate fecit, et quod a diabolo passus fuit. Quod enim tentatori se offerret, fuit propriæ voluntatis. Unde dicitur Matth. IV, ductus est Iesus in desertum a spiritu, ut tentaretur a diabolo, quod Gregorius intelligendum dicit de spiritu sancto, ut scilicet illuc eum spiritus suus duceret, ubi eum ad tentandum spiritus malignus inveniret. Sed a diabolo passus est quod assumeretur vel supra pinnaculum templi, vel etiam in montem excelsum valde. Nec est mirum, ut Gregorius dicit, si se ab illo permisit in montem duci, qui se permisit a membris ipsius crucifigi. Intelligitur autem a diabolo assumptus, non quasi ex necessitate, sed quia, ut Origenes dicit, super Luc., sequebatur eum ad tentationem quasi athleta sponte procedens.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut apostolus dicit, Christus in omnibus tentari voluit, absque peccato. Tentatio autem quæ est ab hoste, potest esse sine peccato, quia fit per solam exteriorum suggestionem. Tentatio autem quæ est a carne, non potest esse sine peccato, quia hæc tentatio fit per delectationem et concupiscentiam; et, sicut Augustinus dicit, nonnullum peccatum est cum caro concupiscit adversus spiritum. Et ideo Christus tentari voluit ab hoste, sed non a carne.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEditur. Videtur quod Christus non debuit tentari in deserto.

1. Christus enim tentari voluit propter exemplum nostrum, ut dictum est. Sed exemplum debet manifeste proponi illis qui sunt per exemplum informandi. Non ergo debuit in deserto tentari.

2. Præterea, chrysostomus dicit, super Matth., quod tunc maxime instat diabolus ad tentandum, cum viderit solitarios. Unde et in principio mulierem tentavit sine viro eam inveniens. Et sic videtur, per hoc quod in desertum ivit ut tentaretur, quod tentationi se exposuit.

Cum ergo eius tentatio sit nostrum exemplum, videtur quod etiam alii debeant se ingerere ad tentationes suscipiendas. Quod tamen videtur esse periculosum, cum magis tentationum occasiones vitare debeamus.

3. Præterea, Matth. IV ponitur secunda Christi tentatio qua diabolus Christum assumpsit in sanctam civitatem, et statuit eum super pinnaculum templi, quod quidem non erat in deserto. Non ergo tentatus est solum in deserto.

SED CONTRA est quod dicitur Marc. I, quod erat Iesus in deserto quadraginta diebus et quadraginta noctibus, et tentabatur a Satana.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, Christus propria voluntate se diabolo exhibuit ad tentandum, sicut etiam propria voluntate se membris eius exhibuit ad occidendum, alioquin diabolus eum advenire non auderet. Diabolus autem magis attentat aliquem cum est solitarius, quia, ut dicitur Eccle. IV, si quispiam prævaluerit contra unum, duo resistunt ei. Et inde est quod Christus in desertum exivit, quasi ad campum certaminis, ut ibi a diabolo tentaretur. Unde Ambrosius dicit, super Luc., quod Christus agebatur in desertum consilio, ut diabolum provocaret. Nam nisi ille certasset, scilicet diabolus, non iste vicisset, idest Christus. Addit autem et alias rationes, dicens hoc Christum fecisse mysterio, ut Adam de exilio liberaret, qui scilicet de Paradiso in desertum eiectus est; exemplo, ut ostenderet nobis diabolum ad meliora tendentibus invidere.

1. Ad primum ergo dicendum quod Christus proponitur omnibus in exemplum per fidem, secundum illud Heb. XII, aspicientes in auctorem fidei et consummatorem, Iesum. Fides autem, ut dicitur Rom. X, est ex auditu, non autem ex visu, quinimmo dicitur, Ioan. XX, beati qui non viderunt et crediderunt. Et ideo, ad hoc quod tentatio Christi esset nobis in exemplum, non oportet quod ab hominibus videretur, sed sufficiens fuit quod hominibus narraretur.

2. Ad secundum dicendum quod duplex est tentationis occasio. Una quidem ex parte hominis, puta cum aliquis se peccato propinquum facit, occasiones peccandi non evitans. Et talis occasio tentationis est vitanda, sicut dictum est Lot, Gen. XIX, ne steteris in omni regione circa sodomam. Alia vero tentationis occasio est ex parte diaboli, qui semper invidet ad meliora tendentibus, ut Ambrosius dicit. Et talis tentationis occasio non est vitanda. Unde dicit chrysostomus, super Matth., quod non solum Christus ductus est in desertum a spiritu, sed omnes filii Dei habentes spiritum sanctum. Non enim sunt contenti sedere otiosi, sed spiritus sanctus urget eos aliquod magnum apprehendere opus, quod est esse in deserto quantum ad diabolum, quia non est ibi iniustitia, in qua diabolus delectatur. Omne etiam bonum opus est desertum quantum ad carnem et mundum, quia non est

secundum voluntatem carnis et mundi. Talem autem occasionem tentationis dare diabolo non est periculosum, quia maius est auxilium spiritus sancti, qui est perfecti operis auctor, quam impugnatio diaboli invidentis.

3. Ad tertium dicendum quod quidam dicunt omnes tentationes factas fuisse in deserto. Quorum quidam dicunt quod Christus ductus est in sanctam civitatem, non realiter, sed secundum imaginariam visionem. Quidam autem dicunt quod etiam ipsa civitas sancta, idest ierusalem, desertum dicitur, quia erat derelicta a Deo. Sed hoc non erat necessarium. Quia marcus dicit quod in deserto tentabatur a diabolo, non autem dicit quod solum in deserto.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEditur. Videtur quod tentatio Christi non debuit esse post ieiunium.

1. Dictum est enim supra quod Christum non decebat conversationis austeritas. Sed maximæ austeritatis fuisse videtur quod quadraginta diebus et quadraginta noctibus nihil comederit, sic enim intelligitur quadraginta diebus et quadraginta noctibus ieiunasse, quia scilicet in illis diebus nullum omnino cibum sumpsit, ut Gregorius dicit. Ergo non videtur quod debuerit huiusmodi ieiunium tentationi præmittere.

2. Præterea, marci I dicitur quod erat in deserto quadraginta diebus et quadraginta noctibus, et tentabatur a Satana. Sed quadraginta diebus et quadraginta noctibus ieiunavit. Ergo videtur quod non post ieiunium, sed simul dum ieiunaret, sit tentatus a diabolo.

3. Præterea, Christus non legitur nisi semel ieiunasse. Sed non solum semel fuit tentatus a diabolo, dicitur enim Luc. IV, quod, consummata omni tentatione, diabolus recessit ab illo usque ad tempus. Sicut igitur secundæ tentationi non præmisit ieiunium, ita nec primæ præmittere debuit.

SED CONTRA est quod dicitur Matth. IV, cum ieiunasset quadraginta diebus et quadraginta noctibus, postea esuriit, et tunc accessit ad eum tentator.

RESPONDEO dicendum quod convenienter Christus post ieiunium tentari voluit. Primo quidem, propter exemplum. Quia, cum omnibus, sicut dictum est, immineret se contra tentationes tueri; per hoc quod ipse ante tentationem futuram ieiunavit, docuit quod per ieiunium nos oportet contra tentationes armari. Unde inter arma iustitiæ apostolus ieiunia connumerat, II Cor. VI. Secundo, ut ostenderet quod etiam ieiunantes diabolus aggreditur ad tentandum, sicut alios qui bonis operibus vacant. Et ideo, sicut post baptismum, ita post ieiunium Christus tentatur. Unde chrysostomus dicit,

super Matth., ut discas quam magnum bonum est ieiunium, et qualiter scutum est adversus diabolum; et quoniam post baptismum non lasciviæ, sed ieiunio intendere oportet; Christus ieiunavit, non ieiunio indigens, sed nos instruens. Tertio, quia post ieiunium secuta est esuries, quæ dedit diabolo audaciam eum aggrediendi, sicut dictum est. Cum autem esuriit Dominus, ut Hilarius dicit, super Matth., non fuit ex subreptione inedia, sed naturæ suæ hominem dereliquit. Non enim erat a Deo diabolus, sed a carne vincendus. Unde etiam, ut chrysostomus dicit, non ultra processit in ieiunando quam Moyses et elias, ne incredibilis videretur carnis assumptio.

1. Ad primum ergo dicendum quod Christum non decuit conversatio austerioris vitæ, ut se communem exhiberet illis quibus prædicavit. Nullus autem debet assumere prædicationis officium, nisi prius fuerit purgatus et in virtute perfectus, sicut et de Christo dicitur, Act. I, quod cœpit Iesus facere et docere. Et ideo Christus statim post baptismum austeritatem vitæ assumpsit, ut doceret post carnem edomitam oportere alios ad prædicationis officium transire, secundum illud apostoli, castigo corpus meum et in servitutem redigo, ne forte, aliis prædicans, ipse reprobus efficiat.

2. Ad secundum dicendum quod verbum illud marci potest sic intelligi quod erat in deserto quadraginta diebus et quadraginta noctibus, quibus scilicet ieiunavit, quod autem dicitur, et tentabatur a Satana, intelligendum est, non in illis quadraginta diebus et quadraginta noctibus, sed post illos; eo quod matthæus dicit quod, cum ieiunasset quadraginta diebus et quadraginta noctibus, postea esuriit, ex quo sumpsit tentator occasionem accedendi ad ipsum. Unde et quod subditur, et Angeli ministrabant ei, consecutive intelligendum esse ostenditur ex hoc quod Matth. IV dicitur, tunc reliquit eum diabolus, scilicet post tentationem, et ecce, Angeli accesserunt et ministrabant ei. Quod vero interponit marcus, eratque cum bestiis, inducitur, secundum chrysostomum, ad ostendendum quale erat desertum, quia scilicet erat invium hominibus et bestiis plenum. Tamen secundum expositionem bedæ, Dominus tentatur quadraginta diebus et quadraginta noctibus. Sed hoc intelligendum est, non de illis tentationibus visibilibus quas narrant matthæus et Lucas, quæ factæ sunt post ieiunium, sed de quibusdam aliis impugnationibus quas forte illo ieiunii tempore Christus est a diabolo passus.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut Ambrosius dicit, super Luc., recessit diabolus a Christo usque ad tempus, quia postea, non tentaturus, sed aperte pugnaturus advenit, tempore scilicet passionis. Et tamen per illam impugnationem videbatur Christus tentare de tristitia et odio proximorum, sicut in deserto de delectatione gulæ et contemptu Dei per idololatriam.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEditur. Videtur quod non fuerit conveniens tentationis modus et ordo.

1. Tentatio enim diaboli ad peccandum inducit. Sed si Christus subvenisset corporali fami convertendo lapides in panes, non peccasset, sicut non peccavit cum panes multiplicavit, quod non fuit minus miraculum, ut turbæ esurienti subveniret. Ergo videtur quod nulla fuerit illa tentatio.

2. Præterea, nullus persuasor convenienter persuadet contrarium eius quod intendit. Sed diabolus, statuens Christum supra pinnaculum templi, intendebat eum de superbia seu vana gloria tentare. Ergo inconvenienter persuadet ei ut se mittat deorsum, quod est contrarium superbiæ vel vanæ gloriæ, quæ semper quærit ascendere.

3. Præterea, una tentatio conveniens est ut sit de uno peccato. Sed in tentatione quæ fuit in monte, duo peccata persuasit, scilicet cupiditatem et idololatriam. Non ergo conveniens videtur fuisse tentationis modus.

4. Præterea, tentationes ad peccata ordinantur. Sed septem sunt vitia capitalia, ut in secunda parte habitum est. Non autem tentat nisi de tribus, scilicet gula et vana gloria et cupiditate. Non ergo videtur sufficiens tentatio.

5. Præterea, post victoriam omnium vitiorum, remanet homini tentatio superbiæ vel vanæ gloriæ, quia superbia etiam bonis operibus insidiatur, ut pereant, sicut dicit Augustinus. Inconvenienter ergo matthæus ultimam ponit tentationem cupiditatis in monte, mediam autem inanis gloriæ in templo, præsertim cum Lucas ordinet e converso.

6. Præterea, Hieronymus dicit, super Matth., quod propositum Christi fuit diabolus humilitate vincere, non potestate. Ergo non imperiose obiurgando eum repellere debuit, vade retro, Satana.

7. Præterea, narratio evangelii videtur falsum continere. Non enim videtur possibile quod Christus supra pinnaculum templi statui potuerit quin ab aliis videretur. Neque aliquis mons tam altus invenitur ut inde totus mundus inspici possit, ut sic ex eo potuerint Christo omnia regna mundi ostendi. Inconvenienter igitur videtur descripta Christi tentatio.

SED CONTRA est Scripturæ auctoritas.

RESPONDEO dicendum quod tentatio quæ est ab hoste, fit per modum suggestionis, ut Gregorius dicit. Non autem eodem modo potest aliquid omnibus suggeri, sed unicuique suggeritur aliquid ex his circa quæ est affectus. Et ideo diabolus hominem spiritualem non statim tentat de gravibus peccatis, sed paulatim a levioribus incipit, ut postmodum ad graviora perducatur. Unde Gregorius, XXXI Moral., exponens illud Iob XXXIX, procul

odoratur bellum, exhortationem ducum et ululatum exercitus, dicit, bene duces exhortari dicti sunt, exercitus ululare. Quia prima vitia deceptæ menti quasi sub quadam ratione se ingerunt, sed innumera quæ sequuntur, dum hanc ad omnem insaniam pertrahunt, quasi bestiali clamore confundunt. Et hoc idem diabolus observavit in tentatione primi hominis. Nam primo sollicitavit mentem primi hominis de ligni vetiti esu, dicens, Gen. III, cur præcepit vobis Deus ut non comederetis de omni ligno Paradisi? secundo, de inani gloria, cum dixit, aperientur oculi vestri. Tertio, perduxit tentationem ad extremam superbiam, cum dixit, eritis sicut dii, scientes bonum et malum. Et hunc etiam tentandi ordinem servavit in Christo. Nam primo tentavit ipsum de eo quod appetunt quantumcumque spirituales viri, scilicet de sustentatione corporalis naturæ per cibum. Secundo, processit ad id in quo spirituales viri quandoque deficiunt, ut scilicet aliqua ad ostentationem operentur, quod pertinet ad inanem gloriam. Tertio, perduxit tentationem ad id quod iam non est spiritualium virorum, sed carnalium, scilicet ut divitias et gloriam mundi concupiscant usque ad contemptum Dei. Et ideo in primis duabus tentationibus dixit, si filius Dei es non autem in tertia, quæ non potest spiritualibus convenire viris, qui sunt per adoptionem filii Dei, sicut et duæ primæ. His autem tentationibus Christus restitit testimoniis legis, non potestate virtutis, ut hoc ipso et hominem plus honoraret, et adversarium plus puniret, cum hostis generis humani non quasi a Deo, sed quasi ab homine vinceretur, sicut dicit leo Papa.

1. Ad primum ergo dicendum quod uti necessarii ad sustentationem non est peccatum gulæ, sed quod ex desiderio huius sustentationis homo aliquid inordinatum faciat, ad vitium gulæ pertinere potest. Est autem inordinatum quod aliquis, ubi potest haberi recursus ad humana subsidia, pro solo corpore sustentando miraculose sibi cibum quærere velit. Unde et Dominus filiis Israël miraculose manna præbuit in deserto, ubi aliunde cibus haberi non potuit. Et similiter Christus in deserto turbas pavit miraculose, ubi aliter cibi haberi non poterant. Sed Christus ad subveniendum fami poterat aliter sibi providere quam miracula faciendo, sicut et iohannes baptista fecit, ut legitur Matth. III; vel etiam ad loca proxima properando. Et ideo reputabat diabolus quod Christus peccaret, si ad subveniendum fami miracula facere attentaret, si esset purus homo.

2. Ad secundum dicendum quod per humiliationem exteriorem frequenter quærunt aliquis gloriam qua exaltetur circa spiritualia bona. Unde Augustinus dicit, in libro de sermone Domini in monte, animadvertendum est non in solo rerum corporearum nitore atque pompa, sed etiam in ipsis sordibus lutosus esse posse iactantiam. Et ad hoc significandum, diabolus Christo suavit

ut, ad quærendum gloriam spiritualem, corporaliter mitteret se deorsum.

3. Ad tertium dicendum quod divitias et honores mundi appetere peccatum est, quando huiusmodi inordinate appetuntur. Hoc autem præcipue manifestatur ex hoc quod pro huiusmodi adipiscendis homo aliquid inhonestum facit. Et ideo non fuit contentus diabolus persuadere cupiditatem divitiarum et honorum, sed induxit ad hoc quod propter huiusmodi adipiscenda Christus eum adoraret, quod est maximum scelus, et contra Deum. Nec solum dixit, si adoraveris me, sed addidit, si cadens, quia, ut dicit Ambrosius, habet ambitio domesticum periculum, ut enim dominetur aliis, prius servit; et curvatur obsequio ut honore donetur; et, dum vult esse sublimior, fit remissior. Et similiter etiam in præcedentibus tentationibus ex appetitu unius peccati in aliud peccatum inducere est conatus, sicut ex desiderio cibi conatus est inducere in vanitatem sine causa miracula faciendi; et ex cupiditate gloriæ conatus est ducere ad tentandum Deum per præcipitium.

4. Ad quartum dicendum quod, sicut dicit Ambrosius, super Luc., non dixisset Scriptura quod, consummata omni tentatione, diabolus recessit ab illo, nisi in tribus præmissis esset omnium materia delictorum. Quia causæ tentationum causæ sunt cupiditatum, scilicet carnis oblectatio, spes gloriæ, et aviditas potentiæ.

5. Ad quintum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro de consensu evang., incertum est quid prius factum sit, utrum regna terræ prius demonstrata sint ei, et postea in pinnaculum templi locatus sit; aut hoc prius, et illud postea. Nihil tamen ad rem, dum omnia facta esse manifestum sit. Videntur autem evangelistæ diversum ordinem tenuisse, quia quandoque ex inani gloria venit ad cupiditatem, quandoque e converso.

6. Ad sextum dicendum quod Christus, cum passus fuisset tentationis iniuriam, dicente sibi diabolo, si filius Dei es, mitte te deorsum, non est turbatus, nec diabolum increpavit. Quando vero diabolus Dei usurpavit sibi honorem, dicens, hæc omnia tibi dabo si cadens adoraveris me, exasperatus est et repulit eum, dicens, vade, Satanas, ut nos illius discamus exemplo nostras quidem iniurias magnanimiter sustinere, Dei autem iniurias nec usque ad auditum sufferre.

7. Ad septimum dicendum quod, sicut chrysostomus dicit, diabolus sic Christum assumebat (in pinnaculum templi) ut ab omnibus videretur, ipse autem, nesciente diabolo, sic agebat ut a nemine videretur. Quod autem dicit, ostendit ei omnia regna mundi et gloriam eorum, non est intelligendum quod videret ipsa regna vel civitates vel populos, vel aurum vel argentum, sed partes in quibus unumquodque regnum vel civitas posita est, diabolus Christo digito demonstrabat, et uniuscuiusque regni honores et statum verbis exponebat. Vel, se-

cundum Origenem, ostendit ei quomodo ipse per diversa vitia regnabat in mundo.

QUAESTIO 36

DEINDE considerandum est de doctrina Christi. Et circa hoc quærentur quatuor. Primo, utrum Christus debuerit prædicare solum Iudæis, vel etiam gentibus. Secundo, utrum in sua prædicatione debuerit turbationes Iudæorum vitare. Tertio, utrum debuerit prædicare publice, vel occulte. Quarto, utrum solum debuerit docere verbo, vel etiam scripto. De tempore autem quo docere incæpit, supra dictum est, cum de baptismo eius ageretur.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Christus non solum Iudæis, sed etiam gentibus debuerit prædicare.

1. Dicitur enim Isaïæ XLIX, parum est ut sis mihi servus ad suscitandas tribus Israël et fæces Iacob convertendas, dedi te in lucem gentium, ut sis salus mea usque ad extrema terræ. Sed lumen et salutem Christus præbuit per suam doctrinam. Ergo videtur parum fuisse si solum Iudæis, et non gentibus prædicavit.

2. Præterea, sicut dicitur Matth. VII, erat docens eos sicut potestatem habens. Sed maior potestas doctrinæ ostenditur in instructione illorum qui penitus nihil audierunt, quales erant gentiles, unde apostolus dicit, Rom. XV, sic prædicavi evangelium, non ubi nominatus est Christus, ne super alienum fundamentum ædificarem. Ergo multo magis Christus prædicare debuit gentilibus quam Iudæis.

3. Præterea, utilior est instructio multorum quam unius. Sed Christus aliquos gentilium instruxit, sicut mulierem Samaritanam, Ioan. IV, et chananæam, Matth. XV. Ergo videtur quod, multo fortius, Christus debuerit multitudini gentium prædicare.

SED CONTRA est quod Dominus dicit, Matth. XV, non sum missus nisi ad oves quæ perierunt domus Israël. Sed Rom. X dicitur, quomodo prædicabunt nisi mittantur? ergo Christus non debuit prædicare gentibus.

RESPONDEO dicendum quod conveniens fuit prædicationem Christi, tam per ipsum quam per apostolos, a principio solis Iudæis exhiberi. Primo quidem, ut ostenderet per suum adventum impleri promissiones antiquitus factas Iudæis, non autem gentilibus. Unde apostolus dicit, Rom. XV, dico Christum ministrum fuisse cir-

cumcisionis, idest apostolum et prædicatorem Iudæorum, propter veritatem Dei, ad confirmandas promissiones patrum. Secundo, ut eius adventus ostenderetur esse a Deo. Quæ enim a Deo sunt, ordinata sunt, ut dicitur Rom. XIII. Hoc autem debitus ordo exigebat, ut Iudæis, qui Deo erant propinquiores per fidem et cultum unius Dei, prius quidem doctrina Christi proponeretur, et per eos transmitteretur ad gentes, sicut etiam et in cælesti hierarchia per superiores Angelos ad inferiores divinæ illuminationes deveniunt. Unde super illud Matth. XV, non sum missus nisi ad oves quæ perierunt domus Israël, dicit Hieronymus, non hoc dicit quin ad gentes missus sit, sed quod primum ad Israël missus est. Unde et Isaïæ ult. Dicitur, mittam ex eis qui salvati fuerint, scilicet ex Iudæis, ad gentes, et annuntiabunt gloriam meam gentibus. Tertio, ut Iudæis auferret calumniandi materiam. Unde super illud Matth. X, in viam gentium ne abieritis, dicit Hieronymus, oportebat primum adventum Christi nuntiari Iudæis, ne iustam haberent excusationem, dicentes ideo se Dominum reiecisse, quia ad gentes et Samaritanos apostolos miserit. Quarto, quia Christus per crucis victoriam meruit potestatem et dominium super gentes. Unde dicitur Apoc. II, qui vicerit, dabo ei potestatem super gentes, sicut et ego accepi a patre meo. Et Philipp. II, quod, quia factus est obediens usque ad mortem crucis, Deus exaltavit illum, ut in nomine Iesu omne genu flectatur, et omnis lingua ei confiteatur. Et ideo ante passionem suam noluit gentibus prædicari suam doctrinam, sed post passionem suam dixit discipulis, Matth. Ult., euntes, docete omnes gentes. Propter quod, ut legitur Ioan. XII, cum, imminente passione, quidam gentiles vellent videre Iesum, respondit, nisi granum frumenti cadens in terram mortuum fuerit, ipsum solum manet, si autem mortuum fuerit, multum fructum affert. Et, sicut Augustinus dicit ibidem, se dicebat granum mortificandum in infidelitate Iudæorum, multiplicandum in fide populorum.

1. Ad primum ergo dicendum quod Christus fuit in lumen et salutem gentium per discipulos suos, quos ad prædicandum gentibus misit.

2. Ad secundum dicendum quod non est minoris potestatis, sed maioris, facere aliquid per alios, quam per seipsum. Et ideo in hoc maxime potestas divina in Christo monstrata est, quod discipulis suis tantam virtutem contulit in docendo, ut gentes, quæ nihil de Christo audierant, converterent ad ipsum. Potestas autem Christi in docendo attenditur et quantum ad miracula, per quæ doctrinam suam confirmabat; et quantum ad efficaciam persuadendi; et quantum ad auctoritatem loquentis, quia loquebatur quasi dominium habens super legem, cum diceret, ego autem dico vobis; et etiam quantum ad virtutem rectitudinis quam in sua conversatione monstrabat, sine peccato vivendo.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut Christus non

debut a principio indifferenter gentilibus suam doctrinam communicare, ut Iudæis tanquam primogenito populo deditus observaretur; ita etiam non debuit gentiles omnino repellere, ne spes salutis eis præcluderetur. Et propter hoc aliqui gentilium particulariter sunt admissi, propter excellentiam fidei et devotionis eorum.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Christus debuerit Iudæis sine eorum offensione prædicare.

1. Quia, ut Augustinus dicit, in libro de agone christiano, in homine Iesu Christo se nobis ad exemplum vitæ præbuit filius Dei. Sed nos debemus vitare offensionem, non solum fidelium, sed etiam infidelium, secundum illud I Cor. X, sine offensione estote Iudæis et gentibus et ecclesiæ Dei. Ergo videtur quod etiam Christus in sua doctrina offensionem Iudæorum vitare debuerit.

2. Præterea, nullus sapiens debet facere unde effectum sui operis impediatur. Sed per hoc quod sua doctrina Christus Iudæos turbavit, impediatur effectus doctrinæ eius, dicitur enim Luc. XI, quod, cum Dominus Phariseos et Scribas reprehenderet, cœperunt graviter insistere, et os eius opprimere de multis, insidiantes ei et quærentes aliquid capere ex ore eius ut accusarent eum. Non ergo videtur conveniens fuisse quod eos in sua doctrina offenderet.

3. Præterea, apostolus dicit, I Tim. V, seniore ne increpaveris, sed obsecra ut patrem. Sed sacerdotes et principes Iudæorum erant illius populi seniores. Ergo videtur quod non fuerint duris increpationibus arguendi.

SED CONTRA EST quod Isaiæ VIII fuerat prophetatum quod Christus esset in lapidem offensionis et petram scandali duabus Dominus Israël.

RESPONDEO dicendum quod salus multitudinis est præferenda paci quorumcumque singularium hominum. Et ideo, quando aliqui sua perversitate multitudinis salutem impediunt, non est timenda eorum offensio a prædicatore vel doctore, ad hoc quod multitudinis saluti provideat. Scribæ autem et Pharisei et principes Iudæorum sui malitia plurimum impediabant populi salutem, tum quia repugnabant Christi doctrinæ, per quam solum poterat esse salus; tum etiam quia pravis suis moribus vitam populi corrumpebant. Et ideo Dominus, non obstante offensione eorum, publice veritatem docebat, quam illi odiebant, et eorum vitia arguebat. Et ideo dicitur, Matth. XV, quod, discipulis Domino dicentibus, scis quia Iudæi, audito hoc verbo, scandalizati sunt? respondit, sinite illos. Cæci sunt duces cæcorum. Si cæcus cæco ducatum præstet, ambo in foveam cadunt.

1. Ad primum ergo dicendum quod homo sic debet esse sine offensione omnibus ut nulli det suo facto vel dicto minus recto occasionem ruinæ. Si tamen de veritate scandalum oritur, magis est sustinendum scandalum quam veritas relinquatur, ut Gregorius dicit.

2. Ad secundum dicendum quod per hoc quod Christus publice Scribas et Phariseos arguebat, non impedivit, sed magis promovit effectum suæ doctrinæ. Quia cum eorum vitia populo innotescebant, minus avertetur a Christo propter verba Scribarum et Phariseorum, qui semper doctrinæ Christi obsistebant.

3. Ad tertium dicendum quod illud verbum apostoli est intelligendum de illis senioribus qui non solum ætate vel auctoritate, sed etiam honestate sunt senes, secundum illud Num. XI, congrega mihi septuaginta viros de senioribus Israël, quos tu nosti quod senes populi sint. Si autem auctoritatem senectutis in instrumentum malitiæ vertant publice peccando, sunt manifeste et acriter arguendi, sicut et Daniel dixit, Dan. XIII, inveterate dierum malorum, etc.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Christus non omnia publice docere debuit.

1. Legitur enim multa seorsum discipulis dixisse, sicut patet in sermone cænæ. Unde et Matth. X dixit, quod in aure audistis in cubilibus, prædicabitur in tectis. Non ergo omnia publice docuit.

2. Præterea, profunda sapientiæ non sunt nisi perfectis exponenda, secundum illud I Cor. II, sapientiam loquimur inter perfectos. Sed doctrina Christi continebat profundissimam sapientiam. Non ergo erat imperfectæ multitudini communicanda.

3. Præterea, idem est veritatem aliquam occultare silentio, et obscuritate verborum. Sed Christus veritatem quam prædicabat, occultabat turbis obscuritate verborum, quia sine parabolis non loquebatur ad eos, ut dicitur Matth. XIII. Ergo pari ratione poterat occultari silentio.

SED CONTRA EST quod ipse dicit, Ioan. XVIII, in occulto locutus sum nihil.

RESPONDEO dicendum quod doctrina alicuius potest esse in occulto tripliciter. Uno modo, quantum ad intentionem docentis, qui intendit suam doctrinam non manifestare multis, sed magis occultare. Quod quidem contingit dupliciter. Quandoque ex invidia docentis, qui vult per suam scientiam excellere, et ideo scientiam suam non vult aliis communicare. Quod in Christo locum non habuit, ex cuius persona dicitur, Sap. VII, quam sine fictione didici, et sine invidia communico, et

honestatem illius non abscondo. Quandoque vero hoc contingit propter inhonestatem eorum quæ docentur, sicut Augustinus dicit, super Ioan., quod quædam sunt mala quæ portare non potest qualiscumque pudor humanus. Unde de doctrina hæreticorum dicitur, Prov. IX, aquæ furtivæ dulciores sunt. Doctrina autem Christi non est neque de errore neque de immunditia. Et ideo Dominus dicit, marci IV, nunquid venit lucerna, idest vera et honesta doctrina, ut sub modio ponatur? alio modo aliqua doctrina est in occulto, quia paucis proponitur. Et sic etiam Christus nihil docuit in occulto, quia omnem doctrinam suam vel turbæ toti proposuit, vel omnibus suis discipulis in communi. Unde Augustinus dicit, super Ioan., quis in occulto loquitur, cum coram tot hominibus loquitur? præsertim si hoc loquitur paucis, quod per eos velit innotescere multis? tertio modo aliqua doctrina est in occulto, quantum ad modum docendi. Et sic Christus quædam turbis loquebatur in occulto, parabolis utens ad annuntianda spiritualia mysteria, ad quæ capienda non erant idonei vel digni. Et tamen melius erat eis vel sic, sub tegumento parabolarum, spiritualium doctrinam audire, quam omnino ea privari. Harum tamen parabolarum apertam et nudam veritatem Dominus discipulis exponebat, per quos deveniret ad alios, qui essent idonei, secundum illud II Tim. II, quæ audisti a me per multos testes, hæc commenda fidelibus hominibus, qui idonei erunt et alios docere. Et hoc significatum est Num. IV, ubi mandatur quod filii Aaron involverent vasa sanctuarii, quæ Levitæ involuta portarent.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut Hilarius dicit, super Matth., exponens illud verbum inductum, non legimus Dominum solitum fuisse noctibus sermocinari, et doctrinam in tenebris tradidisse, sed hoc dicit, quia omnis sermo eius carnalibus tenebræ sunt, et verbum eius infidelibus nox est. Itaque quod ab eo dictum est, inter infideles cum libertate fidei et confessionis est loquendum. Vel, secundum Hieronymum, comparative loquitur, quia videlicet erudiebat eos in parvo Iudææ loco, respectu totius mundi, in quo erat per apostolorum prædicationem doctrina Christi publicanda.

2. Ad secundum dicendum quod Dominus non omnia profunda suæ sapientiæ sua doctrina manifestavit, non solum turbis, sed nec etiam discipulis, quibus dixit, Ioan. XVI, adhuc habeo vobis multa dicere, quæ non potestis portare modo. Sed tamen quæcumque dignum duxit aliis tradere de sua sapientia, non in occulto, sed palam proposuit, licet non ab omnibus intelligeretur. Unde Augustinus dicit, super Ioan., intelligendum est ita dixisse Dominum, palam locutus sum mundo, ac si dixisset, multi me audierunt. Et rursus non erat palam, quia non intelligebant.

3. Ad tertium dicendum quod turbis Dominus in parabolis loquebatur, sicut dictum est, quia non erant di-

gni nec idonei nudam veritatem accipere, quam discipulis exponebat. Quod autem dicitur quod sine parabolis non loquebatur eis, secundum chrysostomum intelligendum est quantum ad illum sermonem, quamvis alias et sine parabolis multa turbis locutus fuerit. Vel, secundum Augustinum, in libro de Quæst. Evang., hoc dicitur, non quia nihil proprie locutus est, sed quia nullum fere sermonem explicavit ubi non per parabolam aliquod significaverit, quamvis in eo aliqua proprie dixerit.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEEDITUR. Videtur quod Christus doctrinam suam debuerit scripto tradere.

1. Scriptura enim inventa est ad hoc quod doctrina commendetur memoriæ in futurum. Sed doctrina Christi duratura erat in æternum, secundum illud Luc. XXI, cælum et terra transibunt, verba autem mea non transibunt. Ergo videtur quod Christus doctrinam suam debuerit scripto mandare.

2. Præterea, lex vetus in figura Christi præcessit, secundum illud Heb. X, umbram habet lex futurorum bonorum. Sed lex vetus a Deo fuit descripta, secundum illud Exod. XXIV, dabo tibi duas tabulas lapideas, et legem ac mandata quæ scripsi. Ergo videtur quod etiam Christus doctrinam suam scribere debuerit.

3. Præterea, ad Christum, qui venerat illuminare his qui in tenebris et in umbra mortis sedent, ut dicitur Luc. I, pertinebat erroris occasionem excludere, et viam fidei aperire. Sed hoc fecisset doctrinam suam scribendo, dicit enim Augustinus, in I de consens. Evang., quod solet nonnullos movere cur ipse Dominus nihil scripserit, ut aliis de illo scribentibus necesse sit credere. Hoc enim illi vel maxime Pagani quærunt qui Christum culpate aut blasphemare non audent, eique tribuunt excellentissimam sapientiam, sed tamen tanquam homini. Discipulos vero eius dicunt magistro suo amplius tribuisse quam erat, ut eum filium Dei dicerent, et verbum Dei, per quod facta sunt omnia. Et postea subdit, videntur parati fuisse hoc de illo credere quod de se ipse scripsisset, non quod alii de illo pro suo arbitrio prædicassent. Ergo videtur quod Christus ipse doctrinam suam scripto tradere debuerit.

SED CONTRA est quod nulli libri ab eo scripti habentur in canone Scripturæ.

RESPONDEO dicendum conveniens fuisse Christum doctrinam suam non scripsisse. Primo quidem, propter dignitatem ipsius. Excellentiori enim doctori excellentior modus doctrinæ debetur. Et ideo Christo, tanquam excellentissimo doctori, hic modus competeat, ut doctrinam suam auditorum cordibus imprimeret. Prop-

ter quod dicitur Matth. VII, quod erat docens eos sicut potestatem habens. Unde etiam apud gentiles Pythagoras et socrates, qui fuerunt excellentissimi doctores, nihil scribere voluerunt. Scripta enim ordinantur ad impressionem doctrinæ in cordibus auditorum sicut ad finem. Secundo, propter excellentiam doctrinæ Christi, quæ litteris comprehendi non potest, secundum illud Ioan. Ult., sunt et alia multa quæ fecit Iesus, quæ si scribantur per singula, nec ipsum arbitror mundum capere eos qui scribendi sunt libros. Quos, sicut Augustinus dicit, non spatio locorum credendum est mundum capere non posse, sed capacitate legentium comprehendi non posse. Si autem Christus scripto suam doctrinam mandasset, nihil altius de eius doctrina homines existimarent quam quod Scriptura contineret. Tertio, ut ordine quodam ab ipso doctrina ad omnes perveniret, dum ipse scilicet discipulos suos immediate docuit, qui postmodum alios verbo et scripto docuerunt. Si autem ipsemet scripsisset, eius doctrina immediate ad omnes pervenisset. Unde et de sapientia dicitur, Prov. IX, quod misit ancillas suas vocare ad arcem. Sciendum tamen est, sicut Augustinus dicit, in I de consens. Evang., aliquos gentiles existimasse Christum quosdam libros scripsisse continentes quædam magica, quibus miracula faciebat, quæ disciplina christiana condemnat. Et tamen illi qui Christi libros tales se legisse affirmant, nulla talia faciunt qualia illum de libris talibus fecisse mirantur. Divino etiam iudicio sic errant ut eosdem libros ad Petrum et Paulum dicant tanquam epistolari titulo prænotatos, eo quod in pluribus locis simul eos cum Christo pictos viderunt. Nec mirum si a pingentibus fingentes decepti sunt. Toto enim tempore quo Christus in carne mortali cum suis discipulis vixit, nondum erat Paulus discipulus eius.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in eodem libro, omnibus discipulis suis tanquam membris sui corporis Christus caput est. Itaque, cum illi scripserunt quæ ille ostendit et dixit, nequaquam dicendum est quod ipse non scripserit. Quandoquidem membra eius id operata sunt quod, dictante capite, cognoverunt. Quidquid enim ille de suis factis et dictis nos legere voluit, hoc scribendum illis tanquam suis manibus imperavit.

2. Ad secundum dicendum quod, quia lex vetus in sensibilibus figuris dabatur, ideo etiam convenienter sensibilibus signis scripta fuit. Sed doctrina Christi, quæ est lex spiritus vitæ, scribi debuit, non atramento, sed spiritu Dei vivi, non in tabulis lapideis, sed in tabulis cordis carnalibus, ut apostolus dicit, II Cor. III.

3. Ad tertium dicendum quod illi qui Scripturæ apostolorum de Christo credere nolunt, nec ipsi Christo scribenti credidissent, de quo opinabantur quod magicis artibus fecisset miracula.

QUÆSTIO 37

DEINDE considerandum est de miraculis a Christo factis. Et primo, in generali; secundo, in speciali de singulis miraculorum generibus; tertio, in particulari de transfiguratione ipsius. Circa primum quærentur quatuor. Primo, utrum Christus debuerit miracula facere. Secundo, utrum fecerit ea virtute divina. Tertio, quo tempore incœperit miracula facere. Quarto, utrum per miracula fuerit sufficienter ostensa eius divinitas.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEditur. Videtur quod Christus miracula facere non debuit.

1. Factum enim Christi verbo ipsius debuit concordare. Sed ipse dixit, Matth. XVI, generatio mala et adultera signum quærit, et signum non dabitur ei, nisi signum ionæ prophetæ. Ergo non debuit miracula facere.

2. Præterea, sicut Christus in secundo adventu venturus est in virtute magna et maiestate, ut dicitur Matth. XXIV; ita in primo adventu venit in infirmitate, secundum illud Isaiæ LIII, virum dolorum et scientem infirmitatem. Sed operatio miraculorum magis pertinet ad virtutem quam ad infirmitatem. Ergo non fuit conveniens ut in primo adventu miracula faceret.

3. Præterea, Christus venit ad hoc ut per fidem homines salvaret, secundum illud Heb. XII, aspicientes in auctorem fidei et consummatorem, Iesum. Sed miracula diminuunt meritum fidei, unde Dominus dicit, Ioan. IV, nisi signa et prodigia videritis, non creditis. Ergo videtur quod Christus non debuerit miracula facere.

SED CONTRA est quod ex persona adversariorum dicitur, Ioan. XI, quid facimus, quia hic homo multa signa facit?

RESPONDEO dicendum quod divinitus conceditur homini miracula facere, propter duo. Primo quidem, et principaliter, ad confirmandam veritatem quam aliquis docet. Quia enim ea quæ sunt fidei humanam rationem excedunt, non possunt per rationes humanas probari, sed oportet quod probentur per argumentum divinæ virtutis, ut, dum aliquis facit opera quæ solus Deus facere potest, credantur ea quæ dicuntur esse a Deo; sicut, cum aliquis defert litteras anulo regis signatas, creditur ex voluntate regis processisse quod in illis continetur. Secundo, ad ostendendum præsentiam Dei in homine per gratiam spiritus sancti, ut dum scilicet homo facit opera Dei, credatur Deus habitare in eo per gratiam. Unde dicitur, Galat. III, qui tribuit vobis spiritum, et operatur virtutes in vobis. Utrumque autem circa Christum erat

hominibus manifestandum, scilicet quod Deus esset in eo per gratiam, non adoptionis, sed unionis; et quod eius supernaturalis doctrina esset a Deo. Et ideo convenientissimum fuit ut miracula faceret. Unde ipse dicit, Ioan. X, si mihi non vultis credere, operibus credite. Et Ioan. V, opera quæ dedit mihi pater ut faciam, ipsa sunt quæ testimonium perhibent de me.

1. Ad primum ergo dicendum quod hoc quod dicit, signum non dabitur ei nisi signum ionæ, sic intelligendum est, ut chrysostomus dicit, quod tunc non acceperunt tale signum quale petebant, scilicet de cælo, non quod nullum signum eis dederit. Vel, quia signa faciebat, non propter eos, quos sciebat lapideos esse, sed ut alios emundaret. Et ideo non eis, sed aliis illa signa dabantur.

2. Ad secundum dicendum quod, licet Christus venerit in infirmitate carnis, quod manifestatur per passiones, venit tamen in virtute Dei. Quod erat manifestandum per miracula.

3. Ad tertium dicendum quod miracula intantum diminuunt meritum fidei, inquantum per hoc ostenditur duritia eorum qui nolunt credere ea quæ Scripturis divinis probantur, nisi per miracula. Et tamen melius est eis ut vel per miracula convertantur ad fidem quam quod omnino in infidelitate permaneant. Dicitur enim I Cor. XIV, quod signa data sunt infidelibus, ut scilicet convertantur ad fidem.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Christus non fecerit miracula virtute divina.

1. Virtus enim divina est omnipotens. Sed videtur quod Christus non fuerit omnipotens in miraculis faciendis, dicitur enim marci VI, quod non poterat ibi, scilicet in patria sua, ullam virtutem facere. Ergo videtur quod non fecerit miracula virtute divina.

2. Præterea, Dei non est orare. Sed Christus aliquando in miraculis faciendis orabat, ut patet in suscitatione Lazari, Ioan. XI; et in multiplicatione panum, ut patet Matth. XIV. Ergo videtur quod non fecerit miracula virtute divina.

3. Præterea, ea quæ virtute divina fiunt, non possunt virtute alicuius creaturæ fieri. Sed ea quæ Christus faciebat, poterant etiam fieri virtute alicuius creaturæ, unde et Pharisæi dicebant quod in beelzebub, principe Dæmoniorum, eiiciebat Dæmonia. Ergo videtur quod Christus non fecerit miracula virtute divina.

SED CONTRA est quod Dominus dicit, Ioan. XIV, pater, in me manens, ipse facit opera.

RESPONDEO dicendum quod, sicut in prima parte habitum est, vera miracula sola virtute divina fieri

possunt, quia solus Deus potest mutare naturæ ordinem, quod pertinet ad rationem miraculi. Unde leo Papa dicit, in epistola ad flavianum, quod, cum in Christo sint duæ naturæ, una earum est, scilicet divina, quæ fulget miraculis; altera, scilicet humana, quæ succumbit iniuriis; et tamen una earum agit cum communicatione alterius, inquantum scilicet humana natura est instrumentum divinæ actionis, et actio humana virtutem accepit a natura divina, sicut supra habitum est.

1. Ad primum ergo dicendum quod hoc quod dicitur, non poterat ibi ullam virtutem facere, non est referendum ad potentiam absolutam, sed ad id quod potest fieri congruenter, non enim congruum erat ut inter incredulos operaretur miracula. Unde subditur, et mirabatur propter incredulitatem eorum. Secundum quem modum dicitur Gen. XVIII, non celare potero Abraham quæ gesturus sum; et XIX, non potero facere quidquam donec ingrediaris illuc.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut chrysostomus dicit, super illud Matth. XIV, acceptis quinque panibus et duobus piscibus aspiciens in cælum benedixit et fregit, oportebat, inquit, credi de Christo quoniam a patre est, et quoniam ei æqualis est. Et ideo, ut utrumque ostendat, nunc quidem cum potestate, nunc autem orans miracula facit. Et in minoribus quidem respicit in cælum, puta in multiplicatione panum, in maioribus autem, quæ sunt solius Dei, cum potestate agit, puta quando peccata dimisit, mortuos suscitavit. Quod autem dicitur Ioan. XI, quod in suscitatione Lazari oculos sursum levavit, non propter necessitatem suffragii, sed propter exemplum hoc fecit. Unde dicit, propter populum qui circumstat dixi, ut credant quia tu me misisti.

3. Ad tertium dicendum quod Christus alio modo expellebat Dæmones quam virtute Dæmonum expellantur. Nam virtute superiorum Dæmonum ita Dæmones a corporibus expelluntur quod tamen remanet dominium eorum quantum ad animam, non enim contra regnum suum diabolus agit. Sed Christus Dæmones expellebat non solum a corpore, sed multo magis ab anima. Et ideo Dominus blasphemiam Iudæorum dicentium eum in virtute Dæmonum Dæmonia eiicere, reprobavit, primo quidem, per hoc quod Satanæ contra seipsum non dividitur. Secundo, exemplo aliorum, qui Dæmonia eiiciebant per spiritum Dei. Tertio, quia Dæmonium expellere non posset nisi ipsum vicisset virtute divina. Quarto, quia nulla convenientia in operibus nec in effectu erat sibi et Satanæ, cum Satanæ dispergere cuperet quos Christus colligebat.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEditur. Videtur quod Christus non incœperit miracula facere in nuptiis, mutando aquam in vinum.

1. Legitur enim in libro de infantia salvatoris, quod Christus in sua pueritia multa miracula fecit. Sed miraculum de conversione aquæ in vinum fecit in nuptiis trigesimo vel trigesimoprime anno suæ ætatis. Ergo videtur quod non incœperit tunc miracula facere.

2. Præterea, Christus faciebat miracula secundum virtutem divinam. Sed virtus divina fuit in eo a principio suæ conceptionis, ex tunc enim fuit Deus et homo. Ergo videtur quod a principio miracula fecerit.

3. Præterea, Christus post baptismum et tentationem cœpit discipulos congregare, ut legitur Matth. IV et Ioan. I. Sed discipuli præcipue congregati sunt ad ipsum propter miracula, sicut dicitur Luc. V, quod Petrum vocavit obstupescens propter miraculum quod fecerat in captura piscium. Ergo videtur quod ante miraculum quod fecit in nuptiis, fecerit alia miracula.

SED CONTRA est quod dicitur Ioan. II, hoc fecit initium signorum Iesus in cana Galilææ.

RESPONDEO dicendum quod miracula facta sunt a Christo propter confirmationem eius doctrinæ, et ad ostendendum virtutem divinam in ipso. Et ideo, quantum ad primum, non debuit ante miracula facere quam docere inciperet. Non autem debuit incipere docere ante perfectam ætatem, ut supra habitum est, cum de baptismo eius ageretur. Quantum autem ad secundum, sic debuit per miracula divinitatem ostendere ut crederetur veritas humanitatis ipsius. Et ideo, sicut dicit chrysostomus, super Ioan., decenter non incœpit signa facere ex prima ætate, existimassent enim phantasiam esse incarnationem, et ante opportunum tempus cruci eum tradidissent.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut chrysostomus dicit, super Ioan., ex verbo iohannis baptistæ dicentis, ut manifestetur in Israël, propterea veni ego in aqua baptizans, manifestum est quod illa signa quæ quidam dicunt in pueritia a Christo facta, mendacia et fictiones sunt. Si enim a prima ætate miracula fecisset Christus, nequaquam neque iohannes eum ignorasset, neque reliqua multitudo indiguisset magistro ad manifestandum eum.

2. Ad secundum dicendum quod divina virtus operatur in Christo secundum quod erat necessarium ad salutem humanam, propter quam carnem assumpserat. Et ideo sic miracula fecit virtute divina ut fidei de veritate carnis eius præiudicium non fieret.

3. Ad tertium dicendum quod hoc ipsum ad laudem discipulorum pertinet, quod Christum secuti sunt cum

nulla eum miracula facere vidissent, sicut Gregorius dicit, in quadam homilia. Et, ut chrysostomus dicit, maxime tunc signa necessarium erat facere, quando discipuli iam congregati erant et devoti, et attendentes his quæ fiebant. Unde subditur, et crediderunt in eum discipuli eius, non quia tunc primum crediderunt; sed quia tunc diligentius et perfectius crediderunt. Vel discipulos vocat eos qui futuri erant discipuli, sicut exponit Augustinus, in libro de consensu evangelistarum.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEditur. Videtur quod miracula quæ Christus fecit, non fuerunt sufficientia ad ostendendam divinitatem ipsius.

1. Esse enim Deum et hominem proprium est Christo. Sed miracula quæ Christus fecit, etiam ab aliis sunt facta. Ergo videtur quod non fuerint sufficientia ad ostendendam divinitatem ipsius.

2. Præterea, virtute divinitatis nihil est maius. Sed aliqui fecerunt maiora miracula quam Christus, dicitur enim Ioan. XIV, qui credit in me, opera quæ ego facio, et ipse faciet, et maiora horum faciet. Ergo videtur quod miracula quæ Christus fecit, non fuerint sufficientia ad ostendendum divinitatem ipsius.

3. Præterea, ex particulari non sufficienter ostenditur universale. Sed quodlibet miraculorum Christi fuit quoddam particulare opus. Ergo ex nullo eorum potuit manifestari sufficienter divinitas Christi, ad quam pertinet universalem virtutem habere de omnibus.

SED CONTRA est quod Dominus dicit, Ioan. V, opera quæ dedit mihi pater ut faciam, ipsa testimonium perhibent de me.

RESPONDEO dicendum quod miracula quæ Christus fecit, sufficientia erant ad manifestandum divinitatem ipsius, secundum tria. Primo quidem, secundum ipsam speciem operum, quæ transcendebant omnem potestatem creatæ virtutis, et ideo non poterant fieri nisi virtute divina. Et propter hoc cæcus illuminatus dicebat, Ioan. IX a sæculo non est auditum quia aperuit quis oculos cæci nati. Nisi esset hic a Deo, non posset facere quidquam. Secundo, propter modum miracula faciendi, quia scilicet quasi propria potestate miracula faciebat, non autem orando, sicut alii. Unde dicitur Luc. VI, quod virtus de illo exibat et sanabat omnes. Per quod ostenditur, sicut Cyrillus dicit, quod non accipiebat alienam virtutem, sed, cum esset naturaliter Deus, propriam virtutem super infirmos ostendebat. Et propter hoc etiam innumerabilia miracula faciebat. Unde super illud Matth. VIII, eiiciebat spiritus verbo, et omnes male habentes curavit, dicit chrysostomus, intende quantam multitudinem

curatam transcurrunt evangelistæ, non unumquemque curatum enarrantes, sed uno verbo pelagus ineffabile miraculorum inducentes. Et ex hoc ostendebatur quod haberet virtutem cœqualem Deo patri, secundum illud Ioan. V, quæcumque pater facit, hæc et filius similiter facit; et ibidem, sicut pater suscitavit mortuos et vivificat, sic et filius quos vult vivificat. Tertio, ex ipsa doctrina qua se Deum dicebat, quæ nisi vera esset, non confirmaretur miraculis divina virtute factis. Et ideo dicitur marci I, quænam doctrina hæc nova? quia in potestate spiritibus immundis imperat, et obediunt ei?

1. Ad primum ergo dicendum quod hæc erat obiectio gentilium. Unde Augustinus dicit, in epistola ad volusianum, nulla, inquit, competentibus signis tantæ maiestatis indicia claruerunt. Quia larvalis illa purgatio, qua scilicet Dæmones effugabat, debiliū cura, red-dita vita defunctis, si et alia considerentur, Deo parva sunt. Et ad hoc respondet Augustinus, fatemur et nos talia quidem fecisse prophetas. Sed et ipse Moyses et ceteri prophetæ Dominum Iesum prophetaverunt, et ei gloriam magnam dederunt. Qui propterea talia et ipse facere voluit, ne esset absurdum, quod per illos fecerat, si ipse non faceret. Sed tamen et aliquid proprium facere debuit, nasci de virgine, resurgere a mortuis, in cælum ascendere. Hoc Deo qui parum putat, quid plus expectet ignoro. Num, homine assumpto, alium mundum facere debuit, ut eum esse crederemus per quem factus est mundus? sed nec maior mundus, nec isti æqualis in hoc fieri posset, si autem minorem faceret infra istum, similiter hoc quoque parum putaretur. Quæ tamen alii fecerunt, Christus excellentius fecit. Unde super Ioan. XV, si opera non fecissem in eis quæ nemo alius fecit, etc., dicit Augustinus, nulla in operibus Christi videntur esse maiora quam suscitatio mortuorum, quod scimus etiam antiquos fecisse prophetas. Fecit tamen aliqua Christus quæ nemo alius fecit. Sed respondetur nobis et alios fecisse quæ nec ipse, nec alius fecit. Sed quod tam multa vitia et malas valetudines vexationesque mortalium tanta potestate sanaret, nullus omnino legitur antiquorum fecisse. Ut enim taceatur quod iubendo, sicut occurrebant, salvos singulos fecit, marcus dicit, quocumque introibat in vicus aut in villas aut in civitates, in plateis ponebant infirmos, et deprecabantur eum ut vel fimbriam vestimenti eius tangerent, et quotquot tangebant eum, salvi fiebant. Hæc nemo alius fecit in eis. Sic enim intelligendum est quod ait, in eis, non inter eos, aut coram eis, sed prorsus in eis, quia sanavit eos. Nec tamen alius fecit, quicumque in eis talia opera fecit, quoniam quisquis alius homo aliquid eorum fecit, ipso faciente fecit; hæc autem ipse, non illis facientibus, fecit.

2. Ad secundum dicendum quod Augustinus, exponens illud verbum iohannis, inquit, quæ sunt ista opera maiora, quæ credentes in eum erant facturi? an for-

te quod ægros, ipsis transeuntibus, etiam eorum umbra sanabat? maius est enim quod sanet umbra, quam fimbria. Veruntamen, quando ista Christus dicebat, verborum suorum facta et opera commendabat. Cum enim dixit, pater in me manens ipse facit opera, quæ opera tunc dicebat, nisi verba quæ loquebatur? et eorundem verborum fructus erat fides illorum. Veruntamen, evangelizantibus discipulis, non tam pauci quam illi erant, sed gentes etiam crediderunt. Nonne ab ore ipsius dives ille tristis abscessit, et tamen postea, quod ab illo auditum non fecit unus, fecerunt multi cum per discipulos loqueretur? ecce, maiora fecit prædicatus a credentibus, quam locutus audientibus. Verum hoc adhuc movet, quod hæc maiora per apostolos fecit, non autem ipsos tantum significans ait, qui credit in me. Audi ergo, qui credit in me, opera quæ ego facio, et ipse faciet. Prius ego facio, deinde et ipse faciet, quia facio ut faciat. Quæ opera, nisi ut ex impio iustus fiat? quod utique in illo, sed non sine illo Christus operatur. Prorsus maius hoc esse dixerim quam creare cælum et terram, cælum enim et terra transibunt, prædestinatorum autem salus et iustificatio permanebit. Sed in cælis Angeli opera sunt Christi. Nunquid his operibus maiora facit qui cooperatur Christo ad suam iustificationem? iudicet qui potest utrum maius sit iustos creare, quam impios iustificare. Certe, si æqualis est utrumque potentiæ, hoc maioris est misericordiæ. Sed omnia opera Christi intelligere ubi ait, maiora horum faciet, nulla nos necessitas cogit. Horum enim forsitan dixit quæ illa hora faciebat. Tunc autem verba fidei faciebat, et utique minus est verba prædicare iustitiæ, quod fecit præter nos, quam impium iustificare, quod ita facit in nobis ut faciamus et nos.

3. Ad tertium dicendum quod, quando aliquod particulare opus proprium est alicuius agentis, tunc per illud particulare opus probatur tota virtus agentis, sicut, cum ratiocinari sit proprium hominis, ostenditur aliquis esse homo ex hoc ipso quod ratiocinatur circa quodcumque particulare propositum. Et similiter cum propria virtute miracula facere sit solius Dei, sufficienter ostensum est Christum esse Deum ex quocumque miraculo quod propria virtute fecit.

QUÆSTIO 38

DEINDE considerandum est de singulis miraculorum speciebus. Et primo, de miraculis quæ fecit circa spirituales substantias. Secundo, de miraculis quæ fecit circa cælestia corpora. Tertio, de miraculis quæ fecit circa homines. Quarto, de miraculis quæ fecit circa creaturas irracionales.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEditur. Videtur quod miracula quæ Christus fecit circa spirituales substantias, non fuerint convenientia.

1. Inter spirituales enim substantias, sancti Angeli præpollent Dæmonibus, quia, ut Augustinus dicit, in III de Trin., spiritus vitæ rationalis desertor atque peccator regitur per spiritum vitæ rationalem pium et iustum. Sed Christus non legitur aliqua miracula fecisse circa Angelos bonos. Ergo neque etiam circa Dæmones aliqua miracula facere debuit.

2. Præterea, miracula Christi ordinabantur ad manifestandum divinitatem ipsius. Sed divinitas Christi non erat Dæmonibus manifestanda, quia per hoc impeditum fuisset mysterium passionis eius, secundum illud I Cor. II, si cognovissent, nunquam Dominum gloriæ crucifixissent. Ergo non debuit circa Dæmones aliqua miracula fecisse.

3. Præterea, miracula Christi ad gloriam Dei ordinabantur, unde dicitur Matth. IX, quod videntes turbæ paralyticum sanatum a Christo, timuerunt et glorificaverunt Deum, qui dedit potestatem talem hominibus. Sed ad Dæmones non pertinet glorificare Deum, quia non est speciosa laus in ore peccatoris, ut dicitur Eccli. XV. Unde et, sicut dicitur marci I et Luc. IV, non sinebat Dæmonia loqui ea quæ ad gloriam ipsius pertinebant. Ergo videtur non fuisse conveniens quod circa Dæmones aliqua miracula faceret.

4. Præterea, miracula a Christo facta ad salutem hominum ordinantur. Sed quædam Dæmonia ab hominibus eiecta fuerunt cum hominum detrimento. Quandoque quidem corporali, sicut dicitur marci IX, quod Dæmon, ad præceptum Christi, exclamans et multum discerpens hominem exiit ab homine, et factus est sicut mortuus, ita ut multi dicerent, quia mortuus est. Quandoque etiam cum damno rerum, sicut quando Dæmones, ad eorum preces, misit in porcos, quos præcipitaverunt in mare; unde cives illius regionis rogaverunt eum ut transiret a finibus eorum, sicut legitur Matth. VIII. Ergo videtur inconvenienter fecisse huiusmodi miracula.

SED CONTRA est quod Zach. XIII hoc prænuntiatum fuerat, ubi dicitur, spiritum immundum auferam de terra.

RESPONDEO dicendum quod miracula quæ Christus fecit, argumenta quædam fuerunt fidei quam ipse docebat. Futurum autem erat ut per virtutem divinitatis eius excluderet Dæmonum potestatem ab hominibus credituris in eum, secundum illud Ioan. XII, nunc princeps huius mundi eiicietur foras. Et ideo conveniens fuit ut, inter alia miracula, etiam obsessos a Dæmonibus liberaret.

1. Ad primum ergo dicendum quod homines, sicut per Christum erant a potestate Dæmonum liberandi, ita per eum erant Angelis consociandi, secundum illud Coloss. I, pacificans per sanguinem crucis eius quæ in cælis et quæ in terris sunt. Et ideo circa Angelos alia miracula hominibus demonstrare non conveniebat, nisi ut Angeli hominibus apparerent, quod quidem factum est in natiuitate ipsius, et in resurrectione et in ascensione.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, IX de Civ. Dei, Christus tantum innotuit Dæmonibus quantum voluit, tantum autem voluit quantum oportuit. Sed innotuit eis, non sicut Angelis sanctis, per id quod est vita æterna, sed per quædam temporalia suæ virtutis effecta. Et primo quidem, videntes Christum esurire post ieiunium, æstimaverunt eum non esse filium Dei. Unde, super illud Luc. IV, si filius Dei es etc., dicit Ambrosius, quid sibi vult talis sermonis exorsus, nisi quia cognoverat Dei filium esse venturum, sed venisse per infirmitatem corporis non putavit? sed postmodum, visis miraculis, ex quadam suspitione coniecituravit eum esse filium Dei. Unde super illud marci I, scio quia sis sanctus Dei, dicit chrysostomus quod non certam aut firmam adventus Dei habebat notitiam. Sciebat tamen ipsum esse Christum in lege promissum, unde dicitur Luc. IV, quia sciebant ipsum esse Christum. Quod autem ipsum confitebantur esse filium Dei, magis erat ex suspitione quam ex certitudine. Unde beda dicit, super Luc., Dæmonia filium Dei confitentur, et, sicut postea dicitur, sciebant eum esse Christum. Quia, cum ieiunio fatigatum eum diabolus videret, verum hominem intellexit, sed, quia tentando non prævaluit utrum filius Dei esset, dubitabat. Nunc autem, per signorum potentiam, vel intellexit, vel potius suspicatus est esse filium Dei. Non ideo igitur Iudæis eum crucifigere persuasit, quia Christum sive Dei filium non esse putavit, sed quia se morte illius non prævidit esse damnandum. De hoc enim mysterio a sæculis abscondito dicit apostolus quod nemo principum huius sæculi cognovit, si enim cognovissent, nunquam Dominum gloriæ crucifixissent.

3. Ad tertium dicendum quod miracula in expulsione Dæmonum non fecit Christus propter utilitatem Dæmonum, sed propter utilitatem hominum, ut ipsi eum glorificarent. Et ideo prohibuit eos loqui ea quæ ad laudem ipsius pertinebant, primo quidem, propter exemplum. Quia, ut dicit Athanasius, compescebat eius sermonem, quamvis vera fateretur, ut nos assuefaciat ne curremus de talibus, etiam si vera loqui videantur. Nefas est enim ut, cum adsit nobis Scriptura divina, instruamur a diabolo, est enim hoc periculosum, quia veritati frequenter Dæmones immiscent mendacia. Vel, sicut chrysostomus dicit, non oportebat eos subripere officii apostolici gloriam. Nec decebat Christi mysterium lingua fetida publicari, quia non est speciosa laus in ore peccatoris. Tertio quia, ut beda dicit, quia nolebat ex

hoc invidiam accendere Iudæorum. Unde etiam ipsi apostoli iubentur reticere de ipso, ne, divina maiestate prædicata, passionis dispensatio differatur.

4. Ad quartum dicendum quod Christus specialiter venerat docere et miracula facere propter utilitatem hominum, principaliter quantum ad animæ salutem. Et ideo permisit Dæmones quos eiiciebat hominibus aliquod nocumentum inferre, vel in corpore vel in rebus, propter animæ humanæ salutem, ad hominum scilicet instructionem. Unde chrysostomus dicit, super Matth., quod Christus permisit Dæmonibus in porcos ire, non quasi a Dæmonibus persuasus, sed primo quidem, ut instruat magnitudinem nocumenti Dæmonum qui hominibus insidiantur; secundo, ut omnes discerent quoniam neque adversus porcos audent aliquid facere, nisi ipse concesserit; tertio, ut ostenderet quod graviora in illos homines operati essent quam in illos porcos, nisi essent divina providentia adiuti. Et propter easdem etiam causas permisit eum qui a Dæmonibus liberabatur, ad horam gravius affligi, a qua tamen afflictione eum continuo liberavit. Per hoc etiam ostenditur, ut beda dicit, quod sæpe, dum converti ad Deum post peccata conamur, maioribus novisque antiqui hostis pulsamur insidiis. Quod facit vel ut odium virtutis incutiat, vel expulsionis suæ vindicet iniuriam. Factus est etiam homo sanatus velut mortuus, ut Hieronymus dicit, quia sanatis dicitur, mortui estis, et vita vestra abscondita est cum Christo in Deo.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod inconvenienter fuerint a Christo facta miracula circa cælestia corpora.

1. Ut enim Dionysius dicit, IV cap. De div. Nom., divinæ providentiæ non est naturam corrumpere, sed salvare. Corpora autem cælestia secundum suam naturam sunt incorruptibilia et inalterabilia, ut probatur in I de cælo. Ergo non fuit conveniens ut per Christum fieret aliqua mutatio circa ordinem cælestium corporum.

2. Præterea, secundum motum cælestium corporum temporum cursus designatur, secundum illud Gen. I, fiant luminaria in firmamento cæli, et sint in signa et tempora et dies et annos. Sic ergo, mutato cursu cælestium corporum, mutatur temporum distinctio et ordo. Sed non legitur hoc esse perceptum ab astrologis, qui contemplantur sidera et computant menses, ut dicitur Isaia XLVII. Ergo videtur quod per Christum non fuerit aliqua mutatio facta circa cursum cælestium corporum.

3. Præterea, magis competebat Christo facere miracula vivens et docens quam moriens, tum quia, ut dicitur II ad Cor. Ult., crucifixus est ex infirmitate, sed vivit ex virtute Dei, secundum quam miracula faciebat; tum

etiam quia eius miracula confirmativa erant doctrinæ ipsius. Sed in vita sua non legitur Christus aliquod miraculum circa cælestia corpora fecisse, quinimmo Pharisæis petentibus ab eo signum de cælo, dare renuit, ut habetur Matth. XII et XVI. Ergo videtur quod nec in morte circa cælestia corpora aliquod miraculum facere debuit.

SED CONTRA est quod dicitur Luc. XXIII, tenebræ factæ sunt in universa terra usque ad horam nonam, et obscuratus est sol.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, miracula Christi talia esse debebant ut sufficienter eum Deum esse ostenderent. Hoc autem non ita evidenter ostenditur per transmutationes corporum inferiorum, quæ etiam ab aliis causis moveri possunt, sicut per transmutationem cursus cælestium corporum, quæ a solo Deo sunt immobiliter ordinata. Et hoc est quod Dionysius dicit, in epistola ad polycarpum, cognoscere oportet non aliter aliquando posse aliquid perverti cælestis ordinationis et motus, nisi causam haberet ad hoc moventem qui facit omnia et mutat secundum suum sermonem. Et ideo conveniens fuit ut Christus miracula faceret etiam circa cælestia corpora.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut corporibus inferioribus naturale est moveri a cælestibus corporibus, quæ sunt superiora secundum naturæ ordinem; ita etiam naturale est cuilibet creaturæ ut transmutetur a Deo secundum eius voluntatem. Unde Augustinus dicit, XXVI contra Faustum, et habetur in Glossa Rom. XI, super illud, contra naturam insertus es etc., Deus, creator et conditor omnium naturarum, nihil contra naturam facit, quia id est cuique rei natura, quod facit. Et ita non corrumpitur natura cælestium corporum cum eorum cursus immutatur a Deo, corrumpetur autem si ab aliqua alia causa immutaretur.

2. Ad secundum dicendum quod per miraculum a Christo factum non est perversus ordo temporum. Nam secundum quosdam, illæ tenebræ, vel solis obscuratio, quæ in passione Christi accidit, fuit propter hoc quod sol suos radios retraxit, nulla immutatione facta circa motum cælestium corporum, secundum quem tempora mensurantur. Unde Hieronymus dicit, super Matth., videtur luminare maius retraxisse radios suos, ne aut penitentem videret Dominum, aut impii blasphemantes sua luce fruerentur. Talis autem retractio radiorum non est sic intelligenda quasi sol in sua potestate habeat radios emittere vel retrahere, non enim ex electione, sed ex natura radios emittit, ut dicit Dionysius, IV cap. De div. Nom. Sed sol dicitur retrahere radios, in quantum divina virtute factum est ut solis radii ad terram non pervenirent. Origenes autem dicit hoc accidisse per interpositionem nubium. Unde, super Matth., dicit, consequens est intelligere quasdam tenebrosissimas nubes multas et magnas

concurrisset super ierusalem et terram Iudææ; et ideo factæ sunt tenebræ profundæ a sexta hora usque ad nonam. Arbitror ergo, sicut et cetera signa quæ facta sunt in passione, scilicet quod velum est scissum, quod terra tremuit, etc., in ierusalem tantummodo facta sunt, ita et hoc, aut si latius voluerit quis extendere ad terram Iudææ, propter hoc quod dicitur quod tenebræ factæ sunt in universa terra; quod intelligitur de terra Iudæa, sicut in III libro regum dixit Abdias ad eliam, vivit Deus tuus, si est gens aut regnum ubi non miserit Dominus meus quærere te, ostendens quod eum quæsiverunt in gentibus quæ sunt circa Iudæam. Sed circa hoc magis est credendum Dionysio, qui oculata fide inspexit hoc accidisse per interpositionem lunæ inter nos et solem. Dicit enim, in epistola ad polycarpum, inopinabiliter soli lunam incidentem videbamus, in Ægypto scilicet existentes, ut ibidem dicitur. Et designat ibi quatuor miracula. Quorum primum est quod naturalis eclipsis solis per interpositionem lunæ nunquam accidit nisi tempore coniunctionis solis et lunæ. Tunc autem erat luna in oppositione ad solem, quintadecima existens, quia erat Pascha Iudæorum. Unde dicit, non enim erat conventus tempus. Secundum miraculum est quod, cum circa horam sextam luna visa fuisset simul cum sole in medio cæli, in vesperis apparuit in suo loco, idest in oriente, opposita soli. Unde dicit, et rursus ipsam vidimus, scilicet lunam, a nona hora, scilicet in qua recessit a sole, cessantibus tenebris, usque ad vesperam, supernaturaliter restitutam ad diametrum solis, id est ut diametraliter esset soli opposita. Et sic patet quod non est turbatus consuetus temporum cursus, quia divina virtute factum est et quod ad solem supernaturaliter accederet præter debitum tempus, et quod, a sole recedens, in locum proprium restitueretur tempore debito. Tertium miraculum est quod naturaliter eclipsis solis semper incipit ab Occidentali parte et pervenit usque ad Orientalem, et hoc ideo quia luna secundum proprium motum, quo movetur ab occidente in orientem, est velocior sole in suo proprio motu; et ideo luna, ab occidente veniens, attingit solem et pertransit ipsum ad orientem tendens. Sed tunc luna iam pertransiverat solem, et distabat ab eo per medietatem circuli, in oppositione existens. Unde oportuit quod reverteretur ad orientem versus solem, et attingeret ipsum primo ex parte Orientali, procedens versus occidentem. Et hoc est quod dicit, eclipsim etiam ipsam ex oriente vidimus inchoatam et usque ad solarem terminum venientem, quia totum solem eclipsavit, postea hinc regredientem. Quartum miraculum fuit quod in naturali eclipsi ex eadem parte incipit sol prius reapparere ex qua parte incipit prius obscurari, quia scilicet luna, se soli subiciens, naturali suo motu solem pertransit versus orientem, et ita partem Occidentalem solis, quam primo occupat, primo etiam derelinquit. Sed tunc luna, miraculose ab oriente versus occidentem rediens, non pertransivit

solem, ut esset eo Occidentior, sed, postquam pervenit ad terminum solis, reversa est versus orientem, et ita partem solis quam ultimo occupavit, primo etiam derelinquit. Et sic ex parte Orientali inchoata fuit eclipsis, sed in parte Occidentali prius incœpit claritas apparere. Et hoc est quod dicit, et rursus vidimus non ex eodem, idest, non ex eadem parte solis, et defectum et repurgationem, sed e contra secundum diametrum factam. Quintum miraculum addit chrysostomus, super Matth., dicens quod tribus horis tunc tenebræ permanserunt, cum eclipsis solis in momento pertranseat, non enim habet moram, ut sciunt illi qui consideraverunt. Unde datur intelligi quod luna quieverit sub sole. Nisi forte velimus dicere quod tempus tenebrarum computatur ab instanti quo incœpit sol obscurari, usque ad instans in quo sol totaliter fuit repurgatus. Sed, sicut Origenes dicit, super Matth., adversus hoc filii sæculi huius dicunt, quomodo hoc factum tam mirabile nemo Græcorum aut barbarorum scripsit? et dicit quod quidam nomine Phlegon in chronicis suis scripsit hoc in principatu tiberii cæsaris factum, sed non significavit quod fuerit in luna plena. Potuit ergo hoc contingere quia astrologi ubique terrarum tunc temporis existentes, non sollicitabantur de observanda eclipsi, quia tempus non erat, sed illam obscuritatem ex aliqua passione æris putaverunt accidere. Sed in Ægypto, ubi raro nubes apparent propter æris serenitatem, permotus est Dionysius, et socii eius, ut prædicta circa illam obscuritatem observarent.

3. Ad tertium dicendum quod tunc præcipue oportebat per miracula divinitatem Christi ostendere, quando in eo maxime apparebat infirmitas secundum humanam naturam. Et ideo in Christi nativitate stella nova in cælo apparuit. Unde maximus dicit, in sermone nativitatis, si præsepe despicias, erige paulisper oculos, et novam in cælo stellam, protestantem mundo nativitatem dominicam, contuere. In passione autem adhuc maior infirmitas circa humanitatem Christi apparuit. Et ideo oportuit ut maiora miracula ostenderentur circa principalia mundi luminaria. Et, sicut chrysostomus dicit, super Matth., hoc est signum quod petentibus promittebat dare, dicens, generatio prava et adultera signum quærit, et signum non dabitur ei, nisi signum ionæ prophetæ, crucem significans et resurrectionem. Etenim multo mirabilius est in eo qui crucifixus erat hoc fieri, quam ambulante eo super terram.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod inconvenienter circa homines Christus miracula fecit.

1. In homine enim potior est anima quam corpus. Sed circa corpora multa miracula fecit Christus, circa

animas vero nulla miracula legitur fecisse, nam neque aliquos incredulos ad fidem virtuose convertit, sed admonendo et exteriora miracula ostendendo; neque etiam aliquos fatuos legitur sapientes fecisse. Ergo videtur quod non convenienter sit circa homines miracula operatus.

2. Præterea, sicut supra dictum est, Christus faciebat miracula virtute divina, cuius proprium est subito operari, et perfecte, et absque adminiculo alicuius. Sed Christus non semper subito curavit homines quantum ad corpus, dicitur enim marci VIII quod, apprehensa manu cæci, eduxit eum extra vicum, et exspuens in oculos eius, impositis manibus suis, interrogavit eum si aliquid videret. Et aspiciens ait, video homines velut arbores ambulantes. Deinde iterum imposuit manus super oculos eius, et cœpit videre, et restitutus est ita ut videret clare omnia. Et sic patet quod non subito eum curavit, sed primo quidem imperfecte, et per sputum. Ergo videtur non convenienter circa homines miracula fecisse.

3. Præterea, quæ se invicem non consequuntur, non oportet quod simul tollantur. Sed ægritudo corporalis non semper ex peccato causatur, ut patet per illud quod Dominus dicit, Ioan. IX, neque hic peccavit, neque parentes eius, ut cæcus nasceretur. Non ergo oportuit ut hominibus corporum curationem quærentibus peccata dimitteret, sicut legitur fecisse circa paralyticum, Matth. IX, præsertim quia sanatio corporalis, cum sit minus quam remissio peccatorum, non videtur esse sufficiens argumentum quod possit peccata dimittere.

4. Præterea, miracula Christi facta sunt ad confirmationem doctrinæ ipsius, et testimonium divinitatis eius, ut supra dictum est. Sed nullus debet impedire finem sui operis. Ergo videtur inconvenienter Christus quibusdam miraculose curatis præcepisse ut nemini dicerent, ut patet Matth. IX et marci VIII, præsertim quia quibusdam aliis mandavit ut miracula circa se facta publicarent, sicut marci V legitur quod dixit ei quem a Dæmonibus liberaverat, vade in domum tuam ad tuos, et nuntia eis quanta Dominus tibi fecerit.

SED CONTRA est quod dicitur marci VII, bene omnia fecit, et surdos fecit audire, et mutos loqui.

RESPONDEO dicendum quod ea quæ sunt ad finem, debent fini esse proportionata. Christus autem ad hoc in mundum venerat et docebat, ut homines salvos faceret, secundum illud Ioan. III, non enim misit Deus filium suum in mundum ut iudicet mundum, sed ut salvetur mundus per ipsum. Et ideo conveniens fuit ut Christus, particulariter homines miraculose curando, ostenderet se esse universalem et spiritualem omnium salvatorem.

1. Ad primum ergo dicendum quod ea quæ sunt ad finem, distinguuntur ab ipso fine. Miracula autem a Christo facta ordinabantur, sicut ad finem, ad rationalis partis salutem, quæ consistit in sapientiæ illustratione et

hominum iustificatione. Quorum primum præsupponit secundum, quia, ut dicitur Sap. I, in malevolam animam non intrabit sapientia, nec habitabit in corpore subdito peccatis. Iustificare autem homines non conveniebat nisi eis volentibus, hoc enim esset et contra rationem iustitiæ, quæ rectitudinem voluntatis importat; et etiam contra rationem humanæ naturæ, quæ libero arbitrio ad bonum ducenda est, non autem per coactionem. Christus ergo virtute divina interius hominem iustificavit, non tamen eis invitis. Nec hoc ad miracula pertinet, sed ad miraculorum finem. Similiter etiam virtute divina simplicibus discipulis sapientiam infudit, unde dicit eis, Luc. XXI ego dabo vobis os et sapientiam cui non poterunt resistere et contradicere omnes adversarii vestri. Quod quidem, quantum ad interiorum illuminationem, inter visibilia miracula non numeratur, sed solum quantum ad exteriorum actum, in quantum scilicet videbant homines eos qui fuerant illiterati et simplices, tam sapienter et constanter loqui. Unde dicitur Act. IV, videntes Iudæi Petri constantiam et iohannis, comperto quod homines essent sine litteris et idiotæ, admirabantur. Et tamen huiusmodi spirituales effectus, etsi a miraculis visibilibus distinguantur, sunt tamen quædam testimonia doctrinæ et virtutis Christi, secundum illud Heb. II, contestante Deo signis et portentis et variis virtutibus, et spiritus sancti distributionibus. Sed tamen circa animas hominum, maxime quantum ad immutandas inferiores vires, Christus aliqua miracula fecit. Unde Hieronymus, super illud Matth. IX, surgens secutus est eum, dicit, fulgor ipse et maiestas divinitatis occultæ, quæ etiam in facie refulcebat humana, videntes ad se trahere poterat ex primo aspectu. Et super illud Matth. XXI, eiiciebat omnes vendentes et ementes, dicit idem Hieronymus, mihi inter omnia signa quæ fecit Dominus hoc videtur esse mirabilissimum, quod unus homo, et illo tempore contemptibilis, potuerit ad unius flagelli verbera, tantam eiicere multitudinem. Igneum enim quiddam atque sidereum radiabat ex oculis eius, et divinitatis maiestas lucebat in facie. Et Origenes dicit, super Ioan., hoc esse maius miraculum eo quo aqua conversa est in vinum, eo quod illic subsistit inanimata materia, hic vero tot millium hominum domantur ingenia. Et super illud Ioan. XVIII, abierunt retrorsum et ceciderunt in terram, dicit Augustinus, una vox turbam odiis ferocem armisque terribilem, sine te illo, percussit, repulit, stravit, Deus enim latebat in carne. Et ad idem pertinet quod dicitur Luc. IV, quod Iesus transiens per medium illorum ibat, ubi dicit Chrysostomus quod stare in medio insidiantium et non apprehendi, divinitatis eminentiam ostendebat. Et quod dicitur Ioan. VIII, Iesus abscondit se et exivit de templo, ubi Augustinus dicit, non abscondit se in angulo templi quasi timens, vel post murum aut columnam divertens, sed, cælica potestate se invisibilem insidiantibus constituens, per medium illorum exivit. Ex quibus omnibus patet

quod Christus, quando voluit, virtute divina animas hominum immutavit, non solum iustificando et sapientiam infundendo, quod pertinet ad miraculorum finem, sed etiam exterius alliciendo vel terrendo vel stupefaciendo, quod pertinet ad ipsa miracula.

2. Ad secundum dicendum quod Christus venerat salvare mundum non solum virtute divina, sed per mysterium incarnationis ipsius. Et ideo frequenter in sanatione infirmorum non sola potestate divina utebatur, curando per modum imperii, sed etiam aliquid ad humanitatem ipsius pertinens apponendo. Unde super illud Luc. IV, singulis manus imponens curabat omnes, dicit Cyrillus, quamvis, ut Deus, potuisset omnes verbo pel- lere morbos, tangit tamen eos, ostendens propriam carnem efficacem ad præstanda remedia. Et super illud marci VIII, exspuens in oculos eius impositis manibus etc., dicit chrysostomus, sputum quidem et manus imponit cæco, volens ostendere quod verbum divinum, operationi adiunctum, mirabilia perficit, manus enim operationis est ostensiva, sputum sermonis ex ore prolati. Et super illud Ioan. IX, fecit lutum ex sputo et linivit lutum super oculos cæci, dicit Augustinus, de saliva sua lutum fecit, quia verbum caro factum est. Vel etiam ad significandum quod ipse erat qui ex limo terræ hominem formaverat, ut chrysostomus dicit. Est etiam circa miracula Christi considerandum quod communiter perfectissima opera faciebat. Unde super illud Ioan. II, omnis homo primum bonum vinum ponit, dicit chrysostomus, talia sunt Christi miracula ut multo his quæ per naturam fiunt, speciosiora et utiliora fiant. Et similiter in instanti infirmis perfectam sanitatem conferebat. Unde super illud Matth. VIII, surrexit et ministrabat illis, dicit Hieronymus, sanitas quæ confertur a Domino, tota simul redit. Specialiter autem in illo cæco contrarium fuit propter infidelitatem ipsius, ut chrysostomus dicit. Vel, sicut beda dicit, quem uno verbo totum simul curare poterat, paulatim curat, ut magnitudinem humanæ cæcitatatis ostendat, quæ vix, et quasi per gradus ad lucem redeat, et gratiam suam nobis indicet, per quam singula perfectionis incrementa adiuvat.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, Christus miracula faciebat virtute divina. Dei autem perfecta sunt opera, ut dicitur Deut. XXXII. Non est autem aliquid perfectum, si finem non consequatur. Finis autem exterioris curationis per Christum factæ est curatio animæ. Et ideo non conveniebat Christo ut alicuius corpus curaret, nisi eius curaret animam. Unde super illud Ioan. VII, totum hominem sanum feci in sabbato, dicit Augustinus, quia curatus est, ut sanus esset in corpore; et credidit, ut sanus esset in anima. Specialiter autem paralytico dicitur, dimittuntur tibi peccata, quia, ut Hieronymus dicit, super Matth., datur ex hoc nobis intelligentia propter peccata plerasque evenire corporum debilitates, et ideo forsitan prius dimittuntur pec-

cata, ut, causis debilitatis ablatis, sanitas restituatur. Unde et Ioan. V dicitur, iam noli peccare, ne deterius tibi aliquid contingat. Ubi, ut dicit chrysostomus, discimus quod ex peccato nata erat ei ægritudo. Quamvis autem, ut chrysostomus dicit, super Matth., quanto anima est potior corpore, tanto peccatum dimittere maius sit quam corpus sanare, quia tamen illud non est manifestum, facit minus quod est manifestius, ut demonstraret maius et non manifestum.

4. Ad quartum dicendum quod, super illud Matth. IX, videte ne quis sciat, dicit chrysostomus non esse hoc contrarium quod hic dicitur, ei quod alteri dicit, vade et annuntia gloriam Dei. Erudit enim nos prohibere eos qui volunt nos propter nos laudare. Si autem ad Deum gloria refertur, non debemus prohibere, sed magis iniungere ut hoc fiat.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod inconvenienter fecerit Christus miracula circa creaturas irracionales.

1. Bruta enim animalia sunt nobiliora plantis. Sed Christus fecit aliquod miraculum circa plantas, puta cum ad verbum eius est siccata ficulnea, ut dicitur Matth. XXI. Ergo videtur quod Christus etiam circa animalia bruta miracula facere debuisset.

2. Præterea, pœna non iuste infertur nisi pro culpa. Sed non fuit culpa ficulneæ quod in ea Christus fructum non invenit, quando non erat tempus fructuum. Ergo videtur quod inconvenienter eam siccaverit.

3. Præterea, ær et aqua sunt in medio cæli et terræ. Sed Christus aliqua miracula fecit in cælo, sicut supra dictum est. Similiter etiam in terra, quando in eius passione terra mota est. Ergo videtur quod etiam in ære et aqua aliqua miracula facere debuerit, ut mare dividere, sicut fecit Moyses; vel etiam flumen, sicut fecerunt iosue et elias; et ut fierent in ære tonitrua, sicut factum est in monte sinai quando lex dabatur, et sicut elias fecit, III Reg. XVIII.

4. Præterea, opera miraculosa pertinent ad opus gubernationis mundi per divinam providentiam. Hoc autem opus præsupponit creationem. Inconveniens ergo videtur quod Christus in suis miraculis usus est creatione, quando scilicet multiplicavit panes. Non ergo convenientia videntur fuisse eius miracula circa irracionales creaturas.

SED CONTRA est quod Christus est Dei sapientia, de qua dicitur, Sap. VIII, quod disponit omnia suaviter.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, miracula Christi ad hoc ordinabantur quod virtus divi-

nitatis cognosceretur in ipso ad hominum salutem. Pertinet autem ad virtutem divinitatis ut omnis creatura sit ei subiecta. Et ideo in omnibus creaturarum generibus miracula eum facere oportuit, et non solum in hominibus, sed etiam in irrationabilibus creaturis.

1. Ad primum ergo dicendum quod animalia bruta propinque se habent secundum genus ad hominem, unde et in eodem die cum homine facta sunt. Et quia circa corpora humana multa miracula fecerat, non oportebat quod circa corpora brutorum animalium aliqua miracula faceret, præsertim quia, quantum ad naturam sensibilem et corporalem, eadem ratio est de hominibus et animalibus, præcipue terrestribus. Pisces autem, cum vivant in aqua, magis a natura hominum differunt, unde et alio die sunt facti. In quibus miraculum Christus fecit in copiosa piscium captura, ut legitur Luc. V et Ioan. Ult., et etiam in pisce quem Petrus cœpit et in eo invenit staterem. Quod autem porci in mare præcipitati sunt, non fuit operatio divini miraculi, sed operatio Dæmonum ex permissione divina.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut chrysostomus dicit, super Matth., cum in plantis vel brutis aliquid tale Dominus operatur, non quæras qualiter iuste siccata est ficus, si tempus non erat, hoc enim quærere est ultimæ dementiæ, quia scilicet in talibus non invenitur culpa et pœna, sed miraculum inspicere, et admirare miraculi factorem. Nec facit creator iniuriam possidenti, si creatura sua suo arbitrio utatur ad aliorum salutem, sed magis, ut Hilarius dicit, super Matth., in hoc bonitatis divinæ argumentum reperimus. Nam ubi afferre voluit procuratæ per se salutis exemplum, virtutis suæ potestatem in humanis corporibus exercuit, ubi vero in contumaces formam severitatis constituebat, futuri speciem damno arboris indicavit. Et præcipue, ut chrysostomus dicit, in ficulnea, quæ est humidissima, ut miraculum maius appareat.

3. Ad tertium dicendum quod Christus etiam in aqua et in ære fecit miracula quæ sibi conveniebant, quando scilicet, ut legitur Matth. VIII, imperavit ventis et mari, et facta est tranquillitas magna. Non autem conveniebat ei qui omnia in statum pacis et tranquillitatis revocare venerat, ut vel turbationem æris, vel divisionem aquarum faceret. Unde apostolus dicit, Heb. XII, non accessistis ad tractabilem et accessibilem ignem, et turbinem et caliginem et procellam. Circa passionem tamen, divisum est velum, ad ostendendum reserationem mysteriorum legis; aperta sunt monumenta, ad ostendendum quod per eius mortem mortuis vita daretur; terra mota est et petra scissæ, ad ostendendum quod lapidea hominum corda per eius passionem emollirentur, et quod totus mundus virtutis passionis eius erat in melius commutandus.

4. Ad quartum dicendum quod multiplicatio panum non est facta per modum creationis, sed per additionem extraneæ materiæ in panes conversæ. Unde Augusti-

nus dicit, super Ioan., unde multiplicat de paucis granis segetes, inde in manibus suis multiplicavit quinque panes. Manifestum est autem quod per conversionem grana multiplicantur in segetes.

QUÆSTIO 39

DEINDE considerandum est de transfiguratione Christi. Et circa hoc quærentur quatuor. Primo, utrum conveniens fuerit Christum transfigurari. Secundo, utrum claritas transfigurationis fuerit claritas gloriosa. Tertio, de testibus transfigurationis. Quarto, de testimonio paternæ vocis.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non fuerit conveniens Christum transfigurari.

1. Non enim competit vero corpori ut in diversas figuras mutetur, sed corpori phantastico. Corpus autem Christi non fuit phantasticum, sed verum, ut supra habitum est. Ergo videtur quod transfigurari non debuit.

2. Præterea, figura est in quarta specie qualitatis, claritas autem est in tertia, cum sit sensibilis qualitas. Assumptio ergo claritatis a Christo transfiguratio dici non debet.

3. Præterea, corporis gloriosi sunt quatuor dotes, ut infra dicetur, scilicet impassibilitas, agilitas, subtilitas et claritas. Non ergo magis debuit transfigurari secundum assumptionem claritatis, quam secundum assumptionem aliarum dotium.

SED CONTRA est quod dicitur Matth. XVII, quod Iesus transfiguratus est ante tres discipulorum suorum.

RESPONDEO dicendum quod Dominus discipulos suos, prænuntiata sua passione, induxerat eos ad suæ passionis sequelam. Oportet autem ad hoc quod aliquis directe procedat in via, quod finem aliquo modo præcognoscat, sicut sagittator non recte iaciet sagittam nisi prius signum prospexerit in quod iaciendum est. Unde et thomas dixit, Ioan. XIV, Domine, nescimus quo vadis, et quomodo possumus viam scire? et hoc præcipue necessarium est quando via est difficilis et aspera, et iter laboriosum, finis vero iucundus. Christus autem per passionem ad hoc pervenit ut gloriam obtineret, non solum animæ, quam habuit a principio suæ conceptionis, sed etiam corporis, secundum illud Luc. Ult., hæc oportuit Christum pati, et ita intrare in gloriam suam. Ad quam etiam perducit eos qui vestigia suæ passionis sequuntur, secundum illud Act. XIV, per multas tribulationes oportuit

tet nos intrare in regnum cælorum. Et ideo conveniens fuit ut discipulis suis gloriam suæ claritatis ostenderet (quod est ipsum transfigurari), cui suos configurabit, secundum illud Philipp. III, reformabit corpus humilitatis nostræ, configuratum corpori claritatis suæ. Unde beda dicit, super marcum, pia provisione factum est ut, contemplatione semper manentis gaudii ad breve tempus delibata fortius adversa tolerarent.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut Hieronymus dicit, super Matth., nemo putet Christum per hoc quod transfiguratus dicitur, pristinam formam et faciem perdidisse, vel amisisse corporis veritatem et assumpsisse corpus spirituale vel æreum. Sed quomodo transformatus sit, evangelista demonstrat, dicens, respanduit facies eius sicut sol, vestimenta autem eius facta sunt alba sicut nix. Ubi splendor faciei ostenditur, et candor describitur vestium, non substantia tollitur, sed gloria commutatur.

2. Ad secundum dicendum quod figura circa extremitatem corporis consideratur, est enim figura quæ termino vel terminis comprehenditur. Et ideo omnia illa quæ circa extremitatem corporis considerantur ad figuram quodammodo pertinere videntur. Sicut autem color, ita et claritas corporis non transparentis in eius superficie attenditur. Et ideo assumptio claritatis transfiguratio dicitur.

3. Ad tertium dicendum quod, inter prædictas quatuor dotes, sola claritas est qualitas ipsius personæ in seipsa, aliæ vero tres dotes non percipiuntur nisi in aliquo actu vel motu, seu passione. Ostendit igitur Christus in seipso aliqua illarum trium dotium indicia, puta agilitatis, cum supra undas maris ambulavit; subtilitatis, quando de clauso utero virginis exivit; impassibilitatis, quando de manibus Iudæorum, vel præcipitare vel lapidare eum volentium, illæsus evasit. Nec tamen propter illas transfiguratus dicitur, sed propter solam claritatem, quæ pertinet ad aspectum personæ ipsius.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod illa claritas non fuit claritas gloriosa.

1. Dicit enim quædam Glossa bedæ, super illud Matth. XVII, transfiguratus est coram eis, in corpore, inquit, mortali ostendit, non immortalitatem, sed claritatem similem futuræ immortalitati. Sed claritas gloriæ est claritas immortalitatis. Non ergo illa claritas quam Christus discipulis ostendit, fuit claritas gloriæ.

2. Præterea, super illud Luc. IX, non gustabunt mortem nisi videant regnum Dei, dicit Glossa bedæ, idest, glorificationem corporis in imaginaria repræsentatione

futuræ beatitudinis. Sed imago alicuius rei non est ipsa res. Ergo claritas illa non fuit claritas beatitudinis.

3. Præterea, claritas gloriæ non est nisi in corpore humano. Sed claritas illa transfigurationis apparuit non solum in corpore Christi, sed etiam in vestimentis eius, et in nube lucida quæ discipulos obumbravit. Ergo videtur quod illa claritas non fuit claritas gloriæ.

SED CONTRA est quod, super illud Matth. XVII, transfiguratus est ante eos, dicit Hieronymus, qualis futurus est tempore iudicii, talis apostolis apparuit. Et super illud Matth. XVI, donec videant filium hominis venientem in regno suo, dicit chrysostomus, volens monstrare quid est illa gloria in qua postea venturus est, eis in præsentia vita revelavit, sicut possibile erat eos discere, ut neque in Domini morte iam doleant.

RESPONDEO dicendum quod claritas illa quam Christus in transfiguratione assumpsit, fuit claritas gloriæ quantum ad essentiam, non tamen quantum ad modum essendi. Claritas enim corporis gloriosi derivatur ab animæ claritate, sicut Augustinus dicit, in epistola ad dioscorum. Et similiter claritas corporis Christi in transfiguratione derivata est a divinitate ipsius, ut Damascenus dicit, et a gloria animæ eius. Quod enim a principio conceptionis Christi gloria animæ non redundaret ad corpus, ex quadam dispensatione divina factum est, ut in corpore passibili nostræ redemptionis expleret mysteria, sicut supra dictum est. Non tamen per hoc adempta est potestas Christo derivandi gloriam animæ ad corpus. Et hoc quidem fecit, quantum ad claritatem, in transfiguratione, aliter tamen quam in corpore glorificato. Nam ad corpus glorificatum redundat claritas ab anima sicut quædam qualitas permanens corpus afficiens. Unde fulgere corporaliter non est miraculosum in corpore glorioso. Sed ad corpus Christi in transfiguratione derivata est claritas a divinitate et anima eius, non per modum qualitatis immanentis et afficientis ipsum corpus, sed magis per modum passionis transeuntis, sicut cum ær illuminatur a sole. Unde ille fulgor tunc in corpore Christi apparens miraculosus fuit, sicut et hoc ipsum quod ambulavit super undas maris. Unde Dionysius dicit, in epistola IV, ad caium, super hominem operatur Christus ea quæ sunt hominis, et hoc monstrat virgo supernaturaliter concipiens, et aqua instabilis materialium et terrenorum pedum sustinens gravitatem. Unde non est dicendum, sicut Hugo de sancto victore dixit, quod Christus assumpserit dotes claritatis in transfiguratione, agilitatis ambulando super mare, et subtilitatis egrediendo de clauso utero virginis, quia dos nominat quandam qualitatem immanentem corpori glorioso. Sed miraculose habuit ea quæ pertinent ad dotes. Et est simile, quantum ad animam, de visione qua Paulus vidit Deum in raptu, ut in secunda parte dictum est.

1. Ad primum ergo dicendum quod ex illo verbo

non ostenditur quod claritas Christi non fuerit claritas gloriæ, sed quod non fuit claritas corporis gloriosi, quia corpus Christi nondum erat immortale. Sicut enim dispensative factum est ut in Christo gloria animæ non redundaret ad corpus, ita fieri potuit dispensative ut redundaret quantum ad dotem claritatis, et non quantum ad dotem impassibilitatis.

2. Ad secundum dicendum quod illa claritas dicitur imaginaria fuisse, non quin esset vera claritas gloriæ, sed quia erat quædam imago repræsentans illam gloriæ perfectionem secundum quam corpus erit gloriosum.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut claritas quæ erat in corpore Christi repræsentabat futuram claritatem corporis eius, ita claritas vestimentorum eius designat futuram claritatem sanctorum, quæ superabitur a claritate Christi, sicut candor nivis superatur a candore solis. Unde Gregorius dicit, XXXII Moral., quod vestimenta Christi facta sunt splendentia, quia in supernæ claritatis culmine sancti omnes ei luce iustitiæ fulgentes adhærebunt. Vestium enim nomine iustos, quos sibi adiunget, significat, secundum illud Isaiæ XLIX, his omnibus velut ornamento vestieris. Nubes autem lucida significat spiritus sancti gloriam, vel virtutem paternam, ut Origenes dicit, per quam sancti in futura gloria protegentur. Quamvis etiam convenienter significare posset claritatem mundi innovati, quæ erit sanctorum tabernaculum. Unde, Petro disponente tabernacula facere, nubes lucida discipulos obumbravit.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non convenienter inducti fuerint testes transfigurationis.

1. Unusquisque enim maxime perhibere potest testimonium de notis. Sed qualis esset futura gloria, tempore transfigurationis Christi nulli homini per experimentum erat adhuc notum, sed solis Angelis. Ergo testes transfigurationis magis debuerunt esse Angeli quam homines.

2. Præterea, testes veritatis non decet aliqua fictio, sed veritas. Moyses autem et elias non ibi vere affuerunt, sed imaginarie, dicit enim quædam Glossa super illud Luc. IX, erant autem Moyses et elias etc., sciendum est, inquit, non corpus vel animas Moysi vel eliæ ibi apparuisse, sed in subiecta creatura illa corpora fuisse formata. Potest etiam credi ut angelico ministerio hoc factum esset, ut Angeli eorum personas assumerent. Non ergo videtur quod fuerint convenientes testes.

3. Præterea, Act. X dicitur quod Christo omnes prophetæ testimonium perhibent. Ergo non soli Moyses et elias debuerunt adesse tanquam testes, sed etiam omnes prophetæ.

4. Præterea, gloria Christi fidelibus omnibus repromittitur, quos per suam transfigurationem ad illius gloriæ desiderium accendere voluit. Non ergo solos Petrum et Iacobum et iohannem in testimonium suæ transfigurationis assumere debuit, sed omnes discipulos.

IN CONTRARIUM EST evangelicæ Scripturæ auctoritas.

RESPONDEO dicendum quod Christus transfigurari voluit ut gloriam suam hominibus ostenderet, et ad eam desiderandam homines provocaret, sicut supra dictum est. Ad gloriam autem æternæ beatitudinis adducuntur homines per Christum, non solum qui post eum fuerunt, sed etiam qui eum præcesserunt, unde, eo ad passionem properante, tam turbæ quæ sequebantur, quam quæ præcedebant ei, clamabant, hosanna, ut dicitur Matth. XXI, quasi salutem ab eo petentes. Et ideo conveniens fuit ut de præcedentibus ipsum testes adessent, scilicet Moyses et elias; et de sequentibus, scilicet Petrus, Iacobus et iohannes; ut in ore duorum vel trium testium staret hoc verbum.

1. Ad primum ergo dicendum quod Christus per suam transfigurationem manifestavit discipulis corporis gloriam, quæ ad solos homines pertinet. Et ideo convenienter non Angeli, sed homines pro testibus ad hoc inducuntur.

2. Ad secundum dicendum quod illa Glossa dicitur esse sumpta ex libro qui intitulatur de mirabilibus sacræ Scripturæ, qui non est liber authenticus, sed falso adscribitur Augustino. Et ideo illi Glossæ non est standum. Dicit enim Hieronymus, super Matth., considerandum est quod Scribis et Pharisæis de cælo signa poscentibus, dare noluit, hic vero, ut apostolorum augeat fidem, dat signum de cælo, elia inde descendente quo conscenderat, et Moysæ ab inferis resurgente. Quod non est sic intelligendum quasi anima Moysi suum corpus resumpserit, sed quod anima eius apparuit per aliquod corpus assumptum, sicut Angeli apparent. Elias autem apparuit in proprio corpore, non quidem de cælo empyreo alatus, sed de aliquo eminenti loco, in quem fuerat in curru igneo raptus.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut chrysostomus dicit, super Matth., Moyses et elias in medium adducuntur propter multas rationes. Prima est hæc. Quia enim turbæ dicebant eum esse eliam vel ieremiam aut unum ex prophetis, capita prophetarum secum ducit, ut saltem hinc appareat differentia servorum et Domini. Secunda ratio est, quia Moyses legem dedit, elias pro gloria Domini æmulator fuit. Unde per hoc quod simul cum Christo apparent, excluditur calumnia Iudæorum accusantium Christum tanquam transgressorem legis, et blasphemum Dei sibi gloriam usurpantem. Tertia ratio est, ut ostendat se habere potestatem mortis et vitæ, et esse iudicem mortuorum et vivorum, per hoc quod Moysen iam mortuum, et eliam adhuc viventem, secum du-

cit. Quarta ratio est quia, sicut Lucas dicit, loquebantur cum eo de excessu, quem completurus erat in ierusalem, idest de passione et morte sua. Et ideo, ut super hoc discipulorum animos confirmaret, inducit eos in medium qui se morti exposuerunt pro Deo, nam Moyses cum periculo mortis se obtulit Pharaoni, elias vero regi Achab. Quinta ratio est, quia volebat ut discipuli eius æmulerentur Moysi mansuetudinem, et zelum eliæ. Sextam rationem addit Hilarius, ut ostenderet scilicet se per legem, quam dedit Moyses, et per prophetas, inter quos fuit elias præcipuus, esse prædicatum.

4. Ad quartum dicendum quod alta mysteria non sunt omnibus exponenda immediate, sed per maiores suo tempore ad alios debent devenire. Et ideo, ut chrysostomus dicit, assumpsit tres tanquam potiores. Nam Petrus excellens fuit in dilectione quam habuit ad Christum et iterum in potestate sibi commissa; iohannes vero in privilegio amoris quo a Christo diligebatur propter suam virginitatem, et iterum propter prærogativam evangelicæ doctrinæ; iacobus autem propter prærogativam martyrii. Et tamen hos ipsos noluit hoc quod viderant aliis annuntiare ante resurrectionem, ne, ut Hieronymus dicit, incredibile esset, pro rei magnitudine; et, post tantam gloriam, sequens crux scandalum faceret; vel etiam totaliter impediretur a populo; et ut, cum essent spiritu sancto repleti, tunc gestorum spiritualium testes essent.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod inconvenienter additum fuerit testimonium paternæ vocis dicentis, hic est filius meus dilectus.

1. Quia, ut dicitur Iob XXXIII, semel loquitur Deus, et secundo idipsum non repetit. Sed in baptismo hoc ipsum paterna vox fuerat protestata. Non ergo fuit conveniens quod hoc iterum protestaretur in transfiguratione

2. Præterea, in baptismo, simul cum voce paterna, affuit spiritus sanctus in specie columbæ. Quod in transfiguratione factum non fuit. Non ergo conveniens videri fuisse patris protestatio.

3. Præterea, Christus docere incæpit post baptismum. Et tamen in baptismo vox patris ad eum audiendum homines non induxerat. Ergo nec in transfiguratione inducere debuit.

4. Præterea, non debent aliquibus dici ea quæ ferre non possunt, secundum illud Ioan. XVI, adhuc habeo vobis multa dicere, quæ non potestis portare modo. Sed discipuli vocem patris ferre non potuerunt, dicitur enim Matth. XVII quod audientes discipuli ceciderunt in faciem suam et timuerunt valde. Ergo non debuit vox paterna ad eos fieri.

IN CONTRARIUM EST auctoritas evangelicæ Scripturæ. RESPONDEO dicendum quod adoptio filiorum Dei est per quandam conformitatem imaginis ad Dei filium naturalem. Quod quidem fit dupliciter, primo quidem, per gratiam viæ, quæ est conformitas imperfecta; secundo, per gloriam, quæ est conformitas perfecta; secundum illud I Ioan. III, nunc filii Dei sumus, et nondum apparuit quid erimus, scimus quoniam, cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est. Quia igitur gratiam per baptismum consequimur, in transfiguratione autem præmonstrata est claritas futuræ gloriæ, ideo tam in baptismo quam in transfiguratione conveniens fuit manifestare naturalem Christi filiationem testimonio patris, quia solus est perfecte conscius illius perfectæ generationis, simul cum filio et spiritu sancto.

1. Ad primum ergo dicendum quod illud verbum referendum est ad æternam Dei locutionem, qua Deus pater verbum unicum protulit sibi coæternum. Et tamen potest dici quod idem corporali voce Deus bis protulerit, non tamen propter idem, sed ad ostendendum diversum modum quo homines participare possunt similitudinem filiationis æternæ.

2. Ad secundum dicendum quod sicut in baptismo, ubi declaratum fuit mysterium primæ regenerationis, ostensa est operatio totius trinitatis, per hoc quod fuit ibi filius incarnatus, apparuit spiritus sanctus in specie columbæ, et pater fuit ibi declaratus in voce; ita etiam in transfiguratione, quæ est sacramentum secundæ regenerationis, tota trinitas apparuit, pater in voce, filius in homine, spiritus sanctus in nube clara; quia sicut in baptismo dat innocentiam, quæ per simplicitatem columbæ designatur, ita in resurrectione dabit electis suis claritatem gloriæ et refrigerium ab omni malo, quæ designantur in nube lucida.

3. Ad tertium dicendum quod Christus venerat gratiam actualiter dare, gloriam vero verbo promittere. Et ideo convenienter in transfiguratione inducuntur homines ut ipsum audiant, non autem in baptismo.

4. Ad quartum dicendum quod conveniens fuit discipulos voce paterna terreri et prosterni, ut ostenderetur quod excellentia illius gloriæ quæ tunc demonstrabatur, excedit omnem sensum et facultatem mortalium, secundum illud Exod. XXXIII, non videbit me homo et vivet. Et hoc est quod Hieronymus dicit, super Matth., quod humana fragilitas conspectum maioris gloriæ ferre non sustinet. Ab hac autem fragilitate sanantur homines per Christum, eos in gloriam adducendo. Quod significatur per hoc quod dixit eis, surgite, nolite timere.

QUAESTIO 37

CONSEQUENTER considerandum est de his quæ pertinent ad exitum Christi de mundo. Et primo, de passione eius; secundo, de morte; tertio, de sepultura; quarto, de descensu ad inferos. Circa passionem occurrit triplex consideratio, prima, de ipsa passione; secunda, de causa efficiente passionis; tertia, de fructu passionis. Circa primum quærentur duodecim. Primo, utrum necesse fuerit Christum pati pro liberatione hominum. Secundo, utrum fuerit alius modus possibilis liberationis humanæ. Tertio, utrum iste modus fuerit convenientior. Quarto, utrum fuerit conveniens quod in cruce pateretur. Quinto, de generalitate passionis eius. Sexto, utrum dolor quem in passione sustinuit, fuerit maximus. Septimo, utrum tota anima eius pateretur. Octavo, utrum passio eius impediverit gaudium fruitionis. Nonno, de tempore passionis. Decimo, de loco. Undecimo, utrum conveniens fuerit ipsum cum latronibus crucifigi. Duodecimo, utrum passio ipsius Christi sit divinitati attribuenda.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non fuerit necessarium Christum pati pro humani generis liberatione.

1. Humanum enim genus liberari non poterat nisi a Deo, secundum illud Isaïæ XLV, nunquid non ego Dominus, et non est ultra Deus absque me? Deus iustus et salvans non est præter me. In Deum autem non cadit aliqua necessitas, quia hoc repugnaret omnipotentiae ipsius. Ergo non fuit necessarium Christum pati.

2. Præterea, necessarium voluntario opponitur. Sed Christus propria voluntate est passus, dicitur enim Isaïæ LIII, oblatum est quia ipse voluit. Ergo non necessarium fuit eum pati.

3. Præterea, sicut in Psalmo dicitur, universæ viæ Domini misericordia et veritas. Sed non videtur necessarium quod pateretur ex parte misericordiae divinæ, quæ, sicut gratis dona tribuit, ita videtur quod gratis debita relaxet, absque satisfactione. Neque etiam ex parte divinæ iustitiæ, secundum quam homo æternam damnationem meruerat. Ergo videtur non fuisse necessarium quod Christus pro liberatione hominum pateretur.

4. Præterea, angelica natura est excellentior quam humana, ut patet per Dionysium, IV cap. De div. Nom. Sed pro reparatione angelicæ naturæ, quæ peccaverat, Christus non est passus. Ergo videtur quod nec etiam fuerit necessarium eum pati pro salute humani generis.

SED CONTRA est quod dicitur Ioan. III, sicut Moyses exaltavit serpentem in deserto, sic oportet exaltari filium hominis, ut omnis qui credit in eum non pereat, sed habeat vitam æternam. Quod quidem de exaltatione in cruce intelligitur. Ergo videtur quod Christum oportuerit pati.

RESPONDEO dicendum quod, sicut Philosophus docet in V Metaphys., necessarium multipliciter dicitur. Uno quidem modo, quod secundum sui naturam impossibile est aliter se habere. Et sic manifestum est quod non fuit necessarium Christum pati, neque ex parte Dei, neque ex parte hominis. Alio modo dicitur aliquid necessarium ex aliquo exteriori. Quod quidem si sit causa efficiens vel movens, facit necessitatem coactionis, utpote cum aliquis non potest ire propter violentiam detinentis ipsum. Si vero illud exterius quod necessitatem inducit, sit finis, dicitur aliquid necessarium ex suppositione finis, quando scilicet finis aliquis aut nullo modo potest esse, aut non potest esse convenienter, nisi tali fine præsupposito. Non fuit ergo necessarium Christum pati necessitate coactionis, neque ex parte Dei, qui Christum definivit pati; neque etiam ex parte ipsius Christi, qui voluntarie passus est. Fuit autem necessarium necessitate finis. Qui quidem potest tripliciter intelligi. Primo quidem, ex parte nostra, qui per eius passionem liberati sumus, secundum illud Ioan. III, oportet exaltari filium hominis, ut omnis qui credit in eum non pereat, sed habeat vitam æternam. Secundo, ex parte ipsius Christi, qui per humilitatem passionis meruit gloriam exaltationis. Et ad hoc pertinet quod dicitur Luc. Ult., hæc oportuit Christum pati, et sic intrare in gloriam suam. Tertio, ex parte Dei, cuius definitio est circa passionem Christi prænuntiata in Scripturis et præfigurata in observantia veteris testamenti. Et hoc est quod dicitur Luc. XXII, filius hominis secundum quod definitum est vadit; et Luc. Ult., hæc sunt verba quæ locutus sum ad vos cum adhuc essem vobiscum, quoniam necesse est impleri omnia quæ scripta sunt in lege Moysi et prophetis et Psalmis de me; et, quoniam scriptum est quoniam oportebat Christum pati et resurgere a mortuis.

1. Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de necessitate coactionis ex parte Dei.

2. Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de necessitate coactionis ex parte hominis Christi.

3. Ad tertium dicendum quod hominem liberari per passionem Christi, conveniens fuit et misericordiae et iustitiæ eius. Iustitiæ quidem, quia per passionem suam Christus satisfecit pro peccato humani generis, et ita homo per iustitiam Christi liberatus est. Misericordiae vero, quia, cum homo per se satisfacere non posset pro peccato totius humanæ naturæ, ut supra habitum est, Deus ei satisfactorem dedit filium suum, secundum

illud Rom. III, iustificati gratis per gratiam ipsius, per redemptionem quæ est in Christo Iesu, quem proposuit Deus propitiatorem per fidem ipsius. Et hoc fuit abundantioris misericordiæ quam si peccata absque satisfactione dimisisset. Unde dicitur Ephes. II, Deus, qui dives est in misericordia, propter nimiam caritatem qua dilexit nos, cum essemus mortui peccatis, convivificavit nos in Christo.

4. Ad quartum dicendum quod peccatum Angeli non fuit remediabile, sicut peccatum hominis, ut ex supra dictis in prima parte patet.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non fuit possibilis alius modus liberationis humanæ naturæ quam per passionem Christi.

1. Dixit enim Dominus, Ioan. XII, nisi granum frumenti cadens in terram mortuum fuerit, ipsum solum manet, si autem mortuum fuerit, multum fructum affert, ubi dicit Augustinus quod seipsum granum dicebat. Nisi ergo mortem passus esset, aliter fructum nostræ liberationis non fecisset.

2. Præterea, Matth. XXVI Dominus dicit ad patrem, pater mi, si non potest iste calix transire nisi bibam illum, fiat voluntas tua. Loquitur autem ibi de calice passionis. Ergo passio Christi præterire non poterat. Unde et Hilarius dicit, ideo calix transire non potest nisi illum bibat, quia reparari nisi ex eius passione non possumus.

3. Præterea, iustitia Dei exigebat ut homo a peccato liberaretur, Christo per passionem suam satisfaciens. Sed Christus suam iustitiam præterire non potest. Dicitur enim II ad Tim. II, si non credimus, ille fidelis permanet, negare seipsum non potest. Seipsum autem negaret si iustitiam suam negaret, cum ipse sit iustitia. Ergo videtur quod non fuerit possibile alio modo hominem liberari quam per passionem Christi.

4. Præterea, fidei non potest subesse falsum. Sed antiqui patres crediderunt Christum passurum. Ergo videtur quod non potuerit esse quin Christus pateretur.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, XIII de Trin., istum modum quo nos per mediatorem Dei et hominum, hominem Christum Iesum, Deus liberare dignatur, asserimus bonum et divinæ dignitati congruum, verum etiam ostendamus alium modum possibilem Deo fuisse, cuius potestati cuncta æqualiter subiacerent.

RESPONDEO dicendum quod aliquid potest dici possibile vel impossibile dupliciter, uno modo, simpliciter et absolute; alio modo, ex suppositione. Simpliciter igitur et absolute loquendo, possibile fuit Deo alio modo hominem liberare quam per passionem Christi, quia

non est impossibile apud Deum omne verbum, ut dicitur Luc. I. Sed ex aliqua suppositione facta, fuit impossibile. Quia enim impossibile est Dei præscientiam falli et eius voluntatem sive dispositionem cassari, supposita præscientia et præordinatione Dei de passione Christi, non erat simul possibile Christum non pati, et hominem alio modo quam per eius passionem liberari. Et est eadem ratio de omnibus his quæ sunt præscita et præordinata a Deo, ut in prima parte habitum est.

1. Ad primum ergo dicendum quod Dominus ibi loquitur supposita præscientia et præordinatione Dei, secundum quam erat ordinatum ut fructus humanæ salutis non sequeretur nisi Christo patiente.

2. Et similiter intelligendum est quod secundo obicitur, si non potest hic calix transire nisi bibam illum, scilicet, propter hoc quod et tu ita disposuisti. Unde subdit, fiat voluntas tua.

3. Ad tertium dicendum quod hæc etiam iustitia dependet ex voluntate divina ab humano genere satisfactionem pro peccato exigente. Alioquin, si voluisset absque omni satisfactione hominem a peccato liberare, contra iustitiam non fecisset. Ille enim iudex non potest, salva iustitia, culpam sive pœnam dimittere, qui habet punire culpam in alium commissam, puta vel in alium hominem, vel in totam rempublicam, sive in superiorem principem. Sed Deus non habet aliquem superiorem, sed ipse est supremum et commune bonum totius universi. Et ideo, si dimittat peccatum, quod habet rationem culpæ ex eo quod contra ipsum committitur, nulli facit iniuriam, sicut quicumque homo remittit offensam in se commissam absque satisfactione, misericorditer, et non iniuste agit. Et ideo David, misericordiam petens, dicebat, tibi soli peccavi, quasi dicat, potes sine iniustitia mihi dimittere.

4. Ad quartum dicendum quod fides humana, et etiam Scripturæ divinæ, quibus fides instruitur, innituntur præscientiæ et ordinationi divinæ. Et ideo eadem ratio est de necessitate quæ provenit ex suppositione eorum, et de necessitate quæ provenit ex præscientia et voluntate divina.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod alius modus convenientior fuisset liberationis humanæ quam per passionem Christi.

1. Natura enim in sua operatione imitatur opus divinum, utpote a Deo mota et regulata. Sed natura non facit per duo quod per unum potest facere. Cum ergo Deus potuerit hominem liberare sola propria voluntate, non videtur conveniens fuisse quod ad liberationem humani generis Christi passio adderetur.

2. Præterea, ea quæ fiunt per naturam, convenientius fiunt quam ea quæ per violentiam fiunt, quia violentum est quædam excisio, seu casus, ab eo quod est secundum naturam, ut dicitur in libro de cælo. Sed passio Christi mortem violentam induxit. Ergo convenientius fuisset quod Christus naturali morte moriendo hominem liberaret, quam quod pateretur.

3. Præterea, convenientissimum videtur quod ille qui violenter et iniuste detinet, per superioris potentiam spoliatur, unde et Isaiæ LII dicitur, gratis venundati estis, et sine argento redimemini. Sed diabolus nullum ius in homine habebat, quem per fraudem deceperat, et per quandam violentiam servituti subiectum detinebat. Ergo videtur convenientissimum fuisse quod Christus diabolum per solam potentiam spoliaret, absque sua passione.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, XIII de Trin., sanandæ nostræ miseræ convenientior modus alius non fuit quam per Christi passionem.

RESPONDEO dicendum quod tanto aliquis modus convenientior est ad assequendum finem, quanto per ipsum plura concurrunt quæ sunt expedientia fini. Per hoc autem quod homo per Christi passionem est liberatus, multa occurrerunt ad salutem hominis pertinentia, præter liberationem a peccato. Primo enim, per hoc homo cognoscit quantum Deus hominem diligit, et per hoc provocatur ad eum diligendum, in quo perfectio humanæ salutis consistit. Unde apostolus dicit, Rom. V, commendat suam caritatem Deus in nobis, quoniam, cum inimici essemus, Christus pro nobis mortuus est. Secundo, quia per hoc dedit nobis exemplum obedientiæ, humilitatis, constantiæ, iustitiæ, et ceterarum virtutum in passione Christi ostensarum, quæ sunt necessariæ ad humanam salutem. Unde dicitur I Pet. II, Christus passus est pro nobis, nobis relinquens exemplum, ut sequamur vestigia eius. Tertio, quia Christus per passionem suam non solum hominem a peccato liberavit, sed etiam gratiam iustificantem et gloriam beatitudinis ei promeruit, ut infra dicitur. Quarto, quia per hoc est homini indicata maior necessitas se immunem a peccato conservandi, secundum illud I Cor. VI, empti estis pretio magno, glorificate et portate Deum in corpore vestro. Quinto, quia hoc ad maiorem dignitatem cessit, ut, sicut homo victus fuerat et deceptus a diabolo, ita etiam homo esset qui diabolum vinceret; et sicut homo mortem meruit, ita homo moriendo mortem superaret; ut dicitur I Cor. XV, Deo gratias, qui dedit nobis victoriam per Iesum Christum. Et ideo convenientius fuit quod per passionem Christi liberaremur, quam per solam Dei voluntatem.

1. Ad primum ergo dicendum quod natura etiam, ut aliquid convenientius faciat, plura ad unum assumit, sicut duos oculos ad videndum. Et idem patet in aliis.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut chrysosto-

mus dicit, Christus non sui mortem, quam non habebat, cum sit vita, sed hominum mortem venerat consumpturus. Unde non propria morte corpus deposuit, sed ab hominibus illatam sustinuit. Sed et, si ægrotavisset corpus eius et in conspectu omnium solveretur, inconveniens erat eum qui aliorum languores sanaret, habere proprium corpus affectum languoribus. Sed et, si absque aliquo morbo seorsum alicubi corpus deposuisset ac deinde se offerret, non crederetur ei de resurrectione disserenti. Quomodo enim pateret Christi in morte victoria, nisi, coram omnibus eam patiens, per incorruptionem corporis probasset extinctam?

3. Ad tertium dicendum quod, licet diabolus iniuste invaserit hominem, tamen homo propter peccatum iuste erat sub servitute diaboli derelictus a Deo. Et ideo conveniens fuit ut per iustitiam homo a servitute diaboli liberaretur, Christo satisfaciendo pro ipso per suam passionem. Fuit etiam hoc conveniens ad vincendam superbiam diaboli, qui est desertor iustitiæ et amator potentiæ, ut Christus diabolum vinceret et hominem liberaret, non per solam potentiam divinitatis, sed etiam per iustitiam et humilitatem passionis, ut Augustinus dicit, XIII de trinitate.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Christus non debuerit pati in cruce.

1. Veritas enim debet respondere figuræ. Sed in figuram Christi præcesserunt omnia sacrificia veteris testamenti, in quibus animalia gladio necabantur, et postmodum igni cremabantur. Ergo videtur quod Christus non debuerit pati in cruce, sed magis gladio vel igne.

2. Præterea, Damascenus dicit quod Christus non debuit assumere detractibiles passiones. Sed mors crucis videtur maxime detractibilis et ignominiosa, unde dicitur Sap. II, morte turpissima condemnemus eum. Ergo videtur quod Christus non debuit pati mortem crucis.

3. Præterea, de Christo dicitur, benedictus qui venit in nomine Domini, ut patet Matth. XXI. Sed mors crucis erat mors maledictionis, secundum illud Deut. XXI, maledictus a Deo est qui pendet in ligno. Ergo videtur quod non fuit conveniens Christum crucifigi.

SED CONTRA est quod dicitur Philipp. II, factus est obediens usque ad mortem, mortem autem crucis.

RESPONDEO dicendum quod convenientissimum fuit Christum pati mortem crucis. Primo quidem, propter exemplum virtutis. Dicit enim Augustinus, in libro octogintatium quæst., sapientia Dei hominem, ad exemplum quo recte viveremus, suscepit. Pertinet autem ad vitam rectam ea quæ non sunt metuenda, non metuere.

Sunt autem homines qui, quamvis mortem ipsam non timeant, genus tamen mortis horrescunt. Ut ergo nullum genus mortis recte viventi homini metuendum esset, illius hominis cruce ostendendum fuit, nihil enim erat, inter omnia genera mortis, illo genere execrabilius et formidabilius. Secundo, quia hoc genus mortis maxime conveniens erat satisfactioni pro peccato primi parentis, quod fuit ex eo quod, contra mandatum Dei, pomum ligni vetiti sumpsit. Et ideo conveniens fuit quod Christus, ad satisfaciendum pro peccato illo, seipsum patretur ligno affigi, quasi restituens quod Adam sustulerat, secundum illud Psalmi, quæ non rapui, tunc exsolvebam. Unde Augustinus dicit, in quodam sermone de passione, contempsit Adam præceptum, accipiens ex arbore, sed quidquid Adam perdidit, Christus in cruce invenit. Tertia ratio est quia, ut chrysostomus dicit, in sermone de passione, in excelso ligno, et non sub tecto passus est, ut etiam ipsius æris natura mundetur. Sed et ipsa terra simile beneficium sentiebat, decurrentis de latere sanguinis stillatione mundata. Et super illud Ioan. III, oportet exaltari filium hominis, exaltari audiens, suspensionem intelligas in altum, ut sanctificaret ærem qui sanctificaverat terram ambulando in ea. Quarta ratio est quia, per hoc quod in ea moritur, ascensum nobis parat in cælum, ut chrysostomus dicit. Et inde est quod ipse dicit, Ioan. XII, ego, si exaltatus fuero a terra, omnia traham ad meipsum. Quinta ratio est quia hoc competit universali salvationi totius mundi. Unde Gregorius Nyssenensis dicit quod figura crucis, a medio contactu in quatuor extrema partita, significat virtutem et providentiam eius qui in ea pependit, ubique diffusam. Chrysostomus etiam dicit quod in cruce, expansis manibus, moritur, ut altera manu veterem populum, altera eos qui ex gentibus sunt, trahat. Sexta ratio est quia per hoc genus mortis diversæ virtutes designantur. Unde Augustinus dicit, in libro de gratia vet. Et novi test., non frustra tale genus mortis elegit, ut latitudinis et altitudinis et longitudinis et profunditatis, de quibus apostolus loquitur, magister existeret. Nam latitudo est in eo ligno quod transversum desuper figitur; hoc ad bona opera pertinet, quia ibi extenduntur manus. Longitudo in eo quod ab ipso ligno usque ad terram conspicuum est, ibi enim quodammodo statur, idest, persistitur et perseveratur; quod longanimitati tribuitur. Altitudo est in ea ligni parte quæ ab illa quæ transversa figitur, sursum versus relinquitur, hoc est, ad caput crucifixi, quia bene sperantium superna expectatio est. Iam vero illud ex ligno quod fixum occultatur, unde totum illud exurgit, significat profunditatem gratuitæ gratiæ. Et, sicut Augustinus dicit, super Ioan., lignum in quo fixa erant membra patientis, etiam cathedra fuit magistri docentis. Septima ratio est quia hoc genus mortis plurimis figuris respondet. Ut enim Augustinus dicit, in sermone de passione, de diluvio aquarum humanum genus arca lignea liberavit; de Ægypto

Dei populo recedente, Moyses mare virga divisit, et Pharaonem prostravit, et populum Dei redemit; idem Moyses lignum in aquam misit et amaram aquam in dulcedinem commutavit; ex lignea virga de spirituali petra salutaris unda profertur; et, ut Amalec vinceretur, contra virgam Moyses expansis manibus extenditur; et lex Dei arcæ testamenti creditur lignæ; ut his omnibus ad lignum crucis, quasi per quosdam gradus, veniatur.

1. Ad primum ergo dicendum quod altare holocaustorum, in quo sacrificia animalium offerebantur, erat factum de lignis, ut habetur Exod. XXVII, et quantum ad hoc veritas respondet figuræ. Non autem oportet quod quantum, ad omnia, quia iam non esset similitudo, sed veritas, ut Damascenus dicit, in III libro. Specialiter tamen, ut chrysostomus dicit, non caput ei amputatur, ut ioanni; neque sectus est, ut Isaias, ut corpus integrum et indivisibile morti servet, et non fiat occasio volentibus ecclesiam dividere. Loco autem materialis ignis, fuit in holocausto Christi ignis caritatis.

2. Ad secundum dicendum quod Christus detractibiles passiones assumere renuit quæ pertinebant ad defectum scientiæ vel gratiæ, aut etiam virtutis. Non autem illas quæ pertinent ad iniuriam ab exteriori illatam, quinimmo, ut dicitur Heb. XII, sustinuit crucem confusione contempta.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit, XIV contra Faustum, peccatum maledictum est et per consequens mors et mortalitas ex peccato proveniens, caro autem Christi mortalis fuit, similitudinem habens carnis peccati. Et propter hoc Moyses eam nominat maledictum, sicut et apostolus nominat eam peccatum, dicens, II Cor. V, eum qui non noverat peccatum, pro nobis peccatum fecit, scilicet per pœnam peccati. Nec ideo maior invidia est, quia dixit, maledictus est a Deo. Nisi enim Deus peccatum odisset, non ad eam suscipiendam atque tollendam filium suum mitteret. Confitere ergo maledictum suscepisse pro nobis, quem confiteris mortuum esse pro nobis. Unde et Galat. III dicitur, Christus nos redemit de maledicto legis, factus pro nobis maledictum.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Christus omnes passiones sustinuerit.

1. Dicit enim Hilarius, in X de Trin., unigenitus Dei, ad peragendum mortis suæ sacramentum, consummasse in se omne humanarum genus passionum testatur, cum, inclinato capite, emisit spiritum. Videtur ergo quod omnes passiones humanas sustinuerit.

2. Præterea, Isaiæ LII dicitur, ecce, intelliget servus meus, et exaltabitur, et elevabitur, et sublimis erit val-

de. Sicut obstupuerunt super eum multi, sic inglorius erit inter viros aspectus eius, et forma eius inter filios hominum. Sed Christus est exaltatus secundum hoc quod habuit omnem gratiam et omnem scientiam, pro quo super eo multi admirantes obstupuerunt. Ergo videtur quod inglorius fuerit sustinendo omnem passionem humanam.

3. Præterea, passio Christi ordinata est ad liberationem hominis a peccato, ut supra dictum est. Sed Christus venit liberare homines ab omni peccatorum genere. Ergo debuit pati omne genus passionum.

SED CONTRA est quod dicitur Ioan. XIX, quod milites primi quidem fregerunt crura et alterius qui crucifixus est cum eo, ad Iesum autem cum venissent, non fregerunt eius crura. Non ergo passus est omnem humanam passionem.

RESPONDEO dicendum quod passiones humanæ possunt considerari dupliciter. Uno modo, quantum ad speciem. Et sic non oportuit Christum omnem humanam passionem pati, quia multæ passionum species sibi invicem contrariantur, sicut combustio in igne et submersio in aqua. Loquimur enim nunc de passionibus ab extrinseco illatis, quia passiones ab intrinseco causatas, sicut sunt ægritudines corporales, non decuit eum pati, ut supra dictum est. Sed secundum genus, passus est omnem passionem humanam. Quod quidem potest considerari tripliciter. Uno modo, ex parte hominum. Passus est enim aliquid et a gentilibus, et a Iudæis; a masculis et feminis, ut patet de ancillis accusantibus Petrum. Passus est etiam a principibus, et a ministris eorum, et populis, secundum illud Psalmi, quare fremuerunt gentes, et populi meditati sunt inania? astiterunt reges terræ, et principes convenerunt in unum, adversus Dominum et adversus Christum eius. Passus est etiam a familiaribus et notis, sicut patet de Iuda eum prodente, et Petro ipsum negante. Alio modo patet idem ex parte eorum in quibus homo potest pati. Passus est enim Christus in suis amicis eum deserentibus; in fama per blasphemias contra eum dictas; in honore et gloria per irrisiones et contumelias ei illatas; in rebus per hoc quod etiam vestibus spoliatus est; in anima per tristitiam, tædium et timorem; in corpore per vulnera et flagella. Tertio potest considerari quantum ad corporis membra. Passus est enim Christus in capite pungentium spinarum coronam; in manibus et pedibus fixationem clavorum; in facie alapas et sputa; et in toto corpore flagella. Fuit etiam passus secundum omnem sensum corporeum, secundum tactum quidem, flagellatus et clavis confixus; secundum gustum, felle et aceto potatus; secundum olfactum, in loco fetido cadaverum mortuorum, qui dicitur calvariæ, appensus patibulo; secundum auditum, lacessitus vocibus blasphemantium et irridentium; secundum visum, videns matrem et discipulum quem diligebat flentes.

1. Ad primum ergo dicendum quod verbum illud Hilarii est intelligendum quantum ad omnia genera passionum, non autem quantum ad omnes species.

2. Ad secundum dicendum quod similitudo ibi attenditur, non quantum ad numerum passionum et gratiarum, sed quantum ad magnitudinem utriusque, quia sicut sublimatus est in donis gratiarum super alios, ita deiectus est infra alios per ignominiam passionis.

3. Ad tertium dicendum quod, secundum sufficientiam, una minima passio Christi sufficit ad redimendum genus humanum ab omnibus peccatis. Sed secundum convenientiam, sufficiens fuit quod pateretur omnia genera passionum, sicut iam dictum est.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEditur. Videtur quod dolor passionis Christi non fuerit maior omnibus aliis doloribus.

1. Dolor enim patientis augetur secundum gravitatem et diurnitatem passionis. Sed quidam martyres graviore passionem et diuturniores sustinuerunt quam Christus, sicut patet de Laurentio, qui est assatus in craticula; et de Vincentio, cuius carnes sunt unguis ferreis laceratæ. Ergo videtur quod dolor Christi patientis non fuerit maximus.

2. Præterea, virtus mentis est mitigativa doloris, in tantum quod stoici posuerunt tristitiam in animo sapientis non cadere. Et Aristoteles posuit quod virtus moralis medium tenet in passionibus. Sed in Christo fuit perfectissima virtus mentis. Ergo videtur quod in Christo fuerit minimus dolor.

3. Præterea, quanto aliquid patiens est magis sensibile, tanto maior sequitur dolor passionis. Sed anima est sensibilior quam corpus, cum corpus sentiat ex anima. Adam etiam in statu innocentie videtur corpus sensibilibus habuisse quam Christus, qui assumpsit corpus humanum cum naturalibus defectibus. Ergo videtur quod dolor animæ patientis in Purgatorio vel in inferno, vel etiam dolor Adæ si passus fuisset, maior fuisset quam dolor passionis Christi.

4. Præterea, maioris boni amissio causat maiorem dolorem. Sed peccator peccando amittit maius bonum quam Christus patiando, quia vita gratiæ est melior quam vita naturæ. Christus etiam, qui amisit vitam post triduum resurrecturus, minus aliquid videtur amisisse quam illi qui amittunt vitam permansuri in morte. Ergo videtur quod dolor Christi non fuerit maximus dolor.

5. Præterea, innocentia patientis diminuit dolorem passionis. Sed Christus innocenter est passus, secundum illud Ierem. XI, ego autem quasi agnus mansuetus

qui portatur ad victimam. Ergo videtur quod dolor passionis Christi non fuerit maximus.

6. Præterea, in his quæ Christi sunt, nihil fuit superfluum. Sed minimus dolor Christi suffecisset ad finem salutis humanæ, habuisset enim infinitam virtutem ex persona divina. Ergo superfluum fuisset assumere maximum dolorem.

SED CONTRA EST quod habetur Thren. I ex persona Christi, attendite, et videte si est dolor sicut dolor meus.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est cum de defectibus assumptis a Christo ageretur, in Christo patiente fuit verus dolor et sensibilis, qui causatur ex corporali nocivo; et dolor interior, qui causatur ex apprehensione alicuius nocivi, qui tristitia dicitur. Uterque autem dolor in Christo fuit maximus inter dolores præsentis vitæ. Quod quidem contingit propter quatuor. Primo quidem, propter causas doloris. Nam doloris sensibilis causa fuit læsio corporalis. Quæ acerbiter habuit, tum propter generalitatem passionis, de qua dictum est, tum etiam ex genere passionis. Quia mors confixorum in cruce est acerbissima, quia configuntur in locis nervosis et maxime sensibilibus, scilicet in manibus et pedibus; et ipsum pondus corporis pendens continue auget dolorem; et cum hoc etiam est doloris diurnitas, quia non statim moriuntur, sicut hi qui sunt gladio interfecti. Doloris autem interioris causa fuit, primo quidem, omnia peccata humani generis, pro quibus satisfacerebat patiando, unde ea quasi sibi adscribit, dicens in Psalmo, verba delictorum meorum. Secundo, specialiter casus Iudæorum et aliorum in eius mortem delinquentium, et præcipue discipulorum, qui scandalum passi fuerant in Christi passione. Tertio etiam amissio vitæ corporalis, quæ naturaliter est horribilis humanæ naturæ. Secundo potest magnitudo considerari ex perceptibilitate patientis. Nam et secundum corpus erat optime complexionatus, cum corpus eius fuerit formatum miraculose operatione spiritus sancti, sicut et alia quæ per miracula facta sunt, sunt aliis potiora, ut chrysostomus dicit de vino in quod Christus aquam convertit in nuptiis. Et ideo in eo maxime viguit sensus tactus, ex cuius perceptione sequitur dolor. Anima etiam, secundum vires interiores, efficacissime apprehendit omnes causas tristitiæ. Tertio magnitudo doloris Christi patientis potest considerari ex doloris puritate. Nam in aliis patientibus mitigatur tristitia interior, et etiam dolor exterior, ex aliqua consideratione rationis, per quam derivationem seu redundantiam a superioribus viribus ad inferiores. Quod in Christo patiente non fuit, unicuique enim virium permisit agere quod est sibi proprium, sicut Damascenus dicit. Quarto potest considerari magnitudo doloris Christi patientis ex hoc quod passio illa et dolor a Christo fuerunt assumpta voluntarie, propter finem liberationis hominum a peccato. Et ideo tan-

tam quantitatem doloris assumpsit quæ esset proportionata magnitudini fructus qui inde sequebatur. Ex his igitur omnibus causis simul consideratis manifeste apparet quod dolor Christi fuit maximus.

1. Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit ex uno tantum prædictorum, scilicet ex læsione corporali, quæ est causa sensibilis doloris. Sed ex aliis causis multo magis dolor Christi patientis augetur, ut dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod virtus moralis aliter mitigat tristitiam interiorem, et aliter exteriorem dolorem sensibilem. Tristitiam enim interiorem diminuit directe, in ea medium constituendo sicut in propria materia. Medium autem in passionibus virtus moralis constituit, ut in secunda parte habitum est, non secundum quantitatem rei, sed secundum quantitatem proportionis, ut scilicet passio non excedat regulam rationis. Et quia stoici reputabant quod nulla tristitia esset ad aliquid utilis, ideo credebant quod totaliter a ratione discordaret, et per consequens quod totaliter esset sapienti vitanda. Sed secundum rei veritatem, tristitia aliqua laudabilis est, ut Augustinus probat, in XIV de Civ. Dei, quando scilicet procedit ex sancto amore, ut puta cum aliquis tristatur de peccatis propriis vel alienis. Assumitur etiam ut utilis ad finem satisfactionis pro peccato, secundum illud II Cor. VII, quæ secundum Deum est tristitia, pœnitentiam in salutem stabilem operatur. Et ideo Christus, ut satisfaceret pro peccatis omnium hominum, assumpsit tristitiam maximam quantitate absoluta, non tamen excedentem regulam rationis. Dolorem autem exteriorem sensus virtus moralis directe non minuit, quia talis dolor non obedit rationi, sed sequitur corporis naturam. Diminuit tamen ipsum indirecte per redundantiam a superioribus viribus in inferiores. Quod in Christo non fuit, ut dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod dolor animæ separatæ patientis pertinet ad statum futuræ damnationis, qui excedit omne malum huius vitæ, sicut sanctorum gloria excedit omne bonum præsentis vitæ. Unde, cum diximus Christi dolorem esse maximum, non comparamus ipsum dolori animæ separatæ. Corpus autem Adæ pati non poterat, nisi peccaret et sic fieret mortale et passibile. Et minus doleret patiens quam corpus Christi, propter rationes prædictas. Ex quibus etiam apparet quod etiam si, per impossibile, ponatur quod Adam in statu innocentie passus fuisset, minor fuisset eius dolor quam Christi.

4. Ad quartum dicendum quod Christus non solum doluit pro amissione vitæ corporalis propriæ, sed etiam pro peccatis omnium aliorum. Qui dolor in Christo excessit omnem dolorem cuiuslibet contriti. Tum quia ex maiori sapientia et caritate processit, ex quibus dolor contritionis augetur. Tum etiam quia pro omnium peccatis simul doluit, secundum illud Isaïæ LIII, vere do-

lores nostros ipse tulit. Vita autem corporalis Christi fuit tantæ dignitatis, et præcipue propter divinitatem unitam, quod de eius amissione etiam ad horam, magis esset dolendum quam de amissione alterius hominis per quantumcumque tempus. Unde et Philosophus dicit, in III Ethic., quod virtuosus plus diligit vitam suam quanto scit eam esse meliorem, et tamen eam exponit propter bonum virtutis. Et similiter Christus vitam suam maxime dilectam exposuit propter bonum caritatis, secundum illud Ierem. XII, dedi dilectam animam meam in manibus inimicorum eius.

5. Ad quintum dicendum quod innocentia patientis minuit dolorem passionis quantum ad numerum, quia, dum nocens patitur, dolet non solum de pœna, sed etiam de culpa; innocens autem solum de pœna. Qui tamen dolor in eo augetur ex innocentia, in quantum apprehendit nocumentum illatum ut magis indebitum. Unde etiam et alii magis sunt reprehensibiles si eis non compatiuntur, secundum illud Isaïæ LVII, iustus autem perit, et non est qui recogitet in corde suo.

6. Ad sextum dicendum quod Christus voluit genus humanum a peccatis liberare, non sola potestate, sed etiam iustitia. Et ideo non solum attendit quantam virtutem dolor eius haberet ex divinitate unita, sed etiam quantum dolor eius sufficeret secundum naturam humanam, ad tantam satisfactionem.

ARTICULUS 7

AD SEPTIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Christus non fuerit passus secundum totam animam.

1. Anima enim patitur, patiente corpore, per accidens, in quantum est corporis actus. Sed anima non est actus corporis secundum quamlibet partem eius, nam intellectus nullius corporis actus est, ut dicitur in I de Anima. Ergo videtur quod Christus non fuerit passus secundum totam animam.

2. Præterea, quælibet potentia animæ patitur a suo obiecto. Sed superioris partis rationis obiectum sunt rationes æternæ, quibus inspiciendis et consulendis intendit, ut Augustinus dicit, XII de Trin. Ex rationibus autem æternis nullum potuit Christus pati nocumentum, cum in nullo ei contrariarentur. Ergo videtur quod non fuerit passus secundum totam animam.

3. Præterea, quando passio sensibilis usque ad rationem pertingit, tunc dicitur completa passio. Quæ in Christo non fuit, ut Hieronymus dicit, sed solum propassio. Unde et Dionysius dicit, in epistola ad iohannem evangelistam, quod passiones sibi illatas patiebatur secundum iudicare solum. Non ergo videtur quod Christus secundum totam animam pateretur.

4. Præterea, passio dolorem causat. Sed in intellectu speculativo non est dolor, quia delectationi quæ est ab eo quod est considerare, nulla tristitia opponitur, ut Philosophus dicit, I Topic. Ergo videtur quod Christus non pateretur secundum totam animam.

SED CONTRA est quod in Psalmo dicitur, ex persona Christi, repleta est malis anima mea, Glossa, non vitiis, sed doloribus, quibus anima carni compatitur, vel malis, scilicet pereuntis populi, compatiendo. Non autem fuisset anima eius his malis repleta, si non secundum totam animam passus esset. Ergo Christus secundum totam animam passus est.

RESPONDEO dicendum quod totum dicitur respectu partium. Partes autem animæ dicuntur potentiæ eius. Sic ergo dicitur anima tota pati, in quantum patitur secundum suam essentiam, vel in quantum secundum omnes suas potentias patitur. Sed considerandum est quod aliqua potentia animæ potest pati dupliciter. Uno modo, passione propria, quæ quidem est secundum quod patitur a suo obiecto, sicut si visus patitur ex superabundantia visibilis. Alio modo patitur aliqua potentia passione subiecti super quod fundatur, sicut visus patitur patiente sensu tactus in oculo, super quem fundatur visus; puta cum oculus pungitur, aut etiam distemperatur per calorem. Sic igitur dicendum quod, si intelligamus totam animam ratione suæ essentiæ, sic manifestum est totam animam Christi passam esse. Nam tota essentia animæ coniungitur corpori ita quod tota est in toto, et tota in qualibet parte eius. Et ideo, corpore patiente et disposito ad separationem ab anima, tota anima patiebatur. Si vero intelligamus totam animam secundum omnes potentias eius, sic, loquendo de passionibus propriis potentiarum, patiebatur quidem secundum omnes vires inferiores, quia in singulis viribus inferioribus animæ, quæ circa temporalia operantur, inveniebatur aliquid quod erat causa doloris Christi, sicut ex supra dictis patet. Sed secundum hoc superior ratio non patiebatur in Christo ex parte sui obiecti, scilicet Dei, qui non erat animæ Christi causa doloris, sed delectationis et gaudii. Secundum autem illum modum passionis quo potentia aliqua dicitur pati ex parte sui subiecti, sic omnes potentiæ animæ Christi patiebantur. Omnes enim potentiæ animæ Christi radicanter in essentia eius, ad quam perveniebat passio, passo corpore, cuius est actus.

1. Ad primum ergo dicendum quod, licet intellectus, secundum quod est potentia quædam, non sit corporis actus; essentia tamen animæ est corporis actus, in qua radicator potentia intellectiva, ut in prima parte habitum est.

2. Ad secundum dicendum quod illa ratio procedit de passione quæ est ex parte proprii obiecti, secundum quam superior ratio in Christo passa non fuit.

3. Ad tertium dicendum quod dolor tunc dicitur es-

se passio perfecta, per quam anima perturbatur, quando passio sensitivæ partis pertingit usque ad immutandam rationem a rectitudine sui actus, ut scilicet sequatur passionem, et non habeat liberum arbitrium super eam. Sic autem passio sensitivæ partis non pervenit in Christo usque ad rationem, sed ex parte subiecti, ut dictum est.

4. Ad quartum dicendum quod intellectus speculativus non potest habere dolorem vel tristitiam ex parte sui obiecti, quod est verum absolute consideratum, quod est perfectio eius. Potest tamen ad ipsum pertinere dolor, vel causa doloris, per modum iam dictum.

ARTICULUS 8

AD OCTAVUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod anima Christi, in articulo illius passionis, non tota fruere-
tur fruitione beata.

1. Impossibile est enim simul dolere et gaudere, cum dolor et gaudium sint contraria. Sed anima Christi tota patiebatur dolorem in tempore passionis, ut supra habitum est. Non ergo poterat esse ut tota fruere-
tur.

2. Præterea, Philosophus dicit, in VII Ethic., quod tristitia, si sit vehemens, non solum impedit delectationem contrariam, sed quamcumque, et e converso. Dolor autem passionis Christi fuit maximus, ut ostensum est, et similiter delectatio fruitionis est maxima, ut in primo secundæ partis habitum est. Non ergo potuit esse quod anima Christi tota simul pateretur et fruere-
tur.

3. Præterea, fruitio beata est secundum cognitionem et amorem divinorum, ut patet per Augustinum, in I de doct. Christ. Sed non omnes vires animæ attingunt ad cognoscendum et amandum Deum. Non ergo tota anima Christi fruebatur.

SED CONTRA est quod Damascenus dicit, in III libro, quod divinitas Christi permisit carni agere et pati quæ propria. Ergo, pari ratione, cum proprium esset animæ Christi, inquantum erat beata, quod fruere-
tur, passio eius fruitionem non impedi-
bat.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est prius, tota anima potest intelligi et secundum essentiam, et secundum omnes eius potentias. Si autem intelligatur secundum essentiam, sic tota anima fruebatur, inquantum est subiectum superioris partis animæ, cuius est frui divinitate, ut, sicut passio ratione essentiæ attribuitur superiori parti animæ, ita e converso fruitio ratione superioris partis animæ attribuitur essentiæ. Si vero accipiamus totam animam ratione omnium potentialium eius, sic non tota anima fruebatur, nec directe quidem, quia fruitio non potest esse actus cuiuslibet partis animæ; nec per redundantiam, quia, dum Christus erat via-

tor, non fiebat redundantia gloriæ a superiori parte in inferiorem, nec ab anima in corpus. Sed quia nec e converso superior pars animæ non impediabatur circa id quod est sibi proprium, per inferiorem, consequens est quod superior pars animæ perfecte fruebatur, Christo patiente.

1. Ad primum ergo dicendum quod gaudium fruitionis non contrariatur directe dolori passionis, quia non sunt de eodem. Nihil enim prohibet contraria eidem inesse non secundum idem. Et sic gaudium fruitionis potest pertinere ad superiorem partem rationis per proprium actum, dolor autem passionis secundum suum subiectum. Ad essentiam vero animæ pertinet dolor passionis ex parte corporis, cuius est forma, gaudium vero fruitionis ex parte potentiæ, cui subiicitur.

2. Ad secundum dicendum quod verbum illud Philosophi habet veritatem ratione redundantia quæ naturaliter fit ab una potentia animæ in aliam. Sed hoc in Christo non fuit, ut supra dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de totalitate animæ quantum ad eius potentias.

ARTICULUS 9

AD NONUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Christus non fuerit convenienti tempore passus.

1. Passio enim Christi figurabatur per immolationem agni paschalis, unde et apostolus dicit, I Cor. V, Pascha nostrum immolatus est Christus. Sed agnus paschalis immolabatur quartadecima die ad vesperam, ut dicitur Exod. XII. Ergo videtur quod Christus tunc debuerit pati. Quod patet esse falsum, nam tunc Pascha cum suis discipulis celebravit, secundum illud Marc. XIV, prima die azymorum, quando Pascha immolabant; sequenti autem die passus fuit.

2. Præterea, passio Christi dicitur eius exaltatio, secundum illud Ioan. III, oportet exaltari filium hominis. Ipse autem Christus dicitur sol iustitiæ, ut patet Malach. Ultimo. Ergo videtur quod debuit pati hora sexta, quando sol est in maxima sua exaltatione. Cuius contrarium videtur per id quod dicitur Marc. XV, erat autem hora tertia, et crucifixerunt eum.

3. Præterea, sicut sol in hora sexta maxime exaltatur quolibet die, ita in solstitio æstivali maxime exaltatur quolibet anno. Debuit ergo Christus magis pati circa tempus solstitii æstivalis, quam circa tempus æquinoctii vernalis.

4. Præterea, per præsentiam Christi in mundo mundus illuminabatur, secundum illud Ioan. IX, quandiu sum in mundo, lux mundi sum. Conveniens igitur fuisset humanæ salutis ut diutius in hoc mundo vixisset, ita quod non pateretur in juvenili ætate, sed magis in senili.

SED CONTRA est quod dicitur Ioan. XIII, sciens Iesus quod venit hora eius ut transeat de hoc mundo ad patrem. Et Ioan. II dicit, nondum venit hora mea. Ubi dicit Augustinus, ubi tantum fecit quantum sufficere iudicavit, venit hora eius, non necessitatis, sed voluntatis; non conditionis, sed potestatis. Convenienti igitur tempore passus est.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, passio Christi subiecta erat eius voluntati. Voluntas autem eius regebatur divina sapientia, quæ omnia convenienter et suaviter disponit, ut dicitur Sap. VIII. Et ideo dicendum est quod convenienti tempore passio Christi celebrata est. Unde et in libro Quæst. Nov. Et vet. Test., dicitur, omnia propriis locis et temporibus gessit salvator.

1. Ad primum ergo dicendum quod quidam dicunt Christum fuisse passum quartadecima luna, quando Iudæi Pascha immolabant. Unde et Ioan. XVIII dicitur quod Iudæi non introierunt in prætorium Pilati ipso die passionis, ut non contaminarentur, sed ut manducarent Pascha. Ubi chrysostomus dicit quod tunc Iudæi faciebant Pascha, ipse vero ante unam diem celebravit Pascha, reservans suam occisionem sextæ feriæ, quando vetus Pascha fiebat. Cui videtur consonare quod dicitur Ioan. XIII, quod ante diem festum Paschæ, Christus, facta cena, pedes discipulorum lavit. Sed contra hoc videtur esse quod dicitur Matth. XXVI, quod prima die azymorum accesserunt discipuli ad Iesum dicentes, ubi vis paremus tibi comedere Pascha? ex quo patet, cum primus dies azymorum dicatur quartusdecimus dies mensis primi, quando agnus immolabatur et luna plenissima est, ut Hieronymus dicit, quartadecima luna Christum cenam fecisse, et quintadecima eum passum fuisse. Et hoc expressius manifestatur per id quod dicitur Marc. XIV, primo die azymorum, quando Pascha immolabant, etc.; et Luc. XXII, venit dies azymorum, in quo necesse erat occidi Pascha. Et ideo quidam dicunt quod Christus die convenienti, idest quartadecima luna, Pascha cum discipulis suis manducavit, demonstrans quod usque ad ultimum diem non erat contrarius legi, ut chrysostomus dicit, super Matth., sed Iudæi, occupati circa procuracionem mortis Christi, contra legem celebrationem Paschæ in crastinum distulerunt. Et propter hoc de his dicitur quod in die passionis Christi noluerunt intrare prætorium, ut non contaminarentur, sed manducarent Pascha. Sed nec illud videtur esse consonum verbis marci dicentis, primo die azymorum, quando Pascha immolabant. Simul ergo Christus et Iudæi vetus Pascha celebraverunt. Et, sicut beda dicit, super Marc., licet Christus, qui est Pascha nostrum, sit crucifixus sequenti die, hoc est quintadecima luna; attamen nocte qua agnus immolabatur, corporis sanguinisque sui discipulis tradens mysteria celebranda, et a Iudæis tentus et alligatus, ip-

sus immolationis, hoc est passionis suæ, sacravit exordium. Cum autem dicitur, Ioan. XIII, ante diem festum Paschæ, intelligitur hoc fuisse quartadecima luna, quod tunc evenit feria quinta, nam, luna existente quintadecima, erat dies solemnissimus Paschæ apud Iudæos. Et sic eundem diem quem iohannes nominat ante diem festum Paschæ, propter distinctionem naturalem dierum, matthæus nominat primam diem azymorum, quia, secundum ritum Iudaicæ festivitatis, solemnitatis incipiebat a vespera præcedentis diei. Quod autem dicitur eos comesturos esse Pascha in quintadecima luna, intelligendum est quod ibi Pascha non dicitur agnus paschalis, qui immolatus fuerat decimaquarta luna, sed dicitur cibus paschalis, idest azymi panes, quos oportebat comedi a mundis. Unde chrysostomus ibi aliam expositionem ponit, quod Pascha potest accipi pro toto festo Iudæorum, quod septem diebus agebatur.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro de consensu evang., hora erat quasi sexta, cum traditus esset Dominus crucifigendus a Pilato, ut iohannes dicit, non enim erat plena sexta, sed quasi sexta, idest, peracta quinta, et aliquid de sexta esse cœperat, donec, completa sexta, Christo pendente in cruce, tenebræ fierent. Intelligitur autem fuisse hora tertia cum clamaverunt Iudæi ut Dominus crucifigeretur, et veracissime demonstratur tunc eos crucifixisse quando clamaverunt. Ergo, ne quisquam cogitationem tanti criminis a Iudæis aversus in milites converteret, erat, inquit, hora tertia, et crucifixerunt eum, ut illi potius eum crucifixisse inveniantur qui hora tertia ut crucifigetur clamaverunt. Quanquam non desint qui parasceve, quam iohannes commemorat, dicens, erat autem parasceve hora quasi sexta, horam diei tertiam velint intelligi. Parasceve quippe interpretatur præparatio. Verum autem Pascha, quod in passione Domini celebratur, incœpit præparari ab hora noctis nona, quando scilicet omnes principes sacerdotum dixerunt, reus est mortis. Ab illa ergo hora noctis usque ad Christi crucifixionem occurrit hora parasceve sexta, secundum iohannem; et hora diei tertia, secundum marcum. Quidam tamen dicunt quod hæc diversitas ex peccato scriptoris contingit apud Græcos, nam figuræ quibus tria et sex repræsentantur, satis sunt propinquæ apud eos.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut dicitur in libro de Quæst. Nov. Et vet. Test., tunc voluit Dominus passione sua mundum redimere et reformare, quando eum creaverat, idest in æquinoctio. Et tunc dies super noctem increscit, quia per passionem salvatoris a tenebris ad lucem perducimur. Et quia perfecta illuminatio erit in secundo adventu Christi, ideo tempus secundi adventus æstati comparatur, Matth. XXIV, ubi dicitur, cum ramos eius iam tener fuerit et folia nata, scitis quia prope est æstas. Ita et vos, cum videritis hæc omnia, scitote

quia prope est et in ianuis. Et tunc etiam erit maxima Christi exaltatio.

4. Ad quartum dicendum quod Christus in iuvenili ætate pati voluit propter tria. Primo quidem, ut ex hoc magis suam dilectionem commendaret, quod vitam suam pro nobis dedit quando erat in perfectissimo statu. Secundo, quia non conveniebat ut in eo appareret naturæ diminutio, sicut nec morbus, ut supra dictum est. Tertio ut, in iuvenili ætate moriens et resurgens, futuram resurgentium qualitatem in seipso Christus præmonstraret. Unde dicitur Ephes. IV, donec occurramus omnes in unitatem fidei et agnitionis filii Dei, in virum perfectum, in mensuram ætatis plenitudinis Christi.

ARTICULUS 7

AD DECIMUM SIC PROCEditur. Videtur quod non convenienti loco Christus passus fuerit.

1. Christus enim passus est secundum carnem humanam, quæ quidem concepta fuit ex virgine in Nazareth, et nata in Bethlehem. Ergo videtur quod non in ierusalem, sed in Nazareth vel in Bethlehem pati debuerit.

2. Præterea, veritas debet respondere figuræ. Sed passio Christi figurabatur per sacrificia veteris legis. Sed huiusmodi sacrificia offerebantur in templo. Ergo et Christus in templo pati debuit, et non extra portam civitatis.

3. Præterea, medicina debet morbo respondere. Sed passio Christi fuit medicina contra peccatum Adæ. Adam autem non fuit sepultus in ierusalem, sed in Hebron, dicitur enim iosue XIV, nomen Hebron antea vocabatur cariath Arbe, Adam maximus ibi in terra enacim situs erat.

SED CONTRA est quod dicitur Luc. XIII, non capit portam perire extra ierusalem. Convenienter igitur in ierusalem passus est.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dicitur in libro octoginta trium quæst., omnia propriis locis et temporibus gessit salvator, quia, sicut omnia sunt in manu eius, ita etiam omnia loca. Et ideo, sicut convenienti tempore Christus passus est, ita etiam convenienti loco.

1. Ad primum ergo dicendum quod Christus convenientissime in ierusalem passus est. Primo quidem, quia ierusalem erat locus a Deo electus ad sacrificia sibi offerenda. Quæ quidem figuralia sacrificia figurabant Christi passionem, quod est verum sacrificium, secundum illud Ephes. V, tradidit semetipsum hostiam et oblationem in odorem suavitatis. Unde beda dicit, in quadam homilia, quod appropinquante hora passionis, Dominus appropinquare voluit loco passionis, scilicet in ierusa-

lem, quo pervenit ante quinque dies Paschæ, sicut agnus paschalis ante quinque dies Paschæ, idest decima luna, secundum præceptum legis, ad locum immolationis ducebatur. Secundo, quia virtus passionis eius ad totum mundum diffundenda erat, in medio terræ habitabilis pati voluit, idest in ierusalem. Unde dicitur in Psalmo, Deus autem, rex noster ante sæcula, operatus est salutem in medio terræ, idest in ierusalem, quæ dicitur esse terræ umbilicus. Tertio, quia hoc maxime conveniebat humilitati eius, ut scilicet, sicut turpissimum genus mortis elegit, ita etiam ad eius humilitatem pertinuit quod in loco tam celebri confusionem pati non recusavit. Unde leo Papa dicit, in sermone quodam epiphaniæ, qui servi susceperat formam, Bethlehem prælegit nativitati, ierusalem passioni. Quarto, ut ostenderet a principibus populi exortam esse iniquitatem occidentium ipsum. Et ideo in ierusalem, ubi principes morabantur, voluit pati. Unde dicitur Act. IV, convenerunt in ista civitate adversus puerum sanctum tuum Iesum, quem unxisti, Herodes et Pontius Pilatus, cum gentibus et populis Israël.

2. Ad secundum dicendum quod Christus non in templo aut in civitate, sed extra portam passus est, propter tria. Primo quidem, ut veritas responderet figuræ. Nam vitulus et hircus, qui solemnissimo sacrificio ad expiationem totius multitudinis offerebantur, extra castra comburebantur, ut præcipitur Levit. XVI. Unde dicitur Heb. XIII, quorum animalium infertur sanguis pro peccato in sancta per pontificem, horum corpora cremantur extra castra. Propter quod et Iesus, ut sanctificaret suum populum, extra portam passus est. Secundo, ut per hoc daret exemplum nobis exeundi a mundana conversatione. Unde ibidem subditur, exeamus igitur ad eum extra castra, improprietas eius portantes. Tertio, ut chrysostomus dicit, in sermone de passione, noluit Dominus pati sub tecto, non in templo Iudaico, ne Iudæi subtraherent sacrificium salutare, ne putares pro illa tantum plebe oblatum. Et ideo foras civitatem, foras muros, ut scias sacrificium esse commune quod totius terræ est oblatio, quod communis est purificatio.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut Hieronymus dicit, super Matth., quidam exposuit calvariæ locum, in quo sepultus est Adam, et ideo sic appellatum quia ibi antiqui hominis sit conditum caput. Favorabilis interpretatio, et mulcens aures populi, nec tamen vera. Extra urbem enim et foris portam, loca sunt in quibus truncantur capita damnatorum; et calvariæ, idest decollatorum, sumpsere nomen. Propterea autem ibi crucifixus est Iesus, ut ubi prius erat area damnatorum, ibi erigerentur vexilla martyrii. Adam vero sepultum iuxta Hebron, in libro Iesu filii Nave legimus. Magis autem Christus crucifigendus erat in loco communi damnatorum quam iuxta sepulcrum Adæ, ut ostenderetur quod crux Christi non solum erat in remedium contra peccatum personale Adæ, sed etiam contra peccatum totius mundi.

ARTICULUS 8

AD UNDECIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non fuerit conveniens Christum cum latronibus crucifigi.

1. Dicitur enim II Cor. VI, quæ participatio iustitiæ cum iniquitate? sed Christus factus est nobis iustitia a Deo; iniquitas autem pertinet ad latrones. Non ergo fuit conveniens ut Christus simul cum latronibus crucifigeretur.

2. Præterea, super illud Matth. XXVI, si oportuerit me mori tecum, non te negabo, dicit Origenes, mori cum Iesu pro omnibus moriente, hominum non erat. Et Ambrosius dicit, super illud Luc. XXII, paratus sum tecum et in carcerem et in mortem ire, passio, inquit, Domini æmulos habet, pares non habet. Multo igitur minus conveniens videtur quod Christus simul cum latronibus pateretur.

3. Præterea, Matth. XXVII dicitur quod latrones qui crucifixi erant, improperabant ei. Sed Luc. XXIII dicitur quod unus eorum qui crucifixi erant cum Christo, ei dicebat, memento mei, Domine, cum veneris in regnum tuum. Ergo videtur quod, præter latrones blasphemantes, fuerit cum eo crucifixus alius non blasphemans. Et sic videtur inconvenienter ab evangelistis narratum quod Christus fuerit cum latronibus crucifixus.

SED CONTRA est quod Isaïæ LIII fuerat prophetatum, et cum sceleratis reputatus est.

RESPONDEO dicendum quod Christus inter latrones crucifixus est, alia quidem ratione quantum ad intentionem Iudæorum, alia vero quantum ad Dei ordinationem. Quantum enim ad intentionem Iudæorum, duos latrones utrinque crucifixerunt, sicut dicit chrysostomus, ut eorum suspicionis fieret particeps. Sed non ita evenit. Nam de illis nil dicitur, huius autem ubique crux honoratur. Reges, diademata deponentes, assumunt crucem, in purpuris, in diadematis, in armis, in mensa sacrata, ubique terrarum crux emicat. Quantum vero ad Dei ordinationem, Christus cum latronibus crucifixus est, quia, ut Hieronymus dicit, super Matth., sicut pro nobis maledictum crucis factus est Christus, sic, pro omnium salute, inter noxios quasi noxius crucifigitur. Secundo, ut dicit leo Papa, in sermone de passione, duo latrones unus ad dexteram alius ad sinistram crucifiguntur, ut in ipsa patibuli specie demonstraretur illa quæ in iudicio ipsius omnium hominum facienda est discretio. Et Augustinus dicit, super Ioan., ipsa crux, si attendas, tribunal fuit. In medio enim iudice constituto, unus, qui credidit, liberatus; alius, qui insultavit, damnatus est. Iam significabat quid facturus est de vivis et mortuis, alios positurus ad dextram et alios ad sinistram. Tertio, secundum Hilarium, duo latrones lævæ ac dextræ affiguntur, omnem humani generis diversitatem vocari ad sacramentum pas-

sionis Domini ostendentes. Sed quia per diversitatem fidelium atque infidelium fit omnium secundum dextram et sinistram divisio, unus ex duobus, ad dextram situs, fidei iustificatione salvatur. Quarto quia, ut beda dicit, super Marc., latrones qui cum Domino crucifixi sunt, significant eos qui, sub fide et confessione Christi, vel agonem martyrii vel quælibet arctioris disciplinæ instituta subeunt. Sed qui hoc pro æterna gloria gerunt, dextri latronis fide designantur, qui vero humanæ laudis intuitu, sinistri latronis mentem imitantur et actus.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut Christus debitum mortis non habuit, sed mortem voluntarie subiit ut sua virtute vinceret mortem, ita etiam non habuit meritum ut cum latronibus poneretur, sed voluit cum iniquis deputari ut sua virtute iniquitatem destrueret. Unde chrysostomus dicit, super Ioan., quod latronem in cruce convertere et in Paradisum inducere, non minus fuit quam concutere petras.

2. Ad secundum dicendum quod non conveniebat quod cum Christo aliquis alius pateretur ex eadem causa. Unde Origenes ibidem subdit, omnes fuerant in peccatis, et omnes opus habebant ut pro eis alius moreretur, non ipsi pro aliis.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro de consensu evang., possumus intelligere matthæum posuisse pluralem numerum pro singulari, cum dixit, latrones improperabant ei. Vel potest dici, secundum Hieronymum, quod primum uterque blasphemaverit; deinde, visis signis, unus eorum crediderit.

ARTICULUS 10

AD DUODECIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod passio Christi sit eius divinitati attribuenda.

1. Dicitur enim I Cor. II, si cognovissent, nunquam Dominum gloriæ crucifixissent. Sed Dominus gloriæ est Christus secundum divinitatem. Ergo passio Christi competit ei secundum divinitatem.

2. Præterea, principium salutis humanæ est ipsa divinitas, secundum illud Psalmi, salus autem iustorum a Domino. Si ergo passio Christi ad eius divinitatem non pertineret, videtur quod non posset esse nobis fructifera.

3. Præterea, Iudæi puniti sunt pro peccato occisionis Christi tanquam homicidæ ipsius Dei, quod magnitudo pænæ demonstrat. Hoc autem non esset, si passio ad divinitatem non pertineret. Ergo passio Christi ad divinitatem pertinuit.

SED CONTRA est quod Athanasius dicit, in epistola ad epictetum, natura Deus manens verbum est impassibile. Sed impassibile non potest pati. Passio ergo Christi non pertinebat ad eius divinitatem.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, unio humanæ naturæ et divinæ facta est in persona et hypostasi et supposito, manente tamen distinctione naturarum, ut scilicet sit eadem persona et hypostasis divinæ et humanæ naturæ, salva tamen utriusque naturæ proprietate. Et ideo, sicut supra dictum est, supposito divinæ naturæ attribuenda est passio, non ratione divinæ naturæ, quæ est impassibilis, sed ratione humanæ naturæ. Unde in epistola synodali Cyrilli dicitur, si quis non confitetur Dei verbum passum carne et crucifixum carne, anathema sit. Pertinet ergo passio Christi ad suppositum divinæ naturæ ratione naturæ passibilis assumptæ, non autem ratione divinæ naturæ impassibilis.

1. Ad primum ergo dicendum quod Dominus gloriæ dicitur crucifixus, non secundum quod Dominus est gloriæ, sed secundum quod erat homo passibilis.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut dicitur in quodam sermone ephesini Concilii, quod mors Christi, tanquam facta mors Dei, scilicet per unionem in persona, destruxit mortem, quoniam Deus et homo erat qui patiebatur. Non enim natura Dei læsa est, nec mutatione sua suscepit passiones.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut subditur ibidem, non purum hominem crucifixerunt Iudæi, sed Deo intulerunt præsumptiones. Pone enim principem loqui per verbum, et hoc formari per litteras in charta aliqua, et dirigi civitatibus, et aliquis inobediens chartam disrumpat. Ad mortis sententiam deducetur, non tanquam chartam discerpens, sed tanquam verbum imperiale disrumpens. Non ergo securus sit Iudæus, tanquam purum hominem crucifigens. Quod enim videbat, quasi charta erat, quod autem in ea celabatur, imperiale verbum erat, natum ex natura, non prolatum per linguam.

QUÆSTIO 38

DEINDE considerandum est de causa efficiente passionis Christi. Et circa hoc quærentur sex. Primo, utrum Christus fuerit ab aliis occisus, vel a seipso. Secundo, ex quo motivo seipsum passioni tradiderit. Tertio, utrum pater tradiderit eum ad patiendum. Quarto, utrum fuerit conveniens ut per manus gentium pateretur, vel potius a Iudæis. Quinto, utrum occisores eius eum cognoverint. Sexto, de peccato eorum qui Christum occiderunt.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Christus non fuerit ab alio occisus, sed a seipso.

1. Dicit enim ipse, Ioan. X, nemo a me tollit animam meam, sed ego pono eam. Ille autem dicitur aliquem occidere qui animam eius tollit. Non est ergo Christus ab aliis occisus, sed a seipso.

2. Præterea, illi qui ab aliis occiduntur, paulatim, debilitata natura, deficiunt. Et maxime hoc apparet in crucifixis, ut enim dicit Augustinus, in IV de Trin., longa morte cruciabantur ligno suspensi. In Christo autem non hoc accidit, nam clamans voce magna emisit spiritum, ut dicitur Matth. XXVII. Non ergo Christus est ab aliis occisus, sed a seipso.

3. Præterea, illi qui ab aliis occiduntur, per violentiam moriuntur, et ita non voluntarie, quia violentum opponitur voluntario. Sed Augustinus dicit, in IV de Trin., quod spiritus Christi non deseruit carnem invitus, sed quia voluit, quando voluit, et quomodo voluit. Non ergo Christus est ab aliis occisus, sed a seipso.

SED CONTRA est quod dicitur Luc. XVIII, postquam flagellaverint, occident eum.

RESPONDEO dicendum quod aliquid potest esse causa alicuius effectus dupliciter. Uno modo, directe ad illud agendo. Et hoc modo persecutores Christi eum occiderunt, quia sufficientem causam mortis ei intulerunt, cum intentione occidendi ipsum et effectu subsequente; quia scilicet ex illa causa est mors subsequuta. Alio modo dicitur aliquis causa alicuius indirecte, scilicet quia non impedit, cum impedire possit, sicut si dicatur aliquis alium perfundere quia non claudit fenestram, per quam imber ingreditur. Et hoc modo ipse Christus fuit causa passionis et mortis. Poterat enim suam passionem et mortem impedire. Primo quidem, adversarios reprimendo, ut eum aut non vellent, aut non possent interficere. Secundo, quia spiritus eius habebat potestatem conservandi naturam carnis suæ, ne a quocumque læsivo inflicto opprimeretur. Quod quidem habuit anima Christi quia erat verbo Dei coniuncta in unitate personæ, ut Augustinus dicit, in IV de Trin. Quia ergo anima Christi non repulit a proprio corpore nocumentum illatum, sed voluit quod natura corporalis illi nocumento succumberet, dicitur suam animam posuisse, vel voluntarie mortuus esse.

1. Ad primum ergo dicendum quod, cum dicitur, nemo tollit animam meam a me, intelligitur, me invito. Quod enim aliquis ab invito aufert, qui resistere non potest, id proprie dicitur tolli.

2. Ad secundum dicendum quod, ut Christus ostenderit quod passio illata per violentiam eius animam non eripiebat, naturam corporalem in eius fortitudine con-

servavit, ut etiam in extremis positus voce magna clamaret. Quod inter alia miracula mortis eius computatur. Unde dicitur marci XV, videns autem centurio qui ex adverso stabat, quia sic clamans exspirasset, ait, vere homo hic filius Dei erat. Fuit etiam et mirabile in Christi morte quod velocius mortuus fuit aliis qui simili pœna afficiebantur. Unde dicitur Ioan. XIX, quod eorum qui cum Christo erant fregerunt crura, ut cito morerentur, ad Iesum autem cum venissent, invenerunt eum mortuum, unde non fregerunt eius crura. Et marci XV dicitur quod Pilatus mirabatur si iam obiisset. Sicut enim eius voluntate natura corporalis conservata est in suo vigore usque ad extremum, sic etiam, quando voluit, subito cessit nocumento illato.

3. Ad tertium dicendum quod Christus simul et violentiam passus est, ut moreretur, et tamen voluntarie mortuus fuit, quia violentia corpori eius illata est, quæ tamen tantum corpori eius prævaluit quantum ipse voluit.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Christus non fuerit ex obedientia mortuus.

1. Obedientia enim respicit præceptum. Sed non legitur Christo fuisse præceptum quod ipse pateretur. Non ergo ex obedientia passus fuit.

2. Præterea, illud dicitur ex obedientia aliquis facere quod facit ex necessitate præcepti. Christus autem non ex necessitate, sed voluntarie passus fuit. Non ergo passus est ex obedientia.

3. Præterea, caritas est excellentior virtus quam obedientia. Sed Christus legitur ex caritate passus, secundum illud Ephes. V, ambulate in dilectione, sicut et Christus dilexit nos, et tradidit semetipsum pro nobis. Ergo passio Christi magis debet attribui caritati quam obedientiæ.

SED CONTRA EST quod dicitur Philipp. II, factus est obediens patri usque ad mortem.

RESPONDEO dicendum quod convenientissimum fuit quod Christus ex obedientia pateretur. Primo quidem, quia hoc conveniebat iustificationi humanæ, ut, sicut per unius hominis inobedientiam peccatores constituti sunt multi, ita per unius hominis obedientiam iusti constituentur multi, ut dicitur Rom. V. Secundo, hoc fuit conveniens reconciliationi Dei ad homines, secundum illud Rom. V, reconciliati sumus Deo per mortem filii eius, in quantum scilicet ipsa mors Christi fuit quoddam sacrificium acceptissimum Deo, secundum illud Ephes., tradidit semetipsum pro nobis oblationem et hostiam Deo in odorem suavitatis. Obedientia vero omnibus sacrifi-

ciis antefertur, secundum illud I Reg. XV, melior est obedientia quam victimæ. Et ideo conveniens fuit ut sacrificium passionis et mortis Christi ex obedientia procederet. Tertio, hoc conveniens fuit eius victoriæ, qua de morte et auctore mortis triumphavit. Non enim miles vincere potest nisi duci obediat. Et ita homo Christus victoriam obtinuit per hoc quod Deo fuit obediens, secundum illud Prov. XXI, vir obediens loquitur victorias.

1. Ad primum ergo dicendum quod Christus mandatum accepit a patre ut pateretur, dicitur enim Ioan. X, potestatem habeo ponendi animam meam, et potestatem habeo iterum sumendi eam, et hoc mandatum accepi a patre meo, scilicet ponendi animam et sumendi. Ex quo, ut chrysostomus dicit, non est intelligendum quod prius expectaverit audire, et opus fuerit ei discere, sed voluntarium monstravit processum, et contrarietatis ad patrem suspicionem destruxit. Quia tamen in morte Christi lex vetus consummata est, secundum illud quod ipse moriens dixit, Ioan. XIX, consummatum est; potest intelligi quod patiando omnia veteris legis præcepta implevit. Moralia quidem, quæ in præceptis caritatis fundantur, implevit in quantum passus est et ex dilectione patris, secundum illud Ioan. XIV, ut cognoscat mundus quia diligo patrem, et sicut mandatum dedit mihi pater sic facio, surgite, eamus hinc, scilicet ad locum passionis, et etiam ex dilectione proximi, secundum illud Galat. II dilexit me, et tradidit semetipsum pro me. Cæremonialia vero præcepta legis, quæ ad sacrificia et oblationes præcipue ordinantur, implevit Christus sua passione in quantum omnia antiqua sacrificia figuræ fuerunt illius veri sacrificii quod Christus obtulit moriendo pro nobis. Unde dicitur Coloss. II, nemo vos iudicet in cibo aut in potu, aut in parte diei festi aut Neomeniæ, quæ sunt umbra futurorum, corpus autem Christi, eo scilicet quod Christus comparatur ad illa sicut corpus ad umbram. Præcepta vero iudicialia legis, quæ præcipue ordinantur ad satisfaciendum iniuriam passis, implevit Christus sua passione, quoniam, ut in Psalmo dicitur, quæ non rapuit, tunc exsolvit, permittens se ligno affigi pro pomo quod de ligno homo rapuerat contra Dei mandatum.

2. Ad secundum dicendum quod obedientia, etsi importet necessitatem respectu eius quod præcipitur, tamen importat voluntatem respectu impletionis præcepti. Et talis fuit obedientia Christi. Nam ipsa passio et mors, secundum se considerata, naturali voluntati repugnabat, volebat tamen Christus Dei voluntatem circa hoc implere, secundum illud Psalmi, ut facerem voluntatem tuam, Deus meus, volui. Unde dicebat, Matth. XXVI, si non potest transire a me calix iste nisi bibam illum, fiat voluntas tua.

3. Ad tertium dicendum quod eadem ratione Christus passus est ex caritate, et obedientia, quia etiam præcepta caritatis non nisi ex obedientia implevit; et obediens fuit ex dilectione ad patrem præcipientem.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Deus pater non tradiderit Christum passioni.

1. Iniquum enim et crudele esse videtur quod innocens passioni et morti tradatur. Sed, sicut dicitur Deut. XXXII Deus fidelis et absque ulla iniquitate. Ergo Christum innocentem non tradidit passioni et morti.

2. Præterea, non videtur quod aliquis a seipso, et ab alio morti tradatur. Sed Christus tradidit semetipsum pro nobis, secundum quod dicitur Isaiæ LIII, tradidit in mortem animam suam. Non ergo videtur quod Deus pater eum tradiderit.

3. Præterea, Iudas vituperatur ex eo quod tradidit Christum Iudæis, secundum illud Ioan. VI, unus ex vobis diabolus est, quod dicebat propter Iudam, qui eum erat traditurus. Similiter etiam vituperantur Iudæi, qui eum tradiderunt Pilato, secundum quod ipse dicit, Ioan. XVIII, gens tua et pontifices tui tradiderunt te mihi. Pilatus autem tradidit ipsum ut crucifigeretur, ut habetur Ioan. XIX, non est autem conventio iustitiæ cum iniquitate, ut dicitur II Cor. VI. Ergo videtur quod Deus pater Christum non tradiderit passioni.

SED CONTRA est quod dicitur Rom. VIII, proprio filio suo non pepercit Deus, sed pro nobis omnibus tradidit illum.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, Christus passus est voluntarie ex obedientia patris. Unde secundum tria Deus pater tradidit Christum passioni. Uno quidem modo, secundum quod sua æterna voluntate præordinavit passionem Christi ad humani generis liberationem, secundum illud quod dicitur Isaiæ LIII, Dominus posuit in eo iniquitatem omnium nostrum; et iterum, Dominus voluit conterere eum in infirmitate. Secundo, in quantum inspiravit ei voluntatem patiendi pro nobis, infundendo ei caritatem. Unde ibidem sequitur, oblatum est quia voluit. Tertio, non protegendo eum a passione, sed exponendo persequentibus. Unde, ut legitur Matth. XXVII, pendens in cruce Christus dicebat, Deus meus, ut quid dereliquisti me? quia scilicet potestati persequentium eum exposuit, ut Augustinus dicit.

1. Ad primum ergo dicendum quod innocentem hominem passioni et morti tradere contra eius voluntatem, est impium et crudele. Sic autem Deus pater Christum non tradidit, sed inspirando ei voluntatem patiendi pro nobis. In quo ostenditur et Dei severitas, qui peccatum sine pœna dimittere noluit, quod significat apostolus dicens, proprio filio suo non pepercit, et bonitas eius, in eo quod, cum homo sufficienter satisfacere non posset per aliquam pœnam quam pateretur, ei satisfactorem dedit, quod significavit apostolus dicens, pro nobis omnibus tradidit illum. Et Rom. III dicit, quem, scilicet Christum,

per fidem propitiatorem proposuit Deus in sanguine ipsius.

2. Ad secundum dicendum quod Christus, secundum quod Deus, tradidit semetipsum in mortem eadem voluntate et actione qua et pater tradidit eum. Sed in quantum homo, tradidit semetipsum voluntate a patre inspirata. Unde non est contrarietas in hoc quod pater tradidit Christum, et ipse tradidit semetipsum.

3. Ad tertium dicendum quod eadem actio diversimode iudicatur in bono vel in malo, secundum quod ex diversa radice procedit. Pater enim tradidit Christum, et ipse seipsum, ex caritate, et ideo laudantur. Iudas autem tradidit ipsum ex cupiditate, Iudæi ex invidia, Pilatus ex timore mundano, quo timuit cæsarem, et ideo ipsi vituperantur.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non fuerit conveniens Christum pati a gentilibus.

1. Quia enim per mortem Christi homines erant a peccato liberandi, conveniens videretur ut paucissimi in morte eius peccarent. Peccaverunt autem in morte eius Iudæi, ex quorum persona dicitur, Matth. XXI, hic est heres; venite, occidamus eum. Ergo videtur conveniens fuisse quod in peccato occisionis Christi gentiles non implicarentur.

2. Præterea, veritas debet respondere figuræ. Sed figuralia sacrificia veteris legis non gentiles, sed Iudæi offerebant. Ergo neque passio Christi, quæ fuit verum sacrificium, impleri debuit per manus gentilium.

3. Præterea, sicut dicitur Ioan. V, Iudæi quærebant Christum interficere, non solum quia solvebat sabbatum, sed etiam quia patrem suum dicebat Deum, æqualem se Deo faciens. Sed hæc videbantur esse solum contra legem Iudæorum, unde et ipsi dicunt, Ioan. XIX, secundum legem debet mori, quia filium Dei se fecit. Videtur ergo conveniens fuisse quod Christus non a gentilibus, sed a Iudæis pateretur, et falsum esse quod dixerunt, nobis non licet interficere quemquam, cum multa peccata secundum legem morte puniantur, ut patet Levit. XX.

SED CONTRA est quod ipse Dominus dicit, Matth. XX, tradent eum gentibus ad illudendum et flagellandum et crucifigendum.

RESPONDEO dicendum quod in ipso modo passionis Christi præfiguratus est effectus ipsius. Primo enim passio Christi effectum salutis habuit in Iudæis, quorum plurimi in morte Christi baptizati sunt, ut patet Act. II et IV. Secundo vero, Iudæis prædicantibus, effectus passionis Christi transivit ad gentes. Et ideo conveniens fuit ut Christus a Iudæis pati inciperet, et postea,

Iudæis tradentibus, per manus gentilium eius passio finiretur.

1. Ad primum ergo dicendum quod, quia Christus, ad ostendendam abundantiam caritatis suæ, ex qua patiebatur, in cruce positus veniam persecutoribus postulavit; ut huius petitionis fructus ad Iudæos et gentiles perveniret, voluit Christus ab utrisque pati.

2. Ad secundum dicendum quod passio Christi fuit sacrificii oblatio in quantum Christus propria voluntate mortem sustinuit ex caritate. In quantum autem a persecutoribus est passus, non fuit sacrificium, sed peccatum gravissimum.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit, Iudæi dicentes, nobis non licet interficere quemquam, intellexerunt non sibi licere interficere quemquam propter festi diei sanctitatem, quam celebrare iam cœperant. Vel hoc dicebant, ut chrysostomus dicit, quia volebant eum occidi, non tanquam transgressorem legis, sed tanquam publicum hostem, quia regem se fecerat, de quo non erat eorum iudicare. Vel quia non licebat eis crucifigere, quod cupiebant, sed lapidare, quod in stephano fecerunt. Vel melius dicendum est quod per Romanos, quibus erant subiecti, erat eis potestas occidendi interdicta.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEditur. Videtur quod persecutores Christi eum cognoverunt.

1. Dicitur enim Matth. XXI, quod agricolæ, videntes filium, dixerunt intra se, hic est heres, venite, occidamus eum. Ubi dicit Hieronymus, manifestissime Dominus probat his verbis Iudæorum principes non per ignorantiam, sed per invidiam Dei filium crucifixisse. Intellexerunt enim esse illum cui pater per prophetam dicit, postula a me, et dabo tibi gentes hereditatem tuam. Ergo videtur quod cognoverunt eum esse Christum, vel filium Dei.

2. Præterea, Ioan. XV Dominus dixit, nunc autem et viderunt et oderunt et me et patrem meum. Quod autem videtur, manifeste cognoscitur. Ergo Iudæi, cognoscentes Christum, ex causa odii ei passionem intulerunt.

3. Præterea, in quodam sermone ephesini Concilii dicitur, sicut qui chartam imperialem dirumpit, tanquam imperatoris dirumpens verbum, ad mortem adducitur, sic crucifigens Iudæus quem viderat, pœnas dabit tanquam in ipsum Deum verbum præsumptiones iniiciens. Hoc autem non esset si eum Dei filium esse non cognoverunt, quia ignorantia eos excusasset. Ergo videtur quod Iudæi crucifigentes Christum cognoverunt eum esse filium Dei.

SED CONTRA est quod dicitur I Cor. II, si cognovissent, nunquam Dominum gloriæ crucifixissent. Et Act. III dicit Petrus, Iudæis loquens, scio quod per ignorantiam fecistis sicut et principes vestri. Et Dominus, in cruce pendens, dixit, pater, dimitte illis, non enim sciunt quid faciunt.

RESPONDEO dicendum quod apud Iudæos quidam erant maiores, et quidam minores. Maiores quidem, qui eorum principes dicebantur, cognoverunt, ut dicitur in libro Quæst. Nov. Et vet. Test., sicut et Dæmones cognoverunt, eum esse Christum promissum in lege, omnia enim signa videbant in eo quæ dixerant futura prophetæ. Mysterium autem divinitatis eius ignorabant, et ideo apostolus dixit quod, si cognovissent, nunquam Dominum gloriæ crucifixissent. Sciendum tamen quod eorum ignorantia non eos excusabat a crimine, quia erat quodammodo ignorantia affectata. Videbant enim evidentia signa ipsius divinitatis, sed ex odio et invidia Christi ea pervertebant, et verbis eius, quibus se Dei filium fatebatur, credere noluerunt. Unde ipse de eis dicit, Ioan. XV, si non venissem, et locutus eis non fuisset, peccatum non haberent, nunc autem excusationem non habent de peccato suo. Et postea subdit, si opera non fecissem in eis quæ nemo alius fecit, peccatum non haberent. Et sic ex persona eorum accipi potest quod dicitur Iob XXI, dixerunt Deo, recede a nobis, scientiam viarum tuarum nolumus. Minores vero, idest populares, qui mysteria Scripturæ non noverant, non plene cognoverunt ipsum esse nec Christum nec filium Dei, licet aliqui eorum etiam in eum crediderint. Multitudo tamen non credidit. Et si aliquando dubitarent an ipse esset Christus, propter signorum multitudinem, et efficaciam doctrinæ, ut habetur Ioan. VII, tamen postea decepti fuerunt a suis principibus ut eum non crederent neque filium Dei neque Christum. Unde et Petrus eis dixit, scio quod per ignorantiam hoc fecistis, sicut et principes vestri, quia scilicet per principes seducti erant.

1. Ad primum ergo dicendum quod illa verba dicuntur ex persona colonorum vineæ, per quos significantur rectores illius populi, qui eum cognoverunt esse heredem, in quantum cognoverunt eum esse Christum promissum in lege. Sed contra hanc responsionem videtur esse quod illa verba Psalms, postula a me et dabo tibi gentes hereditatem tuam, eidem dicuntur cui dicitur, filius meus es tu, ego hodie genui te. Si ergo cognoverunt eum esse illum cui dictum est, postula a me et dabo tibi gentes hereditatem tuam, sequitur quod cognoverunt eum esse filium Dei. Chrysostomus etiam, ibidem, dicit quod cognoverunt eum esse filium Dei. Beda etiam dicit, super illud Luc. XXIII, quia nesciunt quid faciunt, notandum, inquit, quod non pro eis orat qui, quem filium Dei intellexerunt, crucifigere quam confiteri maluerunt. Sed ad hoc potest responderi quod cognoverunt eum

esse filium Dei non per naturam, sed per excellentiam gratiæ singularis. Possumus tamen dicere quod etiam verum Dei filium cognovisse dicuntur, quia evidentia signa huius rei habebant, quibus tamen assentire propter odium et invidiam noluerunt, ut eum cognoscerent esse filium Dei.

2. Ad secundum dicendum quod ante illa verba præmittitur, si opera non fecissem in eis quæ nemo alius fecit, peccatum non haberent, et postea subditur, nunc autem viderunt, et oderunt et me et patrem meum. Per quod ostenditur quod, videntes opera Christi mirifica, ex odio processit quod eum filium Dei non cognoverunt.

3. Ad tertium dicendum quod ignorantia affectata non excusat a culpa sed magis videtur culpam aggravare, ostendit enim hominem sic vehementer esse affectum ad peccandum quod vult ignorantiam incurrere ne peccatum vitet. Et ideo Iudæi peccaverunt, non solum hominis Christi, sed tanquam Dei crucifixo.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod peccatum crucifigentium Christum non fuerit gravissimum.

1. Non enim est gravissimum peccatum quod excusationem habet. Sed ipse Dominus excusavit peccatum crucifigentium eum, dicens, pater, ignosce illis, quia nesciunt quid faciunt. Non ergo peccatum eorum fuit gravissimum.

2. Præterea, Dominus dixit Pilato, Ioan. XIX, qui tradidit me tibi, maius peccatum habet. Ipse autem Pilatus fecit Christum crucifigi per suos ministros. Ergo videtur fuisse maius peccatum Iudæi proditoris peccato crucifigentium Christum.

3. Præterea, secundum Philosophum, in V Ethic., nullo patitur iniustum volens, et, sicut ipse ibidem dicit, nullo patiente iniustum, nullus facit iniustum. Ergo volenti nullus facit iniustum. Sed Christus voluntarie est passus, ut supra habitum est. Non ergo iniustum fecerunt crucifixo Christi. Et ita eorum peccatum non est gravissimum.

SED CONTRA est quod super illud Matth. XXIII, et vos implete mensuram patrum vestrorum, dicit chrysostomus, quantum ad veritatem, excesserunt mensuram patrum suorum. Illi enim homines occiderunt, isti Deum crucifixerunt.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, principes Iudæorum cognoverunt Christum, et si aliqua ignorantia fuit in eis, fuit ignorantia affectata, quæ eos non poterat excusare. Et ideo peccatum eorum fuit gravissimum, tum ex genere peccati; tum ex malitia voluntatis. Minores autem Iudæi gravissime peccaverunt quantum

ad genus peccati, in aliquo tamen diminuebatur eorum peccatum propter eorum ignorantiam. Unde super illud Luc. XXIII, nesciunt quid faciunt, dicit beda, pro illis rogat qui nescierunt quod fecerunt, zelum Dei habentes, sed non secundum scientiam. Multo autem magis fuit excusabile peccatum gentilium per quorum manus Christus crucifixus est, qui legis scientiam non habebant.

1. Ad primum ergo dicendum quod excusatio illa Domini non refertur ad principes Iudæorum, sed ad minores de populo, sicut dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod Iudas tradidit Christum, non Pilato, sed principibus sacerdotum, qui tradiderunt eum Pilato, secundum illud Ioan. XVIII, gens tua et pontifices tui tradiderunt te mihi. Horum tamen omnium peccatum fuit maius quam Pilati, qui timore cæsarum Christum occidit; et etiam quam peccatum militum, qui mandato præsidis Christum crucifixerunt; non ex cupiditate, sicut Iudas, nec ex invidia et odio, sicut principes sacerdotum.

3. Ad tertium dicendum quod Christus voluit quidem suam passionem, sicut et Deus eam voluit, iniquam tamen actionem Iudæorum noluit. Et ideo occisores Christi ab iniustitia non excusantur. Et tamen ille qui occidit hominem, iniuriam facit non solum homini, sed etiam Deo et reipublicæ, sicut etiam et ille qui occidit seipsum, ut Philosophus dicit, in V Ethic. Unde David damnavit illum ad mortem qui non timuerat mittere manum ut occideret Christum Domini, quamvis eo petente, ut legitur II Reg. I.

QUÆSTIO 40

DEINDE considerandum est de effectu passionis Christi. Et primo, de modo efficiendi; secundo, de ipso effectu. Circa primum quærentur sex. Primo, utrum passio Christi causaverit nostram salutem per modum meriti. Secundo, utrum per modum satisfactionis. Tertio, utrum per modum sacrificii. Quarto, utrum per modum redemptionis. Quinto, utrum esse redemptorem sit proprium Christi. Sexto, utrum causaverit effectum nostræ salutis per modum efficientiæ.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod passio Christi non causaverit nostram salutem per modum meriti.

1. Passionum enim principia non sunt in nobis. Nullus autem meretur vel laudatur nisi per id cuius princi-

pium est in ipso. Ergo passio Christi nihil est operata per modum meriti.

2. Præterea, Christus ab initio suæ conceptionis meruit et sibi et nobis, ut supra dictum est. Sed superfluum est iterum mereri id quod alias meruerat. Ergo Christus per suam passionem non meruit nostram salutem.

3. Præterea, radix merendi est caritas. Sed caritas Christi non fuit magis augmentata in passione quam ante. Ergo non magis meruit salutem nostram patiando quam ante fecerat.

SED CONTRA est quod, super illud Philipp. II, propter quod et Deus exaltavit illum etc., dicit Augustinus, humilitas passionis claritatis est meritum, claritas humilitatis est præmium. Sed ipse clarificatus est non solum in seipso, sed etiam in suis fidelibus, ut ipse dicit, Ioan. XVII. Ergo videtur quod ipse meruit salutem suorum fidelium.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, Christo data est gratia non solum sicut singulari personæ, sed in quantum est caput ecclesiæ, ut scilicet ab ipso redundaret ad membra. Et ideo opera Christi hoc modo se habent tam ad se quam ad sua membra, sicut se habent opera alterius hominis in gratia constituti ad ipsum. Manifestum est autem quod quicumque in gratia constitutus propter iustitiam patitur, ex hoc ipso meretur sibi salutem, secundum illud Matth. V, beati qui persecutionem patiuntur propter iustitiam. Unde Christus non solum per suam passionem sibi, sed etiam omnibus suis membris meruit salutem.

1. Ad primum ergo dicendum quod passio in quantum huiusmodi, habet principium ab exteriori. Sed secundum quod eam aliquis voluntarie sustinet, habet principium ab interiori.

2. Ad secundum dicendum quod Christus a principio suæ conceptionis meruit nobis salutem æternam, sed ex parte nostra erant impedimenta quædam, quibus impediebamur consequi effectum præcedentium meritorum. Unde, ad removendum illa impedimenta, oportuit Christum pati, ut supra dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod passio Christi habuit aliquem effectum quem non habuerunt præcedentia merita, non propter maiorem caritatem, sed propter genus operis, quod erat conveniens tali effectui, ut patet ex rationibus supra inductis de convenientia passionis Christi.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod passio Christi non causaverit nostram salutem per modum satisfactionis.

1. Eiusdem enim videtur esse satisfacere cuius est peccare, sicut patet in aliis pœnitentiæ partibus; eiusdem enim est conteri et confiteri cuius est peccare. Sed Christus non peccavit, secundum illud I Pet. II, qui peccatum non fecit. Ergo ipse non satisfecit propria passione.

2. Præterea, nulli satisfit per maiorem offensam. Sed maxima offensa fuit perpetrata in Christi passione, quia gravissime peccaverunt qui eum occiderunt, ut supra dictum est. Ergo videtur quod per passionem Christi non potuit Deo satisfieri.

3. Præterea, satisfactio importat æqualitatem quandam ad culpam, cum sit actus iustitiæ. Sed passio Christi non videtur esse æqualis omnibus peccatis humani generis, quia Christus non est passus secundum divinitatem, sed secundum carnem, secundum illud I Pet. IV, Christo igitur passo in carne; anima autem, in qua est peccatum, potior est quam caro. Non ergo Christus sua passione satisfecit pro peccatis nostris.

SED CONTRA est quod ex persona eius dicitur in Psalmo, quæ non rapui, tunc exsolvebam. Non autem exsolvit qui perfecte non satisfecit. Ergo videtur quod Christus patiando satisfecerit perfecte pro peccatis nostris.

RESPONDEO dicendum quod ille proprie satisfacit pro offensa qui exhibet offenso id quod æque vel magis diligit quam oderit offensam. Christus autem, ex caritate et obedientia patiando, maius aliquid Deo exhibuit quam exigeret recompensatio totius offensæ humani generis. Primo quidem, propter magnitudinem caritatis ex qua patiebatur. Secundo, propter dignitatem vitæ suæ, quam pro satisfactione ponebat, quæ erat vita Dei et hominis. Tertio, propter generalitatem passionis et magnitudinem doloris assumpti, ut supra dictum est. Et ideo passio Christi non solum sufficiens, sed etiam superabundans satisfactio fuit pro peccatis humani generis, secundum illud I Ioan. II, ipse est propitiatio pro peccatis nostris, non pro nostris autem tantum, sed etiam pro totius mundi.

1. Ad primum ergo dicendum quod caput et membra sunt quasi una persona mystica. Et ideo satisfactio Christi ad omnes fideles pertinet sicut ad sua membra. In quantum etiam duo homines sunt unum in caritate, unus pro alio satisfacere potest, ut infra patebit. Non autem est similis ratio de confessione et contritione, quia satisfactio consistit in actu exteriori, ad quem assumi possunt instrumenta; inter quæ computantur etiam amici.

2. Ad secundum dicendum quod maior fuit caritas Christi patientis quam malitia crucifigentium. Et ideo plus potuit Christus satisfacere sua passione quam crucifixores offendere occidendo, in tantum quod passio Christi sufficiens fuit, et superabundans, ad satisfaciendum pro peccatis crucifigentium ipsum.

3. Ad tertium dicendum quod dignitas carnis Christi non est æstimanda solum secundum carnis naturam, sed secundum personam assumentem, in quantum scilicet erat caro Dei, ex quo habebat dignitatem infinitam.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod passio Christi non fuerit operata per modum sacrificii.

1. Veritas enim debet respondere figuræ. Sed in sacrificiis veteris legis, quæ erant figuræ Christi, nunquam offerebatur caro humana, quinimmo hæc sacrificia nefanda habebantur, secundum illud Psalmi, effuderunt sanguinem innocentem, sanguinem filiorum suorum et filiarum, quas sacrificaverunt sculptilibus chanaan. Ergo videtur quod passio Christi sacrificium dici non possit.

2. Præterea, Augustinus dicit, in X de Civ. Dei, quod sacrificium visibile invisibilis sacrificii sacramentum, idest sacrum signum, est. Sed passio Christi non est signum, sed magis significatum per alia signa. Ergo videtur quod passio Christi non sit sacrificium.

3. Præterea, quicumque offert sacrificium, aliquid sacrum facit, ut ipsum nomen sacrificii demonstrat. Illi autem qui Christum occiderunt, non fecerunt aliquod sacrum, sed magnam malitiam perpetraverunt. Ergo passio Christi magis fuit maleficium quam sacrificium.

SED CONTRA est quod apostolus dicit, Ephes. V, tradidit semetipsum pro nobis oblationem et hostiam Deo in odorem suavitatis.

RESPONDEO dicendum quod sacrificium proprie dicitur aliquid factum in honorem proprie Deo debitum, ad eum placandum. Et inde est quod Augustinus dicit, in X de Civ. Dei, verum sacrificium est omne opus quod agitur ut sancta societate Deo inhæreamus, relatum scilicet ad illum finem boni quo veraciter beati esse possumus. Christus autem, ut ibidem subditur, seipsum obtulit in passione pro nobis, et hoc ipsum opus, quod voluntarie passionem sustinuit, fuit Deo maxime acceptum, utpote ex caritate proveniens. Unde manifestum est quod passio Christi fuit verum sacrificium. Et, sicut ipse postea subdit in eodem libro, huius veri sacrificii multiplicia variaque signa erant sacrificia prisca sanctorum, cum hoc unum per multa figuraretur, tanquam verbis multis res una diceretur, ut sine fastidio multum commendaretur; et, cum quatuor considerentur in omni sacrificio, ut Augustinus dicit in IV de Trin., scilicet cui offeratur, a quo offeratur, quid offeratur, pro quibus offeratur, idem ipse qui unus verusque mediator per sacrificium pacis reconciliat nos Deo, unum cum illo maneret cui offerebat, unum in se faceret pro quibus offerebat, unus ipse esset qui offerebat, et quod offerebat.

1. Ad primum ergo dicendum quod, licet veritas respondeat figuræ quantum ad aliquid, non tamen quantum ad omnia, quia oportet quod veritas figuram excedat. Et ideo convenienter figura huius sacrificii, quo caro Christi offertur pro nobis, fuit caro, non hominum, sed aliorum animalium significantium carnem Christi. Quæ est perfectissimum sacrificium. Primo quidem quia, ex eo quod est humanæ naturæ caro, congrue pro hominibus offertur, et ab eis sumitur sub sacramento. Secundo quia, ex eo quod erat passibilis et mortalis, apta erat immolationi. Tertio quia, ex hoc quod erat sine peccato, efficax erat ad emundanda peccata. Quarto quia, ex eo quod erat caro ipsius offerentis, erat Deo accepta propter caritatem suam carnem offerentis. Unde Augustinus dicit, in IV de Trin., quid tam congruenter ab hominibus sumeretur quod pro eis offerretur, quam humana caro? et quid tam aptum huic immolationi quam caro mortalis? et quid tam mundum pro mundandis vitiis mortaliū quam sine contagione carnalis concupiscentiæ caro nata in utero et ex utero virginali? et quid tam grate offerri et suscipi posset quam caro sacrificii nostri, corpus effectum sacerdotis nostri?

2. Ad secundum dicendum quod Augustinus ibi loquitur de sacrificiis visibilibus figuratibus. Et tamen ipsa passio Christi, licet sit aliquid significatum per alia sacrificia figuratibus, est tamen signum alicuius rei observandæ a nobis, secundum illud I Pet. IV, Christo igitur passo in carne, et vos eadem cogitatione armamini, quia qui passus est in carne, desiit a peccatis; ut iam non hominum desideriis, sed voluntati Dei, quod reliquum est in carne vivat temporis.

3. Ad tertium dicendum quod passio Christi ex parte occidentium ipsum fuit maleficium, sed ex parte ipsius ex caritate patientis fuit sacrificium. Unde hoc sacrificium ipse Christus obtulisse dicitur, non autem illi qui eum occiderunt.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod passio Christi non fuerit operata nostram salutem per modum redemptionis.

1. Nullus enim emit vel redimit quod suum esse non desiit. Sed homines nunquam desierunt esse Dei, secundum illud Psalmi, Domini est terra et plenitudo eius, orbis terrarum et universi qui habitant in eo. Ergo videtur quod Christus non redemerit nos sua passione.

2. Præterea, sicut Augustinus dicit, XIII de Trin., diabolus a Christo iustitia superandus fuit. Sed hoc exigit iustitia, ut ille qui invasit dolose rem alienam, debeat privari, quia fraus et dolus nemini debet patrocinari, ut etiam iura humana dicunt. Cum ergo diabolus creatu-

ram Dei, scilicet hominem, dolose deceperit et sibi subiugaverit, videtur quod non debuit homo per modum redemptionis ab eius eripi potestate.

3. Præterea, quicumque emit aut redimit aliquid, pretium solvit ei qui possidebat. Sed Christus non solvit sanguinem suum, qui dicitur esse pretium redemptionis nostræ, diabolo, qui nos captivos tenebat. Non ergo Christus sua passione nos redemit.

SED CONTRA est quod dicitur I Pet. I, non corruptilibus auro vel argento redempti estis de vana vestra conversatione paternæ traditionis, sed pretioso sanguine, quasi agni immaculati et incontaminati, Christi. Et Galat. III dicitur, Christus nos redemit de maledicto legis, factus pro nobis maledictum. Dicitur autem pro nobis factus maledictum, inquantum pro nobis passus est in ligno, ut supra dictum est. Ergo per passionem suam nos redemit.

RESPONDEO dicendum quod per peccatum dupliciter homo obligatus erat. Primo quidem, servitute peccati, quia qui facit peccatum, servus est peccati, ut dicitur Ioan. VIII; et II Pet. II, a quo quis superatus est, huic et servus addictus est. Quia igitur diabolus hominem superaverat inducendo eum ad peccatum, homo servituti diaboli addictus erat. Secundo, quantum ad reatum pœnæ, quo homo erat obligatus secundum Dei iustitiam. Et hæc est servitus quædam, ad servitatem enim pertinet quod aliquis patiat quod non vult, cum liberi hominis sit uti seipso ut vult. Igitur, quia passio Christi fuit sufficiens et superabundans satisfactio pro peccato et reatu generis humani, eius passio fuit quasi quoddam pretium, per quod liberati sumus ab utraque obligatione. Nam ipsa satisfactio qua quis satisfacit sive pro se sive pro alio, pretium quoddam dicitur quo se redimit a peccato et pœna, secundum illud Dan. IV, peccata tua eleemosynis redime. Christus autem satisfecit, non quidem pecuniam dando aut aliquid huiusmodi, sed dando id quod fuit maximum, seipsum, pro nobis. Et ideo passio Christi dicitur esse nostra redemptio.

1. Ad primum ergo dicendum quod homo dicitur esse Dei dupliciter. Uno modo, inquantum subiicitur potestati eius. Et hoc modo nunquam homo desiit Dei esse, secundum illud Dan. IV, dominatur excelsus in regno hominum, et cuicumque voluerit, dabit illud. Alio modo, per unionem caritatis ad eum, secundum quod dicitur Rom. VIII, si quis spiritum Christi non habet, hic non est eius. Primo igitur modo, nunquam homo desiit esse Dei. Secundo modo, desiit esse Dei per peccatum. Et ideo, inquantum fuit a peccato liberatus, Christo passo satisfaciente, dicitur per passionem Christi esse redemptus.

2. Ad secundum dicendum quod homo peccando obligatus erat et Deo et diabolo. Quantum enim ad culpam, Deum offenderat, et diabolo se subdiderat, ei consentiens. Unde ratione culpæ non erat factus servus Dei,

sed potius, a Dei servitute recedens, diaboli servitatem incurrerat, Deo iuste hoc permittente propter offensam in se commissam. Sed quantum ad pœnam, principaliter homo erat Deo obligatus, sicut summo iudici, diabolo autem tanquam tortori, secundum illud Matth. V, ne forte tradat te adversarius tuus iudici, et iudex tradat te ministro, idest Angelo pœnarum crudeli, ut chrysostomus dicit. Quamvis igitur diabolus iniuste, quantum in ipso erat, hominem, sua fraude deceptum, sub servitute teneret, et quantum ad culpam et quantum ad pœnam, iustum tamen erat hoc hominem pati, Deo hoc permittente quantum ad culpam, et ordinante quantum ad pœnam. Et ideo per respectum ad Deum iustitia exigebat quod homo redimeretur, non autem per respectum ad diabolum.

3. Ad tertium dicendum quod, quia redemptio requirebatur ad hominis liberationem per respectum ad Deum, non autem per respectum ad diabolum; non erat pretium solvendum diabolo, sed Deo. Et ideo Christus sanguinem suum, qui est pretium nostræ redemptionis, non dicitur obtulisse diabolo, sed Deo.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod esse redemptorem non sit proprium Christi.

1. Dicitur enim in Psalmo, redemisti me, Domine Deus veritatis. Sed esse Dominum Deum veritatis convenit toti trinitati. Non ergo est proprium Christi.

2. Præterea, ille dicitur redimere qui dat pretium redemptionis. Sed Deus pater dedit filium suum redemptionem pro peccatis nostris, secundum illud Psalmi, redemptionem misit Dominus populo suo; Glossa, idest Christum, qui dat redemptionem captivis. Ergo non solum Christus, sed etiam Deus pater nos redemit.

3. Præterea, non solum passio Christi, sed etiam aliorum sanctorum, proficua fuit ad nostram salutem, secundum illud Coloss. I, gaudeo in passionibus pro vobis, et adimpleo ea quæ desunt passionum Christi in carne mea pro corpore eius, quod est ecclesia. Ergo non solum Christus debet dici redemptor, sed etiam alii sancti.

SED CONTRA est quod dicitur Galat. III, Christus nos redemit de maledicto legis, factus pro nobis maledictum. Sed solus Christus factus est pro nobis maledictum. Ergo solus Christus debet dici noster redemptor.

RESPONDEO dicendum quod ad hoc quod aliquis redimat, duo requiruntur, scilicet actus solutionis, et pretium solutum. Si enim aliquis solvat pro redemptione alicuius rei pretium, si non est suum, sed alterius, non dicitur ipse redimere principaliter, sed magis ille cuius est pretium. Pretium autem redemptionis nostræ

est sanguis Christi, vel vita eius corporalis quæ est in sanguine, quam ipse Christus exsolvit. Unde utrumque istorum ad Christum pertinet immediate in quantum est homo, sed ad totam trinitatem sicut ad causam primam et remotam, cuius erat et ipsa vita Christi sicut primi auctoris, et a qua inspiratum fuit ipsi homini Christo ut pateretur pro nobis. Et ideo esse immediate redemptorem est proprium Christi in quantum est homo, quamvis ipsa redemptio possit attribui toti trinitati sicut primæ causæ.

1. Ad primum ergo dicendum quod Glossa sic exponit, tu, Deus veritatis, redemisti me in Christo clamante, in manus tuas, Domine, commendo spiritum meum. Et sic redemptio immediate pertinet ad hominem Christum, principaliter autem ad Deum.

2. Ad secundum dicendum quod pretium redemptionis nostræ homo Christus solvit immediate, sed de mandato patris sicut primordialis auctoris.

3. Ad tertium dicendum quod passiones sanctorum proficiunt ecclesiæ, non quidem per modum redemptionis, sed per modum exhortationis et exempli, secundum illud II Cor. I, sive tribulamur pro vestra exhortatione et salute.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod passio Christi non fuerit operata nostram salutem per modum efficientiæ.

1. Causa enim efficiens nostræ salutis est magnitudo divinæ virtutis, secundum illud Isaïæ LIX, ecce, non est abbreviata manus eius, ut salvare non possit. Christus autem crucifixus est ex infirmitate, ut dicitur II Cor. XIII. Non ergo passio Christi efficienter operata est salutem nostram.

2. Præterea, nullum agens corporale efficienter agit nisi per contactum, unde etiam et Christus tangendo mundavit leprosum, ut ostenderet carnem suam salutiferam virtutem habere, sicut chrysostomus dicit. Sed passio Christi non potuit contingere omnes homines. Ergo non potuit efficienter operari omnium hominum salutem.

3. Præterea, non videtur eiusdem esse operari per modum meriti, et per modum efficientiæ, quia ille qui meretur, expectat effectum ab alio. Sed passio Christi operata est nostram salutem per modum meriti. Non ergo per modum efficientiæ.

SED CONTRA est quod dicitur I Cor. I, quod verbum crucis his qui salvi fiunt est virtus Dei. Sed virtus Dei efficienter operatur nostram salutem. Ergo passio Christi in cruce efficienter operata est nostram salutem.

RESPONDEO dicendum quod duplex est efficiens, principale, et instrumentale. Efficiens quidem principale humanæ salutis Deus est. Quia vero humanitas Christi est divinitatis instrumentum, ut supra dictum est, ex consequenti omnes actiones et passiones Christi instrumentaliter operantur, in virtute divinitatis, ad salutem humanam. Et secundum hoc, passio Christi efficienter causat salutem humanam.

1. Ad primum ergo dicendum quod passio Christi, relata ad Christi carnem, congruit infirmitati assumptæ, relata vero ad divinitatem, consequitur ex ea infinitam virtutem, secundum illud I Cor. I, quod infirmum est Dei, fortius est hominibus; quia scilicet ipsa infirmitas Christi, in quantum est Dei, habet virtutem excedentem omnem virtutem humanam.

2. Ad secundum dicendum quod passio Christi, licet sit corporalis, habet tamen spiritualem virtutem ex divinitate unita. Et ideo per spiritualem contactum efficaciam sortitur, scilicet per fidem et fidei sacramenta, secundum illud apostoli, quem proposuit propitiatorem per fidem in sanguine eius.

3. Ad tertium dicendum quod passio Christi, secundum quod comparatur ad divinitatem eius, agit per modum efficientiæ; in quantum vero comparatur ad voluntatem animæ Christi, agit per modum meriti; secundum vero quod consideratur in ipsa carne Christi, agit per modum satisfactionis, in quantum per eam liberamur a reatu pœnæ; per modum vero redemptionis, in quantum per eam liberamur a servitute culpæ; per modum autem sacrificii, in quantum per eam reconciliamur Deo, ut infra dicitur.

QUÆSTIO 41

DEINDE considerandum est de ipsis effectibus passionis Christi. Et circa hoc quærentur sex. Primo, utrum per passionem Christi simus liberati a peccato. Secundo, utrum per eam simus liberati a potestate diaboli. Tertio, utrum per eam simus liberati a reatu pœnæ. Quarto, utrum per eam simus Deo reconciliati. Quinto, utrum per eam sit nobis aperta ianua cæli. Sexto, utrum per eam Christus adeptus fuerit exaltationem.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod per passionem Christi non simus liberati a peccato.

1. Liberare enim a peccato est proprium Dei secundum illud Isaïæ XLIII, ego sum qui deleo iniquitates

tuas propter me. Christus autem non est passus secundum quod Deus, sed secundum quod homo. Ergo passio Christi non liberavit nos a peccato.

2. Præterea, corporale non agit in spirituale. Sed passio Christi corporalis est, peccatum autem non est nisi in anima, quæ est spiritualis creatura. Ergo passio Christi non potuit nos mundare a peccato.

3. Præterea, nullus potest liberari a peccato quod nondum commisit, sed quod in posterum est commissurus. Cum igitur multa peccata post Christi passionem sint commissa, et tota die committantur, videtur quod per passionem Christi non simus liberati a peccato.

4. Præterea, posita causa sufficienti, nihil aliud requiritur ad effectum inducendum. Requiritur autem adhuc alia ad remissionem peccatorum, scilicet baptismus et pœnitentia. Ergo videtur quod passio Christi non sit sufficiens causa remissionis peccatorum.

5. Præterea, Prov. X dicitur, universa delicta operit caritas; et XV dicitur, per misericordiam et fidem purgantur peccata. Sed multa sunt alia de quibus habemus fidem, et quæ sunt provocativa caritatis. Ergo passio Christi non est propria causa remissionis peccatorum.

SED CONTRA est quod dicitur Apoc. I, dilexit nos, et lavit nos a peccatis nostris in sanguine suo.

RESPONDEO dicendum quod passio Christi est propria causa remissionis peccatorum, tripliciter. Primo quidem, per modum provocantis ad caritatem. Quia, ut apostolus dicit, Rom. V, commendat Deus suam caritatem in nobis, quoniam, cum inimici essemus, Christus pro nobis mortuus est. Per caritatem autem consequimur veniam peccatorum, secundum illud Luc. VII, dimissa sunt ei peccata multa, quoniam dilexit multum. Secundo, passio Christi causat remissionem peccatorum per modum redemptionis. Quia enim ipse est caput nostrum, per passionem suam, quam ex caritate et obedientia sustinuit, liberavit nos, tanquam membra sua, a peccatis, quasi per pretium suæ passionis, sicut si homo per aliquod opus meritorium quod manu exerceret, redimeret se a peccato quod pedibus commisisset. Sicut enim naturale corpus est unum, ex membrorum diversitate consistens, ita tota ecclesia, quæ est mysticum corpus Christi, computatur quasi una persona cum suo capite, quod est Christus. Tertio, per modum efficientiæ, inquantum caro, secundum quam Christus passionem sustinuit, est instrumentum divinitatis, ex quo eius passiones et actiones operantur in virtute divina ad expellendum peccatum.

1. Ad primum ergo dicendum quod, licet Christus non sit passus secundum quod Deus, tamen caro eius est divinitatis instrumentum. Et ex hoc passio eius habet quandam divinam virtutem ad expellendum peccatum, ut dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod passio Christi, li-

cet sit corporalis, sortitur tamen quandam spiritualem virtutem ex divinitate, cuius caro ei unita est instrumentum. Secundum quam quidem virtutem passio Christi est causa remissionis peccatorum.

3. Ad tertium dicendum quod Christus sua passione a peccatis nos liberavit causaliter, idest, instituens causam nostræ liberationis, ex qua possent quæcumque peccata quancumque remitti, vel præterita vel præsentia vel futura, sicut si medicus faciat medicinam ex qua possint etiam quicumque morbi sanari, etiam in futurum.

4. Ad quartum dicendum quod, quia passio Christi præcessit ut causa quædam universalis remissionis peccatorum, sicut dictum est, necesse est quod singulis adhibeatur ad deletionem propriorum peccatorum. Hoc autem fit per baptismum et pœnitentiam et alia sacramenta, quæ habent virtutem ex passione Christi, ut infra patebit.

5. Ad quintum dicendum quod etiam per fidem applicatur nobis passio Christi ad percipiendum fructum ipsius, secundum illud Rom. III, quem proposuit Deus propitiatorem per fidem in sanguine eius. Fides autem per quam a peccato mundamur, non est fides informis, quæ potest esse etiam cum peccato, sed est fides formata per caritatem, ut sic passio Christi nobis applicetur non solum quantum ad intellectum, sed etiam quantum ad affectum. Et per hunc etiam modum peccata dimittuntur ex virtute passionis Christi.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEditur. Videtur quod per passionem Christi non simus liberati a potestate diaboli.

1. Ille enim non habet potestatem super aliquos, in quibus nihil sine permissione alterius facere potest. Sed diabolus nunquam potuit aliquid in nocumentum hominum facere nisi ex permissione divina, sicut patet Iob I et II quod, potestate divinitus accepta, eum primo in rebus, et postea in corpore læsit. Et similiter Matth. VIII dicitur quod Dæmones, nisi Christo concedente, non potuerunt porcos intrare. Ergo diabolus nunquam habuit in hominibus potestatem. Et ita per passionem Christi non sumus a potestate diaboli liberati.

2. Præterea, diabolus potestatem suam in hominibus exercet tentando et corporaliter vexando. Sed hoc adhuc in hominibus operatur, post Christi passionem. Ergo non sumus per passionem Christi ab eius potestate liberati.

3. Præterea, virtus passionis Christi in perpetuum durat, secundum illud Heb. X, una oblatione consummavit sanctificatos in sempiternum. Sed liberatio a potesta-

te diaboli nec est ubique, quia in multis partibus mundi adhuc sunt idololatræ, nec etiam erit semper, quia tempore AntiChristi maxime suam potestatem exercebit in hominum nocumentum, de quo dicitur, II ad Thess. II, quod eius adventus erit secundum operationem Satanæ in omni virtute et signis et prodigiis mendacibus, et in omni seductione iniquitatis. Ergo videtur quod passio Christi non sit causa liberationis humani generis a potestate diaboli.

SED CONTRA est quod Dominus dicit, Ioan. XII, passione imminente, nunc princeps huius mundi eiicietur foras, et ego, si exaltatus fuero a terra, omnia traham ad meipsum. Est autem exaltatus a terra per crucis passionem. Ergo per eius passionem diabolus est a potestate hominum eiectus.

RESPONDEO dicendum quod circa potestatem quam diabolus in homines exercebat ante Christi passionem, tria sunt consideranda. Primum quidem est ex parte hominis, qui suo peccato meruit ut in potestatem traderetur diaboli, per cuius tentationem fuerat superatus. Aliud autem est ex parte Dei, quem homo peccando offenderat, qui, per suam iustitiam, hominem reliquerat potestati diaboli. Tertium autem est ex parte ipsius diaboli, qui sua nequissima voluntate hominem a consecutione salutis impediabat. Quantum igitur ad primum, homo est a potestate diaboli liberatus per passionem Christi, in quantum passio Christi est causa remissionis peccatorum, ut dictum est. Quantum autem ad secundum, dicendum quod passio Christi nos a potestate diaboli liberavit, in quantum nos Deo reconciliavit, ut infra dicitur. Quantum vero ad tertium, passio Christi nos a diabolo liberavit, in quantum in passione Christi excessit modum potestatis sibi traditæ a Deo, machinando in mortem Christi, qui non habebat meritum mortis, cum esset absque peccato. Unde Augustinus dicit, in XIII de Trin., iustitia Christi diabolus victus est, quia, cum in eo nihil morte dignum inveniret, occidit eum tamen; et utique iustum est ut debitores quos tenebat, liberi dimittantur, in eum credentes quem sine ullo debito occidit.

1. Ad primum ergo dicendum quod non dicitur sic diabolus in homines potestatem habuisse quasi posset eis nocere Deo non permittente. Sed quia iuste permittebatur nocere hominibus, quos tentando ad suum consensum perduxerat.

2. Ad secundum dicendum quod diabolus etiam nunc quidem potest, Deo permittente, homines tentare quantum ad animam, et vexare quantum ad corpus, sed tamen præparatum est homini remedium ex passione Christi, quo se potest tueri contra hostis impugnationes, ne deducatur in interitum mortis æternæ. Et quicumque ante passionem Christi diabolo resistebant, per fidem passionis Christi hoc facere poterant, licet, passione Christi nondum peracta, quantum ad aliquid nullus

potuerit diaboli manus evadere, ut scilicet non descenderet in infernum. A quo, post passionem Christi, se possunt homines eius virtute tueri.

3. Ad tertium dicendum quod Deus permittit diabolo posse decipere homines certis personis, temporibus et locis, secundum occultam rationem iudiciorum suorum. Semper tamen per passionem Christi est paratum hominibus remedium se tuendi contra nequitas Dæmonum, etiam tempore AntiChristi. Sed si aliqui hoc remedio uti negligant, nil deperit efficaciam passionis Christi.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod per passionem Christi non fuerunt homines liberati a pœna peccati.

1. Præcipua enim pœna peccati est æterna damnatio. Sed illi qui damnati erant in inferno pro suis peccatis, non sunt per Christi passionem liberati, quia in inferno nulla est redemptio. Ergo videtur quod passio Christi non liberavit homines a pœna.

2. Præterea, illis qui sunt liberati a reatu pœnæ, non est aliqua pœna iniungenda. Sed pœnitentibus iniungitur pœna satisfactoria. Non ergo per passionem Christi sunt homines liberati a reatu pœnæ.

3. Præterea, mors est pœna peccati, secundum illud Rom. VI, stipendia peccati mors. Sed adhuc post passionem Christi homines moriuntur. Ergo videtur quod per passionem Christi non sumus a reatu pœnæ liberati.

SED CONTRA est quod dicitur Isaiæ LIII, vere linguas nostros ipse tulit, et dolores nostros ipse portavit.

RESPONDEO dicendum quod per passionem Christi liberati sumus a reatu pœnæ dupliciter. Uno modo, directe, in quantum scilicet passio Christi fuit sufficiens et superabundans satisfactio pro peccatis totius humani generis. Exhibita autem satisfactione sufficienti, tollitur reatus pœnæ. Alio modo, indirecte, in quantum scilicet passio Christi est causa remissionis peccati, in quo fundatur reatus pœnæ.

1. Ad primum ergo dicendum quod passio Christi sortitur effectum suum in illis quibus applicatur per fidem et caritatem, et per fidei sacramenta. Et ideo damnati in inferno, qui prædicto modo passioni Christi non coniunguntur, effectum eius percipere non possunt.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut dictum est, ad hoc quod consequamur effectum passionis Christi, oportet nos ei configurari. Configuramur autem ei in baptismo sacramentaliter, secundum illud Rom. VI, consepulti sumus ei per baptismum in mortem. Unde baptizatis nulla pœna satisfactoria imponitur, quia sunt totaliter liberati per satisfactionem Christi. Quia vero Chri-

stus semel tantum pro peccatis nostris mortuus est, ut dicitur I Pet. III, ideo non potest homo secundo figurari morti Christi per sacramentum baptismi. Unde oportet quod illi qui post baptismum peccant, configurantur Christo patienti per aliquid pœnalitatis vel passionis quam in seipsis sustineant. Quæ tamen multo minor sufficit quam esset condigna peccato, cooperante satisfactione Christi.

3. Ad tertium dicendum quod satisfactio Christi habet effectum in nobis in quantum incorporamur ei ut membra capiti, sicut supra dictum est. Membra autem oportet capiti esse conformia. Et ideo, sicut Christus primo quidem habuit gratiam in anima cum passibilitate corporis, et per passionem ad gloriam immortalitatis pervenit; ita et nos, qui sumus membra eius, per passionem ipsius liberamur quidem a reatu cuiuslibet pœnæ, ita tamen quod primo recipimus in anima spiritum adoptionis filiorum, quo adscribimur ad hereditatem gloriæ immortalitatis, adhuc corpus passibile et mortale habentes; postmodum vero, configurati passionibus et morti Christi, in gloriam immortalem perducimur; secundum illud apostoli, Rom. VIII, si filii Dei, et heredes, heredes quidem Dei, coheredes autem Christi, si tamen compatimur, ut simul glorificemur.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod per passionem Christi non simus Deo reconciliati.

1. Reconciliatio enim non habet locum inter amicos. Sed Deus semper dilexit nos, secundum illud Sap. XI, diligis omnia quæ sunt, et nihil odisti eorum quæ fecisti. Ergo passio Christi non reconciliavit nos Deo.

2. Præterea, non potest idem esse principium et effectus, unde gratia, quæ est principium merendi, non cadit sub merito. Sed dilectio Dei est principium passionis Christi, secundum illud Ioan. III, sic Deus dilexit mundum ut filium suum unigenitum daret. Non ergo videtur quod per passionem Christi simus reconciliati Deo, ita quod de novo nos amare inciperet.

3. Præterea, passio Christi impleta est per homines Christum occidentes, qui ex hoc graviter Deum offenderunt. Ergo passio Christi magis est causa indignationis quam reconciliationis Dei.

SED CONTRA est quod apostolus dicit, Rom. V, reconciliati sumus Deo per mortem filii eius.

RESPONDEO dicendum quod passio Christi est causa reconciliationis nostræ ad Deum dupliciter. Uno modo, in quantum remouet peccatum, per quod homines constituuntur inimici Dei, secundum illud Sap. XIV, similiter odio sunt Deo impius et impietas eius; et in Psal-

mo, odisti omnes qui operantur iniquitatem. Alio modo, in quantum est Deo sacrificium acceptissimum. Est enim hoc proprie sacrificii effectus, ut per ipsum placetur Deus, sicut cum homo offensam in se commissam remittit propter aliquod obsequium acceptum quod ei exhibetur. Unde dicitur I Reg. XXVI, si Dominus incitat te aduersum me, odoretur sacrificium. Et similiter tantum bonum fuit quod Christus voluntarie passus est, quod propter hoc bonum in natura humana inventum, Deus placatus est super omni offensa generis humani, quantum ad eos qui Christo passo coniunguntur secundum modum præmissum.

1. Ad primum ergo dicendum quod Deus diligit omnes homines quantum ad naturam, quam ipse fecit. Odit tamen eos quantum ad culpam, quam contra eum homines committunt, secundum illud Eccli. XII, altissimus odio habet peccatores.

2. Ad secundum dicendum quod Christus non dicitur quantum ad hoc nos Deo reconciliasse, quod de novo nos amare inciperet, cum scriptum sit, Ierem. XXXI, in caritate perpetua dilexi te. Sed quia per passionem Christi est sublata odii causa, tum propter ablutionem peccati; tum propter recompensationem acceptabilioris boni.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut occisores Christi homines fuerunt, ita et Christus occisus. Maior autem fuit caritas Christi patientis quam iniquitas occisorum. Et ideo passio Christi magis valuit ad reconciliandum Deum toti humano generi, quam ad provocandum iram.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Christus sua passione non aperuerit nobis ianuam cæli.

1. Dicitur enim Prov. XI, seminanti iustitiam merces fidelis. Sed merces iustitiæ est introitus regni cælestis. Ergo videtur quod sancti patres, qui operati sunt opera iustitiæ, fideliter consecuti essent introitum regni cælestis, etiam absque Christi passione. Non ergo passio Christi est causa apertionis ianuæ regni cælestis.

2. Præterea, ante passionem Christi, Elias raptus est in cælum, ut dicitur IV Reg. II. Sed effectus non præcedit causam. Ergo videtur quod apertio ianuæ cælestis non sit effectus passionis Christi.

3. Præterea, sicut legitur Matth. III, Christo baptizato aperti sunt cæli. Sed baptismus præcessit passionem. Ergo apertio cæli non est effectus passionis Christi.

4. Præterea, Mich. II dicitur, ascendit pandens iter ante eos. Sed nihil aliud videtur pandere iter cæli quam eius ianuam aperire. Ergo videtur quod ianuam cæli sit nobis aperta, non per passionem, sed per ascensionem Christi.

SED CONTRA est quod apostolus dicit, Heb. X, habemus fiduciam in introitu sanctorum, scilicet cælestium, in sanguine Christi.

RESPONDEO dicendum quod clausio ianue est obstaculum quoddam prohibens homines ab ingressu. Prohibebantur autem homines ab ingressu regni cælestis propter peccatum, quia, sicut dicitur Isaia XXXV, via illa sancta vocabitur, et non transibit per eam pollutus. Est autem duplex peccatum impediens ab ingressu regni cælestis. Unum quidem commune totius humanæ naturæ, quod est peccatum primi parentis. Et per hoc peccatum præcludebatur homini aditus regni cælestis, unde legitur Gen. III quod, post peccatum primi hominis, collocavit Deus cherubim, et flammeum gladium atque versatilem, ad custodiendam viam ligni vitæ. Aliud autem est peccatum speciale uniuscuiusque personæ, quod per proprium actum committitur uniuscuiusque hominis. Per passionem autem Christi liberati sumus non solum a peccato communi totius humanæ naturæ, et quantum ad culpam et quantum ad reatum pænæ, ipso solvente pretium pro nobis, sed etiam a peccatis propriis singulorum qui communicant eius passioni per fidem et caritatem et fidei sacramenta. Et ideo per passionem Christi aperta est nobis ianua regni cælestis. Et hoc est quod apostolus dicit, Heb. IX, quod Christus, assistens pontifex futurorum bonorum, per proprium sanguinem introivit semel in sancta, æterna redemptione inventa. Et hoc significatur Num. XXXV, ubi dicitur quod homicida manebit ibi, scilicet in civitate refugii, donec sacerdos magnus, qui oleo sancto unctus est, moriatur, quo mortuo, poterit in domum suam redire.

1. Ad primum ergo dicendum quod sancti patres, operando opera iustitiæ, meruerunt introitum regni cælestis per fidem passionis Christi, secundum illud Heb. XI, sancti per fidem vicerunt regna, operati sunt iustitiam, per quam etiam unusquisque a peccato purgabatur quantum pertinet ad emundationem propriæ personæ. Non tamen alicuius fides vel iustitia sufficiebat ad removendum impedimentum quod erat per reatum totius humanæ creaturæ. Quod quidem remotum est pretio sanguinis Christi. Et ideo ante passionem Christi nullus intrare poterat regnum cæleste, adipiscendo scilicet beatitudinem æternam, quæ consistit in plena Dei fruitione.

2. Ad secundum dicendum quod elias sublevatus est in cælum æreum, non autem in cælum empyreum, qui est locus beatorum. Et similiter nec Henoch, sed raptus est ad Paradisum terrestrem, ubi cum elia simul creditur vivere usque ad adventum AntiChristi.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, Christo baptizato aperti sunt cæli, non propter ipsum Christum, cui semper cælum patuit, sed ad significan-

dum quod cælum aperitur baptizatis baptismo Christi, qui habet efficaciam ex passione ipsius.

4. Ad quartum dicendum quod Christus sua passione meruit nobis introitum regni cælestis, et impedimentum removet, sed per suam ascensionem nos quasi in possessionem regni cælestis introduxit. Et ideo dicitur quod ascendens pandit iter ante eos.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Christus per suam passionem non meruit exaltari.

1. Sicut enim cognitio veritatis est proprium Deo, ita et sublimitas, secundum illud Psalmi, excelsus super omnes gentes Dominus, et super cælos gloria eius. Sed Christus, secundum quod homo, habuit cognitionem omnis veritatis non ex aliquo merito præcedenti, sed ex ipsa unione Dei et hominis, secundum illud Ioan. I, vidi-mus gloriam eius quasi unigeniti a patre, plenum gratiæ et veritatis. Ergo neque exaltationem habuit ex merito passionis, sed ex sola unione.

2. Præterea, Christus meruit sibi a primo instanti suæ conceptionis, ut supra habitum est. Non autem maior caritas fuit in eo tempore passionis quam ante. Cum ergo caritas sit merendi principium, videtur quod non magis meruit per passionem suam exaltationem quam ante.

3. Præterea, gloria corporis resultat ex gloria animæ, ut Augustinus dicit, in epistola ad dioscorum. Sed Christus per passionem suam non meruit exaltationem quantum ad gloriam animæ, quia anima eius fuit beata a primo instanti suæ conceptionis. Ergo neque etiam per passionem meruit exaltationem quantum ad gloriam corporis.

SED CONTRA est quod dicitur Philipp. II, factus est obediens usque ad mortem, mortem autem crucis, propter quod et Deus exaltavit illum.

RESPONDEO dicendum quod meritum importat quandam æqualitatem iustitiæ, unde apostolus dicit, ei qui operatur, merces imputatur secundum debitum. Cum autem aliquis ex sua iniusta voluntate sibi attribuit plus quam debeat, iustum est ut diminuatur etiam quantum ad id quod sibi debebatur, sicut, cum furatur quis unam ovem, reddet quatuor, ut dicitur Exod. XXII. Et hoc dicitur mereri, in quantum per hoc punitur cuius est iniqua voluntas. Ita etiam, cum aliquis sibi ex iusta voluntate subtrahit quod debebat habere, meretur ut sibi amplius aliquid superaddatur, quasi merces iustæ voluntatis. Et inde est quod, sicut dicitur Luc. XIV, qui se humiliat, exaltabitur. Christus autem in sua passione seipsum humiliavit infra suam dignitatem, quantum ad quatuor. Pri-

mo quidem, quantum ad passionem et mortem, cuius debitor non erat. Secundo, quantum ad locum, quia corpus eius positum est in sepulcro, anima in inferno. Tertio, quantum ad confusionem et opprobria quæ sustinuit. Quarto, quantum ad hoc quod est traditus humanæ potestati, secundum quod ipse dicit Pilato, Ioan. XIX, non haberes in me potestatem, nisi datum tibi fuisset desuper. Et ideo per suam passionem meruit exaltationem quantum ad quatuor. Primo quidem, quantum ad resurrectionem gloriosam. Unde dicitur in Psalmo, tu cognovisti sessionem meam, idest humilitatem meam passionis, et resurrectionem meam. Secundo, quantum ad ascensionem in cælum. Unde dicitur Ephes. IV, descendit primo in inferiores partes terræ, qui autem descendit, ipse est et qui ascendit super omnes cælos. Tertio, quantum ad consessum paternæ dexteræ, et manifestationem divinitatis ipsius, secundum illud Isaiæ LII, exaltabitur et elevabitur, et sublimis erit valde, sicut obstupuerunt super eum multi, sic inglorius erit inter viros aspectus eius. Et Philipp. II dicitur, factus est obediens usque ad mortem, mortem autem crucis, propter quod et Deus exaltavit illum, et dedit illi nomen quod est super omne nomen, ut scilicet ab omnibus nominetur Deus, et omnes sibi reverentiam exhibeant sicut Deo. Et hoc est quod subditur, ut in nomine Iesu omne genu flectatur, cælestium, terrestrium et infernorum. Quarto, quantum ad iudiciariam potestatem. Dicitur enim Iob XXXVI, causa tua quasi impii iudicata est, iudicium causamque recipies.

1. Ad primum ergo dicendum quod principium merendi est ex parte animæ, corpus autem est instrumentum meritorii actus. Et ideo perfectio animæ Christi, quæ fuit merendi principium, non debuit in eo acquiri per meritum, sicut perfectio corporis, quod fuit passioni subiectum, et per hoc fuit ipsius meriti instrumentum.

2. Ad secundum dicendum quod per priora merita Christus meruit exaltationem ex parte ipsius animæ, cuius voluntas caritate et aliis virtutibus informabatur. Sed in passione meruit suam exaltationem, per modum cuiusdam recompensationis, etiam ex parte corporis, iustum enim est ut corpus, quod fuerat ex caritate passioni subiectum, acciperet recompensationem in gloria.

3. Ad tertium dicendum quod dispensatione quadam factum est in Christo ut gloria animæ, ante passionem, non redundaret ad corpus, ad hoc quod gloriam corporis honorabilius obtineret, quando eam per passionem meruisset. Gloriam autem animæ differri non conveniebat, quia anima immediate uniebatur verbo, unde decens erat ut gloria repleretur ab ipso verbo. Sed corpus uniebatur verbo mediante anima.

‡STH.III

QUÆSTIO 42

DEINDE considerandum est de morte Christi. Et circa hoc quærentur sex. Primo, utrum conveniens fuerit Christum mori. Secundo, utrum per mortem fuerit separata unio divinitatis et carnis. Tertio, utrum fuerit separata unio divinitatis et animæ. Quarto, utrum Christus in triduo mortis fuerit homo. Quinto, utrum corpus eius fuerit idem numero vivum et mortuum. Sexto, utrum mors eius aliquid sit operata ad nostram salutem.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non fuerit conveniens Christum mori.

1. Illud enim quod est primum principium in aliquo genere, non disponitur per id quod est contrarium illi generi, sicut ignis, qui est principium caloris, nunquam potest esse frigidus. Sed filius Dei est principium et fons omnis vitæ, secundum illud Psalmi, apud te est fons vitæ. Ergo videtur quod non fuerit conveniens Christum mori.

2. Præterea, maior est defectus mortis quam morbi, quia per morbum pervenitur ad mortem. Sed non fuit conveniens Christum aliquo morbo languescere, ut chrysostomus dicit. Ergo etiam non fuit conveniens Christum mori.

3. Præterea, Dominus dicit, Ioan. X, ego veni ut vitam habeant, et abundantius habeant. Sed oppositum non perducit ad oppositum. Ergo videtur quod non fuit conveniens Christum mori.

SED CONTRA est quod dicitur Ioan. XI, expedit ut moriatur unus homo pro populo, ut non tota gens pereat, quod quidem caiphas propheticè dixit, ut evangelista testatur.

RESPONDEO dicendum quod conveniens fuit Christum mori. Primo quidem, ad satisfaciendum pro humano genere, quod erat morti adiudicatum propter peccatum, secundum illud Gen. II, quacumque die comederitis, morte moriemini. Est autem conveniens satisfaciendi pro alio modus cum aliquis se subiicit pænæ quam alius meruit. Et ideo Christus mori voluit, ut, moriendo, pro nobis satisfaceret, secundum illud I Pet. III, Christus semel pro peccatis nostris mortuus est. Secundo, ad ostendendum veritatem naturæ assumptæ. Sicut enim eusebius dicit, si aliter, post conversationem cum hominibus, evanescens subito volaret fugiens mortem, ab omnibus compararetur phantasmati. Tertio, ut, moriendo, nos a timore mortis liberaret. Unde dicitur Heb. II, quod communicavit carni et sanguini, ut per mortem

destrueret eum qui habebat mortis imperium, et liberaret eos qui timore mortis per totam vitam obnoxii erant servituti. Quarto ut, corporaliter moriendo similitudini peccati, idest pœnalitati, daret nobis exemplum moriendi spiritualiter peccato. Unde dicitur Rom. VI, quod enim mortuus est peccato, mortuus est semel, quod autem vivit, vivit Deo. Ita et vos existimate mortuos esse peccato, viventes autem Deo. Quinto ut, a mortuis resurgendo, virtutem suam ostenderet, qua mortem superavit, et nobis spem resurgendi a mortuis daret. Unde apostolus dicit, I Cor. XV, si Christus prædicatur quod resurrexit a mortuis, quomodo quidam in vobis dicunt quod resurrectio mortuorum non erit?

1. Ad primum ergo dicendum quod Christus est fons vitæ secundum quod Deus, non autem secundum quod homo. Mortuus autem est non secundum quod Deus, sed secundum quod homo. Unde Augustinus dicit, contra felicianum, absit ut Christus sic senserit mortem ut, quantum est in se vita, vitam perdiderit. Si enim hoc ita esset, vitæ fons aruisset. Sensit igitur mortem participatione humani affectus, quem sponte susceperat, non naturæ suæ perdidit potentiam, per quam cuncta vivificat.

2. Ad secundum dicendum quod Christus non sustinuit mortem ex morbo proveniente, ne videretur ex necessitate mori propter infirmitatem naturæ. Sed sustinuit mortem ab exteriori illatam, cui se spontaneum obtulit, ut mors eius voluntaria ostenderetur.

3. Ad tertium dicendum quod unum oppositorum per se non ducit ad aliud, sed quandoque per accidens, sicut frigidum quandoque per accidens calefacit. Et hoc modo Christus per suam mortem nos perduxit ad vitam, quia de sua morte mortem nostram destruxit, sicut ille qui pœnam pro alio sustinet, removet pœnam eius.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod in morte Christi fuerit separata divinitas a carne.

1. Ut enim dicitur Matth. XXVII, Dominus, in cruce pendens, clamavit, Deus, Deus meus, ut quid me dereliquisti? quod exponens Ambrosius, dicit, clamat homo separatione divinitatis moriturus. Nam, cum divinitas morte libera sit, utique mors ibi esse non poterat nisi vita discederet, quia vita divinitas est. Et sic videtur quod in morte Christi sit divinitas separata a carne.

2. Præterea, remoto medio, separantur extrema. Sed divinitas unita est carni mediante anima, ut supra habitum est. Ergo videtur quod cum in morte Christi anima sit separata a carne, quod per consequens divinitas sit a carne separata.

3. Præterea, maior est virtus vivificativa Dei quam animæ. Sed corpus mori non poterat nisi anima sepa-

rata. Ergo videtur quod multo minus mori poterat nisi separata divinitate.

SED CONTRA, ea quæ sunt humanæ naturæ, non dicuntur de filio Dei nisi ratione unionis, sed de filio Dei dicitur id quod convenit corpori Christi post mortem, scilicet esse sepultum, ut patet in symbolo fidei, ubi dicitur quod filius Dei conceptus est et natus ex virgine, passus, mortuus et sepultus. Ergo corpus Christi non fuit separatum in morte a divinitate.

RESPONDEO dicendum quod id quod per gratiam Dei conceditur, nunquam absque culpa revocatur, unde dicitur Rom. XI, quod sine pœnitentia sunt dona Dei et vocatio. Multo autem maior est gratia unionis, per quam divinitas unita est carni Christi in persona, quam gratia adoptionis, qua alii sanctificantur, et etiam magis permanens ex sui ratione, quia hæc gratia ordinatur ad unionem personalem, gratia autem adoptionis ad quandam unionem affectualem. Et tamen videmus quod gratia adoptionis nunquam perditur sine culpa. Cum igitur in Christo nullum fuerit peccatum, impossibile fuit quod solveretur unio divinitatis a carne ipsius. Et ideo, sicut ante mortem caro Christi unita fuit secundum personam et hypostasim verbo Dei, ita et remansit unita post mortem, ut scilicet non esset alia hypostasis verbi Dei et carnis Christi post mortem, ut Damascenus dicit, in III libro.

1. Ad primum ergo dicendum quod derelictio illa non est referenda ad solutionem unionis personalis, sed ad hoc quod Deus pater eum exposuit passioni. Unde derelinquere ibi non est aliud quam non protegere a persequentibus. Vel dicit se derelictum quantum ad illam orationem qua dixerat, pater, si fieri potest, transeat a me calix iste, ut Augustinus exponit, in libro de gratia novi testamenti.

2. Ad secundum dicendum quod verbum Dei dicitur esse unitum carni mediante anima, inquantum caro per animam pertinet ad humanam naturam, quam filius Dei assumere intendebat, non autem ita quod anima sit quasi medium ligans unita. Habet autem caro ab anima quod pertineat ad humanam naturam, etiam postquam anima separatur ab ea, inquantum scilicet in carne mortua remanet, ex divina ordinatione, quidam ordo ad resurrectionem. Et ideo non tollitur unio divinitatis ad carnem.

3. Ad tertium dicendum quod anima habet vim vivificandi formaliter. Et ideo, ea præsentem et unitam formaliter, necesse est corpus esse vivum. Divinitas autem non habet vim vivificandi formaliter, sed effective, non enim potest esse corporis forma. Et ideo non est necesse quod, manente unione divinitatis ad carnem, caro sit viva, quia Deus non ex necessitate agit, sed ex voluntate.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod in morte Christi fuerit separatio divinitatis ab anima.

1. Dicit enim Dominus, Ioan. X, nemo tollit animam meam a me, sed ego pono eam, et iterum sumo eam. Non autem videtur quod corpus animam ponere possit, eam a se separando, quia anima non subiicitur potestati corporis, sed potius e converso. Et sic videtur quod Christo secundum quod est verbum Dei, conveniat animam suam ponere. Hoc autem est eam a se separare. Ergo per mortem anima eius fuit a divinitate separata.

2. Præterea, Athanasius dicit maledictum qui totum hominem quem assumpsit Dei filius, denuo assumptum vel liberatum, tertia die a mortuis resurrexisse non confitetur. Sed non potuit totus homo denuo assumi, nisi aliquando fuerit totus homo a Dei verbo separatus. Totus autem homo componitur ex anima et corpore. Ergo aliquando fuit facta separatio divinitatis et a corpore et ab anima.

3. Præterea, propter unionem ad totum hominem filius Dei vere dicitur homo. Si igitur, soluta unione animæ et corporis per mortem, verbum Dei remansit unitum animæ, sequeretur quod vere dici potuisset filium Dei esse animam. Hoc autem est falsum, quia, cum anima sit forma corporis, sequeretur quod verbum Dei fuerit corporis forma, quod est impossibile. Ergo in morte Christi anima fuit a verbo Dei separata.

4. Præterea, anima et corpus, ab invicem separata, non sunt una hypostasis, sed duæ. Si igitur verbum Dei remansit unitum tam animæ quam corpori Christi, separatis eis ab invicem per mortem Christi, videtur sequi quod verbum Dei, durante morte Christi, fuerit duæ hypostases. Quod est inconueniens. Non ergo post mortem Christi remansit anima verbo unita.

SED CONTRA est quod dicit Damascenus, in III libro, et si Christus mortuus est ut homo, et sancta eius anima ab incontaminato divisa est corpore; sed divinitas inseparabilis ab utrisque permansit, ab anima dico et corpore.

RESPONDEO dicendum quod anima unita est verbo Dei immediatius et per prius quam corpus, cum corpus unitum sit verbo Dei mediante anima, ut supra dictum est. Cum igitur verbum Dei non sit separatum in morte a corpore, multo minus separatum est ab anima. Unde, sicut de filio Dei prædicatur id quod convenit corpori ab anima separato, scilicet esse sepultum; ita de eo in symbolo dicitur quod descendit ad inferos, quia anima eius, a corpore separata, descendit ad inferos.

1. Ad primum ergo dicendum quod Augustinus, exponens illud verbum ioannis, inquit, cum Christus sit verbum et anima et caro, utrum ex eo quod est verbum, ponat animam; an ex eo quod est anima; an iterum ex eo

quod est caro. Et dicit quod, si dixerimus quod verbum Dei animam posuit, sequeretur quod aliquando anima illa separata est a verbo. Quod est falsum. Mors enim corpus ab anima separavit, a verbo autem animam separatam non dico. Si vero dixerimus quod anima ipsa se ponat, sequitur quod ipsa a se separatur. Quod est absurdissimum. Relinquitur ergo quod ipsa caro animam suam ponit et iterum eam sumit, non potestate sua, sed potestate verbi inhabitantis carnem, quia, sicut supra dictum est, per mortem non est separata divinitas verbi a carne.

2. Ad secundum dicendum quod in verbis illis Athanasius non intellexit quod totus homo denuo sit assumptus, idest, omnes partes eius, quasi verbum Dei partes humanæ naturæ deposuerit per mortem. Sed quod iterato totalitas naturæ assumptæ sit in resurrectione reintegrata per iteratam unionem animæ et corporis.

3. Ad tertium dicendum quod verbum Dei, propter unionem humanæ naturæ, non dicitur humana natura, sed dicitur homo, quod est habens humanam naturam. Anima autem et corpus sunt partes essentielles humanæ naturæ. Unde propter unionem verbi ad utrumque eorum non sequitur quod verbum Dei sit anima vel corpus, sed quod est habens animam vel corpus.

4. Ad quartum dicendum quod, sicut Damascenus dicit, in III libro, quod in morte Christi est separata anima a carne, non est una hypostasis in duas hypostases divisa. Et corpus enim et anima secundum idem ex principio in verbi hypostasi habuerunt existentiam, et in morte, invicem divisa, singula eorum manserunt unam hypostasim verbi habens. Quare una verbi hypostasis verbi et animæ et corporis existit hypostasis. Nunquam enim neque anima neque corpus propriam habuerunt hypostasim, præter verbi hypostasim. Una enim semper verbi hypostasis, et nunquam duæ.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Christus in triduo mortis fuerit homo.

1. Dicit enim Augustinus, in I de Trin., talis erat illa susceptio, quæ Deum hominem faceret et hominem Deum. Sed illa susceptio non cessavit per mortem. Ergo videtur quod per mortem non desiit esse homo.

2. Præterea, Philosophus dicit, in IX Ethic., quod unusquisque homo est suus intellectus. Unde et, post mortem animam Petri alloquentes, dicimus, sancte Petre, ora pro nobis. Sed post mortem filius Dei non fuit separatus ab anima intellectuali. Ergo in illo triduo filius Dei fuit homo.

3. Præterea, omnis sacerdos est homo. Sed in illo triduo mortis Christus fuit sacerdos, aliter enim non verum

esset quod dicitur in Psalmo, tu es sacerdos in æternum. Ergo Christus in illo triduo fuit homo.

SED CONTRA, remoto superiori, removetur inferius. Sed vivum, sive animatum, est superius ad animal et ad hominem, nam animal est substantia animata sensibilis. Sed in illo triduo mortis corpus Christi non fuit vivum neque animatum. Ergo non fuit homo.

RESPONDEO dicendum quod Christum vere fuisse mortuum est articulus fidei. Unde asserere omne id per quod tollitur veritas mortis Christi, est error contra fidem. Propter quod in epistola synodali Cyrilli dicitur, si quis non confitetur Dei verbum passum carne, et crucifixum carne, et quod mortem gustavit carne, anathema sit. Pertinet autem ad veritatem mortis hominis vel animalis quod per mortem desinat esse homo vel animal, mors enim hominis vel animalis provenit ex separatione animæ, quæ complet rationem animalis vel hominis. Et ideo dicere Christum in triduo mortis hominem fuisse, simpliciter et absolute loquendo, erroneum est. Potest tamen dici quod Christus in triduo fuit homo mortuus. Quidam tamen confessi sunt Christum in triduo hominem fuisse, dicentes quidem verba erronea, sed sensum erroris non habentes in fide, sicut Hugo de sancto victore, qui ea ratione dixit Christum in triduo mortis fuisse hominem, quia dicebat animam esse hominem. Quod tamen est falsum, ut in prima parte ostensum est. Magister etiam sententiarum, in XXII distinctione III libri, posuit quod Christus in triduo mortis fuit homo, alia ratione, quia credidit quod unio animæ et carnis non esset de ratione hominis, sed sufficit ad hoc quod aliquid sit homo, quod habeat animam humanam et corpus, sive coniuncta sive non coniuncta. Quod etiam patet esse falsum ex his quæ dicta sunt in prima parte, et ex his quæ dicta sunt circa modum unionis.

1. Ad primum ergo dicendum quod verbum Dei suscepit animam et carnem unitam, et ideo illa susceptio fecit Deum hominem et hominem Deum. Non autem cessavit illa susceptio per separationem verbi ab anima vel a carne, cessavit tamen unio carnis et animæ.

2. Ad secundum dicendum quod homo dicitur esse suus intellectus, non quia intellectus sit totus homo, sed quia intellectus est principalior pars hominis, in quo virtualiter existit tota dispositio hominis, sicut si rector civitatis dicatur tota civitas, quia in eo consistit tota dispositio civitatis.

3. Ad tertium dicendum quod esse sacerdotem convenit homini ratione animæ, in qua est ordinis character. Unde per mortem homo non perdit ordinem sacerdotalem. Et multo minus Christus, qui est totius sacerdotii origo.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non fuit idem numero corpus Christi viventis et mortui.

1. Christus enim vere mortuus fuit, sicut et alii homines moriuntur. Sed corpus cuiuscumque alterius hominis non est simpliciter idem numero mortuum et vivum quia differunt essentiali differentia. Ergo neque corpus Christi est idem numero mortuum et vivum simpliciter.

2. Præterea, secundum Philosophum, in V Metaphys., quæcumque sunt diversa specie, sunt diversa etiam numero. Sed corpus Christi vivum et mortuum fuit diversum specie, quia non dicitur oculus aut caro mortui nisi æquivoce, ut patet per Philosophum, et in I de Anima et VII Metaphys. Ergo corpus Christi non fuit simpliciter idem numero vivum et mortuum.

3. Præterea, mors est corruptio quædam. Sed illud quod corrumpitur corruptione substantiali, postquam corruptum est, iam non est, quia corruptio est mutatio de esse in non esse. Corpus igitur Christi, postquam mortuum fuit, non remansit idem numero, cum mors sit substantialis corruptio.

SED CONTRA est quod Athanasius dicit, in epistola ad epictetum, circumciso corpore, et potato et manducante et laborante, et in ligno affixo, erat impassibile et incorporeum Dei verbum, hoc erat in sepulcro positum. Sed corpus Christi vivum fuit circumcisum et in ligno affixum, corpus autem Christi mortuum fuit positum in sepulcro. Ergo hoc idem corpus quod fuit vivum, fuit et mortuum.

RESPONDEO dicendum quod hoc quod dico simpliciter, potest dupliciter accipi. Uno modo, quod simpliciter idem est quod absolute, sicut simpliciter dicitur quod nullo addito dicitur, ut Philosophus dicit. Et hoc modo corpus Christi mortuum et vivum simpliciter fuit idem numero. Dicitur enim aliquid esse idem numero simpliciter, quia est supposito idem. Corpus autem Christi vivum et mortuum fuit supposito idem, quia non habuit aliam hypostasim vivum et mortuum, præter hypostasim Dei verbi, ut supra dictum est. Et hoc modo loquitur Athanasius in auctoritate inducta. Alio modo, simpliciter idem est quod omnino vel totaliter. Et sic corpus Christi mortuum et vivum non fuit simpliciter idem numero. Quia non fuit totaliter idem, cum vita sit aliquid de essentia corporis viventis, est enim prædicatum essentielle, non accidentale; unde consequens est quod corpus quod desinit esse vivum, non totaliter idem remaneat. Si autem diceretur quod corpus Christi mortuum totaliter idem remaneret, sequeretur quod non esset corruptum, corruptione dico mortis. Quod est hæresis Gaianitarum, ut Isidorus dicit, et habetur in decretis, XXIV, qu. III. Et Damascenus dicit, in III libro quod cor-

ruptionis nomen duo significat, uno modo, separationem animæ a corpore, et alia huiusmodi; alio modo, perfectam dissolutionem in elementa. Ergo incorruptibile dicere corpus Domini, secundum Iulianum et Gaianum, secundum primum corruptionis modum, ante resurrectionem, est impium, quia corpus Christi non esset consubstantiale nobis; nec in veritate mortuum esset; nec secundum veritatem salvati essemus. Secundo autem modo, corpus Christi fuit incorruptum.

1. Ad primum ergo dicendum quod corpus mortuum cuiuscumque alterius hominis non remanet unitum alicui hypostasi permanenti, sicut corpus mortuum Christi. Et ideo corpus mortuum cuiuscumque alterius hominis non est idem simpliciter, sed secundum quid, quia est idem secundum materiam, non autem idem secundum formam. Corpus autem Christi remanet idem simpliciter, propter identitatem suppositi, ut dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod, quia idem numero dicitur aliquid secundum suppositum, idem autem specie est idem secundum formam, ubicumque suppositum subsistit in una sola natura, oportet quod, sublata unitate speciei, auferatur unitas numeralis. Sed hypostasis verbi Dei subsistit in duabus naturis. Et ideo, quamvis in aliis non remaneat corpus idem secundum speciem humanæ naturæ, remanet tamen in Christo idem numero secundum suppositum verbi Dei.

3. Ad tertium dicendum quod corruptio et mors non competit Christo ratione suppositi, secundum quod suppositum attenditur unitas numeralis, sed ratione naturæ humanæ, secundum quam invenitur in corpore Christi differentia mortis et vitæ.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEditur. Videtur quod mors Christi nihil operata fuerit ad nostram salutem.

1. Mors enim est privatio quædam, est enim privatio vitæ. Sed privatio, cum non sit res aliqua, non habet aliquam virtutem agendi. Ergo non potuit aliquid operari ad nostram salutem.

2. Præterea, passio Christi operata est ad nostram salutem per modum meriti. Sic autem non potuit operari mors Christi, nam in morte separatur anima a corpore, quæ est merendi principium. Ergo mors Christi non est operata aliquid ad nostram salutem.

3. Præterea, corporale non est causa spiritualis. Sed mors Christi fuit corporalis. Non ergo potuit esse causa spiritualis nostræ salutis.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in IV de Trin., una mors nostri salvatoris, scilicet corporalis, duabus mortibus nostris, idest animæ et corporis, saluti fuit.

RESPONDEO dicendum quod de morte Christi dupliciter loqui possumus, uno modo, secundum quod est in fieri; alio modo, secundum quod est in facto esse. Dicitur autem mors esse in fieri, quando aliquis per aliquam passionem, vel naturalem vel violentam, tendit in mortem. Et hoc modo, idem est loqui de morte Christi et de passione ipsius. Et ita, secundum hunc modum, mors Christi est causa salutis nostræ, secundum illud quod de passione supra dictum est. Sed in facto esse mors consideratur secundum quod iam facta est separatio corporis et animæ. Et sic nunc loquimur de morte Christi. Hoc autem modo mors Christi non potest esse causa salutis nostræ per modum meriti, sed solum per modum efficientiæ, inquantum scilicet nec per mortem divinitas separata est a carne Christi, et ideo quidquid contigit circa carnem Christi, etiam anima separata, fuit nobis salutiferum virtute divinitatis unitæ. Consideratur autem proprie alicuius causæ effectus secundum similitudinem causæ. Unde, quia mors est quædam privatio vitæ propriæ, effectus mortis Christi attenditur circa remotionem eorum quæ contrariantur nostræ saluti, quæ quidem sunt mors animæ et mors corporis. Et ideo per mortem Christi dicitur esse destructa in nobis et mors animæ, quæ est per peccatum, secundum illud Rom. IV, traditus est, scilicet in mortem, propter delicta nostra; et mors corporis, quæ consistit in separatione animæ, secundum illud I Cor. XV, absorpta est mors in victoria.

1. Ad primum ergo dicendum quod mors Christi est operata salutem nostram ex virtute divinitatis unitæ, et non ex sola ratione mortis.

2. Ad secundum dicendum quod mors Christi, secundum quod consideratur in facto esse, etsi non fuerit ad nostram salutem operata per modum meriti, fuit tamen operata per modum efficientiæ, ut dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod mors Christi fuit quidem corporalis, sed corpus illud fuit instrumentum divinitatis sibi unitæ, operans in virtute eius etiam mortuum.

QUÆSTIO 43

DEINDE considerandum est de sepultura Christi. Et circa hoc quærentur quatuor. Primo, utrum conveniens fuerit Christum sepeliri. Secundo, de modo sepulturæ eius. Tertio, utrum corpus eius fuerit in sepulcro resolutum. Quarto, de tempore quo iacuit in sepulcro.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non fuerit conveniens Christum sepeliri.

1. De Christo enim dicitur in Psalmo, factus est sicut homo sine adiutorio, inter mortuos liber. Sed in sepulcro includuntur corpora mortuorum, quod videtur libertati esse contrarium. Ergo non videtur fuisse conveniens quod corpus Christi sepeliretur.

2. Præterea, nihil circa Christum fieri debuit quod non esset salutiferum nobis. Sed in nullo videtur ad salutem hominum pertinere quod Christus fuit sepultus. Ergo non fuit conveniens Christum sepeliri.

3. Præterea, inconveniens esse videtur quod Deus, qui est super cælos excelsos, in terra sepeliretur. Sed illud quod convenit corpori Christi mortuo, attribuitur Deo, ratione unionis. Ergo inconveniens videtur Christum fuisse sepultum.

SED CONTRA est quod Dominus dicit, Matth. XXVI, de muliere quæ eum inunxit, opus bonum operata est in me, et postea subdit, mittens unguentum hoc in corpus meum, ad sepeliendum me fecit.

RESPONDEO dicendum quod conveniens fuit Christum sepeliri. Primo quidem, ad comprobandum veritatem mortis, non enim aliquis in sepulcro ponitur, nisi quando iam de veritate mortis constat. Unde et marci XV legitur quod Pilatus, antequam concederet Christum sepeliri, diligenti inquisitione cognovit eum mortuum esse. Secundo, quia per hoc quod Christus de sepulcro resurrexit, datur spes resurgendi per ipsum his qui sunt in sepulcro, secundum illud Ioan. V, omnes qui in monumentis sunt, audient vocem filii Dei, et qui audierint, vivent. Tertio, ad exemplum eorum qui per mortem Christi spiritualiter moriuntur peccatis, qui scilicet absconduntur a conturbatione hominum. Unde dicitur Coloss. III, mortui estis, et vita vestra abscondita est cum Christo in Deo. Unde et baptizati, qui per mortem Christi moriuntur peccatis, quasi consepeliuntur Christo per immersionem, secundum illud Rom. VI, consepulti sumus cum Christo per baptismum in mortem.

1. Ad primum ergo dicendum quod Christus etiam sepultus ostendit se inter mortuos liberum fuisse, in hoc quod per inclusionem sepulcri non potuit impediri quin ab eo resurgendo exiverit.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut Christi mors efficienter operata est nostram salutem, ita etiam et eius sepultura. Unde Hieronymus dicit, super Marc., sepultura Christi resurgimus. Et Isaiaë LIII, super illud, dabit impios pro sepultura, dicit Glossa, idest, gentes, quæ sine pietate erant, Deo patrique dabit, quia mortuus et sepultus eos acquisivit.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut dicitur in quodam sermone Concilii ephesini, nihil horum quæ salvant homines, iniuriam Deo facit, quæ ostendunt eum, non passibilem, sed clementem. Et in alio sermone eiusdem Concilii legitur, nihil putat iniuriam Deus quod est occasio salutis hominibus. Tu quidem non ita vilem Dei naturam arbitreris, tanquam quæ aliquando subiecta possit esse iniuriis.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur non convenienti modo Christum fuisse sepultum.

1. Sepultura enim eius respondet morti ipsius. Sed Christus fuit passus mortem abiectissimam, secundum illud Sap. II, morte turpissima condemnemus eum. Ergo inconveniens videtur fuisse quod Christo exhibita fuit honorabilis sepultura, inquantum a magnatibus fuit tumultus, scilicet a Ioseph ab Arimathæa, qui erat nobilis decurio, ut habetur marci XV, et a Nicodemo, qui erat princeps Iudæorum, ut habetur Ioan. III.

2. Præterea, circa Christum non debuit aliquid fieri quod esset superfluitatis exemplum. Videtur autem superfluitatis fuisse quod ad sepeliendum Christum Nicodemus venit ferens mixturam myrrhæ et alces quasi libras centum, ut dicitur Ioan. XIX, præsertim cum mulier prævenit corpus eius ungere in sepulturam, ut dicitur marci XIV. Non ergo fuit hoc convenienter circa Christum factum.

3. Præterea, non est conveniens ut aliquod factum sibi ipsi dissonum sit. Sed sepultura Christi fuit simplex ex una parte, quia scilicet Ioseph involvit corpus eius in sindone munda, ut dicitur Matth. XXVII, non autem auro aut gemmis aut serico, ut Hieronymus ibidem dicit, ex alia vero parte videtur fuisse ambitiosa, inquantum eum cum aromatibus sepelierunt. Ergo videtur non fuisse conveniens modus sepulturæ Christi.

4. Præterea, quæcumque scripta sunt, et præcipue de Christo, ad nostram doctrinam scripta sunt, ut dicitur Rom. XV. Sed quædam scribuntur in evangeliiis circa sepulcrum quæ in nullo videntur ad nostram doctrinam pertinere, sicut quod fuit sepultus in horto, quod in monumento alieno, et novo, et exciso in petra. Inconveniens igitur fuit modus sepulturæ Christi.

SED CONTRA est quod dicitur Isaiaë XI, et erit sepulcrum eius gloriosum.

RESPONDEO dicendum quod modus sepulturæ Christi ostenditur esse conveniens quantum ad tria. Primo quidem, quantum ad confirmandam fidem mortis et re-

surrectionis ipsius. Secundo, ad commendandam pietatem eorum qui eum sepelierunt. Unde Augustinus dicit, in I de Civ. Dei, laudabiliter commemorantur in evangelio qui corpus eius, de cruce acceptum, diligenter atque honorifice tegendum sepeliendumque curarunt. Tertio, quantum ad mysterium, per quod informantur illi qui Christo consepeliuntur in mortem.

1. Ad primum ergo dicendum quod, circa mortem Christi, commendantur patientia et constantia ipsius qui mortem est passus, et tanto magis, quanto mors fuit abiectior. Sed in sepultura honorifica consideratur virtus morientis, qui, contra intentionem occidentium, etiam mortuus honorifice sepelitur, et præfiguratur devotio fidelium, qui erant Christo mortuo servituri.

2. Ad secundum dicendum quod in hoc quod evangelista dicit quod sepelierunt eum sicut mos est Iudæis sepelire, sicut Augustinus dicit, super Ioan., admonuit in huiusmodi officiis quæ mortuis exhibentur, morem cuiusque gentis esse servandum. Erat autem illius gentis consuetudo ut mortuorum corpora variis aromatibus condirentur, ut diutius servarentur illæsa. Unde et in III de doct. Christ. Dicitur quod in omnibus talibus non usus rerum, sed libido utentis in culpa est. Et postea subdit, quod in aliis personis plerumque flagitium est, in divina vel prophetica persona magnæ cuiusdam rei signum est. Myrrha enim et alæ, propter sui amaritudinem, significant pœnitentiam, per quam aliquis in seipso Christum conservat absque corruptione peccati. Odor autem aromatum significat bonam famam.

3. Ad tertium dicendum quod myrrha et alæ adhibebantur corpori Christi ut immune a corruptione servaretur, quod videbatur ad quandam necessitatem pertinere. Unde datur nobis exemplum ut licite possimus aliquibus pretiosis uti medicinaliter pro necessitate nostri corporis conservandi. Sed involutio corporis pertinebat ad solam quandam decentiam honestatis. Et in talibus, simplicibus debemus esse contenti. Per hoc tamen significabatur, ut Hieronymus dicit, quod ille in sindone munda involvit Iesum, qui mente pura eum suscepit. Et hinc, ut beda dicit, super Marc., ecclesiæ mos obtinuit ut sacrificium altaris non in serico neque in panno tincto, sed in Lino terreno celebretur, sicut corpus Domini est in sindone munda sepultum.

4. Ad quartum dicendum quod Christus sepelitur in horto, ad significandum quod per mortem et sepulturam ipsius liberamur a morte, quam incurrimus per peccatum Adæ in horto Paradisi commissum. Ideo autem salvator in aliena ponitur sepultura, ut Augustinus dicit, in quodam sermone, quia pro aliorum moriebatur salute, sepulcrum autem mortis est habitaculum. Per hoc etiam considerari potest paupertatis abundantia pro nobis susceptæ. Nam qui domum in vita non habuit, post mortem quoque in alieno sepulcro reconditur, et nudus existens a Ioseph operitur. In novo autem po-

nitur monumento, ut Hieronymus dicit, ne, post resurrectionem, ceteris corporibus remanentibus, surrexisse alius fingeretur. Potest autem et novum sepulcrum mariæ virginalem uterum demonstrare. Per hoc etiam datur intelligi quod per Christi sepulturam omnes innovamur, morte et corruptione destructa. In monumento autem deciso in petra conditus est, ut Hieronymus dicit, ne, si ex multis lapidibus ædificatum fuisset, tumuli fundamentis suffossis, sublatus furto diceretur. Unde et saxum magnum quod appositum fuit, ostendit non absque auxilio plurimorum sepulcrum potuisse reserari. Si etiam sepultus fuisset in terra, dicere poterant, suffoderunt terram, et furati sunt eum, sicut Augustinus dicit. Significatur autem mystice per hoc, ut Hilarius dicit, quod per apostolorum doctrinam in pectus duritiæ gentilis, quodam doctrinæ opere excisum, Christus infertur, rude scilicet ac novum, nullo antea ingressu timori Dei pervium. Et quia nihil oporteat præter eum in pectora nostra penetrare, lapis Ostio advolvitur. Et, sicut Origenes dicit, non fortuito scriptum est, Ioseph involvit corpus Christi sindone munda, et posuit in monumento novo, et quod advolvit lapidem magnum, quia omnia quæ sunt circa corpus Iesu, munda sunt, et nova, et valde magna.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod corpus Christi in sepulcro fuerit incineratum.

1. Sicut enim mors est pœna peccati primi parentis, ita etiam incineratio, dictum est enim primo homini post peccatum, pulvis es, et in pulverem reverteris, ut dicitur Gen. III. Sed Christus mortem sustinuit ut nos a morte liberaret. Ergo etiam incinerari debuit corpus eius, ut nos ab incineratione liberaret.

2. Præterea, corpus Christi fuit eiusdem naturæ cum corporibus nostris. Sed corpora nostra statim post mortem resolvi incipiunt et ad putrefactionem disponuntur, quia, exhalante calido naturali, supervenit calor extraneus, qui putrefactionem causat. Ergo videtur quod similiter in corpore Christi acciderit.

3. Præterea, sicut dictum est, Christus sepeliri voluit ut daret hominibus spem resurgendi etiam de sepulcris. Ergo etiam incinerationem pati debuit, ut spem resurgendi incineratis post incinerationem daret.

SED CONTRA est quod in Psalmo dicitur, non dabis sanctum tuum videre corruptionem, quod Damascenus exponit, in III libro, de corruptione quæ est per resolutionem in elementa.

RESPONDEO dicendum quod non fuit conveniens corpus Christi putrefieri, vel quocumque modo incinerari. Quia putrefactio cuiuscumque corporis provenit ex in-

firmitate naturæ illius corporis, quæ non potest amplius corpus continere in unum. Mors autem Christi, sicut supra dictum est, non debuit esse cum infirmitate naturæ, ne crederetur non esse voluntaria. Et ideo non ex morbo, sed ex passione illata voluit mori, cui se obtulit sponte. Et ideo Christus, ne mors eius naturæ infirmitati adscriberetur, noluit corpus suum qualitercumque putrefieri, aut qualitercumque resolvi, sed, ad ostensionem virtutis divinæ, voluit corpus illud incorruptum permanere. Unde chrysostomus dicit quod, viventibus aliis hominibus, his scilicet qui egerunt strenue, arrident propria gesta, his autem pereuntibus, pereunt. Sed in Christo est totum contrarium, nam ante crucem, omnia sunt mæsta et infirma; ut autem crucifixus est, omnia clariora sunt facta, ut noscas non purum hominem crucifixum.

1. Ad primum ergo dicendum quod Christus, cum non esset subiectus peccato, neque morti erat obnoxius neque incinerationi. Voluntarie tamen mortem sustinuit propter nostram salutem, propter rationes supra dictas. Si autem corpus eius fuisset putrefactum vel resolutum, magis hoc fuisset in detrimentum humanæ salutis, dum non crederetur in eo esse virtus divina. Unde ex persona eius in Psalmo dicitur, quæ utilitas in sanguine meo dum descendo in corruptionem? quasi dicat, si corpus meum putrescat, perdetur effusi sanguinis utilitas.

2. Ad secundum dicendum quod corpus Christi, quantum ad conditionem naturæ passibilis, putrefactibile fuit, licet non quantum ad meritum putrefactionis, quod est peccatum. Sed virtus divina corpus Christi a putrefactione reservavit, sicut et resuscitavit a morte.

3. Ad tertium dicendum quod Christus de sepulcro resurrexit virtute divina, quæ nullis terminis coarctatur. Et ideo hoc quod a sepulcro surrexit, sufficiens argumentum fuit quod homines erant resuscitandi virtute divina non solum de sepulcris, sed etiam de quibuscumque cineribus.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Christus non fuerit in sepulcro solum una die et duabus noctibus.

1. Dicit enim ipse, Matth. XII, sicut fuit ionas in ventre ceti tribus diebus et tribus noctibus, ita filius hominis erit in corde terræ tribus diebus et tribus noctibus. Sed in corde terræ fuit in sepulcro existens. Non ergo fuit in sepulcro solum una die et duabus noctibus.

2. Præterea, Gregorius dicit, in homilia paschali, quod sicut Samson abstulit media nocte portas gazæ, ita Christus media nocte, auferens portas inferni, resurrexit. Sed postquam resurrexit, non fuit in sepulcro. Ergo non fuit in sepulcro duabus noctibus integris.

3. Præterea, per mortem Christi lux prævaluit tenebris. Sed nox ad tenebras pertinet, dies autem ad lucem. Ergo convenientius fuit quod corpus Christi fuerit in sepulcro duabus diebus et una nocte, quam e converso.

SED CONTRA est quod, sicut Augustinus dicit, in IV de Trin., a vespere sepulturæ usque ad diluculum resurrectionis triginta sex horæ sunt, idest, nox tota cum die tota et nocte tota.

RESPONDEO dicendum quod ipsum tempus quo Christus in sepulcro mansit, effectum mortis eius repræsentat. Dictum est enim supra quod per mortem Christi liberati sumus a duplici morte, scilicet a morte animæ et a morte corporis. Et hoc significatur per duas noctes quibus Christus in sepulcro permansit. Mors autem eius, quia non fuit ex peccato proveniens sed ex caritate suscepta, non habuit rationem noctis, sed diei. Et ideo significatur per diem integram qua Christus fuit in sepulcro. Et sic conveniens fuit quod Christus una die et duabus noctibus esset in sepulcro.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro de consensu evang., quidam, modum Scripturæ nescientes, noctem voluerunt animadvertere tres illas horas, a sexta usque ad nonam, quibus sol obscuratus est; et diem, tres horas alias quibus iterum teris est redditus, idest a nona usque ad eius occasum. Sequitur enim nox futura sabbati, qua cum suo die computata, erunt iam duæ noctes et duo dies. Post sabbatum autem, sequitur nox primæ sabbati, idest illucescentis diei dominici, in qua tunc Dominus resurrexit. Et ita adhuc non constabit ratio trium dierum et trium noctium. Restat ergo ut hoc inveniatur illo Scripturarum usitato loquendi modo quo a parte totum intelligitur, ita scilicet quod unam noctem et unam diem accipiamus pro uno die naturali. Et sic primus dies computatur ab extrema parte sui, qua Christus in sexta feria est mortuus et sepultus; secunda autem dies est integra cum viginti quatuor horis nocturnis et diurnis; nox autem sequens pertinet ad tertium diem. Sicut enim primi dies, propter futurum hominis lapsum, a luce in noctem; ita isti, propter hominis reparationem, a tenebris computantur in lucem.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in IV de Trin., Christus in diluculo resurrexit, in quo aliquid lucis apparet, et adhuc tamen aliquid remanet tenebrarum noctis, unde de mulieribus dicitur, Ioan. XX, quod cum tenebræ adhuc essent, venerunt ad monumentum. Ratione ergo harum tenebrarum, Gregorius dicit Christum media nocte surrexisse, non quidem divisa nocte in duas partes æquales, sed infra illam noctem. Illud enim diluculum et pars noctis et pars diei dici potest, propter communicantiam quam habet cum utroque.

3. Ad tertium dicendum quod in tantum lux in mor-

te Christi prævaluit, quod significatur per unam diem, quod tenebras duarum noctium, idest duplicis mortis nostræ, removit, ut dictum est.

QUÆSTIO 44

DEINDE considerandum est de descensu Christi ad inferos. Et circa hoc quærentur octo. Primo, utrum conveniens fuerit Christum ad inferos descendere. Secundo, in quem infernum descenderit. Tertio, utrum totus fuerit in inferno. Quarto, utrum aliquam moram ibi contraxerit. Quinto, utrum sanctos patres ab inferno liberaverit. Sexto, utrum ab inferno liberaverit damnatos. Septimo, utrum liberaverit pueros in peccato originali defunctos. Octavo, utrum liberaverit homines de Purgatorio.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non fuerit conveniens Christum ad infernum descendere.

1. Dicit enim Augustinus, in epistola ad evodium, nec ipsos quidem inferos usquam Scripturarum in bono appellatos potui reperire. Sed anima Christi non descendit ad aliquod malum, quia nec animæ iustorum ad aliquod malum descendunt. Ergo videtur quod non fuerit conveniens Christum ad inferos descendere.

2. Præterea, descendere ad inferos non potest Christo convenire secundum divinam naturam, quæ est omnino immobilis, sed solum convenire potest ei secundum naturam assumptam. Ea vero quæ Christus fecit vel passus est in natura assumpta, ordinantur ad humanam salutem. Ad quam non videtur necessarium fuisse quod Christus descenderit ad inferos, quia per passionem suam, quam in hoc mundo sustinuit, nos liberavit a culpa et pœna, ut supra dictum est. Non igitur fuit conveniens quod Christus ad infernum descenderet.

3. Præterea, per mortem Christi separata est anima a corpore eius, quod quidem positum fuerat in sepulcro, ut supra habitum est. Non videtur autem quod secundum animam solam ad infernum descenderit, quia anima, cum sit incorporea, non videtur quod localiter possit moveri; hoc enim est corporum, ut probatur in VI Physic; descensus autem motum corporalem importat. Non ergo fuit conveniens quod Christus ad infernum descenderet.

SED CONTRA est quod dicitur in symbolo, descendit ad inferos. Et apostolus dicit, Ephes. IV, quod autem ascen-

dit, quid est nisi quia descendit primum ad inferiores partes terræ? Glossa, idest ad inferos.

RESPONDEO dicendum quod conveniens fuit Christum ad infernum descendere. Primo quidem, quia ipse venerat pœnam nostram portare, ut nos a pœna eriperet, secundum illud Isaiæ LIII, vere languores nostros ipse tulit, et dolores nostros ipse portavit. Ex peccato autem homo incurrerat non solum mortem corporis, sed etiam descensum ad inferos. Et ideo, sicut fuit conveniens eum mori ut nos liberaret a morte, ita conveniens fuit eum descendere ad inferos ut nos a descensu ad inferos liberaret. Unde dicitur Osee XIII, ero mors tua, o mors. Ero morsus tuus, inferne. Secundo, quia conveniens erat ut, victo diabolo per passionem, vinctos eius eriperet, qui detinebantur in inferno, secundum illud Zach. IX, tu quoque in sanguine testamenti tui vinctos tuos emisisti de lacu. Et Coloss. II dicitur, exspolians principatus et potestates, traduxit confidenter. Tertio ut, sicut potestatem suam ostendit in terra vivendo et moriendo, ita etiam potestatem suam ostenderet in inferno, ipsum visitando et illuminando; unde dicitur in Psalmo, attollite portas, principes, vestras, Glossa, idest, principes inferni, auferte potestatem vestram, qua usque nunc homines in inferno detinebatis; et sic in nomine Iesu omne genu flectatur, non solum cælestium, sed etiam infernorum, ut dicitur Philipp. II.

1. Ad primum ergo dicendum quod nomen infernorum sonat in malum pœnæ, non autem in malum culpæ. Unde decuit Christum in infernum descendere, non tanquam ipse esset debitor pœna, sed ut eos qui erant pœnæ obnoxii, liberaret.

2. Ad secundum dicendum quod passio Christi fuit quædam causa universalis humanæ salutis, tam vivorum quam mortuorum. Causa autem universalis applicatur ad singulares effectus per aliquid speciale. Unde, sicut virtus passionis Christi applicatur viventibus per sacramenta configurantia nos passioni Christi, ita etiam applicata est mortuis per descensum Christi ad inferos. Propter quod signanter dicitur Zach. IX, quod eduxit vinctos de lacu in sanguine testamenti sui, idest per virtutem passionis suæ.

3. Ad tertium dicendum quod anima Christi non descenderit ad inferos eo genere motus quo corpora moventur, sed eo genere motus quo Angeli moventur, sicut in prima parte habitum est.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Christus descenderit etiam ad infernum damnatorum.

1. Dicitur enim ex ore divinæ sapientiæ, Eccli. XXIV, penetrabo omnes inferiores partes terræ. Sed inter

partes inferiores terræ computatur etiam infernus damnatorum, secundum illud Psalmi, introibunt in inferiora terræ. Ergo Christus, qui est Dei sapientia, etiam usque ad infernum damnatorum descendit.

2. Præterea, Act. II dicit Petrus quod Deus Christum suscitavit, solutis doloribus inferni, iuxta quod impossibile erat teneri illum ab eo. Sed dolores non sunt in inferno patrum, neque etiam in inferno puerorum, qui non puniuntur pœna sensus propter peccatum actuale, sed solum pœna damni propter peccatum originale. Ergo Christus descendit in infernum damnatorum, vel etiam in Purgatorium, ubi homines puniuntur pœna sensus pro peccatis actualibus.

3. Præterea, I Pet. III dicitur quod Christus his qui in carcere conclusi erant, spiritu veniens prædicavit, qui increduli fuerant aliquando, quod, sicut Athanasius dicit, in epistola ad epictetum, intelligitur de descensu Christi ad inferos. Dicit enim quod corpus Christi fuit in sepulcro positum, quando ipse perrexit prædicare his qui in custodia erant spiritibus, sicut dixit Petrus. Constat autem quod increduli erant in inferno damnatorum. Ergo Christus ad infernum damnatorum descendit.

4. Præterea, Augustinus dicit, in epistola ad evodium, si in illum Abrahæ sinum Christum mortuum venisse sacra Scriptura dixisset non nominato inferno eiusque doloribus, miror si quisquam eum ad inferos descendisse asserere auderet. Sed quia evidentiæ testimonia et infernum commemorant et dolores, nulla causa occurrit cur illo credatur venisse salvator, nisi ut ab eisdem doloribus salvos faceret. Sed locus dolorum est infernus damnatorum. Ergo Christus in infernum damnatorum descendit.

5. Præterea, sicut Augustinus dicit, in quodam sermone de passione, Christus ad infernum descendens omnes iustos qui originali peccato adstricti tenebantur, absolvit. Sed inter illos erat etiam Iob, qui de seipso dicit, Iob XVII, in profundissima inferni descendit omnia mea. Ergo Christus etiam usque ad profundissimum inferni descendit.

SED CONTRA est quod de inferno damnatorum dicitur, Iob X, antequam vadam, et non revertar, ad terram tenebrosam et opertam mortis caligine, etc. Nulla autem est conventio lucis ad tenebras, ut dicitur II Cor. VI. Ergo Christus, qui est lux, ad illum infernum damnatorum non descendit.

RESPONDEO dicendum quod dupliciter dicitur aliquid alicubi esse. Uno modo, per suum effectum. Et hoc modo Christus in quemlibet infernum descendit, aliter tamen et aliter. Nam in infernum damnatorum habuit hunc effectum quod, descendens ad inferos, eos de sua incredulitate et malitia confutavit. Illis vero qui detinebantur in Purgatorio, spem gloriæ consequendæ dedit. Sanctis autem patribus, qui pro solo peccato originali de-

tinebantur in inferno, lumen æternæ gloriæ infudit. Alio modo dicitur aliquid esse alicubi per suam essentiam. Et hoc modo anima Christi descendit solum ad locum inferni in quo iusti detinebantur, ut quos ipse per gratiam interius visitabat secundum divinitatem, eos etiam secundum animam visitaret et loco. Sic autem in una parte inferni existens, effectum suum alicqualiter ad omnes inferni partes derivavit, sicut, in uno loco terræ passus, totum mundum sua passione liberavit.

1. Ad primum ergo dicendum quod Christus, qui est Dei sapientia, penetravit omnes inferiores partes terræ, non localiter, secundum animam omnes circumeundo; sed effectum suæ potentiæ alicqualiter ad omnes extendendo. Ita tamen quod solos iustos illuminavit, sequitur enim, et illuminabo omnes sperantes in Domino.

2. Ad secundum dicendum quod duplex est dolor. Unus de passione pœnæ, quam patiuntur homines pro peccato actuali, secundum illud Psalmi, dolores inferni circumdederunt me. Alius autem dolor est de dilatione speratæ gloriæ, secundum illud Prov. XIII, spes quæ differtur, affligit animam. Quem quidem dolorem etiam patiebantur sancti patres in inferno. Ad quod significandum Augustinus, in sermone de passione, dicit quod lacrymabili obsecratione Christum orabant. Utrosque autem dolores Christus solvit ad infernum descendens, aliter tamen et aliter. Nam dolores pœnarum solvit præservando ab eis, sicut medicus dicitur solvere morbum a quo præservat per medicinam. Dolores autem causatos ex dilatione gloriæ actualiter solvit, gloriam præbendo.

3. Ad tertium dicendum quod illud quod ibi dicit Petrus, a quibusdam refertur ad descensum Christi ad inferos, sic exponentes verbum illud, his qui in carcere conclusi erant, idest in inferno, spiritu, idest secundum animam, Christus veniens prædicavit, qui increduli fuerant aliquando. Unde et Damascenus dicit, in III libro, quod, sicut his qui in terra sunt evangelizavit, ita et his qui in inferno, non quidem ut incredulos ad fidem converteret, sed ut eorum infidelitatem confutaret. Quia et ipsa prædicatio nihil aliud intelligi potest quam manifestatio divinitatis eius, quæ manifestata est infernalibus per virtuosum descensum Christi ad inferos. Augustinus tamen melius exponit, in epistola ad evodium, ut referatur, non ad descensum Christi ad inferos, sed ad operationem divinitatis eius, quam exercuit a principio mundi. Ut sit sensus quod his qui in carcere conclusi erant, viventes scilicet in corpore mortali, quod est quasi quidam carcer animæ, spiritu suæ divinitatis veniens prædicavit, per internas inspirationes, et etiam exteriores admonitiones per ora iustorum, his, inquam, prædicavit qui increduli fuerant aliquando, Næ scilicet prædicanti, quando expectabant Dei patientiam, per quam differebatur pœna diluvii. Unde subdit, in diebus Næ, cum fabricaretur arca.

4. Ad quartum dicendum quod sinus Abrahæ po-

test secundum duo considerari. Uno modo, secundum quietem quæ ibi erat a pœna sensibili. Et quantum ad hoc non competit ei nec nomen inferni, nec sunt ibi alii dolores. Alio modo potest considerari quantum ad privationem gloriæ speratæ. Et secundum hoc habet rationem inferni et doloris. Et ideo nunc dicitur sinus Abrahæ illa requies beatorum, non tamen dicitur infernus, nec dicuntur nunc in sinu Abrahæ esse dolores.

5. Ad quintum dicendum quod, sicut Gregorius ibidem dicit, ipsa superiora loca inferni profundissimum infernum vocat. Si enim, quantum ad celsitudinem cæli, ær iste caliginosus infernus est; quantum ad eiusdem æris altitudinem, terra, quæ inferius iacet, et infernus intelligi, et profundum potest. Quantum vero ad eiusdem terræ altitudinem, illa loca inferni quæ superiora sunt aliis receptaculis inferni, hoc modo inferni profundissimi appellatione significantur.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEditur. Videtur quod Christus non fuit totus in inferno.

1. Corpus enim Christi est aliqua pars eius. Sed corpus Christi non fuit in inferno. Ergo totus Christus non fuit in inferno.

2. Præterea, nihil cuius partes ab invicem separatæ sunt, potest dici totum. Sed corpus et anima, quæ sunt partes humanæ naturæ, fuerunt ab invicem separata post mortem, ut supra dictum est. Descendit autem ad infernum mortuus existens. Non ergo potuit esse totus in inferno.

3. Præterea, illud totum dicitur esse in loco cuius nihil est extra locum illum. Sed aliquid Christi erat extra infernum, quia et corpus erat in sepulcro, et divinitas ubique. Ergo Christus non fuit totus in inferno.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in libro de symbolo, totus filius apud patrem, totus in cælo, totus in terra, totus in utero virginis, totus in cruce, totus in inferno, totus in Paradiso quo latronem introduxit.

RESPONDEO dicendum quod, sicut patet ex his quæ in prima parte dicta sunt, masculinum genus refertur ad hypostasim vel personam, neutrum autem genus pertinet ad naturam. In morte autem Christi, licet anima fuerit separata a corpore, neutrum tamen fuit separatum a persona filii Dei, ut supra dictum est. Et ideo, in illo triduo mortis Christi, dicendum est quod totus Christus fuit in sepulcro, quia tota persona fuit ibi per corpus sibi unitum; et similiter totus fuit in inferno, quia tota persona Christi fuit ibi ratione animæ sibi unitæ; totus etiam Christus tunc erat ubique, ratione divinæ naturæ.

1. Ad primum ergo dicendum quod corpus quod tunc erat in sepulcro, non est pars personæ increatæ, sed

naturæ assumptæ. Et ideo per hoc quod corpus Christi non fuit in inferno, non excluditur quin totus Christus fuerit, sed ostenditur quod non fuit ibi totum quod pertinet ad humanam naturam.

2. Ad secundum dicendum quod ex anima et corpore unitis constituitur totalitas humanæ naturæ, non autem totalitas divinæ personæ. Et ideo, soluta unione animæ et corporis per mortem, remansit totus Christus, sed non remansit humana natura in sua totalitate.

3. Ad tertium dicendum quod persona Christi est tota in quolibet loco, sed non totaliter, quia nullo loco circumscribitur. Sed nec omnia loca simul accepta eius immensitatem comprehendere possunt. Quinimmo ipse sua immensitate omnia comprehendit. Hoc autem locum habet in his quæ corporaliter et circumscriptive sunt in loco, quod, si totum sit alicubi, nihil eius sit extra. Sed hoc in Deo locum non habet. Unde Augustinus dicit, in sermone de symbolo, non per diversa tempora vel loca dicimus ubique Christum esse totum, ut modo ibi totus sit, et alio tempore alibi totus, sed ut semper ubique sit totus.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEditur. Videtur quod Christus nullam moram contraxit in inferno.

1. Christus enim ad hoc in infernum descendit ut ex eo homines liberaret. Sed hoc statim ab eo factum est in ipso suo descensu, facile enim est in conspectu Dei subito honestare pauperem, ut dicitur Eccli. XI. Ergo videtur quod nullam moram in inferno contraxit.

2. Præterea, Augustinus dicit, in sermone de passione, quod sine aliqua mora, ad imperium Domini ac salvatoris, omnes ferrei confracti sunt vectes. Unde ex persona Angelorum concomitantium Christum dicitur, tollite portas, principes, vestras. Ad hoc autem Christus illuc descendit ut vectes inferni confringeret. Ergo Christus in inferno nullam moram contraxit.

3. Præterea, Luc. XXIII dicitur quod Dominus, in cruce pendens, dixit latroni, hodie mecum eris in Paradiso, ex quo patet quod eadem die Christus fuit in Paradiso. Non autem secundum corpus, quod positum fuit in sepulcro. Ergo secundum animam, quæ ad infernum descenderat. Et ita videtur quod non contraxit moram in inferno.

SED CONTRA est quod Petrus dicit, Act. II, quem Deus suscitavit, solutis doloribus inferni, iuxta quod impossibile erat teneri illum ab eo. Ergo videtur quod usque ad horam resurrectionis mansit in inferno.

RESPONDEO dicendum quod sicut Christus, ut nostras pœnas in se susciperet, voluit corpus suum in se

pulcro poni, ita etiam voluit animam suam ad infernum descendere. Corpus autem eius mansit in sepulcro per diem integrum et duas noctes ad comprobandum veritatem mortis suæ. Unde etiam tantundem credendum est animam eius fuisse in inferno, ut simul anima eius educeretur de inferno, et corpus de sepulcro.

1. Ad primum ergo dicendum quod Christus, ad infernum descendens, sanctos ibi existentes liberavit, non quidem statim educendo eos de loco inferni, sed in ipso inferno eos luce gloriæ illustrando. Et tamen conveniens fuit ut tandiu anima eius remaneret in inferno quandiu corpus manebat in sepulcro.

2. Ad secundum dicendum quod vectes inferni dicuntur impedimenta quibus sancti patres de inferno exire prohibebantur, reatu culpæ primi parentis. Quos Christus statim descendens ad inferos, virtute suæ passionis et mortis confregit. Et tamen voluit in inferno aliquandiu remanere, propter rationem prædictam.

3. Ad tertium dicendum quod illud verbum Domini est intelligendum, non de Paradiso terrestri corporeo, sed de Paradiso spirituali, in quo esse dicuntur quicumque divina gloria perfruuntur. Unde latro loco quidem cum Christo ad infernum descendit, ut cum Christo esset, quia dictum est ei, mecum eris in Paradiso, sed præmio in Paradiso fuit, quia ibi divinitate Christi fruebatur, sicut et alii sancti.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Christus, descendens ad inferos, sanctos patres inde non liberaverit.

1. Dicit enim Augustinus, in epistola ad evodium, illis iustis qui in sinu erant Abraham cum Christus in inferna descenderet, nondum quid contulisset inveni, a quibus eum, secundum beatificam præsentiam suæ divinitatis, nunquam video recessisse. Multum autem eis contulisset si eos ab inferis liberasset. Non ergo videtur quod Christus sanctos patres ab inferis liberaverit.

2. Præterea, nullus in inferno detinetur nisi propter peccatum. Sed sancti patres, dum adhuc viverent, per fidem Christi iustificati fuerant a peccato. Ergo non indigebant liberari ab inferno, ad inferos Christo descendente.

3. Præterea, remota causa, removetur effectus. Sed causa descendendi ad inferos est peccatum, quod fuit remotum per passionem Christi, ut supra dictum est. Non ergo per descensum Christi ad inferos sancti patres sunt de inferno educti.

SED CONTRA EST QUOD AUGUSTINUS DICIT, in sermone de passione, quod Christus, quando ad inferna descendit,

portam inferni et vectes ferreos confregit, et omnes iustos, qui originali peccato adstricti tenebantur, absolvit.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, Christus, descendens ad inferos, operatus est in virtute suæ passionis. Per passionem autem Christi liberatum est genus humanum, non solum a peccato, sed etiam a reatu pœnæ, ut supra dictum est. Dupliciter autem homines reatu pœnæ erant adstricti. Uno modo, pro peccato actuali, quod quilibet in sua persona commiserat. Alio modo, pro peccato totius humanæ naturæ, quod a primo parente in omnes originaliter devenit, ut dicitur Rom. V. Cuius quidem peccati pœna est mors corporalis et exclusio a vita gloriæ, ut patet ex his quæ dicuntur Gen. II et III, nam Deus hominem de Paradiso post peccatum eiecit, cui ante peccatum mortem fuerat comminatus si peccaret. Et ideo Christus, descendens ad inferos, virtute suæ passionis ab hoc reatu sanctos absolvit, quo erant a vita gloriæ exclusi, ut non possent Deum per essentiam videre, in quo consistit perfecta hominis beatitudo, ut in secunda parte dictum est. Per hoc autem sancti patres detinebantur in inferno, quod eis ad vitam gloriæ, propter peccatum primi parentis, aditus non patebat. Et sic Christus, descendens ad inferos, sanctos patres ab inferis liberavit. Et hoc est quod dicitur Zach. IX, tu vero in sanguine testamenti tui eduxisti vinctos de lacu in quo non erat aqua. Et Coloss. II dicitur quod, exspolians principatus et potestates, scilicet infernales, auferendo Isaac et Iacob et ceteros iustos, traduxit eos, idest, longe ab hoc regno tenebrarum ad cælum duxit, ut Glossa ibidem dicit.

1. Ad primum ergo dicendum quod Augustinus ibi loquitur contra quosdam qui æstimabant antiquos iustos, ante adventum Christi, in inferno doloribus pœnarum fuisse subiectos. Unde, parum ante verba inducta, præmittit dicens, addunt quidam hoc beneficium antiquis etiam sanctis fuisse concessum, ut, Dominus cum in infernum venisset, ab illis doloribus solverentur. Sed quoniam modo intelligatur Abraham, in cuius sinum pius etiam pauper ille susceptus est, in illis fuisse doloribus, ego quidem non video. Et ideo, cum postea subdit se nondum invenisse quid descensus Christi ad inferos antiquis iustis contulerit, intelligendum est quantum ad absolutionem a doloribus pœnarum. Contulit tamen eis quantum ad adeptionem gloriæ, et per consequens solvit eorum dolorem quem patiebantur ex dilatione gloriæ. Ex cuius tamen spe magnum gaudium habebant, secundum illud Ioan. VIII, Abraham, pater vester, exultavit ut videret diem meum. Et ideo subdit, a quibus eum, secundum beatificam præsentiam suæ divinitatis, nunquam video recessisse, inquantum scilicet, etiam ante adventum Christi, erant beati in spe, licet nondum essent perfecte beati in re.

2. Ad secundum dicendum quod sancti patres, dum

adhuc viverent, liberati fuerunt per fidem Christi ab omni peccato tam originali quam actuali, et reatu pœnæ actualium peccatorum, non tamen a reatu pœnæ originalis peccati, per quem excludebantur a gloria, nondum soluto pretio redemptionis humanæ. Sicut etiam nunc fideles Christi liberantur per baptismum a reatu actualium peccatorum, et a reatu originalis quantum ad exclusionem a gloria, remanent tamen adhuc obligati reatu originalis peccati quantum ad necessitatem corporaliter moriendi; quia renovantur secundum spiritum, sed nondum secundum carnem, secundum illud Rom. VIII, corpus quidem mortuum est propter peccatum, spiritus vero vivit propter iustificationem.

3. Ad tertium dicendum quod statim, Christo mortem patiente, anima eius ad infernum descendit, et suæ passionis fructum exhibuit sanctis in inferno detentis, quamvis ex loco illo non exierint, Christo apud inferos commorante, quia ipsa Christi præsentia pertinebat ad cumululum gloriæ.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Christus aliquos damnatos ab inferno liberavit.

1. Dicitur enim Isaiæ XXIV, congregabuntur congregatione unius fascis in lacum, et claudentur in carcerem, et post multos dies visitabuntur. Loquitur autem ibi de damnatis, qui militiam cæli adoraverant. Ergo videtur quod etiam damnati, Christo descendente ad inferos, sunt visitati. Quod ad eorum liberationem videtur pertinere.

2. Præterea, super illud Zach. IX, tu autem in sanguine testamenti tui eduxisti vinctos de lacu in quo non erat aqua, dicit Glossa, tu eos liberasti qui tenebantur vincti carceribus, ubi nulla misericordia eos refrigerabat, quam dives ille petebat. Sed soli damnati includuntur carceribus absque misericordia. Ergo Christus liberavit aliquos de inferno damnatorum.

3. Præterea, potentia Christi non fuit minor in inferno quam in hoc mundo, utrobique enim operatus est per potentiam suæ divinitatis. Sed in hoc mundo de quolibet statu aliquos liberavit. Ergo etiam in inferno liberavit aliquos etiam de statu damnatorum.

SED CONTRA EST quod dicitur Osee XIII, ero mors tua, o mors. Morsus tuus, inferne. Glossa, electos educendo, reprobos vero ibidem relinquendo. Sed soli reprobi sunt in inferno damnatorum. Ergo per descensum Christi ad inferos non sunt aliqui de inferno damnatorum liberati.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, Christus, descendens ad inferos, operatus est in vir-

tute suæ passionis. Et ideo eius descensus ad inferos illis solis liberationis contulit fructum qui fuerunt passioni Christi coniuncti per fidem caritate formatam, per quam peccata tolluntur. Illi autem qui erant in inferno damnatorum, aut penitus fidem passionis Christi non habuerant, sicut infideles, aut, si fidem habuerant, nullam conformitatem habebant ad caritatem Christi patientis. Unde nec a peccatis suis erant mundati. Et propter hoc descensus Christi ad inferos non contulit eis liberationem a reatu pœnæ infernalis.

1. Ad primum ergo dicendum quod, Christo descendente ad inferos, omnes qui erant in quacumque parte inferni, sunt aequaliter visitati, sed quidam ad suam consolationem et liberationem; quidam autem ad suam confutationem et confusionem, scilicet damnati. Unde ibidem subditur, et erubescet luna, et confundetur sol, etc. Potest etiam hoc referri ad visitationem qua visitabuntur in die iudicii, non ut liberentur, sed ut condemnentur amplius, secundum illud sophon. I, visitabo super viros defixos in fæcibus suis.

2. Ad secundum dicendum quod, cum dicitur in Glossa, ubi nulla misericordia eos refrigerabat, intelligendum est quantum ad refrigerium perfectæ liberationis. Quia sancti patres ab illis inferni carceribus ante Christi adventum non poterant liberari.

3. Ad tertium dicendum quod non fuit propter Christi impotentiam quod non sunt aliqui liberati de quolibet statu infernalis, sicut de quolibet statu mundanorum, sed propter diversam utrorumque conditionem. Nam homines quandiu hic vivunt, possunt ad fidem et caritatem converti, quia in hac vita non sunt homines confirmati in bono vel in malo, sicut post exitum ab hac vita.

ARTICULUS 7

AD SEPTIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod pueri qui cum originali peccato decesserant, fuerint per descensum Christi liberati.

1. Non enim tenebantur in inferno nisi pro peccato originali, sicut et sancti patres. Sed sancti patres sunt ab inferno liberati per Christum, ut supra dictum est. Ergo et pueri similiter per Christum sunt ab inferno liberati.

2. Præterea, apostolus dicit, Rom. V, si unius delicto multi mortui sunt, multo magis gratia Dei et donum, in gratia unius hominis Iesu Christi, in plures abundavit. Sed propter peccatum primi parentis pueri cum solo peccato originali decedentes in inferno detinentur. Ergo multo magis per gratiam Christi sunt ab inferno liberati.

3. Præterea, sicut baptismus operatur in virtute passionis Christi, ita et descensus Christi ad inferos, ut ex dictis patet. Sed pueri per baptismum liberantur a pec-

cato originali et ab inferno. Ergo similiter liberati sunt per descensum Christi ad inferos.

SED CONTRA est quod apostolus dicit, Rom. III, quod Deus proposuit Christum propitiatorem per fidem in sanguine eius. Sed pueri qui cum solo peccato originali decesserant, nullo modo fuerant participes fidei. Ergo non perceperunt fructum propitiationis Christi, ut per ipsum ab inferno liberarentur.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, descensus Christi ad inferos in illis solis effectum habuit qui per fidem et caritatem passioni Christi coniungebantur, in cuius virtute descensus Christi ad inferos liberatorius erat. Pueri autem qui cum originali decesserant, nullo modo fuerant coniuncti passioni Christi per fidem et dilectionem, neque enim fidem propriam habere potuerant, quia non habuerant usum liberi arbitrii; neque per fidem parentum aut per aliquod fidei sacramentum fuerant a peccato originali mundati. Et ideo descensus Christi ad inferos huiusmodi pueros non liberavit ab inferno. Et præterea per hoc sancti patres ab inferno sunt liberati quia sunt ad gloriam divinæ visionis admissi, ad quam nullus potest pervenire nisi per gratiam, secundum illud Rom. VI, gratia Dei vita æterna. Cum igitur pueri cum originali decedentes gratiam non habuerint, non fuerunt ab inferno liberati.

1. Ad primum ergo dicendum quod sancti patres, etsi adhuc tenerentur adstricti reatu originalis peccati in quantum respicit humanam naturam, tamen liberati erant per fidem Christi ab omni macula peccati, et ideo capaces erant illius liberationis quam Christus attulit descendens ad inferos. Sed hoc de pueris dici non potest, ut ex supra dictis patet.

2. Ad secundum dicendum quod, cum apostolus dicit, gratia Dei in plures abundavit, ly plures non est accipiendum comparative, quasi plures numero sint salvati per gratiam Christi quam damnati per peccatum Adæ, sed absolute, ac si diceret quod gratia unius Christi abundavit in multos, sicut et peccatum unius Adæ pervenit ad multos. Sed sicut peccatum Adæ ad eos tantum pervenit qui per seminalem rationem carnaliter ab eo descenderunt, ita gratia Christi ad illos tantum pervenit qui spirituali regeneratione eius membra sunt facti. Quod non competit pueris decedentibus cum originali peccato.

3. Ad tertium dicendum quod baptismus adhibetur hominibus in hac vita, in qua homo potest transmutari de culpa in gratiam. Sed descensus Christi ad inferos exhibitus fuit animabus post hanc vitam, ubi non sunt capaces transmutationis prædictæ. Et ideo per baptismum pueri liberantur a peccato originali et ab inferno, non autem per descensum Christi ad inferos.

ARTICULUS 8

AD OCTAVUM SIC PROCEditur. Videtur quod Christus suo descensu ad inferos liberaverit animas a Purgatorio.

1. Dicit enim Augustinus, in epistola ad evodium, quia evidentiæ testimonia et infernum commemorant et dolores, nulla causa occurrit cur illo credatur venisse salvator, nisi ut ab eisdem doloribus salvos faceret. Sed utrum omnes quos in eis invenit, an quosdam, quos illo beneficio dignos iudicavit, adhuc requiro. Tamen venisse Christum apud inferos, et in eorum doloribus constitutis hoc beneficium præstitisse, non dubito. Non autem præstitit beneficium liberationis damnatis, sicut supra dictum est. Præter eos autem nulli sunt in doloribus pœnalibus constituti nisi illi qui sunt in Purgatorio. Ergo Christus animas de Purgatorio liberavit.

2. Præterea, ipsa animæ Christi præsentia non minorem effectum habuit quam sacramenta ipsius. Sed per sacramenta Christi liberantur animæ a Purgatorio, et præcipue per eucharistiæ sacramentum, ut infra dicitur. Ergo multo magis per præsentiam Christi ad inferos descendentis sunt animæ a Purgatorio liberatæ.

3. Præterea, Christus quoscumque curavit in hac vita, totaliter curavit, ut Augustinus dicit, in libro de pœnitentia. Et Ioan. VII Dominus dicit, totum hominem salvum feci in sabbato. Sed Christus eos qui in Purgatorio erant, liberavit a reatu pœnæ damni, quo excludebantur a gloria. Ergo etiam liberavit eos a reatu pœnæ Purgatorii.

SED CONTRA est quod Gregorius dicit, XIII Moral., dum conditor ac redemptor noster, claustra inferni penetrans, electorum exin de Animas eduxit, nos illo ire non patitur, unde iam alios descendendo liberavit. Patitur autem nos ire ad Purgatorium. Ergo, descendens ad inferos, animas a Purgatorio non liberavit.

RESPONDEO dicendum quod, sicut sæpe dictum est, descensus Christi ad inferos liberatorius fuit in virtute passionis ipsius. Passio autem eius non habuit temporalem virtutem et transitoriam sed sempiternam, secundum illud Heb. X, una oblatione consummavit sanctificatos in sempiternum. Et sic patet quod non habuit tunc maiorem efficaciam passio Christi quam habeat nunc. Et ideo illi qui fuerunt tales quales nunc sunt qui in Purgatorio detinentur, non fuerunt a Purgatorio liberati per descensum Christi ad inferos. Si qui autem inventi sunt ibi tales quales etiam nunc virtute passionis Christi a Purgatorio liberantur, tales nihil prohibet per descensum Christi ad inferos a Purgatorio esse liberatos.

1. Ad primum ergo dicendum quod ex illa auctoritate Augustini non potest concludi quod omnes illi qui in Purgatorio erant, fuerint a Purgatorio liberati, sed

quod aliquibus eorum fuerit hoc beneficium collatum, illis scilicet qui iam sufficienter purgati erant; vel etiam qui, dum adhuc viverent, meruerunt per fidem et dilectionem, et devotionem ad mortem Christi, ut, eo descendente, liberarentur a temporali Purgatorii pœna.

2. Ad secundum dicendum quod virtus Christi operatur in sacramentis per modum sanationis et expiationis cuiusdam. Unde sacramentum eucharistiæ liberat homines a Purgatorio in quantum est quoddam sacrificium satisfactorium pro peccato. Descensus autem Christi ad inferos non fuit satisfactorius. Operabatur tamen in virtute passionis, quæ fuit satisfactoria, ut supra habitum est, sed erat satisfactoria in generali, cuius virtutem oportebat applicari ad unumquemque per aliquid specialiter ad ipsum pertinens. Et ideo non oportet quod per descensum Christi ad inferos omnes fuerint a Purgatorio liberati.

3. Ad tertium dicendum quod illi defectus a quibus Christus simul in hoc mundo homines liberabat, erant personales, proprie ad unumquemque pertinentes. Sed exclusio a gloria Dei erat quidam defectus generalis pertinens ad totam humanam naturam. Et ideo nihil prohibet eos qui erant in Purgatorio, per Christum esse liberatos ab exclusione a gloria, non autem a reatu pœnæ Purgatorii, qui pertinet ad proprium defectum. Sicut e converso sancti patres, ante Christi adventum, liberati sunt a propriis defectibus, non autem a defectu communi, sicut supra dictum est.

QUÆSTIO 45

CONSEQUENTER considerandum est de his quæ pertinent ad exaltationem Christi. Et primo, de eius resurrectione; secundo, de eius ascensione; tertio, de sessione ad dexteram patris; quarto, de iudiciaria potestate. Circa primum occurrit quadruplex consideratio, quarum prima est de ipsa Christi resurrectione; secunda, de qualitate resurgentis; tertia, de manifestatione resurrectionis; quarta, de eius causalitate. Circa primum quærentur quatuor. Primo, de necessitate resurrectionis eius. Secundo, de tempore. Tertio, de ordine. Quarto, de causa.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non fuerit necessarium Christum resurgere.

1. Dicit enim Damascenus, in IV libro, resurrectio est secunda eius quod dissolutum est et cecidit animalis

surrectio. Sed Christus non cecidit per peccatum, nec corpus eius est dissolutum, ut ex supra dictis patet. Non ergo proprie convenit sibi resurgere.

2. Præterea, quicumque resurgit, ad aliquid altius promovetur, quia surgere est sursum moveri. Sed corpus Christi remansit post mortem divinitati unitum, et ita non potuit in aliquid altius promoveri. Ergo non competebat sibi resurgere.

3. Præterea, ea quæ circa humanitatem Christi sunt acta, ad nostram salutem ordinantur. Sed sufficebat ad salutem nostram passio Christi, per quam sumus liberati a culpa et pœna, ut ex supra dictis patet. Non ergo fuit necessarium quod Christus a mortuis resurgeret.

SED CONTRA est quod dicitur Luc. Ult., oportebat Christum pati et resurgere a mortuis.

RESPONDEO dicendum quod necessarium fuit Christum resurgere, propter quinque. Primo quidem, ad commendationem divinæ iustitiæ, ad quam pertinet exaltare illos qui se propter Deum humiliant, secundum illud Luc. I, deposuit potentes de sede, et exaltavit humiles. Quia igitur Christus, propter caritatem et obedientiam Dei, se humiliavit usque ad mortem crucis, oportebat quod exaltaretur a Deo usque ad gloriosam resurrectionem. Unde ex eius persona dicitur in Psalmo, tu cognovisti, idest approbasti, sessionem meam, idest humilitatem et passionem, et resurrectionem meam, idest glorificationem in resurrectione, sicut Glossa exponit. Secundo, ad fidei nostræ instructionem. Quia per eius resurrectionem confirmata est fides nostra circa divinitatem Christi, quia, ut dicitur II Cor. Ult., etsi crucifixus est ex infirmitate nostra, sed vivit ex virtute Dei. Et ideo I Cor. XV dicitur, si Christus non resurrexit, inanis est prædicatio nostra, inanis est et fides nostra. Et in Psalmo, quæ utilitas erit in sanguine meo, idest in effusione sanguinis mei, dum descendo, quasi per quosdam gradus malorum, in corruptionem? quasi dicat, nulla. Si enim statim non resurgo, corruptumque fuerit corpus meum, nemini annuntiabo, nullum lucrabor ut Glossa exponit. Tertio, ad sublevationem nostræ spei. Quia, dum videmus Christum resurgere, qui est caput nostrum, speramus et nos resurrecturos. Unde dicitur I Cor. XV, si Christus prædicatur quod resurrexit a mortuis, quomodo quidam dicunt in vobis quoniam resurrectio mortuorum non est? et Iob XIX dicitur, scio, scilicet per certitudinem fidei, quod redemptor meus, idest Christus, vivit, a mortuis resurgens, et ideo in novissimo die de terra surrecturus sum, reposita est hæc spes mea in sinu meo. Quarto, ad informationem vitæ fidelium, secundum illud Rom. VI, quomodo Christus resurrexit a mortuis per gloriam patris, ita et nos in novitate vitæ ambulemus. Et infra, Christus resurgens ex mortuis iam non moritur, ita et vos existimate mortuos esse peccato, viventes autem Deo. Quinto, ad complementum nostræ

salutis. Quia sicut propter hoc mala sustinuit moriendo ut nos liberaret a malis, ita glorificatus est resurgendo ut nos promoveret ad bona, secundum illud Rom. IV, traditus est propter delicta nostra, et resurrexit propter iustificationem nostram.

1. Ad primum ergo dicendum quod, licet Christus non ceciderit per peccatum, cecidit tamen per mortem, quia sicut peccatum est casus a iustitia, ita mors est casus a vita. Unde ex persona Christi potest intelligi quod dicitur Mich. VII, ne læteris, inimica mea, super me, quia cecidi, consurgam. Similiter etiam, licet corpus Christi non fuerit dissolutum per incinerationem, ipsa tamen separatio animæ a corpore dissolutio quædam fuit.

2. Ad secundum dicendum quod divinitas erat carni Christi post mortem unita unione personali, non autem unione naturæ, sicut anima unitur corpori ut forma ad constituendam humanam naturam. Et ideo per hoc quod corpus eius unitum est animæ, promotum est in altiore statum naturæ, non autem in altiore statum personæ.

3. Ad tertium dicendum quod passio Christi operata est nostram salutem, proprie loquendo, quantum ad remotionem malorum, resurrectio autem quantum ad inchoationem et exemplar bonorum.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEditur. Videtur quod non fuerit conveniens Christum tertia die resurgere.

1. Membra enim debent capiti conformari. Sed nos, qui sumus membra Christi, non resurgimus a morte tertia die, sed nostra resurrectio differtur usque ad finem mundi. Ergo videtur quod Christus, qui est caput nostrum, non debuit tertia die resurgere, sed debuit eius resurrectio differri usque ad finem mundi.

2. Præterea, Act. II dicit Petrus quod impossibile erat Christum detineri ab inferno et morte. Sed quandiu aliquis est mortuus, detinetur a morte. Ergo videtur quod Christi resurrectio non debuerit differri usque ad tertiam diem, sed statim eodem die resurgere, præcipue cum Glossa super inducta dicat nullam esse utilitatem in effusione sanguinis Christi si non statim resurgeret.

3. Præterea, dies incipere videtur ab ortu solis, qui sua præsentia diem causat. Sed ante ortum solis Christus resurrexit, dicitur enim Ioan. XX, quod una sabbati Maria Magdalene venit mane, cum adhuc tenebræ essent, ad monumentum, et tunc Christus iam resurrexerat, quia sequitur, et vidit revolutum lapidem a monumento. Ergo non resurrexit Christus tertia die.

SED CONTRA est quod dicitur Matth. XX, tradent eum gentibus ad illudendum et flagellandum et crucifigendum, et tertia die resurget.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, resurrectio Christi necessaria fuit ad instructionem fidei nostræ. Est autem fides nostra et de divinitate et de humanitate Christi, non enim sufficit alterum sine altero credere, ut ex prædictis patet. Et ideo, ad hoc quod confirmaretur fides divinitatis ipsius, oportuit quod cito resurgeret, et eius resurrectio non differretur usque ad finem mundi, ad hoc autem quod confirmaretur fides de veritate humanitatis et mortis eius, oportuit moram esse inter mortem et resurrectionem; si enim statim post mortem resurrexisset videri posset quod eius mors vera non fuerit, et per consequens nec resurrectio vera. Ad veritatem autem mortis Christi manifestandam, sufficiebat quod usque ad tertiam diem eius resurrectio differretur, quia non contingit quin infra hoc tempus, in homine qui mortuus videtur cum vivat, appareant aliqua indicia vitæ. Per hoc etiam quod tertia die resurrexit, commendatur perfectio ternarii, qui est numerus omnis rei, utpote habens principium, medium et finem, ut dicitur in I de cælo. Ostenditur etiam, secundum mysterium, quod Christus una sua morte, quæ fuit lux propter iustitiam, corporali scilicet, duas nostras mortes destruxit, scilicet corporis et animæ, quæ sunt tenebræ propter peccatum, et ideo una die integra et duabus noctibus permansit in morte, ut Augustinus dicit, in IV de Trin. Per hoc etiam significatur quod per resurrectionem Christi tertium tempus incipiebat. Nam primum fuit ante legem; secundum sub lege; tertium sub gratia. Incipit etiam in Christi resurrectione tertius status sanctorum. Nam primus fuit sub figuris legis; secundus, sub veritate fidei; tertius erit in æternitate gloriæ, quam Christus resurgendo inchoavit.

1. Ad primum ergo dicendum quod caput et membra conformantur in natura, sed non in virtute, excellentior est enim virtus capitis quam membrorum. Et ideo, ad demonstrandam excellentiam virtutis Christi, conveniens fuit ipsum tertia die resurgere, aliorum resurrectione dilata usque ad finem mundi.

2. Ad secundum dicendum quod detentio coactionem quandam importat. Christus autem nulla necessitate mortis tenebatur adstrictus, sed erat inter mortuos liber. Et ideo aliquandiu in morte mansit, non quasi detentus, sed propria voluntate, quandiu iudicavit hoc esse necessarium ad instructionem fidei nostræ. Dicitur autem statim fieri quod fit brevi interposito tempore.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, Christus resurrexit circa diluculum, illucescente iam die, ad significandum quod per suam resurrectionem nos ad lucem gloriæ inducebat, sicut mortuus est ad vesperascente iam die et tendente in tenebras, ad ostendendum quod per suam mortem destrueret tenebras culpæ et pænæ. Et tamen dicitur tertia die resurrexisse, accipiendum diem pro die naturali, quæ continet spatium viginti quatuor horarum. Et, sicut dicit Augu-

stinus, in IV de Trin., nox usque ad diluculum quo Domini resurrectio declarata est, ad tertium pertinet diem. Quia Deus, qui dixit de tenebris lumen clarescere, ut per gratiam novi testamenti et participationem resurrectionis Christi audiremus, fuistis aliquando tenebræ, nunc autem lux in Domino, insinuat nobis quodammodo quod a nocte dies sumat initium. Sicut enim primi dies, propter futurum hominis lapsum, a luce in noctem, ita isti, propter hominis reparationem, a tenebris ad lucem computantur. Et ita patet quod, etiam si media nocte surrexisset, posset dici die tertia eum surrexisse, intelligendo de die naturali. Nunc autem, cum in diluculo surrexerit, potest dici quod die tertia surrexit, etiam accipiendū diem artificialem, quæ causatur ex præsentia solis, quia iam sol incipiebat ærem illustrare. Unde et marci ult. Dicitur quod mulieres venerunt ad monumentum, orto iam sole. Quod non est contrarium ei quod iohannes dicit, cum adhuc tenebræ essent, ut Augustinus dicit, in libro de consensu evang., quia, die surgente, reliquiæ tenebrarum tanto magis extenuantur, quanto magis oritur lux; quod autem dicit marcus, orto iam sole, non sic accipiendum est tanquam iam sol ipse videretur super terram, sed tanquam eo proximo veniente in has partes.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Christus non primo surrexit.

1. Nam in veteri testamento per eliam et elisæum aliqui resuscitati leguntur, secundum illud Heb. XI, acceperunt mulieres de resurrectione mortuos suos. Similiter etiam Christus, ante passionem suam, tres mortuos suscitavit. Non ergo Christus fuit primus resurgentium.

2. Præterea, Matth. XXVII, inter alia miracula quæ in passione Christi acciderunt, narratur quod monumenta aperta sunt, et multa corpora sanctorum qui dormierant, surrexerunt. Non ergo Christus fuit primus resurgentium.

3. Præterea, sicut Christus per suam resurrectionem est causa nostræ resurrectionis, ita per suam gratiam est causa nostræ gratiæ, secundum illud Ioan. I, de plenitudine eius omnes accepimus. Sed alii prius tempore gratiam habuerunt quam Christus, sicut omnes patres veteris testamenti. Ergo etiam aliqui prius ad resurrectionem corporalem pervenerunt quam Christus.

SED CONTRA est quod dicitur I Cor. XV, Christus surrexit a mortuis primitiæ dormientium, Glossa, quia prius tempore et dignitate surrexit.

RESPONDEO dicendum quod resurrectio est reparatio a morte in vitam. Duplīciter autem aliquis eripitur a morte. Uno modo, solum a morte in actu, ut scilicet ali-

quis vivere incipiat qualitercumque postquam mortuus fuerat. Alio modo, ut aliquis liberetur non solum a morte, sed etiam a necessitate et, quod plus est, a possibilitate moriendi. Et hæc est vera et perfecta resurrectio. Quia quādiu aliquis vivit subiectus necessitati moriendi, quodammodo mors ei dominatur, secundum illud Rom. VIII, corpus quidem mortuum est propter peccatum. Illud etiam quod possibile est esse, secundum quid dicitur esse, idest potentialiter. Et sic patet quod illa resurrectio qua quis eripitur solum ab actuali morte, est resurrectio imperfecta. Loquendo ergo de resurrectione perfecta, Christus est primus resurgentium, quia ipse resurgendo primo pervenit ad vitam penitus immortalem; secundum illud Rom. VI, Christus, resurgens ex mortuis, iam non moritur. Sed resurrectione imperfecta quidam alii surrexerunt ante Christum, ad præmonstrandum quasi in quodam signo resurrectionem ipsius.

1. Et sic patet responsio ad primum. Quia et illi qui suscitati sunt in veteri testamento, et illi qui suscitati sunt a Christo, sic redierunt ad vitam ut iterum morerentur.

2. Ad secundum dicendum quod de illis qui surrexerunt cum Christo, duplex est opinio. Quidam enim asserunt quod redierunt ad vitam tanquam non iterum morituri, quoniam maius illis esset tormentum si iterum morerentur, quam si non resurgerent. Et secundum hoc, intelligendum erit, sicut Hieronymus dicit, super Matth., quod non ante surrexerunt quam resurrexerit Dominus. Unde et evangelista dicit quod, exeuntes de monumentis post resurrectionem eius, venerunt in sanctam civitatem et apparuerunt multis. Sed Augustinus, in epistola ad evodium, hanc opinionem commemorans, dicit, scio quibusdam videri morte Domini Christi iam talem resurrectionem præstitam iustis, qualis nobis in fine promittitur quod si non iterum, repositis corporibus, dormierunt, videndum est quomodo intelligatur Christus primogenitus a mortuis, si eum in illam resurrectionem tot præcesserunt. Quod si respondetur hoc dictum esse per anticipationem, ut monumenta illo terræ motu aperta intelligantur cum Christus in cruce penderet, surrexisse autem iustorum corpora non tunc, sed cum ille prior surrexisset, sed adhuc restat quod moveat quomodo Petrus non de David sed de Christo asseruit fuisse prædictum carnem eius non vidisse corruptionem, scilicet per hoc quod apud eos erat monumentum David; et sic illos non convincebat, si corpus David ibi iam non erat; quia, etsi ante in recenti sua morte surrexisset, nec caro eius vidisset corruptionem, posset monumentum illud manere. Durum autem videtur ut David non fuerit in illa resurrectione iustorum, si eis iam æterna donata est, cuius Christus ex semine commendatur. Periclitabitur etiam illud quod ad Hebræos de iustis antiquis dicitur, ne sine nobis perficerentur, si iam in illa resurrectionis incorruptione constituti sunt quæ

nobis perficiendis in fine promittitur. Sic ergo Augustinus sentire videtur quod resurrexerint iterum morituri. Ad quod etiam videtur pertinere quod Hieronymus dicit, super Matth., quod, sicut Lazarus resurrexit, sic et multa corpora sanctorum resurrexerunt, ut Dominum ostenderent resurgentem. Quamvis hoc in sermone de assumptione sub dubio relinquat. Rationes tamen Augustini multo efficaciores videntur.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut ea quæ præcæserunt Christi adventum, fuerunt præparatoria ad Christum, ita gratia est dispositio ad gloriam. Et ideo ea quæ sunt gloriæ, sive quantum ad animam, sicut perfecta Dei fruitio, sive quantum ad corpus, sicut resurrectio gloriosa, prius tempore debuit esse in Christo, sicut in auctore gloriæ. Gratiam vero conveniebat prius esse in his quæ ordinabantur ad Christum.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Christus non fuerit causa suæ resurrectionis.

1. Quicumque enim suscitatur ab alio, non est suæ resurrectionis causa. Sed Christus est suscitatus ab alio, secundum illud Act. II, quem Deus suscitavit, solutis doloribus inferni; et Rom. VIII, qui suscitavit Iesum Christum a mortuis, vivificabit et mortalia corpora nostra, etc. Ergo Christus non est causa suæ resurrectionis.

2. Præterea, nullus dicitur mereri, vel ab alio peti, aliquid cuius ipse est causa. Sed Christus sua passione meruit resurrectionem, sicut Augustinus dicit, super Ioan., quod humilitas passionis meritum est gloriæ resurrectionis. Ipse etiam petit a patre se resuscitari, secundum illud Psalmi, tu autem, Domine, miserere mei et resuscita me. Ergo Christus non fuit causa suæ resurrectionis.

3. Præterea, sicut Damascenus probat, in IV libro, resurrectio non est animæ, sed corporis, quod per mortem cadit. Corpus autem non potuit sibi animam unire, quæ est eo nobilior. Ergo id quod resurrexit in Christo, non potuit esse causa suæ resurrectionis.

SED CONTRA est quod Dominus dicit, Ioan. X, nemo tollit animam meam a me, sed ego pono eam et iterum sumo eam. Sed nihil est aliud resurgere quam iterato animam sumere. Ergo videtur quod Christus propria virtute resurrexit.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, per mortem non fuit separata divinitas nec ab anima Christi, nec ab eius carne. Potest igitur tam anima Christi mortui, quam eius caro, considerari dupliciter, uno modo, ratione divinitatis; alio modo, ratione ipsius natu-

ræ creatæ. Secundum igitur unitæ divinitatis virtutem, et corpus resumpsit animam, quam deposuerat; et anima resumpsit corpus, quod dimiserat. Et hoc est quod de Christo dicitur II Cor. Ult., quod, etsi crucifixus est ex infirmitate nostra, sed vivit ex virtute Dei. Si autem consideremus corpus et animam Christi mortui secundum virtutem naturæ creatæ, sic non potuerunt sibi invicem reuniri, sed oportuit Christum resuscitari a Deo.

1. Ad primum ergo dicendum quod eadem est divina virtus et operatio patris et filii. Unde hæc duo sese consequuntur, quod Christus sit suscitatus divina virtute patris, et sui ipsius.

2. Ad secundum dicendum quod Christus orando petiit et meruit suam resurrectionem, in quantum homo, non autem in quantum Deus.

3. Ad tertium dicendum quod corpus secundum naturam creatam non est potentius anima Christi, est tamen ea potentius secundum virtutem divinam. Quæ etiam rursus, secundum divinitatem unitam, est potentior corpore secundum naturam creatam. Et ideo secundum virtutem divinam corpus et anima mutuo se resumpserunt, non autem secundum virtutem naturæ creatæ.

QUÆSTIO 46

DEINDE considerandum est de qualitate Christi resurgentis. Et circa hoc quærentur quatuor. Primo, utrum post resurrectionem Christus habuerit verum corpus. Secundo, utrum resurrexit cum corporis integritate. Tertio, utrum corpus eius fuerit gloriosum. Quarto, de eius cicatricibus in corpore apparentibus.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Christus post resurrectionem non habuerit verum corpus.

1. Verum enim corpus non potest simul esse cum alio corpore in eodem loco. Sed corpus Christi post resurrectionem fuit simul cum alio corpore in eodem loco, intravit enim ad discipulos ianuis clausis, ut dicitur Ioan. XX. Ergo videtur quod Christus post resurrectionem non habuerit verum corpus.

2. Præterea, verum corpus non evanescit ab aspectu intuentium, nisi forte corrumpatur. Sed corpus Christi evanuit ab oculis discipulorum eum intuentium, ut dicitur Luc. Ult. Ergo videtur quod Christus post resurrectionem non habuerit verum corpus.

3. Præterea, cuiuslibet veri corporis est determinata figura. Sed corpus Christi apparuit discipulis in alia effigie, ut patet marci ult. Ergo videtur quod Christus post resurrectionem non habuerit verum corpus humanum.

SED CONTRA est quod dicitur Luc. Ult., quod Christo discipulis apparente, conturbati et conterriti, existimabant se spiritum videre, scilicet ac si non haberet verum corpus, sed phantasticum. Ad quod removendum, ipse postea subdit, palpate et videte, quia spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere. Non ergo habuit corpus phantasticum, sed verum.

RESPONDEO dicendum quod, sicut Damascenus dicit, in IV libro, illud resurgere dicitur quod cecidit. Corpus autem Christi per mortem cecidit, inquantum scilicet fuit ab eo anima separata, quæ erat eius formalis perfectio. Unde oportuit, ad hoc quod esset vera Christi resurrectio, ut idem corpus Christi iterato eidem animæ uniretur. Et quia veritas naturæ corporis est ex forma, consequens est quod corpus Christi post resurrectionem et verum corpus fuerit, et eiusdem naturæ cuius fuerat prius. Si autem eius corpus fuisset phantasticum, non fuisset vera resurrectio, sed apparens.

1. Ad primum ergo dicendum quod corpus Christi post resurrectionem, non ex miraculo, sed ex conditione gloriæ, sicut quidam dicunt, clausis ianuis ad discipulos introivit, simul cum alio corpore in eodem loco existens. Sed utrum hoc facere possit corpus gloriosum ex aliqua proprietate sibi indita, ut simul cum alio corpore in eodem loco existat, inferius discutietur, ubi agitur de resurrectione communi. Nunc autem, quantum ad propositum sufficit, dicendum est quod non ex natura corporis, sed potius ex virtute divinitatis unitæ, illud corpus ad discipulos, licet verum esset, ianuis clausis introivit. Unde Augustinus dicit, in quodam sermone paschali, quod quidam sic disputant, si corpus erat, si hoc surrexit de sepulcro quod pependit in ligno, quomodo per Ostia clausa intrare potuit? et respondet, si comprehendis modum, non est miraculum. Ubi deficit ratio, ibi est fidei ædificatio. Et super Ioan., dicit, moli corporis ubi divinitas erat, Ostia clausa non obstiterunt, ille quippe non eis apertis intrare potuit, quo nascente virginitas matris inviolata permansit. Et idem dicit Gregorius, in quadam homilia de octava Paschæ.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut dictum est, Christus surrexit ad immortalem gloriæ vitam. Hæc est autem dispositio corporis gloriosi, ut sit spirituale, idest subiectum spiritui, ut apostolus dicit, I Cor. XV. Ad hoc autem quod sit omnino corpus subiectum spiritui, requiritur quod omnis actio corporis subdatur spiritus voluntati. Quod autem aliquid videatur, fit per actionem visibilis in visum, ut patet per Philosophum, in I de Anima. Et ideo quicumque habet corpus glorificatum, in

potestate sua habet videri quando vult, et, quando non vult, non videri. Hoc tamen Christus habuit non solum ex conditione corporis gloriosi, sed etiam ex virtute divinitatis, per quam fieri potest ut etiam corpora non gloriosa miraculose non videantur; sicut præstitum fuit miraculose beato bartholomæo, ut, si vellet, videretur, non autem videretur si non vellet. Dicitur ergo quod Christus ab oculis discipulorum evanuit, non quia corrumperetur aut resolveretur in aliqua invisibilia, sed quia sua voluntate desiit ab eis videri, vel eo præsentem, vel etiam eo abscedente per dotem agilitatis.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut severianus dicit in sermone paschali, nemo putet Christum sua resurrectione sui vultus effigiem commutasse. Quod est intelligendum quantum ad lineamenta membrorum, quia nihil inordinatum et deforme fuerat in corpore Christi, per spiritum sanctum concepto, quod in resurrectione corrigendum esset. Accepit tamen in resurrectione gloriam claritatis. Unde idem subdit, sed mutatur effigies dum efficitur ex mortali immortalis, ut hoc sit acquisivisse vultus gloriam, non vultus substantiam perdidisse. Nec tamen illis discipulis in specie gloriosa apparuit, sed, sicut in potestate eius erat ut corpus suum videretur vel non videretur, ita in potestate eius erat ut ex eius aspectu formaretur in oculis intuentium vel forma gloriosa, vel non gloriosa, aut etiam commixta, vel qualitercumque se habens. Modica tamen differentia sufficit ad hoc quod aliquis videatur in aliena effigie apparere.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod corpus Christi non surrexerit gloriosum.

1. Corpora enim gloriosa sunt fulgentia, secundum illud Matth. XIII, fulgebunt iusti sicut sol in regno patris eorum. Sed corpora fulgida videntur secundum rationem lucis, non autem secundum rationem coloris. Cum ergo corpus Christi visum fuerit sub coloris specie, sicut et prius videbatur, videtur quod non fuerit gloriosum.

2. Præterea, corpus gloriosum est incorruptibile. Sed corpus Christi non videtur fuisse incorruptibile. Fuit enim palpabile, sicut ipse dicit, Luc. Ult., palpate et videte. Dicit autem Gregorius, in quadam homilia, quod corrumpi necesse est quod palpatur, et palpari non potest quod non corrumpitur. Non ergo corpus Christi fuit gloriosum.

3. Præterea, corpus gloriosum non est animale, sed spirituale, ut patet I Cor. XV. Sed corpus Christi videtur animale fuisse post resurrectionem, quia cum discipulis manducavit et bibit, ut legitur Luc. Ult., et Ioan. Ult. Ergo videtur quod corpus Christi non fuerit gloriosum.

SED CONTRA est quod apostolus dicit, Philipp. III, reformabit corpus humilitatis nostræ, configuratum corpori claritatis suæ.

RESPONDEO dicendum quod corpus Christi in resurrectione fuit gloriosum. Et hoc apparet triplici ratione. Primo quidem, quia resurrectio Christi fuit exemplar et causa nostræ resurrectionis, ut habetur I Cor. XV. Sancti autem in resurrectione habebunt corpora gloriosa, sicut dicitur ibidem, seminatur in ignobilitate, surget in gloria. Unde, cum causa sit potior causato et exemplar exemplato, multo magis corpus Christi resurgens fuit gloriosum. Secundo, quia per humilitatem passionis meruit gloriam resurrectionis. Unde et ipse dicebat, nunc anima mea turbata est, quod pertinet ad passionem, et postea subdit, pater, clarifica nomen tuum, in quo petit gloriam resurrectionis. Tertio quia, sicut supra habitum est, anima Christi a principio suæ conceptionis fuit gloriosa per fruitionem divinitatis perfectam. Est autem dispensative factum, sicut supra dictum est, ut ab anima gloria non redundaret in corpus, ad hoc quod mysterium nostræ redemptionis sua passione impleret. Et ideo, peracto hoc mysterio passionis et mortis Christi, anima Christi statim in corpus, in resurrectione resumptum, suam gloriam derivavit. Et ita factum est corpus illud gloriosum.

1. Ad primum ergo dicendum quod omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo secundum modum recipientis. Quia igitur gloria corporis derivatur ab anima, ut Augustinus dicit in epistola ad dioscorum, fulgor seu claritas corporis gloriosi est secundum colorem humano corpori naturalem, sicut vitrum diversimode coloratum recipit splendorem ex illustratione solis secundum modum sui coloris. Sicut autem in potestate hominis glorificati est ut corpus eius videatur vel non videatur, sicut dictum est; ita in potestate eius est quod claritas eius videatur vel non videatur. Unde potest in suo colore sine aliqua claritate videri. Et hoc modo Christus discipulis post resurrectionem suam apparuit.

2. Ad secundum dicendum quod corpus aliquod dicitur esse palpabile, non solum ratione resistantiæ, sed ratione spissitudinis suæ. Ad rarum autem et spissum sequuntur grave et leve, calidum et frigidum, et alia huiusmodi contraria, quæ sunt principia corruptionis corporum elementarium. Unde corpus quod est palpabile humano tactu, est naturaliter corruptibile. Si autem sit aliquod corpus resistens tactui quod non sit dispositum secundum prædictas qualitates, quæ sunt propria obiecta tactus humani, sicut est corpus cæleste, tale corpus non potest dici palpabile. Corpus autem Christi vere post resurrectionem fuit ex elementis compositum, habens in se tangibiles qualitates, secundum quod requirit natura corporis humani, et ideo naturaliter erat palpabile. Et si nihil aliud habuisset supra corporis humani

naturam, fuisset etiam corruptibile. Habuit autem aliquid aliud quod ipsum incorruptibile reddidit, non quidem naturam cælestis corporis, ut quidam dicunt, de quo infra magis inquiretur; sed gloriam redundantem ab anima beata; quia, ut Augustinus dicit, ad dioscorum, tam potenti natura Deus fecit animam ut ex eius plenissima beatitudine redundet in corpus plenitudo sanitatis, idest incorruptionis vigor. Et ideo, sicut dicit Gregorius, ibidem, ostenditur corpus Christi post resurrectionem fuisse eiusdem naturæ, sed alterius gloriæ.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit, XIII de Civ. Dei, salvator noster, post resurrectionem, iam quidem in spiritali carne, sed tamen vera, cibum ac potum cum discipulis sumpsit, non alimentorum indigentia, sed ea qua hoc poterat potestate. Ut enim beda dicit, super Luc., aliter absorbet aquam terra sitiens, aliter solis radius calens, illa indigentia, iste potentia. Manducavit ergo post resurrectionem, non quasi cibo indigens, sed ut eo modo naturam corporis resurgens adstrueret. Et propter hoc, non sequitur quod fuerit eius corpus animale, quod est indigens cibo.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod corpus Christi non resurrexerit integrum.

1. Sunt enim de integritate humani corporis caro et sanguis. Quæ Christus non videtur habuisse, dicitur enim I Cor. XV, caro et sanguis regnum Dei non possidebunt. Christus autem resurrexit in gloria regni Dei. Ergo videtur quod non habuerit carnem et sanguinem.

2. Præterea, sanguis est unus de quatuor humoribus. Si ergo Christus habuit sanguinem, pari ratione habuit alios humores, ex quibus causatur corruptio in corporibus animalium. Sic ergo sequeretur quod corpus Christi fuerit corruptibile. Quod est inconueniens. Non igitur habuit carnem et sanguinem.

3. Præterea, corpus Christi quod resurrexit, in cælum ascendit. Sed aliquid de sanguine eius in quibusdam ecclesiis reservatur pro reliquiis. Non ergo resurrexit Christi corpus cum integritate omnium suarum partium.

SED CONTRA est quod Dominus dicit, Luc. Ult., post resurrectionem discipulis loquens, spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, corpus Christi in resurrectione fuit eiusdem naturæ, sed alterius gloriæ. Unde quidquid ad naturam corporis humani pertinet, totum fuit in corpore Christi resurgens. Manifestum est autem quod ad naturam corporis humani pertinent carnes et ossa et sanguis, et alia

huiusmodi. Et ideo omnia ista in corpore Christi resurgenti fuerunt. Et etiam integraliter, absque omni diminutione, alioquin non fuisset perfecta resurrectio, si non fuisset redintegratum quidquid per mortem ceciderat. Unde et Dominus fidelibus suis promittit dicens, Matth. X, vestri autem et capilli capitis omnes numerati sunt. Et Luc. XXI dicitur, capillus de capite vestro non peribit. Dicere autem quod corpus Christi carnem et ossa non habuerit, et alias huiusmodi partes humano corpori naturales, pertinet ad errorem eutychie, Constantinopolitane urbis episcopi, qui dicebat quod corpus nostrum in illa resurrectionis gloria erit impalpabile, et ventis æreque subtilius; et quod Dominus, post confirmata corda discipulorum palpantium, omne illud quod in eo palpari potuit, in subtilitatem aliquam redegit. Quod ibidem improbat Gregorius, quia corpus Christi post resurrectionem immutatum non fuit, secundum illud Rom. VI, Christus resurgens ex mortuis iam non moritur. Unde et ille quæ dixerat, in morte retractavit. Si enim inconueniens est ut Christus alterius naturæ corpus in sua conceptione acciperet, puta cæleste, sicut valentinus asseruit; multo magis inconueniens est quod in resurrectione alterius naturæ corpus reassumpserit, quia corpus in resurrectione resumpsit ad vitam immortalem, quod in conceptione acceperat ad vitam mortalem.

1. Ad primum ergo dicendum quod caro et sanguis ibi non accipitur pro natura carnis et sanguinis, sed vel pro culpa carnis et sanguinis, sicut Gregorius dicit, in XIV Moral.; vel pro corruptione carnis et sanguinis, quia, ut Augustinus dicit, ad consentium, de resurrectione carnis, non ibi erit corruptio et mortalitas carnis et sanguinis. Caro ergo secundum substantiam possidet regnum Dei, secundum quod dictum est, spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere. Caro autem cum secundum corruptionem intelligitur, non possidebit. Unde continuo additum est in verbis apostoli, neque corruptio incorruptelam.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in eodem libro, fortassis, accepta occasione sanguinis, urgebit nos molestior persecutor, et dicet, si sanguis in corpore Christi resurgenti fuit, cur non et pituita, idest phlegma; cur non et fel flavum, idest cholera, et fel nigrum, idest melancholia; quibus quatuor humoribus naturam carnis temperari etiam medicinæ disciplina testatur? sed, quodlibet quisque addat, corruptionem addere caveat, ne suæ fidei sanitatem castitatemque corrumpat. Valet enim divina potentia de ista visibili atque tractabili natura corporum, quibusdam manentibus, auferre quas voluerit qualitates, ut absit labes, scilicet corruptionis, adsit effigies; adsit motio, absit fatigatio; adsit vendendi potestas, absit esuriendi necessitas.

3. Ad tertium dicendum quod totus sanguis qui de corpore Christi fluxit, cum ad veritatem humanæ naturæ pertineat, in Christi corpore resurrexit. Et eadem

ratio est de omnibus particulis ad veritatem et integritatem humanæ naturæ pertinentibus. Sanguis autem ille qui in quibusdam ecclesiis pro reliquiis observatur, non fluxit de latere Christi, sed miraculose dicitur effluxisse de quadam imagine Christi percussa.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEditur. Videtur quod corpus Christi cum cicatricibus resurgere non debuerit.

1. Dicitur enim I Cor. XV, quod mortui resurgent incorrupti. Sed cicatrices et vulnera ad quandam corruptionem pertinent et defectum. Non ergo fuit conueniens ut Christus, qui resurrectionis auctor est, cum cicatricibus resurgeret.

2. Præterea, corpus Christi integrum resurrexit, sicut dictum est. Sed aperturæ vulnerum contrariantur integritati corporis, quia per eas discontinuatur corpus. Non ergo videtur fuisse conueniens quod in Christi corpore aperturæ vulnerum remaneret, etsi remaneret ibi quædam vulnerum insignia, quæ sufficiebant ad aspectum, ad quem thomas credidit, cui dictum est, quia vidisti me, thoma, credidisti.

3. Præterea, Damascenus dicit, in IV libro, quod post resurrectionem de Christo dicuntur quædam vere quidem, non autem secundum naturam, sed secundum dispensationem, ad certificandum quod ipsum quod passum est corpus resurrexit, ut cicatrices. Cessante autem causa, cessat effectus. Ergo videtur quod, certificatis discipulis de sua resurrectione, cicatrices ulterius non habuit. Sed non conueniebat immutabilitati gloriæ quod aliquid assumeret quod in eo perpetuo non remaneret. Videtur ergo quod non debuerit corpus cum cicatricibus in resurrectione resumere.

SED CONTRA est quod Dominus dicit thomæ, Ioan. XX, infer digitum tuum huc, et vide manus meas, et affer manum tuam et mitte in latus meum.

RESPONDEO dicendum quod conueniens fuit animam Christi in resurrectione corpus cum cicatricibus resumere. Primo quidem, propter gloriam ipsius Christi. Dicit enim beda, super Luc., quod non ex impotentia curandi cicatrices servavit, sed ut in perpetuum victoriæ suæ circumferat triumphum. Unde et Augustinus dicit, in XXII de Civ. Dei, quod fortassis in illo regno in corporibus martyrum videbimus vulnerum cicatrices quæ pro Christi nomine pertulerunt, non enim deformitas in eis, sed dignitas erit; et quædam, quamvis in corpore, non corporis, sed virtutis pulchritudo fulgebit. Secundo, ad confirmandum corda discipulorum circa fidem suæ resurrectionis. Tertio, ut patri, pro nobis supplicans, quale genus mortis pro homine pertulerit, semper

ostendat. Quarto, ut sua morte redemptis quam misericorditer sint adiuti, propositis eiusdem mortis indicii, insinuet. Postremo, ut in iudicio quam iuste damnentur, ibidem annuntiet. Unde, sicut Augustinus dicit, in libro de symbolo, sciebat Christus quare cicatrices in suo corpore servaret. Sicut enim demonstravit thomæ non credenti nisi tangeret et videret, ita etiam inimicis vulnera demonstraturus est sua, ut convincens eos veritas dicat, ecce hominem quem crucifixistis. Videtis vulnera quæ infixistis. Agnoscitis latus quod pupugistis. Quoniam per vos, et propter vos apertum est, nec tamen intrare voluistis.

1. Ad primum ergo dicendum quod cicatrices illæ quæ in corpore Christi permanserunt, non pertinent ad corruptionem vel defectum, sed ad maiorem cumulum gloriæ, inquantum sunt quædam virtutis insignia. Et in illis locis vulnerum quidam specialis decor apparebit.

2. Ad secundum dicendum quod illa apertura vulnerum, quamvis sit cum quadam solutione continuitatis, totum tamen hoc recompensatur per maiorem decorem gloriæ, ut corpus non sit minus integrum, sed magis perfectum. Thomas autem non solum vidit, sed etiam vulnera tetigit, quia, ut dicit leo Papa, suffecit sibi ad fidem propriam vidisse quod viderat; sed nobis operatus est ut tangeret quem videbat.

3. Ad tertium dicendum quod Christus in suo corpore voluit cicatrices vulnerum remanere, non solum ad certificandum discipulorum fidem, sed etiam propter alias rationes. Ex quibus apparet quod semper in eius corpore cicatrices illæ remanebunt. Quia, ut Augustinus dicit, ad consentium de resurrectione carnis, Domini corpus in cælo esse credo ut erat quando ascendit in cælum. Et Gregorius, XIV Moral., dicit quod, si quid in corpore Christi post resurrectionem potuit immutari, contra veridicam Pauli sententiam, post resurrectionem Dominus rediit in mortem. Quod quis dicere vel stultus præsumat, nisi qui veram carnis resurrectionem denegat? unde patet quod cicatrices quas Christus post resurrectionem in suo corpore ostendit, nunquam postmodum ab illo corpore sunt remotæ.

QUÆSTIO 47

DEINDE considerandum est de manifestatione resurrectionis. Et circa hoc quærentur sex. Primo, utrum resurrectio Christi omnibus hominibus manifestari debuerit, an solum quibusdam specialibus hominibus. Secundo, utrum fuisset conveniens quod, eis videntibus, resurgeret. Tertio, utrum post resurrectionem debuerit cum suis discipulis conversari. Quarto, utrum fuerit conveniens quod suis discipulis in aliena

effigie appareret. Quinto, utrum resurrectionem suam argumentis manifestare debuerit. Sexto, de sufficientia illorum argumentorum.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod resurrectio Christi debuerit omnibus manifestari.

1. Sicut enim publico peccato debetur pœna publica, secundum illud I Tim. V, peccantem coram omnibus argue; ita merito publico debetur præmium publicum. Sed claritas resurrectionis est præmium humilitatis passionis, ut Augustinus dicit, super Ioan. Cum ergo passio Christi fuerit omnibus manifestata, eo publice patiente, videtur quod gloria resurrectionis ipsius omnibus manifestari debuerit.

2. Præterea, sicut passio Christi ordinatur ad nostram salutem, ita et eius resurrectio, secundum illud Rom. IV, resurrexit propter iustificationem nostram. Sed illud quod ad communem utilitatem pertinet, omnibus debet manifestari. Ergo resurrectio Christi omnibus debuit manifestari, et non specialiter quibusdam.

3. Præterea, illi quibus manifestata est resurrectio, fuerunt resurrectionis testes, unde dicitur Act. III, quem Deus suscitavit a mortuis, cuius nos testes sumus. Hoc autem testimonium ferebant publice prædicando. Quod quidem non convenit mulieribus, secundum illud I Cor. XIV, mulieres in ecclesiis taceant; et I Tim. II, docere mulieri non permitto. Ergo videtur quod inconvenienter resurrectio Christi manifestata fuerit primo mulieribus quam hominibus communiter.

SED CONTRA est quod dicitur Act. X, quem Deus suscitavit tertia die, et dedit eum manifestum fieri, non omni populo, sed testibus præordinatis a Deo.

RESPONDEO dicendum quod eorum quæ cognoscuntur, quædam cognoscuntur communi lege naturæ; quædam autem cognoscuntur ex speciali munere gratiæ, sicut ea quæ divinitus revelantur. Quorum quidem, ut Dionysius dicit, in libro cælest. Hier., hæc est lex divinitus instituta, ut a Deo immediate superioribus revelentur, quibus mediantibus deferantur ad inferiores, sicut patet in ordinatione cælestium spirituum. Ea vero quæ pertinent ad futuram gloriam, communem hominum cognitionem excedunt, secundum illud Isaiæ LXIV, oculus non vidit, Deus, absque te, quæ preparasti diligentibus te. Et ideo huiusmodi ab homine non cognoscuntur nisi divinitus revelata, sicut apostolus dicit, I Cor. II, nobis revelavit Deus per spiritum suum. Quia igitur Christus resurrexit gloriosa resurrectione, ideo eius resurrectio non omni populo manifestata est, sed quibusdam, quorum testimonio deferretur in aliorum notitiam.

1. Ad primum ergo dicendum quod passio Christi peracta est in corpore adhuc habente naturam passibilem, quæ communi lege nota est omnibus. Et ideo passio Christi omni populo immediate manifestari potuit. Resurrectio autem Christi facta est per gloriam patris, ut apostolus dicit, Rom. VI. Et ideo immediate manifestata est, non omnibus, sed quibusdam. Quod autem publice peccantibus publica pœna imponitur, intelligendum est de pœna præsentis vitæ. Et similiter publica merita publice præmiari oportet, ut alii provocentur. Sed pœnæ et præmia futuræ vitæ non publice omnibus manifestantur, sed specialiter illis qui ad hoc præordinati sunt a Deo.

2. Ad secundum dicendum quod resurrectio Christi, sicut est ad communem omnium salutem, ita in notitiam omnium pervenit, non quidem sic quod immediate omnibus manifestaretur; sed quibusdam, per quorum testimonium deferretur ad omnes.

3. Ad tertium dicendum quod mulieri non permittitur publice docere in ecclesia, permittitur autem ei privatim domestica aliquos admonitione instruere. Et ideo, sicut Ambrosius dicit, super Luc., ad eos femina mittitur qui domestici sunt, non autem mittitur ad hoc quod resurrectionis testimonium ferat ad populum. Ideo autem primo mulieribus apparuit, ut mulier, quæ primo initium mortis ad hominem detulit, primo etiam initia resurgentis Christi in gloria nuntiaret. Unde Cyrillus dicit, femina, quæ quondam fuit mortis ministra, venerandum resurrectionis mysterium prima percepit et nuntiat. Adeptum est igitur femineum genus et ignominie absolutionem, et maledictionis repudium. Simul etiam per hoc ostenditur quod, quantum ad statum gloriæ pertinet, nullum detrimentum patietur sexus femineus, sed, si maiori caritate fervebunt, maiori etiam gloria ex visione divina potentur, eo quod mulieres, quæ Dominum arctius amaverunt, in tantum ut ab eius sepulcro, discipulis etiam recedentibus, non recederent, primo viderunt Dominum in gloriam resurgentem.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur conveniens fuisse quod discipuli viderent Christum resurgere.

1. Ad discipulos enim pertinebat resurrectionem Christi testificari, secundum illud Act. IV, virtute magna reddebant apostoli testimonium resurrectionis Iesu Christi, Domini nostri. Sed certissimum est testimonium de visu. Ergo conveniens fuisset ut ipsam resurrectionem Christi viderent.

2. Præterea, ad certitudinem fidei habendam, discipuli ascensionem Christi viderunt, secundum illud Act.

I, videntibus illis, elevatus est. Sed similiter oportet de resurrectione Christi certam fidem habere. Ergo videtur quod, discipulis videntibus, debuerit Christus resurgere.

3. Præterea, resurrectio Lazari quoddam indicium fuit futuræ resurrectionis Christi. Sed, discipulis videntibus, Dominus Lazarum suscitavit. Ergo videtur quod etiam Christus resurgere debuerit, discipulis videntibus.

SED CONTRA est quod dicitur marci ult., resurgens Dominus mane prima sabbati, apparuit primo mariæ Magdalænæ. Sed Maria Magdalena non vidit eum resurgere, sed, cum eum quæreret in sepulcro, audivit ab Angelo, surrexit Dominus, non est hic. Ergo nullus vidit eum resurgere.

RESPONDEO dicendum quod, sicut apostolus dicit, Rom. XIII, quæ a Deo sunt, ordinata sunt. Est autem hic ordo divinitus institutus, ut ea quæ supra homines sunt, hominibus per Angelos revelentur, ut patet per Dionysium, IV cap. Cæl. Hier. Christus autem resurgens non rediit ad vitam communiter omnibus notam, sed ad vitam quandam immortalem et Deo conformem, secundum illud Rom. VI, quod enim vivit, vivit Deo. Et ideo ipsa Christi resurrectio non debuit immediate ab hominibus videri, sed eis ab Angelis nuntiari. Unde Hilarius dicit, super Matth., quod ideo Angelus prior resurrectionis est index, ut quodam famulatu paternæ voluntatis resurrectio nuntiaretur.

1. Ad primum ergo dicendum quod apostoli potuerunt testificari Christi resurrectionem etiam de visu, quia Christum post resurrectionem viventem oculata fide viderunt, quem mortuum sciverant. Sed sicut ad visionem beatam pervenitur per auditum fidei, ita ad visionem Christi resurgentis pervenerunt homines per ea quæ prius ab Angelis audierunt.

2. Ad secundum dicendum quod ascensio Christi, quantum ad terminum a quo, non transcendebat hominum communem notitiam, sed solum quantum ad terminum ad quem. Et ideo discipuli potuerunt videre ascensionem Christi quantum ad terminum a quo, id est secundum quod elevabatur a terra. Non autem viderunt ipsam quantum ad terminum ad quem, quia non viderunt quomodo reciperetur in cælo. Sed resurrectio Christi transcendebat communem notitiam et quantum ad terminum a quo, secundum quod anima rediit ab inferis et corpus de sepulcro clauso exivit; et quantum ad terminum ad quem, secundum quod est adeptus vitam gloriosam. Et ideo non debuit resurrectio fieri sic quod ab homine videretur.

3. Ad tertium dicendum quod Lazarus resuscitatus est ut rediret ad vitam qualem prius habuerat, quæ communem notitiam hominum non transcendit. Et ideo non est similis ratio.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEditur. Videtur quod Christus post resurrectionem debuerit continue cum discipulis conversari.

1. Ad hoc enim Christus discipulis post resurrectionem apparuit, ut eos de fide resurrectionis certificaret, et consolationem perturbatis afferret, secundum illud Ioan. XX, gavisus sunt discipuli, viso Domino. Sed magis fuissent certificati et consolati si eis continue suam præsentiam exhibuisset. Ergo videtur quod continue cum eis debuerit conversari.

2. Præterea, Christus resurgens a mortuis non statim ascendit in cælum, sed post dies quadraginta, ut habetur Act. I. Illo autem tempore intermedio in nullo alio loco potuit convenientius esse quam ubi discipuli eius erant pariter congregati. Ergo videtur quod continue cum eis conversari debuerit.

3. Præterea, ipso die resurrectionis dominicæ quinquies Christus apparuisse legitur, ut Augustinus dicit, in libro de consensu evang., primo quidem, mulieribus ad monumentum; secundo, eisdem regredientibus a monumento in itinere; tertio, Petro; quarto, duobus euntibus in castellum; quinto, pluribus in ierusalem, ubi non erat thomas. Ergo etiam videtur quod et aliis diebus ante suam ascensionem ad minus pluries debuit apparere.

4. Præterea, Dominus ante passionem eis dixerat, Matth. XXVI, postquam resurrexero, præcedam vos in Galilæam. Quod etiam Angelus, et ipsemet Dominus, post resurrectionem mulieribus dixit. Et tamen antea in ierusalem ab eis visus est, et ipsa die resurrectionis, ut dictum est, et etiam die octava, ut legitur Ioan. XX. Non ergo videtur quod convenienti modo post resurrectionem cum discipulis fuerit conversatus.

SED CONTRA est quod Ioan. XX dicitur, quod post dies octo Christus discipulis apparuit. Non ergo continue conversabatur cum eis.

RESPONDEO dicendum quod circa resurrectionem Christi duo erant discipulis declaranda, scilicet ipsa veritas resurrectionis; et gloria resurgentis. Ad veritatem autem resurrectionis manifestandam, sufficit quod pluries apparuit, et cum eis familiariter est locutus, et comedit et bibit, et se eis palpandum præbuit. Ad gloriam autem resurrectionis manifestandam, noluit continue conversari cum eis, sicut prius fecerat, ne videretur ad talem vitam resurrexisse qualem prius habuerat. Unde Luc. Ult. Dicit eis, hæc sunt verba quæ locutus sum ad vos cum adhuc essem vobiscum. Tunc

quidem erat cum eis præsentia corporali, sed ante cum eis fuerat, non solum corporali præsentia, sed etiam per similitudinem mortalitatis. Unde beda, supradicta verba exponens, dicit, cum adhuc essem vobiscum, idest, cum adhuc essem in carne mortali, in qua estis et vos. Tunc quidem in eadem carne resuscitatus erat, sed cum illis in eadem mortalitate non erat.

1. Ad primum ergo dicendum quod frequens Christi apparitio sufficiebat ad certificandum discipulos de veritate resurrectionis, conversatio autem continua eos potuisset ducere in errorem, si ad similem vitam eum resurrexisse crederent quam prius habuerat. Consolationem autem de continua sui præsentia eis in alia vita repromisit, secundum illud Ioan. XVI, iterum videbo vos, et gaudebit cor vestrum, et gaudium vestrum nemo tollet a vobis.

2. Ad secundum dicendum quod Christus non ideo non continue conversabatur cum discipulis quia reputaret se alibi convenientius esse, sed quia hoc discipulis instruendis convenientius iudicabat, si non continue conversaretur cum eis, ratione prædicta. Incognitum autem est quibus in locis intermedio tempore corporaliter esset, cum hoc Scriptura non tradat, et in omni loco sit dominatio eius.

3. Ad tertium dicendum quod ideo prima die frequentius apparuit, quia per plura indicia erant admonendi, ut a principio fidem resurrectionis reciperent. Postquam autem iam eam receperant, non oportebat eos, iam certificados, tam frequentibus apparitionibus instrui. Unde in evangelio non legitur quod post primum diem eis apparuit nisi quinquies. Ut enim Augustinus dicit, in libro de consensu evang., post primas quinque apparitiones, sexto eis apparuit ubi vidit eum thomas; septimo, ad mare tiberiadis, in captione piscium; octavo, in monte Galilææ, secundum matthæum; nono, quod dicit marcus, novissime recumbentibus, quia iam non erant in terra cum eo convivaturi; decimo, in ipso die, non iam in terra, sed elevatum in nube, cum in cælum ascenderet. Sed non omnia scripta sunt, sicut iohannes fatetur. Crebra enim erat eius cum illis conversatio, priusquam ascendisset in cælum, et hoc ad consolationem ipsorum. Unde et I Cor. XV dicitur quod visus est plus quam quingentis fratribus simul, deinde visus est Iacobo, de quibus apparitionibus in evangelio non habetur mentio.

4. Ad quartum dicendum quod, sicut chrysostomus dicit, exponens illud quod dicitur Matth. XXVI, postquam resurrexero, præcedam vos in Galilæam, non, inquit, in longinquam quandam regionem, ut eis appareat, vadit, sed in ipsa gente, et in ipsis fere regionibus in quibus cum eo plurimum fuerant conversati, ut et hinc crederent quoniam qui crucifixus est, ipse est et qui resurrexit. Propter hoc etiam in Galilæam se ire dicit, ut a timore iudæorum liberarentur. Sic ergo, ut Ambrosius

dicit, super Luc., Dominus mandaverat discipulis ut in Galilæa eum viderent, sed illis ob metum intra conclave residentibus primum ipse se obtulit. Nec hoc est promissi transgressio, sed potius festinata ex benignitate impletio. Postea vero, confirmatis animis, illos Galilæam petisse. Vel nihil obstat si dicamus pauciores intra conclave, quamplures in monte fuisse. Ut enim eusebius dicit, duo evangelistæ, scilicet Lucas et iohannes, solis undecim hunc scribunt apparuisse in ierusalem, ceteri vero duo in Galilæam properare non solum undecim, sed universis discipulis et fratribus dixerunt Angelum et salvatorem iussisse. De quibus Paulus meminit, dicens, deinde apparuit plus quam quingentis fratribus simul. Est autem verior solutio quod prius in ierusalem latitantibus semel aut bis visus est, ad eorum consolationem. In Galilæa vero non clam, aut semel aut bis, sed cum multa potestate ostensionem sui fecit, præbens se eis viventem, post passionem in signis multis, ut Lucas testatur in actibus. Vel, sicut dicit Augustinus, in libro de consensu evang., quod ab Angelo et Domino dictum est, quod præcederet eos in Galilæam, prophetice accipiendum est. In Galilæa enim, secundum transmigrationis significationem, intelligendum occurrit quia de populo Israël transmigraturi erant ad gentes, quibus apostoli prædicantes non crederentur, nisi ipse viam in cordibus hominum præpararet. Et hoc intelligitur, præcedet vos in Galilæam. Secundum autem illud quod Galilæa interpretatur revelatio, non iam in forma servi intelligendum est, sed in illa in qua æqualis est patri, quam promisit dilectoribus suis, quo nos præcedens non deseruit.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Christus non debuerit discipulis in alia effigie apparere.

1. Non enim potest apparere secundum veritatem nisi quod est. Sed in Christo non fuit nisi una effigies. Si ergo Christus in alia apparuit, non fuit apparitio vera, sed ficta. Hoc autem est inconveniens, quia, ut Augustinus dicit, in libro octoginta trium quæst., si fallit, veritas non est; est autem veritas Christus. Ergo videtur quod Christus non debuit discipulis in alia effigie apparere.

2. Præterea, nihil potest in alia effigie apparere quam habeat, nisi oculi intuentium aliquibus præstigiis detineantur. Huiusmodi autem præstigia, cum fiant magicis artibus, non conveniunt Christo, secundum illud II Cor. VI, quæ conventio Christi ad belial? ergo videtur quod non debuit in alia effigie apparere.

3. Præterea, sicut per sacram Scripturam nostra fides certificatur, ita discipuli certificati sunt de fide resurrectionis per Christi apparitiones. Sed, sicut Augustinus dicit, in epistola ad Hieronymum si vel unum men-

dacium in sacra Scriptura recipiatur, infirmabitur tota sacra Scripturæ auctoritas. Ergo, si vel in una apparitione Christus discipulis apparuit aliter quam esset, infirmabitur quidquid post resurrectionem viderunt in Christo. Quod est inconveniens. Non ergo debuit in alia effigie apparere.

SED CONTRA est quod dicitur marci ult., post hæc, duobus ex eis ambulantis ostensus est in alia effigie, euntibus in villam.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, resurrectio Christi manifestanda fuit hominibus per modum quo eis divina revelantur. Innotescunt autem divina hominibus secundum quod diversimode sunt affecti. Nam illi qui habent mentem bene dispositam, secundum veritatem divina percipiunt. Illi autem qui habent mentem non bene dispositam, divina percipiunt cum quadam confusione dubietatis vel erroris, animalis enim homo non percipit ea quæ sunt spiritus Dei, ut dicitur I Cor. II. Et ideo Christus quibusdam, ad credendum dispositis, post resurrectionem apparuit in sua effigie. Illis autem in alia effigie apparuit qui iam videbantur circa fidem tepescere, unde dicebant, nos sperabamus quia ipse esset redempturus Israël. Unde Gregorius dicit, in homilia, quod talem se eis exhibuit in corpore qualis apud illos erat in mente. Quia enim adhuc in eorum cordibus peregrinus erat a fide, ire se longius finxit, scilicet ac si esset peregrinus.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro de quaestionibus evang., non omne quod fingimus, mendacium est. Sed quando id fingimus quod nihil significat, tunc est mendacium. Cum autem fictio nostra refertur ad aliquam significationem, non est mendacium, sed aliqua figura veritatis. Alioquin omnia quæ a sapientibus et sanctis viris, vel etiam ab ipso Domino, figurate dicta sunt, mendacia reputabuntur, quia, secundum usitatum intellectum, non consistit veritas in talibus dictis. Sicut autem dicta, ita etiam finguntur facta sine mendacio, ad aliquam rem significandam. Et ita factum est hic, ut dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro de consensu evang., Dominus poterat transformare carnem suam, ut alia re vera esset effigies ab illa quam solebant intueri, quandoquidem et ante passionem suam transformatus est in monte, ut facies eius claresceret sicut sol. Sed non ita nunc factum est. Non enim incongruenter accipimus hoc impedimentum in oculis eorum a Satana fuisse, ne agnosceretur Iesus. Unde Luc. Ult. Dicitur quod oculi eorum tenebantur, ne eum agnoscerent.

3. Ad tertium dicendum quod ratio illa sequeretur si ab alienæ effigiei aspectu non fuissent reducti ad vere videndum Christi effigiem. Sicut enim Augustinus ibidem dicit, tantum a Christo facta est permissio, ut sci-

licet prædicto modo oculi eorum tenerentur, usque ad sacramentum panis, ut, unitate corporis eius participata, removeri intelligatur impedimentum inimici, ut Christus possit agnosci. Unde ibidem subditur quod aperti sunt oculi eorum et cognoverunt eum, non quod ante clausis oculis ambularent; sed inerat aliquid quo non sinerentur agnoscere quod videbant, quod scilicet caligo et aliquis humor solet efficere.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Christus veritatem resurrectionis non debuerit argumentis declarare.

1. Dicit enim Ambrosius, tolle argumenta ubi fides quæritur. Sed circa resurrectionem Christi quæritur fides. Non ergo habent locum argumenta.

2. Præterea, Gregorius dicit, fides non habet meritum cui humana ratio præbet experimentum. Sed ad Christum non pertinebat meritum fidei evacuare. Ergo ad eum non pertinebat resurrectionem per argumenta confirmare.

3. Præterea, Christus in mundum venit ut per eum homines beatitudinem adipiscantur, secundum illud Ioan. X, ego veni ut vitam habeant, et abundantius habeant. Sed per huiusmodi ostensiones argumentorum videtur humanæ beatitudini impedimentum præstari, dicitur enim Ioan. XX, ex ore ipsius Domini, beati qui non viderunt, et crediderunt. Ergo videtur quod Christus non debuerit per aliqua argumenta resurrectionem suam manifestare.

SED CONTRA est quod dicitur Act. I, quod apparuit discipulis Christus per dies quadraginta in multis argumentis, loquens de regno Dei.

RESPONDEO dicendum quod argumentum dupliciter dicitur. Quandoque dicitur argumentum quæcumque ratio rei dubiæ faciens fidem. Quandoque autem dicitur argumentum aliquod sensibile signum quod inducit ad alicuius veritatis manifestationem, sicut etiam Aristoteles aliquando in libris suis utitur nomine argumenti. Primo igitur modo accipiendum argumentum, Christus non probavit discipulis suam resurrectionem per argumenta. Quia talis probatio argumentativa procedit ex aliquibus principiis, quæ si non essent nota discipulis, nihil per ea eis manifestaretur, quia ex ignotis non potest aliquid fieri notum; si autem essent eis nota, non transcenderent rationem humanam, et ideo non essent efficacia ad fidem resurrectionis adstruendam, quæ rationem humanam excedit; oportet enim principia ex eodem genere assumi, ut dicitur in I posteriorum. Probavit autem eis resurrectionem suam per auctoritatem

sacræ Scripturæ, quæ est fidei fundamentum, cum dixit, oportet impleri omnia quæ scripta sunt in lege et Psalmis et prophetis de me, ut habetur Luc. Ult. Si autem accipiatur secundo modo argumentum, sic Christus dicitur suam resurrectionem argumentis declarasse, in quantum per quædam evidentissima signa se vere resurrexisse ostendit. Unde et in Græco, ubi nos habemus in multis argumentis, loco argumenti ponitur tekmerium, quod est signum evidens ad probandum. Quæ quidem signa resurrectionis Christus ostendit discipulis propter duo. Primo quidem, quia non erant corda eorum disposita ad hoc quod de facili fidem resurrectionis acciperent. Unde ipse dicit eis, Luc. Ult., o stulti, et tardi corde ad credendum. Et marci ult., exprobravit incredulitatem eorum et duritiam cordis. Secundo, ut per huiusmodi signa eis ostensa efficacius eorum testimonium redderetur, secundum illud I Ioan. I, quod vidimus et audivimus, et manus nostræ contractaverunt, hoc testamur.

1. Ad primum ergo dicendum quod Ambrosius ibi loquitur de argumentis secundum rationem humanam procedentibus, quæ invalida sunt ad ea quæ sunt fidei ostendenda, sicut ostensum est.

2. Ad secundum dicendum quod meritum fidei est ex hoc quod homo ex mandato Dei credit quod non videt. Unde illa sola ratio meritum excludit quæ facit videri per scientiam id quod credendum proponitur. Et talis est ratio demonstrativa. Huiusmodi autem rationes Christus non induxit ad resurrectionem suam declarandam.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut dictum est, meritum beatitudinis quod causat fides, non totaliter excluditur nisi homo nollet credere nisi ea quæ videt, sed quod aliquis ea quæ non videt, credat per aliqua signa visa, non totaliter fidem evacuat nec meritum eius. Sicut et thomas, cui dictum est, quia vidisti me, credidisti, aliud vidit, et aliud credidit, vidit vulnera, et credidit Deum. Est autem perfectioris fidei qui non requirit huiusmodi auxilia ad credendum. Unde, ad arguendum defectum fidei in quibusdam, Dominus dicit, Ioan. IV, nisi signa et prodigia videritis, non creditis. Et secundum hoc, potest intelligi quod illi qui sunt tam prompti animi ut credant Deo etiam signis non visis, sunt beati per comparisonem ad illos qui non crederent nisi talia viderent.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod argumenta quæ Christus induxit, non sufficienter manifestaverunt veritatem resurrectionis eius.

1. Nihil enim ostendit Christus discipulis post resurrectionem quod etiam Angeli, hominibus apparentes,

vel non ostenderint, vel non ostendere potuerint. Nam Angeli frequenter in humana effigie se hominibus ostenderunt, et cum eis loquebantur et conversabantur et comedebant, ac si essent homines veri, sicut patet Gen. XVIII, de Angelis quos Abraham suscepit hospitio; et in libro Tobiaë, de Angelo qui eum duxit et reduxit. Et tamen Angeli non habent vera corpora naturaliter sibi unita, quod requiritur ad resurrectionem. Non ergo signa quæ Christus discipulis exhibuit, fuerunt sufficientia ad resurrectionem eius manifestandam.

2. Præterea, Christus resurrexit resurrectione gloriosa, idest, habens simul humanam naturam cum gloria. Sed quædam Christus ostendit discipulis quæ videntur esse contraria naturæ humanæ, sicut quod ab oculis eorum evanuit, et quod ad eos ianuis clausis intravit, quædam autem videntur fuisse contraria gloriæ, puta quod manducavit et bibit, quod etiam habuit vulnorum cicatrices. Ergo videtur quod illa argumenta non fuerunt sufficientia, neque convenientia, ad fidem resurrectionis ostendendam.

3. Præterea, corpus Christi non erat tale post resurrectionem ut tangi deberet ab homine mortali, unde ipse dixit Magdalenæ, Ioan. XX, noli me tangere, nondum enim ascendi ad patrem meum. Non ergo fuit conveniens quod, ad manifestandam veritatem suæ resurrectionis, seipsum discipulis palpabile exhibuerit.

4. Præterea, inter dotes glorificati corporis præcipua videtur esse claritas. Quam tamen in resurrectione nullo argumento ostendit. Ergo videtur quod insufficientia fuerint illa argumenta ad manifestandam qualitatem resurrectionis Christi.

SED CONTRA est quod Christus, qui est Dei sapientia, suaviter et convenienter disponit omnia, ut dicitur Sap. VIII.

RESPONDEO dicendum quod Christus resurrectionem suam dupliciter manifestavit, scilicet testimonio; et argumento seu signo. Et utraque manifestatio in suo genere fuit sufficiens. Est enim usus duplici testimonio ad manifestandam suam resurrectionem discipulis, quorum neutrum potest refelli. Quorum primum est testimonium Angelorum, qui mulieribus resurrectionem annuntiaverunt, ut patet per omnes evangelistas. Aliud autem est testimonium Scripturarum, quas ipse proposuit ad ostensionem suæ resurrectionis, ut dicitur Luc. Ult. Argumenta etiam fuerunt sufficientia ad ostendendam veram resurrectionem, et etiam gloriosam. Quod autem fuerit vera resurrectio, ostendit uno modo ex parte corporis. Circa quod tria ostendit. Primo quidem, quod esset corpus verum et solidum, non corpus phantasticum, vel rarum, sicut est ær. Et hoc ostendit per hoc quod corpus suum palpabile præbuit. Unde ipse dicit, Luc. Ult., palpete et videte, quia spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere. Secundo, ostendit

quod esset corpus humanum, ostendendo eis veram effigiem, quam oculis intuerentur. Tertio, ostendit eis quod esset idem numero corpus quod prius habuerat, ostendendo eis vulnorum cicatrices. Unde legitur Luc. Ult., dixit eis, videte manus meas et pedes meos, quia ego ipse sum. Alio modo ostendit eis veritatem suæ resurrectionis ex parte animæ iterato corpori unitæ. Et hoc ostendit per opera triplicis vitæ. Primo quidem, per opus vitæ nutritivæ, in hoc quod cum discipulis manducavit et bibit, ut legitur Luc. Ult. Secundo, per opera vitæ sensitivæ, in hoc quod discipulis ad interrogata respondebat, et præsentibus salutabat, in quo ostendebat se et videre et audire. Tertio, per opera vitæ intellectivæ, in hoc quod cum eo loquebantur, et de Scripturis disserebant. Et ne quid deesset ad perfectionem manifestationis, ostendit etiam se habere divinam naturam, per miraculum quod fecit in piscibus capiendis; et ulterius per hoc quod, eis videntibus, ascendit in cælum; quia, ut dicitur Ioan. III, nemo ascendit in cælum nisi qui descendit de cælo, filius hominis, qui est in cælo. Gloriam etiam suæ resurrectionis ostendit discipulis, per hoc quod ad eos ianuis clausis intravit, secundum quod Gregorius dicit, in homilia, palpandam carnem Dominus præbuit, quam clausis ianuis introduxit, ut esse post resurrectionem ostenderet corpus suum et eiusdem naturæ, et alterius gloriæ. Similiter etiam ad proprietatem gloriæ pertinebat quod subito ab oculis discipulorum evanuit, ut dicitur Lucæ ultimo, quia per hoc ostendebatur quod in potestate eius erat videri et non videri quod pertinet ad conditionem corporis gloriosi, ut supra dictum est.

1. Ad primum ergo dicendum quod singula argumentorum non sufficerent ad manifestandam Christi resurrectionem, omnia tamen simul accepta perfecte Christi resurrectionem manifestant; maxime propter Scripturæ testimonium, et Angelorum dicta, et ipsius Christi assertionem miraculis confirmatam. Angeli autem apparentes non asserebant se homines esse, sicut asseruit Christus vere se hominem esse. Et tamen aliter Christus manducavit, et aliter Angeli. Nam quia corpora ab Angelis assumpta non erant corpora viva vel animata, non erat vera comestio, licet esset vera cibi contritio et traectio in interioriorem partem corporis assumpti, unde et Angelus dixit, Tobiaë XII, cum essem vobiscum, videbar quidem manducare et bibere vobiscum, sed ego cibo invisibili utor. Sed quia corpus Christi vere fuit animatum, vera fuit eius comestio. Ut enim Augustinus dicit, XIII de Civ. Dei, non potestas, sed egestas edendi corporibus resurgentium aufertur. Unde, sicut beda dicit, Christus manducavit potestate, non egestate.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut dictum est, argumenta quædam inducebantur a Christo ad probandum veritatem humanæ naturæ; quædam vero ad probandum gloriam resurgentis. Conditio autem naturæ humanæ, secundum quod in se consideratur, quantum

scilicet ad statum præsentem, contrariatur conditioni gloriæ, secundum illud I Cor. XV, seminatur in infirmitate, et surget in virtute. Et ideo ea quæ inducuntur ad ostendendam conditionem gloriæ, videntur habere contrarietatem ad naturam, non simpliciter, sed secundum statum præsentem; et e converso. Unde Gregorius dicit, in homilia, quod duo mira, et iuxta humanam rationem sibi valde contraria, Dominus ostendit, dum post resurrectionem corpus suum et incorruptibile, et tamen palpabile demonstravit.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit, super Ioan., quod hoc Dominus dixit, noli me tangere, nondum enim ascendi ad patrem meum, ut in illa femina figuraretur ecclesia de gentibus, quæ in Christum non credit nisi cum ascendisset ad patrem. Aut sic in se credi voluit Iesus, hoc est, sic se spiritualiter tangi, quod ipse et pater unum sunt. Eius quippe intimis sensibus quodammodo ascendit ad patrem, qui sic in eo profecerit ut patri agnoscat æqualem. Hæc autem carnaliter adhuc in eum credebat, quem sicut hominem flebat. Quod autem Maria alibi legitur Christum tetigisse, quando simul cum aliis mulieribus accessit et tenuit pedes, quaestionem non facit, ut severianus dicit. Siquidem illud de figura est, hoc de sexu, illud de divina gratia, hoc de humana natura. Vel, sicut chrysostomus dicit, volebat hæc mulier adhuc cum Christo conversari sicut et ante passionem. Præ gaudio nihil magnum cogitabat, quamvis caro Christi multo melior fuerit facta resurgendo. Et ideo dixit, nondum ascendi ad patrem meum, quasi dicat, non aestimes me iam terrenam vitam agere. Quod enim in terris me vides, hoc est quia nondum ascendi ad patrem meum, sed in promptu est quod ascendam. Unde subdit, ascendo ad patrem meum et patrem vestrum.

4. Ad quartum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, ad Orosium, clarificata carne Dominus resurrexit, sed noluit in ea clarificatione discipulis suis apparere, quia non possent oculis talem claritatem perspicere. Si enim, antequam moreretur pro nobis et resurgeret, quando transfiguratus est in monte, discipuli sui eum videre non potuerunt; quanto magis, clarificata carne Domini, eum videre non potuerunt. Est etiam considerandum quod post resurrectionem Dominus hoc præcipue volebat ostendere, quod idem ipse esset qui mortuus fuerat. Quod multum poterat impedire si eis sui corporis claritatem ostenderet. Nam immutatio quæ fit secundum aspectum, maxime ostendit diversitatem eius quod videtur, quia sensibilia communia, inter quæ est unum et multa, vel idem et diversum, maxime diiudicat visus. Sed ante passionem, ne infirmitatem passionis eius discipuli despicerent, maxime intendebat Christus eis gloriam maiestatis suæ ostendere, quam maxime demonstrat claritas corporis. Et ideo, ante passionem, gloriam suam præmonstravit discipulis per claritatem, post resurrectionem autem, per alia indicia.

5. Ad quintum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro de consensu evang., possumus intelligere unum Angelum visum a mulieribus, et secundum matthæum et secundum marcum, ut eas ingressas in monumentum accipiamus, in aliquod scilicet spatium quod erat aliqua maceria communitum, atque ibi vidisse Angelum sedentem supra lapidem revolutum a monumento, sicut dicit matthæus; ut hoc sit sedentem a dextris, quod dicit marcus. Deinde, dum introspicerent locum in quo iacebat corpus Domini, visos ab eis duos Angelos, primo quidem sedentes, ut dicit ioannes; et post eis assurrexisse, ut stantes viderentur, ut dicit Lucas.

QUÆSTIO 48

DEINDE considerandum est de causalitate resurrectionis Christi. Et circa hoc quærentur duo. Primo, utrum resurrectio Christi sit causa nostræ resurrectionis. Secundo, utrum sit causa nostræ iustificationis.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod resurrectio Christi non sit causa resurrectionis corporum.

1. Posita enim causa sufficienti, necesse est effectum poni. Si ergo resurrectio Christi est causa sufficiens resurrectionis corporum, statim, eo resurgente, omnes mortui resurgere debuerunt.

2. Præterea, causa resurrectionis mortuorum est divina iustitia; ut scilicet corpora simul præmientur vel puniantur cum animabus, sicut communicaverunt in merito vel peccato; ut dicit Dionysius, ult. Cap. Eccles. Hier., et etiam Damascenus, in IV libro. Sed iustitiam Dei necesse esset impleri, etiam si Christus non resurrexisset. Ergo, etiam Christo non resurgente, mortui resurgerent. Non ergo resurrectio Christi est causa resurrectionis corporum.

3. Præterea, si resurrectio Christi sit causa resurrectionis corporum, aut esset causa exemplaris; aut causa effectiva; aut causa meritoria. Sed non est causa exemplaris. Quia resurrectionem corporum Deus operabitur, secundum illud Ioan. V, pater suscitavit mortuos. Deus autem non indiget inspicere ad aliquod exemplar extra se. Similiter etiam non est causa effectiva. Quia causa efficiens non agit nisi per contactum, vel spirituale vel corporale. Manifestum est autem quod resurrectio Christi non agit per contactum corporalem ad mortuos qui resurgent, propter distantiam temporis et loci. Similiter etiam nec per contactum spirituale, qui

est per fidem et caritatem, quia etiam infideles et peccatores resurgent. Neque etiam est causa meritoria. Quia Christus resurgens iam non erat viator, et ita non erat in statu merendi. Et ita nullo modo resurrectio Christi videtur esse causa nostrae resurrectionis.

4. Præterea, cum mors sit privatio vitæ, nihil videtur esse aliud destruere mortem quam reducere vitam, quod pertinet ad resurrectionem. Sed Christus moriendo mortem nostram destruxit. Ergo mors Christi est causa nostrae resurrectionis. Non ergo eius resurrectio.

SED CONTRA est quod, super illud I Cor. XV, si Christus prædicatur quod resurrexit a mortuis etc., dicit Glossa, qui est efficiens causa nostrae resurrectionis.

RESPONDEO dicendum quod illud quod est primum in quolibet genere, est causa omnium eorum quæ sunt post, ut dicitur in II Metaphys. Primum autem in genere nostrae resurrectionis fuit resurrectio Christi, sicut ex supra dictis patet. Unde oportet quod resurrectio Christi sit causa nostrae resurrectionis. Et hoc est quod apostolus dicit, I Cor. XV, Christus resurrexit a mortuis primitiæ dormientium, quoniam quidem per hominem mors, et per hominem resurrectio mortuorum. Et hoc rationabiliter. Nam principium humanæ vivificationis est verbum Dei, de quo dicitur in Psalmo, apud te est fons vitæ, unde et ipse dicit, Ioan. V, sicut pater suscitavit mortuos et vivificavit, sic et filius quos vult vivificavit. Habet autem hoc naturalis ordo rerum divinitus institutus, ut quælibet causa primo operetur in id quod est sibi propinquius, et per id operetur in alia magis remota, sicut ignis primo calefacit ærem propinquum, per quem calefacit corpora distantia; et ipse Deus primo illuminat substantias sibi propinquas, per quas illuminat magis remotas, ut Dionysius dicit, XIII cap. Cæl. Hier. Et ideo verbum Dei primo attribuit vitam immortalem corpori sibi naturaliter unito, et per ipsum operatur resurrectionem in omnibus aliis.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut dictum est, resurrectio Christi causa est nostrae resurrectionis per virtutem verbi uniti. Quod quidem operatur secundum voluntatem. Et ideo non oportet quod statim sequatur effectus, sed secundum dispositionem verbi Dei, ut scilicet primo conformemur Christo patienti et morienti in hac vita passibili et mortali, deinde perveniamus ad participandum similitudinem resurrectionis.

2. Ad secundum dicendum quod iustitia Dei est causa prima resurrectionis nostrae, resurrectio autem Christi est causa secundaria, et quasi instrumentalis. Licet autem virtus principalis agentis non determinetur ad hoc instrumentum determinate, tamen, ex quo per hoc instrumentum operatur, instrumentum illud est causa effectus. Sic igitur divina iustitia, quantum est de se, non est obligata ad resurrectionem nostram causandam

per resurrectionem Christi, potuit enim alio modo nos Deus liberare quam per Christi passionem et resurrectionem, ut supra dictum est. Ex quo tamen decrevit hoc modo nos liberare, manifestum est quod resurrectio Christi est causa nostrae resurrectionis.

3. Ad tertium dicendum quod resurrectio Christi non est, proprie loquendo, causa meritoria nostrae resurrectionis, sed est causa efficiens et exemplaris. Efficiens quidem, in quantum humanitas Christi, secundum quam resurrexit, est quodammodo instrumentum divinitatis ipsius, et operatur in virtute eius, ut supra dictum est. Et ideo, sicut alia quæ Christus in sua humanitate fecit vel passus est, ex virtute divinitatis eius sunt nobis salutaria, ut supra dictum est; ita et resurrectio Christi est causa efficiens nostrae resurrectionis virtute divina, cuius proprium est mortuos vivificare. Quæ quidem virtus præsentialiter attingit omnia loca et tempora. Et talis contactus virtualis sufficit ad rationem huius efficientiæ. Et quia, ut dictum est, primordialis causa resurrectionis humanæ est divina iustitia, ex qua Christus habet potestatem iudicium facere in quantum filius hominis est, virtus effectiva resurrectionis eius se extendit non solum ad bonos, sed etiam ad malos, qui sunt eius iudicio subiecti. Sicut autem resurrectio corporis Christi, ex eo quod corpus illud est personaliter verbo unitum, est prima tempore, ita etiam est prima dignitate et perfectione, ut Glossa dicit, I Cor. XV. Semper autem id quod est perfectissimum, est exemplar quod imitatur minus perfecta secundum suum modum. Et ideo resurrectio Christi est exemplar nostrae resurrectionis. Quod quidem necessarium est, non ex parte resuscitantis, qui non indiget exemplari, sed ex parte resuscitatorum, quos oportet illi resurrectioni conformari, secundum illud Philipp. III, reformabit corpus humilitatis nostrae, configuratum corpori claritatis suæ. Licet autem efficientia resurrectionis Christi se extendat ad resurrectionem tam bonorum quam malorum, exemplaritas tamen eius se extendit proprie solum ad bonos, qui sunt facti conformes filiationis ipsius, ut dicitur Rom. VIII.

4. Ad quartum dicendum quod, secundum rationem efficientiæ, quæ dependet ex virtute divina, communiter tam mors Christi quam etiam resurrectio est causa tam destructionis mortis quam reparationis vitæ. Sed secundum rationem exemplaritatis, mors Christi, per quam recessit a vita mortali, est causa destructionis mortis nostrae, resurrectio vero eius, per quam inchoavit vitam immortalem, est causa reparationis vitæ nostrae. Passio tamen Christi est insuper causa meritoria, ut supra dictum est.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEditur. Videtur quod resurrectio Christi non sit causa resurrectionis animarum.

1. Dicit enim Augustinus, super Ioan., quod corpora resurgunt per dispensationem humanam, sed animæ resurgunt per substantiam Dei. Sed resurrectio Christi non pertinet ad substantiam Dei, sed ad dispensationem humanam. Ergo resurrectio Christi, etsi sit causa resurrectionis corporum, non tamen videtur esse causa resurrectionis animarum.

2. Præterea, corpus non agit in spiritum. Sed resurrectio Christi pertinet ad corpus eius, quod cecidit per mortem. Ergo resurrectio Christi non est causa resurrectionis animarum.

3. Præterea, quia resurrectio Christi est causa resurrectionis corporum, omnium corpora resurgent, secundum illud I Cor. XV, omnes quidem resurgemus. Sed non omnium animæ resurgent, quia quidam ibunt in supplicium æternum, ut dicitur Matth. XXV. Ergo resurrectio Christi non est causa resurrectionis animarum.

4. Præterea, resurrectio animarum fit per remissionem peccatorum. Sed hoc factum est per Christi passionem, secundum illud Apoc. I, lavit nos a peccatis nostris in sanguine suo. Ergo resurrectionis animarum magis est causa Christi passio quam eius resurrectio.

SED CONTRA est quod apostolus dicit, Rom. IV, resurrexit propter iustificationem nostram, quæ nihil aliud est quam resurrectio animarum. Et super illud Psalmi, ad vesperum demorabitur fletus, dicit Glossa quod resurrectio Christi causa est resurrectionis nostræ et animæ in præsentem, et corporis in futuro.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, resurrectio Christi agit in virtute divinitatis. Quæ quidem se extendit non solum ad resurrectionem corporum, sed etiam ad resurrectionem animarum, a Deo enim est et quod anima vivit per gratiam, et quod corpus vivit per animam. Et ideo resurrectio Christi habet instrumentaliter virtutem effectivam non solum respectu resurrectionis corporum, sed etiam respectu resurrectionis animarum. Similiter autem habet rationem exemplaritatis respectu resurrectionis animarum. Quia Christo resurgenti debemus etiam secundum animam conformari, ut sicut, secundum apostolum, Rom. VI, Christus resurrexit a mortuis per gloriam patris, ita et nos in novitate vitæ ambulemus; et sicut ipse resurgens ex mortuis iam non moritur, ita et nos existimemus nos mortuos esse peccato, ut iterum nos vivamus cum illo.

1. Ad primum ergo dicendum quod Augustinus dicit resurrectionem animarum fieri per Dei substantiam, quantum ad participationem, quia scilicet participando

divinam bonitatem animæ fiunt iustæ et bonæ, non autem participando quamcumque creaturam. Unde, cum dixisset, animæ resurgunt per substantiam Dei, subdit, participatione enim Dei fit anima beata, non participatione animæ sanctæ. Sed participando gloriam corporis Christi, efficientur corpora nostra gloriosa.

2. Ad secundum dicendum quod efficacia resurrectionis Christi pertingit ad animas, non per propriam virtutem ipsius corporis resurgentis, sed per virtutem divinitatis, cui personaliter unitur.

3. Ad tertium dicendum quod resurrectio animarum pertinet ad meritum quod est effectus iustificationis, sed resurrectio corporum ordinatur ad pœnam vel præmium, quæ sunt effectus iudicantis. Ad Christum autem non pertinet iustificare omnes, sed iudicare. Et ideo omnes resuscitat secundum corpus, sed non secundum animam.

4. Ad quartum dicendum quod in iustificatione animarum duo concurrunt, scilicet remissio culpæ, et novitas vitæ per gratiam. Quantum ergo ad efficaciam, quæ est per virtutem divinam, tam passio Christi quam resurrectio est causa iustificationis quoad utrumque. Sed quantum ad exemplaritatem, proprie passio et mors Christi est causa remissionis culpæ, per quam morimur peccato, resurrectio autem est causa novitatis vitæ, quæ est per gratiam sive iustitiam. Et ideo apostolus dicit, Rom. IV, quod traditus est, scilicet in mortem, propter delicta nostra, scilicet tollenda, et resurrexit propter iustificationem nostram. Sed passio Christi est etiam causa meritoria, ut dictum est.

QUÆSTIO 49

DEINDE considerandum est de ascensione Christi. Et circa hoc quærentur sex. Primo, utrum fuerit conveniens Christum ascendere. Secundo, secundum quam naturam conveniat sibi ascensio. Tertio, utrum propria virtute ascenderit. Quarto, utrum ascenderit super omnes cælos corporeos. Quinto, utrum ascenderit super omnes spirituales creaturas. Sexto, de effectu ascensionis.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEditur. Videtur quod non fuerit conveniens Christum ascendere.

1. Dicit enim Philosophus, in II de cælo, quod illa quæ optimo modo se habent, possident suum bonum sine motu. Sed Christus optime se habuit, quia et secundum

naturam divinam est summum bonum; et secundum humanam naturam est summe glorificatus. Ergo suum bonum habet sine motu. Sed ascensio est quidam motus. Ergo non fuit conveniens quod Christus ascenderet.

2. Præterea, omne quod movetur, movetur propter aliquid melius. Sed Christo non fuit melius esse in cælo quam in terra, nihil enim accrevit sibi per hoc quod fuit in cælo, neque quantum ad animam neque quantum ad corpus. Ergo videtur quod Christus non debuit in cælum ascendere.

3. Præterea, filius Dei humanam naturam assumpsit ad nostram salutem. Sed magis fuisset salutare hominibus quod semper conversaretur nobiscum in terris, ut ipse dixit discipulis suis, Luc. XVII, venient dies quando desideretis videre unum diem filii hominis, et non videbitis. Videtur ergo quod non fuerit conveniens Christum ascendere in cælum.

4. Præterea, sicut Gregorius dicit, in XIV Moral., corpus Christi in nullo mutatum fuit post resurrectionem. Sed non immediate post resurrectionem ascendit in cælum, quia ipse dicit post resurrectionem, Ioan. XX, nondum ascendi ad patrem meum. Ergo videtur quod nec post quadraginta dies ascendere debuerit.

SED CONTRA est quod Dominus dicit, Ioan. XX, ascendo ad patrem meum et patrem vestrum.

RESPONDEO dicendum quod locus debet esse proportionatus locato. Christus autem per resurrectionem vitam immortalem et incorruptibilem inchoavit. Locus autem in quo nos habitamus, est locus generationis et corruptionis, sed locus cælestis est locus incorruptionis. Et ideo non fuit conveniens quod Christus post resurrectionem remaneret in terris, sed conveniens fuit quod ascenderet in cælum.

1. Ad primum ergo dicendum quod illud optime se habens quod sine motu possidet suum bonum, est Deus, qui est omnino immutabilis, secundum illud Malach. III, ego Dominus, et non mutor. Quælibet autem creatura est aliquo modo mutabilis, ut patet per Augustinum, VIII super Gen. Ad Litt. Et quia natura assumpta a filio Dei remansit creata, ut patet ex his quæ supra dicta sunt, non est inconveniens si ei aliquis motus attribuatur.

2. Ad secundum dicendum quod per hoc quod Christus ascendit in cælum, nihil ei accrevit quantum ad ea quæ sunt de essentia gloriæ, sive secundum corpus sive secundum animam, tamen accrevit ei aliquid quantum ad loci decentiam, quod est ad bene esse gloriæ. Non quod corpori eius aliquid aut perfectionis aut conservationis acquireretur ex corpore cælesti, sed solummodo propter quandam decentiam. Hoc autem aliquo modo pertinebat ad eius gloriam. Et de hac decentia gaudium quoddam habuit, non quidem quod tunc de novo de hoc gaudere inciperet quando in cælum ascendit; sed quia novo modo de hoc gavisus est, sicut de re impleta. Unde

super illud Psalmi, delectationes in dextera tua usque in finem, dicit Glossa, delectatio et lætitia erit mihi in consensu tuo humanis obtutibus subtracto.

3. Ad tertium dicendum quod, licet præsentia corporalis Christi fuerit subtracta fidelibus per ascensionem, præsentia tamen divinitatis ipsius semper adest fidelibus, secundum quod ipse dicit, Matth. Ult., ecce, ego vobiscum sunt omnibus diebus usque ad consummationem sæculi. Qui enim ascendit in cælos, non deserit adoptatos, ut leo Papa dicit. Sed ipsa ascensio Christi in cælum, qua corporalem suam præsentiam nobis subtraxit, magis fuit utilis nobis quam præsentia corporalis fuisset. Primo quidem, propter fidei augmentum, quæ est de non visis. Unde ipse Dominus dicit Ioan. XVI, quod spiritus sanctus adveniens arguet mundum de iustitia, scilicet eorum qui credunt, ut Augustinus dicit, super Ioan., ipsa quippe fidelium comparatio infidelium est vituperatio. Unde subdit, quia ad patrem vado, et iam non videbitis me, beati enim qui non vident, et credunt. Erit itaque nostra iustitia de qua mundus arguitur, quoniam in me, quem non videbitis, credetis. Secundo, ad spei sublevationem. Unde ipse dicit, Ioan. XIV, si abiero et præparavero vobis locum, iterum veniam, et accipiam vos ad meipsum, ut ubi ego sum, et vos sitis. Per hoc enim quod Christus humanam naturam assumptam in cælo collocavit, dedit nobis spem illuc perveniendi, quia ubi fuerit corpus, illuc congregabuntur et aquilæ, ut dicitur Matth. XXIV. Unde et Mich. II dicitur, ascendit pandens iter ante eos. Tertio, ad erigendum caritatis affectum in cælestia. Unde dicit apostolus, Coloss. III, quæ sursum sunt quærite, ubi Christus est in dextera Dei sedens, quæ sursum sunt sapite, non quæ super terram. Ut enim dicitur Matth. VI, ubi est thesaurus tuus, ibi est et cor tuum. Et quia spiritus sanctus est amor nos in cælestia rapiens, ideo Dominus dicit discipulis, Ioan. XVI, expedit vobis ut ego vadam. Si enim non abiero, Paraclitus non veniet ad vos, si autem abiero, mittam eum ad vos. Quod exponens Augustinus, super Ioan., dicit, non potestis capere spiritum quandiu secundum carnem nosse persistitis Christum. Christo autem discedente corporaliter, non solum spiritus sanctus, sed et pater et filius illis affuit spiritualiter.

4. Ad quartum dicendum quod, licet Christo resurgenti in vitam immortalem congrueret locus cælestis, tamen ascensionem distulit, ut veritas resurrectionis comprobaretur. Unde dicitur Act. I, quod post passionem suam præbuit seipsum vivum discipulis in multis argumentis per dies quadraginta. Ubi dicit Glossa quædam quod, quia quadraginta horas mortuus fuerat, quadraginta diebus se vivere confirmat. Vel per quadraginta dies tempus præsentis sæculi, quo Christus in ecclesia conversatur, potest intelligi, secundum quod homo constat ex quatuor elementis, et eruditur contra transgressionem Decalogi.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod ascendere in cælum conveniat Christo secundum naturam divinam.

1. Dicitur enim in Psalmo, ascendit Deus in iubilatione; et Deut. XXXIII, ascensor cæli auxiliator tuus. Sed ista dicuntur de Deo etiam ante Christi incarnationem. Ergo Christo convenit ascendere in cælum secundum quod Deus.

2. Præterea, eiusdem est ascendere in cælum cuius est descendere de cælo, secundum illud Ioan. III, nemo ascendit in cælum nisi qui de cælo descendit; et Ephes. IV, qui descendit, ipse est et qui ascendit. Sed Christus descendit de cælo, non secundum quod homo, sed secundum quod Deus, non enim humana eius natura ante in cælo fuerat, sed divina. Ergo videtur quod Christus ascendit in cælum secundum quod Deus.

3. Præterea, Christus sua ascensione ascendit ad patrem. Sed ad patris æqualitatem non pervenit secundum quod homo, sic enim dicit, maior me est, ut habetur Ioan. XIV. Ergo videtur quod Christus ascendit secundum quod Deus.

SED CONTRA est quod, Ephes. IV, super illud, quod autem ascendit, quid est nisi quia descendit, dicit Glossa, constat quod secundum humanitatem Christus descendit et ascendit.

RESPONDEO dicendum quod ly secundum quod duo potest notare, scilicet conditionem ascendentis, et causam ascensionis. Et si quidem designet conditionem ascendentis, tunc ascendere non potest convenire Christo secundum conditionem divinæ naturæ. Tum quia nihil est deitate altius, quo possit ascendere. Tum etiam quia ascensio est motus localis, qui divinæ naturæ non competit, quæ est immobilis et inlocalis. Sed per hunc modum ascensio competit Christo secundum humanam naturam, quæ continetur loco, et motui subiici potest. Unde sub hoc sensu poterimus dicere quod Christus ascendit in cælum secundum quod homo, non secundum quod Deus. Si vero ly secundum quod designet causam ascensionis, cum etiam Christus ex virtute divinitatis in cælum ascenderit, non autem ex virtute humanæ naturæ, dicendum erit quod Christus ascendit in cælum, non secundum quod homo, sed secundum quod Deus. Unde Augustinus dicit, in sermone de ascensione, de nostro fuit quod filius Dei pependit in cruce, de suo quod ascendit.

1. Ad primum ergo dicendum quod auctoritates illæ prophetice dicuntur de Deo secundum quod erat incarnandus. Potest tamen dici quod ascendere, etsi non proprie conveniat divinæ naturæ, potest tamen ei metaphorice convenire, prout scilicet dicitur in corde homi-

nis ascendere, quando cor hominis se subiicit et humiliat Deo. Et eodem modo metaphorice dicitur ascendere respectu cuiuslibet creaturæ, ex eo quod eam subiicit sibi.

2. Ad secundum dicendum quod ipse idem est qui ascendit et qui descendit. Dicit enim Augustinus, in libro de symbolo, quis est qui descendit? Deus homo. Quis est qui ascendit? idem ipse Deus homo. Descensus tamen duplex attribuitur Christo. Unus quidem, quo dicitur descendisse de cælo. Qui quidem attribuitur Deo homini secundum quod Deus. Non enim est iste descensus intelligendus secundum motum localem, sed secundum exinanitionem, qua, cum in forma Dei esset, servi formam suscepit. Sicut enim dicitur exinanitus, non ex eo quod suam plenitudinem amitteret, sed ex eo quod nostram parvitatem suscepit; ita dicitur descendisse de cælo, non quia cælum deseruerit, sed quia naturam terrenam assumpsit in unitatem personæ. Alius autem est descensus quo descendit in inferiores partes terræ, ut dicitur Ephes. IV. Qui quidem est descensus localis. Unde competit Christo secundum conditionem humanæ naturæ.

3. Ad tertium dicendum quod Christus dicitur ad patrem ascendere, in quantum ascendit ad consessum paternæ dexteræ. Quod quidem convenit Christo aliquantulum secundum divinam naturam, aliquantulum autem secundum humanam, ut infra dicitur.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Christus non ascenderit propria virtute.

1. Dicitur enim marci ult. Quod Dominus Iesus, postquam locutus est discipulis, assumptus est in cælum. Et Act. I dicitur quod, videntibus illis, elevatus est, et nubes suscepit eum ab oculis eorum. Sed illud quod assumitur et elevatur, ab alio videtur moveri. Ergo Christus non propria virtute, sed aliena, ferebatur in cælum.

2. Præterea, corpus Christi fuit terrenum, sicut et corpora nostra. Corpori autem terreno contra naturam est ferri sursum. Nullus autem motus est propria virtute eius quod contra naturam movetur. Ergo Christus non ascendit in cælum propria virtute.

3. Præterea, propria virtus Christi est virtus divina. Sed motus ille non videtur fuisse ex virtute divina, quia, cum virtus divina sit infinita, motus ille fuisset in instanti; et sic non potuisset videntibus discipulis elevari in cælum, ut dicitur Act. I. Ergo videtur quod Christus non ascenderit propria virtute.

SED CONTRA est quod dicitur Isaiaë LXIII, iste formosus in stola sua, gradiens in multitudine fortitudinis suæ. Et Gregorius dicit, in homilia ascensionis, notandum est quod elias in curru legitur ascendisse, ut videlicet aper-

te demonstraretur quia homo purus adiutorio indigebat alieno. Redemptor autem noster non curru, non Angelis sublevatus legitur, quia qui fecerat omnia, super omnia sua virtute ferebatur.

RESPONDEO dicendum quod in Christo est duplex natura, divina scilicet et humana. Unde secundum utramque naturam potest accipi propria virtus eius. Sed secundum humanam naturam potest accipi duplex virtus Christi. Una quidem naturalis, quæ procedit ex principiis naturæ. Et tali virtute manifestum est quod Christus non ascendit. Alia autem virtus in humana natura est virtus gloriæ. Secundum quam Christus in cælum ascendit. Cuius quidem virtutis rationem quidam accipiunt ex natura quintæ essentiæ, quæ est lux, ut dicunt, quam ponunt esse de compositione humani corporis, et per eam elementa contraria conciliari in unum. Ita quod in statu huius mortalitatis natura elementaris in corporibus humanis dominatur, et ideo, secundum naturam elementi prædominantis, corpus humanum naturali virtute deorsum fertur. In statu autem gloriæ prædominabitur natura cælestis, secundum cuius inclinationem et virtutem corpus Christi, et alia sanctorum corpora, feruntur in cælum. Sed de hac opinione et in prima parte habitum est; et infra magis agetur, in tractatu de resurrectione communi. Hac autem opinione prætermissa, alii assignant rationem prædictæ virtutis ex parte animæ glorificatæ, ex cuius redundantia glorificabitur corpus, ut Augustinus dicit, ad dioscorum. Erit enim tanta obedientia corporis gloriosi ad animam beatam ut, sicut Augustinus dicit, XXII de Civ. Dei, ubi volet spiritus, ibi erit protinus corpus, nec volet aliquid quod nec spiritum possit decere nec corpus. Decet autem corpus gloriosum et immortale esse in loco cælesti, sicut dictum est. Et ideo ex virtute animæ volentis corpus Christi ascendit in cælum. Sicut autem corpus efficitur gloriosum, ita, ut Augustinus dicit, super Ioan., participatione Dei fit anima beata. Unde prima origo ascensionis in cælum est virtus divina. Sic igitur Christus ascendit in cælum propria virtute, primo quidem, virtute divina; secundo, virtute animæ glorificatæ moventis corpus prout vult.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut Christus dicitur propria virtute surrexisse, et tamen est suscitatus a patre, eo quod est eadem virtus patris et filii; ita etiam Christus propria virtute ascendit in cælum, et tamen a patre est elevatus et assumptus.

2. Ad secundum dicendum quod ratio illa probat quod Christus non ascenderit in cælum propria virtute quæ est humanæ naturæ naturalis. Ascendit tamen in cælum propria virtute quæ est virtus divina; et propria virtute quæ est animæ beatæ. Et licet ascendere sursum sit contra naturam humani corporis secundum statum præsentem, in quo corpus non est omnino subiectum spiritui non tamen erit contra naturam neque vio-

lentum corpori glorioso, cuius tota natura est omnino subiecta spiritui.

3. Ad tertium dicendum quod, etsi virtus divina sit infinita, et infinite operetur quantum est ex parte operantis, tamen effectus virtutis eius recipitur in rebus secundum earum capacitatem, et secundum Dei dispositionem. Corpus autem non est capax ut in instanti localiter moveatur, quia oportet quod commetiatur se spatio, secundum cuius divisionem dividitur tempus, ut probatur VI Physic. Et ideo non oportet quod corpus motum a Deo moveatur in instanti, sed movetur ea velocitate qua Deus disponit.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Christus non ascenderit super omnes cælos.

1. Dicitur enim in Psalmo, Dominus in templo sancto suo, Dominus, in cælo sedes eius. Quod autem est in cælo, non est supra cælum. Ergo Christus non ascendit super omnes cælos.

2. Præterea, duo corpora non possunt esse in eodem loco. Cum igitur non sit transitus de extremo in extremum nisi per medium, videtur quod Christus non potuisset ascendere super omnes cælos nisi cælum divideretur. Quod est impossibile.

3. Præterea, Act. I dicitur quod nubes suscepit eum ab oculis eorum. Sed nubes non possunt elevari supra cælum. Ergo Christus non ascendit super omnes cælos.

4. Præterea, ibi credimus Christum in perpetuum permansurum quo ascendit. Sed quod contra naturam est, non potest esse sempiternum, quia id quod est secundum naturam, est ut in pluribus et frequentius. Cum ergo contra naturam sit corpori terreno esse supra cælum, videtur quod corpus Christi supra cælum non ascenderit.

SED CONTRA EST quod dicitur Ephes. IV, ascendit super omnes cælos, ut adimpleret omnia.

RESPONDEO dicendum quod, quanto aliqua corpora perfectius participant bonitatem divinam, tanto sunt superiora corporali ordine, qui est ordo localis. Unde videmus quod corpora quæ sunt magis formalia, sunt naturaliter superiora, ut patet per Philosophum, in IV Physic., et in II de cælo, per formam enim unumquodque corpus participat divinum esse, ut patet in I Physic. Plus autem participat de divina bonitate corpus per gloriam quam quodcumque corpus naturale per formam suæ naturæ. Et inter cetera corpora gloriosa, manifestum est quod corpus Christi maiori refulget gloria. Unde convenientissimum est sibi quod sit supra omnia corpora constitutum in alto. Et ideo, super illud Ephes. IV, ascendens in altum, dicit Glossa, loco et dignitate.

1. Ad primum ergo dicendum quod sedes Dei dicitur esse in cælo, non sicut in continente, sed magis sicut in contento. Unde non oportet aliquam partem cæli eo superiorem esse, sed ipsum esse super omnes cælos, sicut et in Psalmo dicitur, *elevata est magnificentia tua super cælos, Deus.*

2. Ad secundum dicendum quod, quamvis de natura corporis non sit quod possit esse in eodem loco cum alio corpore, tamen potest hoc Deus facere per miraculum quod in eodem loco possint esse, sicut et fecit corpus Christi ut de clauso utero beatæ virginis exiret, et quod intravit ianuis clausis, sicut dicit beatus Gregorius. Corpori ergo Christi convenire potest esse cum alio corpore in eodem loco, non ex proprietate corporis, sed per virtutem divinam assistentem et hoc operantem.

3. Ad tertium dicendum quod nubes illa non præbuit adminiculum Christo ascendenti per modum vehiculi, sed apparuit in signum divinitatis, secundum quod gloria Dei Israël apparebat super tabernaculum in nube.

4. Ad quartum dicendum quod corpus gloriosum non habet ex principiis suæ naturæ quod possit in cælo aut supra cælum esse, sed habet hoc ex anima beata, ex qua recipit gloriam. Et sicut motus gloriosi corporis sursum non est violentus, ita nec quies violenta. Unde nihil prohibet eam esse sempiternam.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod corpus Christi non ascenderit super omnem creaturam spiritualem.

1. Eorum enim quæ non dicuntur secundum rationem unam, non potest convenienter fieri comparatio. Sed locus non eadem ratione attribuitur corporibus et spiritualibus creaturis, ut patet ex his quæ dicta sunt in prima parte. Ergo videtur quod non possit dici corpus Christi ascendisse super omnem creaturam spiritualementem.

2. Præterea, Augustinus dicit, in libro de vera relig., quod omni corpori spiritus præfertur. Sed nobiliori rei sublimior debetur locus. Ergo videtur quod Christus non ascenderit super omnem spiritualem creaturam.

3. Præterea, in omni loco est aliquod corpus, cum nihil sit vacuum in natura. Si ergo nullum corpus obtinet altiore locum quam spiritus in ordine naturalium corporum, nullus locus erit supra omnem spiritualem creaturam. Non ergo corpus Christi potuit ascendere super omnem spiritualem creaturam.

SED CONTRA est quod dicitur Ephes. I, constituit illum super omnem principatum et potestatem, et supra omne nomen quod nominatur sive in hoc sæculo sive in futuro.

RESPONDEO dicendum quod tanto alicui rei debetur altior locus, quanto est nobilior, sive debeatur ei locus per modum contactus corporalis, sicut corporibus; sive per modum contactus spiritualis, sicut spiritualibus substantiis. Exinde enim spiritualibus substantiis debetur secundum quandam congruentiam locus cælestis, qui est supremus locorum, quia illæ substantiæ sunt supremæ in ordine substantiarum. Corpus autem Christi, licet, considerando conditionem naturæ corporeæ, sit infra spirituales substantias; considerando tamen dignitatem unionis qua est personaliter Deo coniunctum, excelsit dignitatem omnium spiritualium substantiarum. Et ideo, secundum prædictæ congruentiæ rationem, debetur sibi locus altior ultra omnem creaturam etiam spiritualementem. Unde et Gregorius dicit, in homilia ascensionis, quod qui fecerat omnia, super omnia sua virtute ferebatur.

1. Ad primum ergo dicendum quod, licet alia ratione attribuatur locus corporali et spirituali substantiæ, tamen hoc est in utraque ratione commune, quod digniori rei attribuitur superior locus.

2. Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de corpore Christi secundum conditionem naturæ corporeæ, non autem secundum rationem unionis.

3. Ad tertium dicendum quod comparatio ista potest attendi vel secundum rationem locorum, et sic nullus locus est tam altus quod excedat dignitatem spiritualis substantiæ; secundum quod procedit obiectio. Vel secundum dignitatem eorum quibus attribuitur locus. Et sic corpori Christi debetur ut sit supra spirituales creaturas.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod ascensio Christi non sit causa nostræ salutis.

1. Christus enim fuit causa nostræ salutis in quantum salutem nostram meruit. Sed per ascensionem nihil nobis meruit, quia ascensio pertinet ad præmium exaltationis eius; non est autem idem meritum et præmium, sicut nec via et terminus. Ergo videtur quod ascensio Christi non fuit causa nostræ salutis.

2. Præterea, si ascensio Christi est causa nostræ salutis, maxime hoc videtur quantum ad hoc quod ascensio eius sit causa nostræ ascensionis. Sed hoc collatum est nobis per eius passionem, quia, ut dicitur Heb. X, habemus fiduciam in introitu sanctorum per sanguinem ipsius. Ergo videtur quod ascensio Christi non fuit causa nostræ salutis.

3. Præterea, salus per Christum nobis collata est sempiterna, secundum illud Isaïæ LI, salus autem mea in sempiternum erit. Sed Christus non ascendit in cælum

ut ibi in sempiternum esset, dicitur enim Act. I, quemadmodum vidistis eum ascendentem in cælum, ita veniet. Legitur etiam multis sanctis se demonstrasse in terris post suam ascensionem, sicut de Paulo legitur Act. IX. Ergo videtur quod eius ascensio non sit causa nostræ salutis.

SED CONTRA est quod ipse dicit, Ioan. XVI, expedit vobis ut ego vadam, idest, ut recedam a vobis per ascensionem.

RESPONDEO dicendum quod ascensio Christi est causa nostræ salutis dupliciter, uno modo, ex parte nostra; alio modo, ex parte ipsius. Ex parte quidem nostra, in quantum per Christi ascensionem mens nostra movetur in ipsum. Quia per eius ascensionem, sicut supra dictum est, primo quidem datur locus fidei; secundo, spei; tertio, caritati. Quarto etiam, per hoc reverentia nostra augetur ad ipsum, dum iam non existimamus eum sicut hominem terrenum, sed sicut Deum cælestem, sicut et apostolus dicit, II Cor. V, etsi cognovimus secundum carnem Christum, idest, mortalem, per quod putavimus eum tantum hominem, ut Glossa exponit, sed nunc iam non novimus. Ex parte autem sua, quantum ad ea quæ ipse fecit ascendens propter nostram salutem. Et primo quidem, viam nobis præparavit ascendendi in cælum, secundum quod ipse dicit, Ioan. XIV, vado parare vobis locum; et Mich. II, ascendit pandens iter ante eos. Quia enim ipse est caput nostrum, oportet illuc sequi membra quo caput præcessit, unde dicitur Ioan. XIV, ut ubi sum ego, et vos sitis. Et in huius signum, animas sanctorum quas de inferno eduxerat, in cælum traduxit, secundum illud Psalmi, ascendens in altum captivam duxit captivitatem, quia scilicet eos qui fuerant a diabolo captivati, secum duxit in cælum, quasi in locum peregrinum humanæ naturæ, bona captione captivos, utpote per victoriam acquisitos. Secundo quia, sicut pontifex in veteri testamento intrabat sanctuarium ut assisteret Deo pro populo, ita et Christus intravit in cælum ad interpellandum pro nobis, ut dicitur Heb. VII. Ipsa enim repræsentatio sui ex natura humana, quam in cælum intulit, est quædam interpellatio pro nobis, ut, ex quo Deus humanam naturam sic exaltavit in Christo, etiam eorum misereatur pro quibus filius Dei humanam naturam assumpsit. Tertio ut, in cælorum sede quasi Deus et Dominus constitutus, exinde divina dona hominibus mitteret, secundum illud Ephes. IV, ascendit super omnes cælos ut adimpleret omnia, scilicet donis suis, secundum Glossam.

1. Ad primum ergo dicendum quod ascensio Christi est causa nostræ salutis, non per modum meriti, sed per modum efficientiæ, sicut supra de resurrectione dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod passio Christi est causa nostræ salutis in cælum, proprie loquendo,

per remotionem peccati prohibentis, et per modum meriti. Ascensio autem Christi est directe causa ascensionis nostræ, quasi inchoando ipsam in capite nostro, cui oportet membra coniungi.

3. Ad tertium dicendum quod Christus, semel ascendens in cælum, adeptus est sibi et nobis in perpetuum ius et dignitatem mansionis cælestis. Cui tamen dignitati non derogat si ex aliqua dispensatione Christus quandoque corporaliter ad terram descendat, vel ut ostendat se omnibus, sicut in iudicio; vel ut ostendat se alicui specialiter, sicut Paulo, ut habetur Act. IX. Et ne aliquis credat hoc factum fuisse, non Christo ibi corporaliter præsentem, sed alicualiter apparentem, contrarium apparet per hoc quod ipse apostolus dicit, I Cor. XV, ad confirmandam resurrectionis fidem, novissime omnium, tanquam abortivo, visus est et mihi, quæ quidem visio veritatem resurrectionis non probaret nisi ipsum verum corpus visum fuisset ab eo.

QUÆSTIO 47

DEINDE considerandum est de sessione Christi ad dexteram patris. Et circa hoc quærentur quatuor. Primo, utrum Christus sedeat ad dexteram patris. Secundo, utrum hoc conveniat sibi secundum divinam naturam. Tertio, utrum conveniat sibi secundum humanam. Quarto, utrum hoc sit proprium Christi.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Christo non conveniat sedere ad dexteram Dei patris.

1. Dexteram enim et sinistra sunt differentiæ positionum corporalium. Sed nihil corporale convenit Deo, quia Deus spiritus est, ut habetur Ioan. IV. Ergo videtur quod Christus non sedeat ad dexteram patris.

2. Præterea, si aliquis sedet ad dexteram alicuius, ille sedet ad sinistram eius. Si ergo Christus sedet ad dexteram patris, sequitur quod pater sedeat ad sinistram filii. Quod est inconveniens.

3. Præterea, sedere et stare videntur oppositionem habere. Sed stephanus dicit, Act. VII, ecce, video cælos apertos, et filium hominis stantem a dextris virtutis Dei. Ergo videtur quod Christus non sedeat ad dexteram patris.

SED CONTRA est quod dicitur marci ult., Dominus quidem Iesus, postquam locutus est eis, ascendit in cælum, et sedet a dextris Dei.

RESPONDEO dicendum quod in nomine sessionis duo possumus intelligere, videlicet quietem, secundum illud Luc. Ult., sedete hic in civitate; et etiam regiam vel iudiciariam potestatem, secundum illud Prov. XX, rex qui sedet in solio iudicii, dissipat omne malum intuitu suo. Utroque igitur modo Christo convenit sedere ad dexteram patris. Uno quidem modo, inquantum æternaliter manet incorruptibilis in beatitudine patris, quæ eius dextera dicitur, secundum illud Psalmi, delectationes in dextera tua usque in finem. Unde Augustinus dicit, in libro de symbolo, sedet ad dexteram patris, sedere habitare intelligite, quomodo dicimus de quocumque homine, in illa patria sedit per tres annos. Sic ergo credite Christum habitare in dextera Dei patris, beatus enim est, et ipsius beatitudinis nomen est dextera patris. Alio modo dicitur Christus sedere in dextera patris, inquantum patri conregnat, et ab eo habet iudiciariam potestatem, sicut ille qui considet regi ad dexteram, assidet ei in regnando et iudicando. Unde Augustinus dicit, in alio sermone de symbolo, ipsam dexteram intelligite potestatem quam accepit ille homo susceptus a Deo, ut veniat iudicaturus qui prius venerat iudicandus.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut Damascenus dicit, in IV libro, non localem dexteram patris dicimus. Qualiter enim qui incircumscribibilis est, localem adipiscetur dexteram? dextera enim et sinistra eorum quæ circumscribuntur sunt. Dexteram autem patris dicimus gloriam et honorem divinitatis.

2. Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit secundum quod sedere ad dexteram intelligitur corporaliter. Unde Augustinus dicit, in quodam sermone de symbolo, si carnaliter acceperimus quod Christus sedet ad dexteram patris, ille erit ad sinistram. Ibi autem, idest in æterna beatitudine, omnis dextera est, quia nulla ibi est miseria.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut Gregorius dicit, in homilia ascensionis, sedere iudicantis est, stare vero pugnantis vel adiuvantis. Stephanus ergo, in labore certaminis positus, stantem vidit quem adiutorem habuit. Sed hunc post ascensionem marcus sedere describit, quia post assumptionis suæ gloriam, iudex in fine videbitur.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod sedere ad dexteram Dei patris non conveniat Christo secundum quod Deus.

1. Christus enim, secundum quod est Deus, est dextera patris. Sed non videtur idem esse dextera alicuius, et ille qui sedet ad dexteram eius. Ergo Christus, secundum quod est Deus, non sedet ad dexteram patris.

2. Præterea, marci ult. Dicitur quod Dominus Iesus assumptus est in cælum, et sedet a dextris Dei. Christus autem non est assumptus in cælum secundum quod Deus. Ergo etiam neque secundum quod Deus, sedet a dextris Dei.

3. Præterea, Christus, secundum quod Deus, est æqualis patri et spiritui sancto. Si ergo Christus, secundum quod Deus, sedet ad dexteram patris, pari ratione et spiritus sanctus sedebit ad dexteram patris et filii, et ipse pater ad dexteram filii. Quod nusquam invenitur.

SED CONTRA est quod Damascenus dicit, quod dexteram patris dicimus gloriam et honorem divinitatis, in qua Dei filius exstitit ante sæcula ut Deus et patri consubstantialis.

RESPONDEO dicendum quod, sicut ex prædictis patet, nomine dexteræ tria intelligi possunt, uno modo, secundum Damascenum, gloria divinitatis; alio modo, secundum Augustinum, beatitudo patris; tertio modo, secundum eundem, iudiciaria potestas. Sessio autem, ut dictum est, vel habitationem, vel regiam vel iudiciariam dignitatem designat. Unde sedere ad dexteram patris nihil aliud est quam simul cum patre habere gloriam divinitatis, et beatitudinem, et iudiciariam potestatem, et hoc immutabiliter et regaliter. Hoc autem convenit filio secundum quod Deus. Unde manifestum est quod Christus, secundum quod Deus, sedet ad dexteram patris, ita tamen quod hæc præpositio ad, quæ transitiva est, solam distinctionem personalem importat et originis ordinem, non autem gradum naturæ vel dignitatis, qui nullus est in divinis personis, ut in prima parte habitum est.

1. Ad primum ergo dicendum quod filius dicitur dextera patris appropriate, per modum quo etiam dicitur virtus patris. Sed dextera patris secundum tres significationes prædictas est aliquid commune tribus personis.

2. Ad secundum dicendum quod Christus, secundum quod homo, assumptus est ad divinum honorem, qui in prædicta sessione designatur. Sed tamen ille honor divinus convenit Christo, inquantum est Deus, non per aliquam assumptionem, sed per æternam originem.

3. Ad tertium dicendum quod nullo modo potest dici quod pater sedeat ad dexteram filii vel spiritus sancti, quia filius et spiritus sanctus trahunt originem a patre, et non e converso. Sed spiritus sanctus proprie potest dici sedere ad dexteram patris vel filii secundum sensum prædictum, licet secundum quandam appropriationem attribuatur filio, cui appropriatur æqualitas, sicut Augustinus dicit quod in patre est unitas, in filio æqualitas, in spiritu sancto unitatis æqualitatisque connexio.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod sedere ad dexteram patris non conveniat Christo secundum quod homo.

1. Ut enim Damascenus dicit dexteram patris dicimus gloriam et honorem divinitatis. Sed honor et gloria divinitatis non convenit Christo secundum quod homo. Ergo videtur quod Christus, secundum quod homo, non sedeat ad dexteram patris.

2. Præterea, sedere ad dexteram regnantis subiectionem excludere videtur, quia qui sedet ad dexteram regnantis, quodammodo illi conregnat. Christus autem, secundum quod homo, est subiectus patri, ut dicitur I Cor. XV. Ergo videtur quod Christus, secundum quod homo, non sit ad dexteram patris.

3. Præterea, Rom. VIII, super illud, qui est ad dexteram Dei, exponit Glossa, idest, æqualis patri in honore quo Deus pater est; vel, ad dexteram patris, idest in potioribus bonis Dei. Et super illud Heb. I, sedet ad dexteram Dei in excelsis, Glossa, idest, ad æqualitatem patris, super omnia et loco et dignitate. Sed esse æqualem Deo non convenit Christo secundum quod homo, nam secundum hoc ipse dicit, Ioan. XIV, pater maior me est. Ergo videtur quod sedere ad dexteram patris non conveniat Christo secundum quod homo.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in sermone de symbolo, ipsam dexteram intelligite potestatem quam accepit ille homo susceptus a Deo, ut veniat iudicaturus qui prius venerat iudicandus.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, nomine dexteræ patris intelligitur vel ipsa gloria divinitatis ipsius, vel beatitudo æterna eius, vel potestas iudiciaria et regalis. Hæc autem præpositio ad quandam ad dexteram accessum designat, in quo designatur convenientia cum quadam distinctione, ut supra dictum est. Quod quidem potest esse tripliciter. Uno modo, ut sit convenientia in natura et distinctio in persona. Et sic Christus, secundum quod filius Dei, sedet ad dexteram patris, quia habet eandem naturam cum patre. Unde prædicta conveniunt essentialiter filio sicut et patri. Et hoc est esse in æqualitate patris. Alio modo, secundum gratiam unionis, quæ importat e converso distinctionem naturæ et unitatem personæ. Et secundum hoc Christus, secundum quod homo, est filius Dei, et per consequens sedens ad dexteram patris, ita tamen quod ly secundum quod non designet conditionem naturæ, sed unitatem suppositi, ut supra expositum est. Tertio modo potest prædictus accessus intelligi secundum gratiam habituales, quæ abundantior est in Christo præ omnibus aliis creaturis, in tantum quod ipsa natura humana in Christo est beatior ceteris creaturis, et super omnes alias creaturas

habens regiam et iudiciariam potestatem. Sic igitur, si ly secundum quod designet conditionem naturæ, Christus, secundum quod Deus, sedet ad dexteram patris, idest in æqualitate patris. Secundum autem quod homo, sedet ad dexteram patris, idest in bonis paternis potioribus præ ceteris creaturis, idest in maiori beatitudine, et habens iudiciariam potestatem. Si vero ly secundum quod designet unitatem suppositi, sic etiam, secundum quod homo, sedet ad dexteram patris secundum æqualitatem honoris, inquantum scilicet eodem honore veneramur ipsum filium Dei cum eadem natura assumpta, ut supra dictum est.

1. Ad primum ergo dicendum quod humanitas Christi, secundum conditiones suæ naturæ, non habet gloriam vel honorem deitatis, quem tamen habet ratione personæ cui unitur. Unde ibidem Damascenus subdit, in qua, scilicet gloria deitatis, Dei filius existens ante sæcula ut Deus et patri consubstantialis sedet, conglorificata ei carne eius. Adoratur enim una hypostasis una adoratione cum carne eius, ab omni creatura.

2. Ad secundum dicendum quod Christus, secundum quod homo, subiectus est patri prout ly secundum quod designat conditionem naturæ. Et secundum hoc, non competit ei sedere ad dexteram patris secundum rationem æqualitatis, secundum quod est homo. Sic autem competit ei sedere ad dexteram patris secundum quod per hoc designatur excellentia beatitudinis, et iudiciaria potestas super omnem creaturam.

3. Ad tertium dicendum quod esse in æqualitate patris non pertinet ad ipsam naturam humanam Christi, sed solum ad personam assumptam. Sed esse in potioribus bonis Dei, secundum quod importat excessum aliarum creaturarum, convenit etiam ipsi naturæ assumptæ.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod sedere ad dexteram patris non sit proprium Christi.

1. Dicit enim apostolus, Ephes. II, quod resuscitavit nos, et consedere fecit in cælestibus in Christo Iesu. Sed resuscitari non est proprium Christi. Ergo pari ratione etiam nec sedere ad dexteram Dei in excelsis.

2. Præterea, sicut Augustinus dicit, in libro de symbolo, Christum sedere ad dexteram patris, hoc est habitare in eius beatitudine. Sed hoc multis aliis convenit. Ergo videtur quod sedere ad dexteram patris non sit proprium Christi.

3. Præterea, ipse dicit, Apoc. III, qui vicerit, dabo ei sedere mecum in throno meo, sicut et ego vici, et sedi cum patre meo in throno eius. Sed per hoc sedet Chri-

stus ad dexteram patris, quod sedet in throno eius. Ergo etiam et alii qui vincunt, sedent ad dexteram patris.

4. Præterea, Matth. XX Dominus dicit, sedere ad dexteram vel sinistram meam, non est meum dare vobis, sed quibus paratum est a patre meo. Hoc autem frustra diceretur nisi esset aliquibus paratum. Non ergo sedere ad dexteram soli Christo convenit.

SED CONTRA est quod dicitur ad Heb. I, ad quem aliquando dixit Angelorum, sede a dextris meis, idest, in potioribus meis, vel mihi secundum divinitatem æqualis? quasi dicat, ad nullum. Sed Angeli sunt superiores aliis creaturis. Ergo multo minus ulli alii convenit sedere ad dexteram patris quam Christo.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, Christus dicitur sedere ad dexteram patris, in quantum secundum divinam naturam est in æqualitate patris, secundum autem humanam naturam in excellenti possessione divinorum bonorum præ ceteris aliis creaturis. Utrumque autem soli Christo convenit. Unde nulli alii, nec Angelo nec homini, convenit sedere ad dexteram patris, nisi soli Christo.

1. Ad primum ergo dicendum quod, quia Christus est caput nostrum, illud quod collatum est Christo, est etiam nobis in ipso collatum. Et propter hoc, quia ipse iam resuscitatus est, dicit apostolus quod Deus nos quodammodo ei conresuscitavit, qui tamen in nobis ipsis nondum sumus resuscitati, sed resuscitandi, secundum illud Rom. VIII, qui suscitavit Iesum Christum a mortuis, vivificabit et mortalia corpora nostra. Et secundum eundem modum loquendi subdit apostolus quod conserere nos fecit in cælestibus, scilicet in hoc ipso quod caput nostrum, quod est Christus, ibi sedet.

2. Ad secundum dicendum quod, quia dextera est divina beatitudo, sedere in dextera non significat simpliciter esse in beatitudine, sed habere beatitudinem cum quadam dominativa potestate, et quasi propriam et naturalem. Quod soli Christo convenit, nulli autem alii creaturæ. Potest tamen dici quod omnis sanctus qui est in beatitudine, est ad dexteram Dei constitutus. Unde et dicitur Matth. XXV, quod statuet oves a dextris.

3. Ad tertium dicendum quod per thronum significatur iudiciaria potestas, quam Christus habet a patre. Et secundum hoc, dicitur sedere in throno patris. Alii autem sancti habent eam a Christo. Et secundum hoc, dicuntur in throno Christi sedere, secundum illud Matth. XIX, sedebitis et vos super sedes duodecim iudicantes duodecim tribus Israël.

4. Ad quartum dicendum quod, sicut chrysostomus dicit, super Matth., locus ille, idest consessus dexteræ, in vius est omnibus non solum hominibus, sed etiam Angelis. Sicut enim præcipuum unigeniti ponit Paulus, dicens, ad quem autem Angelorum dixit unquam, sede a dextris meis? Dominus ergo, non quasi existentibus qui-

busdam qui sessuri sint, sed condescendens interrogantium supplicationi, respondit. Hoc enim unum solum quærebant, præ aliis stare apud ipsum. Potest tamen dici quod petebant filii zebedæi excellentiam habere præ aliis in participando iudiciariam potestatem eius. Unde non petebant quod sederent ad dexteram vel sinistram patris, sed ad dexteram vel sinistram Christi.

QUÆSTIO 48

DEINDE considerandum est de iudiciaria potestate Christi. Et circa hoc quærentur sex. Primo, utrum iudiciaria potestas sit attribuenda Christo. Secundo, utrum conveniat sibi secundum quod est homo. Tertio, utrum fuerit eam ex merito adeptus. Quarto, utrum eius potestas iudiciaria sit universalis respectu omnium hominum. Quinto, utrum, præter iudicium quod agit in hoc tempore, sit expectandus ad universale iudicium futurum. Sexto, utrum eius iudiciaria potestas etiam ad Angelos se extendat. De executione autem finalis iudicii convenientius agetur cum considerabimus de his quæ pertinent ad finem mundi. Nunc autem sufficit ea sola tangere quæ pertinent ad Christi dignitatem.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod iudiciaria potestas non sit specialiter attribuenda Christo.

1. Iudicium enim aliquorum videtur pertinere ad Dominum, unde dicitur Rom. XIV, tu quis es, qui iudicas alienum servum? sed esse Dominum creaturarum est commune toti trinitati. Non ergo debet Christo specialiter attribui iudiciaria potestas.

2. Præterea, Daniel VII dicitur, antiquus dierum sedit; et postea subditur, iudicium sedit et libri aperti sunt. Sed antiquus dierum intelligitur pater, quia, ut Hilarius dicit, in patre est æternitas. Ergo iudiciaria potestas magis est attribuenda patri quam Christo.

3. Præterea, eiusdem videtur iudicare cuius est arguere. Sed arguere pertinet ad spiritum sanctum, dicit enim Dominus, Ioan. XVI, cum autem venerit ille, scilicet spiritus sanctus, arguet mundum de peccato et de iustitia et de iudicio. Ergo iudiciaria potestas magis debet attribui spiritui sancto quam Christo.

SED CONTRA est quod dicitur Act. X de Christo, hic est qui constitutus est a Deo iudex vivorum et mortuorum.

RESPONDEO dicendum quod ad iudicium faciendum tria requiruntur. Primo quidem, potestas subditos cœrendi, unde dicitur Eccli. VII, noli quærere fieri iudex,

nisi valeas virtute rumpere iniquitates. Secundo, requiritur rectitudinis zelus, ut scilicet aliquis non ex odio vel livore, sed ex amore iustitiæ iudicium proferat, secundum illud Prov. III, quem enim diligit Dominus, corripit, et quasi pater in filio complacet sibi. Tertio, requiritur sapientia, secundum quam formatur iudicium, unde dicitur Eccli. X, iudex sapiens iudicabit populum suum. Prima autem duo præexiguntur ad iudicium, sed proprie tertium est secundum quod accipitur forma iudicii, quia ipsa ratio iudicii est lex sapientiæ vel veritatis, secundum quam iudicatur. Et quia filius est sapientia genita, et veritas a patre procedens et ipsum perfecte repræsentans, ideo proprie iudiciaria potestas attribuitur filio Dei. Unde Augustinus dicit, in libro de vera relig., hæc est incommutabilis illa veritas quæ lex omnium artium recte dicitur, et ars omnipotentis artificis. Ut autem nos, et omnes animæ rationales, secundum veritatem de inferioribus recte iudicamus, sic de nobis, quando eidem cohæremus, sola ipsa veritas iudicat. De ipsa vero nec pater, non enim minus est quam ipse. Et ideo quæ pater iudicat, per ipsam iudicat. Et postea concludit, pater ergo non iudicat quemquam, sed omne iudicium dedit filio.

1. Ad primum ergo dicendum quod ex illa ratione probatur quod iudiciaria potestas sit communis toti trinitati, quod et verum est. Sed tamen per quandam appropriationem iudiciaria potestas attribuitur filio, ut dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in VI de Trin., patri attribuitur æternitas propter commendationem principii, quod etiam importatur in ratione æternitatis. Ibidem etiam Augustinus dicit quod filius est ars patris. Sic igitur auctoritas iudicandi attribuitur patri in quantum est principium filii; sed ipsa ratio iudicii attribuitur filio, qui est ars et sapientia patris, ut scilicet, sicut pater fecit omnia per filium suum in quantum est ars eius, ita etiam iudicat omnia per filium suum in quantum est sapientia et veritas eius. Et hoc significatur in Daniele, ubi primo dicitur quod antiquus dierum sedit, et postea subditur quod filius hominis pervenit usque ad antiquum dierum, et dedit ei potestatem et honorem et regnum, per quod datur intelligi quod auctoritas iudicandi est apud patrem, a quo filius accepit potestatem iudicandi.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit, super Ioan., ita dixit Christus quod spiritus sanctus arguet mundum de peccato, tanquam diceret, ille diffundet in cordibus vestris caritatem. Sic enim, timore depulso, arguendi habebitis libertatem. Sic ergo spiritui sancto attribuitur iudicium, non quantum ad rationem iudicii, sed quantum ad affectum iudicandi quem homines habent.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod iudiciaria potestas non conveniat Christo secundum quod est homo.

1. Dicit enim Augustinus, in libro de vera relig., quod iudicium attribuitur filio in quantum est ipsa lex primæ veritatis. Sed hoc pertinet ad Christum secundum quod est Deus. Ergo iudiciaria potestas non convenit Christo secundum quod est homo, sed secundum quod est Deus.

2. Præterea, ad iudiciariam potestatem pertinet præmiare bene agentes, sicut et punire malos. Sed præmium honorum operum est beatitudo æterna, quæ non datur nisi a Deo, dicit enim Augustinus, super Ioan., quod participatione Dei fit anima beata, non autem participatione animæ sanctæ. Ergo videtur quod iudiciaria potestas non conveniat Christo secundum quod est homo, sed secundum quod est Deus.

3. Præterea, ad iudiciariam Christi potestatem pertinet iudicare occulta cordium, secundum illud I ad Cor. IV, nolite ante tempus iudicare, quousque veniat Dominus, qui et illuminabit abscondita tenebrarum et manifestabit consilia cordium. Sed hoc pertinet ad solam virtutem divinam, secundum illud Ierem. XVII, pravum est cor hominis et inscrutabile, quis cognoscet illud? ego Dominus, scrutans corda et probans renes, qui do unicuique iuxta viam suam. Ergo iudiciaria potestas non convenit Christo secundum quod est homo, sed secundum quod est Deus.

SED CONTRA est quod dicitur Ioan. V, potestatem dedit ei iudicium facere, quia filius hominis est.

RESPONDEO dicendum quod chrysostomus, super Ioan., sentire videtur quod iudiciaria potestas non conveniat Christo secundum quod est homo, sed solum secundum quod est Deus. Unde auctoritatem ioannis inductam sic exponit, potestatem dedit ei iudicium facere. Quia filius hominis est, nolite mirari hoc. Non enim propterea suscepit iudicium quoniam homo est, sed quia ineffabilis Dei filius est, propterea iudex est. Quia vero ea quæ dicebantur erant maiora quam secundum hominem, ideo, hanc opinionem solvens, dixit, ne miremini quia filius hominis est, etenim ipse est etiam filius Dei. Quod quidem probat per resurrectionis effectum, unde subdit, quia venit hora in qua omnes qui in monumentis sunt, audient vocem filii Dei. Sciendum tamen quod, quamvis apud Deum remaneat primæva auctoritas iudicandi, hominibus tamen committitur a Deo iudiciaria potestas respectu eorum qui eorum iurisdictioni subiiciuntur. Unde dicitur Deut. I, quod iustum est iudicate, et postea subditur, quia Dei est iudicium, cuius scilicet auctoritate vos iudicatis. Dictum est autem supra quod Christus, etiam in natura humana, est caput

totius ecclesiæ, et quod sub pedibus eius Deus omnia subiecit. Unde et ad eum pertinet, etiam secundum naturam humanam, habere iudiciariam potestatem. Propter quod videtur auctoritatem prædictam evangelii sic esse intelligendam, potestatem dedit ei iudicium facere quia filius hominis est, non quidem propter conditionem naturæ, quia sic omnes homines huiusmodi potestatem haberent, ut chrysostomus obiicit, sed hoc pertinet ad gratiam capitis, quam Christus in humana natura accepit. Competit autem Christo hoc modo secundum humanam naturam iudiciaria potestas, propter tria. Primo quidem, propter convenientiam et affinitatem ipsius ad homines. Sicut enim Deus per causas medias, tanquam propinquiores effectibus, operatur; ita iudicat per hominem Christum homines, ut sit suavius iudicium hominibus. Unde apostolus dicit, Heb. IV, non habemus pontificem qui non possit compati infirmitatibus nostris, tentatum per omnia per similitudinem, absque peccato. Adeamus ergo cum fiducia ad thronum gratiæ eius. Secundo, quia in finali iudicio, ut Augustinus dicit, super Ioan., erit resurrectio corporum mortuorum, quæ suscitatur Deus per filium hominis, sicut per eundem Christum suscitatur animas in quantum est filius Dei. Tertio quia, ut Augustinus dicit, in libro de verbis Domini, rectum erat ut iudicandi viderent iudicem. Iudicandi autem erant boni et mali. Restabat ut in iudicio forma servi et bonis et malis ostenderetur, forma Dei solis bonis servaretur.

1. Ad primum ergo dicendum quod iudicium pertinet ad veritatem sicut ad regulam iudicii, sed ad hominem qui est veritate imbutus pertinet secundum quod est unum quodammodo cum ipsa veritate, quasi quædam lex et quædam iustitia animata. Unde et ibidem Augustinus introduxit quod dicitur I Cor. II, spiritualis iudicat omnia. Anima autem Christi præ ceteris creaturis magis fuit unita veritati et magis ea repleta, secundum illud Ioan. I, vidimus eum plenum gratiæ et veritatis. Et secundum hoc, ad animam Christi maxime pertinet omnia iudicare.

2. Ad secundum dicendum quod solius Dei est sui participatione animas beatas facere. Sed adducere homines ad beatitudinem, in quantum est caput et auctor salutis eorum, Christi est, secundum illud Heb. II, qui multos filios in gloriam adduxerat, auctorem salutis eorum per passionem consummari.

3. Ad tertium dicendum quod cognoscere occulta cordium et diiudicare per se quidem pertinet ad solum Deum, sed ex refluencia divinitatis ad animam Christi, convenit ei etiam cognoscere et diiudicare occulta cordium, ut supra dictum est, cum de scientia Christi ageretur. Et ideo dicitur Rom. II, in die cum iudicabit Deus occulta hominum per Iesum Christum.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Christus non ex meritis fuerit adeptus iudiciariam potestatem.

1. Iudiciaria enim potestas assequitur regiam dignitatem, secundum illud Prov. XX, rex qui sedet in solio iudicii, dissipat omne malum intuitu suo. Sed regiam dignitatem Christus obtinuit absque meritis, competit enim ei ex hoc ipso quod est unigenitus Dei; dicitur enim Luc. I, dabit ei Dominus Deus sedem David, patris eius, et regnabit in domo Iacob in æternum. Ergo Christus iudiciariam potestatem non obtinuit ex meritis.

2. Præterea, sicut dictum est, iudiciaria potestas competit Christo in quantum est caput nostrum. Sed gratia capitis non competit Christo ex meritis, sed consequitur personalem unionem divinæ et humanæ naturæ, secundum illud, vidimus gloriam eius, quasi unigeniti a patre, plenum gratiæ et veritatis, et de plenitudine eius nos omnes accepimus, quod pertinet ad rationem capitis. Ergo videtur quod Christus non habuerit ex meritis iudiciariam potestatem.

3. Præterea, apostolus dicit, I Cor. II, spiritualis iudicat omnia. Sed homo efficitur spiritualis per gratiam, quæ non est ex meritis, alioquin iam non esset gratia, ut dicitur Rom. XI. Ergo videtur quod iudiciaria potestas non conveniat nec Christo nec aliis ex meritis, sed ex sola gratia.

SED CONTRA est quod dicitur Iob XXXVI, causa tua quasi impii iudicata est, iudicium causamque recipies. Et Augustinus dicit, in libro de verbis Domini, sedebit iudex qui stetit sub iudice, damnabit veros reos qui falso factus est reus.

RESPONDEO dicendum quod nihil prohibet unum et idem deberi alicui ex causis diversis, sicut gloria corporis resurgentis debita fuit Christo non solum propter congruentiam divinitatis et propter gloriam animæ, sed etiam ex merito humilitatis passionis. Et similiter dicendum est quod iudiciaria potestas homini Christo competit et propter divinam personam, et propter capitis dignitatem, et propter plenitudinem gratiæ habitualis, et tamen etiam ex merito eam obtinuit, ut scilicet, secundum Dei iustitiam, iudex esset qui pro Dei iustitia pugnavit et vicit, et iniuste iudicatus est. Unde ipse dicit, Apoc. III, ego vici, et sedi in throno patris mei. In throno autem intelligitur iudiciaria potestas, secundum illud Psalmi, sedet super thronum, et iudicat iustitiam.

1. Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de iudiciaria potestate secundum quod debetur Christo ex ipsa unione ad verbum Dei.

2. Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit ex parte gratiæ capitis.

3. Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit ex parte gratiæ habitualis, quæ est perfectiva animæ Christi. Per hoc tamen quod his modis debetur Christo iudiciaria potestas, non excluditur quin debeatur ei ex merito.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod ad Christum non pertineat iudiciaria potestas quantum ad omnes res humanas.

1. Ut enim legitur Luc. XII, cum quidam de turba diceret, dic fratri meo ut dividat mecum hereditatem, ille respondit, homo, quis me constituit iudicem aut divisorem super vos? non ergo habet iudicium super omnes res humanas.

2. Præterea, nullus habet iudicium nisi super ea quæ sunt sibi subiecta. Sed Christo nondum videmus omnia esse subiecta, ut dicitur Heb. II. Ergo videtur quod Christus non habeat super omnes res humanas iudicium.

3. Præterea, Augustinus dicit, XX de Civ. Dei, quod ad iudicium divinum pertinet hoc quod interdum boni affliguntur in hoc mundo et interdum prosperantur, et similiter mali. Sed hoc fuit etiam ante Christi incarnationem. Ergo non omnia iudicia Dei circa res humanas pertinent ad potestatem iudiciariam Christi.

SED CONTRA est quod dicitur Ioan. V, pater omne iudicium dedit filio.

RESPONDEO dicendum quod, si de Christo loquamur secundum divinam naturam, manifestum est quod omne iudicium patris pertinet ad filium, sicut enim pater facit omnia verbo suo, ita et omnia iudicat verbo suo. Si vero loquamur de Christo secundum humanam naturam, sic etiam manifestum est quod omnes res humanæ subduntur eius iudicio. Et hoc manifestum est, primo quidem, si consideremus habitudinem animæ Christi ad verbum Dei. Si enim spiritualis iudicat omnia, ut dicitur I Cor. II, in quantum mens eius verbo Dei inhæret; multo magis anima Christi, quæ plena est veritate verbi Dei, super omnia iudicium habet. Secundo, apparet idem ex merito mortis eius. Quia, ut dicitur Rom. XIV, in hoc Christus mortuus est et resurrexit, ut vivorum et mortuorum dominetur. Et ideo super omnes habet iudicium. Propter quod et apostolus ibi subdit quod omnes stabimus ante tribunal Christi, et Daniel VII, quod dedit ei potestatem et honorem et regnum, et omnes populi, tribus et linguæ servient ei. Tertio, apparet idem ex comparatione rerum humanarum ad finem humanæ salutis. Cuicumque enim committitur principale, committitur et accessorium. Omnes autem res humanæ ordinantur in finem beatitudinis, quæ est salus æterna, ad

quam homines admittuntur, vel etiam repelluntur, iudicio Christi, ut patet Matth. XXV. Et ideo manifestum est quod ad iudiciariam potestatem Christi pertinent omnes res humanæ.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut dictum est, iudiciaria potestas consequitur regiam dignitatem. Christus autem, quamvis rex esset constitutus a Deo, non tamen in terris vivens terrenum regnum temporaliter administrare voluit, unde ipse dicit, Ioan. XVIII, regnum meum non est de hoc mundo. Et similiter etiam iudiciariam potestatem exercere noluit super res temporales, qui venerat homines ad divina transferre, ut Ambrosius, ibidem, dicit, bene terrena declinat qui propter divina descenderat, nec iudex dignatur esse litium et arbiter facultatum, vivorum habens mortuorumque iudicium, arbitriumque meritorum.

2. Ad secundum dicendum quod Christo omnia sunt subiecta quantum ad potestatem, quam a patre super omnia accepit, secundum illud Matth. Ult., data est mihi omnis potestas in cælo et in terra. Nondum tamen sunt ei omnia subiecta quantum ad executionem suæ potestatis. Quod quidem erit in futuro, quando de omnibus voluntatem suam adimplebit, quosdam quidem salvando, quosdam puniendo.

3. Ad tertium dicendum quod ante incarnationem huiusmodi iudicia exercebantur per Christum in quantum est verbum Dei, cuius potestatis facta est particeps per incarnationem anima ei personaliter unita.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod post iudicium quod in præsentī tempore agitur, non restat aliud iudicium generale.

1. Post ultimam enim retributionem præmiorum et pœnarum, frustra adhiberetur iudicium. Sed in hoc præsentī tempore fit retributio præmiorum et pœnarum, dixit enim Dominus latroni in cruce, Luc. XXIII, hodie mecum eris in Paradiso; et Luc. XVI dicitur quod mortuus est dives et sepultus in inferno. Ergo frustra expectatur finale iudicium.

2. Præterea, Nahum I dicitur, secundum aliam litteram, non iudicabit Deus bis in idipsum. Sed in hoc tempore Dei iudicium exercetur et quantum ad temporalia et quantum ad spiritualia. Ergo videtur quod non sit expectandum aliud finale iudicium.

3. Præterea, præmium et pœna respondent merito et demerito. Sed meritum et demeritum non pertinent ad corpus nisi in quantum est animæ instrumentum. Ergo nec præmium seu pœna debetur corpori nisi per animam. Non ergo requiritur aliud iudicium in fine, ad hoc

quod homo præmiatur aut puniatur in corpore, præter illud quo nunc puniuntur aut præmiantur animæ.

SED CONTRA est quod dicitur Ioan. XII, sermo quem locutus sum vobis, ille vos iudicabit in novissimo die. Erit ergo quoddam iudicium in novissimo die, præter iudicium quod nunc agitur.

RESPONDEO dicendum quod iudicium de aliqua re mutabili perfecte dari non potest ante eius consummationem. Sicut iudicium de aliqua actione qualis sit, perfecte dari non potest antequam sit consummata et in se et in suis effectibus, quia multæ actiones videntur esse utiles, quæ ex effectibus demonstrantur nocivæ. Et similiter de homine aliquo iudicium perfecte dari non potest quandiu eius vita terminetur, eo quod multipliciter potest mutari de bono in malum aut e converso, vel de bono in melius, aut de malo in peius. Unde apostolus dicit, Heb. IX, quod hominibus statutum est semel mori, post hoc autem, iudicium. Sciendum tamen quod, licet per mortem vita hominis temporalis terminetur secundum se, remanet tamen ex futuris secundum quid dependens. Uno quidem modo, secundum quod adhuc vivit in memoriis hominum, in quibus quandoque contra veritatem remanet bonæ famæ vel malæ. Alio modo in filiis, qui sunt quasi aliquid patris, secundum illud Eccli. XXX, mortuus est pater illius, et quasi non est mortuus, similem enim reliquit sibi post se. Et tamen multorum bonorum sunt mali filii, et e converso. Tertio modo, quantum ad effectum suorum operum, sicut ex deceptione Aarii et aliorum seductorum pullulat infidelitas usque ad finem mundi; et usque tunc proficit fides ex prædicatione apostolorum. Quarto modo, quantum ad corpus, quod quandoque honorifice traditur sepulturæ, quandoque vero relinquitur insepultum, et tandem incineratum resolvitur omnino. Quinto modo, quantum ad ea in quibus homo suum affectum defixit, puta in quibuscumque temporalibus rebus, quorum quædam citius finiuntur, quædam diutius durant. Omnia autem hæc subduntur existimationi divini iudicii. Et ideo de his omnibus perfectum et manifestum iudicium haberi non potest quandiu huius temporis cursus durat. Et propter hoc oportet esse finale iudicium in novissimo die, in quo perfecte id quod ad unumquemque hominem pertinet quocumque modo, perfecte et manifeste diiudicetur.

1. Ad primum ergo dicendum quod opinio quorundam fuit quod animæ sanctorum non præmiantur in cælo, nec animæ damnatorum puniuntur in inferno, usque ad diem iudicii. Quod apparet falsum ex hoc quod apostolus, II Cor. V, dicit, audemus, et bonam voluntatem habemus, peregrinari a corpore et præsentem esse ad Dominum, quod est iam non ambulare per fidem, sed per speciem, ut patet ex his quæ subsequuntur. Hoc autem est videre Deum per essentiam, in quo consistit vita æterna, ut patet Ioan. XVII. Unde manifestum est animas a corpo-

ribus separatas esse in vita æterna. Et ideo dicendum est quod post mortem, quantum ad ea quæ sunt animæ, homo sortitur quendam immutabilem statum. Et ideo, quantum ad præmium animæ, non oportet ulterius differri iudicium. Sed quia quædam alia sunt ad hominem pertinentia quæ toto temporis cursu aguntur, quæ non sunt aliena a divino iudicio, oportet iterum in fine temporis omnia hæc in iudicium adduci. Licet enim homo secundum hæc non mereatur neque demereatur, tamen pertinent ad aliquod eius præmium vel pœnam. Unde oportet hæc omnia existimari in finali iudicio.

2. Ad secundum dicendum quod Deus non iudicabit bis in idipsum, idest secundum idem. Sed secundum diversa non est inconveniens Deum bis iudicare.

3. Ad tertium dicendum quod, licet præmium vel pœna corporis dependeat ex præmio vel pœna animæ, tamen, quia anima non est mutabilis nisi per accidens propter corpus, separata statim a corpore habet statum immutabilem, et accipit suum iudicium. Sed corpus remanet mutabilitati subiectum usque ad finem temporis. Et ideo oportet quod tunc recipiat suum præmium vel pœnam in finali iudicio.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod potestas Christi iudiciaria non se extendat ad Angelos.

1. Angeli enim, tam boni quam mali, iudicati sunt a principio mundi, quando, quibusdam cadentibus per peccatum, alii sunt in beatitudine confirmati. Sed illi qui iudicati sunt, non iterum indigent iudicari. Ergo potestas iudiciaria Christi non se extendit ad Angelos.

2. Præterea, non est eiusdem iudicare et iudicari. Sed Angeli venient cum Christo iudicaturi, secundum illud Matth. XXV, cum venerit filius hominis in maiestate sua, et omnes Angeli eius cum eo. Ergo videtur quod Angeli non sint iudicandi a Christo.

3. Præterea, Angeli sunt superiores aliis creaturis. Si ergo Christus est iudex non solum hominum, sed etiam Angelorum, pari ratione erit iudex omnium creaturarum. Quod videtur esse falsum, cum hoc sit proprium providentiæ Dei, unde dicitur Iob XXXIV, quem constituit alium super terram? aut quem posuit super orbem quem fabricatus est? non ergo Christus est iudex Angelorum.

SED CONTRA est quod apostolus dicit, I Cor. VI, an nescitis quoniam Angelos iudicabimus? sed sancti non iudicabunt nisi auctoritate Christi. Ergo multo magis Christus habet iudiciariam potestatem super Angelos.

RESPONDEO dicendum quod Angeli subsunt iudiciariæ potestati Christi, non solum quantum ad divinam na-

turam, prout est verbum Dei, sed etiam ratione humanæ naturæ. Quod patet ex tribus. Primo quidem, ex propinquitate naturæ assumptæ ad Deum, quia, ut dicitur Heb. II, nusquam Angelos apprehendit, sed semen Abrahæ apprehendit. Et ideo anima Christi magis est repleta veritate verbi Dei quam aliquis Angelorum. Unde et Angelos illuminat, sicut Dionysius dicit, VII cap. Cæl. Hier. Unde de eis habet iudicare. Secundo, quia per humilitatem passionis humana natura in Christo meruit exaltari super Angelos, ita quod, sicut dicitur Philipp. II, in nomine Iesu omne genu flectatur, cælestium, terrestrium et infernorum. Et ideo Christus habet iudiciariam potestatem etiam super Angelos bonos et malos. In cuius signum dicitur, Apoc. VII, quod omnes Angeli stabant in circuitu throni. Tertio, ratione eorum quæ circa homines operantur, quorum Christus speciali quodam modo est caput. Unde dicitur Heb. I, omnes sunt administratorii spiritus, in ministerium missi propter eos qui hereditatem capiunt salutis. Subsunt autem iudicio Christi, uno quidem modo, quantum ad dispensationem eorum quæ per ipsos aguntur. Quæ quidem dispensatio fit etiam per hominem Christum, cui Angeli ministrabant, ut dicitur Matth. IV; et a quo Dæmones petebant ut in porcos mitterentur, ut dicitur Matth. VIII. Secundo, quantum ad alia accidentaliter præmia bonorum Angelorum, quæ sunt gaudia quæ habent de salute hominum, secundum illud Luc. XV, gaudium est Angelis Dei super uno peccatore pœnitentiam agente. Et etiam quantum ad pœnas accidentales Dæmonum, quibus torquentur vel hic, vel recluduntur in inferno. Et hoc etiam pertinet ad hominem Christum. Unde marci I dicitur quod Dæmon clamavit, quid nobis et tibi, Iesu Nazarene? venisti perdere nos? tertio, quantum ad præmium essentielle beatorum Angelorum, quod est beatitudo æterna, et quantum ad pœnam essentialiter malorum, quæ est damnatio æterna. Sed hoc factum est per Christum in quantum est verbum Dei, a principio mundi.

1. Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de iudicio quantum ad præmium essenziale et pœnam principalem.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut dicit Augustinus, in libro de vera relig., licet spiritualis iudicet omnia, tamen iudicatur ab ipsa veritate. Et ideo, licet Angeli, ex eo quod sunt spirituales, iudicent, iudicantur tamen a Christo, in quantum est veritas.

3. Ad tertium dicendum quod Christus habet iudicium non solum super Angelos, sed etiam super administrationem totius creaturæ. Si enim, ut Augustinus dicit, in III de Trin., inferiora quodam ordine reguntur a Deo per superiora, oportet dicere quod omnia regantur per animam Christi, quæ est super omnem creaturam. Unde et apostolus dicit, Heb. II, non enim Angelis subiecit Deus orbem terræ futurum, scilicet subiectum ei de quo loquimur, id est Christo. Nec tamen propter hoc alium consti-

tuit Deus super terram. Quia unus et idem est Deus et homo Dominus Iesus Christus. De cuius incarnationis mysterio ad præsens dicta sufficiant.

QUÆSTIO 50

POST considerationem eorum quæ pertinent ad mysteria verbi incarnati, considerandum est de ecclesiæ sacramentis, quæ ab ipso verbo incarnato efficaciam habent. Et prima consideratio erit de sacramentis in communi; secunda de unoquoque sacramentorum in speciali. Circa primum quinque consideranda sunt, primo, quid sit sacramentum; secundo, de necessitate sacramentorum; tertio, de effectibus sacramentorum; quarto, de causa eorum; quinto, de numero. Circa primum quærentur octo. Primo, utrum sacramentum sit in genere signi. Secundo, utrum omne signum rei sacræ sit sacramentum. Tertio, utrum sacramentum sit signum unius rei tantum, vel plurium. Quarto, utrum sacramentum sit signum quod est res sensibilis. Quinto, utrum ad sacramentum requiratur determinata res sensibilis. Sexto, utrum ad sacramentum requiratur significatio quæ est per verba. Septimo, utrum requirantur determinata verba. Octavo, utrum illis verbis possit aliquid addi vel subtrahi.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod sacramentum non sit in genere signi.

1. Videtur enim sacramentum dici a sacrando, sicut medicamentum a medicando. Sed hoc magis videtur pertinere ad rationem causæ quam ad rationem signi. Ergo sacramentum magis est in genere causæ quam in genere signi.

2. Præterea, sacramentum videtur occultum aliquid significare, secundum illud Tob. XII, sacramentum regis abscondere bonum est; et Ephes. III, quæ sit dispensatio sacramenti absconditi a sæculis in Deo. Sed id quod est absconditum, videtur esse contra rationem signi, nam signum est quod, præter speciem quam sensibus ingerit, facit aliquid aliud in cognitionem venire, ut patet per Augustinum, in II de doct. Christ. Ergo videtur quod sacramentum non sit in genere signi.

3. Præterea, iuramentum quandoque sacramentum nominatur, dicitur enim in decretis, XXII caus., qu. V, parvuli qui sine ætate rationabili sunt, non cogantur iurare, et qui semel periuratus fuerit, nec testis sit post hoc, nec ad sacramentum, id est ad iuramentum, accedat.

Sed iuramentum non pertinet ad rationem signi. Ergo videtur quod sacramentum non sit in genere signi.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in X de Civ. Dei, sacrificium visibile invisibilis sacrificii sacramentum, idest sacrum signum, est.

RESPONDEO dicendum quod omnia quæ habent ordinem ad unum aliquid, licet diversimode, ab illo denominari possunt, sicut a sanitate quæ est in animali, denominatur sanum non solum animal, quod est sanitatis subiectum, sed dicitur medicina sana inquantum est sanitatis effectiva, diæta vero inquantum est conservativa eiusdem, et urina inquantum est significativa ipsius. Sic igitur sacramentum potest aliquid dici vel quia in se habet aliquam sanctitatem occultam, et secundum hoc sacramentum idem est quod sacrum secretum, vel quia habet aliquem ordinem ad hanc sanctitatem, vel causæ vel signi vel secundum quamcumque aliam habitudinem. Specialiter autem nunc loquimur de sacramentis secundum quod important habitudinem signi. Et secundum hoc sacramentum ponitur in genere signi.

1. Ad primum ergo dicendum quod, quia medicina se habet ut causa effectiva sanitatis, inde est quod omnia denominata a medicina dicuntur per ordinem ad unum primum agens, et per hoc, medicamentum importat causalitatem quandam. Sed sanctitas, a qua denominatur sacramentum, non significatur per modum causæ efficientis, sed magis per modum causæ formalis vel finalis. Et ideo non oportet quod sacramentum semper importet causalitatem.

2. Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit secundum quod sacramentum idem est quod sacrum secretum. Dicitur autem non solum Dei secretum, sed etiam regis, esse sacrum et sacramentum. Quia secundum antiquos sancta vel sacrosancta dicebantur quæcumque violari non licebat, sicut etiam muri civitatis, et personæ in dignitatibus constitutæ. Et ideo illa secreta, sive divina sive humana, quæ non licet violari quibuslibet publicando, dicuntur sacra vel sacramenta.

3. Ad tertium dicendum quod etiam iuramentum habet quandam habitudinem ad res sacras, inquantum scilicet est quædam contestatio facta per aliquod sacrum. Et secundum hoc dicitur esse sacramentum, non eadem ratione qua nunc loquimur de sacramentis; non tamen æquivoce sumpto nomine sacramenti, sed analogice, scilicet secundum diversam habitudinem ad aliquid unum, quod est res sacra.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEEDITUR. Videtur quod non omne signum rei sacræ sit sacramentum.

1. Omnes enim creaturæ sensibiles sunt signa rerum sacrarum, secundum illud Rom. I, invisibilia Dei per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur. Nec tamen omnes res sensibiles possunt dici sacramenta. Non ergo omne signum rei sacræ est sacramentum.

2. Præterea, omnia quæ in veteri lege fiebant, Christum figurabant, qui est sanctus sanctorum, secundum illud I Cor. X, omnia in figura contingebant illis, et Coloss. II, quæ sunt umbra futurorum, corpus autem Christi. Nec tamen omnia gesta patrum veteris testamenti, vel etiam omnes cæremoniæ legis, sunt sacramenta, sed quædam specialiter, sicut in secunda parte habitum est. Ergo videtur quod non omne signum sacræ rei sit sacramentum.

3. Præterea, etiam in novo testamento multa geruntur in signum alicuius rei sacræ, quæ tamen non dicuntur sacramenta, sicut aspersione aquæ benedictæ, consecratio altaris, et consimilia. Non ergo omne signum rei sacræ est sacramentum.

SED CONTRA est quod definitio convertitur cum definito. Sed quidam definiunt sacramentum per hoc quod est sacræ rei signum, et hoc etiam videtur ex auctoritate Augustini supra inducta. Ergo videtur quod omne signum rei sacræ sit sacramentum.

RESPONDEO dicendum quod signa dantur hominibus, quorum est per nota ad ignota pervenire. Et ideo proprie dicitur sacramentum quod est signum alicuius rei sacræ ad homines pertinentis, ut scilicet proprie dicatur sacramentum, secundum quod nunc de sacramentis loquimur, quod est signum rei sacræ inquantum est sanctificans homines.

1. Ad primum ergo dicendum quod creaturæ sensibiles significant aliquid sacrum, scilicet sapientiam et bonitatem divinam, inquantum sunt in seipsis sacra, non autem inquantum nos per ea sanctificamur. Et ideo non possunt dici sacramenta secundum quod nunc loquimur de sacramentis.

2. Ad secundum dicendum quod quædam ad vetus testamentum pertinentia significabant sanctitatem Christi secundum quod in se sanctus est. Quædam vero significabant sanctitatem eius inquantum per eam nos sanctificamur, sicut immolatio agni paschalis significabat immolationem Christi, qua sanctificati sumus. Et talia dicuntur proprie veteris legis sacramenta.

3. Ad tertium dicendum quod res denominantur a fine et complemento. Dispositio autem non est finis, sed perfectio. Et ideo ea quæ significant dispositionem ad sanctitatem, non dicuntur sacramenta, de quibus procedit obiectio; sed solum ea quæ significant perfectionem sanctitatis humanæ.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod sacramentum non sit signum nisi unius rei.

1. Id enim quo multa significantur, est signum ambiguum, et per consequens fallendi occasio, sicut patet de nominibus æquivocis. Sed omnis fallacia debet removeri a christiana religione, secundum illud Coloss. II, videte ne quis vos seducat per philosophiam et inanem fallaciam. Ergo videtur quod sacramentum non sit signum plurium rerum.

2. Præterea, sicut dictum est, sacramentum significat rem sacram inquantum est humanæ sanctificationis causa. Sed una sola est causa sanctificationis humanæ, scilicet sanguis Christi, secundum illud Heb. Ult., Iesus, ut sanctificaret per suum sanguinem populum, extra portam passus est. Ergo videtur quod sacramentum non significet plura.

3. Præterea, dictum est quod sacramentum proprie significat ipsum finem sanctificationis. Sed finis sanctificationis est vita æterna, secundum illud Rom. VI, habetis fructum vestrum in sanctificatione, finem vero vitam æternam. Ergo videtur quod sacramenta non significant nisi unam rem, scilicet vitam æternam.

SED CONTRA est quod in sacramento altaris est duplex res significata, scilicet corpus Christi verum et mysticum, ut Augustinus dicit, in libro sententiarum prosperi.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, sacramentum proprie dicitur quod ordinatur ad significandam nostram sanctificationem. In qua tria possunt considerari, videlicet ipsa causa sanctificationis nostræ, quæ est passio Christi; et forma nostræ sanctificationis, quæ consistit in gratia et virtutibus; et ultimus finis nostræ sanctificationis, qui est vita æterna. Et hæc omnia per sacramenta significantur. Unde sacramentum est et signum rememorativum eius quod præcessit, scilicet passionis Christi; et demonstrativum eius quod in nobis efficitur per Christi passionem, scilicet gratiæ; et prognosticum, idest prænuntiativum, futuræ gloriæ.

1. Ad primum ergo dicendum quod tunc est signum ambiguum, præbens occasionem fallendi, quando significat multa quorum unum non ordinatur ad aliud. Sed quando significat multa secundum quod ex eis quodam ordine efficitur unum, tunc non est signum ambiguum, sed certum, sicut hoc nomen homo significat animam et corpus prout ex eis constituitur humana natura. Et hoc modo sacramentum significat tria prædicta secundum quod quodam ordine sunt unum.

2. Ad secundum dicendum quod sacramentum, in hoc quod significat rem sanctificantem, oportet quod significet effectum, qui intelligitur in ipsa causa sanctificante prout est causa sanctificans.

3. Ad tertium dicendum quod sufficit ad rationem sacramenti quod significet perfectionem quæ est forma, nec oportet quod solum significet perfectionem quæ est finis.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod sacramentum non semper sit aliqua res sensibilis.

1. Quia secundum Philosophum, in libro priorum, omnis effectus suæ causæ signum est. Sed sicut sunt quidam effectus sensibiles, ita etiam sunt quidam effectus intelligibiles, sicut scientia est effectus demonstrationis. Ergo non omne signum est sensibile. Sufficit autem ad rationem sacramenti quod sit signum alicuius rei sacræ inquantum homo per eam sanctificatur, ut supra dictum est. Non ergo requiritur ad sacramentum quod sit aliqua res sensibilis.

2. Præterea, sacramenta pertinent ad regnum Dei et cultum Dei. Sed res sensibiles non videntur pertinere ad cultum Dei, dicitur enim Ioan. IV, spiritus est Deus, et eos qui adorant eum, in spiritu et veritate adorare oportet; et Rom. XIV, non est regnum Dei esca et potus. Ergo res sensibiles non requiruntur ad sacramenta.

3. Præterea, Augustinus dicit, in libro de Lib. Arbit., quod res sensibiles sunt minima bona, sine quibus homo recte vivere potest. Sed sacramenta sunt de necessitate salutis humanæ, ut infra patebit, et ita sine eis homo recte vivere non potest. Non ergo res sensibiles requiruntur ad sacramenta.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, super Ioan., accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum. Et loquitur ibi de elemento sensibili, quod est aqua. Ergo res sensibiles requiruntur ad sacramenta.

RESPONDEO dicendum quod divina sapientia unicuique rei providet secundum suum modum, et propter hoc dicitur, Sap. VIII, quod suaviter disponit omnia. Unde et Matth. XXV dicitur quod dividit unicuique secundum propriam virtutem. Est autem homini connaturale ut per sensibilia perveniat in cognitionem intelligibilem. Signum autem est per quod aliquis devenit in cognitionem alterius. Unde, cum res sacræ quæ per sacramenta significantur, sint quædam spiritualia et intelligibilia bona quibus homo sanctificatur, consequens est ut per aliquas res sensibiles significatio sacramenti impleatur, sicut etiam per similitudinem sensibilibus rerum in divina Scriptura res spirituales nobis describuntur. Et inde est quod ad sacramenta requiruntur res sensibiles, ut etiam Dionysius probat, in I cap. Cælestis hierarchiæ.

1. Ad primum ergo dicendum quod unumquodque præcipue denominatur et definitur secundum illud

quod convenit ei primo et per se, non autem per id quod convenit ei per aliud. Effectus autem sensibilis per se habet quod ducat in cognitionem alterius, quasi primo et per se homini innotescens, quia omnis nostra cognitio a sensu initium habet. Effectus autem intelligibiles non habent quod possint ducere in cognitionem alterius nisi inquantum sunt per aliud manifestati, idest per aliqua sensibilia. Et inde est quod primo et principaliter dicuntur signa quæ sensibus offeruntur, sicut Augustinus dicit, in II de doct. Christ., quod signum est quod, præter speciem quam ingerit sensibus, facit aliquid aliud in cognitionem venire. Effectus autem intelligibiles non habent rationem signi nisi secundum quod sunt manifestati per aliqua signa. Et per hunc etiam modum quædam quæ non sunt sensibilia, dicuntur quodammodo sacramenta, inquantum sunt significata per aliqua sensibilia, de quibus infra agetur.

2. Ad secundum dicendum, quod res sensibiles, prout in sua natura considerantur, non pertinent ad cultum vel regnum Dei, sed solum secundum quod sunt signa spiritualium rerum, in quibus regnum Dei consistit.

3. Ad tertium dicendum quod Augustinus ibi loquitur de rebus sensibilibus secundum quod in sua natura considerantur, non autem secundum quod assumuntur ad significandum spiritualia, quæ sunt maxima bona.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non requirantur determinatæ res ad sacramenta.

1. Res enim sensibiles requiruntur in sacramentis ad significandum, ut dictum est. Sed nihil prohibet diversis rebus sensibilibus idem significari, sicut in sacra Scriptura Deus aliquando metaphorice significatur per lapidem, quandoque per leonem, quandoque per solem, aut aliquid huiusmodi. Ergo videtur quod diversæ res possint congruere eidem sacramento. Non ergo determinatæ res in sacramentis requiruntur.

2. Præterea, magis necessaria est salus animæ quam salus corporis. Sed in medicinis corporalibus, quæ ad salutem corporis ordinantur, potest una res pro alia poni in eius defectu. Ergo multo magis in sacramentis, quæ sunt medicinæ spirituales ad salutem animæ ordinatæ, poterit una res assumi pro alia quando illa defuerit.

3. Præterea, non est conveniens ut hominum salus arctetur per legem divinam, et præcipue per legem Christi, qui venit omnes salvare. Sed in statu legis naturæ non requirebantur in sacramentis aliqua res determinatæ, sed ex voto assumebantur, ut patet Gen. XXVIII, ubi se Iacob vovit Deo decimas et hostias pacificas oblatum. Ergo videtur quod non debuit arctari homo, et

præcipue in nova lege, ad alicuius rei determinatæ usum in sacramentis.

SED CONTRA EST quod Dominus dicit, Ioan. III, nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei.

RESPONDEO dicendum quod in usu sacramentorum duo possunt considerari, scilicet cultus divinus, et sanctificatio hominis, quorum primum pertinet ad hominem per comparisonem ad Deum, secundum autem e converso pertinet ad Deum per comparisonem ad hominem. Non autem pertinet ad aliquem determinare quod est in potestate alterius, sed solum illud quod est in sua potestate. Quia igitur sanctificatio hominis est in potestate Dei sanctificantis, non pertinet ad hominem suo iudicio assumere res quibus sanctificetur, sed hoc debet esse ex divina institutione determinatum. Et ideo in sacramentis novæ legis, quibus homines sanctificantur, secundum illud I Cor. VI, abluti estis, sanctificati estis, oportet uti rebus ex divina institutione determinatis.

1. Ad primum ergo dicendum quod, si idem possit per diversa signa significari, determinare tamen quo signo sit utendum ad significandum, pertinet ad significantem. Deus autem est qui nobis significat spiritualia per res sensibiles in sacramentis, et per verba similitudinaria in Scripturis. Et ideo, sicut iudicio spiritus sancti determinatum est quibus similitudinibus in certis Scripturæ locis res spirituales significantur, ita etiam debet esse divina institutione determinatum quæ res ad significandum assumantur in hoc vel in illo sacramento.

2. Ad secundum dicendum quod res sensibiles habent naturaliter sibi inditas virtutes conferentes ad corporalem salutem, et ideo non refert, si duæ earum eandem virtutem habeant, qua quis utatur. Sed ad sanctificationem non ordinantur ex aliqua virtute naturaliter indita, sed solum ex institutione divina. Et ideo oportuit divinitus determinari quibus rebus sensibilibus sit in sacramentis utendum.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit, XIX contra Faust., diversa sacramenta diversis temporibus congruunt, sicut etiam diversis verbis significantur diversa tempora, scilicet præsens, præteritum et futurum. Et ideo, sicut in statu legis naturæ homines, nulla lege exterius data, solo interiori instinctu movebantur ad Deum colendum, ita etiam ex interiori instinctu determinabatur eis quibus rebus sensibilibus ad Dei cultum uterentur. Postmodum vero necesse fuit etiam exterius legem dari, tum propter obscuracionem legis naturæ ex peccatis hominum; tum etiam ad expressiorem significationem gratiæ Christi, per quam humanum genus sanctificatur. Et ideo etiam necesse fuit res determinari quibus homines uterentur in sacramentis. Nec propter hoc arctatur via salutis, quia res quarum usus est necessa-

rius in sacramentis, vel communiter habentur, vel parvo studio adhibito haberi possunt.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod in significatione sacramentorum non requirantur verba.

1. Dicit enim Augustinus, contra Faustum, libro XIX, quid sunt aliud quæque corporalia sacramenta nisi quasi quædam verba visibilia? et sic videtur quod addere verba rebus sensibilibus in sacramentis sit addere verba verbis. Sed hoc est superfluum. Non ergo requiruntur verba cum rebus sensibilibus in sacramentis.

2. Præterea, sacramentum est aliquid unum. Ex his autem quæ sunt diversorum generum, non videtur posse aliquid unum fieri. Cum igitur res sensibiles et verba sint diversorum generum, quia res sensibiles sunt a natura, verba autem a ratione; videtur quod in sacramentis non requirantur verba cum rebus sensibilibus.

3. Præterea, sacramenta novæ legis succedunt sacramentis veteris legis, quia, illis ablatis, ista sunt instituta, ut Augustinus dicit, XIX contra Faustum. Sed in sacramentis veteris legis non requirebatur aliqua forma verborum. Ergo nec in sacramentis novæ legis.

SED CONTRA est quod apostolus dicit, Ephes. V, Christus dilexit ecclesiam, et tradidit semetipsum pro ea, ut illam sanctificaret, mundans eam lavacro aquæ in verbo vitæ. Et Augustinus dicit, super Ioan., accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum.

RESPONDEO dicendum quod sacramenta, sicut dictum est, adhibentur ad hominum sanctificationem sicut quædam signa. Tripliciter ergo considerari possunt, et quolibet modo congruit eis quod verba rebus sensibilibus adiungantur. Primo enim possunt considerari ex parte causæ sanctificantis, quæ est verbum incarnatum, cui sacramentum quodammodo conformatur in hoc quod rei sensibili verbum adhibetur, sicut in mysterio incarnationis carni sensibili est verbum Dei unitum. Secundo possunt considerari sacramenta ex parte hominis qui sanctificatur, qui componitur ex anima et corpore, cui proportionatur sacramentalis medicina, quæ per rem visibilem corpus tangit, et per verbum ab anima creditur. Unde Augustinus dicit, super illud Ioan. XV, iam vos mundi estis propter sermonem etc., unde ista est tanta virtus aquæ ut corpus tangat et cor abluat, nisi faciente verbo, non quia dicitur, sed quia creditur? tertio potest considerari ex parte ipsius significationis sacramentalis. Dicit autem Augustinus, in II de doct. Christ., quod verba inter homines obtinuerunt principatum significandi, quia verba diversimode formari possunt ad significandos diversos conceptus mentis, et prop-

ter hoc per verba magis distincte possumus exprimere quod mente concipimus. Et ideo ad perfectionem significationis sacramentalis necesse fuit ut significatio rerum sensibilibus per aliqua verba determinaretur. Aqua enim significare potest et ablutionem propter suam humiditatem, et refrigerium propter suam frigiditatem, sed cum dicitur, ego te baptizo, manifestatur quod aqua utimur in baptismo ad significandam emundationem spiritualem.

1. Ad primum ergo dicendum quod res visibiles sacramentorum dicuntur verba per similitudinem quandam, inquantum scilicet participant quandam vim significandi, quæ principaliter est in ipsis verbis, ut dictum est. Et ideo non est superflua ingeminatio verborum cum in sacramentis rebus visibilibus verba adduntur, quia unum eorum determinatur per aliud, ut dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod, quamvis verba et aliæ res sensibiles sint in diverso genere quantum pertinet ad naturam rei, conveniunt tamen ratione significandi. Quæ perfectius est in verbis quam in aliis rebus. Et ideo ex verbis et rebus fit quodammodo unum in sacramentis sicut ex forma et materia, inquantum scilicet per verba perficitur significatio rerum, ut dictum est. Sub rebus autem comprehenduntur etiam ipsi actus sensibiles, puta ablutio et unctio et alia huiusmodi, quia in his est eadem ratio significandi et in rebus.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit, contra Faustum, alia debent esse sacramenta rei præsentis, et alia rei futuræ. Sacramenta autem veteris legis prænuntia erant Christi venturi. Et ideo non ita expresse significabant Christum sicut sacramenta novæ legis, quæ ab ipso Christo effluunt, et quandam similitudinem ipsius in se habent, utebantur tamen in veteri lege aliquibus verbis in his quæ ad cultum Dei pertinent, tam sacerdotes, qui erant sacramentorum illorum ministri, secundum illud Num. VI, sic benedicetis filiis Israël, et dicetis eis, benedicat tibi Dominus, etc.; quam etiam illi qui illis sacramentis utebantur, secundum illud Deut. XXVI, profiteor hodie coram Domino Deo tuo, etc.

ARTICULUS 7

AD SEPTIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non requirantur determinata verba in sacramentis.

1. Ut enim Philosophus dicit, voces non sunt eadem apud omnes. Sed salus, quæ per sacramentum quæritur, est eadem apud omnes. Ergo non requiruntur aliqua determinata verba in sacramentis.

2. Præterea, verba requiruntur in sacramentis inquantum sunt principaliter significativa, sicut supra dictum est. Sed contingit per diversa verba idem significa-

ri. Ergo non requiruntur determinata verba in sacramentis.

3. Præterea, corruptio cuiuslibet rei variat eius speciem. Sed quidam corrupte verba proferunt, nec tamen propter hoc impediri creditur sacramentorum effectus, alioquin illiterati et balbi qui sacramenta conferunt, frequenter defectum in sacramentis inducerent. Ergo videtur quod non requirantur in sacramentis determinata verba.

SED CONTRA est quod Dominus determinata verba protulit in consecratione sacramenti eucharistiæ, dicens, Matth. XXVI, hoc est corpus meum. Similiter etiam mandavit discipulis ut sub determinata forma verborum baptizarent, dicens, Matth. Ult., euntes, docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine patris et filii et spiritus sancti.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, in sacramentis verba se habent per modum formæ, res autem sensibiles per modum materiæ. In omnibus autem compositis ex materia et forma principium determinationis est ex parte formæ, quæ est quodammodo finis et terminus materiæ. Et ideo principaliter requiritur ad esse rei determinata forma quam determinata materia, materia enim determinata quæritur ut sit proportionata determinatæ formæ. Cum igitur in sacramentis requirantur determinatæ res sensibiles, quæ se habent in sacramentis sicut materia, multo magis requiritur in eis determinata forma verborum.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, super Ioan., verbum operatur in sacramentis, non quia dicitur, id est, non secundum exteriorem sonum vocis, sed quia creditur, secundum sensum verborum qui fide tenetur. Et hic quidem sensus est idem apud omnes, licet non eadem voces quantum ad sonum. Et ideo, cuiuscumque linguæ verbis proferatur talis sensus, perficitur sacramentum.

2. Ad secundum dicendum quod, licet in qualibet lingua contingat diversis vocibus idem significari, semper tamen aliqua illarum vocum est qua principaliter et communius homines illius linguæ utuntur ad hoc significandum. Et talis vox assumi debet in significatione sacramenti. Sicut etiam inter res sensibiles illa assumitur ad significationem sacramenti cuius usus est communior ad actum per quem sacramenti effectus significatur, sicut aqua communius utuntur homines ad ablutionem corporalem, per quam spiritualis ablutio significatur; et ideo aqua assumitur ut materia in baptismo.

3. Ad tertium dicendum quod ille qui corrupte profert verba sacramentalia, si hoc ex industria facit, non videtur intendere facere quod facit ecclesia, et ita non videtur perfici sacramentum. Si autem hoc faciat ex errore vel lapsu linguæ, si sit tanta corruptio quæ omnino auferat sensum locutionis, non videtur perfici sacra-

mentum. Et hoc præcipue contingit quando fit corruptio ex parte principii dictionis, puta si, loco eius quod est in nomine patris, dicat, in nomine matris. Si vero non totaliter auferatur sensus locutionis per huiusmodi corruptelam, nihilominus perficitur sacramentum. Et hoc præcipue contingit quando fit corruptio ex parte finis, puta si aliquis dicat patrias et filias. Quamvis enim huiusmodi verba corrupte prolata nihil significant ex virtute impositionis, accipiuntur tamen ut significantia ex accommodatione usus. Et ideo, licet mutetur sonus sensibilis, remanet tamen idem sensus. Quod autem dictum est de differentia corruptionis circa principium vel finem dictionis, rationem habet quia apud nos variatio dictionis ex parte principii mutat significationem, variatio autem ex fine dictionis ut plurimum non mutat significationem. Quæ tamen apud Græcos variatur etiam secundum principium dictionis in declinatione verborum. Magis tamen videtur attendenda quantitas corruptionis ex parte dictionis. Quia ex utraque parte potest esse tam parva quod non aufert sensum verborum, et tam magna, quod aufert. Sed unum horum facilius accidit ex parte principii, aliud ex parte finis.

ARTICULUS 8

AD OCTAVUM SIC PROCEditur. Videtur quod nihil liceat addere verbis in quibus consistit forma sacramentorum.

1. Non enim minoris sunt necessitatis huiusmodi verba sacramentalia quam verba sacræ Scripturæ. Sed verbis sacræ Scripturæ nihil licet addere vel minuere, dicitur enim Deut. IV, non addetis ad verbum quod vobis loquor, nec auferetis ab eo; et Apoc. Ult., contestor omni audienti verba prophetiæ libri huius, si quis apposerit ad hæc, apponet super eum Deus plagas scriptas in libro isto; et si quis diminuerit, auferet Deus partem eius de libro vitæ. Ergo videtur quod neque in formis sacramentorum liceat aliquid addere vel minuere.

2. Præterea, verba se habent in sacramentis per modum formæ, ut dictum est. Sed in formis quælibet additio vel subtractio variat speciem, sicut et in numeris, ut dicitur in VIII Metaphys. Ergo videtur quod, si aliquid addatur vel subtrahatur a forma sacramenti, non erit idem sacramentum.

3. Præterea, sicut ad formam sacramenti determinatus numerus dictionum requiritur, ita etiam requiritur determinatus ordo verborum, et etiam orationis continuitas. Si ergo additio vel subtractio non aufert sacramenti veritatem, videtur quod pari ratione nec transpositio verborum, aut etiam interpolatio pronuntiationis.

SED CONTRA est quod in formis sacramentorum quædam apponuntur a quibusdam quæ ab aliis non ponun-

tur, sicut Latini baptizant sub hac forma, ego te baptizo in nomine patris et filii et spiritus sancti; Græci autem sub ista, baptizatur servus Christi n. In nomine patris, etc. Et tamen utrique verum conferunt sacramentum. Ergo in formis sacramentorum licet aliquid addere vel minuere.

RESPONDEO dicendum quod circa omnes istas mutationes quæ possunt in formis sacramentorum contingere, duo videntur esse consideranda. Unum quidem ex parte eius qui profert verba, cuius intentio requiritur ad sacramentum, ut infra dicitur. Et ideo, si intendat per huiusmodi additionem vel diminutionem alium ritum inducere qui non sit ab ecclesia receptus, non videtur perfici sacramentum, quia non videtur quod intendat facere id quod facit ecclesia. Aliud autem est considerandum ex parte significationis verborum. Cum enim verba operentur in sacramentis quantum ad sensum quem faciunt, ut supra dictum est, oportet considerare utrum per talem mutationem tollatur debitus sensus verborum, quia sic manifestum est quod tollitur veritas sacramenti. Manifestum est autem quod, si diminuatur aliquid eorum quæ sunt de substantia formæ sacramentalis, tollitur debitus sensus verborum, et ideo non perficitur sacramentum. Unde didymus dicit, in libro de spiritu sancto, si quis ita baptizare conetur ut unum de prædictis nominibus prætermittat, scilicet patris et filii et spiritus sancti, sine perfectione baptizabit. Si autem subtrahatur aliquid quod non sit de substantia formæ, talis diminutio non tollit debitum sensum verborum, et per consequens nec sacramenti perfectionem. Sicut in forma eucharistiæ, quæ est, hoc est enim corpus meum, ly enim sublatum non tollit debitum sensum verborum, et ideo non impedit perfectionem sacramenti, quamvis possit contingere quod ille qui prætermittit, peccet ex negligentia vel contemptu. Circa additionem etiam contingit aliquid apponi quod est corruptivum debiti sensus, puta si aliquis dicat, ego te baptizo in nomine patris maioris et filii minoris, sicut Ariani baptizabant. Et ideo talis additio tollit veritatem sacramenti. Si vero sit talis additio quæ non auferat debitum sensum, non tollitur sacramenti veritas. Nec refert utrum talis additio fiat in principio, medio vel fine. Ut, si aliquis dicat, ego te baptizo in nomine Dei patris omnipotentis, et filii eius unigeniti, et spiritus sancti Paracleti, erit verum baptisma. Et similiter, si quis dicat, ego te baptizo in nomine patris et filii et spiritus sancti, et beata virgo te adiuvet, erit verum baptisma. Forte autem si diceret, ego te baptizo in nomine patris et filii et spiritus sancti et beatæ virginis mariæ, non esset baptismus, quia dicitur I Cor. I, nunquid Paulus pro vobis crucifixus est? aut in nomine Pauli baptizati estis? sed hoc verum est si sic intelligatur in nomine beatæ virginis baptizari sicut in nomine trinitatis, quo baptismus consecratur, talis enim sensus esset contrarius veræ fidei, et

per consequens tolleretur veritatem sacramenti. Si vero sic intelligatur quod additur, et in nomine beatæ virginis, non quasi nomen beatæ virginis aliquid operetur in baptismo, sed ut eius intercessio prosit baptizato ad conservandam gratiam baptismalem, non tollitur perfectio sacramenti.

1. Ad primum ergo dicendum quod verbis sacræ Scripturæ non licet aliquid apponere quantum ad sensum, sed quantum ad expositionem sacræ Scripturæ, multa verba eis a doctoribus apponuntur. Non tamen licet etiam verba sacræ Scripturæ apponere ita quod dicantur esse de integritate sacræ Scripturæ, quia hoc esset vitium falsitatis. Et similiter si quis diceret aliquid esse de necessitate formæ quod non est.

2. Ad secundum dicendum quod verba pertinent ad formam sacramenti ratione sensus significati. Et ideo, quæcumque fiat additio vel subtractio vocum quæ non addat aliquid aut subtrahat debito sensui, non tollitur species sacramenti.

3. Ad tertium dicendum quod, si sit tanta interruptio verborum quod intercipiatur intentio pronuntiantis, tollitur sensus sacramenti, et per consequens veritas eius. Non autem tollitur quando est parva interruptio proferentis, quæ intentionem et intellectum non aufert. Et idem etiam dicendum est de transpositione verborum. Quia, si tollit sensum locutionis, non perficitur sacramentum, sicut patet de negatione præposita vel postposita signo. Si autem sit talis transpositio quæ sensum locutionis non variat, non tollitur veritas sacramenti, secundum quod Philosophus dicit quod nomina et verba transposita idem significant.

QUÆSTIO 51

DEINDE considerandum est de necessitate sacramentorum. Et circa hoc quærentur quatuor. Primo, utrum sacramenta sint necessaria ad salutem humanam. Secundo, utrum fuerint necessaria in statu ante peccatum. Tertio, utrum fuerint necessaria in statu post peccatum ante Christum. Quarto, utrum fuerint necessaria post Christi adventum.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod sacramenta non fuerint necessaria ad humanam salutem.

1. Dicit enim apostolus, I ad Tim. IV, corporalis exercitatio ad modicum utilis est. Sed usus sacramentorum pertinet ad corporalem exercitationem, eo quod sacra-

menta perficiuntur in significatione sensibilibus rerum et verborum, ut dictum est. Ergo sacramenta non sunt necessaria ad humanam salutem.

2. Præterea, II Cor. XII, apostolo dicitur, sufficit tibi gratia mea. Non autem sufficeret si sacramenta essent necessaria ad salutem. Non sunt ergo sacramenta salutis humanæ necessaria.

3. Præterea, posita causa sufficienti, nihil aliud videtur esse necessarium ad effectum. Sed passio Christi est sufficiens causa nostræ salutis, dicit enim apostolus, ad Rom. V, si, cum inimici essemus, reconciliati sumus Deo per mortem filii eius, multo magis, reconciliati, salvi erimus in vita ipsius. Non ergo requiruntur sacramenta ad salutem humanam.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, XIX contra Faust., in nullum nomen religionis, seu verum seu falsum, coadunari homines possunt, nisi aliquo signaculorum vel sacramentorum visibilibus consortio colliguntur. Sed necessarium est ad humanam salutem homines adunari in unum veræ religionis nomen. Ergo sacramenta sunt necessaria ad humanam salutem.

RESPONDEO dicendum quod sacramenta sunt necessaria ad humanam salutem triplici ratione. Quarum prima sumenda est ex conditione humanæ naturæ, cuius proprium est ut per corporalia et sensibilia in spiritualia et intelligibilia deducatur. Pertinet autem ad divinam providentiam ut unicuique rei provideat secundum modum suæ conditionis. Et ideo convenienter divina sapientia homini auxilia salutis confert sub quibusdam corporalibus et sensibilibus signis, quæ sacramenta dicuntur. Secunda ratio sumenda est ex statu hominis, qui peccando se subdidit per affectum corporalibus rebus. Ibi autem debet medicinale remedium homini adhiberi ubi patitur morbum. Et ideo conveniens fuit ut Deus per quædam corporalia signa hominibus spirituales medicinas adhiberet, nam, si spiritualia nuda ei proponerentur, eius animus applicari non posset, corporalibus deditus. Tertia ratio sumenda est ex studio actionis humanæ, quæ præcipue circa corporalia versatur. Ne igitur esset homini durum si totaliter a corporalibus actibus abstraheretur, proposita sunt ei corporalia exercitia in sacramentis, quibus salubriter exerceretur, ad evitanda superstitiosa exercitia, quæ consistunt in cultu Dæmonum, vel qualitercumque noxia, quæ consistunt in actibus peccatorum. Sic igitur per sacramentorum institutionem homo convenienter suæ naturæ eruditur per sensibilia; humiliatur, se corporalibus subiectum recognoscens, dum sibi per corporalia subvenitur; præservatur etiam a noxiis corporalibus per salubria exercitia sacramentorum.

1. Ad primum ergo dicendum quod corporalis exercitatio, in quantum est corporalis, non multum utilis est. Sed exercitatio per usum sacramentorum non est pure

corporalis, sed quodammodo est spiritualis, scilicet per significationem et causalitatem.

2. Ad secundum dicendum quod gratia Dei est sufficiens causa humanæ salutis. Sed Deus dat hominibus gratiam secundum modum eis convenientem. Et ideo necessaria sunt hominibus sacramenta ad gratiam consequendam.

3. Ad tertium dicendum quod passio Christi est causa sufficiens humanæ salutis. Nec propter hoc sequitur quod sacramenta non sint necessaria ad humanam salutem, quia operantur in virtute passionis Christi, et passio Christi quodammodo applicatur hominibus per sacramenta, secundum illud apostoli, Rom. VI, quicumque baptizati sumus in Christo Iesu, in morte ipsius baptizati sumus.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEditur. Videtur quod ante peccatum fuerint homini necessaria sacramenta.

1. Quia, sicut dictum est, sacramenta sunt necessaria homini ad gratiam consequendam. Sed etiam in statu innocentie homo indigebat gratia, sicut in prima parte habitum est. Ergo etiam in statu illo erant necessaria sacramenta.

2. Præterea, sacramenta sunt convenientia homini secundum conditionem humanæ naturæ, sicut dictum est. Sed eadem est natura hominis ante peccatum et post peccatum. Ergo videtur quod ante peccatum homo indiguerit sacramentis.

3. Præterea, matrimonium est quoddam sacramentum, secundum illud Ephes. V, sacramentum hoc magnum est, ego autem dico in Christo et ecclesia. Sed matrimonium fuit institutum ante peccatum, ut dicitur Gen. II. Ergo sacramenta erant necessaria homini ante peccatum.

SED CONTRA est quod medicina non est necessaria nisi ægroto, secundum illud Matth. IX, non est opus sanis medicus. Sed sacramenta sunt quædam spirituales medicinæ, quæ adhibentur contra vulnera peccati. Ergo non fuerunt necessaria ante peccatum.

RESPONDEO dicendum quod in statu innocentie sacramenta necessaria non fuerunt. Cuius ratio accipi potest ex rectitudine status illius, in quo superiora inferioribus dominabantur, et nullo modo dependebant ab eis, sicut enim mens suberat Deo, ita menti suberant inferiores animæ vires, et ipsi animæ corpus. Contra hunc autem ordinem esset si anima perficeretur, vel quantum ad scientiam vel quantum ad gratiam, per aliquid corporale, quod fit in sacramentis. Et ideo in statu innocentie homo sacramentis non indigebat, non solum in quantum

sacramenta ordinantur in remedium peccati, sed etiam in quantum ordinantur ad animæ perfectionem.

1. Ad primum ergo dicendum quod homo in statu innocentiae gratia indigebat, non tamen ut consequeretur gratiam per aliqua sensibilia signa, sed spiritualiter et invisibiliter.

2. Ad secundum dicendum quod eadem est natura hominis ante peccatum et post peccatum, non tamen est idem naturæ status. Nam post peccatum anima, etiam quantum ad superiorem partem, indiget accipere aliquid a corporalibus rebus ad sui perfectionem quod in illo statu homini necesse non erat.

3. Ad tertium dicendum quod matrimonium fuit institutum in statu innocentiae, non secundum quod est sacramentum, sed secundum quod est in officium naturæ. Ex consequenti tamen aliquid significabat futurum circa Christum et ecclesiam, sicut et omnia alia in figura Christi præcesserunt.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEditur. Videtur quod post peccatum, ante Christum, sacramenta non debuerunt esse.

1. Dictum est enim quod per sacramenta passio Christi hominibus applicatur, et sic passio Christi comparatur ad sacramenta sicut causa ad effectum. Sed effectus non præcedit causam. Ergo sacramenta non debuerunt esse ante Christi adventum.

2. Præterea, sacramenta debent esse convenientia statui humani generis, ut patet per Augustinum, XIX contra Faustum. Sed status humani generis non fuit mutatus post peccatum usque ad reparationem factam per Christum. Ergo nec sacramenta debuerunt immutari, ut, præter sacramenta legis naturæ, alia statuerentur in lege Moysi.

3. Præterea, quanto magis est aliquid propinquum perfecto, tanto magis debet ei assimilari. Sed perfectio salutis humanæ per Christum facta est, cui propinquiora fuerunt sacramenta veteris legis quam ea quæ fuerunt ante legem. Ergo debuerunt esse similia sacramentis Christi. Cuius tamen contrarium apparet, ex eo quod sacerdotium Christi prædicatur esse futurum secundum ordinem melchisedech, et non secundum ordinem Aaron, ut habetur Heb. VII. Non ergo convenienter fuerunt disposita ante Christum sacramenta.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, XIX contra Faust., quod prima sacramenta, quæ celebrabantur et observabantur ex lege, prænuntiata erant Christi venturi. Sed necessarium erat ad humanam salutem ut adventus Christi prænuntiaretur. Ergo necessarium erat ante Christum sacramenta quædam disponi.

RESPONDEO dicendum quod sacramenta necessaria sunt ad humanam salutem in quantum sunt quædam sensibilia signa invisibilium rerum quibus homo sanctificatur. Nullus autem sanctificari potest post peccatum nisi per Christum, quem proposuit Deus propitiatorum per fidem in sanguine ipsius, ad ostensionem iustitiæ suæ, ut sit ipse iustus et iustificans eum qui ex fide est Iesu Christi. Et ideo oportebat ante Christi adventum esse quædam signa visibilia quibus homo fidem suam protestaretur de futuro salvatoris adventu. Et huiusmodi signa sacramenta dicuntur. Et sic patet quod ante Christi adventum necesse fuit quædam sacramenta institui.

1. Ad primum ergo dicendum quod passio Christi est causa finalis veterum sacramentorum, quæ scilicet ad ipsam significandam sunt instituta. Causa autem finalis non præcedit tempore, sed solum in intentione agentis. Et ideo non est inconueniens aliqua sacramenta ante Christi passionem fuisse.

2. Ad secundum dicendum quod status humani generis post peccatum et ante Christum dupliciter potest considerari. Uno modo, secundum fidei rationem. Et sic semper unus et idem permansit, quia scilicet iustificabantur homines per fidem futuri Christi adventus. Alio modo potest considerari secundum intensionem et remissionem peccati, et expressæ cognitionis de Christo. Nam per incrementa temporum et peccatum cœpit in homine magis dominari, in tantum quod, ratione hominis per peccatum obtenebrata, non sufficerent homini ad recte vivendum præcepta legis naturæ, sed necesse fuit determinari præcepta in lege scripta; et cum his quædam fidei sacramenta. Oportebat etiam ut per incrementa temporum magis explicaretur cognitio fidei, quia, ut Gregorius dicit, per incrementa temporum crevit divinæ cognitionis augmentum. Et ideo etiam necesse fuit quod in veteri lege etiam quædam sacramenta fidei quam habebant de Christo venturo, determinarentur quæ quidem comparantur ad sacramenta quæ fuerunt ante legem sicut determinatum ad indeterminatum; quia scilicet ante legem non fuit determinate præfixum homini quibus sacramentis uteretur, sicut fuit per legem. Quod erat necessarium et propter obtenebrationem legis naturalis; et ut esset determinatio fidei significatio.

3. Ad tertium dicendum quod sacramentum melchisedech, quod fuit ante legem, magis assimilatur sacramento novæ legis in materia, in quantum scilicet obtulit panem et vinum, ut habetur Gen. XIV, sicut etiam sacrificium novi testamenti oblatione panis et vini perficitur. Sacramenta tamen legis mosaicæ magis assimilantur rei significatæ per sacramentum, scilicet passioni Christi, ut patet de agno paschali et aliis huiusmodi. Et hoc ideo ne, propter continuitatem temporis, si permaneret eadem sacramentorum species, videretur esse sacramenti eiusdem continuatio.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod post Christum non debuerint esse aliqua sacramenta.

1. Veniente enim veritate, debet cessare figura. Sed gratia et veritas per Iesum Christum facta est, ut dicitur Ioan. I. Cum igitur sacramenta sint veritatis signa sive figuræ, videtur quod post Christi passionem sacramenta esse non debuerint.

2. Præterea, sacramenta in quibusdam elementis consistunt, ut ex supra dictis patet. Sed apostolus dicit, Galat. IV, quod, cum essemus parvuli, sub elementis mundi eramus servientes, nunc autem, temporis plenitudine veniente, iam non sumus parvuli. Ergo videtur quod non debeamus Deo servire sub elementis huius mundi, corporalibus sacramentis utendo.

3. Præterea, apud Deum non est transmutatio nec vicissitudinis obumbratio, ut dicitur Iac. I. Sed hoc videtur ad quandam mutationem divinæ voluntatis pertinere, quod alia sacramenta nunc exhibeat hominibus ad sanctificationem tempore gratiæ, et alia ante Christum. Ergo videtur quod post Christum non debuerint institui alia sacramenta.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, contra Faust. XIX, quod sacramenta veteris legis sunt ablata, quia impleta, et alia sunt instituta virtute maiora, utilitate meliora, actu faciliora, numero pauciora.

RESPONDEO dicendum quod, sicut antiqui patres salvati sunt per fidem Christi venturi, ita et nos salvamur per fidem Christi iam nati et passi. Sunt autem sacramenta quædam signa protestantia fidem qua homo iustificatur. Oportet autem aliis signis significari futura, præterita seu præsentia, ut enim Augustinus dicit, XIX contra Faust., eadem res aliter annuntiatur facienda, aliter facta, sicut ipsa verba passurus et passus non similiter sonant. Et ideo oportet quædam alia sacramenta in nova lege esse, quibus significantur ea quæ præcesserunt in Christo, præter sacramenta veteris legis, quibus prænuntiabantur futura.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut Dionysius dicit, in V cap. Eccl. Hier., status novæ legis medius est inter statum veteris legis, cuius figuræ implentur in nova lege; et inter statum gloriæ, in qua omnis nude et perfecte manifestabitur veritas. Et ideo tunc nulla erunt sacramenta. Nunc autem, quandiu per speculum in ænigmate cognoscimus, ut dicitur I Cor. XIII, oportet nos per aliqua sensibilia signa in spiritualia devenire. Quod pertinet ad rationem sacramentorum.

2. Ad secundum dicendum quod sacramenta veteris legis apostolus vocat egena et infirma elementa, quia gratiam nec continebant, nec causabant. Et ideo utentes illis sacramentis dicit apostolus sub elementis mundi

Deo servisse, quia scilicet nihil erant aliud quam elementa huius mundi. Nostra autem sacramenta gratiam continent et causant. Et ideo non est de eis similis ratio.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut paterfamilias non ex hoc habere monstratur mutabilem voluntatem quod diversa præcepta familiæ suæ proponit pro temporum varietate, non eadem præcipientes hieme et æstate; ita non ostenditur aliqua mutatio esse circa Deum ex hoc quod alia sacramenta instituit post Christi adventum, et alia tempore legis; quia illa fuerunt congrua gratiæ præfigurandæ, hæc autem sunt congrua gratiæ præsentialiter demonstrandæ.

QUÆSTIO 52

DEINDE considerandum est de effectu sacramentorum. Et primo, de effectu eius principali, qui est gratia; secundo de effectu secundo, qui est character. Circa primum quærentur sex. Primo, utrum sacramenta novæ legis sint causa gratiæ. Secundo, utrum gratia sacramentalis aliquid addat super gratiam virtutum et donorum. Tertio, utrum sacramenta contineant gratiam. Quarto, utrum sit in eis aliqua virtus ad causandum gratiam. Quinto, utrum talis virtus in sacramentis deriveatur a passione Christi. Sexto, utrum sacramenta veteris legis gratiam causarent.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod sacramenta non sint causa gratiæ.

1. Non enim idem videtur esse signum et causa, eo quod ratio signi videtur magis effectui competere. Sed sacramentum est signum gratiæ. Non igitur est causa eius.

2. Præterea, nullum corporale agere potest in rem spiritualement, eo quod agens est honorabilius patiente, ut Augustinus dicit, XII super Gen. Ad Litt. Sed subiectum gratiæ est mens hominis, quæ est res spiritualis. Non ergo sacramenta possunt gratiam causare.

3. Præterea, illud quod est proprium Dei, non debet alicui creaturæ attribui. Sed causare gratiam est proprium Dei, secundum illud Psalmi, gratiam et gloriam dabit Dominus. Cum ergo sacramenta consistant in quibusdam verbis et rebus creatis, non videtur quod possint gratiam causare.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, super Ioan., quod aqua baptismalis corpus tangit et cor abluit. Sed

cor non abluitur nisi per gratiam. Ergo causat gratiam, et pari ratione alia ecclesiæ sacramenta.

RESPONDEO dicendum quod necesse est dicere sacramenta novæ legis per aliquem modum gratiam causare. Manifestum est enim quod per sacramenta novæ legis homo Christo incorporatur, sicut de baptismo dicit apostolus, Galat. III, quotquot in Christo baptizati estis, Christum induistis. Non autem efficitur homo membrum Christi nisi per gratiam. Quidam tamen dicunt quod non sunt causa gratiæ aliquid operando, sed quia Deus, sacramentis adhibitis, in anima gratiam operatur. Et ponunt exemplum de illo qui, afferens denarium plumbeum, accipit centum libras ex regis ordinatione, non quod denarius ille aliquid operetur ad habendum prædictæ pecuniæ quantitatem; sed hoc operatur sola voluntas regis. Unde et bernardus dicit, in quodam sermone in cena Domini, sicut investitur canonicus per librum, abbas per baculum, episcopus per anulum, sic divisiones gratiarum diversæ sunt traditæ sacramentis. Sed si quis recte consideret, iste modus non transcendit rationem signi. Nam denarius plumbeus non est nisi quoddam signum regiæ ordinationis de hoc quod pecunia recipiatur ab isto. Similiter liber est quoddam signum quo designatur traditio canonicatus. Secundum hoc igitur sacramenta novæ legis nihil plus essent quam signa gratiæ, cum tamen ex multis sanctorum auctoritatibus habeatur quod sacramenta novæ legis non solum significant, sed causant gratiam. Et ideo aliter dicendum, quod duplex est causa agens, principalis et instrumentalis. Principalis quidem operatur per virtutem suæ formæ, cui assimilatur effectus, sicut ignis suo calore calefacit. Et hoc modo non potest causare gratiam nisi Deus, quia gratia nihil est aliud quam quædam participata similitudo divinæ naturæ, secundum illud II Pet. I, magna nobis et pretiosa promissa donavit, ut divinæ simus consortes naturæ. Causa vero instrumentalis non agit per virtutem suæ formæ, sed solum per motum quo movetur a principali agente. Unde effectus non assimilatur instrumento, sed principali agenti, sicut lectus non assimilatur securi, sed arti quæ est in mente artificis. Et hoc modo sacramenta novæ legis gratiam causant, adhibentur enim ex divina ordinatione ad gratiam in eis causandam. Unde Augustinus dicit, XIX contra Faust., hæc omnia, scilicet sacramentalia, fiunt et transeunt, virtus tamen, scilicet Dei, quæ per ista operatur, iugiter manet. Hoc autem proprie dicitur instrumentum, per quod aliquis operatur. Unde et Tit. III dicitur, salvos nos fecit per lavacrum regenerationis.

1. Ad primum ergo dicendum quod causa principalis non proprie potest dici signum effectus, licet occulti, etiam si ipsa sit sensibilis et manifesta. Sed causa instrumentalis, si sit manifesta, potest dici signum effectus occulti, eo quod non solum est causa, sed quodammo-

do effectus, inquantum movetur a principali agente. Et secundum hoc, sacramenta novæ legis simul sunt causa et signa. Et inde est quod, sicut communiter dicitur, efficiunt quod figurant. Ex quo etiam patet quod habent perfecte rationem sacramenti, inquantum ordinantur ad aliquid sacrum non solum per modum signi, sed etiam per modum causæ.

2. Ad secundum dicendum quod instrumentum habet duas actiones, unam instrumentalem, secundum quam operatur non in virtute propria, sed in virtute principalis agentis; aliam autem habet actionem propriam, quæ competit sibi secundum propriam formam; sicut securi competit scindere ratione suæ acuitatis, facere autem lectum inquantum est instrumentum artis. Non autem perficit actionem instrumentalem nisi exercendo actionem propriam; scindendo enim facit lectum. Et similiter sacramenta corporalia per propriam operationem quam exercent circa corpus, quod tangunt, efficiunt operationem instrumentalem ex virtute divina circa animam, sicut aqua baptismi, abluendo corpus secundum propriam virtutem, abluit animam inquantum est instrumentum virtutis divinæ; nam ex anima et corpore unum fit. Et hoc est quod Augustinus dicit, quod corpus tangit et cor abluit.

3. Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de eo quod est causa gratiæ per modum principalis agentis, hoc enim est proprium Dei, ut dictum est.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod gratia sacramentalis non addat aliquid supra gratiam virtutum et donorum.

1. Per gratiam enim virtutum et donorum perficitur anima sufficienter et quantum ad essentiam animæ, et quantum ad eius potentias, ut patet ex his quæ in secunda parte dicta sunt. Sed gratia ordinatur ad animæ perfectionem. Ergo gratia sacramentalis non potest aliquid addere super gratiam virtutum et donorum.

2. Præterea, defectus animæ ex peccatis causantur. Sed omnia peccata sufficienter excluduntur per gratiam virtutum et donorum, quia nullum est peccatum quod non contrarietur alicui virtuti. Gratia ergo sacramentalis, cum ordinetur ad defectus animæ tollendos, non potest aliquid addere super gratiam virtutum et donorum.

3. Præterea, omnis additio vel subtractio in formis variat speciem, ut dicitur in VIII Metaphys. Si igitur gratia sacramentalis addat aliquid super gratiam virtutum et donorum, sequitur quod æquivoce dicatur gratia. Et sic nihil certum ostenditur ex hoc quod sacramenta dicuntur gratiam causare.

SED CONTRA est quod, si gratia sacramentalis non addit aliquid super gratiam donorum et virtutum, frustra sacramenta habentibus et dona et virtutes conferrentur. In operibus autem Dei nihil est frustra. Ergo videtur quod gratia sacramentalis aliquid addat super gratiam virtutum et donorum.

RESPONDEO dicendum quod, sicut in secunda parte dictum est, gratia, secundum se considerata, perficit essentiam animæ, in quantum participat quandam similitudinem divini esse. Et sicut ab essentia animæ fluunt eius potentiæ, ita a gratia fluunt quædam perfectiones ad potentias animæ, quæ dicuntur virtutes et dona, quibus potentiæ perficiuntur in ordine ad suos actus. Ordinantur autem sacramenta ad quosdam speciales effectus necessarios in vita christiana, sicut baptismus ordinatur ad quandam spiritualem regenerationem, qua homo moritur vitiis et fit membrum Christi; qui quidem effectus est aliquid speciale præter actus potentiarum animæ. Et eadem ratio est in aliis sacramentis. Sicut igitur virtutes et dona addunt super gratiam communiter dictam quandam perfectionem determinate ordinatam ad proprios actus potentiarum, ita gratia sacramentalis addit super gratiam communiter dictam, et super virtutes et dona, quoddam divinum auxilium ad consequendum sacramenti finem. Et per hunc modum gratia sacramentalis addit super gratiam virtutum et donorum.

1. Ad primum ergo dicendum quod gratia virtutum et donorum sufficienter perficit essentiam et potentias animæ quantum ad generalem ordinationem actuum. Sed quantum ad quosdam effectus speciales qui requiruntur in christiana vita, requiritur sacramentalis gratia.

2. Ad secundum dicendum quod per virtutes et dona sufficienter excluduntur vitia et peccata quantum ad præsens et futurum, in quantum scilicet impeditur homo per virtutes et dona a peccando. Sed quantum ad præterita peccata, quæ transeunt actu et permanent reatu, adhibetur homini remedium specialiter per sacramenta.

3. Ad tertium dicendum quod ratio sacramentalis gratiæ se habet ad gratiam communiter dictam sicut ratio speciei ad genus. Unde, sicut non æquivoce dicitur animal communiter dictum et pro homine sumptum, ita non æquivoce dicitur gratia communiter sumpta et gratia sacramentalis.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod sacramenta novæ legis non contineant gratiam.

1. Contentum enim videtur esse in continente. Sed gratia non est in sacramento, neque sicut in subiecto,

quia subiectum gratiæ non est corpus sed spiritus; neque sicut in vase, quia vas est locus mobilis, ut dicitur in IV Physic., esse autem in loco non convenit accidenti. Ergo videtur quod sacramenta novæ legis non contineant gratiam.

2. Præterea, sacramenta ordinantur ad hoc quod homines per ea gratiam consequantur. Sed gratia, cum sit accidens, non potest transire de subiecto in subiectum. Ergo pro nihilo esset gratia in sacramentis.

3. Præterea, spirituale non continetur a corporali, etiam si in eo sit, non enim anima continetur a corpore, sed potius continet corpus. Ergo videtur quod gratia, cum sit quoddam spirituale, non contineatur in sacramento corporali.

SED CONTRA est quod Hugo de sancto victore dicit, quod sacramentum ex sanctificatione invisibilem gratiam continet.

RESPONDEO dicendum quod multipliciter dicitur aliquid esse in alio, inter quos duplici modo gratia est in sacramentis. Uno modo, sicut in signis, nam sacramentum est signum gratiæ. Alio modo, sicut in causa. Nam, sicut dictum est, sacramentum novæ legis est instrumentalis gratiæ causa. Unde gratia est in sacramento novæ legis, non quidem secundum similitudinem speciei, sicut effectus est in causa univoca; neque etiam secundum aliquam formam propriam et permanentem proportionatam ad talem effectum, sicut sunt effectus in causis non univocis, puta res generatæ in sole; sed secundum quandam instrumentalem virtutem, quæ est fluens et incompleta in esse naturæ, ut infra dicitur.

1. Ad primum ergo dicendum quod gratia non dicitur esse in sacramento sicut in subiecto; neque sicut in vase prout vas est locus quidam, sed prout vas dicitur instrumentum alicuius operis faciendi, secundum quod dicitur Ezech. IX, unusquisque vas interfectionis habet in manu sua.

2. Ad secundum dicendum quod, quamvis accidens non transeat a subiecto in subiectum, transit tamen a causa per instrumentum aliquo modo in subiectum, non ut eodem modo sit in eis, sed in unoquoque secundum propriam rationem.

3. Ad tertium dicendum quod spirituale existens perfecte in aliquo, continet ipsum, et non continetur ab eo. Sed gratia est in sacramento secundum esse fluens et incompletum. Et ideo non inconvenienter sacramentum dicitur gratiam continere.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod in sacramentis non sit aliqua virtus gratiæ causativa.

1. Virtus enim gratiæ causativa est virtus spiritualis. Sed in corpore non potest esse virtus spiritualis, neque ita quod sit propria ei, quia virtus fluit ab essentia rei, et ita non potest eam transcendere; neque ita quod recipiat eam ab alio, quia quod recipitur ab aliquo, est in eo per modum recipientis. Ergo in sacramentis non potest esse aliqua virtus gratiæ causativa.

2. Præterea, omne quod est, reducitur ad aliquod genus entis, et ad aliquem gradum boni. Sed non est dare in quo genere entis sit talis virtus, ut patet discurrenti per singula. Nec etiam potest reduci ad aliquem gradum bonorum, neque enim est inter minima bona, quia sacramenta sunt de necessitate salutis; neque etiam inter media bona, cuiusmodi sunt potentiæ animæ, quæ sunt quædam potentiæ naturales; neque inter maxima bona, quia nec est gratia nec virtus mentis. Ergo videtur quod in sacramentis nulla sit virtus gratiæ causativa.

3. Præterea, si talis virtus est in sacramentis, non causatur in eis nisi per creationem a Deo. Sed inconveniens videtur quod tam nobilis creatura statim esse desinat sacramento perfecto. Ergo videtur quod nulla virtus sit in sacramentis ad gratiam causandam.

4. Præterea, idem non potest esse in diversis. Sed ad sacramenta concurrunt diversa, scilicet verba et res, unius autem sacramenti non potest esse nisi una virtus. Ergo videtur quod in sacramentis nulla sit virtus.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, super Ioan., quæ tanta vis aquæ ut corpus tangat et cor abluat? et beda dicit quod Dominus tactu suæ mundissimæ carnis vim regenerativam contulit aquis.

RESPONDEO dicendum quod illi qui ponunt quod sacramenta non causant gratiam nisi per quandam concomitantiam, ponunt quod in sacramento non sit aliqua virtus quæ operetur ad sacramenti effectum, est tamen virtus divina sacramento coassistens, quæ sacramentalem effectum operatur. Sed ponendo quod sacramentum est instrumentalis causa gratiæ, necesse est simul ponere quod in sacramento sit quædam virtus instrumentalis ad inducendum sacramentalem effectum. Et hæc quidem virtus proportionatur instrumento. Unde comparatur ad virtutem absolutam et perfectam alicuius rei sicut comparatur instrumentum ad agens principale. Instrumentum enim, ut dictum est, non operatur nisi in quantum est motum a principali agente, quod per se operatur. Et ideo virtus principalis agentis habet permanentem et completum esse in natura, virtus autem instrumentalis habet esse transiens ex uno in aliud, et incompletum; sicut et motus est actus imperfectus ab agente in patiens.

1. Ad primum ergo dicendum quod virtus spiritualis non potest esse in re corporea per modum virtutis permanentis et completæ, sicut ratio probat. Nihil tamen prohibet in corpore esse virtutem spiritualem in-

strumentalem, in quantum scilicet corpus potest moveri ab aliqua substantia spirituali ad aliquem effectum spiritualem inducendum; sicut etiam in ipsa voce sensibili est quædam vis spiritualis ad excitandum intellectum hominis, in quantum procedit a conceptione mentis. Et hoc modo vis spiritualis est in sacramentis, in quantum ordinantur a Deo ad effectum spiritualem.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut motus, eo quod est actus imperfectus, non proprie est in aliquo genere, sed reducitur ad genus actus perfecti, sicut alteratio ad qualitatem, ita virtus instrumentalis non est, proprie loquendo, in aliquo genere, sed reducitur ad genus et speciem virtutis perfectæ.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut virtus instrumentalis acquiritur instrumento ex hoc ipso quod movetur ab agente principali, ita et sacramentum consequitur spiritualem virtutem ex benedictione Christi et applicatione ministri ad usum sacramenti. Unde Augustinus dicit, in quodam sermone de epiphania, nec mirum quod aquam, hoc est substantiam corporalem, ad purificandam animam dicimus pervenire. Pervenit plane, et penetrat conscientiæ universa latibula. Quamvis enim ipsa sit subtilis et tenuis, benedictione tamen Christi subtilior, occultas vitæ causas ad secreta mentis subtili rore pertransit.

4. Ad quartum dicendum quod, sicut eadem vis principalis agentis instrumentaliter invenitur in omnibus instrumentis ordinatis ad effectum, prout sunt quodam ordine unum; ita etiam eadem vis sacramentalis invenitur in verbis et rebus, prout ex verbis et rebus perficitur unum sacramentum.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod sacramenta novæ legis non habeant virtutem ex passione Christi.

1. Virtus enim sacramentorum est ad gratiam causandam in anima, per quam spiritualiter vivit. Sed, sicut Augustinus dicit, super Ioan., verbum prout erat in principio apud Deum, vivificat animas, secundum autem quod est caro factum, vivificat corpora. Cum igitur passio Christi pertineat ad verbum secundum quod est caro factum, videtur quod non possit causare virtutem sacramentorum.

2. Præterea, virtus sacramentorum videtur ex fide dependere, quia, sicut Augustinus dicit, super Ioan., verbum Dei perficit sacramentum, non quia dicitur, sed quia creditur. Sed fides nostra non solum respicit passionem Christi, sed etiam alia mysteria humanitatis ipsius, et principalius etiam divinitatem eius. Ergo vide-

tur quod sacramenta non habeant specialiter virtutem a passione Christi.

3. Præterea, sacramenta ordinantur ad hominum iustificationem, secundum illud I Cor. VI, abluti estis, et iustificati estis. Sed iustificatio attribuitur resurrectioni, secundum illud Rom. IV, resurrexit propter iustificationem nostram. Ergo videtur quod sacramenta magis habeant virtutem a resurrectione Christi quam ab eius passione.

SED CONTRA est quod, super illud Rom. V, in similitudinem prævaricationis Adæ etc., dicit Glossa, ex latere Christi dormientis fluxerunt sacramenta, per quæ salvata est ecclesia. Sic ergo videntur sacramenta virtutem habere ex passione Christi.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, sacramentum operatur ad gratiam causandam per modum instrumenti. Est autem duplex instrumentum, unum quidem separatum, ut baculus; aliud autem coniunctum, ut manus. Per instrumentum autem coniunctum movetur instrumentum separatum, sicut baculus per manum. Principalis autem causa efficiens gratiæ est ipse Deus, ad quem comparatur humanitas Christi sicut instrumentum coniunctum, sacramentum autem sicut instrumentum separatum. Et ideo oportet quod virtus salutifera derivetur a divinitate Christi per eius humanitatem in ipsa sacramenta. Gratia autem sacramentalis ad duo præcipue ordinari videtur, videlicet ad tollendos defectus præteritorum peccatorum, in quantum transeunt actu et remanent reatu; et iterum ad perficiendum animam in his quæ pertinent ad cultum Dei secundum religionem christianæ vitæ. Manifestum est autem ex his quæ supra dicta sunt, quod Christus liberavit nos a peccatis nostris præcipue per suam passionem, non solum efficienter et meritorie, sed etiam satisfactorie. Similiter etiam per suam passionem initiavit ritum christianæ religionis, offerens seipsum oblationem et hostiam Deo, ut dicitur Ephes. V. Unde manifestum est quod sacramenta ecclesiæ specialiter habent virtutem ex passione Christi, cuius virtus quodammodo nobis copulatur per susceptionem sacramentorum. In cuius signum, de latere Christi pendentis in cruce fluxerunt aqua et sanguis, quorum unum pertinet ad baptismum, aliud ad eucharistiam, quæ sunt potissima sacramenta.

1. Ad primum ergo dicendum quod verbum prout erat in principio apud Deum, vivificat animas sicut agens principale, caro tamen eius, et mysteria in ea perpetrata, operantur instrumentaliter ad animæ vitam. Ad vitam autem corporis non solum instrumentaliter, sed etiam per quandam exemplaritatem, ut supra dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod per fidem Christus habitat in nobis, ut dicitur Ephes. III. Et ideo virtus Christi copulatur nobis per fidem. Virtus autem remissiva

peccatorum speciali quodam modo pertinet ad passionem ipsius. Et ideo per fidem passionis eius specialiter homines liberantur a peccatis, secundum illud Rom. III, quem proposuit Deus propitiorem per fidem in sanguine eius. Et ideo virtus sacramentorum, quæ ordinatur ad tollendum peccata, præcipue est ex fide passionis Christi.

3. Ad tertium dicendum quod iustificatio attribuitur resurrectioni ratione termini ad quem, qui est novitas vitæ per gratiam. Attribuitur tamen passioni ratione termini a quo, scilicet quantum ad dimissionem culpæ.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod sacramenta veteris legis gratiam causarent.

1. Quia sicut dictum est, sacramenta novæ legis habent efficaciam ex fide passionis Christi. Sed fides passionis Christi fuit in veteri lege, sicut et in nova, habemus enim eundem spiritum fidei, ut habetur II Cor. IV. Sicut ergo sacramenta novæ legis conferunt gratiam, ita etiam sacramenta veteris legis gratiam conferebant.

2. Præterea, sanctificatio non fit nisi per gratiam. Sed per sacramenta veteris legis homines sanctificabantur, dicitur enim Levit. VIII, cumque sanctificasset eos, Moyses scilicet Aaron et filios eius, in vestitu suo, etc. Ergo videtur quod sacramenta veteris legis gratiam conferebant.

3. Præterea, beda dicit, in homilia circumcisionis, idem salutifæræ curationis auxilium circumcisio in lege contra originalis peccati vulnus agebat quod baptismus agere revelatæ tempore gratiæ consuevit. Sed baptismus nunc confert gratiam. Ergo circumcisio gratiam conferebat. Et pari ratione alia sacramenta legalia, quia sicut baptismus est ianua sacramentorum novæ legis, ita circumcisio erat ianua sacramentorum veteris legis; propter quod apostolus dicit, Galat. V, testificor omni circumcidenti se, quoniam debitor est universæ legis faciendæ.

SED CONTRA est quod dicitur Galat. IV, convertimini iterum ad infirma et egena elementa? Glossa, idest ad legem, quæ dicitur infirma, quia perfecte non iustificat. Sed gratia perfecte iustificat. Ergo sacramenta veteris legis gratiam non conferebant.

RESPONDEO dicendum quod non potest dici quod sacramenta veteris legis conferrent gratiam iustificantem per seipsa, idest propria virtute, quia sic non fuisset necessaria passio Christi, secundum illud Galat. II, si ex lege est iustitia, Christus gradus mortuus est. Sed nec potest dici quod ex passione Christi virtutem haberent conferendi gratiam iustificandi. Sicut enim ex præ-

dictis patet, virtus passionis Christi copulatur nobis per fidem et sacramenta, differenter tamen, nam continuatio quæ est per fidem, fit per actum animæ; continuatio autem quæ est per sacramenta, fit per usum exteriorum rerum. Nihil autem prohibet id quod est posterius tempore, antequam sit, movere, secundum quod præcedit in actu animæ, sicut finis, qui est posterior tempore, movet agentem secundum quod est apprehensus et desideratus ab ipso. Sed illud quod nondum est in rerum natura, non movet secundum usum exteriorum rerum. Unde causa efficiens non potest esse posterior in esse, ordine durationis, sicut causa finalis. Sic igitur manifestum est quod a passione Christi, quæ est causa humanæ iustificationis, convenienter derivatur virtus iustificativa ad sacramenta novæ legis, non autem ad sacramenta veteris legis. Et tamen per fidem passionis Christi iustificabantur antiqui patres, sicut et nos. Sacramenta autem veteris legis erant quædam illius fidei protestationes, in quantum significabant passionem Christi et effectus eius. Sic ergo patet quod sacramenta veteris legis non habebant in se aliquam virtutem qua operarentur ad conferendam gratiam iustificantem, sed solum significabant fidem, per quam iustificabantur.

1. Ad primum ergo dicendum quod antiqui patres habebant fidem de passione Christi futura, quæ, secundum quod erat in apprehensione animæ, poterat iustificare. Sed nos habemus fidem de passione Christi præcedenti, quæ potest iustificare etiam secundum realem usum sacramentalium rerum, ut dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod illa sanctificatio erat figuralis, per hoc enim sanctificari dicebantur quod applicabantur cultui divino secundum ritum veteris legis, qui totus ordinabatur ad figurandum passionem Christi.

3. Ad tertium dicendum quod de circumcissione multiplex fuit opinio. Quidam enim dixerunt quod per circumcissionem non conferebatur gratia, sed solum auferebatur peccatum. Sed hoc non potest esse, quia homo non iustificatur a peccato nisi per gratiam, secundum illud Rom. III, iustificati gratis per gratiam ipsius. Et ideo alii dixerunt quod per circumcissionem conferebatur gratia quantum ad effectus remotos culpæ, sed non quantum ad effectus positivos. Sed hoc etiam videtur esse falsum. Quia per circumcissionem dabatur pueris facultas perveniendi ad gloriam, quæ est ultimus effectus positivus gratiæ. Et præterea, secundum ordinem causæ formalis, priores sunt naturaliter effectus positivi quam privati, licet secundum ordinem causæ materialis sit e converso, forma enim non excludit privationem nisi informando subiectum. Et ideo alii dicunt quod circumcissio conferebat gratiam etiam quantum ad aliquem effectum positivum, qui est facere dignum vita æterna, non tamen quantum ad hoc quod est reprime-re concupiscentiam impellentem ad peccandum. Quod

aliquando mihi visum est. Sed diligentius consideranti apparet hoc etiam non esse verum, quia minima gratia potest resistere cuilibet concupiscentiæ et mereri vitam æternam. Et ideo melius dicendum videtur quod circumcissio erat signum fidei iustificantis, unde apostolus dicit, Rom. IV, quod Abraham accepit signum circumcissionis, signaculum iustitiæ fidei. Et ideo in circumcissione conferebatur gratia in quantum erat signum passionis Christi futuræ, ut infra patebit.

QUÆSTIO 53

DEINDE considerandum est de alio effectu sacramentorum, qui est character. Et circa hoc quærentur sex. Primo, utrum ex sacramentis causetur character aliquis in anima. Secundo, quid sit ille character. Tertio, cuius sit character. Quarto, in quo sit sicut in subiecto. Quinto, utrum insit indelebiter. Sexto, utrum omnia sacramenta imprimant characterem.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEditur. Videtur quod sacramentum non imprimat aliquem characterem in anima.

1. Character enim significare videtur quoddam signum distinctivum. Sed distinctio membrorum Christi ab aliis fit per æternam prædestinationem, quæ non ponit aliquid in prædestinato, sed solum in Deo prædestinante, ut in prima parte habitum est, dicitur enim II ad Tim. II, firmum fundamentum Dei stat, habens signaculum hoc, novit Dominus qui sunt eius. Ergo sacramenta non imprimunt characterem in anima.

2. Præterea, character signum est distinctivum. Signum autem, ut Augustinus dicit, in II de doct. Christ., est quod, præter speciem quam ingerit sensibus, facit aliquid aliud in cognitionem venire. Nihil autem est in anima quod aliquam speciem sensibus ingerat. Ergo videtur quod in anima non imprimatur aliquis character per sacramenta.

3. Præterea, sicut per sacramenta novæ legis distinguitur fidelis ab infideli, ita etiam per sacramenta veteris legis. Sed sacramenta veteris legis non imprimebant aliquem characterem, unde et dicuntur iustitiæ carnis, secundum apostolum, ad Heb. IX. Ergo videtur quod nec sacramenta novæ legis.

SED CONTRA est quod apostolus dicit, II Cor. I, qui unxit nos, Deus est, et qui signavit nos, et dedit pignus spiritus in cordibus nostris. Sed nihil aliud importat character

quam quandam signationem. Ergo videtur quod Deus per sacramenta nobis suum characterem imprimat.

RESPONDEO dicendum quod, sicut ex prædictis patet, sacramenta novæ legis ad duo ordinantur, videlicet ad remedium contra peccata; et ad perficiendum animam in his quæ pertinent ad cultum Dei secundum ritum christianæ vitæ. Quicumque autem ad aliquid certum deputatur, consuevit ad illud consignari, sicut milites qui adscribentur ad militiam antiquitus solebant aliquibus characteribus corporalibus insigniri, eo quod deputabantur ad aliquid corporale. Et ideo, cum homines per sacramenta deputentur ad aliquid spirituale pertinens ad cultum Dei, consequens est quod per ea fideles aliquo spirituali characterem insignantur. Unde Augustinus dicit, in II contra parmenianum, si militiæ characterem in corpore suo non militans pavidus exhorruerit, et ad clementiam imperatoris confugerit, ac, prece fusa et venia impetrata, militare iam cœperit, nunquid, homine liberato atque correcto, character ille repetitur, ac non potius agnitus approbatur? an forte minus hærent sacramenta christiana quam corporalis hæc nota?

1. Ad primum ergo dicendum quod fideles Christi ad præmium quidem futuræ gloriæ deputantur signaculo prædestinationis divinæ. Sed ad actus convenientes præsentis ecclesiæ deputantur quodam spirituali signaculo eis insignito, quod character nuncupatur.

2. Ad secundum dicendum quod character animæ impressus habet rationem signi in quantum per sensibile sacramentum imprimitur, per hoc enim scitur aliquis baptismali characterem insignitus, quod est ablutus aqua sensibili. Nihilominus tamen character, vel signaculum, dici potest per quandam similitudinem omne quod figurat alicui, vel distinguit ab alio, etiam si non sit sensibile, sicut Christus dicitur figura vel character paternæ substantiæ, secundum apostolum, Heb. I.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, sacramenta veteris legis non habebant in se spiritualement virtutem ad aliquem spiritualement effectum operantem. Et ideo in illis sacramentis non requirebatur aliquis spiritualis character, sed sufficiebat ibi corporalis circumcisio, quam apostolus signaculum nominat, Rom. IV.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEditur. Videtur quod character non sit spiritualis potestas.

1. Character enim idem videtur esse quod figura, unde ad Heb. I, ubi dicitur, figura substantiæ eius, in Græco habetur loco figuræ character. Sed figura est in quarta specie qualitatis, et ita differt a potestate, quæ

est in secunda specie qualitatis. Character ergo non est spiritualis potestas.

2. Præterea, Dionysius dicit, II cap. Eccles. Hier., quod divina beatitudo accedentem ad beatitudinem in sui participationem recipit, et proprio lumine, quasi quodam signo, ipsi tradit suam participationem. Et sic videtur quod character sit quoddam lumen. Sed lumen pertinet magis ad tertiam speciem qualitatis. Non ergo character est potestas, quæ videtur ad secundam speciem qualitatis pertinere.

3. Præterea, a quibusdam character sic definitur, character est signum sanctum communionis fidei et sanctæ ordinationis, datum a hierarcha. Signum autem est in genere relationis, non autem in genere potestatis. Non ergo character est spiritualis potestas.

4. Præterea, potestas habet rationem causæ et principii, ut patet in V Metaphys. Sed signum, quod ponitur in definitione characteris, magis pertinet ad rationem effectus. Character ergo non est spiritualis potestas.

SED CONTRA, Philosophus dicit, in II Ethic., tria sunt in anima, potentia, habitus et passio. Sed character non est passio, quia passio cito transit, character autem indelebilis est, ut infra dicitur. Similiter etiam non est habitus. Quia nullus habitus est qui se possit ad bene et male habere. Character autem ad utrumque se habet, utuntur enim eo quidam bene, alii vero male. Quod in habitibus non contingit, nam habitu virtutis nullus utitur male, habitu malitiæ nullus bene. Ergo relinquitur quod character sit potentia.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, sacramenta novæ legis characterem imprimunt in quantum per ea deputamur ad cultum Dei secundum ritum christianæ religionis. Unde Dionysius, in II cap. Eccles. Hier., cum dixisset quod Deus quodam signo tradit sui participationem accedenti, subiungit, perficiens eum divinum et communicatorem divinorum. Divinus autem cultus consistit vel in recipiendo aliqua divina, vel in tradendo aliis. Ad utrumque autem horum requiritur quædam potentia, nam ad tradendum aliquid aliis, requiritur potentia activa; ad recipiendum autem requiritur potentia passiva. Et ideo character importat quandam potentiam spiritualement ordinatam ad ea quæ sunt divini cultus. Sciendum tamen quod hæc spiritualis potentia est instrumentalis, sicut supra dictum est de virtute quæ est in sacramentis. Habere enim sacramenti characterem competit ministris Dei, minister autem habet se per modum instrumenti, ut Philosophus dicit, in I polit. Et ideo, sicut virtus quæ est in sacramentis, non est in genere per se, sed per reductionem, eo quod est quiddam fluens et incompletum; ita etiam character non proprie est in genere vel specie, sed reducitur ad secundam speciem qualitatis.

1. Ad primum ergo dicendum quod figuratio est

quædam terminatio quantitatis. Unde, proprie loquendo, non est nisi in rebus corporeis, in spiritualibus autem dicitur metaphorice. Non autem ponitur aliquid in genere vel specie nisi per id quod de eo proprie prædicatur. Et ideo character non potest esse in quarta specie qualitatis, licet hoc quidam posuerint.

2. Ad secundum dicendum quod in tertia specie qualitatis non sunt nisi sensibiles passionēs, vel sensibiles qualitates. Character autem non est lumen sensibile. Et ita non est in tertia specie qualitatis, ut quidam dixerunt.

3. Ad tertium dicendum quod relatio quæ importatur in nomine signi, oportet quod super aliquid fundetur. Non autem relatio huius signi quod est character, potest fundari immediate super essentiam animæ, quia sic conveniret omni animæ naturaliter. Et ideo oportet aliquid poni in anima super quod fundetur talis relatio. Et hoc est essentia characteris. Unde non oportebit quod sit in genere relationis, sicut quidam posuerunt.

4. Ad quartum dicendum quod character habet rationem signi per comparisonem ad sacramentum sensibile a quo imprimitur. Sed secundum se consideratus, habet rationem principii, per modum iam dictum.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEditur. Videtur quod character sacramentalis non sit character Christi.

1. Dicitur enim Ephes. IV, nolite contristare spiritum sanctum Dei, in quo signati estis. Sed consignatio importatur in ratione characteris. Ergo character sacramentalis magis debet attribui spiritui sancto quam Christo.

2. Præterea, character habet rationem signi. Est autem signum gratiæ quæ per sacramentum confertur. Gratia autem infunditur animæ a tota trinitate, unde dicitur in Psalmo, gratiam et gloriam dabit Dominus. Ergo videtur quod character sacramentalis non debeat specialiter attribui Christo.

3. Præterea, ad hoc aliquis characterem accipit ut eo a ceteris distinguatur. Sed distinctio sanctorum ab aliis fit per caritatem, quæ sola distinguit inter filios regni et filios perditionis, ut Augustinus dicit, XV de Trin., unde et ipsi perditionis filii characterem bestiæ habere dicuntur, ut patet Apoc. XIII. Caritas autem non attribuitur Christo, sed magis spiritui sancto, secundum illud Rom. V, caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datus est nobis; vel etiam patri, secundum illud II Cor. Ult., gratia Domini nostri Iesu Christi et caritas Dei. Ergo videtur quod character sacramentalis non sit attribuendus Christo.

SED CONTRA est quod quidam sic definiunt characterem, character est distinctio a characterē æterno im-

pressa animæ rationali, secundum imaginem consignans trinitatem creatam trinitati creati et recreanti, et distinguens a non configuratis, secundum statum fidei. Sed character æternus est ipse Christus, secundum illud Heb. I, qui cum sit splendor gloriæ et figura, vel character, substantiæ eius. Ergo videtur quod character proprie sit attribuendus Christo.

RESPONDEO dicendum quod, sicut ex supra dictis patet, character proprie est signaculum quoddam quod aliquid insignitur ut ordinandum in aliquem finem, sicut characterē insignitur denarius ad usum commutationum, et milites characterē insigniuntur quasi ad militiam deputati. Homo autem fidelis ad duo deputatur. Primo quidem, et principaliter, ad fruitionem gloriæ. Et ad hoc insigniuntur signaculo gratiæ, secundum illud Ezech. IX, signa thau super frontes virorum gementium et dolentium; et Apoc. VII, nolite nocere terræ et mari neque arboribus, quoadusque signemus servos Dei nostri in frontibus eorum. Secundo autem deputatur quisque fidelis ad recipiendum vel tradendum aliis ea quæ pertinent ad cultum Dei. Et ad hoc proprie deputatur character sacramentalis. Totus autem ritus christianæ religionis derivatur a sacerdotio Christi. Et ideo manifestum est quod character sacramentalis specialiter est character Christi, cuius sacerdotio configurantur fideles secundum sacramentales characteres, qui nihil aliud sunt quam quædam participationes sacerdotii Christi, ab ipso Christo derivatæ.

1. Ad primum ergo dicendum quod apostolus ibi loquitur de configuratione secundum quam aliquis deputatur ad futuram gloriam, quæ fit per gratiam. Quæ spiritui sancto attribuitur, in quantum ex amore procedit quod Deus nobis aliquid gratis largiatur, quod ad rationem gratiæ pertinet, spiritus autem sanctus amor est. Unde et I ad Cor. XII dicitur, divisiones gratiarum sunt, idem autem spiritus.

2. Ad secundum dicendum quod character sacramentalis est res respectu sacramenti exterioris, et est sacramentum respectu ultimi effectus. Et ideo dupliciter potest aliquid characteri attribui. Uno modo, secundum rationem sacramenti. Et hoc modo est signum invisibilis gratiæ, quæ in sacramento confertur. Alio modo, secundum characteris rationem. Et hoc modo signum est configurativum alicui principali, apud quem residet auctoritas eius ad quod aliquis deputatur, sicut milites, qui deputantur ad pugnam, insigniuntur signo ducis, quo quodammodo ei configurantur. Et hoc modo illi qui deputantur ad cultum christianum, cuius auctor est Christus, characterem accipiunt quo Christo configurantur. Unde proprie est character Christi.

3. Ad tertium dicendum quod characterē distinguitur aliquis ab alio per comparisonem ad aliquem finem in quem ordinatur qui characterem accipit, sicut dictum

est de caractere militari, quo in ordine ad pugnam distinguitur miles regis a milite hostis. Et similiter character fidelium est quo distinguuntur fideles Christi a servis diaboli, vel in ordine ad vitam æternam, vel in ordine ad cultum præsentis ecclesiæ. Quorum primum fit per caritatem et gratiam, ut obiectio procedit, secundum autem fit per characterem sacramentalem. Unde et character bestię intelligi potest, per oppositum, vel obstinata malitia, qua aliqui deputantur ad pœnam æternam; vel professio illiciti cultus.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod character non sit in potentiis animæ sicut in subiecto.

1. Character enim dicitur esse dispositio ad gratiam. Sed gratia est in essentia animæ sicut in subiecto, ut in secunda parte dictum est. Ergo videtur quod character sit in essentia animæ, non autem in potentiis.

2. Præterea, potentia animæ non videtur esse subiectum alicuius nisi habitus vel dispositionis. Sed character, ut supra dictum est, non est habitus vel dispositio, sed magis potentia, cuius subiectum non est nisi essentia animæ. Ergo videtur quod character non sit sicut in subiecto in potentia animæ, sed magis in essentia ipsius.

3. Præterea, potentiæ animæ rationalis distinguuntur per cognitivas et appetitivas. Sed non potest dici quod character sit tantum in potentia cognoscitiva, nec etiam tantum in potentia appetitiva, quia non ordinatur neque ad cognoscendum tantum, neque ad appetendum. Similiter etiam non potest dici quod sit in utraque, quia idem accidens non potest esse in diversis subiectis. Ergo videtur quod character non sit in potentia animæ sicut in subiecto, sed magis in essentia.

SED CONTRA est quod, sicut in præmissa definitione characteris continetur, character imprimitur animæ rationali secundum imaginem. Sed imago trinitatis in anima attenditur secundum potentias. Ergo character in potentiis animæ existit.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, character est quoddam signaculum quo anima insignitur ad suscipiendum vel aliis tradendum ea quæ sunt divini cultus. Divinus autem cultus in quibusdam actibus consistit. Ad actus autem proprie ordinantur potentiæ animæ, sicut essentia ordinatur ad esse. Et ideo character non est sicut in subiecto in essentia animæ, sed in eius potentia.

1. Ad primum ergo dicendum quod subiectum alicui accidenti attribuitur secundum rationem eius ad quod propinque disponit, non autem secundum rationem eius ad quod disponit remote vel indirecte. Charac-

ter autem directe quidem et propinque disponit animam ad ea quæ sunt divini cultus exequenda, et quia hæc idonee non fiunt sine auxilio gratiæ, quia, ut dicitur Ioan. IV, eos qui adorant Deum, in spiritu et veritate adorare oportet, ex consequenti divina largitas recipientibus characterem gratiam largitur, per quam digne impleant ea ad quæ deputantur. Et ideo characteri magis est attribuendum subiectum secundum rationem actuum ad divinum cultum pertinentium, quam secundum rationem gratiæ.

2. Ad secundum dicendum quod essentia animæ est subiectum potentiæ naturalis, quæ ex principiis essentia procedit. Talis autem potentia non est character, sed est quædam spiritualis potentia ab extrinseco adveniens. Unde, sicut essentia animæ, per quam est naturalis vita hominis, perficitur per gratiam, qua anima spiritualiter vivit; ita potentia naturalis animæ perficitur per spirituales potentias, quæ est character. Habitus enim et dispositio pertinent ad potentiam animæ, eo quod ordinantur ad actus, quorum potentiæ sunt principia. Et eadem ratione omne quod ad actum ordinatur, est potentiæ tribuendum.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut dictum est, character ordinatur ad ea quæ sunt divini cultus. Qui quidem est quædam fidei protestatio per exteriora signa. Et ideo oportet quod character sit in cognitiva potentia animæ, in qua est fides.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod character non insit animæ indelebiter.

1. Quanto enim aliquod accidens est perfectius, tanto firmiter inhæret. Sed gratia est perfectior quam character, quia character ordinatur ad gratiam sicut ad ulteriorem finem. Gratia autem amittitur per peccatum. Ergo multo magis character.

2. Præterea, per characterem aliquis deputatur divino cultui, sicut dictum est. Sed aliqui a cultu divino transeunt ad contrarium cultum per apostasiam a fide. Ergo videtur quod tales amittant characterem sacramentalem.

3. Præterea, cessante fine, cessare debet et id quod est ad finem, alioquin frustra remaneret, sicut post resurrectionem non erit matrimonium, quia cessabit generatio, ad quam matrimonium ordinatur cultus autem exterior, ad quem character ordinatur, non remanebit in patria, in qua nihil agetur in figura, sed totum in nuda veritate. Ergo character sacramentalis non remanet in perpetuum in anima. Et ita non inest indelebiter.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in II contra parmenianum, non minus hærent sacramenta christiana quam corporalis nota militiæ. Sed character militaris

non repetitur, sed agnitus approbatur, in eo qui veniam meretur ab imperatore post culpam. Ergo nec character sacramentalis deleri potest.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, character sacramentalis est quædam participatio sacerdotii Christi in fidelibus eius, ut scilicet, sicut Christus habet plenam spiritualis sacerdotii potestatem, ita fideles eius ei configurentur in hoc quod participant aliquam spiritualem potestatem respectu sacramentorum et eorum quæ pertinent ad divinum cultum. Et propter hoc etiam Christo non competit habere characterem, sed potestas sacerdotii eius comparatur ad characterem sicut id quod est plenum et perfectum ad aliquam sui participationem. Sacerdotium autem Christi est æternum, secundum illud Psalmi, tu es sacerdos in æternum secundum ordinem melchisedech. Et inde est quod omnis sanctificatio quæ fit per sacerdotium eius, est perpetua, re consecrata manente. Quod patet etiam in rebus inanimatis, nam ecclesiæ vel altaris manet consecratio semper, nisi destruat. Cum igitur anima sit subiectum characteris secundum intellectivam partem, in qua est fides, ut dictum est; manifestum est quod, sicut intellectus perpetuus est et incorruptibilis, ita character indelebiter manet in anima.

1. Ad primum ergo dicendum quod aliter est in anima gratia, et aliter character. Nam gratia est in anima sicut quædam forma habens esse completum in ea, character autem est in anima sicut quædam virtus instrumentalis, ut supra dictum est. Forma autem completa est in subiecto secundum conditionem subiecti. Et quia anima est mutabilis secundum liberum arbitrium quandiu est in statu viæ, consequens est quod insit animæ mutabiliter. Sed virtus instrumentalis magis attenditur secundum conditionem principalis agentis. Et ideo character indelebiter inest animæ, non propter sui perfectionem, sed propter perfectionem sacerdotii Christi, a quo derivatur character sicut quædam instrumentalis virtus.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut ibidem Augustinus dicit, nec ipsos apostatas videmus carere baptisate, quibus per pœnitentiam redeuntibus non restituitur, et ideo amitti non potuisse iudicatur. Et huius ratio est quia character est virtus instrumentalis, ut dictum est, ratio autem instrumenti consistit in hoc quod ab alio moveatur, non autem in hoc quod ipsum se moveat, quod pertinet ad voluntatem. Et ideo, quantumcumque voluntas moveatur in contrarium, character non removetur, propter immobilitatem principalis moventis.

3. Ad tertium dicendum quod, quamvis post hanc vitam non remaneat exterior cultus, remanet tamen finis illius cultus. Et ideo post hanc vitam remanet character, et in bonis ad eorum gloriam, et in malis ad eorum ignominiam, sicut etiam militaris character remanet in

militibus post adeptam victoriam, et in his qui vicerunt ad gloriam, et in his qui sunt victi ad pœnam.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod per omnia sacramenta novæ legis imprimatur character.

1. Per omnia enim sacramenta novæ legis fit aliquis particeps sacerdotii Christi. Sed character sacramentalis nihil est aliud quam participatio sacerdotii Christi, ut dictum est. Ergo videtur quod per omnia sacramenta novæ legis imprimatur character.

2. Præterea, character se habet ad animam in qua est, sicut consecratio ad res consecratas. Sed per quodlibet sacramentum novæ legis homo recipit gratiam sanctificantem, ut supra dictum est. Ergo videtur quod per quodlibet sacramentum novæ legis imprimatur character.

3. Præterea, character est res et sacramentum. Sed in quolibet sacramento novæ legis est aliquid quod est res tantum, et aliquid quod est sacramentum tantum, et aliquid quod est res et sacramentum. Ergo per quodlibet sacramentum novæ legis imprimatur character.

SED CONTRA est quod sacramenta in quibus imprimatur character, non reiterantur, eo quod character est indelebilis, ut dictum est. Quædam autem sacramenta iterantur, sicut patet de pœnitentia et matrimonio. Ergo non omnia sacramenta imprimunt characterem.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, sacramenta novæ legis ad duo ordinantur, scilicet in remedium peccati, et ad cultum divinum. Est autem omnibus sacramentis commune quod per ea exhibetur aliquod remedium contra peccatum, per hoc quod gratiam conferunt. Non autem omnia sacramenta ordinantur directe ad divinum cultum, sicut patet de pœnitentia, per quam homo liberatur a peccato, non autem per hoc sacramentum exhibetur homini aliquid de novo pertinens ad divinum cultum, sed restituitur in statum pristinum. Pertinet autem aliquod sacramentum ad divinum cultum tripliciter, uno modo, per modum ipsius actionis; alio modo, per modum agentis; tertio modo, per modum recipientis. Per modum quidem ipsius actionis pertinet ad divinum cultum eucharistia, in qua principaliter divinus cultus consistit, in quantum est ecclesiæ sacrificium. Et per hoc idem sacramentum non imprimatur homini character, quia per hoc sacramentum non ordinatur homo ad aliquid aliud ulterius agendum vel recipiendum in sacramentis, cum potius sit finis et consummatio omnium sacramentorum, ut Dionysius dicit, III cap. Eccles. Hier. Continet tamen in seipso Christum, in quo non est character, sed tota sacerdotii plenitudo. Sed ad agentes

in sacramentis pertinet sacramentum ordinis, quia per hoc sacramentum deputantur homines ad sacramenta aliis tradenda. Sed ad recipientes pertinet sacramentum baptismi, per quod homo accipit potestatem recipiendi alia ecclesiæ sacramenta, unde baptismus dicitur esse ianua sacramentorum. Ad idem etiam ordinatur quodammodo confirmatio, ut infra suo loco dicitur. Et ideo per hæc tria sacramenta character imprimitur, scilicet baptismum, confirmationem et ordinem.

1. Ad primum ergo dicendum quod per omnia sacramenta fit homo particeps sacerdotii Christi, utpote percipiens aliquem effectum eius, non tamen per omnia sacramenta aliquis deputatur ad agendum aliquid vel recipiendum quod pertineat ad cultum sacerdotii Christi. Quod quidem exigitur ad hoc quod sacramentum characterem imprimat.

2. Ad secundum dicendum quod per omnia sacramenta sanctificatur homo, propter hoc quod sanctitas importat munditiam a peccato, quod fit per gratiam. Sed specialiter per quædam sacramenta, quæ characterem imprimunt, homo sanctificatur quadam consecratione, utpote deputatus ad divinum cultum, sicut etiam res inanimatæ sanctificari dicuntur in quantum divino cultui deputantur.

3. Ad tertium dicendum quod, licet character sit res et sacramentum, non tamen oportet id quod est res et sacramentum, esse characterem. Quid autem sit res et sacramentum in aliis sacramentis, infra dicitur.

QUÆSTIO 54

DEINDE considerandum est de causis sacramentorum, sive per auctoritatem sive per ministerium. Et circa hoc quærentur decem. Primo, utrum solus Deus interior operetur in sacramentis. Secundo, utrum institutio sacramentorum sit solum a Deo. Tertio, de potestate quam Christus habuit in sacramentis. Quarto, utrum illam potestatem potuerit aliis communicare. Quinto, utrum potestas ministerii in sacramentis conveniat malis. Sexto, utrum mali peccent dispensando sacramenta. Septimo, utrum Angeli possint esse ministri sacramentorum. Octavo, utrum intentio ministri requiratur in sacramentis. Nono, utrum requiratur ibi recta fides; ita scilicet quod infidelis non possit tradere sacramentum. Decimo, utrum requiratur ibi recta intentio.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non solus Deus, sed etiam minister, interior operetur ad effectum sacramenti.

1. Interior enim effectus sacramenti est ut homo purgetur a peccatis, et illuminetur per gratiam. Sed ad ministros ecclesiæ pertinet purgare, illuminare et perficere, ut patet per Dionysium, in V cap. Cæl. Hier. Ergo videtur quod non solus Deus, sed etiam ministri ecclesiæ operentur ad sacramenti effectum.

2. Præterea, in collatione sacramentorum quædam orationum suffragia proponuntur. Sed orationes iustorum sunt magis apud Deum exaudibiles quam quorumcumque, secundum illud Ioan. IX, si quis Dei cultor est, et voluntatem Dei facit, hunc Deus exaudit. Ergo videtur quod maiorem effectum sacramenti consequitur ille qui recipit illum a bono ministro. Sic ergo minister operatur aliquid ad interiorum effectum, et non solus Deus.

3. Præterea, dignior est homo quam res inanimata. Sed res inanimata aliquid operatur ad effectum interiorum, nam aqua corpus tangit et cor abluit, ut Augustinus dicit, super Ioan. Ergo homo aliquid operatur ad interiorum effectum sacramenti, et non solus Deus.

SED CONTRA est quod dicitur Rom. VIII, Deus qui iustificat. Cum igitur interior effectus omnium sacramentorum sit iustificatio, videtur quod solus Deus operetur interiorum effectum sacramenti.

RESPONDEO dicendum quod operari aliquem effectum contingit dupliciter, uno modo, per modum principalis agentis; alio modo, per modum instrumenti. Primo igitur modo solus Deus operatur interiorum effectum sacramenti. Tum quia solus Deus illabatur animæ, in qua sacramenti effectus consistit. Non autem potest aliquid immediate operari ubi non est. Tum quia gratia, quæ est interior sacramenti effectus, est a solo Deo, ut in secunda parte habitum est. Character etiam, qui est interior quorundam sacramentorum effectus, est virtus instrumentalis, quæ manat a principali agente, quod est Deus. Secundo autem modo homo potest operari ad interiorum effectum sacramenti, in quantum operatur per modum ministri. Nam eadem ratio est ministri et instrumenti, utriusque enim actio exterius adhibetur, sed sortitur effectum interiorum ex virtute principalis agentis, quod est Deus.

1. Ad primum ergo dicendum quod purgatio, secundum quod attribuitur ministris ecclesiæ, non est a peccato, sed dicuntur diaconi purgare, in quantum vel imundos eiiciunt a cœtu fidelium, vel eos sacris admonitionibus disponunt ad sacramentorum receptionem. Similiter etiam sacerdotes illuminare dicuntur sacrum po-

pulum, non quidem gratiam infundendo, sed sacramenta gratiæ tradendo, ut patet per Dionysium ibidem.

2. Ad secundum dicendum quod orationes quæ dicuntur in sacramentorum collatione, proponuntur Deo non ex parte singularis personæ, sed ex parte totius ecclesiæ, cuius preces sunt apud Deum exaudibiles, secundum illud Matth. XVIII, si duo ex vobis consenserint super terram de omni re quamcumque petierint, fiet eis a patre meo. Nihil tamen prohibet quin devotio viri iusti ad hoc aliquid operetur. Illud tamen quod est sacramenti effectus, non impetratur oratione ecclesiæ vel ministri, sed ex merito passionis Christi, cuius virtus operatur in sacramentis, ut dictum est. Unde effectus sacramenti non datur melior per meliorem ministrum. Aliquid tamen annexum impetrari potest recipienti sacramentum per devotionem ministri, nec tamen minister operatur illud, sed impetrat operandum a Deo.

3. Ad tertium dicendum quod res inanimatæ non operantur ad interiorem effectum nisi instrumentaliter, ut dictum est. Et similiter homines non operantur ad sacramentorum effectum nisi per modum ministerii, ut dictum est.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod sacramenta non sint solum ex institutione divina.

1. Ea enim quæ sunt divinitus instituta, traduntur nobis in sacra Scriptura. Sed quædam aguntur in sacramentis de quibus nulla fit mentio in sacra Scriptura, puta de chrismate quo homines confirmantur, et de oleo quo sacerdotes inunguntur, et de multis aliis, tam verbis quam factis, quibus utimur in sacramentis. Non ergo sacramenta sunt solum ex institutione divina.

2. Præterea, sacramenta sunt quædam signa. Res autem sensibiles naturaliter quædam significant. Nec potest dici quod Deus quibusdam significationibus delectetur, et non aliis, quia ipse omnia quæ fecit approbat. Hoc autem proprium videtur esse Dæmonum, ut quibusdam signis ad aliquid alliciantur, dicit enim Augustinus, XXI de Civ. Dei, illiciuntur Dæmones per creaturas, quas non ipsi, sed Deus condidit, delectabilibus pro sua diversitate diversis, non ut animalia cibus, sed ut spiritus signis. Non ergo videtur quod sacramenta indigeant esse ex institutione divina.

3. Præterea, apostoli vicem Dei gesserunt in terris, unde apostolus dicit, II Cor. II, nam et ego quod donavi, si quid donavi, propter vos in persona Christi, idest, ac si ipse Christus donasset. Sic ergo videtur quod apostoli, et eorum successores, possint nova sacramenta instituire.

SED CONTRA est quod ille instituit aliquid qui dat ei robur et virtutem, sicut patet de institutoribus legum. Sed virtus sacramenti est a solo Deo, ut ex dictis patet. Ergo solus Deus potest instituere sacramentum.

RESPONDEO dicendum quod, sicut ex supra dictis patet, sacramenta instrumentaliter operantur ad spirituales effectus. Instrumentum autem habet virtutem a principali agente. Agens autem respectu sacramenti est duplex, scilicet instituens sacramentum; et utens sacramento instituto, applicando scilicet ipsum ad inducendum effectum. Virtus autem sacramenti non potest esse ab eo qui utitur sacramento, quia non operatur nisi per modum ministerii. Unde relinquitur quod virtus sacramenti sit ab eo qui instituit sacramentum. Cum igitur virtus sacramenti sit a solo Deo, consequens est quod solus Deus sit sacramentorum institutor.

1. Ad primum ergo dicendum quod illa quæ aguntur in sacramentis per homines instituta, non sunt de necessitate sacramenti, sed ad quandam solemnitatem, quæ adhibetur sacramentis ad excitandam devotionem et reverentiam in his qui sacramenta suscipiunt. Ea vero quæ sunt de necessitate sacramenti, sunt ab ipso Christo instituta, qui est Deus et homo. Et licet non omnia sint tradita in Scripturis, habet tamen ea ecclesia ex familiari apostolorum traditione, sicut apostolus dicit, I Cor. XI, cetera cum venero disponam.

2. Ad secundum dicendum quod res sensibiles aptitudinem quandam habent ad significandum spirituales effectus ex sui natura, sed ista aptitudo determinatur ad specialem significationem ex institutione divina. Et hoc est quod Hugo de sancto victore dicit, quod sacramentum ex institutione significat. Prælegit tamen Deus quædam res aliis ad significationes sacramentales, non quia ad eas contrahatur eius affectus, sed ut sit convenientior significatio.

3. Ad tertium dicendum quod apostoli, et eorum successores, sunt vicarii Dei quantum ad regimen ecclesiæ institutæ per fidem et fidei sacramenta. Unde, sicut non licet eis constituere aliam ecclesiam, ita non licet eis tradere aliam fidem, neque instituere alia sacramenta, sed per sacramenta quæ de latere Christi pendentis in cruce fluxerunt, dicitur esse fabricata ecclesia Christi.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Christus, secundum quod homo, habuit potestatem operandi interiorem effectum sacramentorum dicit enim iohannes baptista, ut habetur Ioan.

1. I, qui me misit baptizare in aqua, ille mihi dixit, super quem videris spiritum descendentem et ma-

nentem super eum, hic est qui baptizat in spiritu sancto. Sed baptizare in spiritu sancto est interius gratiam spiritus sancti conferre. Spiritus autem sanctus descendit super Christum in quantum homo, non in quantum Deus, quia sic ipse dat spiritum sanctum. Ergo videtur quod Christus, secundum quod homo, habuit potestatem interiorum effectum sacramentorum causandi.

2. Præterea, Matth. IX Dominus dicit, sciatis quod filius hominis habet in terra potestatem dimittendi peccata. Sed remissio peccatorum est interior effectus sacramenti. Ergo videtur quod Christus, secundum quod homo, interiorum effectum sacramentorum operatur.

3. Præterea, institutio sacramentorum pertinet ad eum qui tanquam principale agens operatur ad interiorum sacramenti effectum. Manifestum est autem quod Christus sacramenta instituit. Ergo ipse est qui interius operatur sacramentorum effectum.

4. Præterea, nullus potest sine sacramento effectum sacramenti conferre, nisi propria virtute sacramenti effectum operetur. Sed Christus sine sacramento contulit sacramenti effectum, ut patet in Magdalena, cui dixit, dimittuntur tibi peccata. Ergo videtur quod Christus, secundum quod homo, operetur interiorum sacramenti effectum.

5. Præterea, illud in cuius virtute sacramentum operatur, est principale agens ad interiorum effectum. Sed sacramenta habent virtutem ex passione Christi et invocatione nominis eius, secundum illud I Cor. I, nunquid Paulus pro vobis crucifixus est? aut in nomine Pauli baptizati estis? ergo Christus, in quantum homo, operatur interiorum sacramenti effectum.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in sacramentis divina virtus secretius operatur salutem. Divina autem virtus est Christi secundum quod est Deus, non autem secundum quod est homo. Ergo Christus non operatur interiorum sacramenti effectum secundum quod est homo, sed secundum quod est Deus.

RESPONDEO dicendum quod interiorum sacramentorum effectum operatur Christus et secundum quod est Deus, et secundum quod est homo, aliter tamen et aliter. Nam secundum quod est Deus, operatur in sacramentis per auctoritatem. Secundum autem quod est homo, operatur ad interiores effectus sacramentorum meritorie, et efficienter, sed instrumentaliter. Dictum est enim quod passio Christi, quæ competit ei secundum humanam naturam, causa est nostræ iustificationis et meritorie, et effective, non quidem per modum principalis agentis, sive per auctoritatem, sed per modum instrumenti, in quantum humanitas est instrumentum divinitatis eius, ut supra dictum est. Sed tamen, quia est instrumentum coniunctum divinitati in persona, habet quandam principalitatem et causalitatem respectu instrumentorum extrinsecorum, qui sunt mini-

stri ecclesiæ et ipsa sacramenta, ut ex supra dictis patet. Et ideo, sicut Christus, in quantum Deus, habet potestatem auctoritatis in sacramentis, ita, in quantum homo, habet potestatem ministerii principalis, sive potestatem excellentiæ. Quæ quidem consistit in quatuor. Primo quidem, in hoc quod meritum et virtus passionis eius operatur in sacramentis, ut supra dictum est. Et quia virtus passionis copulatur nobis per fidem, secundum illud Rom. III, quem proposuit Deus propitiatorem per fidem in sanguine eius, quam fidem per invocationem nominis Christi protestamur, ideo, secundo, ad potestatem excellentiæ quam Christus habet in sacramentis, pertinet quod in eius nomine sacramenta sanctificantur. Et quia ex institutione sacramenta virtutem obtinent, inde est quod, tertio, ad excellentiam potestatis Christi pertinet quod ipse, qui dedit virtutem sacramentis, potuit instituere sacramenta. Et quia causa non dependet ab effectu, sed potius e converso, quarto, ad excellentiam potestatis Christi pertinet quod ipse potuit effectum sacramentorum sine exteriori sacramento conferre.

1. Et per hoc patet responsio ad obiecta, utraque enim pars obiectionum vera est, ut dictum est, secundum aliquid.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEditur. Videtur quod Christus potestatem suam quam habuit in sacramentis, non potuerit ministris communicare.

1. Ut enim argumentatur Augustinus, contra maximum, si potuit et non voluit, invidus fuit. Sed invidia longe fuit a Christo, in quo fuit summa plenitudo caritatis. Ergo, cum Christus non communicaverit suam potestatem ministris, videtur quod non potuerit communicare.

2. Præterea, super illud Ioan. XIV, maiora horum faciet, dicit Augustinus, prorsus maius hoc esse dixerim, scilicet ut ex impio iustus fiat, quam creare cælum et terram. Sed Christus non potuit communicare suis discipulis quod crearent cælum et terram. Ergo neque quod iustificent impium. Cum igitur iustificatio impii fiat per potestatem Christi quam habet in sacramentis, videtur quod potestatem suam quam habet in sacramentis, non potuerit ministris communicare.

3. Præterea, Christo in quantum est caput ecclesiæ, competit ut ab ipso gratia derivetur ad alios, secundum illud Ioan. I, de plenitudine eius omnes accepimus. Sed hoc non fuit aliis communicabile, quia sic ecclesia esset monstruosa, multa capita habens. Ergo videtur quod Christus suam potestatem non potuerit ministris communicare.

SED CONTRA est quod, super illud Ioan. I, ego nesciebam eum, dicit Augustinus quod non noverat potesta-

tem baptismi ipsum Dominum habiturum et sibi retenturum. Hoc autem non ignorasset iohannes si talis potestas communicabilis non esset. Potuit ergo potestatem suam Christus ministris communicare.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, Christus in sacramentis habuit duplicem potestatem. Unam auctoritatis, quæ competit ei secundum quod Deus. Et talis potestas nulli creaturæ potuit communicari, sicut nec divina essentia. Aliam potestatem habuit excellentiæ, quæ competit ei secundum quod homo. Et talem potestatem potuit ministris communicare, dando scilicet eis tantam gratiæ plenitudinem ut eorum meritum operaretur ad sacramentorum effectus; ut ad invocationem nominum ipsorum sanctificarentur sacramenta; et ut ipsi possent sacramenta instituere; et sine ritu sacramentorum effectum conferre solo imperio. Potest enim instrumentum coniunctum, quanto fuerit fortius, tanto magis virtutem suam instrumento separato tribuere, sicut manus baculo.

1. Ad primum ergo dicendum quod Christus non ex invidia prætermisit potestatem excellentiæ ministris communicare, sed propter fidelium utilitatem, ne in homine spem ponerent, et essent diversa sacramenta, ex quibus divisio in ecclesia oriretur; sicut apud illos qui dicebant, ego sum Pauli, ego autem Apollo, ego vero cephæ, ut dicitur I Cor. I.

2. Ad secundum dicendum quod obiectio illa procedit de potestate auctoritatis, quæ convenit Christo secundum quod est Deus. Licet et potestas excellentiæ possit auctoritas nominari per comparisonem ad alios ministros. Unde super illud I Cor. I, divisus est Christus? dicit Glossa quod potuit eis dare auctoritatem baptismi, quibus contulit ministerium.

3. Ad tertium dicendum quod ad hoc inconveniens evitandum, ne scilicet multa capita in ecclesia essent, Christus noluit potestatem suæ excellentiæ ministris communicare. Si tamen communicasset, ipse esset caput principaliter, alii vero secundario.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod per malos ministros sacramenta conferri non possint.

1. Sacramenta enim novæ legis ordinantur ad emundationem culpæ et collationem gratiæ. Sed mali, cum sint immundi, non possunt alios a peccato mundare, secundum illud Eccli. XXXIV, ab immundo quis mundabitur? et etiam, cum gratiam non habeant, non videtur quod gratiam conferre possint, quia nullus dat quod non habet. Non ergo videtur quod per malos sacramenta conferri possint.

2. Præterea, tota virtus sacramentorum derivatur a Christo, ut dictum est. Sed mali sunt præcisi a Christo, quia non habent caritatem, per quam membra capiti uniuntur, secundum illud I Ioan. IV, qui manet in caritate, in Deo manet, et Deus in eo. Ergo videtur quod per malos sacramenta conferri non possint.

3. Præterea, si desit aliquid horum quæ debitum est esse in sacramentis, non perficitur sacramentum, sicut si desit debita forma vel materia. Sed debitus minister sacramenti est ille qui caret macula peccati, secundum illud Levit. XXI, homo de semine tuo per familias qui habuit maculam, non offeret panes Deo tuo, nec accedet ad ministerium eius. Ergo videtur quod, si minister sit malus, nihil efficiatur in sacramento.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, super illud Ioan. I, super quem videris spiritum etc., quod non noverat iohannes potestatem baptismi ipsum Dominum habiturum et sibi retenturum, sed ministerium plane transitorium in bonos et malos. Quid tibi facit malus minister, ubi bonus est Dominus?

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, ministri ecclesiæ instrumentaliter operantur in sacramentis, eo quod quodammodo eadem est ratio ministri et instrumenti. Sicut autem supra dictum est, instrumentum non agit secundum propriam formam, sed secundum virtutem eius a quo movetur. Et ideo accidit instrumento, in quantum est instrumentum, qualemcumque formam vel virtutem habeat, præter id quod exigitur ad rationem instrumenti, sicut quod corpus medici, quod est instrumentum animæ habentis artem, sit sanum vel infirmum; et sicut quod fistula per quam transit aqua, sit argentea vel plumbea. Unde ministri ecclesiæ possunt sacramenta conferre etiam si sint mali.

1. Ad primum ergo dicendum quod ministri ecclesiæ neque a peccatis mundant homines ad sacramenta accedentes, neque gratiam conferunt, sua virtute, sed hoc facit Christus sua potestate per eos sicut per quædam instrumenta. Et ideo effectus consequitur in suscipientibus sacramenta non secundum similitudinem ministrorum, sed secundum configurationem ad Christum.

2. Ad secundum dicendum quod per caritatem membra Christi uniuntur suo capiti ut ab eo vitam recipiant, quia, ut dicitur I Ioan. III, qui non diligit, manet in morte. Potest autem aliquis operari per instrumentum carens vita, et a se separatam quantum ad corporis unionem, dummodo sit coniunctum per quandam motionem, aliter enim operatur artifex per manum, et aliter per securim. Sic igitur Christus operatur in sacramentis et per malos, tanquam per instrumenta carentia vita; et per bonos, tanquam per membra viventia.

3. Ad tertium dicendum quod aliquid est debitum esse in sacramento dupliciter. Uno modo, sicut existens

de necessitate sacramenti. Quod quidem si desit, non perficitur sacramentum, sicut si desit debita forma vel debita materia. Alio modo est aliquid debitum esse in sacramento secundum quandam decentiam. Et hoc modo debitum est ut ministri sacramentorum sint boni.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod mali ministrantes sacramenta non peccent.

1. Sicut enim ministratur Deo in sacramentis, ita per opera caritatis, unde dicitur Heb. Ult., beneficentiæ et communionis nolite oblivisci, talibus enim hostiis promeretur Deus. Sed mali non peccant si ministrent Deo in operibus caritatis, quinimmo hoc est consulendum, secundum illud Dan. IV, consilium meum regi placeat, peccata tua eleemosynis redime. Ergo videtur quod mali non peccent in sacramentis ministrando.

2. Præterea, quicumque communicat alicui in peccato, etiam ipse est reus peccati, secundum illud Rom. I, dignus est morte non solum qui peccatum agit, sed etiam qui consentit facientibus. Sed si mali ministri peccent sacramenta ministrando, illi qui ab eis sacramenta recipiunt, eis in peccato communicant. Ergo etiam ipsi peccarent. Quod videtur inconueniens.

3. Præterea, nullus videtur esse perplexus, quia sic homo cogereetur desperare, quasi non posset peccatum evadere. Sed si mali peccarent sacramenta tradendo, essent perplexi, quia etiam quandoque peccarent si sacramenta non traderent, puta cum eis ex officio incumbit necessitas; dicitur enim I Cor. IX, vae mihi est si non evangelizavero, necessitas enim mihi incumbit. Quandoque etiam propter periculum, sicut si puer, in periculo mortis existens, offeratur alicui peccatori baptizandus. Ergo videtur quod mali non peccent sacramenta ministrando.

SED CONTRA est quod Dionysius dicit, I cap. Eccles. Hier., quod malis non est fas neque tangere symbola, idest sacramentalia signa. Et in epistola ad demophilum dicit, talis, scilicet peccator, audax videtur sacerdotalibus manum imponens; et non timet neque verecundatur, divina præter dignitatem exequens, et Deum putans ignorare quod ipse in seipso cognovit; et decipere existimat falso nomine patrem ab ipso appellatum; et audet immundas infamias non dicam orationes, super divina signa Christiformiter enuntiare.

RESPONDEO dicendum quod aliquis in agendo peccat ex hoc quod operatur non secundum quod oportet, ut patet per Philosophum, in libro ethicorum. Dictum est autem conveniens esse ut sacramentorum ministri sint iusti, quia ministri debent Domino conformari, secun-

dum illud Levit. XIX, sancti eritis, quoniam ego sanctus sum; et Eccli. X, secundum iudicem populi, sic et ministri eius. Et ideo non est dubium quin mali exhibentes se ministros Dei et ecclesiæ in dispensatione sacramentorum, peccent. Et quia hoc peccatum pertinet ad irreverentiam Dei et contaminationem sanctorum, quantum est ex parte ipsius hominis peccatoris, licet sancta secundum seipsa incontaminabilia sint, consequens est quod tale peccatum ex genere suo est mortale.

1. Ad primum ergo dicendum quod opera caritatis non sunt aliqua consecratione sanctificata, sed ipsa pertinent ad iustitiæ sanctitatem sicut quædam iustitiæ partes. Et ideo homo qui se exhibet Deo ministrum in operibus caritatis, si sit iustus, amplius sanctificabitur, si vero sit peccator, per hoc ad sanctitatem disponitur. Sed sacramenta in seipsis sanctificationem quandam habent per mysticam consecrationem. Et ideo præexigitur in ministro sanctitas iustitiæ, ut congruat suo ministerio. Et ideo incongrue agit et peccat, si in peccato existens ad tale ministerium accedat.

2. Ad secundum dicendum quod ille qui ad sacramenta accedit, suscipit quidem sacramentum a ministro ecclesiæ, non in quantum est talis persona, sed in quantum est ecclesiæ minister. Et ideo, quandiu ab ecclesia toleratur in ministerio, ille qui ab eo suscipit sacramentum, non communicat peccato eius, sed communicat ecclesiæ, quæ eum tanquam ministrum exhibet. Si vero ab ecclesia non toleretur, puta cum degradatur vel excommunicatur vel suspenditur, peccat qui ab eo accipit sacramentum, quia communicat peccato ipsius.

3. Ad tertium dicendum quod ille qui est in peccato mortali, non est perplexus simpliciter, si ex officio ei incumbat sacramenta dispensare, quia potest pœnitere de peccato et licite ministrare. Non est autem inconueniens quod sit perplexus supposito quodam, scilicet quod velit remanere in peccato. In articulo tamen necessitatis non peccaret baptizando in casu in quo etiam posset laicus dispensare. Sic enim patet quod non exhibet se ministrum ecclesiæ, sed subvenit necessitatem patienti. Secus autem est in aliis sacramentis, quæ non sunt tantæ necessitatis sicut baptismus, ut infra patebit.

ARTICULUS 7

AD SEPTIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Angeli possent sacramenta ministrare.

1. Quidquid enim potest minister inferior, potest et superior, sicut quidquid potest diaconus, potest et sacerdos, sed non convertitur. Sed Angeli sunt superiores ministri in ordine hierarchico quam etiam quicumque homines, ut patet per Dionysium, in libro cæl. Hier. Er-

go, cum homines possint ministrare in sacramentis, videtur quod multo magis Angeli.

2. Præterea, homines sancti assimilantur Angelis in cælo, ut dicitur Matth. XXII. Sed aliqui sancti in cælo existentes possunt ministrare in sacramentis, quia character sacramentalis est indelebilis, ut dictum est. Ergo videtur quod etiam Angeli in sacris possint ministrare.

3. Præterea, sicut supra dictum est, diabolus est caput malorum, et mali sunt membra eius. Sed per malos possunt dispensari sacramenta. Ergo videtur quod etiam per Dæmones.

SED CONTRA est quod dicitur Heb. V, omnis pontifex, ex hominibus assumptus, pro hominibus constituitur in his quæ sunt ad Deum. Sed Angeli boni vel mali non sunt ex hominibus. Ergo ipsi non constituuntur ministri in his quæ sunt ad Deum, idest in sacramentis.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, tota virtus sacramentorum a passione Christi derivatur, quæ est Christi secundum quod homo. Cui in natura conformantur homines, non autem Angeli, sed potius secundum passionem dicitur modico ab Angelis minoratus, ut patet Heb. II. Et ideo ad homines pertinet dispensare sacramenta et in eis ministrare, non autem ad Angelos. Sciendum tamen quod, sicut Deus virtutem suam non alligavit sacramentis quin possit sine sacramentis effectum sacramentorum conferre, ita etiam virtutem suam non alligavit ecclesiæ ministris, quin etiam Angelis possit virtutem tribuere ministrandi in sacramentis. Et quia boni Angeli sunt nuntii veritatis, si aliquod sacramentale ministerium a bonis Angelis perficeretur, esset ratum habendum, quia deberet constare hoc fieri voluntate divina, sicut quædam templa dicuntur angelico ministerio consecrata. Si vero Dæmones, qui sunt spiritus mendacii, aliquod sacramentale ministerium exhiberent, non esset ratum habendum.

1. Ad primum ergo dicendum quod illud quod faciunt homines inferiori modo, scilicet per sacramenta sensibilia, quæ sunt proportionata naturæ ipsorum, faciunt Angeli, tanquam superiores ministri, superiori modo, scilicet invisibiliter purgando, illuminando et perficiendo.

2. Ad secundum dicendum quod sancti qui sunt in cælo, sunt similes Angelis quantum ad participationem gloriæ, non autem quantum ad conditionem naturæ. Et per consequens neque quantum ad sacramenta.

3. Ad tertium dicendum quod mali homines non habent quod possint ministrare in sacramentis ex hoc quod per malitiam sunt membra diaboli. Et ideo non sequitur quod diabolus, qui est eorum caput, magis hoc possit.

ARTICULUS 8

AD OCTAVUM SIC PROCEditur. Videtur quod intentio ministri non requiratur ad perfectionem sacramenti.

1. Minister enim in sacramento instrumentaliter operatur. Sed actio non perficitur secundum intentionem instrumenti, sed secundum intentionem principalis agentis. Ergo intentio ministri non requiratur ad perfectionem sacramenti.

2. Præterea, non potest homini esse nota intentio alterius. Si igitur intentio ministri requiratur ad perfectionem sacramenti, non posset homini ad sacramentum accedenti esse notum quod sacramentum suscepisset. Et ita non posset habere certitudinem salutis, præcipue cum quædam sacramenta sint de necessitate salutis, ut infra dicitur.

3. Præterea, intentio hominis non potest esse ad id circa quod non est attentus. Sed aliquando illi qui in sacramentis ministrant, non attendunt ad ea quæ dicunt vel faciunt, alia cogitantes. Ergo, secundum hoc, non perficitur sacramentum, propter intentionis defectum.

SED CONTRA est quod ea quæ sunt præter intentionem, sunt casualia. Quod non est dicendum de operatione sacramentorum. Ergo sacramenta requirunt intentionem ministri.

RESPONDEO dicendum quod, quando aliquid se habet ad multa, oportet quod per aliquid determinetur ad unum, si illud effici debeat. Ea vero quæ in sacramentis aguntur, possunt diversimode agi, sicut ablutio aquæ, quæ fit in baptismo, potest ordinari et ad munditiam corporalem, et ad sanitatem corporalem, et ad ludum et ad multa alia huiusmodi. Et ideo oportet quod determinetur ad unum, idest ad sacramentalem effectum, per intentionem abluentis. Et hæc intentio exprimitur per verba quæ in sacramentis dicuntur, puta cum dicit, ego te baptizo in nomine patris, etc.

1. Ad primum ergo dicendum quod instrumentum inanimatum non habet aliquam intentionem respectu effectus, sed loco intentionis est motus quo movetur a principali agente. Sed instrumentum animatum, sicut est minister, non solum movetur, sed etiam quodammodo movet seipsum, inquantum sua voluntate movet membra ad operandum. Et ideo requiritur eius intentio, qua se subiiciat principali agenti, ut scilicet intendat facere quod facit Christus et ecclesia.

2. Ad secundum dicendum quod circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt quod requiritur mentalis intentio in ministro, quæ si desit, non perficitur sacramentum. Sed hunc defectum in pueris, qui non habent intentionem accedendi ad sacramentum, supplet Christus, qui interius baptizat. In adultis autem, quia in-

tendunt sacramenta suscipere, supplet illum defectum fides et devotio. Sed hoc satis posset dici quantum ad ultimum effectum, qui est iustificatio a peccatis, sed quantum ad effectum qui est res et sacramentum, scilicet quantum ad characterem, non videtur quod per devotionem accedentis possit suppleri; quia character nunquam imprimitur nisi per sacramentum. Et ideo alii melius dicunt quod minister sacramenti agit in persona totius ecclesiæ, cuius est minister; in verbis autem quæ proferuntur, exprimitur intentio ecclesiæ; quæ sufficit ad perfectionem sacramenti, nisi contrarium exterius exprimat ex parte ministri et recipientis sacramentum.

3. Ad tertium dicendum quod, licet ille qui aliud cogitat, non habeat actualem intentionem, habet tamen habitualement, quæ sufficit ad perfectionem sacramenti, puta si, cum sacerdos accedit ad baptizandum, intendit facere circa baptizandum quod facit ecclesia. Unde, si postea in ipso exercitio actus cogitatio eius ad alia rapiatur, ex virtute primæ intentionis perficitur sacramentum. Quamvis studiose curare debeat sacramenti minister ut etiam actualem intentionem adhibeat. Sed hoc non totaliter est positum in hominis potestate, quia præter intentionem, cum homo vult multum intendere, incipit alia cogitare; secundum illud Psalmi, cor meum dereliquit me.

ARTICULUS 9

AD NONUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod fides ministri sit de necessitate sacramenti.

1. Sicut enim dictum est, intentio ministri est necessaria ad sacramenti perfectionem. Sed fides intentionem dirigit, ut Augustinus dicit, contra Iulianum. Ergo, si desit vera fides in ministro, non perficitur sacramentum.

2. Præterea, si minister ecclesiæ veram fidem non habeat, videtur esse hæreticus. Sed hæretici, ut videtur, non possunt sacramenta conferre. Dicit enim Cyprianus, in epistola contra hæreticos, omnia quæcumque faciunt hæretici, carnalia sunt et inania et falsa, ita ut nihil eorum quæ illi gesserint, a nobis debeat probari. Et leo Papa dicit, in epistola ad leonem augustum, manifestum est per crudelissimam et insanissimam vesaniam in Alexandrina sede omnium cælestium sacramentorum lumen extinctum. Intercepta est sacrificii oblatio, defecit chrismatis sanctificatio, et paricidalibus manibus impiorum omnia sese subtraxere mysteria. Ergo vera fides ministri est de necessitate sacramenti.

3. Præterea, illi qui non habent veram fidem, videntur esse per excommunicationem ab ecclesia separati, dicitur enim in secunda canonica iohannis, si quis venit ad

vos et hanc doctrinam non affert, nolite recipere eum in domum, nec ave dixeritis ei; et Tit. III, hæreticum hominem, post primam et secundam correctionem, devota. Sed excommunicatus non videtur conferre posse ecclesiæ sacramentum, cum sit ab ecclesia separatus, ad cuius ministerium pertinet sacramentorum dispensatio. Ergo videtur quod vera fides ministri sit de necessitate sacramenti.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, contra petilianum donatistam, mementote sacramentis Dei nihil obesse mores malorum hominum, quod illa vel non sint, vel minus sancta sint.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, quia minister in sacramentis instrumentaliter operatur, non agit in virtute propria, sed in virtute Christi. Sicut autem pertinet ad propriam virtutem hominis caritas, ita et fides. Unde, sicut non requiritur ad perfectionem sacramenti quod minister sit in caritate, sed possunt etiam peccatores sacramenta conferre, ut supra dictum est; ita non requiritur fides eius, sed infidelis potest verum sacramentum præbere, dummodo cetera adsint quæ sunt de necessitate sacramenti.

1. Ad primum ergo dicendum quod potest contingere quod aliquis patiat defectum fidei circa aliquid aliud, et non circa veritatem sacramenti quod exhibet, puta si aliquis credat iuramentum esse in omni casu illicitum, et tamen credat baptismum efficaciam habere ad salutem. Et sic talis infidelitas non impedit intentionem conferendi sacramentum. Si vero patiat defectum circa ipsum sacramentum quod exhibet, licet credat per id quod agitur exterius nullum sequi interiorum effectum, non tamen ignorat quod ecclesia catholica intendit per huiusmodi quæ exterius aguntur, sacramentum præbere. Unde, non obstante infidelitate, potest intendere facere id quod facit ecclesia, licet existimet id nihil esse. Et talis intentio sufficit ad sacramentum, quia, sicut supra dictum est, minister sacramenti agit in persona totius ecclesiæ, ex cuius fide suppletur id quod deest fidei ministro.

2. Ad secundum dicendum quod hæreticorum quidam in collatione sacramentorum formam ecclesiæ non servant. Et tales neque sacramentum conferunt, neque rem sacramenti. Quidam vero servant ecclesiæ formam. Et tales conferunt quidem sacramentum, sed non conferunt rem sacramenti. Et hoc dico, si sunt manifeste ab ecclesia præcisi. Quia ex hoc ipso quod aliquis accipit sacramenta ab eis, peccat, et per hoc impeditur ne effectum sacramenti consequatur. Unde Augustinus dicit, in libro de fide ad Petrum, firmissime tene, et nullatenus dubites, extra ecclesiam baptizatis, si ad ecclesiam non redierint, baptismo cumulari perniciem. Et per hunc modum dicit leo Papa in sede Alexandrina sacramentorum lumen esse extinctum, scilicet, quantum

ad rem sacramenti, non autem quantum ad ipsum sacramentum. Cyprianus autem nec sacramentum conferre hæreticos credebat, sed in hoc eius sententia non tenetur. Unde Augustinus dicit, martyrem Cyprianum, qui apud hæreticos vel schismaticos datum baptismum nolebat cognoscere, tanta merita, usque ad triumphum martyrii, secuta sunt, ut caritatis qua excellebat luce obumbratio illa fugaretur, et, si quid purgandum erat, passionis falce tolleretur.

3. Ad tertium dicendum quod potestas ministrandi sacramenta pertinet ad spiritualem characterem, qui indelebilis est, ut ex supra dictis patet. Et ideo per hoc quod aliquis ab ecclesia suspenditur vel excommunicatur, vel etiam degradatur, non amittit potestatem conferendi sacramentum, sed licentiam utendi hac potestate. Et ideo sacramentum quidem confert, sed tamen peccat conferendo. Et similiter ille qui ab eo accipit sacramentum, et sic non percipit rem sacramenti, nisi forte per ignorantiam excusetur.

ARTICULUS 2

AD DECIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod intentio recta ministri requiratur ad perfectionem sacramenti.

1. Intentio enim ministri debet conformari intentioni ecclesiæ, ut ex dictis patet. Sed intentio ecclesiæ semper est recta. Ergo de necessitate ad sacramenti perfectionem requiritur intentio recta ministri.

2. Præterea, perversa intentio deterior esse videtur quam intentio iocosa. Sed intentio iocosa tollit sacramentum, puta si aliquis non serio, sed ludo aliquem baptizaret. Ergo multo magis perversa intentio aufert sacramentum, puta si aliquis aliquem baptizaret ut postmodum eum occideret.

3. Præterea, perversa intentio facit totum opus vitiosum, secundum illud Luc. XI, si oculus tuus fuerit nequam, totum corpus tuum tenebrosus erit. Sed sacramenta Christi non possunt inquinari per malos homines, sicut Augustinus dicit, contra petilianum. Ergo videtur quod, si sit perversa intentio ministri, non sit ibi verum sacramentum.

SED CONTRA est quod perversa intentio pertinet ad malitiam ministri. Sed malitia ministri non tollit sacramentum. Ergo nec perversa intentio.

RESPONDEO dicendum quod intentio ministri potest perverti dupliciter. Uno modo, respectu ipsius sacramenti, puta cum aliquis non intendit sacramentum conferre, sed delusorie aliquid agere. Et talis perversitas tollit veritatem sacramenti, præcipue quando suam intentionem exterius manifestat. Alio modo potest perverti

intentio ministri quantum ad id quod sequitur sacramentum, puta si sacerdos intendat aliquam feminam baptizare ut abutatur ea; vel si intendat conficere corpus Christi ut eo ad veneficia utatur. Et quia prius non dependet a posteriori, inde est quod talis intentionis perversitas veritatem sacramenti non tollit, sed ipse minister ex tali intentione graviter peccat.

1. Ad primum ergo dicendum quod ecclesiæ intentio recta est et quantum ad sacramenti perfectionem, et quantum ad sacramenti usum, sed prima rectitudo perficit sacramentum, secunda operatur ad meritum. Et ideo minister qui conformat intentionem suam ecclesiæ quantum ad primam rectitudinem, non autem quantum ad secundam, perficit quidem sacramentum, sed non est sibi ad meritum.

2. Ad secundum dicendum quod intentio ludicra vel iocosa excludit primam rectitudinem intentionis, per quam perficitur sacramentum. Et ideo non est similis ratio.

3. Ad tertium dicendum quod perversa intentio pervertit opus intendentis, non autem opus alterius. Et ideo ex perversa intentione ministri pervertitur id quod agit in sacramentis in quantum est opus eius, non in quantum est opus Christi, cuius est minister. Et est simile si minister alicuius hominis prava intentione deferret pauperibus eleemosynam, quam Dominus recta intentione mandaret.

QUÆSTIO 55

DEINDE considerandum est de numero sacramentorum. Et circa hoc quærentur quatuor. Primo, utrum sint septem sacramenta. Secundo, de ordine eorum ad invicem. Tertio, de comparatione eorum. Quarto, utrum omnia sint de necessitate salutis.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non debeant esse septem sacramenta.

1. Sacramenta enim efficaciam habent ex virtute divina, et ex virtute passionis Christi. Sed una est virtus divina, et una est Christi passio, una enim oblatione consummavit sanctificatos in sempiternum, ut dicitur Heb. X. Ergo non debuit esse nisi unum sacramentum.

2. Præterea, sacramentum ordinatur contra defectum peccati. Hic autem est duplex, scilicet pœna et culpa. Ergo sufficeret esse duo sacramenta.

3. Præterea, sacramenta pertinent ad actiones ecclesiasticæ hierarchiæ, ut patet per Dionysium. Sed, sicut ipse dicit, tres sunt actiones hierarchicæ, purgatio, illuminatio et perfectio. Ergo non debent esse nisi tria sacramenta.

4. Præterea, Augustinus dicit, XIX contra Faustum, sacramenta novæ legis sunt numero pauciora quam sacramenta veteris legis. Sed in veteri lege non erat aliquod sacramentum quod responderet confirmationi et extremæ unctioni. Ergo neque debent numerari inter sacramenta novæ legis.

5. Præterea, luxuria non est gravius inter cetera peccata, ut patet ex his quæ in secunda parte dicta sunt. Sed contra alia peccata non instituitur aliquod sacramentum. Ergo neque contra luxuriam debuit institui sacramentum matrimonii.

SED CONTRA, videtur quod sint plura sacramenta. Sacramenta enim dicuntur quædam sacra signa. Sed multæ aliæ sanctificationes fiunt in ecclesia secundum sensibilia signa, sicut aqua benedicta, consecratio altaris, et alia huiusmodi. Ergo sunt plura sacramenta quam septem.

2. PRÆTEREA, Hugo de sancto victore dicit quod sacramenta veteris legis fuerunt oblationes, decimæ et sacrificia. Sed sacrificium ecclesiæ est unum sacramentum, quod dicitur eucharistia. Ergo etiam oblationes et decimæ debent dici sacramenta.

3. PRÆTEREA, tria sunt genera peccatorum, originale, mortale et veniale. Sed contra originale peccatum ordinatur baptismus; contra mortale autem pœnitentia. Ergo deberet esse aliud, præter septem, quod ordinetur contra veniale.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, ordinantur sacramenta ecclesiæ ad duo, scilicet, ad perficiendum hominem in his quæ pertinent ad cultum Dei secundum religionem christianæ vitæ; et etiam in remedium contra defectum peccati. Utroque autem modo convenienter ponuntur septem sacramenta. Vita enim spiritualis conformitatem aliquam habet ad vitam corporalem, sicut et cetera corporalia similitudinem quandam spiritualium habent. In vita autem corporali dupliciter aliquis perficitur, uno modo, quantum ad personam propriam; alio modo, per respectum ad totam communitatem societatis in qua vivit, quia homo naturaliter est animal sociale. Respectu autem sui ipsius perficitur homo in vita corporali dupliciter, uno modo, per se, acquirendo scilicet aliquam vitæ perfectionem; alio modo, per accidens, scilicet removendo impedimenta vitæ, puta ægritudines, vel aliquid huiusmodi. Per se autem perficitur corporalis vita tripliciter. Primo quidem, per generationem, per quam homo incipit esse et vivere. Et loco huius in spirituali vita est baptismus, qui est spiritualis regeneratio, secundum illud ad Tit. III, per lavacrum

regenerationis, etc. Secundo, per augmentum, quo aliquis perducitur ad perfectam quantitatem et virtutem. Et loco huius in spirituali vita est confirmatio, in qua datur spiritus sanctus ad robur. Unde dicitur discipulis iam baptizatis, Luc. Ult., sedete in civitate quousque induamini virtute ex alto. Tertio, per nutritionem, qua conservatur in homine vita et virtus. Et loco huius in spirituali vita est eucharistia. Unde dicitur Ioan. VI, nisi manducaveritis carnem filii hominis et biberitis eius sanguinem, non habebitis vitam in vobis. Et hoc quidem sufficeret homini si haberet et corporaliter et spiritualiter impassibilem vitam, sed quia homo incurrit interdum et corporalem infirmitatem et spiritualem, scilicet peccatum, ideo necessaria est homini curatio ab infirmitate. Quæ quidem est duplex. Una quidem est sanatio, quæ sanitatem restituit. Et loco huius in spirituali vita est pœnitentia, secundum illud Psalmi, sana animam meam, quia peccavi tibi. Alia autem est restitutio valetudinis pristinæ per convenientem diætam et exercitium. Et loco huius in spirituali vita est extrema unctio, quæ removet peccatorum reliquias, et hominem paratum reddit ad finalem gloriam. Unde dicitur Iac. V, et si in peccatis sit, dimittetur ei. Perficitur autem homo in ordine ad totam communitatem dupliciter. Uno modo, per hoc quod accipit potestatem regendi multitudinem, et exercendi actus publicos. Et loco huius in spirituali vita est sacramentum ordinis, secundum illud Heb. VII, quod sacerdotes hostias offerunt non solum pro se, sed etiam pro populo. Secundo, quantum ad naturalem propagationem. Quod fit per matrimonium, tam in corporali quam in spirituali vita, eo quod est non solum sacramentum, sed naturæ officium. Ex his etiam patet sacramentorum numerus secundum quod ordinantur contra defectum peccati. Nam baptismus ordinatur contra carentiam vitæ spiritualis; confirmatio contra infirmitatem animi quæ in nuper natis invenitur; eucharistia contra labilitatem animi ad peccandum; pœnitentia contra actuale peccatum post baptismum commissum; extrema unctio contra reliquias peccatorum, quæ scilicet non sunt sufficienter per pœnitentiam sublata, aut ex negligentia aut ex ignorantia; ordo contra dissolutionem multitudinis; matrimonium in remedium contra concupiscentiam personalem, et contra defectum multitudinis qui per mortem accidit. Quidam vero accipiunt numerum sacramentorum per quandam adaptationem ad virtutes, et ad defectus culparum et pœnalitatum, dicentes quod fidei respondet baptismus, et ordinatur contra culpam originalem; spei extrema unctio, et ordinatur contra culpam venialem; caritati eucharistia, et ordinatur contra pœnalitatem malitiæ; prudentiæ ordo, et ordinatur contra ignorantiam; iustitiæ pœnitentia, et ordinatur contra peccatum mortale; temperantiæ matrimonium, et ordinatur contra concupiscentiam; fortitudini confirmatio, et ordinatur contra infirmitatem.

1. Ad primum ergo dicendum quod idem agens principale utitur diversis instrumentis ad diversos effectus, secundum congruentiam operum. Et similiter virtus divina et passio Christi operatur in nobis per diversa sacramenta quasi per diversa instrumenta.

2. Ad secundum dicendum quod culpa et pœna diversitatem habent et secundum speciem, inquantum sunt diversæ species culparum et pœnarum; et secundum diversos hominum status et habitudines. Et secundum hoc oportuit multiplicari sacramenta, ut ex dictis patet.

3. Ad tertium dicendum quod in actionibus hierarchicis considerantur et agentes, et recipientes, et actiones. Agentes autem sunt ministri ecclesiæ. Ad quos pertinet ordinis sacramentum. Recipientes autem sunt illi qui ad sacramenta accedunt. Qui producuntur per matrimonium. Actiones autem sunt purgatio, illuminatio et perfectio. Sed sola purgatio non potest esse sacramentum novæ legis, quod gratiam confert, sed pertinet ad quædam sacramentalia, quæ sunt catechismus et exorcismus. Purgatio autem et illuminatio simul, secundum Dionysium, pertinet ad baptismum, et, propter recidivum, secundario pertinet ad pœnitentiam et extremam unctionem. Perfectio autem, quantum ad virtutem quidem, quæ est quasi perfectio formalis, pertinet ad confirmationem, quantum autem ad consecutionem finis, pertinet ad eucharistiam.

4. Ad quartum dicendum quod in sacramento confirmationis datur plenitudo spiritus sancti ad robur; in extrema autem unctione præparatur homo ut recipiat immediate gloriam; quorum neutrum competit veteri testamento. Et ideo nihil potuit his sacramentis in veteri lege respondere. Nihilominus tamen sacramenta veteris legis fuerunt plura numero, propter diversitatem sacrificiorum et cæremoniarum.

5. Ad quintum dicendum quod contra concupiscentiam venereorum oportuit specialiter remedium adhiberi per aliquod sacramentum, primo quidem, quia per huiusmodi concupiscentiam non solum vitiatur persona, sed etiam natura; secundo, propter vehementiam eius, qua rationem absorbet.

6. Ad sextum dicendum quod aqua benedicta et aliæ consecrationes non dicuntur sacramenta, quia non perducunt ad sacramenti effectum, qui est gratiæ consecutio. Sed sunt dispositiones quædam ad sacramenta, vel removendo prohibens, sicut aqua benedicta ordinatur contra insidias Dæmonum, et contra peccata venialia; vel idoneitatem quandam faciendo ad sacramenti perceptionem, sicut consecratur altare et vasa propter reverentiam eucharistiæ.

7. Ad septimum dicendum quod oblationes et decimæ erant, tam in lege naturæ quam in lege Moysi, ordinatæ non solum in subsidium ministrorum et pauperum, sed etiam in figuram, et ideo erant sacramenta. Nunc au-

tem non remanserunt inquantum sunt figuralia, et ideo non sunt sacramenta.

8. Ad octavum dicendum quod ad deletionem venialis peccati non requiritur infusio gratiæ. Unde, cum in quolibet sacramento novæ legis gratia infundatur, nullum sacramentum novæ legis instituitur directe contra veniale; quod tollitur per quædam sacramentalia, puta per aquam benedictam, et alia huiusmodi. Quidam tamen dicunt extremam unctionem contra veniale peccatum ordinari. Sed de hoc suo loco dicetur.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod inconvenienter sacramenta ordinentur secundum modum prædictum.

1. Ut enim apostolus dicit, I Cor. XV, prius est quod est animale, deinde quod spirituale. Sed per matrimonium generatur homo prima generatione, quæ est animalis, per baptismum autem regeneratur homo secunda generatione quæ est spiritualis. Ergo matrimonium debet præcedere baptismum.

2. Præterea, per sacramentum ordinis aliquis accipit potestatem agendi actiones sacramentales. Sed agens est prior sua actione. Ergo ordo debet præcedere baptismum et alia sacramenta.

3. Præterea, eucharistia est spirituale nutrimentum, confirmatio autem comparatur augmento. Nutrimentum autem est causa augmenti, et per consequens prius. Ergo eucharistia est prior confirmatione.

4. Præterea, pœnitentia præparat hominem ad eucharistiam. Sed dispositio præcedit perfectionem. Ergo pœnitentia debet præcedere eucharistiam.

5. Præterea, quod est propinquius fini ultimo, est posterius. Sed extrema unctio, inter omnia sacramenta, propinquior est ultimo fini beatitudinis. Ergo debet habere ultimum locum inter sacramenta.

IN CONTRARIUM EST quod communiter ordinantur ab omnibus sacramenta sicut dictum est.

RESPONDEO dicendum quod ratio ordinis sacramentorum apparet ex his quæ supra dicta sunt. Nam sicut unum est prius quam multitudo, ita sacramenta quæ ordinantur ad perfectionem unius personæ, naturaliter præcedunt ea quæ ordinantur ad perfectionem multitudinis. Et ideo ultimo inter sacramenta ponuntur ordo et matrimonium, quæ ordinantur ad multitudinis perfectionem, matrimonium tamen post ordinem, eo quod minus participat de ratione spiritualis vitæ, ad quam ordinantur sacramenta. Inter ea vero quæ ordinantur ad perfectionem unius personæ, naturaliter sunt priora illa quæ per se ordinantur ad perfectionem spiritualis vitæ, quam

illa quæ ordinantur per accidens, scilicet ad removen- dum nocivum accidens superveniens, cuiusmodi sunt pœnitentia et extrema unctio. Posterior tamen est natu- raliter extrema unctio, quæ conservat sanationem quam pœnitentia inchoat. Inter alia vero tria, manifestum est quod baptismus, qui est spiritualis regeneratio, est pri- mum; et deinde confirmatio, quæ ordinatur ad formalem perfectionem virtutis; et postmodum eucharistia, quæ ordinatur ad perfectionem finis.

1. Ad primum ergo dicendum quod matrimonium, secundum quod ordinatur ad animalem vitam, est natu- ræ officium. Sed secundum quod habet aliquid spiri- tualitatis, est sacramentum. Et quia minimum habet de spiritualitate, ultimo ponitur inter sacramenta.

2. Ad secundum dicendum quod, ad hoc quod ali- quid sit agens, præsupponitur quod sit in se perfectum. Et ideo priora sunt sacramenta quibus aliquis in seip- so perficitur, quam sacramentum ordinis, in quo aliquis constituitur perfectior aliorum.

3. Ad tertium dicendum quod nutrimentum et præ- cedit augmentum, sicut causa eius; et subsequitur aug- mentum, sicut conservans hominem in perfecta quanti- tate et virtute. Et ideo potest eucharistia præmitti con- firmationi, ut Dionysius facit, in libro Eccl. Hier., et potest postponi, sicut magister facit, in IV sententiarum.

4. Ad quartum dicendum quod ratio illa recte pro- cederet si pœnitentia ex necessitate requireretur ut præparatoria ad eucharistiam. Sed hoc non est verum, nam si aliquis esset sine peccato mortali, non indige- ret pœnitentia ad sumptionem eucharistiæ. Et sic patet quod per accidens pœnitentia præparat ad eucharistiam, scilicet, supposito peccato. Unde dicitur II Paral. Ult., tu, Domine iustorum, non posuisti pœnitentiam iustis.

5. Ad quintum dicendum quod extrema unctio, propter rationem inductam, est ultimum inter sacra- menta quæ ordinantur ad perfectionem unius personæ.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod sacra- mentum eucharistiæ non sit potissimum inter sa- cramenta.

1. Bonum enim commune potius est quam bonum unius, ut dicitur I Ethic. Sed matrimonium ordinatur ad bonum commune speciei humanæ per viam genera- tionis, sacramentum autem eucharistiæ ordinatur ad bo- num proprium sumentis. Ergo non est potissimum sa- cramentum.

2. Præterea, digniora sacramenta esse videntur quæ per maiorem ministrum conferuntur. Sed sacramen- tum confirmationis et sacramentum ordinis non confe- runtur nisi per episcopum, qui est maior minister quam

simplex minister, qui est sacerdos, per quem confertur eucharistiæ sacramentum. Ergo illa sacramenta sunt potiora.

3. Præterea, sacramenta tanto sunt potiora quanto maiorem virtutem habent. Sed quædam sacramenta imprimunt characterem, scilicet baptismus, confirmatio et ordo, quod non facit eucharistia. Ergo illa sacra- menta sunt potiora.

4. Præterea, illud videtur esse potius ex quo alia de- pendent et non e converso. Sed ex baptismo dependet eucharistia, non enim potest aliquis eucharistiam acci- pere nisi fuerit baptizatus. Ergo baptismus est potior eucharistia.

SED CONTRA est quod Dionysius dicit, III cap. Eccles. Hier., quod non contingit aliquem perfici perfectione hierarchica nisi per divinissimam eucharistiam. Ergo hoc sacramentum potissimum et perfectivum est om- nium aliorum.

RESPONDEO dicendum quod, simpliciter loquendo, sa- cramentum eucharistiæ est potissimum inter alia sacramenta. Quod quidem tripliciter apparet. Primo quidem, ex eo quod in eo continetur ipse Christus sub- stantialiter, in aliis autem sacramentis continetur quæ- dam virtus instrumentalis participata a Christo, ut ex su- pra dictis patet. Semper autem quod est per essentiam, potius est eo quod est per participationem. Secundo hoc apparet ex ordine sacramentorum ad invicem, nam omnia alia sacramenta ordinari videntur ad hoc sacra- mentum sicut ad finem. Manifestum est enim quod sa- cramentum ordinis ordinatur ad eucharistiæ consecra- tionem. Sacramentum vero baptismi ordinatur ad eu- charistiæ receptionem. In quo etiam perficitur aliquis per confirmationem, ut non vereatur se subtrahere a tali sacramento. Per pœnitentiam etiam et extremam unctio- nem præparatur homo ad digne sumendum corpus Chri- sti. Matrimonium autem saltem sua significatione attingit hoc sacramentum, inquantum significat coniunctio- nem Christi et ecclesiæ, cuius unitas per sacramentum eucharistiæ figuratur, unde et apostolus dicit, Ephes. V, sacramentum hoc magnum est, ego autem dico in Chri- sto et in ecclesia. Tertio hoc apparet ex ritu sacramen- torum. Nam fere omnia sacramenta in eucharistia con- summantur, ut dicit Dionysius, III cap. Eccles. Hier., si- cut patet quod ordinati communicant, et etiam baptizati si sint adulti. Aliorum autem sacramentorum compara- tio ad invicem potest esse multipliciter. Nam in via ne- cessitatis, baptismus est potissimum sacramentorum; in via autem perfectionis, sacramentum ordinis; medio au- tem modo se habet sacramentum confirmationis. Sacra- mentum vero pœnitentiæ et extremæ unctionis sunt infe- rioris gradus a prædictis sacramentis, quia, sicut dictum est, ordinantur ad vitam christianam non per se, sed qua- si per accidens, scilicet in remedium supervenientis de-

fectus. Inter quæ tamen extrema unctio comparatur ad pœnitentiam sicut confirmatio ad baptismum, ita scilicet quod pœnitentia est maioris necessitatis, sed extrema unctio est maioris perfectionis.

1. Ad primum ergo dicendum quod matrimonium ordinatur ad bonum commune corporaliter. Sed bonum commune spirituale totius ecclesiæ continetur substantialiter in ipso eucharistiæ sacramento.

2. Ad secundum dicendum quod per ordinem et confirmationem deputantur fideles Christi ad aliqua specialia officia, quod pertinet ad officium principis. Et ideo tradere huiusmodi sacramenta pertinet ad solum episcopum, qui est quasi princeps in ecclesia. Per sacramentum vero eucharistiæ non deputatur homo ad aliquod officium, sed magis hoc sacramentum est finis omnium officiorum, ut dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod character sacramentalis, sicut supra dictum est, quædam participatio est sacerdotii Christi. Unde sacramentum quod ipsum Christum coniungit homini, est dignius sacramento quod imprimit Christi characterem.

4. Ad quartum dicendum quod ratio illa procedit ex parte necessitatis. Sic enim baptismus, cum sit maximæ necessitatis, est potissimum sacramentorum. Sicut ordo et confirmatio habent quandam excellentiam ratione ministerii; et matrimonium ratione significationis. Nihil enim prohibet aliquid esse secundum quid dignius, quod tamen non est dignius simpliciter.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEditur. Videtur quod omnia sacramenta sunt de necessitate salutis.

1. Id enim quod non est necessarium, videtur esse superfluum. Sed nullum sacramentum est superfluum, quia Deus nihil facit frustra. Ergo omnia sacramenta sunt de necessitate salutis.

2. Præterea, sicut de baptismo dicitur, nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei, ita de eucharistia dicitur, Ioan. VI, nisi manducaveritis carnem filii hominis et biberitis eius sanguinem, non habebitis vitam in vobis. Ergo, sicut baptismus est sacramentum necessitatis, ita et eucharistia.

3. Præterea, sine sacramento baptismi potest aliquis salvus fieri, dummodo non contemptus religionis, sed necessitas sacramentum excludat, ut infra dicitur. Sed in quolibet sacramento contemptus religionis impedit hominis salutem. Ergo, pari ratione, omnia sacramenta sunt de necessitate salutis.

SED CONTRA est quod pueri salvantur per solum baptismum, sine aliis sacramentis.

RESPONDEO dicendum quod necessarium respectu finis, de quo nunc loquimur, dicitur aliquid dupliciter. Uno modo, sine quo non potest esse finis, sicut cibus est necessarius vitæ humanæ. Et hoc est simpliciter necessarium ad finem. Alio modo dicitur esse necessarium id sine quo non habetur finis ita convenienter, sicut equus necessarius est ad iter. Hoc autem non est simpliciter necessarium ad finem. Primo igitur modo necessitatis sunt tria sacramenta necessaria. Duo quidem personæ singulari, baptismus quidem simpliciter et absolute; pœnitentia autem, supposito peccato mortali post baptismum. Sacramentum autem ordinis est necessarium ecclesiæ, quia, ubi non est gubernator, populus corrueat, ut dicitur Prov. XI. Sed secundo modo sunt necessaria alia sacramenta. Nam confirmatio perficit baptismum quodammodo; extrema unctio pœnitentiam; matrimonium vero ecclesiæ multitudinem per propagationem conservat.

1. Ad primum ergo dicendum quod ad hoc quod aliquid non sit superfluum, sufficit necessarium primo vel secundo modo. Et sic sunt necessaria sacramenta, ut dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod illud verbum Domini est intelligendum de spiritali manducatione, et non de sola sacramentali, ut Augustinus exponit, super ioanem.

3. Ad tertium dicendum quod, licet omnium sacramentorum contemptus sit saluti contrarius, non tamen est contemptus sacramenti ex hoc quod aliquis non curat accipere sacramentum quod non est de necessitate salutis. Alioquin qui non accipiunt ordinem, et qui non contrahunt matrimonium, contemnerent huiusmodi sacramenta.

QUÆSTIO 56

DEINDE considerandum est de singulis sacramentis in speciali. Et primo, de baptismo; secundo, de confirmatione; tertio, de eucharistia; quarto, de pœnitentia; quinto, de extrema unctione; sexto, de ordine; septimo, de matrimonio. Circa primum occurrit duplex consideratio, prima, de ipso baptismo; secunda, de præparatoriis baptismis. Circa primum quatuor consideranda occurrunt, primo, de his quæ pertinent ad sacramentum baptismi; secundo, de ministro huius sacramenti; tertio, de recipientibus hoc sacramentum; quarto, de effectu huius sacramenti. Circa primum quæruntur duodecim. Primo, quid sit baptismus, utrum sit ablutio. Secundo, de institutione huius sacramenti. Tertio, utrum aqua sit propria materia huius sacramenti. Quarto, utrum requiratur aqua simplex. Quinto, utrum hæc sit conve-

niens forma huius sacramenti, ego te baptizo in nomine patris et filii et spiritus sancti. Sexto, utrum sub hac forma possit aliquis baptizari, ego te baptizo in nomine Christi. Septimo, utrum immersio sit de necessitate baptismi. Octavo, utrum requiratur trina immersio. Nono, utrum baptismus possit iterari. Decimo, de ritu baptismi. Undecimo, de distinctione baptismatum. Duodecimo, de comparatione baptismatum.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod baptismus non sit ipsa ablutio.

1. Ablutio enim corporalis transit. Baptismus autem permanet. Ergo baptismus non est ipsa ablutio, sed potius regeneratio et sigillum et custodia et illuminatio, ut Damascenus dicit, in IV libro.

2. Præterea, Hugo de sancto victore dicit quod baptismus est aqua diluendis criminibus sanctificata per verbum Dei. Aqua autem non est ipsa ablutio, sed ablutio est quidam usus aquæ.

3. Præterea, Augustinus dicit, super Ioan., accedit verbum ad elementum et fit sacramentum. Elementum autem est ipsa aqua. Ergo baptismus est ipsa aqua, non autem ablutio.

SED CONTRA est quod dicitur Eccli. XXXIV, qui baptizatur a mortuo et iterum tangit mortuum, quid proficit lotio eius? videtur ergo quod baptismus sit ipsa ablutio, sive lotio.

RESPONDEO dicendum quod in sacramento baptismi est tria considerare, aliquid scilicet quod est sacramentum tantum; aliquid autem quod est res et sacramentum; aliquid autem quod est res tantum. Sacramentum autem tantum est aliquid visibile exterius existens, quod scilicet est signum interioris effectus, hoc enim pertinet ad rationem sacramenti. Exterius autem suppositum sensui est et ipsa aqua, et usus eius, qui est ablutio. Quidam ergo existimaverunt quod ipsa aqua sit sacramentum. Quod quidem sonare videntur verba Hugonis de sancto victore. Nam ipse in communi definitione sacramenti dicit quod est materiale elementum, et in definitione baptismi dicit quod est aqua. Sed hoc non est verum. Cum enim sacramenta novæ legis sanctificationem quandam operentur, ibi perficitur sacramentum ubi perficitur sanctificatio. In aqua autem non perficitur sanctificatio, sed est ibi quædam sanctificationis virtus instrumentalis, non permanens, sed fluens in hominem, qui est veræ sanctificationis subiectum. Et ideo sacramentum non perficitur in ipsa aqua, sed in applicatione aquæ ad hominem, quæ est ablutio. Et ideo magister, in III dist. IV Sent., dicit quod baptismus est ablutio corpo-

ris exterior facta sub forma præscripta verborum. Res autem et sacramentum est character baptismalis, qui est res significata per exteriorem ablutionem, et est signum sacramentale interioris iustificationis. Quæ est res tantum huius sacramenti, scilicet, significata et non significans.

1. Ad primum ergo dicendum quod id quod est sacramentum et res, scilicet character, et id quod est res tantum, scilicet interior iustificatio, permanent, sed character permanet indelebiter, ut supra dictum est; iustificatio autem permanet, sed amissibiliter. Damascenus ergo baptismum definivit, non quantum ad id quod exterius agitur, quod est sacramentum tantum, sed quantum ad id quod est interius. Unde posuit duo pertinentia ad characterem, scilicet sigillum et custodiam, in quantum ipse character, qui sigillum dicitur, quantum est de se, custodit animam in bono. Duo etiam ponit pertinentia ad ultimam rem sacramenti, scilicet regenerationem, quæ ad hoc pertinet quod per baptismum homo inchoat novam vitam iustitiæ; et illuminationem, quæ pertinet specialiter ad fidem, per quam homo spiritualem vitam accipit, secundum illud Habacuc II, iustus autem ex fide vivit; baptismus autem est quædam fidei protestatio. Unde dicitur fidei sacramentum. Et similiter Dionysius baptismum definivit per ordinem ad alia sacramenta, dicens, II cap. Eccles. Hier., quod est quoddam principium sanctissimorum mandatorum sacræ actionis, ad eorum susceptivam opportunitatem formans nostros animales habitus. Et iterum in ordine ad cælestem gloriam, quæ est universalis finis sacramentorum, cum subdit, ad supercælestis quietis anagogen nostrum iter faciens. Et iterum quantum ad principium spiritualis vitæ, per hoc quod subdit, sacræ et divinissimæ nostræ regenerationis traditio.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut dictum est, opinionem Hugonis de sancto victore in hac parte sequi non oportet. Potest tamen verificari ut baptismus dicatur aqua esse, quia aqua est materiale baptismi principium. Et sic erit prædicatio per causam.

3. Ad tertium dicendum quod, accedente verbo ad elementum fit sacramentum, non quidem in ipso elemento, sed in homine, cui adhibetur elementum per usum ablutionis. Et hoc etiam significat ipsum verbum quod accedit ad elementum, cum dicitur, ego te baptizo, etc.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod baptismus fuerit institutus post Christi passionem.

1. Causa enim præcedit effectum. Sed passio Christi operatur in sacramentis novæ legis. Ergo passio Christi præcedit institutionem sacramentorum novæ le-

gis. Et præcipue institutionem baptismi, cum apostolus dicat, Rom. VI, quicumque baptizati sumus in Christo Iesu, in morte ipsius baptizati sumus, etc.

2. Præterea, sacramenta novæ legis efficaciam habent ex mandato Christi. Sed Christus mandatum baptizandi dedit discipulis post passionem et resurrectionem suam, dicens, euntes, docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine patris, etc., ut habetur Matth. Ult. Ergo videtur quod post passionem Christi baptismus fuerit institutus.

3. Præterea, baptismus est sacramentum necessitatis, ut supra dictum est, et ita videtur quod ex quo baptismus institutus fuit, homines obligarentur ad baptismum. Sed ante passionem Christi homines non obligabantur ad baptismum, quia adhuc circumcisio suam virtutem habebat, in cuius loco successit baptismus. Ergo videtur quod baptismus non fuerit institutus ante passionem Christi.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in quodam sermone epiphaniæ, ex quo Christus in aquis immergitur, ex eo omnium peccata abluit aqua. Sed hoc fuit ante Christi passionem. Ergo baptismus ante Christi passionem fuit institutus.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est supra, sacramenta ex sui institutione habent quod conferant gratiam. Unde tunc videtur aliquod sacramentum institui, quando accipit virtutem producendi suum effectum. Hanc autem virtutem accepit baptismus quando Christus est baptizatus. Unde tunc vere baptismus institutus fuit, quantum ad ipsum sacramentum. Sed necessitas utendi hoc sacramento indicta fuit hominibus post passionem et resurrectionem. Tum quia in passione Christi terminata sunt figuralia sacramenta, quibus succedit baptismus et alia sacramenta novæ legis. Tum etiam quia per baptismum configuratur homo passioni et resurrectioni Christi, in quantum moritur peccato et incipit novam iustitiæ vitam. Et ideo oportuit Christum pati prius et resurgere quam hominibus indiceretur necessitas se configurandi morti et resurrectioni eius.

1. Ad primum ergo dicendum quod etiam ante passionem Christi baptismus habebat efficaciam a Christi passione, in quantum eam præfigurabat, aliter tamen quam sacramenta veteris legis. Nam illa erant figuræ tantum, baptismus autem ab ipso Christo virtutem habebat iustificandi, per cuius virtutem etiam ipsa passio salutifera fuit.

2. Ad secundum dicendum quod homines non debebant multiplicibus figuris arctari per Christum, qui venerat sua veritate figuras impletas auferre. Et ideo ante passionem suam baptismum institutum non posuit sub præcepto, sed voluit ad eius exercitium homines assuefieri; et præcipue in populo Iudæorum, apud quem omnia facta figuralia erant, ut Augustinus dicit, contra

Faustum. Post passionem vero et resurrectionem, non solum Iudæis, sed etiam gentilibus suo præcepto necessitatem baptismi imposuit, dicens, euntes, docete omnes gentes.

3. Ad tertium dicendum quod sacramenta non sunt obligatoria nisi quando sub præcepto ponuntur. Quod quidem non fuit ante passionem, ut dictum est. Quod enim Dominus ante passionem Nicodemo dixit, Ioan. III, nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei, magis videtur ad futurum respicere quam ad præsens tempus.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEditur. Videtur quod aqua non sit propria materia baptismi.

1. Baptismus enim, secundum Dionysium et Damascenum, habet vim illuminativam. Sed illuminatio maxime competit igni. Ergo baptismus magis debet fieri in igne quam in aqua, præsertim cum iohannes baptista, prænuntians Christi baptismum, dicat, ille vos baptizabit in spiritu sancto et igni.

2. Præterea, in baptismo significatur ablutio peccatorum. Sed multa alia sunt ablutiva quam aqua, sicut vinum et oleum et alia huiusmodi. Ergo etiam in his potest fieri baptismus. Non ergo aqua est propria materia baptismi.

3. Præterea, sacramenta ecclesiæ fluxerunt de latere Christi pendentis in cruce, ut supra dictum est. Sed inde fluxit non solum aqua, sed etiam sanguis. Ergo videtur quod etiam in sanguine possit fieri baptismus. Quod etiam magis videtur convenire cum effectu baptismi, quia dicitur Apoc. I, lavit nos a peccatis nostris in sanguine suo.

4. Præterea, sicut Augustinus et beda dicunt, Christus tactu suæ mundissimæ carnis vim regenerativam et purgativam contulit aquis. Sed non omnis aqua continuatur cum aqua iordanis, quam Christus tetigit sua carne. Ergo videtur quod non in omni aqua possit fieri baptismus. Et ita aqua, in quantum huiusmodi, non est propria materia baptismi.

5. Præterea, si aqua secundum se esset propria baptismi materia, non oporteret aliquid aliud fieri circa aquam, ad hoc quod in ea baptismus fieret. Sed in solemnibus baptismis aqua in qua debet celebrari baptismus, exorcizatur et benedicitur. Ergo videtur quod aqua secundum se non sit propria materia baptismi.

SED CONTRA est quod Dominus dicit, Ioan. III, nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei.

RESPONDEO dicendum quod ex institutione divina aqua est propria materia baptismi. Et hoc convenienter.

Primo quidem, quantum ad ipsam rationem baptismi, qui est regeneratio in spiritualem vitam, quod maxime congruit aquæ. Unde et semina, ex quibus generantur omnia viventia, scilicet plantæ et animalia, humida sunt, et ad aquam pertinent. Propter quod quidam Philosophi posuerunt aquam omnium rerum principium. Secundo, quantum ad effectus baptismi, quibus competunt aquæ proprietates. Quæ sua humiditate lavat, ex quo conueniens est ad significandum et causandum ablutionem peccatorum. Sua frigiditate etiam temperat superfluitatem caloris, et ex hoc competit ad mitigandum concupiscentiam fomitis. Sua diaphanitate est luminis susceptiva, unde competit baptismi in quantum est fidei sacramentum. Tertio, quia conuenit ad repræsentandum mysteria Christi, quibus iustificamur. Ut enim dicit chrysostomus, super illud Ioan., nisi quis renatus fuerit etc., sicut in quodam sepulcro, in aqua, submergentibus nobis capita, vetus homo sepelitur, et submersus deorsum occultatur, et deinde novus rursus ascendit. Quarto, quia ratione suæ communitatis et abundantiae est conueniens materia necessitati huius sacramenti, potest enim ubique de facili haberi.

1. Ad primum ergo dicendum quod illuminatio pertinet ad ignem active. Ille autem qui baptizatur, non efficitur illuminans, sed illuminatus per fidem, quæ est ex auditu, ut dicitur Rom. X. Et ideo magis competit aqua baptismi quam ignis. Quod autem dicitur, baptizabit vos in spiritu sancto et igni, potest per ignem, ut Hieronymus dicit, intelligi spiritus sanctus, qui super discipulos in igneis linguis apparuit, ut dicitur Act. II. Vel per ignem potest intelligi tribulatio, ut chrysostomus dicit, super Matth., quia tribulatio peccata purgat, et concupiscentiam diminuit. Vel quia, ut Hilarius dicit, super Matth., baptizatis in spiritu sancto reliquum est consummari igne iudicii.

2. Ad secundum dicendum quod vinum et oleum communiter non sumuntur ad usum ablutionis, sicut aqua. Nec etiam ita perfecte abluunt, quia ex illorum ablutione remanet aliqua infectio quantum ad odorem, quod non contingit de aqua. Illa etiam non ita communiter et abundanter habentur sicut aqua.

3. Ad tertium dicendum quod ex latere Christi fluxit aqua ad abluendum, sanguis autem ad redimendum. Et ideo sanguis competit sacramento eucharistiæ, aqua autem sacramento baptismi. Qui tamen habet vim ablutivam ex virtute sanguinis Christi.

4. Ad quartum dicendum quod virtus Christi derivata est ad omnem aquam, non propter continuitatem loci, sed propter similitudinem speciei, ut dicit Augustinus, in quodam sermone epiphaniæ, quæ de salvatoris baptismate benedictio fluxit, tanquam fluvius spiritalis, omnium gurgitum tractus, universorum fontium venas implevit.

5. Ad quintum dicendum quod illa benedictio quæ adhibetur aquæ, non est de necessitate baptismi, sed pertinet ad quandam solemnitatem, per quam excitatur devotio fidelium, et impeditur astutia Dæmonis, ne impediat baptismi effectum.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod ad baptismum non requiratur aqua simplex.

1. Aqua enim quæ apud nos est, non est aqua pura, quod præcipue apparet de aqua maris, in qua plurimum admiscetur de terrestri, ut patet per Philosophum, in libro meteorol. Et tamen in tali aqua potest fieri baptismus. Ergo non requiratur aqua simplex et pura ad baptismum.

2. Præterea, in solempni celebratione baptismi aquæ infunditur chrisma. Sed hoc videtur impedire puritatem et simplicitatem aquæ. Ergo aqua pura et simplex non requiratur ad baptismum.

3. Præterea, aqua fluens de latere Christi pendens in cruce fuit significativa baptismi, ut dictum est. Sed aqua illa non videtur fuisse aqua pura, eo quod in corpore mixto, cuiusmodi fuit corpus Christi, non sunt elementa in actu. Ergo videtur quod non requiratur aqua pura vel simplex ad baptismum.

4. Præterea, lixivium non videtur esse aqua pura, habet enim contrarias proprietates aquæ, scilicet calefaciendi et desiccandi. Et tamen in lixivio videtur posse fieri baptismus, sicut et in aquis balnearum, quæ transeunt per venas sulphureas, sicut et lixivium colatur per cineres. Ergo videtur quod aqua simplex non requiratur ad baptismum.

5. Præterea, aqua rosacea generatur per sublimationem a rosis, sicut etiam aquæ alchimicæ generantur per sublimationem ab aliquibus corporibus. Sed in his aquis, ut videtur, potest fieri baptismus, sicut et in aquis pluvialibus, quæ per sublimationem vaporum generantur. Cum igitur huiusmodi aquæ non sint puræ et simplices, videtur quod aqua pura et simplex non requiratur ad baptismum.

SED CONTRA est quod propria materia baptismi est aqua, ut dictum est. Sed speciem aquæ non habet nisi aqua simplex. Ergo aqua pura et simplex ex necessitate requiratur ad baptismum.

RESPONDEO dicendum quod aqua suam puritatem et simplicitatem potest amittere dupliciter, uno modo, per mixtionem alterius corporis; alio modo, per alterationem. Utrumque autem horum contingit fieri dupliciter, scilicet per artem, et per naturam. Ars autem deficit ab operatione naturæ, quia natura dat formam sub-

stantialem, quod ars facere non potest, sed omnes formæ artificiales sunt accidentales; nisi forte apponendo proprium agens ad propriam materiam, sicut ignem combustibili, per quem modum a quibusdam quædam animalia per putrefactionem generantur. Quæcumque igitur transmutatio circa aquam facta est per artem, sive commiscendo sive alterando, non transmutatur species aquæ. Unde in tali aqua potest fieri baptismus, nisi forte aqua admisceatur per artem in tam parva quantitate alicui corpori quod compositum magis sit aliud quam aqua; sicut lutum magis est terra quam aqua, et vinum lymphatum magis est vinum quam aqua. Sed transmutatio quæ fit a natura, quandoque quidem speciem aquæ solvit, et hoc fit quando aqua efficitur per naturam de substantia alicuius corporis mixti; sicut aqua conversa in liquorem uvæ est vinum, unde non habet speciem aquæ. Aliquando autem fit per naturam transmutatio aquæ sine solutione speciei, et hoc tam per alterationem, sicut patet de aqua calefacta a sole; quam etiam per mixtionem, sicut patet de aqua fluminis turbida ex permixtione terrestrium partium. Sic igitur dicendum est quod in qualibet aqua, qualitercumque transmutata, dummodo non solvatur species aquæ, potest fieri baptismus. Si autem solvatur species aquæ, non potest fieri baptismus.

1. Ad primum ergo dicendum quod transmutatio facta in aqua maris, et in aliis aquis quæ penes nos sunt, non est tanta quæ solvat speciem aquæ. Et ideo in huiusmodi aquis potest fieri baptismus.

2. Ad secundum dicendum quod admixtio chrismatum non solvit speciem aquæ. Sicut nec etiam aqua decoctionis carni, aut aliorum huiusmodi, nisi forte sit facta tanta resolutio corporum lixatorum in aqua quod liquor plus habeat de aliena substantia quam de aqua; quod ex spissitudine perspici potest. Si tamen ex liquore sic inspissato exprimat aqua subtilis, potest in ea fieri baptismus, sicut et in aqua quæ exprimitur ex luto, licet in luto baptismus fieri non possit.

3. Ad tertium dicendum quod aqua fluens de latere Christi pendentis in cruce non fuit humor phlegmaticus, ut quidam dixerunt. In tali enim humore non posset fieri baptismus, sicut nec in sanguine animalis, aut in vino, aut in quocumque liquore alicuius plantæ. Fuit autem aqua pura miraculose egrediens a corpore mortuo, sicut et sanguis, ad comprobendam veritatem dominici corporis, contra Manichæorum errorem, ut scilicet per aquam, quæ est unum quatuor elementorum, ostenderetur corpus Christi vere fuisse compositum ex quatuor elementis; per sanguinem vero ostenderetur esse compositum ex quatuor humoribus.

4. Ad quartum dicendum quod in lixivio, et in aquis sulphureorum balnearum, potest fieri baptismus, quia tales aquæ non incorporantur per artem vel naturam alicuius corporibus mixtis, sed solum alterationem quan-

dam recipiunt ex hoc quod transeunt per aliqua corpora.

5. Ad quintum dicendum quod aqua rosacea est liquor rosæ resolutus. Unde in ea non potest fieri baptismus. Et, eadem ratione, nec in aquis alchymicis, sicut in vino. Nec est eadem ratio de aquis pluvialibus, quæ generantur ex maiori parte ex subtiliatione vaporum resolutorum ex aquis, minimum autem ibi est de liquoribus corporum mixtorum, qui tamen per huiusmodi sublimationem, virtute naturæ, quæ est fortior arte, resolvuntur in veram aquam, quod ars facere non potest. Unde aqua pluvialis nullam proprietatem retinet alicuius corporis mixti, quod de aquis rosaceis et de aquis alchymicis dici non potest.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod hæc non sit conveniens forma baptismi, ego te baptizo in nomine patris et filii et spiritus sancti.

1. Actus enim magis debet attribui principali agenti quam ministro. Sed in sacramento minister agit ut instrumentum, ut supra dictum est, principale autem agens in baptismo est Christus, secundum illud Ioan. I, super quem videris spiritum descendentem et manentem, hic est qui baptizat. Inconvenienter ergo minister dicit, ego te baptizo, præsertim quia in hoc quod dicitur baptizo, intelligitur ego, et sic videtur superflue apponi.

2. Præterea, non oportet quod ille qui aliquem actum exercet, de actu exercito faciat mentionem, sicut ille qui docet, non oportet quod dicat, ego vos doceo. Dominus autem simul tradidit præceptum baptizandi et docendi, dicens, euntes, docete omnes gentes, etc. Ergo non oportet quod in forma baptismi fiat mentio de actu baptismi.

3. Præterea, ille qui baptizatur, quandoque non intelligit verba, puta si sit surdus aut puer. Frustra autem ad talem sermo dirigitur, secundum illud Eccli., ubi non est auditus, non effundas sermonem. Ergo inconvenienter dicitur, ego te baptizo, sermone directo ad eum qui baptizatur.

4. Præterea, contingit simul plures baptizari a pluribus, sicut apostoli baptizaverunt una die tria millia, et alia die quinque millia, ut dicitur Act. II et IV. Non ergo debet forma baptismi determinari in singulari numero, ut dicatur, ego te baptizo, sed potest dici, nos vos baptizamus.

5. Præterea, baptismus virtutem habet a passione Christi. Sed per formam baptismus sanctificatur. Ergo videtur quod in forma baptismi debeat fieri mentio de passione Christi.

6. Præterea, nomen designat proprietatem rei. Sed tres sunt proprietates personales divinarum persona-

rum, ut in prima parte dictum est. Non ergo debet dici, in nomine patris et filii et spiritus sancti, sed, in nominibus.

7. Præterea, persona patris non solum significatur nomine patris, sed etiam nomine innascibilis et genitoris; filius etiam significatur nomine verbi et imaginis et geniti; spiritus etiam sanctus potest significari nomine doni et amoris, et nomine procedentis. Ergo videtur quod etiam his nominibus utendo perficitur baptismus.

SED CONTRA est quod Dominus dicit, Matth. Ult., euntes, docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine patris et filii et spiritus sancti.

RESPONDEO dicendum quod baptismus per suam formam consecratur, secundum illud Ephes. V, mundans eam lavacro aquæ in verbo vitæ, et Augustinus dicit, in libro de unico baptismo, quod baptismus verbis evangelicis consecratur. Et ideo oportet quod in forma baptismi exprimat causa baptismi. Est autem eius duplex causa, una quidem principalis, a qua virtutem habet, quæ est sancta trinitas; alia autem est instrumentalis, scilicet minister, qui tradit exterius sacramentum. Et ideo debet in forma baptismi de utraque fieri mentio. Minister autem tangitur cum dicitur, ego te baptizo, causa autem principalis, cum dicitur, in nomine patris et filii et spiritus sancti. Unde hæc est conveniens forma baptismi, ego te baptizo in nomine patris et filii et spiritus sancti.

1. Ad primum ergo dicendum quod actio attribuitur instrumento sicut immediate agenti, attribuitur autem principali agenti sicut in cuius virtute instrumentum agit. Et ideo in forma baptismi convenienter significatur minister ut exercens actum baptismi, per hoc quod dicitur, ego te baptizo, et ipse Dominus baptizandi actum attribuit ministris, dicens, baptizantes eos, etc. Causa autem principalis significatur ut in cuius virtute sacramentum agitur, per hoc quod dicitur, in nomine patris et filii et spiritus sancti, non enim Christus baptizat sine patre et spiritu sancto. Græci autem non attribuunt actum baptismi ministris, ad evitandum antiquorum errorem, qui virtutem baptismi baptistis attribuebant, dicentes, ego sum Pauli, et ego cephæ. Et ideo dicunt, baptizetur servus Christi talis in nomine patris, etc. Et quia exprimitur actus exercitus per ministrum cum invocatione trinitatis, verum perficitur sacramentum. Quod autem additur ego in forma nostra, non est de substantia formæ, sed ponitur ad maiorem expressionem intentionis.

2. Ad secundum dicendum quod, quia ablutio hominis in aqua propter multa fieri potest, oportet quod determinetur in verbis formæ ad quid fiat. Quod quidem non fit per hoc quod dicitur, in nomine patris et filii et spiritus sancti, quia omnia in tali nomine facere debemus, ut habetur Coloss. III. Et ideo, si non exprimat actus bap-

tismi, vel per modum nostrum vel per modum Græcorum, non perficitur sacramentum, secundum illam decretalem Alexandri III, si quis puerum ter in aquam miserit in nomine patris et filii et spiritus sancti amen, et non dixerit, ego te baptizo in nomine patris et filii et spiritus sancti amen, non est puer baptizatus.

3. Ad tertium dicendum quod verba quæ proferuntur in formis sacramentorum, non pronuntiantur solum causa significandi, sed etiam causa efficiendi, in quantum habent efficaciam ab illo verbo per quod facta sunt omnia. Et ideo convenienter diriguntur non solum ad homines, sed etiam ad creaturas insensibiles, ut cum dicitur, exorcizo te, creatura salis.

4. Ad quartum dicendum quod plures simul non possunt unum baptizare, quia actus multiplicatur secundum multiplicationem agentium, si perfecte ab unoquoque agatur. Et sic, si convenirent duo quorum unus esset mutus, qui non posset proferre verba, et alius carens manibus, qui non posset exercere actum, non possent ambo simul baptizare, uno dicente verba et alio exercente actum. Possunt autem, si necessitas exigit, plures simul baptizari, quia nullus eorum recipiet nisi unum baptismum. Sed tunc oportebit dicere, ego baptizo vos. Nec erit mutatio formæ, quia vos nihil aliud est quam te et te. Quod autem dicitur nos, non est idem quod ego et ego, sed, ego et tu, et sic iam mutaretur forma. Similiter autem mutaretur forma si diceretur, ego baptizo me. Et ideo nullus potest baptizare seipsum. Propter quod etiam Christus a iohanne voluit baptizari, ut dicitur extra, de baptismo et eius effectu, cap. Debitum.

5. Ad quintum dicendum quod passio Christi, etsi sit principalis causa respectu ministri, est tamen causa instrumentalis respectu sanctæ trinitatis. Et ideo potius commemoratur trinitas quam passio Christi.

6. Ad sextum dicendum quod, etsi sint tria nomina personalia trium personarum, est tamen unum nomen essentielle. Virtus autem divina, quæ operatur in baptismo, ad essentialiam pertinet. Et ideo dicitur in nomine, et non in nominibus.

7. Ad septimum dicendum quod, sicut aqua sumitur ad baptismum quia eius usus est communior ad abluendum, ita ad significandum tres personas in forma baptismi assumuntur illa nomina quibus communius consueverunt nominari personæ in illa lingua. Nec in aliis nominibus perficitur sacramentum.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod in nomine Christi possit dari baptismus.

1. Sicut enim una est fides, et unum baptisma, ut dicitur Ephes. IV. Sed Act. VIII dicitur quod in nomine Iesu

Christi baptizabantur viri et mulieres. Ergo etiam nunc potest dari baptismus in nomine Christi.

2. Præterea, Ambrosius dicit, si Christum dicas, et patrem, a quo unctus est, et ipsum qui unctus est, filium, et spiritum, quo unctus est, designasti. Sed in nomine trinitatis potest fieri baptismus. Ergo et in nomine Christi.

3. Præterea, Nicolaus Papa, ad consulta bulgarorum respondens, dicit, qui in nomine sanctæ trinitatis, vel tantum in nomine Christi, sicut in actibus apostolorum legitur, baptizati sunt, unum quippe idemque est, ut sanctus ait Ambrosius, rebaptizari non debent. Rebaptizarentur autem si in hac forma baptizati sacramentum baptismi non reciperent. Ergo potest consecrari baptismus in nomine Christi sub hac forma, ego te baptizo in nomine Christi.

SED CONTRA est quod Pelagius Papa scribit Gaudentio episcopo, si hi qui in locis dilectionis tuæ vicinis commorari dicuntur, se solummodo in nomine Domini baptizatos fuisse confitentur, sine cuiusquam dubitationis ambiguo, eos ad fidem catholicam venientes in sanctæ trinitatis nomine baptizabis. Didymus etiam dicit, in libro de spiritu sancto, licet quis possit existere mentis alienæ qui ita baptizaret ut unum de prædictis nominibus, scilicet trium personarum, prætermittat, sine perfectione baptizabit.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, sacramenta habent efficaciam ab institutione Christi. Et ideo, si prætermittatur aliquid eorum quæ Christus instituit circa aliquod sacramentum, efficacia caret, nisi ex speciali dispensatione eius, qui virtutem suam sacramentis non alligavit. Christus autem instituit sacramentum baptismi dari cum invocatione trinitatis. Et ideo quidquid desit ad invocationem plenam trinitatis, tollit integritatem baptismi. Nec obstat quod in nomine unius personæ intelligitur alia, sicut in nomine patris intelligitur filius; aut quod ille qui nominat unam solam personam, potest habere rectam fidem de tribus. Quia ad sacramentum, sicut requiritur materia sensibilis, ita et forma sensibilis. Unde non sufficit intellectus vel fides trinitatis ad perfectionem sacramenti, nisi sensibilibus verbis trinitas exprimat. Unde et in baptismo Christi, ubi fuit origo sanctificationis nostri baptismi, affuit trinitas sensibilibus, scilicet pater in voce, filius in humana natura, spiritus sanctus in columba.

1. Ad primum ergo dicendum quod ex speciali Christi revelatione apostoli in primitiva ecclesia in nomine Christi baptizabant, ut nomen Christi, quod erat odiosum Iudæis et gentibus, honorabile redderetur, per hoc quod ad eius invocationem spiritus sanctus dabatur in baptismo.

2. Ad secundum dicendum quod Ambrosius assignat rationem quare convenienter talis dispensatio fieri

potuit in primitiva ecclesia, quia scilicet in nomine Christi tota trinitas intelligitur; et ideo servabatur ad minus integritate intelligibili forma quam Christus tradidit in evangelio.

3. Ad tertium dicendum quod Nicolaus Papa dictum suum confirmat ex duobus præmissis. Et ideo eius responsio patet ex primis duabus solutionibus.

ARTICULUS 7

AD SEPTIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod immersio in aqua sit de necessitate baptismi.

1. Ut enim dicitur Ephes. IV, una fides, unum baptismus. Sed apud multos communis modus baptizandi est per immersionem. Ergo videtur quod non possit esse baptismus sine immersione.

2. Præterea, apostolus dicit, Rom. VI, quicumque baptizati sumus in Christo Iesu, in morte ipsius baptizati sumus, consepulti enim sumus cum illo per baptismum in morte. Sed hoc fit per immersionem, dicit enim chrysostomus, super illud Ioan. III, nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu sancto, etc., sicut in quodam sepulcro, in aqua, submergentibus nobis capita, vetus homo sepe litur, et submersus deorsum occutatur, deinde novus rursus ascendit. Ergo videtur quod immersio sit de necessitate baptismi.

3. Præterea, si sine immersione totius corporis posset fieri baptismus, sequeretur quod pari ratione sufficeret quamlibet partem aqua perfundi. Sed hoc videtur inconveniens, quia originale peccatum, contra quod præcipue datur baptismus, non est in una tantum corporis parte. Ergo videtur quod requiratur immersio ad baptismum, et non sufficiat sola aspersionis.

SED CONTRA est quod Heb. X dicitur, accedamus ad eum vero corde in plenitudine fidei, aspersi corda a conscientia mala, et abluti corpus aqua munda.

RESPONDEO dicendum quod aqua assumitur in sacramento baptismi ad usum ablutionis corporalis, per quam significatur interior ablutio peccatorum. Ablutio autem fieri potest per aquam non solum per modum immersionis, sed etiam per modum aspersionis vel effusionis. Et ideo, quamvis tutius sit baptizare per modum immersionis, quia hoc habet communior usus; potest tamen fieri baptismus per modum aspersionis; vel etiam per modum effusionis, secundum illud Ezech. XXVI, effundam super vos aquam mundam, sicut et beatus Laurentius legitur baptizasse. Et hoc præcipue propter necessitatem. Vel quia est magna multitudo baptizandorum, sicut patet Act. II et IV, ubi dicitur quod crediderunt una die tria millia, et alia quinque millia. Quandoque autem potest imminere necessitas propter pau-

citatem aquæ; vel propter debilitatem ministri, qui non potest sustentare baptizandum; vel propter debilitatem baptizandi, cui posset imminere periculum mortis ex immersione. Et ideo dicendum est quod immersio non est de necessitate baptismi.

1. Ad primum ergo dicendum quod ea quæ sunt per accidens, non variant substantiam rei. Per se autem requiritur ad baptismum corporalis ablutio per aquam, unde et baptismus lavacrum nominatur, secundum illud Ephes. V, mundans eam lavacro aquæ in verbo vitæ. Sed quod fiat ablutio hoc vel illo modo, accidit baptismi. Et ideo talis diversitas non tollit unitatem baptismi.

2. Ad secundum dicendum quod in immersione expressius repræsentatur figura sepulturæ Christi, et ideo hic modus baptizandi est communior et laudabilior. Sed in aliis modis baptizandi repræsentatur aliquo modo, licet non ita expresse, nam, quocumque modo fiat ablutio, corpus hominis, vel aliqua pars eius, aquæ supponitur, sicut corpus Christi fuit positum sub terra.

3. Ad tertium dicendum quod principalis pars corporis, præcipue quantum ad exteriora membra, est caput, in quo vigent omnes sensus et interiores et exteriores. Et ideo, si totum corpus aqua non possit perfundi, propter aquæ paucitatem vel propter aliquam aliam causam, oportet caput perfundere, in quo manifestatur principium animalis vitæ. Et licet per membra quæ generationi deserviunt peccatum originale traducatur, non tamen sunt membra illa potius aspergenda quam caput, quia per baptismum non tollitur transmissio originalis in prolem per actum generationis, sed liberatur anima a macula et reatu peccati quod incurrit. Et ideo debet præcipue lavari illa pars corporis in qua manifestantur opera animæ. In veteri tamen lege remedium contra originale peccatum institutum erat in membro generationis, quia adhuc ille per quem originale erat amovendum, nasciturus erat ex semine Abrahamæ, cuius fidem circumcisio significabat, ut dicitur Rom. IV.

ARTICULUS 8

AD OCTAVUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod trina immersio sit de necessitate baptismi.

1. Dicit enim Augustinus, in quodam sermone de symbolo ad baptizatos, recte tertio mersi estis, quia accepistis baptismum in nomine trinitatis. Recte tertio mersi estis, quia accepistis baptismum in nomine Iesu Christi, qui tertia die resurrexit a mortuis. Illa enim tertio repetita immersio typum dominicæ exprimit sepulturæ, per quam Christo consepulti estis in baptismo. Sed utrumque videtur ad necessitatem baptismi pertinere, scilicet et quod significetur in baptismo trinitas personarum; et

quod fiat configuratio ad sepulturam Christi. Ergo videtur quod trina immersio sit de necessitate baptismi.

2. Præterea, sacramenta ex mandato Christi efficaciam habent. Sed trina immersio est ex mandato Christi, scripsit enim Pelagius Papa Gaudentio episcopo, evangelicum præceptum, ipso Domino Deo et salvatore nostro Iesu Christo tradente, nos admonet in nomine trinitatis, trina etiam immersione, sanctum baptismum unicuique tribuere. Ergo, sicut baptizare in nomine trinitatis est de necessitate baptismi, ita baptizare trina immersione videtur esse de necessitate baptismi.

3. Præterea, si trina immersio non sit de necessitate baptismi, ergo ad primam immersionem aliquis baptismi consequitur sacramentum. Si vero addatur secunda et tertia, videtur quod secundo vel tertio baptizetur, quod est inconueniens. Non ergo una immersio sufficit ad sacramentum baptismi, sed trina videtur esse de necessitate ipsius.

SED CONTRA est quod Gregorius scribit leandro episcopo, reprehensibile esse nullatenus potest infantem in baptismate vel tertio vel semel immergere, quoniam et in tribus immersionibus personarum trinitas, et una potest divinitatis singularitas designari.

RESPONDEO dicendum quod, sicut prius dictum est, ad baptismum per se requiritur ablutio aquæ, quæ est de necessitate sacramenti, modus autem ablutionis per accidens se habet ad sacramentum. Et ideo, sicut ex prædicta auctoritate Gregorii patet, quantum est de se, utrumque licite fieri potest, scilicet et semel et ter immergere, quia unica immersione significatur unitas mortis Christi, et unitas deitatis; per trinam autem immersionem significatur triduum sepulturæ Christi, et etiam trinitas personarum. Sed diversis ex causis, secundum ordinationem ecclesiæ, quandoque institutus est unus modus, quandoque alius. Quia enim a principio nascentis ecclesiæ quidam de trinitate male sentiebant, Christum purum hominem æstimantes, nec dici filium Dei et Deum nisi per meritum eius, quod præcipue fuit in morte, ideo non baptizabant in nomine trinitatis, sed in commemorationem mortis Christi, et una immersione. Quod reprobatur in primitiva ecclesia. Unde in canonibus apostolorum legitur, si quis presbyter aut episcopus non trinam immersionem unius ministerii, sed semel mergat in baptismate, quod dari a quibusdam dicitur in morte Domini, deponatur, non enim nobis dixit Dominus, in morte mea baptizate, sed, in nomine patris et filii et spiritus sancti. Postmodum vero inolevit quorundam schismaticorum et hæreticorum error homines rebaptizantium, sicut de donatistis Augustinus narrat, super Ioan. Et ideo, in detestationem erroris eorum, fuit statutum in Concilio toletano quod fieret una sola immersio, ubi sic legitur, propter vitandum schismatis scandalum, vel hæretici dogmatis usum, simplam teneamus

baptismi immersionem. Sed, cessante tali causa, communiter observatur in baptismo trina immersio. Et ideo graviter peccaret aliter baptizans, quasi ritum ecclesiæ non observans. Nihilominus tamen esset baptismus.

1. Ad primum ergo dicendum quod trinitas est sicut agens principale in baptismo. Similitudo autem agentis pervenit ad effectum secundum formam, et non secundum materiam. Et ideo significatio trinitatis fit in baptismo per verba formæ. Nec est de necessitate quod significetur trinitas per usum materiæ, sed hoc fit ad maiorem expressionem. Similiter etiam mors Christi figuratur sufficienter in unica immersione. Triduum autem sepulturæ non est de necessitate nostræ salutis, quia etiam si una die fuisset sepultus vel mortuus, suffecisset ad perficiendam nostram redemptionem; sed triduum illud ordinatur ad manifestandam veritatem mortis, ut supra dictum est. Et ideo patet quod trina immersio nec ex parte trinitatis, nec ex parte passionis Christi, est de necessitate sacramenti.

2. Ad secundum dicendum quod Pelagius Papa intelligit trinam immersionem esse ex mandato Christi in suo simili, in hoc scilicet quod Christus præcepit baptizari in nomine patris et filii et spiritus sancti. Non tamen est similis ratio de forma et de usu materiæ, ut dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, intentio requiritur ad baptismum. Et ideo ex intentione ministri ecclesiæ, qui intendit unum baptismum dare trina immersione, efficitur unum baptisma. Unde Hieronymus dicit, super epistolam ad Philipp., licet ter baptizetur, idest immergatur, propter mysterium trinitatis, tamen unum baptisma reputatur. Si vero intendere ad unamquamque immersionem unum baptisma dare, ad singulas immersiones repetens verba formæ, peccaret, quantum in se est, pluries baptizans.

ARTICULUS 9

AD NONUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod baptismus possit iterari.

1. Baptismus enim videtur institutus ad ablutionem peccatorum. Sed peccata iterantur. Ergo multo magis baptismus debet iterari, quia misericordia Christi transcendit hominis culpam.

2. Præterea, iohannes baptista præcipue fuit a Christo commendatus, cum de eo dictum sit, Matth. XI, inter natos mulierum non surrexit maior iohanne baptista. Sed baptizati a iohanne iterum rebaptizantur, ut habetur Act. XIX, ubi dicitur quod Paulus baptizavit eos qui erant baptizati baptismo iohannis. Ergo multo fortius illi qui sunt baptizati ab hæreticis vel peccatoribus, sunt rebaptizandi.

3. Præterea, in nicæno Concilio statutum est, si quis confugeret ad ecclesiam catholicam de Paulianistis et cataphrygis, baptizari eos debere. Videtur autem esse eadem ratio de hæreticis aliis. Ergo baptizati ab hæreticis debent esse rebaptizati.

4. Præterea, baptismus est necessarius ad salutem. Sed de quibusdam baptizatis aliquando dubitatur an sint baptizati. Ergo videtur quod debeant iterum rebaptizari.

5. Præterea, eucharistia est perfectius sacramentum quam baptismus, ut supra dictum est. Sed sacramentum eucharistiæ iteratur. Ergo multo magis baptismus potest iterari.

SED CONTRA est quod dicitur Ephes. IV, una fides, unum baptisma.

RESPONDEO dicendum quod baptismus iterari non potest. Primo quidem, quia baptismus est quædam spiritualis regeneratio, prout scilicet aliquis moritur veteri vitæ, et incipit novam vitam agere. Unde dicitur Ioan. III, nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu sancto, non potest videre regnum Dei. Unius autem non est nisi una generatio. Et ideo non potest baptismus iterari, sicut nec carnalis generatio. Unde Augustinus dicit, super illud Ioan. III, nunquid potest in ventrem matris suæ iterato introire et renasci, sic tu, inquit, intellige nativitatem spiritus, quo modo intellexit Nicodemus nativitatem carnis. Quo modo enim uterus non potest repeti, sic nec baptismus. Secundo, quia in morte Christi baptizamur, per quam morimur peccato et resurgimus in novitatem vitæ. Christus autem semel tantum mortuus est. Et ideo nec baptismus iterari debet. Propter quod, Heb. VI, contra quosdam rebaptizari volentes dicitur, rursus crucifigentes sibimetipsis filium Dei, ubi Glossa dicit, una Christi mors unum baptisma consecravit. Tertio, quia baptismus imprimit characterem, qui est indelebilis, et cum quadam consecratione datur. Unde, sicut aliæ consecrationes non iterantur in ecclesia, ita nec baptismus. Et hoc est quod Augustinus dicit, in II contra epistolam parmeniani, quod character militaris non repetitur; et quod non minus hæret sacramentum Christi quam corporalis hæc nota, cum videamus nec apostatas carere baptismate, quibus utique per pœnitentiam redeuntibus non restituitur. Quarto, quia baptismus principaliter datur contra originale peccatum. Et ideo, sicut originale peccatum non iteratur, ita etiam nec baptismus iteratur, quia, ut dicitur Rom. V, sicut per unius delictum in omnes homines in condemnationem, sic per unius iustitiam in omnes homines in iustificationem vitæ.

1. Ad primum ergo dicendum quod baptismus operatur in virtute passionis Christi, sicut supra dictum est. Et ideo, sicut peccata sequentia virtutem passionis Christi non auferunt, ita etiam non auferunt baptismum, ut

necesse sit ipsum iterari, sed, pœnitentia superveniente, tollitur peccatum, quod impediēbat effectum baptismi.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, super illud Ioan. I, sed ego nesciebam eum, ecce, post ioannem baptizatum est, post homicidam non est baptizatum, quia ioannes dedit baptismum suum, homicida dedit baptismum Christi; quia sacramentum tam sanctum est ut nec homicida ministrante polluatur.

3. Ad tertium dicendum quod Pauliani et cataphrygæ non baptizabant in nomine trinitatis. Unde Gregorius dicit, scribens quirico episcopo, hi hæretici qui in trinitatis nomine minime baptizantur, sicut sunt bonosiani et cataphrygæ, qui scilicet idem sentiebant cum Paulianis, quia et isti Christum Deum non credunt, existimantes scilicet ipsum esse purum hominem, et isti, scilicet cataphrygæ, spiritum sanctum perverso sensu esse purum hominem, montanum scilicet, credunt, qui cum ad sanctam ecclesiam veniunt, baptizantur, quia baptisma non fuit quod, in errore positi, sanctæ trinitatis nomine minime perceperunt. Sed, sicut in regulis ecclesiasticis dicitur, si qui apud illos hæreticos baptizati sunt qui in sanctæ trinitatis confessione baptizant, et veniunt ad catholicam fidem, recipiantur ut baptizati.

4. Ad quartum dicendum quod, sicut dicit decretalis Alexandri III, de quibus dubium est an baptizati fuerint, baptizentur his verbis præmissis, si baptizatus es, non te rebaptizo, sed si non baptizatus es, ego te baptizo, etc. Non enim videtur iterari quod nescitur esse factum.

5. Ad quintum dicendum quod utrumque sacramentum, scilicet baptismi et eucharistiæ, est repræsentativum dominicæ mortis et passionis, aliter tamen et aliter. Nam in baptismo commemoratur mors Christi in quantum homo Christo commoritur ut in novam vitam regeneretur. Sed in sacramento eucharistiæ commemoratur mors Christi in quantum ipse Christus passus exhibetur nobis quasi paschale convivium, secundum illud I Cor. V, Pascha nostrum immolatus est Christus, itaque epulemur. Et quia homo semel nascitur, multoties autem cibatur, semel tantum datur baptismus, multoties autem eucharistia.

ARTICULUS 7

AD DECIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non sit conveniens ritus quo ecclesia utitur in baptizando.

1. Ut enim dicit chrysostomus, nunquam aquæ baptismi purgare peccata credentium possent, nisi tactu dominici corporis sanctificatæ fuissent. Hoc autem factum fuit in baptismo Christi, qui celebratur in festo epiphaniæ. Ergo magis deberet celebrari solemniter baptismus in festo epiphaniæ quam in vigilia Paschæ et in vigilia Pentecostes.

2. Præterea, ad idem sacramentum non videtur pertinere diversarum materierum usus. Sed ab baptismum pertinet ablutio aquæ. Inconvenienter igitur ille qui baptizatur bis inungitur oleo sancto, primum in pectore, deinde inter scapulas, tertio, chrismate in vertice.

3. Præterea, in Christo Iesu non est masculus neque femina, barbarus et Scythia, et eadem ratione nec aliquæ aliæ huiusmodi differentiæ. Multo igitur minus diversitas vestium aliquid operatur in fide Christi. Inconvenienter ergo baptizatis traditur candida vestis.

4. Præterea, sine huiusmodi observantiis potest baptismus celebrari. Hæc igitur quæ dicta sunt, videntur esse superflua, et ita inconvenienter ab ecclesia instituta esse in ritu baptismi.

SED CONTRA est quod ecclesia regitur spiritu sancto, qui nihil inordinatum operatur.

RESPONDEO dicendum quod in sacramento baptismi aliquid agitur quod est de necessitate sacramenti, et aliquid est quod ad quandam solemnitatem sacramenti pertinet. De necessitate quidem sacramenti est et forma, quæ designat principalem causam sacramenti; et minister, qui est causa instrumentalis; et usus materiæ, scilicet ablutio in aqua, quæ designat principalem sacramenti effectum. Cetera vero omnia quæ in ritu baptizandi observat ecclesia, magis pertinent ad quandam solemnitatem sacramenti. Quæ quidem adhibentur sacramento propter tria. Primo quidem, ad excitandam devotionem fidelium, et reverentiam ad sacramentum. Si enim simpliciter fieret ablutio in aqua, absque solemnitate, de facili ab aliquibus æstimaretur quasi quædam communis ablutio. Secundo, ad fidelium instructionem. Simples enim, qui litteris non erudiuntur, oportet erudire per aliqua sensibilia signa, puta per picturas, et aliqua huiusmodi. Et per hunc modum per ea quæ in sacramentis aguntur, vel instruuntur, vel sollicitantur ad quærendum de his quæ per huiusmodi sensibilia signa significantur. Et ideo, quia, præter principalem sacramenti effectum, oportet quædam alia scire circa baptismum, conveniens fuit ut etiam quibusdam exterioribus signis repræsentarentur. Tertio, quia per orationes et benedictiones et alia huiusmodi cohibetur vis Dæmonis ab impedimento sacramentalis effectus.

1. Ad primum ergo dicendum quod Christus in epiphania baptizatus est baptismo ioannis, ut supra dictum est, quo quidem baptismo non baptizantur fideles, sed potius baptismo Christi. Qui quidem habet efficaciam ex passione Christi, secundum illud Rom. VI, quicumque baptizati sumus in Christo Iesu, in morte ipsius baptizati sumus; et ex spiritu sancto, secundum illud Ioan. III, nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu sancto. Et ideo solemniter baptismus agitur in ecclesia et in vigilia Paschæ, quando fit commemoratio dominicæ sepulturæ, et resurrectionis eiusdem; propter quod et Dominus post resur-

rectionem præceptum de baptismo discipulis dedit, ut habetur Matth. Ult., et in vigilia Pentecostes, quando incipit celebrari solemnitas spiritus sancti; unde et apostoli leguntur ipso die Pentecostes, quo spiritum sanctum receperant, tria millia baptizasse.

2. Ad secundum dicendum quod usus aquæ adhibetur in baptismo quasi pertinens ad substantiam sacramenti, sed usus olei vel chrismatis adhibetur ad quandam solemnitatem. Nam primo, baptizandus inungitur oleo sancto et in pectore et in scapulis, quasi athleta Dei, ut Ambrosius dicit, in libro de sacramentis, sicut pugiles inungi consueverunt. Vel, sicut innocentius dicit, in quadam decretali de sacra unctione, baptizandus in pectore inungitur, ut spiritus sancti donum recipiat, errorem abiiciat et ignorantiam, et fidem rectam suscipiat, quia iustus ex fide vivit; inter scapulas autem inungitur, ut spiritus sancti gratiam induat, exuat negligentiam et torporem, et bonam operationem exerceat; ut per fidei sacramentum sit munditia cogitationum in pectore, et fortitudo laborum in scapulis. Post baptismum vero, ut Rabanus dicit, statim signatur in cerebro a presbytero cum sacro chrismate, sequente simul et oratione, ut Christi regni particeps fiat, et a Christo christianus possit vocari. Vel, sicut Ambrosius dicit, unguentum super caput effunditur, quia sapientis sensus in capite eius, ut scilicet sit paratus omni petenti de fide reddere rationem.

3. Ad tertium dicendum quod vestis illa candida traditur baptizato, non quidem ea ratione quod non liceat ei aliis vestibus uti, sed in signum gloriosæ resurrectionis, ad quam homines per baptismum regenerantur; et ad designandam puritatem vitæ, quam debent post baptismum observare, secundum illud Rom. VI, in novitate vitæ ambulemus.

4. Ad quartum dicendum quod ea quæ pertinent ad solemnitatem sacramenti, etsi non sint de necessitate sacramenti, non tamen sunt superflua, quia sunt ad bene esse sacramenti, ut supra dictum est.

ARTICULUS 8

AD UNDECIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod inconvenienter describantur tria baptismata, scilicet aquæ, sanguinis et flaminis, scilicet spiritus sancti.

1. Quia apostolus dicit, Ephes. IV, una fides, unum baptisma. Sed non est nisi una fides. Ergo non debent tria baptismata esse.

2. Præterea, baptismus est quoddam sacramentum, ut ex supra dictis patet. Sed solum baptismus aquæ est sacramentum. Ergo non debent poni alii duo baptismi.

3. Præterea, Damascenus, in IV libro, determinat plura alia genera baptismatum. Non ergo solum debent poni tria baptismata.

SED CONTRA est quod, super illud Heb. VI, baptismatum doctrinæ, dicit Glossa, pluraliter dicit, quia est baptismus aquæ, pœnitentiæ, et sanguinis.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, baptismus aquæ efficaciam habet a passione Christi, cui aliquis configuratur per baptismum; et ulterius, sicut a prima causa, a spiritu sancto. Licet autem effectus dependeat a prima causa, causa tamen superexcedit effectum, nec dependet ab effectu. Et ideo, præter baptismum aquæ, potest aliquis consequi sacramenti effectum ex passione Christi, inquantum quis ei conformatur pro Christo patiendo. Unde dicitur Apoc. VII, hi sunt qui venerunt ex tribulatione magna, et laverunt stolas suas et dealbaverunt eas in sanguine agni. Eadem etiam ratione aliquis per virtutem spiritus sancti consequitur effectum baptismi, non solum sine baptismo aquæ, sed etiam sine baptismo sanguinis, inquantum scilicet alicuius cor per spiritum sanctum movetur ad credendum et diligendum Deum, et pœnitendum de peccatis; unde etiam dicitur baptismus pœnitentiæ. Et de hoc dicitur Isaïæ IV, si abluerit Dominus sordes filiarum sion, et sanguinem ierusalem laverit de medio eius, in spiritu iudicii et spiritu ardoris. Sic igitur utrumque aliorum baptismatum nominatur baptismus, inquantum supplet vicem baptismi. Unde dicit Augustinus, in IV libro de unico baptismo parvulorum, baptismi vicem aliquando implere passionem, de latrone illo cui non baptizato dictum est, hodie mecum eris in Paradiso, beatus Cyprianus non leve documentum assumit. Quod etiam atque etiam considerans, invenio non tantum passionem pro nomine Christi id quod ex baptismo deerat posse supplere, sed etiam fidem conversionemque cordis, si forte ad celebrandum mysterium baptismi in angustiis temporum succurri non potest.

1. Ad primum ergo dicendum quod alia duo baptismata includuntur in baptismo aquæ, qui efficaciam habet et ex passione Christi et ex spiritu sancto. Et ideo per hoc non tollitur unitas baptismatis.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut supra dictum est, sacramentum habet rationem signi. Alia vero duo conveniunt cum baptismo aquæ, non quidem quantum ad rationem signi, sed quantum ad effectum baptismatis. Et ideo non sunt sacramenta.

3. Ad tertium dicendum quod Damascenus ponit quædam baptismata figuralia. Sicut diluvium, quod fuit signum nostri baptismi quantum ad salvationem fidelium in ecclesia, sicut tunc pauca animæ salvæ factæ sunt in arca, ut dicitur I Petr. III. Ponit etiam transitum maris rubri, qui significat nostrum baptisma quantum ad liberationem a servitute peccati; unde apostolus dicit, I Cor. X, quod omnes baptizati sunt in nube et in mari. Ponit etiam ablutiones diversas quæ fiebant in veteri lege, præfigurantes nostrum baptisma quantum ad pur-

gationem peccatorum. Ponit etiam baptismum iohannis, qui fuit præparatorius ad nostrum baptisma.

ARTICULUS 10

AD DUODECIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod baptismus sanguinis non sit potissimus inter tria baptismata.

1. Baptismus enim aquæ imprimit characterem. Quod quidem baptismus sanguinis non facit. Ergo baptismus sanguinis non est potior quam baptismus aquæ.

2. Præterea, baptismus sanguinis non valet sine baptismo flaminis, qui est per caritatem, dicitur enim I Cor. XIII, si tradidero corpus meum ita ut ardeam, caritatem autem non habuero, nihil mihi prodest. Sed baptismus flaminis valet sine baptismo sanguinis, non enim soli martyres salvantur. Ergo baptismus sanguinis non est potissimus.

3. Præterea, sicut baptismus aquæ habet efficaciam a passione Christi, cui, secundum prædicta, respondet baptismus sanguinis, ita passio Christi efficaciam habet a spiritu sancto, secundum illud Heb. IX, sanguis Christi, qui per spiritum sanctum obtulit semetipsum pro nobis, emundabit conscientias nostras ab operibus mortuis, etc. Ergo baptismus flaminis potior est quam baptismus sanguinis. Non ergo baptismus sanguinis est potissimus.

SED CONTRA est quod Augustinus, ad fortunatum, loquens de comparatione baptismatum, dicit, baptizatus confitetur fidem suam coram sacerdote, martyr coram persecutore. Ille post confessionem suam aspergitur aqua, hic sanguine. Ille per impositionem manus pontificis recipit spiritum sanctum, hic templum efficitur spiritus sancti.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, effusio sanguinis pro Christo, et operatio interior spiritus sancti, dicuntur baptismata in quantum efficiunt effectum baptismi aquæ. Baptismus autem aquæ efficaciam habet a passione Christi et a spiritu sancto, ut dictum est. Quæ quidem duæ causæ operantur in quolibet horum trium baptismatum, excellentissime autem in baptismo sanguinis. Nam passio Christi operatur quidem in baptismo aquæ per quandam figuralem repræsentationem; in baptismo autem flaminis vel pœnitentiæ per quandam affectionem; sed in baptismo sanguinis per imitationem operis. Similiter etiam virtus spiritus sancti operatur in baptismo aquæ per quandam virtutem latentem; in baptismo autem pœnitentiæ per cordis commotionem; sed in baptismo sanguinis per potissimum dilectionis et affectionis fervorem, secundum illud Ioan. XV, maiorem hac dilectionem nemo habet, ut animam suam ponat quis pro amicis suis.

1. Ad primum ergo dicendum quod character est res et sacramentum. Non autem dicimus quod baptismus sanguinis præeminentiam habeat secundum rationem sacramenti, sed quantum ad sacramenti effectum.

2. Ad secundum dicendum quod effusio sanguinis non habet rationem baptismi si sit sine caritate. Ex quo patet quod baptismus sanguinis includit baptismum flaminis, et non e converso. Unde ex hoc probatur perfectior.

3. Ad tertium dicendum quod baptismus sanguinis præeminentiam habet non solum ex parte passionis Christi, sed etiam ex parte spiritus sancti, ut dictum est.

QUÆSTIO 57

DEINDE considerandum est de ministris per quos traditur sacramentum baptismi. Et circa hoc quæruntur octo. Primo, utrum ad diaconum pertineat baptizare. Secundo, utrum pertineat ad presbyterum, vel solum ad episcopum. Tertio, utrum laicus possit sacramentum baptismi conferre. Quarto, utrum hoc possit facere mulier. Quinto, utrum non baptizatus possit baptizare. Sexto, utrum plures possint simul baptizare unum et eundem. Septimo, utrum necesse sit esse aliquem qui baptizatum de sacro fonte recipiat. Octavo, utrum suscipiens aliquem de sacro fonte obligetur ad eius instructionem.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod ad officium diaconi pertineat baptizare.

1. Simul enim iniungitur a Domino officium prædicandi et baptizandi, secundum illud Matth. Ult., euntes, docete omnes gentes, baptizantes eos, etc. Sed ad officium diaconi pertinet evangelizare. Ergo videtur quod etiam ad officium diaconi pertineat baptizare.

2. Præterea, secundum Dionysium, V cap. Eccl. Hier., purgare pertinet ad officium diaconi. Sed purgatio a peccatis maxime fit per baptismum, secundum illud Ephes. V, mundans eam lavacro aquæ in verbo vitæ. Ergo videtur quod baptizare pertineat ad diaconem.

3. Præterea, de beato Laurentio legitur quod, cum ipse esset diaconus, plurimos baptizabat. Ergo videtur quod ad diacones pertinet baptizare.

SED CONTRA est quod Gelasius Papa dicit, et habetur in decretis, XCIII dist., diacones propriam constituimus observare mensuram. Et infra, absque episcopo vel

presbytero baptizare non audeant, nisi, prædictis ordinibus longius constitutis, necessitas extrema compellat.

RESPONDEO dicendum quod, sicut cælestium ordinum proprietates et eorum officia ex eorum nominibus accipiuntur, ut dicit Dionysius, VII cap. Cæl. Hier.; ita etiam ex nominibus ecclesiasticorum ordinum accipi potest quid ad unumquemque pertineat ordinem. Dicuntur autem diacones quasi ministri, quia videlicet ad diacones non pertinet aliquod sacramentum principaliter et quasi ex proprio officio præbere, sed ministerium adhibere aliis maioribus in sacramentorum exhibitione. Et sic ad diaconem non pertinet quasi ex proprio officio tradere sacramentum baptismi, sed in collatione huius sacramenti et aliorum assistere et ministrare maioribus. Unde Isidorus dicit, ad diaconum pertinet assistere et ministrare sacerdotibus in omnibus quæ aguntur in sacramentis Christi, in baptismo scilicet, in chrismate, in patena et calice.

1. Ad primum ergo dicendum quod ad diaconum pertinet recitare evangelium in ecclesia, et prædicare ipsum per modum catechizantis, unde et Dionysius dicit quod diaconi habent officium super immundos, inter quos ponit catechumenos. Sed docere, id est exponere evangelium, pertinet proprie ad episcopum, cuius actus est perficere, secundum Dionysium, V cap. Eccl. Hier.; perficere autem idem est quod docere. Unde non sequitur quod ad diacones pertineat officium baptizandi.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut Dionysius dicit, II cap. Eccl. Hier., baptismus non solum habet vim purgativam, sed etiam illuminativam virtutem. Et ideo excedit officium diaconi, ad quem pertinet solum purgare, scilicet vel repellendo immundos, vel disponendo eos ad sacramenti susceptionem.

3. Ad tertium dicendum quod, quia baptismus est sacramentum necessitatis, permittitur diaconibus, necessitate urgente in absentia maiorum, baptizare, sicut patet ex auctoritate Gelasii super inducta. Et hoc modo beatus Laurentius, diaconus existens, baptizavit.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod baptizare non pertineat ad officium presbyterorum, sed solum episcoporum.

1. Quia, sicut dictum est, sub eodem præcepto iniungitur, Matth. Ult., officium docendi et baptizandi. Sed docere, quod est perficere, pertinet ad officium episcopi, ut patet per Dionysium, V et VI cap. Eccl. Hier. Ergo et baptizare pertinet tantum ad officium episcopi.

2. Præterea, per baptismum annumeratur aliquis populo christiano, quod quidem videtur ad officium solius

principis pertinere. Sed principatum in ecclesia tenent episcopi, ut dicitur in Glossa Luc. X, qui etiam tenent locum apostolorum, de quibus dicitur in Psalmo, constitues eos principes super omnem terram. Ergo videtur quod baptizare pertineat solum ad officium episcopi.

3. Præterea, Isidorus dicit quod ad episcopum pertinet basilicarum consecratio, unctio altaris, et confectio chrismatis, ipse ordines ecclesiasticos distribuit, et sacras virgines benedicit. Sed his omnibus maius est sacramentum baptismi. Ergo videtur quod multo magis ad officium solius episcopi pertinet baptizare.

SED CONTRA est quod Isidorus dicit, in libro de officiis, constat baptisma solis sacerdotibus esse traditum.

RESPONDEO dicendum quod sacerdotes ad hoc consecrantur ut sacramentum corporis Christi conficiant, sicut supra dictum est. Illud autem est sacramentum ecclesiasticæ unitatis, secundum illud apostoli, I Cor. X, unus panis et unum corpus multi sumus, omnes qui de uno pane et de uno calice participamus. Per baptismum autem aliquis fit particeps ecclesiasticæ unitatis, unde et accipit ius accedendi ad mensam Domini. Et ideo, sicut ad sacerdotem pertinet consecrare eucharistiam, ad quod principaliter ordinatur sacerdotium, ita ad proprium officium sacerdotis pertinet baptizare, eiusdem enim videtur esse operari totum, et partem in toto disponere.

1. Ad primum ergo dicendum quod utrumque officium, scilicet docendi et baptizandi, Dominus apostolis iniunxit, quorum vicem gerunt episcopi, aliter tamen et aliter. Nam officium docendi commisit eis Christus ut ipsi per se illud exercerent, tanquam principalissimum, unde et ipsi apostoli dixerunt, Act. VI, non est æquum nos relinquere verbum Dei et ministrare mensis. Officium autem baptizandi commisit apostolis ut per alios exercendum, unde et apostolus dicit, I Cor. I, non misit me Christus baptizare, sed evangelizare. Et hoc ideo quia in baptizando nihil operatur meritum et sapientia ministri, sicut in docendo, ut patet ex supra dictis. In cuius etiam signum, nec ipse Dominus baptizavit, sed discipuli eius, ut dicitur Ioan. IV. Nec tamen per hoc excluditur quin episcopi possint baptizare, quia quod potest potestas inferior, potest et superior. Unde et apostolus ibidem dicit se quosdam baptizasse.

2. Ad secundum dicendum quod in qualibet republica ea quæ sunt minora, pertinent ad minora officia, maiora vero maioribus reservantur, secundum illud Exod. XVIII, quidquid maius fuerit, referent ad te, et ipsi tantummodo minora iudicent. Et ideo ad minores principes civitatis pertinet disponere de infimo populo, ad summos autem pertinet disponere ea quæ pertinent ad maiores civitatis. Per baptismum autem non adipiscitur aliquis nisi infimum gradum in populo christiano. Et ideo baptizare pertinet ad minores principes ecclesiæ,

idest presbyteros, qui tenent locum septuaginta duorum discipulorum Christi, ut dicit Glossa Luc. X.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, sacramentum baptismi est potissimum necessitate, sed quantum ad perfectionem, sunt quædam alia potiora, quæ episcopis reservantur.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod laicus baptizare non possit.

1. Baptizare enim, sicut dictum est, proprie pertinet ad ordinem sacerdotalem. Sed ea quæ sunt ordinis, non possunt committi non habenti ordinem. Ergo videtur quod laicus, qui non habet ordinem, baptizare non possit.

2. Præterea, maius est baptizare quam alia sacramentalia baptismi perficere, sicut catechizare et exorcizare et aquam baptismalem benedicere. Sed hæc non possunt fieri a laicis, sed solum a sacerdotibus. Ergo videtur quod multo minus laici possint baptizare.

3. Præterea, sicut baptismus est sacramentum necessitatis, ita et pœnitentia. Sed laicus non potest absolvere in foro pœnitentia. Ergo neque potest baptizare.

SED CONTRA est quod Gelasius Papa et Isidorus dicunt, quod baptizare, necessitate imminente, laicis christianis plerumque conceditur.

RESPONDEO dicendum quod ad misericordiam eius qui vult omnes homines salvos fieri, pertinet ut in his quæ sunt de necessitate salutis, homo de facili remedium inveniat. Inter omnia autem alia sacramenta maximæ necessitatis est baptismus, qui est regeneratio hominis in vitam spiritualem, quia pueris aliter subveniri non potest; et adulti non possunt aliter quam per baptismum plenam remissionem consequi et quantum ad culpam et quantum ad pœnam. Et ideo, ut homo circa remedium tam necessarium defectum pati non possit, institutum est ut et materia baptismi sit communis, scilicet aqua, quæ a quolibet haberi potest; et minister baptismi etiam sit quicumque, etiam non ordinatus; ne propter defectum baptismi homo salutis suæ dispendium patiatur.

1. Ad primum ergo dicendum quod baptizare pertinet ad ordinem sacerdotalem secundum quandam convenientiam et solemnitatem, non autem hoc est de necessitate sacramenti. Unde etiam si extra necessitatis articulum laicus baptizet, peccat quidem, tamen sacramentum baptismi confert, nec est rebaptizandus ille qui sic est baptizatus.

2. Ad secundum dicendum quod illa sacramentalia baptismi pertinent ad solemnitatem, non autem ad necessitatem baptismi. Et ideo fieri non debent nec possunt

a laico, sed solum a sacerdote, cuius est solemniter baptizare.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, pœnitentia non est tantæ necessitatis sicut baptismus, potest enim per contritionem suppleri defectus sacerdotalis absolutionis quæ non liberat a tota pœna, nec etiam pueris adhibetur. Et ideo non est simile de baptismo, cuius effectus per nihil aliud suppleri potest.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod mulier non possit baptizare.

1. Legitur enim in carthaginensi Concilio, mulier, quamvis docta et sancta, viros in conventu docere, vel alios baptizare non præsumat. Sed nullo modo licet mulieri docere in conventu, secundum illud I Cor. XIV, turpe est mulieri in ecclesia loqui. Ergo videtur quod nec etiam aliquo modo liceat mulieri baptizare.

2. Præterea, baptizare pertinet ad officium prælationis, unde a sacerdotibus habentibus curam animarum debet accipi baptismus. Sed hoc non potest competere feminæ, secundum illud I Tim. II, docere mulieri non permitto, nec dominari in viros, sed subditam esse. Ergo mulier baptizare non potest.

3. Præterea, in spirituali regeneratione videtur aqua habere locum materni uteri, ut Augustinus dicit, super illud Ioan. III, nunquid homo potest in ventrem matris suæ iterato introire et renasci? ille autem qui baptizat, videtur magis habere patris officium. Sed hoc non competit mulieri. Ergo mulier baptizare non potest.

SED CONTRA est quod urbanus Papa dicit, et habetur in decretis, XXX, qu. III, super quibus consuluit nos tua dilectio, hoc videtur nobis hac sententia respondendum, ut baptismus sit si, necessitate instante, femina puerum in nomine trinitatis baptizaverit.

RESPONDEO dicendum quod Christus est qui principaliter baptizat, secundum illud Ioan. I, super quem videris spiritum descendentem et manentem, hic est qui baptizat. Dicitur autem Coloss. III quod in Christo non est masculus neque femina. Et ideo, sicut masculus laicus potest baptizare, quasi minister Christi, ita etiam et femina. Quia tamen caput mulieris est vir, et caput viri Christus, ut dicitur I Cor. XI; non debet mulier baptizare si adsit copia viri. Sicut nec laicus præsentem clericum, nec clericum præsentem sacerdotem. Qui tamen potest baptizare præsentem episcopum, eo quod hoc pertinet ad officium sacerdotis.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut mulieri non permittitur publice docere, potest tamen privata doctrina vel monitione aliquem instruere; ita non per-

mittitur publice et solemniter baptizare, sed tamen potest baptizare in necessitatis articulo.

2. Ad secundum dicendum quod, quando baptismus solemniter et ordinate celebratur, debet aliquis sacramentum baptismi suscipere a presbytero curam animarum habente, vel ab aliquo vice eius. Hoc tamen non requiritur in articulo necessitatis, in quo potest mulier baptizare.

3. Ad tertium dicendum quod in generatione carnali masculus et femina operantur secundum virtutem propriæ naturæ, et ideo femina non potest esse principium generationis activum, sed passivum tantum. Sed in generatione spirituali neuter operatur virtute propria, sed instrumentaliter tantum per virtutem Christi. Et ideo eodem modo potest et vir et mulier in casu necessitatis baptizare. Si tamen mulier extra casum necessitatis baptizaret, non esset rebaptizandus, sicut et de laico dictum est. Peccaret tamen ipsa baptizans, et alii qui ad hoc cooperarentur, vel baptismum ab ea suscipiendo, vel ei baptizandum aliquem offerendo.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod ille qui non est baptizatus, non possit sacramentum baptismi conferre.

1. Nullus enim dat quod non habet. Sed nonbaptizatus non habet sacramentum baptismi. Ergo non potest ipsum conferre.

2. Præterea, sacramentum baptismi confert aliquis in quantum est minister ecclesiæ. Sed ille qui non est baptizatus, nullo modo pertinet ad ecclesiam, scilicet nec re nec sacramento. Ergo non potest sacramentum baptismi conferre.

3. Præterea, maius est sacramentum conferre quam suscipere. Sed nonbaptizatus non potest alia sacramenta suscipere. Ergo multo minus potest aliquod sacramentum conferre.

SED CONTRA est quod Isidorus dicit, Romanus pontifex non hominem iudicat qui baptizat, sed spiritum Dei subministrare gratiam baptismi, licet Paganus sit qui baptizat. Sed ille qui est baptizatus, non dicitur Paganus. Ergo non baptizatus potest conferre sacramentum baptismi.

RESPONDEO dicendum quod hanc quaestionem Augustinus indeterminatam reliquit. Dicit enim, in II contra epistolam parmeniani, hæc quidem alia quaestio est, utrum et ab his qui nunquam fuerunt christiani, possit baptismus dari, nec aliquid hinc temere affirmandum est, sine auctoritate tanti sacri Concilii quantum tantæ rei sufficit. Postmodum vero per ecclesiam determina-

tum est quod nonbaptizati, sive sint Iudæi sive Pagani, possunt sacramentum baptismi conferre, dummodo in forma ecclesiæ baptizent. Unde Nicolaus Papa respondet ad consulta bulgarorum, a quodam nescitis christiano an Pagano, multos in patria vestra baptizatos asseritis. Hi si in nomine trinitatis baptizati sunt, rebaptizari non debent. Si autem forma ecclesiæ non fuerit observata, sacramentum baptismi non confertur. Et sic intelligendum est quod Gregorius II scribit bonifacio episcopo, quos a Paganis baptizatos asseruisti, scilicet ecclesiæ forma non servata, ut de novo baptizes in nomine trinitatis, mandamus. Et huius ratio est quia, sicut ex parte materiæ, quantum ad necessitatem sacramenti, sufficit quæcumque aqua, ita etiam sufficit ex parte ministri quicumque homo. Et ideo etiam nonbaptizatus in articulo necessitatis baptizare potest. Ut sic duo nonbaptizati se invicem baptizent, dum prius unus baptizaret alium, et postea baptizaretur ab eodem, et consequeretur uterque non solum sacramentum, sed etiam rem sacramenti. Si vero extra articulum necessitatis hoc fieret, uterque graviter peccaret, scilicet baptizans et baptizatus, et per hoc impediretur baptismi effectus, licet non tolleretur ipsum sacramentum.

1. Ad primum ergo dicendum quod homo baptizans adhibet tantum exterius ministerium, sed Christus est qui interius baptizat, qui potest uti omnibus hominibus ad quodcumque voluerit. Et ideo nonbaptizati possunt baptizare, quia, ut Nicolaus Papa dicit, baptismus non est illorum, scilicet baptizantium, sed eius, scilicet Christi.

2. Ad secundum dicendum quod ille qui non est baptizatus, quamvis non pertineat ad ecclesiam re vel sacramento, potest tamen ad eam pertinere intentione et similitudine actus, in quantum scilicet intendit facere quod facit ecclesia, et formam ecclesiæ servat in baptizando, et sic operatur ut minister Christi, qui virtutem suam non alligavit baptizatis, sicut nec etiam sacramentis.

3. Ad tertium dicendum quod alia sacramenta non sunt tantæ necessitatis sicut baptismus. Et ideo magis conceditur quod nonbaptizatus possit baptizare, quam quod possit alia sacramenta suscipere.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod plures possint simul baptizare.

1. In multitudine enim continetur unum, sed non convertitur. Unde videtur quod quidquid potest facere unus, possint facere multi, et non e converso, sicut multi trahunt navem quam unus trahere non posset. Sed unus homo potest baptizare. Ergo et plures possunt simul unum baptizare.

2. Præterea, difficilius est quod unum agens agat in plura quam quod plures agentes agant simul in unum. Sed unus homo potest simul baptizare plures. Ergo multo magis plures possunt simul unum baptizare.

3. Præterea, baptismus est sacramentum maximæ necessitatis. Sed in aliquo casu videtur esse necessarium quod plures simul unum baptizarent, puta si aliquis parvulus esset in articulo mortis, et adessent duo quorum alter esset mutus, et alter manibus et brachiis careret; tunc enim oporteret quod mutilatus verba proferret, et mutus baptismum exercebat. Ergo videtur quod plures possint simul unum baptizare.

SED CONTRA est quod unius agentis una est actio. Si ergo plures unum baptizarent, videretur sequi quod essent plures baptismi. Quod est contra id quod dicitur Ephes. IV, una fides, unum baptisma.

RESPONDEO dicendum quod sacramentum baptismi præcipue habet virtutem ex forma, quam apostolus nominat verbum vitæ, Ephes. V. Et ideo considerare oportet, si plures unum simul baptizarent, qua forma uterentur. Si enim dicerent, nos te baptizamus in nomine patris et filii et spiritus sancti, dicunt quidam quod non conferretur sacramentum baptismi eo quod non servaretur forma ecclesiæ, quæ sic habet, ego te baptizo in nomine patris et filii et spiritus sancti. Sed hoc excluditur per formam baptizandi qua utitur ecclesia Græcorum. Possent enim dicere, baptizatur servus Christi n. In nomine patris et filii et spiritus sancti, sub qua forma Græci baptismum suscipiunt, quæ tamen forma multo magis dissimilis est formæ qua nos utimur, quam si diceretur, nos te baptizamus. Sed considerandum est quod ex tali forma, nos te baptizamus, exprimitur talis intentio quod plures conveniunt ad unum baptismum conferendum. Quod quidem videtur esse contra rationem ministerii, homo enim non baptizat nisi ut minister Christi et vicem eius gerens; unde, sicut unus est Christus, ita oportet esse unum ministrum qui Christum repræsentet. Propter quod signanter apostolus dicit, Ephes. IV, unus Dominus, una fides, unum baptisma. Et ideo contraria intentio videtur excludere baptismi sacramentum. Si vero uterque diceret, ego te baptizo in nomine patris et filii et spiritus sancti, uterque exprimeret suam intentionem quasi ipse singulariter baptismum conferret. Quod posset contingere in eo casu in quo contentiose uterque aliquem baptizare conaretur. Et tunc manifestum est quod ille qui prius verba proferret, daret baptismi sacramentum. Alius vero, quantumcumque ius baptizandi haberet, etsi verba pronuntiare præsumeret, esset puniendus tanquam rebaptizator. Si autem omnino simul verba proferrent et hominem immergerent aut aspergerent, essent puniendi de inordinato modo baptizandi, et non de iteratione baptismi, quia uterque intenderet nonbaptizatum baptizare, et uterque,

quantum est in se, baptizaret. Nec traderent aliud et aliud sacramentum, sed Christus, qui est unus interius baptizans, unum sacramentum per utrumque conferret.

1. Ad primum ergo dicendum quod ratio illa locum habet in his quæ agunt propria virtute. Sed homines non baptizant propria virtute, sed virtute Christi, qui, cum sit unus, per unum ministrum perficit suum opus.

2. Ad secundum dicendum quod in casu necessitatis unus posset simul plures baptizare sub hac forma, ego vos baptizo, puta si immineret ruina aut gladius aut aliquid huiusmodi, quod moram omnino non pateretur, si singillatim omnes baptizarentur. Nec per hoc diversificaretur forma ecclesiæ, quia plurale non est nisi singulare geminatum, præsertim cum pluraliter dicatur, Matth. Ult., baptizantes eos, etc. Nec est simile de baptizante et baptizato. Quia Christus, qui principaliter baptizat, est unus, sed multi per baptismum efficiuntur unum in Christo.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, integritas baptismi consistit in forma verborum et in usu materiæ. Et ideo neque ille qui tantum verba proferret baptizat, neque ille qui immergit. Et ideo, si unus verba proferat et alius immergit, nulla forma verborum poterit esse conveniens. Neque enim poterit dici, ego te baptizo, cum ipse non immergat, et per consequens non baptizet. Neque etiam poterit dicere, nos te baptizamus, cum neuter baptizet. Si enim duo sint quorum unus unam partem libri scribat et alius aliam, non est propria locutio, nos scripsimus librum istum, sed synecdochica, in quantum totum ponitur pro parte.

ARTICULUS 7

AD SEPTIMUM SIC PROCEditur. Videtur quod in baptismo non requiratur aliquis qui baptizatum de sacro fonte levet.

1. Baptismus enim noster per baptismum Christi consecratur, et ei conformatur. Sed Christus baptizatus non est ab aliquo de fonte susceptus, sed, sicut dicitur Matth. III, baptizatus Iesus confestim ascendit de aqua. Ergo videtur quod nec in aliorum baptismo requiratur aliquis qui baptizatum de sacro fonte suscipiat.

2. Præterea, baptismus est spiritualis regeneratio, ut supra dictum est. Sed in carnali generatione non requiritur nisi principium activum, quod est pater, et principium passivum, quod est mater. Cum igitur in baptismo locum patris obtineat ille qui baptizat, locum autem matris ipsa aqua baptismi, ut Augustinus dicit, in quodam sermone epiphaniæ; videtur quod non requiratur aliquis alius qui baptizatum de sacro fonte levet.

3. Præterea, in sacramentis ecclesiæ nihil derisorium fieri debet. Sed hoc derisorium videtur, quod

adulti baptizati, qui seipsos sustentare possunt et de sacro fonte exire, ab alio suscipiantur. Ergo videtur quod non requiratur aliquis, præcipue in baptismo adultorum, qui baptizatum de sacro fonte levet.

SED CONTRA est quod Dionysius dicit, II cap. Eccl. Hier., quod sacerdotes, assumentes baptizatum, tradunt adductionis susceptori et duci.

RESPONDEO dicendum quod spiritualis regeneratio, quæ fit per baptismum, assimilatur quodammodo generationi carnali, unde dicitur I Pet. II, sicut modo geniti infantes rationabiles sine dolo lac concupiscite. In generatione autem carnali parvulus nuper natus indiget nutrice et pædagogo. Unde et in spirituali generatione baptismi requiritur aliquis qui fungatur vice nutricis et pædagogi, informando et instruendo eum qui est novitius in fide, de his quæ pertinent ad fidem et ad vitam christianam, ad quod prælati ecclesiæ vacare non possunt, circa communem curam populi occupati, parvuli enim et novitii indigent speciali cura præter communem. Et ideo requiritur quod aliquis suscipiat baptizatum de sacro fonte quasi in suam instructionem et tutelam. Et hoc est quod Dionysius dicit, ult. Cap. Eccl. Hier., divinis nostris ducibus, idest apostolis, ad mentem venit et visum est suscipere infantes secundum istum modum quod parentes pueri traderent puerum cuidam docto in divinis pædagogo, et reliquum sub ipso puer ageret, sicut sub divino patre et salvationis sanctæ susceptore.

1. Ad primum ergo dicendum quod Christus non est baptizatus ut ipse regeneraretur, sed ut alios regeneraret. Et ideo ipse post baptismum non indiguit pædagogo tanquam parvulus.

2. Ad secundum dicendum quod in generatione carnali non requiritur ex necessitate nisi pater et mater, sed ad facilem partum, et educationem pueri convenientem, requiritur obstetrix et nutrix et pædagogus. Quorum vicem implet in baptismo ille qui puerum de sacro fonte levat. Unde non est de necessitate sacramenti, sed unus solus potest in aqua baptizare, necessitate imminente.

3. Ad tertium dicendum quod baptizatus non suscipitur a patrino de sacro fonte propter imbecillitatem corporalem, sed propter imbecillitatem spiritualem, ut dictum est.

ARTICULUS 8

AD OCTAVUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod ille qui suscipit aliquem de sacro fonte, non obligetur ad eius instructionem.

1. Quia nullus potest instruere nisi instructus. Sed etiam quidam non instructi sed simplices admittuntur

ad aliquem de sacro fonte suscipiendum. Ergo ille qui suscipit baptizatum, non obligatur ad eius instructionem.

2. Præterea, filius magis a patre instruitur quam ab alio extraneo, nam filius habet a patre, esse et nutrimentum et disciplinam, ut Philosophus dicit, VIII Ethic. Si ergo ille qui suscipit baptizatum, tenetur eum instruere, magis esset conveniens quod pater carnalis filium suum de baptismo suscipiat quam alius. Quod tamen videtur esse prohibitum, ut habetur in decretis, XXX, qu. I, cap. Pervenit et dictum est.

3. Præterea, plures magis possunt instruere quam unus solus. Si ergo ille qui suscipit aliquem baptizatum, teneretur eum instruere, magis deberent plures suscipere quam unus solus. Cuius contrarium habetur in decreto leonis Papæ, non plures, inquit, ad suscipiendum de baptismo infantem quam unus accedant, sive vir sive mulier.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in quodam sermone paschali, vos ante omnia, tam viros quam mulieres, qui filios in baptismo suscepistis, moneo ut vos cognoscatis fideiussores apud Deum exstitisse pro illis quos visi estis de sacro fonte suscipere.

RESPONDEO dicendum quod unusquisque obligatur ad resequendum officium quod accipit. Dictum est autem quod ille qui suscipit aliquem de sacro fonte, assumit sibi officium pædagogi. Et ideo obligatur ad habendam curam de ipso, si necessitas immineret, sicut eo tempore et loco in quo baptizati inter infideles nutriuntur. Sed ubi nutriuntur inter catholicos christianos, satis possunt ab hac cura excusari, præsumendo quod a suis parentibus diligenter instruantur. Si tamen quocumque modo sentirent contrarium, tenerentur secundum suum modum saluti spiritualium filiorum curam impendere.

1. Ad primum ergo dicendum quod, ubi immineret periculum, oporteret esse aliquem doctum in divinis, sicut Dionysius dicit, qui baptizandum de sacro fonte susciperet. Sed ubi hoc periculum non imminet, propter hoc quod pueri nutriuntur inter catholicos, admittuntur quicumque ad hoc officium, quia ea quæ pertinent ad christianam vitam et fidem, publice omnibus nota sunt. Et tamen ille qui non est baptizatus non potest suscipere baptizatum, ut est declaratum in Concilio maguntino, licet nonbaptizatus possit baptizare, quia persona baptizantis est de necessitate sacramenti, non autem persona suscipientis, sicut dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut est alia generatio spiritualis a carnali, ita etiam debet esse alia disciplina, secundum illud Heb. XII, patres quidem carnis nostræ habuimus eruditores, et reverebamur eos. Non multo magis obtemperabimus patri spirituum, et vivemus? et ideo alius debet esse pater spiritualis a patre carnali, nisi necessitas contrarium exigat.

3. Ad tertium dicendum quod confusio disciplinæ esset nisi esset unus principalis instructor. Et ideo in baptismo unus debet esse principalis susceptor. Alii tamen possunt admitti quasi coadiutores.

QUÆSTIO 58

DEINDE considerandum est de suscipientibus baptismum. Et circa hoc quærentur duodecim. Primo, utrum omnes teneantur ad suscipiendum baptismum. Secundo, utrum aliquis possit salvari sine baptismo. Tertio, utrum baptismus sit differendus. Quarto, utrum peccatores sint baptizandi. Quinto, utrum peccatoribus baptizatis sint imponenda opera satisfactoria. Sexto, utrum requiratur confessio peccatorum. Septimo, utrum requiratur intentio ex parte baptizati. Octavo, utrum requiratur fides. Nono, utrum pueri sint baptizandi. Decimo, utrum pueri Iudæorum sint baptizandi invitis parentibus. Undecimo, utrum aliqui sint baptizandi in maternis uteris existentes. Duodecimo, utrum furiosi et amentes sint baptizandi.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non teneantur omnes ad susceptionem baptismi.

1. Per Christum enim non est hominibus arctata via salutis. Sed ante Christi adventum poterant homines salvari sine baptismo. Ergo etiam post Christi adventum.

2. Præterea, baptismus maxime videtur esse institutus in remedium peccati originalis. Sed ille qui est baptizatus, cum non habeat originale peccatum, non videtur quod possit transfundere in prolem. Ergo filii baptizatorum non videntur esse baptizandi.

3. Præterea, baptismus datur ad hoc quod aliquis per gratiam a peccato mundetur. Sed hoc consequuntur illi qui sunt sanctificati in utero, sine baptismo. Ergo non tenentur ad suscipiendum baptismum.

SED CONTRA est quod dicitur Ioan. III, nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei. Et in libro de ecclesiasticis dogmatibus dicitur, baptizatis tantum iter salutis esse credimus.

RESPONDEO dicendum quod ad illud homines tenentur sine quo salutem consequi non possunt. Manifestum est autem quod nullus salutem potest consequi nisi per Christum, unde et apostolus dicit, Rom. V, sicut per unius delictum in omnes homines in condemnationem, sic et per unius iustitiam in omnes homines in iustificationem vitæ. Ad hoc autem datur baptismus ut aliquis, per

ipsum regeneratus, incorporetur Christo, factus membrum ipsius, unde dicitur Gal. III, quicumque in Christo baptizati estis, Christum induistis. Unde manifestum est quod omnes ad baptismum tenentur; et sine eo non potest esse salus hominibus.

1. Ad primum ergo dicendum quod nunquam homines potuerunt salvari, etiam ante Christi adventum, nisi fierent membra Christi, quia, ut dicitur Act. IV, non est aliud nomen datum hominibus in quo oporteat nos salvos fieri. Sed ante adventum Christi, homines Christo incorporabantur per fidem futuri adventus, cuius fidei signaculum erat circumcisio, ut apostolus dicit, Rom. IV. Ante vero quam circumcisio institueretur, sola fide, ut Gregorius dicit, cum sacrificiorum oblatione, quibus suam fidem antiqui patres profitebantur, homines Christo incorporabantur. Post adventum etiam Christi, homines per fidem Christo incorporantur, secundum illud Ephes. III habitare Christum per fidem in cordibus vestris. Sed alio signo manifestatur fides rei iam præsentis quam demonstrabatur quando erat futura, sicut aliis verbis significatur præsens, præteritum et futurum. Et ideo, licet ipsum sacramentum baptismi non semper fuerit necessarium ad salutem, fides tamen, cuius baptismus sacramentum est, semper necessaria fuit.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut in secunda parte dictum est, illi qui baptizantur, renovantur per baptismum secundum spiritum, corpus tamen remanet subiectum vetustati peccati, secundum illud Rom. VIII, corpus quidem mortuum est propter peccatum, spiritus vero vivit propter iustificationem. Unde Augustinus probat, in libro contra Iulianum, quod non baptizatur in homine quidquid in eo est. Manifestum est autem quod homo non generat generatione carnali secundum spiritum, sed secundum carnem. Et ideo filii baptizatorum cum peccato originali nascuntur. Unde indigent baptizari.

3. Ad tertium dicendum quod illi qui sunt sanctificati in utero, consequuntur quidem gratiam emundantem a peccato originali, non tamen ex hoc ipso consequuntur characterem, quo Christo configurentur. Et propter hoc, si aliqui nunc sanctificarentur in utero, necesse esset eos baptizari, ut per susceptionem characteris aliis membris Christi conformarentur.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod sine baptismo nullus possit salvari.

1. Dicit enim Dominus, Ioan. III, nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei. Sed illi soli salvantur qui regnum Dei intrant.

Ergo nullus potest salvari sine baptismo, quo aliquis regeneratur ex aqua et spiritu sancto.

2. Præterea, in libro de ecclesiasticis dogmatibus dicitur, nullum catechumenum, quamvis in bonis operibus defunctum, æternam vitam habere credimus, excepto martyrio, ubi tota sacramenta baptismi complentur. Sed si aliquis sine baptismo possit salvari, maxime hoc haberet locum in catechumenis bona opera habentibus, qui videntur habere fidem per dilectionem operantem. Videtur ergo quod sine baptismo nullus possit salvari.

3. Præterea, sicut supra dictum est, baptismi sacramentum est de necessitate salutis. Necessarium autem est sine quo non potest aliquid esse, ut dicitur in V Metaphys. Ergo videtur quod sine baptismo nullus possit consequi salutem.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, super Levit., invisibilem sanctificationem quibusdam affuisse et profuisse sine visibilibus sacramentis, visibilem vero sanctificationem, quæ fit sacramento visibili, sine invisibili posse adesse, sed non prodesse. Cum ergo sacramentum baptismi ad visibilem sanctificationem pertineat, videtur quod sine sacramento baptismi aliquis possit salutem consequi per invisibilem sanctificationem.

RESPONDEO dicendum quod sacramentum baptismi dupliciter potest alicui deesse. Uno modo, et re et voto, quod contingit in illis qui nec baptizantur nec baptizari volunt. Quod manifeste ad contemptum sacramenti pertinet, quantum ad illos qui habent usum liberi arbitrii. Et ideo hi quibus hoc modo deest baptismus, salutem consequi non possunt, quia nec sacramentaliter nec mentaliter Christo incorporantur, per quem solum est salus. Alio modo potest sacramentum baptismi alicui deesse re, sed non voto, sicut cum aliquis baptizari desiderat, sed aliquo casu prævenitur morte antequam baptismum suscipiat. Talis autem sine baptismo actuali salutem consequi potest, propter desiderium baptismi, quod procedit ex fide per dilectionem operante, per quam Deus interius hominem sanctificat, cuius potentia sacramentis visibilibus non alligatur. Unde Ambrosius dicit de valentiniano, qui catechumenus mortuus fuit, quem regeneraturus eram, amisi, veruntamen ille gratiam quam poposcit, non amisit.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut dicitur I Reg. XVI, homines vident ea quæ parent, Dominus autem intuetur cor. Ille autem qui desiderat per baptismum regenerari ex aqua et spiritu sancto, corde quidem regeneratus est, licet non corpore, sicut et apostolus dicit, Rom. II, quod circumcisio cordis est in spiritu, non in littera; cuius laus non ex hominibus, sed ex Deo est.

2. Ad secundum dicendum quod nullus pervenit ad vitam æternam nisi absolutus ab omni culpa et reatu pœnæ. Quæ quidem universalis absolutio fit in perceptio-

ne baptismi, et in martyrio, propter quod dicitur quod in martyrio omnia sacramenta baptismi complentur, scilicet quantum ad plenam liberationem a culpa et pœna. Si quis ergo catechumenus sit habens desiderium baptismi (quia aliter in bonis operibus non moreretur, quæ non possunt esse sine fide per dilectionem operante), talis decedens non statim pervenit ad vitam æternam, sed patietur pœnam pro peccatis præteritis, ipse tamen salvus erit sic quasi per ignem, ut dicitur I Cor. III.

3. Ad tertium dicendum quod pro tanto dicitur sacramentum baptismi esse de necessitate salutis, quia non potest esse hominis salus nisi saltem in voluntate habeatur, quæ apud Deum reputatur pro facto.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod baptismus sit differendus.

1. Dicit enim leo Papa, duo tempora, idest Pascha et Pentecoste, ad baptizandum a Romano pontifice legitima præfixa sunt. Unde dilectionem vestram monemus ut nullos alios dies huic observationi misceatis. Videtur ergo quod oporteat non statim aliquos baptizari, sed usque ad prædicta tempora baptismum differri.

2. Præterea, in Concilio agathensi legitur, Iudæi, quorum perfidia frequenter ad vomitum redit, si ad leges catholicas venire voluerint, octo menses inter catechumenos ecclesiæ limen intræant, et, si pura fide venire noscantur, tunc demum baptismi gratiam mereantur. Non ergo statim sunt homines baptizandi, sed usque ad certum tempus est differendum baptismum.

3. Præterea, sicut dicitur Isaïæ XXVII, iste est omnis fructus, ut auferatur peccatum. Sed magis videtur auferri peccatum, vel etiam diminui, si baptismus differatur. Primo quidem, quia peccantes post baptismum gravius peccant, secundum illud Heb. X, quanto magis putatis deteriora mereri supplicia qui sanguinem testamenti pollutum duxerit, in quo sanctificatus est, scilicet per baptismum? secundo, quia baptismus tollit peccata præterita, non autem futura, unde, quanto baptismus magis differitur, tanto plura peccata tollet. Videtur ergo quod baptismus debeat diu differri.

SED CONTRA est quod dicitur Eccli. V, ne tardes converti ad Dominum, et ne differas de die in diem. Sed perfecta conversio ad Deum est eorum qui regenerantur in Christo per baptismum. Non ergo baptismus debet differri de die in diem.

RESPONDEO dicendum quod circa hoc distinguendum est utrum sint baptizandi pueri vel adulti. Si enim pueri sint baptizandi, non est differendum baptismum. Primo quidem, quia non expectatur in eis maior instruc-

tio, aut etiam plenior conversio. Secundo, propter periculum mortis, quia non potest alio remedio subveniri nisi per sacramentum baptismi. Adultis vero subveniri potest per solum baptismi desiderium, ut supra dictum est. Et ideo adultis non statim cum convertuntur, est sacramentum baptismi conferendum, sed oportet differre usque ad aliquod certum tempus. Primo quidem, propter cautelam ecclesiæ, ne decipiatur, fecte accedentibus conferens, secundum illud I Ioan. IV, nolite omni spiritui credere, sed probate spiritus si ex Deo sunt. Quæ quidem probatio sumitur de accedentibus ad baptismum, quando per aliquod spatium eorum fides et mores examinantur. Secundo, hoc est necessarium ad utilitatem eorum qui baptizantur, quia aliquo temporis spatio indigent ad hoc quod plene instruantur de fide, et exercitentur in his quæ pertinent ad vitam christianam. Tertio, hoc est necessarium ad quandam reverentiam sacramenti, dum in solemnitatibus præcipuis, scilicet Paschæ et Pentecostes, homines ad baptismum admittuntur, et ita devotius sacramentum suscipiunt. Hæc tamen dilatio est prætermittenda duplici ratione. Primo quidem, quando illi qui sunt baptizandi, apparent perfecte instructi in fide et ad baptismum idonei, sicut Philippus statim baptizavit eunuchum, ut habetur Act. VIII; et Petrus Cornelium et eos qui cum ipso erant, ut habetur Act. X. Secundo, propter infirmitatem, aut aliquod periculum mortis. Unde leo Papa dicit, hi qui necessitate mortis, ægritudinis, obsidionis et persecutionis et naufragii, urgentur, omni tempore debent baptizari. Si tamen aliquis præveniatur morte, articulo necessitatis sacramentum excludente, dum expectat tempus ab ecclesia institutum, salvatur, licet per ignem, ut supra dictum est. Peccat autem si ultra tempus ab ecclesia statutum differret accipere baptismum, nisi ex causa necessaria et licentia prælatorum ecclesiæ. Sed tamen et hoc peccatum cum aliis deleri potest per succedentem contritionem, quæ supplet vicem baptismi, ut supra dictum est.

1. Ad primum ergo dicendum quod illud mandatum leonis Papæ de observandis duobus temporibus in baptismo, intelligendum est, excepto tamen periculo mortis (quod semper in pueris est timendum), ut dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod illud de Iudæis est statutum ad ecclesiæ cautelam, ne simplicium fidem corrumpant, si non fuerint plene conversi. Et tamen, ut ibidem subditur, si infra tempus præscriptum aliquod periculum infirmitatis incurrerint, debent baptizari.

3. Ad tertium dicendum quod baptismus per gratiam quam confert non solum removet peccata præterita, sed etiam impedit peccata futura ne fiant. Hoc autem considerandum est, ut homines non peccent, secundarium est ut levius peccent, vel etiam ut eorum peccata mudentur; secundum illud I Ioan. II, filioli mei, hæc scribo vobis ut non peccetis. Sed et si quis peccaverit,

advocatum habemus apud patrem Iesum Christum iustum, et ipse est propitiatio pro peccatis nostris.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod peccatores sint baptizandi.

1. Dicitur enim Zach. XIII, in die illa erit fons patens domui David et habitantibus ierusalem in ablutionem peccatoris et menstruatæ, quod quidem intelligitur de fonte baptismali. Ergo videtur quod sacramentum baptismi sit etiam peccatoribus exhibendum.

2. Præterea, Dominus dicit, Matth. IX, non est opus valentibus medicus, sed male habentibus. Male autem habentes sunt peccatores. Cum igitur spiritualis medici, scilicet Christi, medicina sit baptismus, videtur quod peccatoribus sacramentum baptismi sit exhibendum.

3. Præterea, nullum subsidium peccatoribus debet subtrahi. Sed peccatores baptizati ex ipso caractere baptismali spiritualiter adiuvantur, cum sit quædam dispositio ad gratiam. Ergo videtur quod sacramentum baptismi sit peccatoribus exhibendum.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, qui creavit te sine te, non iustificabit te sine te. Sed peccator, cum habeat voluntatem non dispositam, non cooperatur Deo. Ergo frustra adhibetur sibi baptismus ad iustificationem.

RESPONDEO dicendum quod aliquis potest dici peccator dupliciter. Uno modo, propter maculam et reatum præteritum. Et sic peccatoribus est sacramentum baptismi conferendum, quia est ad hoc specialiter institutum ut per ipsum peccatorum sordes mudentur, secundum illud Ephes. V, mundans eam, scilicet ecclesiam, lavacro aquæ in verbo vitæ. Alio modo potest dici aliquis peccator ex voluntate peccandi et proposito persistendi in peccato. Et sic peccatoribus non est sacramentum baptismi conferendum. Primo quidem, quia per baptismum homines Christo incorporantur, secundum illud Galat. III, quicumque in Christo baptizati estis, Christum induistis. Quandiu autem aliquis habet voluntatem peccandi, non potest esse Christo coniunctus, secundum illud II Cor. VI, quæ participatio iustitiæ cum iniquitate? unde et Augustinus dicit, in libro de pœnitentia, quod nullus suæ voluntatis arbiter constitutus potest novam vitam inchoare, nisi eum veteris vitæ pœniteat. Secundo, quia in operibus Christi et ecclesiæ nihil debet fieri frustra. Frustra autem est quod non pertingit ad finem ad quem est ordinatum. Nullus autem habens voluntatem peccandi simul potest a peccato mundari, ad quod ordinatur baptismus, quia hoc esset ponere contradictoria esse simul. Tertio, quia in sacramentalibus signis non debet esse ali-

qua falsitas. Est autem signum falsum cui res significata non respondet. Ex hoc autem quod aliquis lavandum se præbet per baptismum, significatur quod se disponat ad interiorem ablutionem. Quod non contingit de eo qui habet propositum persistendi in peccato. Unde manifestum est quod talibus sacramentum baptismi non est conferendum.

1. Ad primum ergo dicendum quod illud verbum est intelligendum de peccatoribus qui habent voluntatem recedendi a peccato.

2. Ad secundum dicendum quod spiritualis medicus, scilicet Christus, dupliciter operatur. Uno modo, interiorius per seipsum, et sic præparat voluntatem hominis ut bonum velit et malum odiat. Alio modo operatur per ministros, exterius adhibendo sacramenta, et sic operatur perficiendo id quod est exterius inchoatum. Et ideo sacramentum baptismi non est exhibendum nisi ei in quo interioris conversionis aliquod signum apparet, sicut nec medicina corporalis adhibetur infirmo nisi in eo aliquis motus vitalis appareat.

3. Ad tertium dicendum quod baptismus est fidei sacramentum. Fides autem informis non sufficit ad salutem, nec ipsa est fundamentum, sed sola fides formata, quæ per dilectionem operatur, ut Augustinus dicit, in libro de fide et operibus. Unde nec sacramentum baptismi salutem conferre potest cum voluntate peccandi, quæ fidei formam excludit. Non autem est per impressionem characteris baptismalis aliquis disponendus ad gratiam, quandiu apparet in eo voluntas peccandi, quia, Deus neminem ad virtutem compellit, sicut Damascenus dicit.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod peccatoribus baptizatis sint opera satisfactoria imponenda.

1. Hoc enim ad iustitiam Dei pertinere videtur, ut pro quolibet peccato aliquis puniatur, secundum illud Eccle. Ult., cuncta quæ fiunt adducet Deus in iudicium. Sed opera satisfactoria imponuntur peccatoribus in pœnam præteritorum peccatorum. Ergo videtur quod peccatoribus baptizatis sint opera satisfactoria imponenda.

2. Præterea, per opera satisfactoria exercitantur peccatores de novo conversi ad iustitiam, et subtrahuntur occasiones peccandi, nam satisfacere est peccatorum causas excidere et peccatis aditum non indulgere. Sed hoc maxime necessarium est nuper baptizatis. Ergo videtur quod opera satisfactoria sint baptizatis iniungenda.

3. Præterea, non minus debitum est ut homo Deo satisfaciat quam proximo. Sed nuper baptizatis iniungen-

dum est quod satisfaciant proximis, si eos læserunt. Ergo etiam est eis iniungendum ut Deo satisfaciant per opera pœnitentiæ.

SED CONTRA est quod Ambrosius, super Rom. XI, sine pœnitentia sunt dona Dei et vocatio, dicit, gratia Dei in baptismo non requirit gemitum neque planctum, vel etiam opus aliquod, sed solam fidem, et omnia gratis condonat.

RESPONDEO dicendum quod, sicut apostolus dicit, Rom. VI, quicumque baptizati sumus in Christo Iesu, in morte ipsius baptizati sumus, consepulti enim sumus ei per baptismum in mortem, ita scilicet quod homo per baptismum incorporatur ipsi morti Christi. Manifestum est autem ex supra dictis quod mors Christi satisfactoria fuit sufficienter pro peccatis, non solum nostris, sed etiam totius mundi, ut dicitur I Ioan. II. Et ideo ei qui baptizatur pro quibuscumque peccatis non est aliqua satisfactio iniungenda, hoc autem esset iniuriam facere passioni et morti Christi, quasi ipsa non esset sufficiens ad plenariam satisfactionem pro peccatis baptizandorum.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro de baptismo parvulorum, ad hoc baptismus valet ut baptizati Christo incorporentur ut membra eius. Unde ipsa pœna Christi fuit satisfactoria pro peccatis baptizandorum, sicut et pœna unius membri potest esse satisfactoria pro peccato alterius membri. Unde Isaïæ LIII dicitur, vere languores nostros ipse tulit, et dolores nostros ipse portavit.

2. Ad secundum dicendum quod nuper baptizati exercitandi sunt ad iustitiam, non per opera pœnalia, sed per opera facilia, ut quasi quodam lacte facilis exercitii promoveantur ad perfectiora, ut Glossa dicit, super illud Psalmi, sicut ablactatus super matre sua. Unde et Dominus discipulos suos de novo conversos a ieiunio excusavit, ut patet Matth. IX. Et hoc est quod dicitur I Pet. II, sicut modo geniti infantes lac concupiscite, ut in eo crescat in salutem.

3. Ad tertium dicendum quod restituere male ablata proximis, et satisfacere de iniuriis illatis, est cessare a peccando, quia hoc ipsum quod est detinere aliena et proximum non placare, est peccatum. Et ideo peccatoribus baptizatis iniungendum est quod satisfaciant proximis, sicut et quod desistant a peccato. Non est autem eis iniungendum quod pro peccatis præteritis aliquam pœnam patiantur.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod peccatores ad baptismum accedentes teneantur sua peccata confiteri.

1. Dicitur enim Matth. III quod baptizabantur multi a iohanne in iordane, confitentes peccata sua. Sed baptismus Christi est perfectior quam baptismus iohannis. Ergo videtur quod multo magis illi qui sunt baptizandi baptismo Christo, debeant sua peccata confiteri.

2. Præterea, Prov. XXVIII dicitur, qui abscondit scelera sua, non dirigitur, qui autem confessus fuerit et reliquerit ea, misericordiam consequetur. Sed ad hoc aliqui baptizantur ut de peccatis suis misericordiam consequantur. Ergo baptizandi debent sua peccata confiteri.

3. Præterea, pœnitentia requiritur ante baptismum, secundum illud Act. II, agite pœnitentiam, et baptizetur unusquisque vestrum. Sed confessio est pars pœnitentiæ. Ergo videtur quod confessio peccatorum requiratur ante baptismum.

SED CONTRA est quod confessio peccatorum debet esse cum fletu, ut dicit Augustinus, in libro de pœnitentia, omnis ista varietas consideranda est et deflenda. Sed, sicut Ambrosius dicit, gratia Dei in baptismo non requirit gemitum neque planctum. Ergo a baptizandis non est requirenda confessio peccatorum.

RESPONDEO dicendum quod duplex est peccatorum confessio. Una quidem interior, quæ fit Deo. Et talis confessio peccatorum requiritur ante baptismum, ut scilicet homo, peccata sua recogitans, de eis doleat, non enim potest inchoare novam vitam, nisi pœniteat eum veteris vitæ, ut Augustinus dicit, in libro de pœnitentia. Alia vero est confessio peccatorum exterior, quæ fit sacerdoti. Et talis confessio non requiritur ante baptismum. Primo quidem, quia talis confessio, cum respiciat personam ministri, pertinet ad pœnitentiæ sacramentum, quod non requiritur ante baptismum, qui est ianua omnium sacramentorum. Secundo, quia confessio exterior, quæ fit sacerdoti, ordinatur ad hoc quod sacerdos confitentem absolvat a peccatis, et liget ad opera satisfactoria, quæ baptizatis non sunt imponenda, ut supra dictum est. Nec etiam baptizati indigent remissione peccatorum per claves ecclesiæ, quibus omnia remittuntur per baptismum. Tertio, quia ipsa particularis confessio homini facta est pœnosa, propter verecundiam confitentis. Baptizato autem nulla exterior pœna imponitur. Et ideo a baptizatis non requiritur specialis confessio peccatorum, sed sufficit generalis, quam faciunt cum, secundum ritum ecclesiæ, abrenuntiant Satanæ et omnibus operibus eius. Et hoc modo dicit quædam Glossa Matth. III, quod in baptismo iohannis exemplum datur baptizandis confitendi peccata et promittendi meliora. Si qui tamen baptizandi ex devotione sua peccata confiteri vellent, esset eorum confessio audienda, non ad hoc quod satisfactio eis imponeretur; sed ad hoc quod contra peccata consueta eis spiritualis vitæ informatio tradatur.

1. Ad primum ergo dicendum quod in baptismo iohannis non remittebantur peccata, sed erat baptismus pœnitentiæ. Et ideo accedentes ad illud baptisma convenienter confitebantur peccata, ut secundum qualitatem peccatorum eis pœnitentia determinaretur. Sed baptismus Christi est sine exteriori pœnitentia, ut Ambrosius dicit. Unde non est similis ratio.

2. Ad secundum dicendum quod baptizatis sufficit confessio interior Deo facta, et etiam exterior generalis, ad hoc quod dirigantur et misericordiam consequantur, nec requiritur confessio specialis exterior, ut dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod confessio est pars pœnitentiæ sacramentalis, quæ non requiritur ante baptismum, ut dictum est, sed requiritur interioris pœnitentiæ virtus.

ARTICULUS 7

AD SEPTIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod ex parte baptizati non requiratur intentio suscipiendi sacramentum baptismi.

1. Baptizatus enim se habet sicut patiens in sacramento. Intentio autem non requiritur ex parte patientis, sed ex parte agentis. Ergo videtur quod ex parte baptizati non requiratur intentio suscipiendi baptismum.

2. Præterea, si prætermittatur id quod requiritur ad baptismum, homo est denuo baptizandus, sicut cum prætermittitur invocatio trinitatis, sicut supra dictum est. Sed ex hoc non videtur aliquis denuo baptizandus quod intentionem non habebat suscipiendi baptismum, alioquin, cum de intentione baptizati non constet, quilibet posset petere se denuo baptizari propter intentionis defectum. Non videtur ergo quod intentio requiratur ex parte baptizati ut suscipiat sacramentum.

3. Præterea, baptismus contra peccatum originale datur. Sed originale peccatum contrahitur sine intentione nascentis. Ergo baptismus, ut videtur, intentionem non requirit ex parte baptizati.

SED CONTRA est quod, secundum ritum ecclesiæ, baptizandi profitentur se petere ab ecclesia baptismum. Per quod profitentur suam intentionem de susceptione sacramenti.

RESPONDEO dicendum quod per baptismum aliquis moritur veteri vitæ peccati, et incipit quandam vitæ novitatem, secundum illud Rom. VI, consepulti sumus Christo per baptismum in mortem, ut, quomodo Christus resurrexit a mortuis, ita et nos in novitate vitæ ambulemus. Et ideo, sicut ad hoc quod homo moriatur veteri vitæ, requiritur, secundum Augustinum, in habente usum liberi arbitrii, voluntas qua eum veteris vitæ pœni-

teat; ita requiritur voluntas qua intendat vitæ novitatem, cuius principium est ipsa susceptio sacramenti. Et ideo ex parte baptizati requiritur voluntas, sive intentio, suscipiendi sacramentum.

1. Ad primum ergo dicendum quod in iustificatione, quæ fit per baptismum, non est passio coacta, sed voluntaria. Et ideo requiritur intentio recipiendi id quod ei datur.

2. Ad secundum dicendum quod, si in adulto deesset intentio suscipiendi sacramentum, esset rebaptizandus. Si tamen hoc non constaret, esset dicendum, si non es baptizatus, ego te baptizo.

3. Ad tertium dicendum quod baptismus ordinatur non solum contra originale peccatum, sed etiam contra actualia, quæ per voluntatem et intentionem causantur.

ARTICULUS 8

AD OCTAVUM SIC PROCEditur. Videtur quod fides requiratur ex parte baptizati.

1. Sacramentum enim baptismi a Christo est institutum. Sed Christus, formam baptismi tradens, fidem baptismi præmittit, dicens, Marc. Ult., qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit. Ergo videtur quod, nisi sit fides, non possit esse sacramentum baptismi.

2. Præterea, nihil frustra in sacramentis ecclesiæ agitur. Sed secundum ritum ecclesiæ, qui accedit ad baptismum de fide interrogatur, cum dicitur, credis in Deum patrem omnipotentem? ergo videtur quod fides ad baptismum requiratur.

3. Præterea, ad baptismum requiritur intentio suscipiendi sacramentum. Sed hoc non potest esse sine recta fide, cum baptismus sit rectæ fidei sacramentum, per eum enim incorporantur homines Christo, ut Augustinus dicit, in libro de baptismo parvulorum; hoc autem esse non potest sine recta fide, secundum illud Ephes. III, habitare Christum per fidem in cordibus vestris. Ergo videtur quod ille qui non habet rectam fidem, non possit suscipere sacramentum baptismi.

4. Præterea, infidelitas est gravissimum peccatum, ut in secunda parte habitum est. Sed permanentes in peccato non sunt baptizandi. Ergo nec etiam permanentes in infidelitate.

SED CONTRA est quod Gregorius, scribens quirico episcopo, dicit, ab antiqua patrum institutione didicimus ut qui apud hæresim in trinitatis nomine baptizantur, cum ad sanctam ecclesiam redeunt, aut unctione chrismatis, aut impositione manus, aut sola professione fidei, ad sinum matris ecclesiæ revocentur. Hoc autem non esset, si fides ex necessitate requireretur ad susceptionem baptismi.

RESPONDEO dicendum quod, sicut ex dictis patet, duo efficiuntur in anima per baptismum, scilicet character et gratia. Dupliciter ergo aliquid ex necessitate requiritur ad baptismum. Uno modo, sine quo gratia haberi non potest, quæ est ultimus effectus sacramenti. Et hoc modo recta fides ex necessitate requiritur ad baptismum, quia, sicut dicitur Rom. III, iustitia Dei est per fidem Iesu Christi. Alio modo requiritur aliquid ex necessitate ad baptismum, sine quo character baptismi imprimi non potest. Et sic recta fides baptizati non requiritur ex necessitate ad baptismum, sicut nec recta fides baptizantis, dummodo adsint cetera quæ sunt de necessitate sacramenti. Non enim sacramentum perficitur per iustitiam hominis dantis vel suscipientis baptismum, sed per virtutem Dei.

1. Ad primum ergo dicendum quod Dominus loquitur ibi de baptismo secundum quod perducit homines ad salutem secundum gratiam iustificantem, quod quidem sine recta fide esse non potest. Et ideo signanter dicit, qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit.

2. Ad secundum dicendum quod ecclesia intendit homines baptizare ut emundentur a peccato, secundum illud Isaïæ XXVII, hic est omnis fructus, ut auferatur peccatum. Et ideo, quantum est de se, non intendit dare baptismum nisi habentibus rectam fidem, sine qua non est remissio peccatorum. Et propter hoc interrogat ad baptismum accedentes, an credant. Si tamen sine recta fide aliquis baptismum suscipiat extra ecclesiam, non percipit illud ad suam salutem. Unde Augustinus dicit, ecclesia Paradiso comparata indicat nobis posse quidem baptismum eius homines etiam foris accipere, sed salutem beatitudinis extra eam neminem percipere vel tenere.

3. Ad tertium dicendum quod etiam non habens rectam fidem circa alios articulos, potest habere rectam fidem circa sacramentum baptismi, et ita non impeditur quin possit habere intentionem suscipiendi sacramentum baptismi. Si tamen etiam circa hoc sacramentum non recte sentiat, sufficit ad perceptionem sacramenti generalis intentio qua intendit suscipere baptismum sicut Christus instituit, et sicut ecclesia tradit.

4. Ad quartum dicendum quod, sicut sacramentum baptismi non est conferendum ei qui non vult ab aliis peccatis recedere, ita nec etiam ei qui non vult infidelitatem deserere. Uterque tamen suscipit sacramentum si ei conferatur, licet non ad salutem.

ARTICULUS 9

AD NONUM SIC PROCEditur. Videtur quod pueri non sint baptizandi.

1. In eo enim qui baptizatur requiritur intentio suscipiendi sacramentum, ut supra dictum est. Huiusmodi

autem intentionem non possunt pueri habere, cum non habeant usum liberi arbitrii. Ergo videtur quod non possint suscipere sacramentum baptismi.

2. Præterea, baptismus est fidei sacramentum, ut supra dictum est. Sed pueri non habent fidem, quæ consistit in credentium voluntate, ut Augustinus dicit, super Ioan. Nec etiam potest dici quod salventur in fide parentum, quia quandoque parentes sunt infideles, et sic magis per eorum infidelitatem damnarentur. Ergo videtur quod pueri non possint baptizari.

3. Præterea, I Pet. III dicitur quod homines salvos facit baptisma, non carnis depositio sordium, sed conscientiæ bonæ interrogatio in Deum. Sed pueri neque conscientiam habent bonam vel malam, cum non habeant usum rationis, neque etiam convenienter ipsi interrogantur cum non intelligant. Ergo non debent pueri baptizari.

SED CONTRA est quod Dionysius dicit, ult. Cap. Eccl. Hier., divini nostri duces, scilicet apostoli, probaverunt infantes recipi ad baptismum.

RESPONDEO dicendum quod, sicut apostolus dicit, Rom. V, si unius delicto mors regnavit per unum, scilicet per Adam, multo magis abundantiam gratiæ et donationis et iustitiæ accipientes in vita regnabunt per unum, Iesum Christum. Pueri autem ex peccato Adæ peccatum originale contrahunt, quod patet ex hoc quod sunt mortalitati subiecti, quæ per peccatum primi hominis in omnes pertransiit, ut ibidem apostolus dicit. Unde multo magis pueri possunt per Christum gratiam suscipere, ut regnent in vita æterna. Ipse autem Dominus dicit, Ioan. III, nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei. Unde necessarium fuit pueros baptizare, ut, sicut per Adam damnationem incurrerunt nascendo, ita per Christum salutem consequantur renascendo. Fuit etiam conveniens pueros baptizari ut a pueritia nutriti in his quæ sunt christianæ vitæ, firmiter in ea perseverent, iuxta illud Prov. XXII, adolescens iuxta viam suam, etiam cum senuerit, non recedet ab ea. Et hanc rationem assignat Dionysius, ult. Cap. Eccl. Hier.

1. Ad primum ergo dicendum quod regeneratio spiritualis, quæ fit per baptismum, quodammodo similis est nativitati carnali, quantum ad hoc quod, sicut pueri in maternis uteris constituti non per seipsos nutrimentum accipiunt, sed ex nutrimento matris sustentantur, ita etiam pueri non habentes usum rationis, quasi in utero matris ecclesiæ constituti, non per seipsos, sed per actum ecclesiæ salutem suscipiunt. Unde Augustinus dicit, in libro de peccatorum meritis et remiss., mater ecclesia os maternum parvulis præbet, ut sacris mysteriis imbuantur, quia nondum possunt corde proprio credere ad iustitiam, nec ore proprio confiteri ad salutem. Si autem propterea recte fideles vocantur quoniam fidem per

verba gestantium quodammodo profitentur, cur etiam non pœnitentes habeantur, cum per eorundem verba gestantium diabolo et huic sæculo abrenunciare monstrentur? et eadem ratione possunt dici intendentes, non per actum propriæ intentionis, cum ipsi quandoque contrantantur et plorent, sed per actum eorum a quibus offeruntur.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus, scribens bonifacio, dicit, in ecclesia salvatoris parvuli per alios credunt, sicut ex aliis quæ in baptismo remittuntur peccata traxerunt. Nec impeditur eorum salus si parentes sint infideles, quia, sicut Augustinus dicit, eidem bonifacio scribens, offeruntur parvuli ad percipiendam spiritualem gratiam, non tam ab eis quorum gestantur manibus (quamvis et ab ipsis, si et ipsi boni fideles sunt), quam ab universa societate sanctorum atque fidelium. Ab omnibus namque offerri recte intelliguntur, quibus placet quod offeruntur, et quorum caritate ad communionem sancti spiritus adiunguntur. Infidelitas autem priorum parentum, etiam si eos post baptismum Dæmoniorum sacrificiis imbuere conentur, pueris non nocet. Quia, ut ibidem Augustinus dicit, puer semel generatus per aliorum voluntatem, deinceps non potest vinculo alienæ iniquitatis obstringi, ubi nulla sua voluntate consentit, secundum illud, Ezech. XVIII, sicut anima patris mea est, et anima filii, anima quæ peccaverit, ipsa morietur. Sed ideo ex Adam traxit quod sacramenti illius gratia solveretur, quia nondum erat anima separata vivens. Fides autem unius, immo totius ecclesiæ, parvulo prodest per operationem spiritus sancti, qui unit ecclesiam et bona unius alteri communicat.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut puer, cum baptizatur, non per seipsum, sed per alios credit; ita non per seipsum, sed per alios interrogatur, et interrogati confitentur fidem ecclesiæ in persona pueri, qui huic fidei aggregatur per fidei sacramentum. Conscientiam autem bonam consequitur puer etiam in seipso, non quidem actu, sed habitu, per gratiam iustificantem.

ARTICULUS 7

AD DECIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod pueri Iudæorum vel aliorum infidelium sint baptizandi, etiam invititis parentibus.

1. Magis enim debet homini subveniri contra periculum mortis æternæ quam contra periculum mortis temporalis. Sed puero in periculo mortis temporalis existenti est subveniendum, etiam si parentes per malitiam contrantantur. Ergo multo magis est subveniendum pueris infidelium filiis contra periculum mortis æternæ, etiam invititis parentibus.

2. Præterea, filii servorum sunt servi, et in potestate dominorum. Sed Iudæi sunt servi regum et principum, et quicumque etiam alii infideles. Ergo absque omni iniuria possunt principes Iudæorum filios, vel aliorum servorum infidelium, facere baptizari.

3. Præterea, quilibet homo est magis Dei, a quo habet animam, quam patris carnalis, a quo habet corpus. Non est ergo iniustum si pueri infidelium filii parentibus carnalibus auferantur, et Deo per baptismum consecrentur.

SED CONTRA est quod in decretis, dist. XLV, ex Concilio toletano, sic dicitur, de Iudæis præcepit sancta synodus nemini deinceps ad credendum vim inferre, non enim tales inviti salvandi sunt, sed volentes, ut integra sit forma iustitiæ.

RESPONDEO dicendum quod pueri infidelium filii aut habent usum rationis, aut non habent. Si autem habent, iam, quantum ad ea quæ sunt iuris divini vel naturalis, incipiunt suæ potestatis esse. Et ideo propria voluntate, invitis parentibus, possunt baptismum suscipere, sicut et matrimonium contrahere. Et ideo tales licite moneri possunt et induci ad suscipiendum baptismum. Si vero nondum habent usum liberi arbitrii, secundum ius naturale sunt sub cura parentum, quandiu ipsi sibi providere non possunt. Unde etiam et de pueris antiquorum dicitur quod salvabantur in fide parentum. Et ideo contra iustitiam naturalem esset si tales pueri, invitis parentibus, baptizarentur, sicut etiam si aliquis habens usum rationis baptizaretur invitus. Esset etiam periculosum taliter filios infidelium baptizare, quia de facili ad infidelitatem redirent, propter naturalem affectum ad parentes. Et ideo non habet hoc ecclesiæ consuetudo, quod filii infidelium, invitis parentibus, baptizentur.

1. Ad primum ergo dicendum quod a morte corporali non est aliquis eripiendus contra ordinem iuris civilis, puta, si aliquis a suo iudice condemnetur ad mortem, nullus debet eum violenter a morte eripere. Unde nec aliquis debet irrumpere ordinem iuris naturæ, quo filius est sub cura patris, ut eum liberet a periculo mortis æternæ.

2. Ad secundum dicendum quod Iudæi sunt servi principum servitute civili, quæ non excludit ordinem iuris naturalis vel divini.

3. Ad tertium dicendum quod homo ordinatur ad Deum per rationem, per quam Deum cognoscere potest. Unde puer, antequam usum rationis habeat, naturali ordine ordinatur in Deum per rationem parentum, quorum curæ naturaliter subiacet, et secundum eorum dispositionem sunt circa ipsum divina agenda.

ARTICULUS 8

AD UNDECIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod in maternis uteris existentes possint baptizari.

1. Efficacius est enim donum Christi ad salutem quam peccatum Adæ ad damnationem, ut apostolus dicit, Rom. V. Sed pueri in maternis uteris existentes damnantur propter peccatum Adæ. Ergo multo magis salvari possunt per donum Christi. Quod quidem fit per baptismum. Ergo pueri in maternis uteris existentes possunt baptizari.

2. Præterea, puer in utero matris existens aliquid matris esse videtur. Sed, baptizata matre, baptizatur quidquid est eius intra ipsam existens. Ergo videtur quod, baptizata matre, baptizetur puer in utero eius existens.

3. Præterea, mors æterna peior est quam mors corporalis. Sed de duobus malis minus malum eligendum est. Si ergo puer in utero matris existens baptizari non potest, melius esset quod mater aperiretur et puer VI eductus baptizaretur, quam quod puer æternaliter damnaretur, absque baptismo decedens.

4. Præterea, contingit quandoque quod aliqua pars pueri prius egreditur, sicut legitur Gen. XXXVIII quod, pariente thamar, in ipsa effusione infantium, unus protulit manum, in qua obstetrix ligavit coccinum, dicens, iste egredietur prior. Illo vero manum retrahente, egressus est alter. Quandoque autem in tali casu imminet periculum mortis. Ergo videtur quod illa pars debeat baptizari, puero adhuc in materno utero existente.

SED CONTRA est quod Augustinus, in epistola ad Dardanum, dicit, nemo renascitur nisi primo nascatur. Sed baptismus est quædam spiritualis regeneratio. Non ergo debet aliquis baptizari priusquam ex utero nascatur.

RESPONDEO dicendum quod de necessitate baptismi est quod corpus baptizandi aliquo modo aqua abluatur, cum baptismus sit quædam ablutio, ut supra dictum est. Corpus autem infantis, antequam nascatur ex utero, non potest aliquo modo abluere aqua, nisi forte dicatur quod ablutio baptismalis qua corpus matris lavatur, ad filium in ventre existentem perveniat. Sed hoc non potest esse, tum quia anima pueri, ad cuius sanctificationem ordinatur baptismus, distincta est ab anima matris; tum quia corpus puerperii animati iam est formatum, et per consequens a corpore matris distinctum. Et ideo baptismus quo mater baptizatur, non redundat in prolem in utero existentem. Unde Augustinus dicit, contra Iulianum, si ad matris corpus id quod in ea concipitur pertinet, ita ut eius pars imputetur, non baptizaretur infans cuius mater baptizata est, aliquo mortis urgente periculo, cum gestaret in utero. Nunc vero, cum etiam ipse, scilicet infans, baptizetur, non utique ad maternum cor-

pus, cum esset in utero, pertinebat. Et ita relinquitur quod nullo modo existentes in maternis uteris baptizari possunt.

1. Ad primum ergo dicendum quod pueri in maternis uteris existentes nondum prodierunt in lucem, ut cum aliis hominibus vitam ducant. Unde non possunt subici actioni humanæ, ut per eorum ministerium sacramenta recipiant ad salutem. Possunt tamen subici operationi Dei, apud quem vivunt, ut quodam privilegio gratiæ sanctificationem consequantur, sicut patet de sanctificatis in utero.

2. Ad secundum dicendum quod membrum interius matris est aliquid eius per continuationem et unionem materialis partis ad totum. Puer autem in utero matris existens est aliquid eius per quandam colligationem corporum distinctorum. Unde non est similis ratio.

3. Ad tertium dicendum quod non sunt facienda mala ut veniant bona, ut dicitur Rom. III. Et ideo non debet homo occidere matrem ut baptizet puerum. Si tamen mater mortua fuerit vivente puero in utero, aperiri debet, ut puer baptizetur.

4. Ad quartum dicendum quod expectanda est totalis egressio pueri ex utero ad baptismum, nisi mors immineat. Si tamen primo caput egrediatur, in quo fundatur sensus, debet baptizari, periculo imminente, et non est postea rebaptizandus, si eum perfecte nasci contigerit. Et videtur idem faciendum quæcumque alia pars egrediatur, periculo imminente. Quia tamen in nulla partium exteriorum integritas ita consistit sicut in capite, videtur quibusdam quod, propter dubium, quacumque alia parte corporis abluta, puer post perfectam nativitatem sit baptizandus sub hac forma, si non es baptizatus, ego te baptizo, etc.

ARTICULUS 10

AD DUODECIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod furiosi et amentes non debeant baptizari.

1. Ad susceptionem enim baptismi requiritur intentio in eo qui baptizatur, ut supra dictum est. Sed furiosi et amentes, cum careant usu rationis, non possunt habere nisi inordinatam intentionem. Ergo non debent baptizari.

2. Præterea, homo bruta animalia superexcedit in hoc quod habet rationem. Sed furiosi et amentes non habent usum rationis, et quandoque etiam in eis non expectatur, sicut expectatur in pueris. Ergo videtur quod, sicut bruta animalia non baptizantur, ita etiam nec tales furiosi et amentes debeant baptizari.

3. Præterea, magis ligatus est usus rationis in furiosis vel amentibus quam in dormientibus. Sed baptismus

non consuevit dari dormientibus. Ergo non debet dari amentibus et furiosis.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, IV Confess., de amico suo, qui, cum desperaretur, baptizatus est. Et tamen in ipso baptismus efficaciam habuit. Unde et carentibus usu rationis aliquando baptismus dari debet.

RESPONDEO dicendum quod circa amentes et furiosos est distinguendum. Quidam enim sunt a nativitate tales, nulla habentes lucida intervalla, in quibus etiam nullus usus rationis apparet. Et de talibus, quantum ad baptismi susceptionem, videtur esse idem iudicium et de pueris, qui baptizantur in fide ecclesiæ, ut supra dictum est. Alii vero sunt amentes qui ex sana mente quam habuerunt prius, in amentiam inciderunt. Et tales sunt iudicandi secundum voluntatem quam habuerunt dum sanæ mentis existerent. Et ideo, si tunc apparuit in eis voluntas suscipiendi baptismum, debet exhiberi eis in furia vel amentia constitutis, etiam si tunc contradicant. Alioquin, si nulla voluntas suscipiendi baptismum in eis apparuit dum sanæ mentis essent, non sunt baptizandi. Quidam vero sunt qui, etsi a nativitate fuerint furiosi et amentes, habent tamen aliqua lucida intervalla, in quibus recta ratione uti possunt. Unde, si tunc baptizari voluerint, baptizari possunt etiam in amentia constituti. Et debet eis sacramentum tunc conferri si periculum timeatur, alioquin melius est ut tempus expectetur in quo sint sanæ mentis ad hoc quod devotius suscipiant sacramentum. Si autem tempore lucidi intervalli non appareat in eis voluntas baptismum suscipiendi, baptizari non debent in amentia constituti. Quidam vero sunt qui, etsi non omnino sanæ mentis existant, in tantum tamen ratione utuntur quod possunt de sua salute cogitare, et intelligere sacramenti virtutem. Et de talibus idem est iudicium sicut de his qui sanæ mentis existunt, qui baptizantur volentes, non inviti.

1. Ad primum ergo dicendum quod amentes qui nunquam habuerunt nec habent usum rationis, baptizantur ex intentione ecclesiæ, sicut ex ritu ecclesiæ credunt et pœnitent, sicut supra de pueris dictum est. Illi vero qui aliquo tempore habuerunt vel habent usum rationis, secundum propriam intentionem baptizantur, quam habent vel habuerunt tempore sanæ mentis.

2. Ad secundum dicendum quod furiosi vel amentes carent usu rationis per accidens, scilicet propter aliquod impedimentum organi corporalis, non autem propter defectum animæ rationalis, sicut bruta animalia. Unde non est de eis similis ratio.

3. Ad tertium dicendum quod dormientes non sunt baptizandi nisi periculum mortis immineat. In quo casu baptizari debent si prius voluntas apparuit in eis suscipiendi baptismum, sicut et de amentibus dictum est, sicut Augustinus narrat, in IV libro Confess., de amico suo, qui baptizatus est nesciens, propter periculum mortis.

QUÆSTIO 59

DEINDE considerandum est de effectibus baptismi. Et circa hoc quærentur decem. Primo, utrum per baptismum auferantur omnia peccata. Secundo, utrum per baptismum liberetur homo ab omni pœna. Tertio, utrum baptismus auferat pœnalitatem huius vitæ. Quarto, utrum per baptismum conferantur homini gratiæ et virtutes quinto, de effectibus virtutum qui per baptismum conferuntur. Sexto, utrum etiam parvuli in baptismo gratias et virtutes accipiant. Septimo, utrum per baptismum aperiatur baptizatis ianua regni cælestis. Octavo, utrum baptismus æqualem effectum habeat in omnibus baptizatis. Nono, utrum fictio impediatur effectum baptismi. Decimo, utrum, recedente fictione, baptismus obtineat suum effectum.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod per baptismum non tollantur omnia peccata.

1. Baptismus enim est quædam spiritualis regeneratio, quæ contraponitur generationi carnali. Sed per generationem carnalem homo contrahit solum originale peccatum. Ergo per baptismum solvitur solum originale peccatum.

2. Præterea, pœnitentia est sufficiens causa remissionis actualium peccatorum. Sed ante baptismum in adultis requiritur pœnitentia, secundum illud Act. II, pœnitentiam agite, et baptizetur unusquisque vestrum. Ergo baptismus nihil operatur circa remissionem peccatorum actualium.

3. Præterea, diversorum morborum diversæ sunt medicinæ, quia, sicut Hieronymus dicit, non sanat oculum quod sanat calcaneum. Sed peccatum originale, quod per baptismum tollitur, est aliud genus peccati a peccato actuali. Ergo non omnia peccata remittuntur per baptismum.

SED CONTRA est quod dicitur Ezech. XXXVI, effundam super vos aquam mundam, et mundabimini ab omnibus inquinamentis vestris.

RESPONDEO dicendum quod, sicut apostolus dicit, Rom. VI, quicumque baptizati sumus in Christo Iesu, in morte ipsius baptizati sumus. Et postea concludit, ita et vos existimate mortuos quidem esse peccato, viventes autem Deo in Christo Iesu Domino nostro. Ex quo patet quod per baptismum homo moritur vetustati peccati, et incipit vivere novitati gratiæ. Omne autem peccatum pertinet ad pristinam vetustatem. Unde consequens est quod omne peccatum per baptismum tollatur.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut apostolus dicit, Rom. V, peccatum Adæ non tantum potest quantum donum Christi, quod in baptismo percipitur, nam iudicium ex uno in condemnationem, gratia autem ex multis delictis in iustificationem. Unde et Augustinus dicit, in libro de baptismo parvulorum, quod, generante carne, tantummodo trahitur peccatum originale, regenerante autem spiritu, non solum originalis, sed etiam voluntariorum fit remissio peccatorum.

2. Ad secundum dicendum quod nullius peccati remissio fieri potest nisi per virtutem passionis Christi, unde et apostolus dicit, Heb. IX, quod sine sanguinis effusione non fit remissio. Unde motus voluntatis humanæ non sufficeret ad remissionem culpæ, nisi adesset fides passionis Christi et propositum participandi ipsam, vel suscipiendo baptismum, vel subiiciendo se clavibus ecclesiæ. Et ideo, quando aliquis adultus pœnitens ad baptismum accedit, consequitur quidem remissionem omnium peccatorum ex proposito baptismi, perfectius autem ex reali susceptione baptismi.

3. Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de particularibus medicinis. Baptismus autem operatur in virtute passionis Christi, quæ est universalis medicina omnium peccatorum, et per baptismum omnia peccata solvuntur.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod per baptismum non liberetur homo ab omni reatu peccati.

1. Dicit enim apostolus, Rom. XIII, quæ a Deo sunt, ordinata sunt. Sed culpa non ordinatur nisi per pœnam, ut Augustinus dicit. Ergo per baptismum non tollitur reatus pœnæ præcedentium peccatorum.

2. Præterea, effectus sacramenti aliquam similitudinem habet cum ipso sacramento, quia sacramenta novæ legis efficiunt quod figurant, ut supra dictum est. Sed ablutio baptismalis habet quidem aliquam similitudinem cum ablutione maculæ, nullam autem similitudinem habere videtur cum subtractione reatus pœnæ. Non ergo per baptismum tollitur reatus pœnæ.

3. Præterea, sublato reatu pœnæ, aliquis non remanet dignus pœna, et ita iniustum esset eum puniri. Si igitur per baptismum tollitur reatus pœnæ, iniustum esset post baptismum suspendere latronem, qui antea homicidium commisit. Et ita per baptismum tolleretur rigor humanæ disciplinæ, quod est inconveniens. Non ergo per baptismum tollitur reatus pœnæ.

SED CONTRA est quod Ambrosius dicit, super illud Rom. XI, sine pœnitentia sunt dona Dei et vocatio, gratia, inquit, Dei in baptismo omnia gratis condonat.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, per baptismum aliquis incorporatur passioni et morti Christi, secundum illud Rom. VI, si mortui sumus cum Christo, credimus quia etiam simul vivemus cum Christo. Ex quo patet quod omni baptizato communicatur passio Christi ad remedium ac si ipse passus et mortuus esset. Passio autem Christi, sicut supra dictum est, est sufficiens satisfactio pro omnibus peccatis omnium hominum. Et ideo ille qui baptizatur liberatur a reatu omnis pœnæ sibi debitæ pro peccatis, ac si ipse sufficienter satisfacisset pro omnibus peccatis suis.

1. Ad primum ergo dicendum quod, quia pœna passionis Christi communicatur baptizato, in quantum fit membrum Christi, ac si ipse pœnam illam sustinisset, eius peccata remanent ordinata per pœnam passionis Christi.

2. Ad secundum dicendum quod aqua non solum abluunt, sed etiam refrigerat. Et ita suo refrigerio significat subtractionem reatus pœnæ, sicut sua ablutione significat emundationem a culpa.

3. Ad tertium dicendum quod in pœnis quæ iudicio humano inferuntur, non solum attenditur qua pœna sit homo dignus quoad Deum, sed etiam in quo sit obligatus quoad homines, qui sunt læsi et scandalizati per peccatum alicuius. Et ideo, licet homicida per baptismum liberetur a reatu pœnæ quoad Deum, remanet tamen adhuc obligatus quoad homines, quos iustum est ædificari de pœna, sicut sunt scandalizati de culpa. Pie tamen talibus princeps posset pœnam indulgere.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod per baptismum debeant auferri pœnalitates præsens vitæ.

1. Ut enim apostolus dicit, Rom. V, donum Christi potentius est quam peccatum Adæ. Sed per peccatum Adæ, ut ibidem apostolus dicit, mors in hunc mundum intravit, et per consequens omnes aliæ pœnalitates præsens vitæ. Ergo multo magis per donum Christi, quod in baptismo percipitur, homo a pœnalitatibus præsens vitæ debet liberari.

2. Præterea, baptismus aufert et culpam originalem et actualem, sicut supra dictum est. Sic autem aufert actualem culpam quod liberat ab omni reatu pœnæ consequentis actualem culpam. Ergo etiam liberat a pœnalitatibus præsens vitæ, quæ sunt pœna originalis peccati.

3. Præterea, remota causa, removetur effectus. Sed causa harum pœnalitatum est peccatum originale, quod tollitur per baptismum. Ergo non debent huiusmodi pœnalitates remanere.

SED CONTRA est quod, super illud Rom. VI, destruatur corpus peccati, dicit Glossa, per baptismum id agitur

ut vetus homo crucifigatur et corpus peccati destruatur, non ita ut in ipsa vivente carne concupiscentia resperisa et innata repente absumatur et non sit, sed ne obsit mortuo quæ inerat nato. Ergo pari ratione nec aliæ pœnalitates per baptismum tolluntur.

RESPONDEO dicendum quod baptismus habet virtutem auferendi pœnalitates præsens vitæ, non tamen eas aufert in præsenti vita, sed eius virtute auferentur a iustis in resurrectione, quando mortale hoc induet immortalitatem, ut dicitur I Cor. XV. Et hoc rationabiliter. Primo quidem, quia per baptismum homo incorporatur Christo et efficitur membrum eius, ut supra dictum est. Et ideo conveniens est ut id agatur in membro incorporato quod est actum in capite. Christus autem a principio suæ conceptionis fuit plenus gratia et veritate, habuit tamen corpus passibile, quod per passionem et mortem est ad vitam gloriosam resuscitatum. Unde et christianus in baptismo gratiam consequitur quantum ad animam, habet tamen corpus passibile, in quo pro Christo possit pati; sed tandem resuscitabitur ad impassibilem vitam. Unde apostolus dicit, Rom. VIII, qui suscitavit Iesum Christum a mortuis, vivificabit et mortalia corpora nostra, propter inhabitantem spiritum eius in nobis. Et infra eodem, heredes quidem Dei, coheredes autem Christi, si tamen compatimur, ut et simul glorificemur. Secundo, hoc est conveniens propter spirituale exercitium, ut videlicet contra concupiscentiam et alias passibilitates pugnans homo victoriæ coronam acciperet. Unde super illud Rom. VI, ut destruatur corpus peccati, dicit Glossa, si post baptismum vixerit homo in carne, habet concupiscentiam cum qua pugnet, eamque, adiuvante Deo, superet. In cuius figura dicitur iudic. III, hæ sunt gentes quas Dominus dereliquit ut erudiret in eis Israël, et postea discerent filii eorum certare cum hostibus, et habere consuetudinem præliandi. Tertio, hoc fuit conveniens ne homines ad baptismum accederent propter impassibilitatem præsens vitæ, et non propter gloriam vitæ æternæ. Unde et apostolus dicit, I Cor. XV, si in hac vita tantum sperantes sumus in Christo, miserabiliores sumus omnibus hominibus.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut Glossa dicit, Rom. VI, super illud, ut ultra non serviamus peccato, sicut aliquis capiens hostem atrocissimum non statim interficit eum, sed patitur eum cum dedecore et dolore aliquantulum vivere; ita et Christus prius pœnam alligavit, in futuro autem perimet.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut ibidem dicit Glossa, duplex est pœna peccati, gehennalis et temporalis. Gehennalem prorsus delevit Christus, ut eam non sentiant baptizati et vere pœnitentes. Temporalem vero nondum penitus tulit, manet enim fames sitis et mors. Sed regnum et dominium eius deiecit, ut scilicet hæc ho-

mo non timeat, et tandem in novissimo eam penitus exterminabit.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut in secunda parte dictum est, peccatum originale hoc modo processit quod primo persona infecit naturam, postmodum vero natura infecit personam. Christus vero converso ordine prius reparat id quod personæ est, postmodum simul in omnibus reparabit id quod naturæ est. Et ideo culpam originalis peccati, et etiam pœnam carentiæ visionis divinæ, quæ respiciunt personam, statim per baptismum tollit ab homine. Sed pœnalitates præsentis vitæ, sicut mors, fames, sitis et alia huiusmodi, respiciunt naturam, ex cuius principiis causantur, prout est destituta originali iustitia. Et ideo isti defectus non tollentur nisi in ultima reparatione naturæ per resurrectionem gloriosam.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod per baptismum non conferantur homini gratia et virtutes.

1. Quia, sicut supra dictum est, sacramenta novæ legis efficiunt quod figurant. Sed per ablutionem baptismi significatur emundatio animæ a culpa, non autem informatio animæ per gratiam et virtutes. Videtur igitur quod per baptismum non conferantur homini gratia et virtutes.

2. Præterea, illud quod iam aliquis adeptus est, non indiget iterum suscipere. Sed aliqui accedunt ad baptismum iam habentes gratiam et virtutes; sicut Act. X legitur, vir quidam erat in cæsarea, nomine Cornelius, centurio cohortis quæ dicitur italica, religiosus et timens Deum; qui tamen postea a Petro baptizatus est. Non ergo per baptismum conferuntur gratia et virtutes.

3. Præterea, virtus est habitus, ad cuius rationem pertinet quod sit qualitas difficile mobilis, per quam aliquis faciliter et delectabiliter operetur. Sed post baptismum remanet in hominibus pronitas ad malum, per quod tollitur virtus; et consequitur difficultatem quis ad bonum, quod est actus virtutis. Ergo per baptismum non consequitur homo gratiam et virtutes.

SED CONTRA est quod, ad Tit. III, dicit apostolus, salvos nos fecit per lavacrum regenerationis, idest per baptismum, et renovationis spiritus sancti, quem effudit in nos abunde, idest ad remissionem peccatorum et copiam virtutum, ut Glossa ibidem exponit. Sic ergo in baptismo datur gratia spiritus sancti et copia virtutum.

RESPONDEO dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro de baptismo parvulorum, ad hoc baptismus valet, ut baptizati Christo incorporentur ut membra eius. A capite autem Christo in omnia membra eius gratiæ et

virtutis plenitudo derivatur, secundum illud Ioan. I, de plenitudine eius nos omnes accepimus. Unde manifestum est quod per baptismum aliquis consequitur gratiam et virtutes.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut aqua baptismi per suam ablutionem significat emundationem culpæ, et per suum refrigerium significat liberationem a pœna, ita per naturalem claritatem significat splendorem gratiæ et virtutum.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut dictum est, remissionem peccatorum aliquis consequitur ante baptismum secundum quod habet baptismum in voto, vel explicite vel implicite et tamen, cum realiter suscipit baptismum, fit plenior remissio, quantum ad liberationem a tota pœna. Ita etiam ante baptismum Cornelius et alii similes consequuntur gratiam et virtutes per fidem Christi et desiderium baptismi, implicite vel explicite, postmodum tamen in baptismo maiorem copiam gratiæ et virtutum consequuntur. Unde super illud Psalmi, super aquam refectionis educavit me, dicit Glossa, per augmentum virtutis et bonæ operationis educavit in baptismo.

3. Ad tertium dicendum quod difficultas ad bonum et pronitas ad malum inveniuntur in baptizatis, non propter defectum habitus virtutum, sed propter concupiscentiam, quæ non tollitur in baptismo. Sicut tamen per baptismum diminuitur concupiscentia, ut non domineatur, ita etiam diminuitur utrumque istorum, ne homo ab his superetur.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod inconvenienter attribuantur baptismo pro effectibus quidam actus virtutum, scilicet, incorporatio ad Christum, illuminatio, fecundatio.

1. Non enim baptismus datur adulto nisi fidei, secundum illud Marc. Ult., qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit. Sed per fidem aliquis incorporatur Christo, secundum illud Ephes. III, habitare Christum per fidem in cordibus vestris. Ergo nullus baptizatur nisi iam Christo incorporatus. Non ergo est effectus baptismi incorporari Christo.

2. Præterea, illuminatio fit per doctrinam, secundum illud Ephes. III mihi omnium minimo data est gratia hæc, illuminare omnes, etc. Sed doctrina præcedit baptismum in catechismo. Non ergo est effectus baptismi.

3. Præterea, fecunditas pertinet ad generationem activam. Sed per baptismum aliquis regeneratur spiritualiter. Ergo fecunditas non est effectus baptismi.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in libro de baptismo parvulorum, quod ad hoc valet baptismus ut bap-

tizati Christo incorporentur. Dionysius etiam, II cap. Eccl. Hier., illuminationem attribuit baptismo. Et super illud Psalmi, super aquam refectionis educavit, dicit Glossa quod anima peccatorum, ariditate sterilis, fecundatur per baptismum.

RESPONDEO dicendum quod per baptismum aliquis regeneratur in spiritualem vitam, quæ est propria fidelium Christi, sicut apostolus dicit, Galat. II, quod autem nunc vivo in carne, in fide vivo filii Dei. Vita autem non est nisi membrorum capiti unitorum, a quo sensum et motum suscipiunt. Et ideo necesse est quod per baptismum aliquis incorporetur Christo quasi membrum ipsius. Sicut autem a capite naturali derivatur ad membra sensus et motus, ita a capite spirituali, quod est Christus, derivatur ad membra eius sensus spiritualis, qui consistit in cognitione veritatis, et motus spiritualis, qui est per gratiæ instinctum. Unde Ioan. I dicitur, vidimus eum plenum gratiæ et veritatis, et de plenitudine eius omnes accepimus. Et ideo consequens est quod baptizati illuminentur a Christo circa cognitionem veritatis, et fecundentur ab eo fecunditate bonorum operum per gratiæ infusionem.

1. Ad primum ergo dicendum quod adulti prius credentes in Christum sunt ei incorporati mentaliter. Sed postmodum, cum baptizantur, incorporantur ei quodammodo corporaliter, scilicet per visibile sacramentum, sine cuius proposito nec mentaliter incorporari potuissent.

2. Ad secundum dicendum quod doctor illuminat exterius per ministerium catechizando, sed Deus illuminat interius baptizatos, præparans corda eorum ad recipiendam doctrinam veritatis, secundum illud Ioan. VI, scriptum est in prophetis, erunt omnes docibiles Dei.

3. Ad tertium dicendum quod effectus baptismi ponitur fecunditas qua aliquis producit bona opera, non autem fecunditas qua aliquis generat alios in Christo, sicut apostolus dicit, I Cor. IV, in Christo Iesu per evangelium ego vos genui.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod pueri in baptismo non consequantur gratiam et virtutes.

1. Gratia enim et virtutes non habentur sine fide et caritate. Sed fides, ut Augustinus dicit, consistit in credentium voluntate, et similiter etiam caritas consistit in diligentium voluntate, cuius usum pueri non habent, et sic non habent fidem et caritatem. Ergo pueri in baptismo non recipiunt gratiam et virtutes.

2. Præterea, super illud Ioan. XIV, maiora horum faciet, dicit Augustinus quod ut ex impio iustus fiat, in illo,

sed non sine illo Christus operatur. Sed puer, cum non habeat usum liberi arbitrii, non cooperatur Christo ad suam iustificationem, immo quandoque pro posse renittitur. Ergo non iustificatur per gratiam et virtutes.

3. Præterea, Rom. IV dicitur, ei qui non operatur, credenti autem in eum qui iustificat impium, reputabitur fides eius ad iustitiam, secundum propositum gratiæ Dei. Sed puer non est credens in eum qui iustificat impium. Ergo non consequitur gratiam iustificantem neque virtutes.

4. Præterea, quod ex carnali intentione agitur, non videtur habere spiritualem effectum. Sed quandoque pueri ad baptismum deferuntur carnali intentione, ut scilicet corporaliter sanentur. Non ergo consequuntur spiritualem effectum gratiæ et virtutum.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in enchirid., parvuli renascendo moriuntur illi peccato quod nascendo contraxerunt, et per hoc ad illos etiam pertinet quod dicitur, consepulti sumus cum illo per baptismum in mortem, (subditur autem) ut, quomodo resurrexit Christus a mortuis per gloriam patris ita et nos in novitate vitæ ambulemus. Sed novitas vitæ est per gratiam et virtutes. Ergo pueri consequuntur in baptismo gratiam et virtutes.

RESPONDEO dicendum quod quidam antiqui posuerunt quod pueris in baptismo non dantur gratia et virtutes, sed imprimitur eis character Christi, cuius virtute, cum ad perfectam ætatem venerint, consequuntur gratiam et virtutes. Sed hoc patet esse falsum dupliciter. Primo quidem, quia pueri, sicut et adulti, in baptismo efficiuntur membra Christi. Unde necesse est quod a capite recipiant influxum gratiæ et virtutis. Secundo, quia secundum hoc pueri decedentes post baptismum non pervenirent ad vitam æternam, quia, ut dicitur Rom. VI, gratia Dei est vita æterna. Et ita nihil profuisset eis ad salutem baptizatos fuisse. Causa autem erroris fuit quia nescierunt distinguere inter habitum et actum. Et sic, videntes pueros inhabiles ad actus virtutum, crediderunt eos post baptismum nullatenus virtutem habere. Sed ista impotentia operandi non accidit pueris ex defectu habituum, sed ex impedimento corporali, sicut etiam dormientes, quamvis habeant habitus virtutum, impediuntur tamen ab actibus propter somnum.

1. Ad primum ergo dicendum quod fides et caritas consistunt in voluntate hominum, ita tamen quod habitus harum et aliarum virtutum requirunt potentiam voluntatis, quæ est in pueris; sed actus virtutum requirunt actum voluntatis, qui non est in pueris. Et hoc modo Augustinus dicit, in libro de baptismo parvulorum, quod parvulum, etsi nondum illa fides quæ in credentium voluntate consistit, iam tamen ipsius fidei sacramentum, quod scilicet causat habitum fidei, fidelem facit.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus

dicit, in libro de caritate, nemo ex aqua et spiritu sancto renascitur nisi volens. Quod non de parvulis, sed de adultis intelligendum est. Et similiter de adultis intelligendum est quod homo a Christo sine ipso non iustificatur. Quod autem parvuli baptizandi, prout viribus possunt, reluctantur, non eis imputatur, quia in tantum nesciunt quid faciunt, ut nec facere videantur, ut Augustinus dicit, in libro de præsentia Dei ad Dardanum.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit, parvulis mater ecclesia aliorum pedes accommodat ut veniant, aliorum cor ut credant, aliorum linguam ut fateantur. Et ita pueri credunt, non per actum proprium, sed per fidem ecclesiæ, quæ eis communicatur. Et huius fidei virtute conferuntur eis gratia et virtutes.

4. Ad quartum dicendum quod carnalis intentio deferentium pueros ad baptismum nihil eis nocet, sicut nec culpa unius nocet alteri, nisi consentiat. Unde Augustinus dicit, in epistola ad bonifacium, non illud te moveat quod quidam non ea fide ad baptismum percipiendum parvulos ferunt ut gratia spirituali ad vitam regenerentur æternam, sed hoc eos putant remedio corporalem retinere vel recipere sanitatem. Non enim propterea illi non regenerantur, quia non ab istis hac intentione offeruntur.

ARTICULUS 7

AD SEPTIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod effectus baptismi non sit apertio ianuæ regni cælestis.

1. Illud enim quod est apertum, non indiget apertione. Sed ianua regni cælestis est aperta per passionem Christi, unde Apoc. IV dicitur, post hæc vidi Ostium magnum apertum in cælo. Non est ergo effectus baptismi apertio ianuæ regni cælestis.

2. Præterea, baptismus omni tempore ex quo institutus fuit, habet suum effectum. Sed quidam baptizati sunt baptismo Christi ante eius passionem, ut habetur Ioan. III, quibus, si tunc decessissent, introitus regni cælestis non patebat, in quod nullus ante Christum introivit, secundum illud Mich. II, ascendit pandens iter ante eos. Non est ergo effectus baptismi apertio ianuæ regni cælestis.

3. Præterea, baptizati adhuc sunt obnoxii morti et aliis pœnalitatibus vitæ præsentis, ut supra dictum est. Sed nulli est apertus aditus regni cælestis quandiu est obnoxii pœnæ, sicut patet de illis qui sunt in Purgatorio. Non ergo est effectus baptismi apertio ianuæ regni cælestis.

SED CONTRA est quod super illud Luc. III, apertum est cælum, dicit Glossa bedæ, virtus hic baptismatis ostenditur, de quo quisque cum egreditur, ei regni cælestis ianua aperitur.

RESPONDEO dicendum quod aperire ianuam regni cælestis est amovere impedimentum quo aliquis impeditur regnum cæleste intrare. Hoc autem impedimentum est culpa et reatus pœnæ. Ostensum est autem supra quod per baptismum totaliter omnis culpa et etiam omnis reatus pœnæ tollitur. Unde consequens est quod effectus baptismi sit apertio regni cælestis.

1. Ad primum ergo dicendum quod baptismus intantum aperit baptizato ianuam regni cælestis, inquantum incorporat eum passioni Christi, virtutem eius homini applicando.

2. Ad secundum dicendum quod, quando passio Christi nondum erat realiter perfecta sed solum in fide credentium, baptismus proportionaliter causabat ianuæ apertionem, non quidem in re, sed in spe. Baptizati enim tunc decedentes ex certa spe introitum regni cælestis expectabant.

3. Ad tertium dicendum quod baptizatus non est obnoxiius morti et pœnalitatibus vitæ præsentis propter reatum personæ, sed propter statum naturæ. Et ideo propter hoc non impeditur ab introitu regni cælestis, quando anima separatur a corpore per mortem, quasi iam persoluto eo quod naturæ debebatur.

ARTICULUS 8

AD OCTAVUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod baptismus non habeat in omnibus æqualem effectum.

1. Effectus enim baptismi est remotio culpæ. Sed in quibusdam plura peccata tollit quam in aliis, nam in pueris tollit solum peccatum originale; in adultis autem etiam actualia, in quibusdam plura, in quibusdam vero pauciora. Non ergo æqualem effectum habet baptismus in omnibus.

2. Præterea, per baptismum conferuntur homini gratia et virtutes. Sed quidam post baptismum videntur habere maiorem gratiam et perfectiorem virtutem quam alii baptizati. Non ergo baptismus habet æqualem effectum in omnibus.

3. Præterea, natura perficitur per gratiam sicut materia per formam. Sed forma recipitur in materia secundum eius capacitatem. Cum ergo in quibusdam baptizatis, etiam pueris, sit maior capacitas naturalium quam in aliis, videtur quod quidam maiorem gratiam consequantur quam alii.

4. Præterea, quidam in baptismo consequuntur non solum spiritualem salutem, sed etiam corporalem, sicut patet de Constantino, qui in baptismo mundatus est a lepra. Non autem omnes infirmi corporalem salutem consequuntur in baptismo. Ergo non habet æqualem effectum in omnibus.

SED CONTRA est quod dicitur Ephes. IV, una fides, unum baptisma. Uniformis autem causæ est uniformis effectus. Ergo baptismus habet æqualem effectum in omnibus.

RESPONDEO dicendum quod duplex est effectus baptismi, unus per se, et alius per accidens. Per se quidem effectus baptismi est id ad quod baptismus est institutus, scilicet ad generandum homines in spiritualem vitam. Unde, quia omnes pueri æqualiter se habent ad baptismum, quia non in fide propria, sed in fide ecclesiæ baptizantur, omnes æqualem effectum percipiunt in baptismo. Adulti vero, qui per propriam fidem ad baptismum accedunt, non æqualiter se habent ad baptismum, quidam enim cum maiori, quidam cum minori devotione ad baptismum accedunt. Et ideo quidam plus, quidam minus de gratia novitatis accipiunt, sicut etiam ab eodem igne accipit plus caloris qui plus ei appropinquat, licet ignis, quantum est de se, æqualiter ad omnes suum calorem effundat. Effectus autem baptismi per accidens est ad quem baptismus non est ordinatus, sed divina virtus hoc in baptismo miraculose operatur, sicut super illud Rom. VI, ut ultra non serviamus peccato, dicit Glossa, non hoc præstatur in baptismo, nisi forte miraculo ineffabili creatoris, ut lex peccati, quæ est in membris, prorsus extingatur. Et tales effectus non æqualiter suscipiuntur ab omnibus baptizatis, etiam si cum æquali devotione accedant, sed dispensantur huiusmodi effectus secundum ordinem providentiæ divinæ.

1. Ad primum ergo dicendum quod minima gratia baptismalis sufficiens est ad delendum cuncta peccata. Unde hoc non est propter maiorem efficaciam baptismi quod in quibusdam plura, in quibusdam pauciora peccata solvit, sed propter conditionem subiecti, quia in quolibet solvit quodcumque invenerit.

2. Ad secundum dicendum quod hoc quod in baptizatis maior vel minor gratia apparet, potest dupliciter contingere. Uno modo, quia unus in baptismo percipit maiorem gratiam quam alius propter maiorem devotionem, ut dictum est. Alio modo quia, etiam si æqualem gratiam percipiant, non æqualiter ea utuntur, sed unus studiosius in ea proficit, alius per negligentiam gratiæ Dei deest.

3. Ad tertium dicendum quod diversa capacitas in hominibus non est ex diversitate mentis, quæ per baptismum renovatur, cum omnes homines, eiusdem speciei existentes, in forma convenient, sed ex diversa dispositione corporum. Secus autem est in Angelis, qui differunt specie. Et ideo Angelis dantur dona gratuita secundum diversam capacitatem naturalium, non autem hominibus.

4. Ad quartum dicendum quod sanitas corporalis non est per se effectus baptismi, sed est quoddam miraculosum opus providentiæ divinæ.

ARTICULUS 9

AD NONUM SIC PROCEditur. Videtur quod fictio non impediatur effectum baptismi.

1. Dicit enim apostolus, Galat. III, quicumque in Christo baptizati estis, Christum induistis. Sed omnes qui baptismum Christi suscipiunt, baptizantur in Christo. Ergo omnes induunt Christum. Quod est percipere baptismi effectum. Et ita fictio non impedit baptismi effectum.

2. Præterea, in baptismo operatur virtus divina, quæ potest voluntatem hominis mutare in bonum. Sed effectus causæ agentis non potest impediri per id quod ab illa causa potest auferri. Ergo fictio non potest impedire baptismi effectum.

3. Præterea, baptismi effectus est gratia, cui peccatum opponitur. Sed multa sunt alia peccata graviora quam fictio, de quibus non dicitur quod effectum baptismi impediunt. Ergo neque fictio impedit effectum baptismi.

SED CONTRA est quod dicitur Sap. I, spiritus sanctus disciplinæ effugiet fictum. Sed effectus baptismi est a spiritu sancto. Ergo fictio impedit effectum baptismi.

RESPONDEO dicendum quod, sicut Damascenus dicit, Deus non cogit hominem ad iustitiam. Et ideo ad hoc quod aliquis iustificetur per baptismum, requiritur quod voluntas hominis amplectatur et baptismum et baptismi effectum. Dicitur autem aliquis fictus per hoc quod voluntas eius contradicit vel baptismo, vel eius effectui. Nam secundum Augustinum, quatuor modis dicitur aliquis fictus, uno modo, ille qui non credit, cum tamen baptismus sit fidei sacramentum; alio modo, per hoc quod contemnit ipsum sacramentum; tertio modo, per hoc quod aliter celebrat sacramentum, non servans ritum ecclesiæ; quarto, per hoc quod aliquis indevote accedit. Unde manifestum est quod fictio impedit effectum baptismi.

1. Ad primum ergo dicendum quod baptizari in Christo potest intelligi dupliciter. Uno modo, in Christo, id est, in Christi conformitate. Et sic quicumque baptizantur in Christo conformati ei per fidem et caritatem, induunt Christum per gratiam. Alio modo dicuntur aliqui baptizari in Christo, in quantum accipiunt Christi sacramentum. Et sic omnes induunt Christum per configurationem characteris, non autem per conformitatem gratiæ.

2. Ad secundum dicendum quod, quando Deus voluntatem hominis de malo in bonum mutat, tunc homo non accedit fictus. Sed non semper hoc Deus facit. Nec ad hoc sacramentum ordinatur, ut de ficto fiat aliquis non fictus, sed ut non fictus aliquis accedens iustificetur.

3. Ad tertium dicendum quod fictus dicitur aliquis ex eo quod demonstrat se aliquid velle quod non vult. Quicumque autem accedit ad baptismum, ex hoc ipso ostendit se rectam fidem Christi habere, et hoc sacramentum venerari, et velle se ecclesiæ conformare, et velle a peccato recedere. Unde cuicumque peccato vult homo inhærere, si ad baptismum accedit, fictus accedit, quod est indevote accedere. Sed hoc intelligendum est de peccato mortali, quod gratiæ contrariatur, non autem de peccato veniali. Unde fictio hic quodammodo includit omne peccatum.

ARTICULUS 2

AD DECIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod, fictione recedente, baptismus suum effectum non consequatur.

1. Opus enim mortuum, quod est sine caritate, non potest unquam vivificari. Sed ille qui fictus accedit ad baptismum, recipit sacramentum sine caritate. Ergo nunquam potest vivificari hoc modo ut gratiam conferrat.

2. Præterea, fictio videtur esse fortior quam baptismus, cum impediat eius effectum. Sed fortius non tollitur a debiliore. Ergo peccatum fictionis non potest tolli per baptismum fictione impeditum. Et sic baptismus non consequetur suum effectum, qui est remissio omnium peccatorum.

3. Præterea, contingit quod aliquis fecte accedit ad baptismum, et post baptismum multa peccata committit. Quæ tamen per baptismum non tollentur, quia baptismus tollit peccata præterita, non futura. Ergo baptismus talis nunquam consequetur suum effectum, qui est remissio omnium peccatorum.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in libro de baptismo, tunc valere incipit ad salutem baptismus, cum illa fictio veraci confessione recesserit, quæ, corde in malitia vel sacrilegio perseverante, peccatorum ablutionem non sinebat fieri.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, baptismus est quædam spiritualis regeneratio. Cum autem aliquid generatur, simul cum forma recipit effectum formæ, nisi sit aliquid impediens; quo remoto, forma rei generatæ perficit suum effectum, sicut simul cum corpore grave generatur, movetur deorsum, nisi sit aliquid prohibens; quo remoto, statim incipit moveri deorsum. Et similiter quando aliquis baptizatur, accipit characterem, quasi formam, et consequitur proprium effectum, qui est gratia remittens omnia peccata. Impeditur autem quandoque per fictionem. Unde oportet quod, ea remota per pœnitentiam, baptismus statim consequatur suum effectum.

1. Ad primum ergo dicendum quod sacramentum baptismi est opus Dei, et non hominis. Et ideo non est mortuum in ficto, qui sine caritate baptizatur.

2. Ad secundum dicendum quod fictio non removetur per baptismum, sed per pœnitentiam, qua remota, baptismus aufert omnem culpam et reatum omnium peccatorum præcedentium baptismum, et etiam simul existentium cum baptismum. Unde Augustinus dicit, in libro de baptismo, solvitur hesternus dies, et quidquid superest solvitur, et ipsa hora momentumque ante baptismum et in baptismum. Deinceps autem continuo reus esse incipit. Et sic ad effectum baptismi consequendum concurrunt baptismus et pœnitentia, sed baptismus sicut causa per se agens; pœnitentia sicut causa per accidens, idest removens prohibens.

3. Ad tertium dicendum quod effectus baptismi non est tollere peccata futura, sed præsentia vel præterita. Et ideo, recedente fictione, peccata sequentia remittuntur quidem, sed per pœnitentiam, non per baptismum. Unde non remittuntur quantum ad totum reatum, sicut peccata præcedentia baptismum.

QUÆSTIO 57

DEINDE considerandum est de præparatoriis ab baptismum. Et primo quidem, de præparatorio quod præcessit baptismum, scilicet de circumcissione; secundo, de præparatoriis quæ currunt simul cum baptismum, scilicet de catechismo et exorcismo. Circa primum quærentur quatuor. Primo, utrum circumcisio fuerit præparatoria et figurativa baptismi. Secundo, de institutione ipsius. Tertio, de ritu eius. Quarto, de effectu ipsius.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod circumcisio non fuerit præparatoria et figurativa baptismi.

1. Omnis enim figura habet aliquam similitudinem cum suo figurato. Sed circumcisio nullam habet similitudinem cum baptismum. Ergo videtur quod non fuerit præparatoria et figurativa baptismi.

2. Præterea, apostolus dicit, I Cor. X, de antiquis patribus loquens, quod omnes in nube et in mari baptizati sunt, non autem dicit quod in circumcissione baptizati sint. Ergo protectio columnæ nubis, et transitus maris rubri, magis fuerunt præparatoria ad baptismum et figurativa ipsius quam circumcisio.

3. Præterea, supra dictum est quod baptismus iohannis fuit præparatorius ad baptismum Christi. Si er-

go circumcisio fuit præparatoria et figurativa baptismi Christi, videtur quod baptismus iohannis fuit superfluous. Quod est inconueniens. Non ergo circumcisio fuit præparatoria et figurativa baptismi.

SED CONTRA est quod apostolus dicit, Coloss. II, circumcisi estis circumcisione non manu facta in exspoliatione corporis carnis, sed circumcisione Iesu Christi, consepulti ei in baptismo.

RESPONDEO dicendum quod baptismus dicitur sacramentum fidei, in quantum scilicet in baptismo fit quædam fidei professio, et per baptismum aggregatur homo congregationi fidelium. Eadem autem est fides nostra et antiquorum patrum, secundum illud apostoli, II Cor. IV, habentes eundem spiritum fidei credimus. Circumcisio autem erat quædam protestatio fidei, unde et per circumcisionem antiqui congregabantur collegio fidelium. Unde manifestum est quod circumcisio fuerit præparatoria ad baptismum et præfigurativa ipsius, secundum quod antiquis patribus omnia in figura futuri contingebant, ut dicitur I Cor. X, sicut et fides eorum erat de futuro.

1. Ad primum ergo dicendum quod circumcisio habebat similitudinem cum baptismo quantum ad spirituales effectum baptismi. Nam sicut per circumcisionem auferebatur quædam carnalis pellicula, ita per baptismum homo exspoliatur a carnali conversatione.

2. Ad secundum dicendum quod protectio columnæ nubis, et transitus maris rubri, fuerunt quidem figuræ nostri baptismi, quo renascimur ex aqua, significata per mare rubrum, et spiritu sancto, significato per columnam nubis, non tamen per hæc fiebat aliqua professio fidei, sicut per circumcisionem. Et ideo prædicta duo erant tantum figuræ, et non sacramenta. Circumcisio autem erat sacramentum, et præparatorium ad baptismum, minus tamen expresse figurans baptismum, quantum ad exteriora, quam prædicta. Et ideo apostolus potius fecit mentionem de prædictis quam de circumcisione.

3. Ad tertium dicendum quod baptismus iohannis fuit præparatorius ad baptismum Christi quantum ad exercitium actus. Sed circumcisio quantum ad professionem fidei, quæ requiritur in baptismo, sicut dictum est.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod circumcisio fuerit inconuenienter instituta.

1. Sicut enim dictum est, in circumcisione fiebat quædam professio fidei. Sed a peccato primi hominis nullus unquam saluari potuit nisi per fidem passionis Christi, secundum illud Rom. III, quem proposuit Deus

propitiatorem per fidem in sanguine ipsius. Ergo statim post peccatum primi hominis circumcisio institui debuit, et non tempore Abraham.

2. Præterea, in circumcisione profitebatur homo observantiam veteris legis, sicut in baptismo profitetur observantiam novæ legis, unde apostolus dicit, Galat. V, testificor omni homini circumcidenti se quoniam debitor est universæ legis faciendæ. Sed legalis observantia non est tradita tempore Abraham, sed magis tempore Moysi. Ergo inconuenienter instituta est circumcisio tempore Abraham.

3. Præterea, circumcisio fuit figurativa et præparatoria baptismi. Sed baptismus exhibetur omnibus populis, secundum illud Matth. Ult., euntes, docete omnes gentes, baptizantes eos. Ergo circumcisio non debuit institui ut observanda tantum ab uno populo Iudæorum, sed ab omnibus populis.

4. Præterea, carnalis circumcisio debet respondere spirituali sicut figura figurato. Sed spiritualis circumcisio, quæ fit per Christum, indifferenter convenit utrique sexui, quia in Christo Iesu non est masculus neque femina, ut dicitur Coloss. III. Ergo inconuenienter est circumcisio instituta, quæ competit solum maribus.

SED CONTRA est quod, sicut legitur Gen. XVII, circumcisio est instituta a Deo, cuius perfecta sunt opera.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, circumcisio erat præparatoria ad baptismum in quantum erat quædam professio fidei Christi, quam et nos in baptismo profitemur. Inter antiquos autem patres, primus Abraham promissionem accepit de Christo nascituro, cum dictum est ei, Gen. XXII, in semine tuo benedicentur omnes gentes terræ. Et ipse etiam primus se a societate infidelium segregavit, secundum mandatum Domini dicentis sibi, egredere de terra tua et de cognatione tua. Et ideo conuenienter circumcisio fuit instituta in Abraham.

1. Ad primum ergo dicendum quod immediate post peccatum primi parentis, propter doctrinam ipsius Adæ, qui plene instructus fuerat de divinis, adhuc fides et ratio naturalis vigeat in homine in tantum quod non oportebat determinari hominibus aliqua signa fidei et salutis, sed unusquisque pro suo libitu fidem suam profitentibus signis protestabatur. Sed circa tempus Abraham diminuta erat fides, plurimis ad idololatriam declinantibus. Obscurata etiam erat ratio naturalis per augmentum carnalis concupiscentiæ usque ad peccata contra naturam. Et ideo conuenienter tunc, et non ante, fuit instituta circumcisio, ad profitendum fidem et minuendum carnalem concupiscentiam.

2. Ad secundum dicendum quod legalis observantia tradi non debuit nisi populo iam congregato, quia lex ordinatur ad bonum publicum, ut in secunda parte dictum est. Populus autem fidelium congregandus erat ali-

quo signo sensibili, quod est necessarium ad hoc quod homines in quacumque religione aduentur, sicut Augustinus dicit, contra Faustum. Et ideo oportuit prius institui circumcisionem quam lex daretur. Illi autem patres qui fuerunt ante legem, familias suas instruxerunt de rebus divinis per modum paternæ admonitionis. Unde et Dominus dicit de Abraham, scio quod præcepturus sit filiis suis et domui suæ post se ut custodiant viam Domini.

3. Ad tertium dicendum quod baptismus in se continet perfectionem salutis, ad quam Deus omnes homines vocat, secundum illud I Tim. II qui vult omnes homines salvos fieri. Et ideo baptismus omnibus populis proponitur. Circumcisio autem non continebat perfectionem salutis, sed significabat ipsam ut fiendam per Christum, qui erat ex Iudæorum populo nasciturus. Et ideo illi soli populo data est circumcisio.

4. Ad quartum dicendum quod circumcisionis institutio est ut signum fidei Abrahæ, qui credit se patrem futurum Christi sibi repromissi, et ideo convenienter solis maribus competebat. Peccatum etiam originale, contra quod specialiter circumcisio ordinabatur, a patre trahitur, non a matre, ut in secunda parte dictum est. Sed baptismus continet virtutem Christi, qui est universalis salutis causa omnium, et remissio omnium peccatorum.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod ritus circumcisionis non fuerit conveniens.

1. Circumcisio enim, ut dictum est, fidei quædam professio est. Sed fides in VI apprehensiva existit, cuius operationes maxime apparent in capite. Ergo magis debuit signum circumcisionis dari in capite quam in membro generationis.

2. Præterea, ad usum sacramentorum sumimus ea quorum est communior usus, sicut aqua ad abluendum, et panem ad reficiendum. Sed ad incidendum communius utimur cultello ferreo quam petrino. Ergo circumcisio non debuit fieri cultello petrino.

3. Præterea, sicut baptismus instituitur in remedium originalis peccati, ita et circumcisio, sicut beda dicit. Sed nunc baptismus non differtur usque ad octavum diem, ne pueris periculum damnationis immineret propter originale peccatum, si non baptizati decedant. Quandoque etiam tardatur baptismus post octavum diem. Ergo etiam circumcisioni non debuit determinari octavus dies, sed debebat quandoque præveniri, sicut etiam quandoque tardabatur.

SED CONTRA est quod Rom. IV, super illud, et signum accepit circumcisionis, determinatur in Glossa prædictus circumcisionis ritus.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, circumcisio quoddam signum fidei est institutum a Deo, cuius sapientiæ non est numerus. Determinare autem convenientia signa est sapientiæ opus. Et ideo concedendum est quod ritus circumcisionis fuit conveniens.

1. Ad primum ergo dicendum quod circumcisio convenienter fiebat in membro generationis. Primo quidem, quia erat signum fidei qua Abraham creditur Christum ex suo semine nasciturum. Secundo, quia erat in remedium peccati originalis, quod per actum generationis traducitur. Tertio, quia ordinabatur ad diminutionem carnalis concupiscentiæ, quæ præcipue in membris illis viget, propter abundantiam delectationis venereorum.

2. Ad secundum dicendum quod cultellus lapideus non erat de necessitate circumcisionis. Unde non invenitur tale instrumentum præcepto divino determinatum; neque communiter tali instrumento Iudæi utebantur ad circumcidendum; sed neque modo utuntur. Leguntur tamen aliquæ circumcisiones famosæ cultello lapideo factæ, sicut legitur Exod. IV, quod tulit Sephora acutissimam petram et circumcidit præputium filii sui; et iosue V dicitur, fac tibi cultros lapideos, et circumcide secundo filios Israël. Per quod figurabatur circumcisionem spiritualem esse faciendam per Christum, de quo dicitur, I Cor. X, petra autem erat Christus.

3. Ad tertium dicendum quod octavus dies determinatus erat circumcisioni, tum propter mysterium, quia in octava ætate, quæ est ætas resurgentium, quasi in octavo die, perficietur per Christum spiritualis circumcisio, quando auferet ab electis non solum culpam, sed etiam omnem pœnalitatem. Tum etiam propter teneritudinem infantis ante octavum diem. Unde etiam de aliis animalibus Levit. XXII præcipitur, bos, ovis et capra, cum generata fuerint, septem diebus erunt sub ubere matris suæ, die autem octavo et deinceps offerri poterunt Domino. Erat autem octavus dies de necessitate præcepti, ita scilicet quod octavum diem prætermittentes peccabant, etiam si esset sabbatum; secundum illud Ioan. VII, circumcisionem accipit homo in sabbato, ut non solvatur lex Moysi. Non tamen erat de necessitate sacramenti, quia, si aliqui essent omittentes octavum diem, postea poterant circumcidi. Quidam etiam dicunt quod, propter periculum imminens mortis, poterat octavus dies præveniri. Sed hoc nec ex auctoritate Scripturæ, nec ex consuetudine Iudæorum haberi potest. Unde melius est dicendum, sicut etiam Hugo de sancto victore dicit, quod octavus dies nulla necessitate præveniebatur. Unde super illud Prov. IV, unigenitus eram coram matre mea, dicit Glossa quod alius bersabee parvulus non computa-

batur, quia, ante octavum diem mortuus, nominatus non fuit; et per consequens nec circumcisis.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod circumcisio non conferebat gratiam iustificantem.

1. Dicit enim apostolus, Galat. II, si ex lege est iustitia, Christus gratis mortuus est, idest sine causa. Sed circumcisio erat quædam obligatio legis implendæ, secundum illud Galat. V, testificor omni homini circumcidenti se quoniam debitor est universæ legis faciendæ. Ergo, si ex circumcisione est iustitia, Christus gratis, idest sine causa, mortuus est. Sed hoc est inconveniens. Non ergo ex circumcisione erat gratia iustificans a peccato.

2. Præterea, ante institutionem circumcisionis sola fides ad iustificationem sufficiebat, dicit enim Gregorius, in Moral., quod apud nos valet aqua baptismatis, hoc egit apud veteres pro parvulis sola fides. Sed virtus fidei non est imminuta propter mandatum circumcisionis. Ergo sola fides parvulos iustificabat, et non circumcisio.

3. Præterea, iosue V legitur quod populus qui natus est in deserto per quadraginta annos, incircumcisis fuit. Si ergo per circumcisionem auferebatur peccatum originale, videtur quod omnes qui in deserto mortui sunt, tam parvuli quam adulti, fuerint damnati. Et eadem obiectio est de pueris qui moriebantur ante octavum diem circumcisionis, qui præveniri non debebat, sicut dictum est.

4. Præterea, nihil impedit introitum regni cælestis nisi peccatum. Sed circumcisi ante passionem impediebantur ab introitu regni cælestis. Non ergo per circumcisionem homines iustificabantur a peccato.

5. Præterea, peccatum originale non dimittitur sine actuali, quia impium est a Deo dimidiam sperare veniam, ut Augustinus dicit. Sed nunquam legitur quod per circumcisionem remitteretur actuale peccatum. Ergo neque etiam originale per eam dimittebatur.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, ad valerium contra Iulianum, ex quo instituta est circumcisio in populo Dei, quod erat signaculum iustitiæ fidei, ad sanctificationem purgationis valebat parvulis originalis veterisque peccati, sicut etiam baptismus ex illo cœpit valere tempore ad innovationem hominis, ex quo institutus est.

RESPONDEO dicendum quod ab omnibus communiter ponitur quod in circumcisione originale peccatum remittebatur. Quidam tamen dicebant quod non conferebatur gratia, sed solum remittebatur peccatum. Quod magister ponit in I dist. IV Sent., et Rom. IV in Glossa. Sed hoc non potest esse, quia culpa non remittitur

nisi per gratiam, secundum illud Rom. III, iustificati gratis per gratiam ipsius, etc. Et ideo alii dixerunt quod per circumcisionem conferebatur gratia quantum ad effectus remissionis culpæ, sed non quantum ad effectus positivos, ne dicere cogentur quod gratia in circumcisione collata sufficiebat ad implendum mandata legis, et ita superfluum fuit adventus Christi. Sed etiam hæc positio stare non potest. Primo quidem, quia per circumcisionem dabatur pueris facultas suo tempore perveniendi ad gloriam, quæ est ultimus effectus positivus gratiæ. Secundo, quia priores sunt naturaliter, secundum ordinem causæ formalis, effectus positivi quam privati, licet secundum ordinem causæ materialis sit e converso, forma enim non excludit privationem nisi informando subiectum. Et ideo alii dixerunt quod in circumcisione conferebatur gratia etiam quantum ad aliquem effectum positivum, qui est facere dignum vita æterna, sed non quantum ad omnes effectus, quia non sufficiebat reprimere concupiscentiam fomitis, nec etiam ad implendum mandata legis. Quod etiam aliquando mihi visum est. Sed diligenter consideranti apparet quod non est verum. Quia minima gratia potest resistere cuilibet concupiscentiæ, et vitare omne peccatum mortale, quod committitur in transgressione mandatorum legis, minima enim caritas plus diligit Deum quam cupiditas millia auri et argenti. Et ideo dicendum quod in circumcisione conferebatur gratia quantum ad omnes gratiæ effectus, aliter tamen quam in baptismo. Nam in baptismo conferitur gratia ex virtute ipsius baptismi, quam habet in quantum est instrumentum passionis Christi iam perfectæ. Circumcisio autem conferebat gratiam in quantum erat signum fidei passionis Christi futuræ, ita scilicet quod homo qui accipiebat circumcisionem, profitebatur se suscipere talem fidem; vel adultus pro se, vel alius pro parvulis. Unde et apostolus dicit, Rom. IV, quod Abraham accepit signum circumcisionis, signaculum iustitiæ fidei, quia scilicet iustitia ex fide erat significata, non ex circumcisione significante. Et quia baptismus operatur instrumentaliter in virtute passionis Christi, non autem circumcisio, ideo baptismus imprimit characterem incorporantem hominem Christo, et copiosorem gratiam confert quam circumcisio, maior enim est effectus rei iam præsentis quam spei.

1. Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procederet si ex circumcisione esset iustitia aliter quam per fidem passionis Christi.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut ante institutionem circumcisionis fides Christi futuri iustificabat tam pueros quam adultos, ita et circumcisione data. Sed antea non requirebatur aliquod signum protestativum huius fidei, quia nondum homines fideles seorsum ab infidelibus cœperant adunari ad cultum unius Dei. Probabile tamen est quod parentes fideles pro parvulis natis, et maxime in periculo existentibus, aliquas preces

Deo funderent, vel aliquam benedictionem eis adhiberent, quod erat quoddam signaculum fidei, sicut adulti pro seipsis preces et sacrificia offerebant.

3. Ad tertium dicendum quod populus in deserto prætermittens mandatum circumcisionis excusabatur, tum quia nesciebant quando castra movebantur; tum quia, ut Damascenus dicit, non necesse erat eos aliquod signum distinctionis habere quando seorsum ab aliis populis habitabant. Et tamen, ut Augustinus dicit, inobedientiam incurrebant qui ex contemptu prætermittebant. Videtur tamen quod nulli incircumcisi mortui fuerint in deserto, quia in Psalmo dicitur, non erat in tribus eorum infirmus, sed illi soli videntur mortui in deserto qui fuerant in Ægypto circumcisi. Si tamen aliqui ibi incircumcisi mortui sunt, eadem ratio est de his et de his qui moriebantur ante circumcisionis institutionem. Quod etiam intelligendum est de pueris qui moriebantur ante octavum diem tempore legis.

4. Ad quartum dicendum quod in circumcisione auferebatur originale peccatum ex parte personæ, remanebat tamen impedimentum intrandi in regnum cælorum ex parte totius naturæ, quod fuit sublatum per passionem Christi. Et ideo etiam baptismus ante passionem Christi non introducebat in regnum. Sed circumcisio, si haberet locum post passionem Christi, introduceret in regnum.

5. Ad quintum dicendum quod adulti, quando circumcidebantur, consequerentur remissionem non solum originalis, sed etiam actualium peccatorum, non tamen ita quod liberarentur ab omni reatu pœnæ, sicut in baptismo, in quo confertur copiosior gratia.

QUÆSTIO 58

DEINDE considerandum est de præparatoriis quæ simul currunt cum baptismo. Et circa hoc quærentur quatuor. Primo, utrum catechismus debeat præcedere baptismum. Secundo, utrum baptismum debeat præcedere exorcismus. Tertio, utrum ea quæ aguntur in catechismo et exorcismo aliquid efficiant, vel solum significant. Quarto, utrum baptizandi debeant catechizari vel exorcizari per sacerdotes.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod catechismus non debeat præcedere baptismum.

1. Per baptismum enim regenerantur homines ad vitam spiritualem. Sed prius accipit homo vitam quam

doctrinam. Non ergo prius debet homo catechizari, idest doceri, quam baptizari.

2. Præterea, baptismus exhibetur non solum adultis, sed etiam pueris, qui non sunt doctrinæ perceptibiles, eo quod non habent usum rationis. Ergo ridiculum est eos catechizari.

3. Præterea, in catechismo confitetur catechizatus suam fidem. Confiteri autem fidem suam non potest puer, neque per seipsum, neque etiam aliquis alius pro eo, tum quia nullus potest alium ad aliquid obligare; tum quia non potest aliquis scire utrum puer, cum ad legitimam ætatem pervenerit, assentiat fidei. Non ergo debet catechismus præcedere baptismum.

SED CONTRA est quod Rabanus, de institutione clericorum, dicit, ante baptismum, catechizandi debet hominem prævenire officium, ut fidei primum catechumenus accipiat rudimentum.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, R baptismus est fidei sacramentum, cum sit quædam professio fidei christianæ. Ad hoc autem quod aliquis fidem accipiat, requiritur quod de fide instruatur, secundum illud Rom. X, quomodo credent quem non audierunt? quomodo autem audient sine prædicante? et ideo ante baptismum convenienter præcedit catechismus. Unde et Dominus, præceptum baptizandi discipulis tradens, præmittit doctrinam baptismo, dicens, euntes, docete omnes gentes, baptizantes eos, etc.

1. Ad primum ergo dicendum quod vita gratiæ, in qua regeneratur aliquis, præsupponit vitam naturæ rationalis, in qua potest homo particeps esse doctrinæ.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut mater ecclesia, ut supra dictum est, accommodat pueris baptizandis aliorum pedes ut veniant, et aliorum cor ut credant, ita etiam accommodat eis aliorum aures ut audiant, et intellectum ut per alios instruantur. Et ideo eadem ratione sunt catechizandi qua sunt baptizandi.

3. Ad tertium dicendum quod ille qui pro puero baptizato respondet, credo, non prædicat puerum crediturum cum ad legitimos annos pervenerit, alioquin diceret, credet, sed profitetur fidem ecclesiæ in persona pueri, cui communicatur, cuius sacramentum ei attribuitur, et ad quam obligatur per alium. Non est enim inconueniens quod aliquis obligetur per alium in his quæ sunt de necessitate salutis. Similiter etiam patrinus pro puero respondens promittit se operam daturum ad hoc quod puer credat. Quod tamen non sufficeret in adultis usum rationis habentibus.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod exorcismus non debeat præcedere baptismum.

1. Exorcismus enim est contra energumenos, idest arreptitios, ordinatus. Sed non omnes sunt tales. Ergo exorcismus non debet præcedere baptismum.

2. Præterea, quandiu homo subiacet peccato, diabolus in eo potestatem habet, ut dicitur Ioan. VIII, qui facit peccatum, servus est peccati. Sed peccatum tollitur per baptismum. Non ergo ante baptismum sunt homines exorcizandi.

3. Præterea, ad arcendum Dæmonum potestatem est introducta aqua benedicta. Non ergo ad hoc oportebat aliud remedium adhiberi per exorcismos.

SED CONTRA est quod cælestinus Papa dicit, sive parvuli sive iuvenes ad regenerationis veniant sacramentum, non prius fontem vitæ adeant quam exorcismis et exsufflationibus clericorum spiritus immundus ab eis abiiciatur.

RESPONDEO dicendum quod quicumque opus aliquod sapienter facere proponit, prius removet impedimenta sui operis, unde dicitur Ierem. IV, novate vobis novale, et nolite serere super spinas. Diabolus autem hostis est humanæ salutis, quæ homini per baptismum acquiritur; et habet potestatem aliquam in homine ex hoc ipso quod subditur originali peccato, vel etiam actuali. Unde etiam convenienter ante baptismum expelluntur Dæmones per exorcismos, ne salutem hominis impediant. Quam quidem expulsionem significat exsufflatio. Benedictio autem, cum manus impositione, præcludit expulsio viam ne redire possit. Sal autem in os missum, et narium et aurium sputo linitio, significat receptionem doctrinæ fidei quantum ad aures, et approbationem quantum ad nares, et confessionem quantum ad Os. Olei vero inunctio significat aptitudinem hominis ad pugnandum contra Dæmones.

1. Ad primum ergo dicendum quod energumeni dicuntur quasi interius laborantes extrinseca operatione diaboli. Et quamvis non omnes accedentes ad baptismum corporaliter ab eo vexentur, omnes tamen non baptizati potestati Dæmonum subiiciuntur, saltem propter reatum originalis peccati.

2. Ad secundum dicendum quod in baptismo per ablationem excluditur potestas Dæmonis ab homine quantum ad hoc quod impedit eum a perceptione gloriæ. Sed exorcismi excludunt potestatem Dæmonis in quantum impedit hominem a perceptione sacramenti.

3. Ad tertium dicendum quod aqua benedicta datur contra impugnationes Dæmonum quæ sunt ab exteriori. Sed exorcismus ordinatur contra impugnationes Dæmonum quæ sunt ab interiori, unde, energumeni dicuntur, quasi interius laborantes, illi qui exorcizantur. Vel dicendum quod, sicut remedium contra peccatum secundo datur pœnitentia, quia baptismus non iteratur; ita in remedium contra impugnationes Dæmonum secundo

datur aqua benedicta, quia exorcismi baptismales non iterantur.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod ea quæ aguntur in exorcismo non efficiant aliquid, sed solum significant.

1. Si enim puer post exorcismos moriatur ante baptismum, salutem non consequitur. Sed ad hoc ordinatur effectus eorum quæ in sacramentis aguntur, ut homo consequatur salutem, unde et Marc. Ult. Dicitur, qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit. Ergo ea quæ aguntur in exorcismo nihil efficiunt, sed solum significant.

2. Præterea, hoc solum requiritur ad sacramentum novæ legis ut sit signum et causa, sicut supra dictum est. Si ergo ea quæ aguntur in exorcismo aliquid efficiant, videtur quod singula sint quædam sacramenta.

3. Præterea, sicut exorcismus ordinatur ad baptismum, ita, si aliquid in exorcismo efficitur, ordinatur ad effectum baptismi. Sed dispositio ex necessitate præcedit formam perfectam, quia forma non recipitur nisi in materia disposita. Sequeretur ergo quod nullus posset consequi effectum baptismi nisi prius exorcizatus, quod patet esse falsum. Non ergo ea quæ aguntur in exorcismis aliquem effectum habent.

4. Præterea, sicut quædam aguntur in exorcismo ante baptismum, ita etiam quædam aguntur post baptismum, sicut quod sacerdos baptizatum ungit in vertice. Sed ea quæ post baptismum aguntur non videntur aliquid efficere, quia secundum hoc, effectus baptismi esset imperfectus. Ergo nec ea quæ ante baptismum aguntur in exorcismo.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in libro de symbolo, parvuli exsufflantur et exorcizantur, ut pellatur ab eis diaboli potestas inimica, quæ decepit hominem. Nihil autem agitur frustra per ecclesiam. Ergo per huiusmodi exsufflationes hoc agitur ut Dæmonum potestas expellatur.

RESPONDEO dicendum quod quidam dicunt ea quæ in exorcismo aguntur nihil efficere, sed solum significare. Sed hoc patet esse falsum, per hoc quod ecclesia in exorcismis imperativis verbis utitur ad expellendum Dæmonis potestatem, puta cum dicit, ergo, maledicte diabole, exi ab eo, etc. Et ideo dicendum est quod aliquem effectum habent, differenter tamen ab ipso baptismo. Nam per baptismum datur homini gratia ad plenam remissionem culparum. Per ea vero quæ in exorcismo aguntur, excluditur duplex impedimentum gratiæ salutaris percipiendæ. Quorum unum est impedi-

mentum extrinsecum, prout Dæmones salutem hominis impedire conantur. Et hoc impedimentum excluditur per exsufflationes, quibus potestas Dæmonis repellitur, ut patet ex inducta auctoritate Augustini, quantum scilicet ad hoc quod non præstet impedimentum sacramento suscipiendo. Manet tamen potestas Dæmonis in homine quantum ad maculam peccati et reatum pœnæ, quousque peccatum per baptismum tollatur. Et secundum hoc Cyprianus dicit, scias diaboli nequitiam posse remanere usque ad aquam salutarem, in baptismo autem omnem nequitiam amittere. Aliud autem impedimentum est intrinsecum, prout scilicet homo ex infectione originalis peccati habet sensus præclusos ad percipienda salutis mysteria. Unde Rabanus, de institutione clericorum, dicit quod per salivam typicam et sacerdotis tactum sapientia et virtus divina salutem catechumenis operatur, ut aperiantur eis nares ad recipiendum odorem notitiæ Dei, ut aperiantur aures ad audiendum mandata Dei, ut aperiantur illis sensus in intimo corde ad respondendum.

1. Ad primum ergo dicendum quod per ea quæ aguntur in exorcismo non tollitur culpa, propter quam homo punitur post mortem, sed solum tolluntur impedimenta recipiendi remissionem culpæ per sacramentum. Unde post mortem exorcismus non valet sine baptismo. Præpositinus autem dicit quod pueri exorcizati, si moriantur ante baptismum, minores tenebras patientur. Sed hoc non videtur verum, quia tenebræ illæ sunt carentia divinæ visionis, quæ non recipit magis et minus.

2. Ad secundum dicendum quod de ratione sacramenti est quod perficiat principalem effectum, qui est gratia remittens culpam, vel supplens aliquem hominis defectum. Quod quidem non fit per ea quæ aguntur in exorcismo, sed solum huiusmodi impedimenta tolluntur. Et ideo non sunt sacramenta, sed sacramentalia quædam.

3. Ad tertium dicendum quod dispositio sufficiens ad suscipiendam gratiam baptismalem est fides et intentio, vel propria eius qui baptizatur, si sit adultus, vel ecclesiæ, si sit parvulus. Ea vero quæ aguntur in exorcismo, ordinantur ad removendum impedimenta. Et ideo sine eis potest aliquis consequi effectum baptismi. Non tamen sunt huiusmodi prætermittenda, nisi in necessitatis articulo. Et tunc, cessante periculo, debent suppleri, ut servetur uniformitas in baptismo. Nec frustra supplentur post baptismum, quia, sicut impeditur effectus baptismi antequam percipiatur, ita potest impedi postquam fuerit perceptus.

4. Ad quartum dicendum quod eorum quæ aguntur post baptismum circa baptizatum, aliquid est quod non solum significat, sed efficit, puta inunctio quæ fit in vertice, quæ operatur conservationem gratiæ baptismalis. Aliquid autem est quod nihil efficit, sed solum significat,

sicut quod datur eis vestis candida, ad significandam novitatem vitæ.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non sit sacerdotis catechizare et exorcizare baptizandum.

1. Ad officium enim ministrorum pertinet habere operationem super immundos, ut Dionysius, V cap. Eccl. Hier., dicit. Sed catechumeni, qui instruuntur in catechismo, et energumeni, qui purgantur in exorcismo, computantur inter immundos, ut Dionysius ibidem dicit. Ergo catechizare et exorcizare non pertinet ad officium sacerdotis, sed potius ministrorum.

2. Præterea, catechumeni instruuntur de fide per sacram Scripturam, quæ in ecclesia per ministros recitatur, sicut enim per lectores in ecclesia legitur vetus testamentum, ita etiam per diacones et subdiacones legitur novum. Et sic ad ministros pertinet catechizare. Similiter etiam et exorcizare, ut videtur, ad ministros pertinet. Dicit enim Isidorus, in quadam epistola, ad exorcistam pertinet exorcismos memoriter retinere, manusque super energumenos et catechumenos in exorcismo imponere. Non ergo pertinet ad officium sacerdotis catechizare et exorcizare.

3. Præterea, catechizare idem est quod docere, et hoc idem est quod perficere. Quod ad officium episcoporum pertinet, ut dicit Dionysius, V cap. Eccl. Hier. Non ergo pertinet ad officium sacerdotis.

SED CONTRA est quod Nicolaus Papa dicit, catechismi baptizandorum a sacerdotibus uniuscuiusque ecclesiæ fieri possunt. Gregorius etiam, super Ezech., dicit, sacerdotes, cum per exorcismi gratiam manum credentibus imponunt, quid aliud faciunt nisi quod Dæmonia eiciuntur.

RESPONDEO dicendum quod minister comparatur ad sacerdotem sicut secundarium et instrumentale agens ad principale, ut indicat ipsum nomen ministri. Agens autem secundarium non agit sine principali agente in operando. Quanto autem operatio est potior, tanto principale agens indiget potioribus instrumentis. Potior autem est operatio sacerdotis in quantum confert ipsum sacramentum, quam in præparatoriis ad sacramentum. Et ideo supremi ministri, qui dicuntur diacones, cooperantur sacerdoti in ipsa collatione sacramentorum, dicit enim Isidorus quod ad diaconum pertinet assistere sacerdotibus et ministrare in omnibus quæ aguntur in sacramentis Christi, in baptismo scilicet, in chrismate, patena et calice. Inferiores autem ministri cooperantur sacerdoti in his quæ sunt præparatoria ad sacramenta, sicut lectores in catechismo, exorcistæ in exorcismo.

1. Ad primum ergo dicendum quod super immundos ministri habent operationem ministerialem et quasi instrumentalem, sed sacerdos principalem.

2. Ad secundum dicendum quod lectores et exorcistæ habent officium catechizandi et exorcizandi, non quidem principaliter, sed sicut in his sacerdoti ministrantes.

3. Ad tertium dicendum quod multiplex est instructio. Una conversiva ad fidem. Quam Dionysius attribuit episcopo, in II cap. Eccl. Hier., et potest competere cuilibet prædicatori, vel etiam cuilibet fidei. Secunda est instructio qua quis eruditur de fidei rudimentis, et qualiter se debeat habere in susceptione sacramentorum. Et hæc pertinet secundario quidem ad ministros, principaliter autem ad sacerdotes. Tertia est instructio de conversatione christianæ vitæ. Et hæc pertinet ad paternos. Quarta est instructio de profundis mysteriis fidei, et perfectione christianæ vitæ. Et hæc ex officio pertinet ad episcopos.

QUÆSTIO 60

CONSEQUENTER considerandum est de sacramento confirmationis. Et circa hoc quærentur duodecim. Primo, utrum confirmatio sit sacramentum. Secundo, de materia eius. Tertio, utrum sit de necessitate sacramenti quod chrisma fuerit prius per episcopum consecratum. Quarto, de forma ipsius. Quinto, utrum imprimat characterem. Sexto, utrum character confirmationis præsupponat characterem baptismalem. Septimo, utrum conferat gratiam. Octavo, cui competat recipere hoc sacramentum. Nono, in qua parte. Decimo, utrum requiratur aliquis qui teneat confirmandum. Undecimo, utrum hoc sacramentum per solos episcopos detur. Duodecimo, de ritu eius.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod confirmatio non sit sacramentum.

1. Sacramenta enim ex divina institutione efficaciam habent, sicut supra dictum est. Sed confirmatio non legitur a Christo instituta. Ergo non est sacramentum.

2. Præterea, sacramenta novæ legis in veteri præfigurata fuerunt, ut apostolus dicit, I Cor. X, quod omnes in Moyse baptizati sunt in nube et in mari, et omnes eandem spiritualem escam manducaverunt, et omnes eundem potum spiritualem biberunt. Sed confirmatio non

fuit præfigurata in veteri testamento. Ergo non est sacramentum.

3. Præterea, sacramenta ordinantur ad hominum salutem. Sed sine confirmatione potest esse salus, nam pueri baptizati sine confirmatione decedentes salvantur. Ergo confirmatio non est sacramentum.

4. Præterea, per omnia sacramenta ecclesiæ homo Christo conformatur, qui est sacramentorum auctor. Sed per confirmationem homo Christo conformari non potest, qui non legitur esse confirmatus.

SED CONTRA est quod melchiodorus Papa scribit Hispaniarum episcopis, de his super quibus rogastis nos vos informari, idest, utrum maius sit sacramentum manus impositio episcoporum an baptismus, scitote utrumque magnum esse sacramentum.

RESPONDEO dicendum quod sacramenta novæ legis ordinantur ad speciales gratiæ effectus, et ideo, ubi occurrit aliquis specialis effectus gratiæ, ibi ordinatur speciale sacramentum. Quia vero sensibilia et corporalia gerunt spiritualium et intelligibilium similitudinem, ex his quæ in vita corporali aguntur, percipere possumus quid in spiritali vita speciale existat. Manifestum est autem quod in vita corporali specialis quædam perfectio est quod homo ad perfectam ætatem perveniat, et perfectas actiones hominis agere possit, unde et apostolus dicit, I Cor. XIII, cum autem factus sum vir, evacuavi quæ erant parvuli. Et inde etiam est quod, præter motum generationis, quo aliquis accipit vitam corporalem, est motus augmenti, quo aliquis perducitur ad perfectam ætatem. Sic igitur et vitam spiritualem homo accipit per baptismum, qui est spiritalis regeneratio. In confirmatione autem homo accipit quasi quandam ætatem perfectam spiritalis vitæ. Unde melchiodorus Papa dicit, spiritus sanctus, qui super aquas baptismi salutifero descendit lapsu, in fonte plenitudinem tribuit ad innocentiam, in confirmatione augmentum præstat ad gratiam. In baptismo regeneramur ad vitam, post baptismum roboramur. Et ideo manifestum est quod confirmatio est speciale sacramentum.

1. Ad primum ergo dicendum quod circa institutionem huius sacramenti est triplex opinio. Quidam enim dixerunt quod hoc sacramentum non fuit institutum nec a Christo nec ab apostolis, sed postea processu temporis in quodam Concilio. Alii vero dixerunt quod fuit institutum ab apostolis. Sed hoc non potest esse, quia instituere novum sacramentum pertinet ad potestatem excellentiæ, quæ competit soli Christo. Et ideo dicendum quod Christus instituit hoc sacramentum, non exhibendo, sed promittendo, secundum illud Ioan. XVI, nisi ego abiero, Paraclitus non veniet ad vos, si autem abiero, mittem eum ad vos. Et hoc ideo quia in hoc sacramento datur plenitudo spiritus sancti, quæ non erat danda ante Christi resurrectionem et ascensionem, secundum illud

Ioan. VII, nondum erat spiritus datus, quia Iesus nondum erat glorificatus.

2. Ad secundum dicendum quod confirmatio est sacramentum plenitudinis gratiæ, et ideo non potuit habere aliquid respondens in veteri lege, quia nihil ad perfectum adduxit lex, ut dicitur Heb. VII.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, omnia sacramenta sunt aliquantulum necessaria ad salutem, sed quædam sine quibus non est salus, quædam vero sicut quæ operantur ad perfectionem salutis. Et hoc modo confirmatio est de necessitate salutis, quamvis sine ea possit esse salus, dummodo non prætermittatur ex contemptu sacramenti.

4. Ad quartum dicendum quod illi qui confirmationem accipiunt, quæ est sacramentum plenitudinis gratiæ, Christo conformantur in quantum ipse a primo instanti suæ conceptionis fuit plenus gratiæ et veritatis, ut dicitur Ioan. I. Quæ quidem plenitudo declarata est in baptismo, quando spiritus sanctus descendit corporali specie super eum. Unde et Luc. IV dicitur quod Iesus plenus spiritu sancto regressus est a iordane. Non autem conveniebat dignitati Christi, qui est sacramentorum auctor, ut a sacramento plenitudinem gratiæ acciperet.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod chrisma non sit conveniens materia huius sacramenti.

1. Hoc enim sacramentum, ut dictum est, institutum est a Christo promittente discipulis spiritum sanctum. Sed ipse misit eis spiritum sanctum absque chrismatis unctione. Ipsi etiam apostoli hoc sacramentum conferebant per solam manus impositionem, absque chrismate, dicitur enim Act. VIII quod apostoli imponebant manus super baptizatos, et accipiebant spiritum sanctum. Ergo chrisma non est materia huius sacramenti, quia materia est de necessitate sacramenti.

2. Præterea, confirmatio quodammodo perficit sacramentum baptismi, sicut supra dictum est, et ita debet ei conformari sicut perfectio perfectibili. Sed in baptismo est materia simplex elementum, scilicet aqua. Ergo huius sacramenti non est conveniens materia chrisma, quod conficitur ex oleo et balsamo.

3. Præterea, oleum assumitur in materia huius sacramenti ad inungendum. Sed quolibet oleo potest fieri inunctio, puta oleo quod fit ex nucibus, et ex quibuscumque aliis rebus. Non ergo solum oleum olivarum debet assumi ad huiusmodi sacramentum.

4. Præterea, supra dictum est quod aqua assumitur ut materia ad baptizandum quia ubique de facili invenitur. Sed oleum olivarum non ubique invenitur, et multo

minus balsamum. Non ergo chrisma, quod ex his conficitur, est conveniens materia huius sacramenti.

SED CONTRA est quod Gregorius dicit, in registro, presbyteri baptizatos infantes signare in frontibus sacro chrismate non præsumant. Ergo chrisma est materia huius sacramenti.

RESPONDEO dicendum quod chrisma est conveniens materia huius sacramenti. Sicut enim dictum est, in hoc sacramento datur plenitudo spiritus sancti ad robur spirituale, quod competit perfectæ ætati. Homo autem, cum ad perfectam ætatem pervenerit, incipit iam communicare actiones suas ad alios, antea vero quasi singulariter sibi ipsi vivit. Gratia vero spiritus sancti in oleo designatur, unde Christus dicitur esse, unctus oleo lætitiæ, propter plenitudinem spiritus sancti quam habuit. Et ideo oleum competit materiæ huius sacramenti. Admiscetur autem balsamum propter fragrantiam odoris, quæ redundat ad alios, unde et apostolus dicit, II Cor. II, Christi bonus odor sumus, etc. Et licet multa alia sint odorifera, tamen præcipue accipitur balsamum, propter hoc quod habet præcipuum odorem, et quia etiam incorruptionem præstat, unde Eccli. XXIV dicitur, quasi balsamum non mixtum odor meus.

1. Ad primum ergo dicendum quod Christus ex potestate quam habet in sacramentis, contulit apostolis rem huius sacramenti, id est plenitudinem spiritus sancti, sine sacramento, eo quod ipsi primitias spiritus sancti acceperunt, sicut dicitur Rom. VIII. Nihilominus tamen aliquid conforme materiæ huius sacramenti exhibitum fuit apostolis sensibiliter in collatione spiritus sancti. Quod enim spiritus sanctus sensibiliter super eos descendit in specie ignis, ad eandem significationem refertur ad quam refertur oleum, nisi quod ignis habet vim activam, oleum autem vim passivam, in quantum est materia et fomentum ignis. Et hoc satis competebat, nam per apostolos gratia spiritus sancti erat ad alios derivanda. Super apostolos etiam spiritus sanctus descendit in figura linguæ. Quod ad idem refertur significandum quod significat balsamum, nisi quod lingua per locutionem est communicativa ad alterum, balsamum vero per odorem; quia scilicet apostoli replebantur spiritu sancto ut fidei doctores, alii vero fideles ut operatores eorum quæ pertinent ad ædificationem fidelium. Similiter etiam ad impositionem manus apostolorum, et etiam ad eorum prædicationem, descendebat plenitudo spiritus sancti super fideles sub visibilibus signis, sicut a principio descenderat super apostolos, unde Petrus dicit, Act. XI, cum cœpisset loqui, cecidit spiritus sanctus super eos, sicut et in nos in initio. Et ideo non erat necessaria sensibilis materia sacramentalis, ubi sensibilia signa miraculose exhibebantur divinitus. Utebantur tamen apostoli communiter chrismate in exhibitione sacramenti, quando huiusmodi visibilia signa non exhibebantur. Di-

cit enim Dionysius, IV cap. Eccl. Hier., est quædam perfecta operatio, quam duces nostri, idest apostoli, chrismatis hostiam nominant.

2. Ad secundum dicendum quod baptismus datur ad spiritualem vitam simpliciter consequendam, et ideo competit illi sacramento materia simplex. Sed hoc sacramentum datur ad plenitudinem consequendam spiritus sancti, cuius est multiformis operatio, secundum illud Sap. VII, est autem in illa spiritus sanctus, unicus, multiplex, et I Cor. XII dicitur, divisiones gratiarum sunt, idem autem spiritus. Et ideo convenienter huius sacramenti est materia composita.

3. Ad tertium dicendum quod proprietates olei quibus significatur spiritus sanctus, magis inveniuntur in oleo olivarum quam in quocumque alio oleo. Unde et ipsa oliva, semper frondibus virens, virorem et misericordiam spiritus sancti significat. Hoc etiam oleum proprie dicitur oleum, et maxime habetur in usu ubi haberi potest. Quilibet autem alius liquor ex similitudine huius oleum nominatur, nec est in usu communi, nisi in supplementum apud eos quibus deest oleum olivarum. Et ideo hoc oleum solum assumitur in usum huius et quorundam aliorum sacramentorum.

4. Ad quartum dicendum quod baptismus est sacramentum absolutæ necessitatis, et ideo eius materia debet ubique inveniri. Sufficit autem quod materia huius sacramenti, quod non est tantæ necessitatis, possit de facili ad omnia loca terrarum deferri.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non sit de necessitate huius sacramenti quod chrisma, quod est materia huius sacramenti, fuerit prius per episcopum consecratum.

1. Baptismus enim, in quo fit plena remissio peccatorum, non est minoris efficaciam quam hoc sacramentum. Sed, licet quædam sanctificatio adhibeatur aquæ baptismali ante baptismum, non tamen est de necessitate sacramenti, quia in articulo necessitatis præteriri potest. Ergo nec est de necessitate huius sacramenti quod chrisma fuerit per episcopum consecratum.

2. Præterea, idem non debet bis consecrari. Sed materia sacramenti sanctificatur in ipsa collatione sacramenti per formam verborum qua confertur sacramentum, unde et Augustinus dicit, super Ioan., accedit verbum ad elementum et fit sacramentum. Non ergo debet prius chrisma consecrari quam hoc sacramentum tradatur.

3. Præterea, omnis consecratio quæ fit in sacramentis, ad consecutionem gratiæ ordinatur. Sed materia

sensibilis confecta ex oleo et balsamo non est capax gratiæ. Ergo non debet ei aliqua consecratio adhiberi.

SED CONTRA est quod innocentius Papa dicit, presbyteris, cum baptizant, ungere baptizatos chrismate liceat, quod ab episcopo fuerat consecratum, non tamen frontem ex eodem oleo signare, quod solis debetur episcopis, cum tradunt Paraclitum; quod quidem fit in hoc sacramento. Ergo ad hoc sacramentum requiritur quod materia huius sacramenti prius per episcopum consecretur.

RESPONDEO dicendum quod tota sacramentorum sanctificatio a Christo derivatur, ut supra dictum est. Est autem considerandum quod quibusdam sacramentis habentibus materiam corpoream Christus est usus, scilicet baptismo et etiam eucharistia. Et ideo ex ipso usu Christi materiæ horum sacramentorum aptitudinem acceperunt ad perfectionem sacramenti. Unde chrysostomus dicit quod nunquam aquæ baptismi purgare peccata credentium possent, nisi tactu dominici corporis sanctificatæ fuissent. Et ipse similiter Dominus, accipiens panem, benedixit, similiter autem et calicem, ut habetur Matth. XXVI et Luc. XXII. Et propter hoc non est de necessitate horum sacramentorum quod materia prius benedicatur, quia sufficit benedictio Christi. Si qua vero benedictio adhibeatur, pertinet ad solemnitatem sacramenti, non autem ad necessitatem. Unctionibus autem visibilibus Christus non est usus, ne fieret iniuria invisibili unctioni qua est unctus præ consortibus suis. Et ideo tam chrisma quam oleum sanctum et oleum infirmorum prius benedicuntur quam adhibeantur ad usum sacramenti.

1. Ad primum ergo patet responsio ex dictis.

2. Ad secundum dicendum quod utraque consecratio chrismatis non refertur ad idem. Sicut enim instrumentum virtutem instrumentalem acquirit dupliciter, scilicet quando accipit formam instrumenti, et quando movetur a principali agente ita etiam materia sacramenti duplici sanctificatione indiget, per quarum unam fit propria materia sacramenti, per aliam vero applicatur ad effectum.

3. Ad tertium dicendum quod materia corporalis non est capax gratiæ quasi gratiæ subiectum, sed solum sicut gratiæ instrumentum, ut supra dictum est. Et ad hoc materia sacramenti consecratur, vel ab ipso Christo, vel ab episcopo, qui gerit in ecclesia personam Christi.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod hæc non sit conveniens forma huius sacramenti, consigno te signo crucis, confirmo te chrismate salutis, in nomine patris et filii et spiritus sancti, amen.

1. Usus enim sacramentorum a Christo et ab apostolis derivatur. Sed neque Christus hanc formam instituit, nec apostoli ea usi leguntur. Ergo hæc non est conveniens forma huius sacramenti.

2. Præterea, sicut sacramentum est idem apud omnes, ita et forma debet esse eadem, quia quælibet res habet unitatem, sicut et esse, a sua forma. Sed hac forma non omnes utuntur, quidam enim dicunt, confirmo te chrismate sanctificationis. Ergo hæc non est conveniens forma huius sacramenti.

3. Præterea, sacramentum hoc debet conformari baptismo sicut perfectio perfectibili, ut supra dictum est. Sed in forma baptismi non fit mentio de consignatione characteris; nec etiam de cruce Christi, cum tamen per baptismum homo Christo commoriatur, ut apostolus dicit, Rom. VI; nec etiam fit mentio de effectu salutis, cum tamen baptismus sit de necessitate salutis. In forma etiam baptismi ponitur unus actus tantum; et exprimitur persona baptizantis, cum dicitur, ego te baptizo; cuius contrarium apparet in forma prædicta. Non ergo est conveniens forma huius sacramenti.

SED CONTRA est auctoritas ecclesiæ, quæ hac forma communiter utitur.

RESPONDEO dicendum quod prædicta forma est conveniens huic sacramento. Sicut enim forma rei naturalis dat ei speciem, ita forma sacramenti continere debet quicquid pertinet ad speciem sacramenti. Sicut autem ex supra dictis patet, in hoc sacramento datur spiritus sanctus ad robur spiritualis pugnæ. Et ideo in hoc sacramento tria sunt necessaria, quæ continentur in forma prædicta. Quorum primum est causa conferens plenitudinem roboris spiritualis, quæ est sancta trinitas. Quæ exprimitur cum dicitur, in nomine patris etc. Secundum est ipsum robur spirituale, quod homini confertur per sacramentum materiæ visibilis ad salutem. Quod quidem tangitur cum dicitur, confirmo te chrismate salutis. Tertium est signum quod pugnatore datur, sicut et in pugna corporali, sicut milites signis ducum insigniuntur. Et quantum ad hoc dicitur, consigno te signo crucis, in quo scilicet rex noster triumphavit, ut dicitur Coloss. II.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, per ministerium apostolorum quandoque dabatur effectus huius sacramenti, scilicet plenitudo spiritus sancti, quibusdam visibilibus signis miraculose a Deo confectis, qui potest effectum sacramenti sine sacramento conferre. Et tunc non erat necessaria nec materia nec forma huius sacramenti. Quandoque autem tanquam ministri sacramentorum hoc sacramentum præbebant. Et tunc, sicut materia, ita et forma ex mandato Christi utebantur. Multa enim servabant apostoli in sacramentorum collatione quæ in Scripturis communiter propositis non sunt tradita. Unde Dionysius dicit, in fi-

ne Eccl. Hier., consummativas invocationes, idest verba quibus perficiuntur sacramenta, non est iustum Scripturas interpretantibus, neque mysticum earum, aut in ipsis operatas ex Deo virtutes, ex occulto ad commune adducere, sed nostra sacra traditio sine pompa, idest occulte, edocet eas. Unde et apostolus dicit, loquens de celebratione eucharistiæ, I Cor. XI, cetera cum venero disponam.

2. Ad secundum dicendum quod sanctitas est salutis causa. Et ideo in idem redit quod dicitur chrismate salutis, et sanctificationis.

3. Ad tertium dicendum quod baptismus est regeneratio in spiritualem vitam, qua homo vivit in seipso. Et ideo non ponitur in forma baptismi nisi ipse actus ad ipsum hominem pertinens sanctificandum. Sed hoc sacramentum non solum ordinatur ad hoc quod homo sanctificetur in seipso, sed exponitur cuidam pugnæ exteriori. Et ideo non solum fit mentio de interiori sanctificatione, cum dicitur, confirmo te chrismate salutis, sed etiam consignatur homo exterius, quasi vexillo crucis, ad pugnam exteriorem spiritualem, quod significatur cum dicitur, consigno te signo crucis. In ipso autem verbo baptizandi, quod ablutionem significat, potest intelligi et materia, quæ est aqua abluens, et effectus salutis. Quæ non intelliguntur in verbo confirmandi, et ideo oportuit hæc ponere. Dictum est autem supra quod hoc quod dicitur, ego, non est de necessitate formæ baptismalis, quia intelligitur in verbo primæ personæ. Apponitur tamen ad exprimendam intentionem. Quod non est ita necessarium in confirmatione, quæ non exhibetur nisi ab excellenti ministro, ut infra dicetur.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEditur. Videtur quod sacramentum confirmationis non imprimat characterem.

1. Character enim importat quoddam signum distinctivum. Sed per sacramentum confirmationis non distinguitur homo ab infidelibus, hoc enim fit per baptismum, nec etiam ab aliis fidelibus, quia hoc sacramentum ordinatur ad pugnam spiritualem, quæ omnibus fidelibus indicitur. Non ergo in hoc sacramento imprimitur aliquis character.

2. Præterea, supra dictum est quod character est quædam potentia spiritualis. Potentia autem non est nisi activa vel passiva. Potentia autem activa in sacramentis confertur per sacramentum ordinis, potentia autem passiva, sive receptiva, per sacramentum baptismi. Ergo per sacramentum confirmationis nullus character imprimitur.

3. Præterea, in circumcissione, quæ est character corporalis, non imprimitur aliquis spiritualis character.

Sed in hoc sacramento imprimitur quidam character corporalis, dum scilicet homo chrismate signatur signo crucis in fronte. Non ergo imprimitur in hoc sacramento character spiritualis.

SED CONTRA, in omni sacramento quod non iteratur, imprimitur character. Sed hoc sacramentum non iteratur, dicit enim Gregorius, de homine qui a pontifice confirmatus fuerit denuo, talis iteratio prohibenda est. Ergo in confirmatione imprimitur character.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, character est quædam spiritualis potestas ad aliquas sacras actiones ordinata. Dictum est autem supra quod, sicut baptismus est quædam spiritualis generatio in vitam christianam, ita etiam confirmatio est quoddam spirituale augmentum promovens hominem in spiritualem ætatem perfectam. Manifestum est autem ex similitudine corporalis vitæ quod alia est actio hominis statim nati, et alia actio competit ei cum ad perfectam ætatem pervenerit. Et ideo per sacramentum confirmationis datur homini potestas spiritualis ad quasdam actiones alias sacras, præter illas ad quas datur ei potestas in baptismo. Nam in baptismo accipit potestatem ad ea agenda quæ ad propriam pertinent salutem, prout secundum seipsum vivit, sed in confirmatione accipit potestatem ad agendum ea quæ pertinent ad pugnam spiritualem contra hostes fidei. Sicut patet exemplo apostolorum, qui, antequam plenitudinem spiritus sancti acciperent, erant in cenaculo perseverantes in oratione; postmodum autem egressi non verebantur fidem publice fateri, etiam coram inimicis fidei christianæ. Et ideo manifestum est quod in sacramento confirmationis imprimitur character.

1. Ad primum ergo dicendum quod pugna spiritualis contra hostes invisibiles omnibus competit. Sed contra hostes visibiles, idest contra persecutores fidei pugnare, nomen Christi confitendo, est confirmatorum, qui iam sunt perducti spiritualiter ad virilem ætatem, secundum quod dicitur I Ioan. II, scribo vobis, iuvenes, quoniam fortes estis, et verbum Dei in vobis manet, et vicistis malignum. Et ideo character confirmationis est signum distinctivum, non infidelium a fidelibus, sed spiritualiter provectorum ab his quibus dicitur, sicut modo geniti infantes.

2. Ad secundum dicendum quod omnia sacramenta sunt quædam fidei protestationes. Sicut igitur baptizatus accipit potestatem spiritualem ad protestandum fidem per susceptionem aliorum sacramentorum; ita confirmatus accipit potestatem publice fidem Christi verbis profitendi, quasi ex officio.

3. Ad tertium dicendum quod sacramenta veteris legis dicuntur iustitia carnis, ut patet Heb. IX, quia scilicet interius nihil efficiebant. Et ideo in circumcissione imprimebatur character solum in corpore, non autem in

anima. Sed in confirmatione cum caractere corporali imprimitur simul character spiritualis, eo quod est sacramentum novæ legis.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEEDITUR. Videtur quod character confirmationis non præsupponat ex necessitate characterem baptismalem.

1. Sacramentum enim confirmationis ordinatur ad confitendum publice fidem Christi. Sed multi etiam ante baptismum sunt fidem Christi publice confessi, sanguinem fundentes pro fide. Ergo character confirmationis non præsupponit characterem baptismalem.

2. Præterea, de apostolis non legitur quod fuerint baptizati, præsertim cum dicatur, Ioan. IV, quod ipse Christus non baptizabat, sed discipuli eius. Et tamen postea fuerunt confirmati per adventum spiritus sancti. Ergo similiter alii possunt confirmari antequam baptizentur.

3. Præterea, Act. X dicitur quod, adhuc loquente Petro, cecidit spiritus sanctus super omnes qui audiebant verbum, et audiebant eos loquentes linguis, et postea iussit eos baptizari. Ergo pari ratione possunt alii prius confirmari quam baptizentur.

SED CONTRA est quod Rabanus dicit, de institut. Cleric., novissime a summo sacerdote per impositionem manus Paraclitus traditur baptizato, ut roboretur per spiritum sanctum ad prædicandum.

RESPONDEO dicendum quod character confirmationis ex necessitate præsupponit characterem baptismalem, ita scilicet quod, si aliquis non baptizatus confirmaretur, nihil reciperet, sed oporteret ipsum iterato confirmari post baptismum. Cuius ratio est quia sic se habet confirmatio ad baptismum sicut augmentum ad generationem, ut ex supra dictis patet. Manifestum est autem quod nullus potest promoveri in ætatem perfectam nisi primo fuerit natus. Et similiter, nisi aliquis primo fuerit baptizatus, non potest sacramentum confirmationis accipere.

1. Ad primum ergo dicendum quod virtus divina non est alligata sacramentis. Unde potest conferri homini spirituale robur ad confitendum publice fidem Christi absque sacramento confirmationis, sicut etiam potest consequi remissionem peccatorum sine baptismo. Tamen, sicut nullus consequitur effectum baptismi sine voto baptismi, ita nullus consequitur effectum confirmationis sine voto ipsius. Quod potest haberi etiam ante susceptionem baptismi.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, ex hoc quod Dominus dicit, Ioan. XIII, qui lotus est,

non indiget nisi ut pedes lavet, intelligimus Petrum et alios Christi discipulos fuisse baptizatos, sive baptismo ioannis, sicut nonnulli arbitrantur; sive, quod magis credibile est, baptismo Christi. Neque enim renuit ministerium baptizandi, ut haberet servos per quos ceteros baptizaret.

3. Ad tertium dicendum quod audientes prædicationem Petri acceperunt effectum confirmationis miraculose, non tamen sacramentum confirmationis. Dictum est autem quod effectus confirmationis potest alicui conferri ante baptismum, non autem sacramentum confirmationis. Sicut enim effectus confirmationis, qui est robur spirituale, præsupponit effectum baptismi, qui est iustificatio, ita sacramentum confirmationis præsupponit sacramentum baptismi.

ARTICULUS 7

AD SEPTIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod per hoc sacramentum gratia gratum faciens non conferatur.

1. Gratia enim gratum faciens ordinatur contra culpam. Sed hoc sacramentum, sicut dictum est, non exhibetur nisi baptizatis, qui sunt a culpa mundati. Ergo per hoc sacramentum gratia gratum faciens non confertur.

2. Præterea, peccatores maxime indigent gratia gratum faciente, per quam solam iustificari possunt. Si ergo per hoc sacramentum gratia gratum faciens confertur, videtur quod deberet dari hominibus in peccato existentibus. Quod tamen non est verum.

3. Præterea, gratia gratum faciens specie non differt, cum ad unum effectum ordinetur. Sed duæ formæ eiusdem speciei non possunt esse in eodem subiecto. Cum ergo gratia gratum faciens conferatur homini per baptismum, videtur quod per sacramentum confirmationis, quod non exhibetur nisi baptizato, gratia gratum faciens non conferatur.

SED CONTRA est quod melchiades Papa dicit, spiritus sanctus in fonte baptismi plenitudinem tribuit ad innocentiam, in confirmatione augmentum præstat ad gratiam.

RESPONDEO dicendum quod in hoc sacramento, sicut dictum est, datur baptizato spiritus sanctus ad robur, sicut apostolis datus est in die Pentecostes, ut legitur Act. II; et sicut dabatur baptizatis per impositionem manus apostolorum, ut dicitur Act. VIII. Ostensum est autem in prima parte quod missio seu datio spiritus sancti non est nisi cum gratia gratum faciente. Unde manifestum est quod gratia gratum faciens confertur in hoc sacramento.

1. Ad primum ergo dicendum quod gratiæ gratum facientis est remissio culpæ, habet tamen et alios effectus, quia sufficit ad hoc quod promoveat hominem per omnes gradus usque in vitam æternam. Unde et Paulo dictum est, II Cor. XII, sufficit tibi gratia mea, et ipse de se dicit, I Cor. XV, gratia Dei sum id quod sum. Et ideo gratia gratum faciens non solum datur ad remissionem culpæ, sed etiam ad augmentum et firmitatem iustitiæ. Et sic confertur in hoc sacramento.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut ex ipso nomine apparet, hoc sacramentum datur ad confirmandum quod prius invenerit. Et ideo non debet dari his qui non habent gratiam. Et propter hoc, sicut non datur non baptizatis, ita non debet dari adultis peccatoribus, nisi per pœnitentiam reparatis. Unde dicitur in aurelianensi Concilio, ut ieiuni ad confirmationem veniant, ut moneantur confessionem facere prius, ut mundi donum spiritus sancti valeant accipere. Et tunc per hoc sacramentum perficitur pœnitentiæ effectus, sicut et baptismi, quia per gratiam collatam in hoc sacramento consequetur pœnitens plenior remissionem peccati. Et si aliquis adultus in peccato existens cuius conscientiam non habet, vel si etiam non perfecte contritus accedat, per gratiam collatam in hoc sacramento consequetur remissionem peccatorum.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut dictum est, gratia sacramentalis addit super gratiam gratum facientem communiter sumptam aliquid effectivum specialis effectus, ad quod ordinatur sacramentum. Si ergo consideretur gratia in hoc sacramento collata quantum ad id quod est commune, sic per hoc sacramentum non confertur aliqua alia gratia quam per baptismum, sed quæ prius inerat, augetur. Si autem consideretur quantum ad illud speciale quod superadditur, sic non est eiusdem speciei cum ipsa.

ARTICULUS 8

AD OCTAVUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod hoc sacramentum non sit omnibus exhibendum.

1. Hoc enim sacramentum ad quandam excellentiam datur, ut dictum est. Sed id quod ad excellentiam pertinet, non competit omnibus. Ergo hoc sacramentum non debet omnibus dari.

2. Præterea, per hoc sacramentum augetur aliquis spiritualiter in perfectam ætatem. Sed perfecta ætas repugnat ætati puerili. Ergo ad minus pueris dari non debet.

3. Præterea, sicut melchiades Papa dicit, post baptismum confirmamur ad pugnam. Sed pugnare non competit mulieribus, propter fragilitatem sexus. Ergo nec mulieribus hoc sacramentum debet dari.

4. Præterea, melchiades Papa dicit, quamvis continuo transituris sufficiant regenerationis beneficia, victuris tamen confirmationis beneficia necessaria sunt. Confirmatio armat et instruit ad agones mundi huius et prælia reservandos. Qui autem post baptismum cum acquisita innocentia immaculatus pervenerit ad mortem, confirmatur morte, quia iam non potest peccare post mortem. Ergo statim morituris non debet hoc sacramentum conferri. Et sic non debet omnibus dari.

SED CONTRA est quod dicitur Act. II, quod spiritus sanctus veniens replevit totam domum, per quam significatur ecclesia, et postea subditur quod repleti sunt omnes spiritu sancto. Sed ad illam plenitudinem consequendam hoc sacramentum datur. Ergo est omnibus qui sunt in ecclesia exhibendum.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, per hoc sacramentum promovetur homo spiritualiter in ætatem perfectam. Hoc autem est de intentione naturæ, ut omnis qui corporaliter nascitur, ad perfectam ætatem perveniat, sed hoc quandoque impeditur propter corruptibilitatem corporis, quod morte prævenitur. Multo autem magis de intentione Dei est omnia ad perfectionem perducere, ex cuius imitatione hoc natura participat, unde et Deut. XXXII dicitur, Dei perfecta sunt opera. Anima autem, ad quam pertinet spiritualis nativitas et spiritualis ætatis perfectio, immortalis est, et potest, sicut tempore senectutis spiritualem nativitatem consequi, ita tempore iuventutis et pueritiæ consequi perfectam ætatem; quia huiusmodi corporales ætates animæ non præiudicant. Et ideo hoc sacramentum debet omnibus exhiberi.

1. Ad primum ergo dicendum quod hoc sacramentum datur ad quandam excellentiam, non quidem unius hominis ad alium, sicut sacramentum ordinis, sed hominis ad seipsum, sicut idem, perfectus vir existens, habet excellentiam ad se puerum.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut dictum est, corporalis ætas non præiudicat animæ. Unde etiam in puerili ætate homo potest consequi perfectionem spiritualis ætatis, de qua dicitur Sap. IV, senectus venerabilis est non diuturna, neque numero annorum computata. Et inde est quod multi in puerili ætate, propter robur spiritus sancti perceptum, usque ad sanguinem fortiter certaverunt pro Christo.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut chrysostomus dicit, in homilia de Machabæis, in mundanis agonibus ætatis et formæ generisque dignitas requiritur, et ideo servis ac mulieribus, senibus ac pueris, ad eos aditus denegatur. In cælestibus autem omni personæ et ætati et sexui indiscreta facultate stadium patet. Et in homilia de militia spirituali dicit, apud Deum femineus etiam militat sexus, multæ namque feminæ animo virili spirituales militiam gesserunt. Quædam enim interioris ho-

minis virtute viros æquaverunt in agonibus martyrum, quædam etiam fortiores viris exstiterunt. Et ideo mulieribus hoc sacramentum conferendum est.

4. Ad quartum dicendum quod, sicut dictum est, anima, ad quam pertinet spiritualis ætas, immortalis est. Et ideo morituris hoc sacramentum dandum est, ut in resurrectione perfecti appareant, secundum illud Ephes. IV, donec occurramus in virum perfectum, in mensuram ætatis plenitudinis Christi. Et ideo Hugo de sancto victore dicit, omnino periculosum esset, si ab hac vita sine confirmatione migrare contingeret, non quia damnaretur, nisi forte per contemptum; sed quia detrimentum perfectionis pateretur. Unde etiam pueri confirmati decedentes maiorem gloriam consequuntur, sicut et hic maiorem obtinent gratiam. Auctoritas autem illa intelligitur quantum ad hoc, quod morituris non est necessarium hoc sacramentum propter periculum pugnæ præsentis.

ARTICULUS 9

AD NONUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod hoc sacramentum non sit conferendum homini in fronte.

1. Hoc enim sacramentum est perfectivum baptismi, ut supra dictum est. Sed sacramentum baptismi conferitur homini in toto corpore. Ergo hoc sacramentum non debet conferri solum in fronte.

2. Præterea, hoc sacramentum datur ad robur spirituale, ut supra dictum est. Sed spirituale robur maxime consistit in corde. Ergo hoc sacramentum magis debet conferri supra cor quam in fronte.

3. Præterea, hoc sacramentum datur homini ad hoc quod libere fidem Christi confiteatur. Sed ore fit confessio ad salutem, ut dicitur Rom. X. Ergo hoc sacramentum magis debet conferri circa os quam in fronte.

SED CONTRA est quod Rabanus dicit, in libro de institut. Cleric., signatur baptizatus chrismate in summitate capitis per sacerdotem, per pontificem vero in fronte.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, in hoc sacramento homo accipit spiritum sanctum ad robur spiritualis pugnæ, ut fortiter etiam inter adversarios fidei fidem Christi confiteatur. Unde convenienter signatur chrismate signo crucis in fronte, propter duo. Primo quidem, quia insignitur signo crucis sicut miles signo ducis, quod quidem debet esse evidens et manifestum. Inter omnia autem loca corporis humani maxime manifestus est frons, qui quasi nunquam obtegatur. Et ideo linitur confirmatus chrismate in fronte, ut in manifesto demonstraret se esse christianum, sicut et apostoli post receptum spiritum sanctum se manifestaverunt, qui prius in cenaculo latebant. Secundo, quia aliquis

impeditur a libera confessione nominis Christi propter duo, scilicet propter timorem, et propter verecundiam. Utriusque autem horum signum maxime manifestatur in fronte, propter propinquitatem imaginationis, et propter hoc quod spiritus a corde directe ad frontem ascendunt, unde verecundati erubescunt, timentes autem pallescunt, ut dicitur in IV Ethic. Et ideo in fronte signatur chrismate, ut neque propter timorem neque propter erubescendum nomen Christi confiteri prætermittat.

1. Ad primum ergo dicendum quod per baptismum regeneramur ad vitam spiritualem, quæ ad totum hominem pertinet. Sed in confirmatione roboramur ad pugnam, cuius signum ferendum est in fronte, quasi in evidenti loco.

2. Ad secundum dicendum quod principium fortitudinis est in corde, sed signum apparet in fronte, unde dicitur Ezech. III, ecce, dedi frontem tuam duriorem frontibus eorum. Et ideo sacramentum eucharistiæ, quo homo in seipso confirmatur, pertinet ad cor, secundum illud Psalmi, panis cor hominis confirmet. Sed sacramentum confirmationis requiritur in signum fortitudinis ad alios. Et ideo exhibetur in fronte.

3. Ad tertium dicendum quod hoc sacramentum datur ad libere confitendum, non autem ad confitendum simpliciter, quia hoc fit etiam in baptismo. Et ideo non debet dari in ore, sed in fronte, ubi apparent signa passionum quibus libera confessio impeditur.

ARTICULUS 7

AD DECIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod ille qui confirmatur non debet ab alio teneri ad confirmationem.

1. Hoc enim sacramentum non solum pueris, sed etiam adultis exhibetur. Adulti autem per seipsos stare possunt. Ergo ridiculum est quod ab alio teneantur.

2. Præterea, ille qui iam est de ecclesia, liberum habet accessum ad ecclesiæ principem, qui est episcopus. Sed hoc sacramentum, sicut dictum est, non exhibetur nisi baptizato, qui iam est membrum ecclesiæ. Ergo videtur quod non debeat per alium exhiberi episcopo ad hoc sacramentum recipiendum.

3. Præterea, hoc sacramentum datur ad robur spirituale. Quod magis viget in viris quam in mulieribus, secundum illud Prov. Ult., mulierem fortem quis inveniet? ergo ad minus mulier non debet tenere virum ad confirmationem.

SED CONTRA est quod innocentius Papa dicit, et habetur in decretis, XXX, qu. IV, si quis ex coniugio filium aut filiam alterius de sacro fonte susceperit, aut ad chrisma tenuerit, etc. Ergo, sicut requiritur quod aliquis bapti-

zatum de sacro fonte levet, ita debet aliquis teneri ad sacramentum confirmationis accipiendum.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, hoc sacramentum exhibetur homini ad robur pugnæ spiritualis. Sicut autem aliquis de novo natus indiget instructore in his quæ pertinent ad conversationem vitæ, secundum illud Heb. XII, patres quidem carnis nostræ habuimus eruditores, et obtemperabamus eis; ita illi qui assumuntur ad pugnam, indigent eruditoribus a quibus instruantur de his quæ pertinent ad modum certaminis; et ideo in bellis materialibus constituuntur duces et centuriones, per quos alii gubernentur. Et propter hoc etiam ille qui accipit hoc sacramentum, ab alio tenetur, quasi per alium in pugna erudiendus. Similiter etiam, quia per hoc sacramentum confertur homini perfectio spiritualis ætatis, sicut dictum est; ideo ille qui ad hoc sacramentum accedit, sustentatur, quasi adhuc spiritualiter imbecillis et puer.

1. Ad primum ergo dicendum quod, licet ille qui confirmatur sit adultus corporaliter, nondum tamen est adultus spiritualiter.

2. Ad secundum dicendum quod, licet baptizatus sit effectus membrum ecclesiæ, nondum tamen est adscriptus militiæ christianæ. Et ideo episcopo, tanquam duci exercitus, per alium exhibetur iam militiæ christianæ adscriptum. Non enim debet alium ad confirmationem tenere qui nondum est confirmatus.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut dicitur Coloss. III, in Christo Iesu non est masculus neque femina. Et ideo non differt utrum masculus vel femina teneat aliquem in confirmatione.

ARTICULUS 8

AD UNDECIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non solum episcopus hoc sacramentum conferre possit.

1. Gregorius enim, scribens Ianuario episcopo, dicit, pervenit ad nos quosdam scandalizatos fuisse quod presbyteros chrismate tangere eos qui baptizati sunt, prohibuimus. Et nos quidem secundum veterem usum nostræ ecclesiæ fecimus, sed si omnino hac de re aliqui contristantur, ubi episcopi desunt, ut presbyteri etiam in frontibus baptizatos chrismate tangere debeant, concedimus. Sed illud quod pertinet ad necessitatem sacramentorum, non est propter vitandum scandalum immutandum. Ergo videtur quod non sit de necessitate huius sacramenti quod ab episcopo conferatur.

2. Præterea, sacramentum baptismi videtur esse maioris efficaciam quam sacramentum confirmationis, quia per baptismum fit plena remissio peccatorum et quantum ad culpam et quantum ad pœnam, quod non fit

in hoc sacramento. Sed simplex sacerdos ex suo officio potest tradere sacramentum baptismi, et in necessitate quilibet, etiam non ordinatus, potest baptizare. Ergo non est de necessitate huius sacramenti quod ab episcopo conferatur.

3. Præterea, summitas capitis, ubi secundum medicos est locus rationis (scilicet particularis, quæ dicitur virtus cogitativa), est nobilior fronte, ubi est locus imaginativæ virtutis. Sed simplex sacerdos potest baptizatos chrismate ungere in vertice. Ergo multo magis potest eos chrismate signare in fronte, quod pertinet ad hoc sacramentum.

SED CONTRA est quod eusebius Papa dicit, manus impositionis sacramentum magna veneratione tenendum est, quod ab aliis perfici non potest nisi a summis sacerdotibus. Nec tempore apostolorum ab aliis quam ab ipsis apostolis legitur aut scitur peractum esse, nec ab aliis quam qui eorum locum tenent, unquam perfici potest, aut fieri debet. Nam si aliter præsumptum fuerit, irritum habeatur et vacuum, nec inter ecclesiastica unquam reputabitur sacramenta. Est igitur de necessitate huius sacramenti, quod dicitur sacramentum manus impositionis, quod ab episcopo tradatur.

RESPONDEO dicendum quod in quolibet opere ultima consummatio supremæ arti aut virtuti reservatur, sicut præparatio materiæ pertinet ad inferiores artifices, superior autem dat formam, supremus autem est ad quem pertinet usus, qui est finis artificiatorum; et epistola quæ a notario scribitur, a Domino signatur. Fideles autem Christi sunt quoddam divinum opus, secundum illud I Cor. III, Dei ædificatio estis, sunt etiam quasi quædam epistola spiritu Dei scripta, sicut dicitur II Cor. III. Hoc autem confirmationis sacramentum est quasi ultima consummatio sacramenti baptismi, ita scilicet quod per baptismum ædificatur homo in domum spiritualem, et conscribitur quasi quædam spiritualis epistola; sed per sacramentum confirmationis, quasi domus ædificata, dedicatur in templum spiritus sancti; et quasi epistola conscripta, signatur signo crucis. Et ideo collatio huius sacramenti episcopis reservatur, qui obtinent summam potestatem in ecclesia, sicut in primitiva ecclesia per impositionem manus apostolorum, quorum vicem gerunt episcopi, plenitudo spiritus sancti dabatur, ut habetur Act. VIII. Unde urbanus Papa dicit, omnes fideles per manus impositionem episcoporum spiritum sanctum post baptismum accipere debent, ut pleni christiani inveniantur.

1. Ad primum ergo dicendum quod Papa in ecclesia habet plenitudinem potestatis, ex qua potest quædam quæ sunt superiorum ordinum, committere inferioribus quibusdam, sicut presbyteris concedit conferre minores ordines, quod pertinet ad potestatem episcopalem. Et ex hac plenitudine potestatis concessit beatus Grego-

rius Papa quod simplices sacerdotes conferrent hoc sacramentum, quandiu scandalum tolleretur.

2. Ad secundum dicendum quod sacramentum baptismi est efficacius quam hoc sacramentum quantum ad remotionem mali, eo quod est spiritualis generatio, quæ est mutatio de non esse in esse. Hoc autem sacramentum est efficacius ad proficiendum in bono, quia est quoddam spirituale augmentum de esse imperfecto ad esse perfectum. Et ideo hoc sacramentum digniori ministro committitur.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut Rabanus dicit, in libro de institut. Cleric., signatur baptizatus chrismate in summitate capitis per sacerdotem, per pontificem vero in fronte, ut priori unctione significetur super ipsum spiritus sancti descensio ad habitationem Deo consecrandam, in secunda quoque ut eiusdem spiritus sancti septiformis gratia, cum omni plenitudine sanctitatis et scientiæ et virtutis, venire in hominem declaretur. Non ergo propter digniorem partem, sed propter potiorem effectum, hæc unctio episcopis reservatur.

ARTICULUS 10

AD DUODECIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod ritus huius sacramenti non sit conveniens.

1. Sacramentum enim baptismi est maioris necessitatis quam hoc sacramentum, ut supra dictum est. Sed baptismo deputantur certa tempora, scilicet Pascha et Pentecoste. Ergo etiam huic sacramento aliquod certum tempus debet præfigi.

2. Præterea, sicut hoc sacramentum requirit devotionem et dantis et recipientis, ita etiam et sacramentum baptismi. Sed in sacramento baptismi non requiritur quod a ieiunis sumatur vel conferatur. Ergo videtur inconvenienter statutum in aurelianensi Concilio, ut ieiuni ad confirmationem veniant; et in Concilio meldensi ut episcopi non nisi ieiuni per impositionem manus spiritum sanctum tradant.

3. Præterea, chrisma est quoddam signum plenitudinis spiritus sancti, ut supra dictum est. Sed plenitudo spiritus sancti data est fidelibus Christi in die Pentecostes, ut habetur Act. II. Magis ergo deberet chrisma confici et benedici in festo Pentecostes quam in cena Domini.

SED CONTRA est usus ecclesiæ, quæ a spiritu sancto gubernatur.

RESPONDEO dicendum quod Dominus, Matth. XVIII, fidelibus suis promisit dicens, ubi fuerint duo vel tres congregati in nomine meo, ibi sum in medio eorum. Et ideo firmiter tenendum est quod ordinationes ecclesiæ dirigantur secundum sapientiam Christi. Et propter

hoc certum esse debet ritus quos ecclesia observat in hoc et in aliis sacramentis, esse convenientes.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut melchisedes Papa dicit, ita coniuncta sunt hæc duo sacramenta, scilicet baptismi et confirmationis, ut ab invicem nisi morte præveniente nullatenus possint segregari, et unum sine altero rite perfici non possit. Et ideo eadem tempora sunt præfixa baptismi solemniter celebrando et huic sacramento. Sed quia hoc sacramentum a solis episcopis datur, qui non sunt semper præsentibus ubi presbyteri baptizant, oportuit, quantum ad communem usum, sacramentum confirmationis etiam in alia tempora differri.

2. Ad secundum dicendum quod ab illa prohibitione excipiuntur infirmi et morte periclitantes, sicut in statuto meldensis Concilii legitur. Et ideo, propter multitudinem fidelium, et propter pericula imminencia, sustinetur ut hoc sacramentum, quod non nisi ab episcopis dari potest, etiam a non ieiunis detur vel accipiatur, quia unus episcopus, præcipue in magna diœcesi, non sufficeret ad omnes confirmandos, si ei tempus arctaretur. Ubi tamen congrue observari potest, convenientius est ut a ieiunis detur et accipiatur.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut ex Concilio martini Papæ habetur, omni tempore licebat chrisma conficere. Sed quia solemniter baptismus, ad quem requiritur usus chrismatis, in vigilia Paschæ celebratur, congrue ordinatum est ut per biduum ante ab episcopo chrisma benedicatur, ut possit per diœcesim destinari. Dies etiam ille satis congruit ad materias sacramentorum benedicendas, in quo fuit eucharistiæ sacramentum institutum, ad quod omnia alia sacramenta quodammodo ordinantur, sicut dictum est.

QUÆSTIO 61

CONSEQUENTER considerandum est de sacramento eucharistiæ. Et primo, de ipso sacramento; secundo, de materia; tertio, de forma; quarto, de effectu; quinto, de recipientibus hoc sacramentum; sexto, de ministro; septimo, de ritu. Circa primum quærentur sex. Primo, utrum eucharistia sit sacramentum. Secundo, utrum sit unum vel plura. Tertio, utrum sit de necessitate salutis. Quarto, de nominibus eius. Quinto, de institutione ipsius. Sexto, de figuris eius.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEditur. Videtur quod eucharistia non sit sacramentum.

1. Ad idem enim non debent ordinari duo sacramenta, quia unumquodque sacramentum efficax est ad suum effectum producendum. Cum ergo ad perfectionem ordinetur confirmatio et eucharistia, ut Dionysius dicit, IV cap. Eccl. Hier., videtur eucharistia non esse sacramentum, cum confirmatio sit sacramentum, ut prius habitum est.

2. Præterea, in quolibet sacramento novæ legis id quod visibiliter subiicitur sensui, efficit invisibilem effectum sacramenti, sicut ablutio aquæ causat et characterem baptismalem et abluitionem spiritualem, ut supra dictum est. Sed species panis et vini, quæ subiiciuntur sensui in hoc sacramento, non efficiunt neque ipsum corpus Christi verum, quod est res et sacramentum, neque corpus mysticum, quod est res tantum in eucharistia. Ergo videtur quod eucharistia non sit sacramentum novæ legis.

3. Præterea, sacramenta novæ legis habentia materiam in usu materiæ perficiuntur, sicut baptismus in abluitione, et confirmatio in chrismatis consignatione. Si ergo eucharistia sit sacramentum, perficeretur in usu materiæ, non in consecratione ipsius materiæ. Quod patet esse falsum, quia forma huius sacramenti sunt verba quæ in consecratione materiæ dicuntur, ut infra patebit. Ergo eucharistia non est sacramentum.

SED CONTRA est quod in collecta dicitur, hoc tuum sacramentum non sit nobis reatus ad pœnam.

RESPONDEO dicendum quod sacramenta ecclesiæ ordinantur ad subveniendum homini in vita spirituali. Vita autem spiritualis vitæ corporali conformatur, eo quod corporalia spiritualium similitudinem gerunt. Manifestum est autem quod, sicut ad vitam corporalem requiritur generatio, per quam homo vitam accipit, et augmentum, quo homo perducitur ad perfectionem vitæ; ita etiam requiritur alimentum, quo homo conservatur in vita. Et ideo, sicut ad vitam spiritualem oportuit esse baptismum, qui est spiritualis generatio, et confirmationem, quæ est spirituale augmentum; ita oportuit esse sacramentum eucharistiæ, quod est spirituale alimentum.

1. Ad primum ergo dicendum quod duplex est perfectio. Una quæ est in ipso homine, ad quam perducitur per augmentum. Et talis perfectio competit confirmationi. Alia autem est perfectio quam homo consequitur ex adiunctione cibi vel indumenti, vel alicuius huiusmodi. Et talis perfectio competit eucharistiæ, quæ est spiritualis refectio.

2. Ad secundum dicendum quod aqua baptismi non causat aliquem spiritualem effectum propter ipsam

aquam, sed propter virtutem spiritus sancti in aqua existentem, unde chrysostomus dicit, super illud Ioan. V, Angelus Domini secundum tempus etc., in baptizatis non simpliciter aqua operatur, sed, cum spiritus sancti susceperit gratiam, tunc omnia solvit peccata. Sicut autem se habet virtus spiritus sancti ad aquam baptismi, ita se habet corpus Christi verum ad species panis et vini. Unde species panis et vini non efficiunt aliquid nisi virtute corporis Christi veri.

3. Ad tertium dicendum quod sacramentum dicitur ex eo quod continet aliquid sacrum. Potest autem aliquid esse sacrum dupliciter, scilicet absolute, et in ordine ad aliud. Hæc est autem differentia inter eucharistiam et alia sacramenta habentia materiam sensibilem, quod eucharistia continet aliquid sacrum absolute, scilicet ipsum Christum, aqua vero baptismi continet aliquid sacrum in ordine ad aliud, scilicet virtutem ad sanctificandum, et eadem ratio est de chrismate et similibus. Et ideo sacramentum eucharistiæ perficitur in ipsa consecratione materiæ, alia vero sacramenta perficiuntur in applicatione materiæ ad hominem sanctificandum. Et ex hoc etiam consequitur alia differentia. Nam in sacramento eucharistiæ id quod est res et sacramentum, est in ipsa materia; id autem quod est res tantum, est in suscipiente, scilicet gratia quæ confertur. In baptismo autem utrumque est in suscipiente, et character, qui est res et sacramentum; et gratia remissionis peccatorum, quæ est res tantum. Et eadem ratio est de aliis sacramentis.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEditur. Videtur quod eucharistia non sit unum sacramentum, sed plura.

1. Dicitur enim in collecta, purificent nos, quæsumus, Domine, sacramenta quæ sumpsimus, quod quidem dicitur propter eucharistiæ sumptionem. Ergo eucharistia non est unum sacramentum, sed plura.

2. Præterea, impossibile est, multiplicato genere, non multiplicari speciem, sicut quod unus homo sit plura animalia. Sed signum est genus sacramenti, ut supra dictum est. Cum igitur in eucharistia sint plura signa, scilicet panis et vini, videtur consequens esse quod sint plura sacramenta.

3. Præterea, hoc sacramentum perficitur in consecratione materiæ, sicut dictum est. Sed in hoc sacramento est duplex materiæ consecratio. Ergo est duplex sacramentum.

SED CONTRA est quod apostolus dicit, I Cor. X, unus panis et unum corpus multi sumus, omnes qui de uno pane et uno calice participamus. Ex quo patet quod eucharistia

sit sacramentum ecclesiasticæ unitatis. Sed sacramentum similitudinem gerit rei cuius est sacramentum. Ergo eucharistia est unum sacramentum.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dicitur V Metaphys., unum dicitur non solum quod est indivisibile vel quod est continuum, sed etiam quod est perfectum, sicut cum dicitur una domus, et unus homo. Est autem unum perfectione ad cuius integritatem concurrunt omnia quæ requiruntur ad finem eiusdem, sicut homo integratur ex omnibus membris necessariis operationi animæ, et domus ex partibus quæ sunt necessariæ ad inhabitandum. Et sic hoc sacramentum dicitur unum. Ordinatur enim ad spiritualem refectionem, quæ corporali conformatur. Ad corporalem autem refectionem duo requiruntur, scilicet cibus, qui est alimentum siccum; et potus, qui est alimentum humidum. Et ideo etiam ad integritatem huius sacramenti duo concurrunt, scilicet spiritualis cibus et spiritualis potus, secundum illud Ioan. VI, caro mea vere est cibus, et sanguis meus vere est potus. Ergo hoc sacramentum multa quidem materialiter est, sed unum formaliter et perfective.

1. Ad primum ergo dicendum quod in collecta eadem et pluraliter dicitur primo, purificent nos sacramenta quæ sumpsimus; et postea singulariter subditur, hoc tuum sacramentum non sit nobis reatus ad pœnam, ad ostendendum quod hoc sacramentum quodammodo est multa, simpliciter autem unum.

2. Ad secundum dicendum quod panis et vinum materialiter quidem sunt plura signa, formaliter vero et perfective unum, inquantum ex eis perficitur una refectio.

3. Ad tertium dicendum quod ex hoc quod est duplex consecratio huius sacramenti, non potest plus haberi nisi quod hoc sacramentum materialiter est multa, ut dictum est.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEditur. Videtur quod hoc sacramentum sit de necessitate salutis.

1. Dicit enim Dominus, Ioan. VI, nisi manducaveritis carnem filii hominis et biberitis eius sanguinem, non habebitis vitam in vobis. Sed in hoc sacramento manducatur caro Christi et bibitur sanguis eius. Ergo sine hoc sacramento non potest homo habere salutem spiritualis vitæ.

2. Præterea, hoc sacramentum est quoddam spirituale alimentum. Sed alimentum corporale est de necessitate corporalis salutis. Ergo etiam hoc sacramentum est de necessitate salutis spiritualis.

3. Præterea, sicut baptismus est sacramentum dominicæ passionis, sine qua non est salus, ita et eucharistia,

dicit enim apostolus, I Cor. XI, quotiescumque manducaueritis panem hunc et calicem biberitis, mortem Domini annuntiabitis, donec veniat. Ergo, sicut baptismus est de necessitate salutis, ita hoc sacramentum.

SED CONTRA est quod scribit Augustinus bonifacio, contra pelagianos, nec id cogitatis, parvulos vitam habere non posse, qui sunt expertes corporis et sanguinis Christi.

RESPONDEO dicendum quod in hoc sacramento duo est considerare, scilicet ipsum sacramentum, et rem sacramenti. Dictum est autem quod res sacramenti est unitas corporis mystici, sine qua non potest esse salus, nulli enim patet aditus salutis extra ecclesiam, sicut nec in diluvio absque arca Noë, quæ significat ecclesiam, ut habetur I Petr. III. Dictum est autem supra quod res aliquis sacramenti haberi potest ante perceptionem sacramenti, ex ipso voto sacramenti percipiendi. Unde ante perceptionem huius sacramenti, potest homo habere salutem ex voto percipiendi hoc sacramentum, sicut et ante baptismum ex voto baptismi, ut supra dictum est. Tamen est differentia quantum ad duo. Primo quidem, quia baptismus est principium spiritualis vitæ, et ianua sacramentorum. Eucharistia vero est quasi consummatio spiritualis vitæ, et omnium sacramentorum finis, ut supra dictum est, per sanctificationes enim omnium sacramentorum fit præparatio ad suscipiendam vel consecrandam eucharistiam. Et ideo perceptio baptismi est necessaria ad inchoandam spiritualem vitam, perceptio autem eucharistiæ est necessaria ad consummandam ipsam, non ad hoc quod simpliciter habeatur, sed sufficit eam habere in voto, sicut et finis habetur in desiderio et intentione. Alia differentia est, quia per baptismum ordinatur homo ad eucharistiam. Et ideo ex hoc ipso quod pueri baptizantur, ordinantur per ecclesiam ad eucharistiam. Et sic, sicut ex fide ecclesiæ credunt, sic ex intentione ecclesiæ desiderant eucharistiam, et per consequens recipiunt rem ipsius. Sed ad baptismum non ordinantur per aliud præcedens sacramentum. Et ideo, ante susceptionem baptismi, non habent pueri aliquo modo baptismum in voto, sed soli adulti. Unde rem sacramenti percipere non possunt sine perceptione sacramenti. Et ideo hoc sacramentum non hoc modo est de necessitate salutis sicut baptismus.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, exponens illud verbum iohannis, hunc cibum et potum, scilicet carnis suæ et sanguinis, societatem vult intelligi corporis et membrorum suorum, quod est ecclesia, in prædestinatis et vocatis et iustificatis et glorificatis sanctis et fidelibus eius. Unde, sicut ipse dicit, in epistola ad bonifacium, nulli est aliquatenus ambigendum tunc unumquemque fidelium corporis sanguinisque Domini participem fieri, quando in baptisate membrum corporis Christi efficitur, nec alienari ab illius pa-

nis calicisque consortio, etiam si, antequam panem illum comedat et calicem bibat, de hoc sæculo in unitate corporis Christi constitutus abscedat.

2. Ad secundum dicendum quod hæc est differentia inter alimentum corporale et spirituale, quod alimentum corporale convertitur in substantiam eius qui nutritur, et ideo non potest homini valere ad vitæ conservationem alimentum corporale nisi realiter sumatur. Sed alimentum spirituale convertit hominem in seipsum, secundum illud quod Augustinus dicit, in libro Confess., quod quasi audivit vocem Christi dicentis, nec tu me mutabis in te, sicut cibum carnis tuæ, sed tu mutaberis in me. Potest autem aliquis in Christum mutari et ei incorporari voto mentis, etiam sine huius sacramenti perceptione. Et ideo non est simile.

3. Ad tertium dicendum quod baptismus est sacramentum mortis et passionis Christi prout homo regeneratur in Christo virtute passionis eius. Sed eucharistia est sacramentum passionis Christi prout homo perficitur in unione ad Christum passum. Unde, sicut baptismus dicitur sacramentum fidei, quæ est fundamentum spiritualis vitæ; ita eucharistia dicitur sacramentum caritatis, quæ est vinculum perfectionis, ut dicitur Coloss. III.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod inconvenienter hoc sacramentum pluribus nominibus nominetur.

1. Nomina enim debent respondere rebus. Sed hoc sacramentum est unum, ut dictum est. Ergo non debet pluribus nominibus nominari.

2. Præterea, species non notificatur convenienter per id quod est commune toti generi. Sed eucharistia est sacramentum novæ legis. Omnibus autem sacramentis commune est quod in eis confertur gratia, quod significat nomen eucharistiæ, quod est idem quod bona gratia. Omnia etiam sacramenta remedium nobis afferunt in via præsentis vitæ, quod pertinet ad rationem viatici. In omnibus etiam sacramentis fit aliquid sacrum, quod pertinet ad rationem sacrificii. Et per omnia sacramenta sibi invicem fideles communicant, quod significat hoc nomen synaxis in Græco, vel communio in Latino. Ergo hæc nomina non convenienter adaptantur huic sacramento.

3. Præterea, hostia videtur idem esse quod sacrificium. Sicut ergo non proprie dicitur sacrificium, ita nec proprie dicitur hostia.

SED CONTRA est quod usus fidelium habet.

RESPONDEO dicendum quod hoc sacramentum habet triplicem significationem. Unam quidem respectu

præteriti, inquantum scilicet est commemorativum dominicæ passionis, quæ fuit verum sacrificium, ut supra dictum est. Et secundum hoc nominatur sacrificium. Aliam autem significationem habet respectu rei præsentis, scilicet ecclesiasticæ unitatis, cui homines congregantur per hoc sacramentum. Et secundum hoc nominatur communio vel synaxis, dicit enim Damascenus, IV libro, quod dicitur communio, quia communicamus per ipsam Christo; et quia participamus eius carne et deitate; et quia communicamus et unimur ad invicem per ipsam. Tertiam significationem habet respectu futuri, inquantum scilicet hoc sacramentum est præfigurativum fruitionis Dei, quæ erit in patria. Et secundum hoc dicitur viaticum, quia hoc præbet nobis viam illuc perveniendi. Et secundum hoc etiam dicitur eucharistia, idest bona gratia, quia gratia Dei est vita æterna, ut dicitur Rom. VI; vel quia realiter continet Christum, qui est plenus gratia. Dicitur etiam in Græco metalepsis, idest assumptio, quia, ut Damascenus dicit, per hoc filii deitatem assumimus.

1. Ad primum ergo dicendum quod nihil prohibet idem pluribus nominibus nominari secundum diversas proprietates vel effectus.

2. Ad secundum dicendum quod id quod est commune omnibus sacramentis, attribuitur antonomastice ei, propter eius excellentiam.

3. Ad tertium dicendum quod hoc sacramentum dicitur sacrificium, inquantum repræsentat ipsam passionem Christi. Dicitur autem hostia, inquantum continet ipsum Christum, qui est hostia suavitatis, ut dicitur Ephes. V.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non fuerit conveniens institutio istius sacramenti.

1. Ut enim Philosophus dicit, in II de generat., ex eisdem nutrimur ex quibus sumus. Sed per baptismum, qui est spiritualis regeneratio, accipimus esse spirituale, ut Dionysius dicit, II cap. Eccles. Hier. Ergo per baptismum etiam nutrimur. Non ergo fuit necessarium instituire hoc sacramentum quasi spirituale nutrimentum.

2. Præterea, per hoc sacramentum homines Christo uniuntur sicut membra capiti. Sed Christus est caput omnium hominum, etiam qui fuerunt ab initio mundi, ut supra dictum est. Ergo non debuit institutio huius sacramenti differri usque ad cenam Domini.

3. Præterea, hoc sacramentum dicitur esse memoriale dominicæ passionis, secundum illud Matth. XXVI, hoc facite in meam commemorationem. Sed memoria est præteritorum. Ergo hoc sacramentum non debuit institui ante Christi passionem.

4. Præterea, per baptismum aliquis ordinatur ad eucharistiam, quæ non nisi baptizatis dari debet. Sed baptismus institutus fuit post Christi passionem et resurrectionem, ut patet Matth. Ult. Ergo inconvenienter hoc sacramentum fuit ante passionem Christi institutum.

SED CONTRA est quod hoc sacramentum institutum est a Christo, de quo dicitur Marc. VII, bene omnia fecit.

RESPONDEO dicendum quod convenienter hoc sacramentum institutum fuit in cena, in qua scilicet Christus ultimo cum discipulis suis fuit conversatus. Primo quidem, ratione continentie huius sacramenti. Continetur enim ipse Christus in eucharistia sicut in sacramento. Et ideo, quando ipse Christus in propria specie a discipulis discessurus erat, in sacramentali specie seipsum eis reliquit, sicut in absentia imperatoris exhibetur veneranda eius imago. Unde eusebius dicit, quia corpus assumptum ablaturus erat ab oculis et illaturus sideribus, necesse erat ut die cenæ sacramentum corporis et sanguinis sui consecraret nobis, ut coleretur iugiter per mysterium quod semel offerebatur in pretium. Secundo, quia sine fide passionis Christi nunquam potuit esse salus, secundum illud Rom. III, quem proposuit Deus propitiatorem per fidem in sanguine ipsius. Et ideo oportuit omni tempore apud homines esse aliquod repræsentativum dominicæ passionis. Cuius in veteri quidem testamento præcipuum sacramentum erat agnus paschalis, unde et apostolus dicit, I Cor. V, Pascha nostrum immolatus est Christus. Successit autem ei in novo testamento eucharistiæ sacramentum, quod est commemorativum præteritæ passionis, sicut et illud fuit præfigurativum futuræ. Et ideo conveniens fuit, imminente passione, celebrato priori sacramento, novum sacramentum instituire, ut leo Papa dicit. Tertio, quia ea quæ ultimo dicuntur, maxime ab amicis recedentibus, magis memoriæ commendantur, præsertim quia tunc magis inflammatur affectus ad amicos, ea vero ad quæ magis afficimur, profundius animo imprimuntur. Quia igitur, ut beatus Alexander Papa dicit, nihil in sacrificiis maius esse potest quam corpus et sanguis Christi, nec ulla oblatio hac potior est, ideo, ut in maiori veneratione haberetur, Dominus in ultimo discessu suo a discipulis hoc sacramentum instituit. Et hoc est quod Augustinus dicit, in libro responsionum ad Ianuarium, salvator, quo vehementius commendaret mysterii illius altitudinem, ultimum hoc voluit infigere cordibus et memoriæ discipulorum, a quibus ad passionem discessurus erat.

1. Ad primum ergo dicendum quod ex eisdem nutrimur ex quibus sumus, non tamen eodem modo nobis advenientibus. Nam ea ex quibus sumus, nobis adveniunt per generationem, eadem autem, inquantum ex eis nutrimur, nobis adveniunt per manducationem. Unde et, sicut per baptismum regeneramur in Christo, ita per eucharistiam manducamus Christum.

2. Ad secundum dicendum quod eucharistia est sacramentum perfectum dominicæ passionis, tanquam continens ipsum Christum passum. Et ideo non potuit institui ante incarnationem, sed tunc habebant locum sacramenta quæ erant tantum præfigurativa dominicæ passionis.

3. Ad tertium dicendum quod sacramentum illud fuit institutum in cena ut in futurum esset memoriale dominicæ passionis, ea perfecta. Unde signanter dicit, hæc quotiescumque feceritis, de futuro loquens.

4. Ad quartum dicendum quod institutio respondet ordini intentionis. Sacramentum autem eucharistiæ, quamvis sit posterius baptismo in perceptione, est tamen prius in intentione. Et ideo debuit prius institui. Vel potest dici quod baptismus iam erat institutus in ipso Christi baptismo. Unde et iam aliqui ipso Christi baptismo erant baptizati, ut legitur Ioan. III.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod agnus paschalis non fuerit præcipua figura huius sacramenti.

1. Christus enim dicitur sacerdos secundum ordinem melchisedech, propter hoc quod melchisedech gessit figuram sacrificii Christi, offerens panem et vinum. Sed expressio similitudinis facit quod unum ab alio denominetur. Ergo videtur quod oblatio melchisedech fuerit potissima figura huius sacramenti.

2. Præterea, transitus maris rubri fuit figura baptismi, secundum illud I Cor. X, omnes baptizati sunt in nube et in mari. Sed immolatio agni paschalis præcessit transitum maris rubri, quem subsecutum est manna, sicut eucharistia sequitur baptismum. Ergo manna est expressior figura huius sacramenti quam agnus paschalis.

3. Præterea, potissima virtus huius sacramenti est quod introducit nos in regnum cælorum, sicut quoddam viaticum. Sed hoc maxime figuratum fuit in sacramento expiationis, quando pontifex intrabat semel in anno cum sanguine in sancta sanctorum, sicut apostolus probat, Heb. IX. Ergo videtur quod illud sacrificium fuerit expressior figura huius sacramenti quam agnus paschalis.

SED CONTRA est quod apostolus dicit, I Cor. V, Pascha nostrum immolatus est Christus. Itaque epulemur in azymis sinceritatis et veritatis.

RESPONDEO dicendum quod in hoc sacramento tria considerare possumus, scilicet id quod est sacramentum tantum, scilicet panis et vinum; et id quod est res et sacramentum, scilicet corpus Christi verum; et id quod

est res tantum, scilicet effectus huius sacramenti. Quantum igitur ad id quod est sacramentum tantum potissima figura fuit huius sacramenti oblatio melchisedech, qui obtulit panem et vinum. Quantum autem ad ipsum Christum passum, qui continetur in hoc sacramento, figuræ eius fuerunt omnia sacrificia veteris testamenti; et præcipue sacrificium expiationis, quod erat solemnissimum. Quantum autem ad effectum, fuit præcipua eius figura manna, quod habebat in se omnis saporis suavitatem, ut dicitur Sap. XVI, sicut et gratia huius sacramenti quantum ad omnia reficit mentem. Sed agnus paschalis quantum ad hæc tria præfigurabat hoc sacramentum. Quantum enim ad primum, quia manducabatur cum panibus azymis, secundum illud Exod. XII, edent carnes et azymos panes. Quantum vero ad secundum, quia immolabatur ab omni multitudine filiorum Israël quartadecima luna, quod fuit figura passionis Christi, qui propter innocentiam dicitur agnus. Quantum vero ad effectum, quia per sanguinem agni paschalis protecti sunt filii Israël a devastante Angelo, et educti de ægyptiaca servitute. Et quantum ad hoc, ponitur figura huius sacramenti præcipua agnus paschalis, quia secundum omnia eam repræsentat.

1. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

QUÆSTIO 62

DEINDE considerandum est de materia huius sacramenti. Et primo, de specie materiæ; secundo, de conversione panis et vini in corpus Christi; tertio, de modo existendi corporis Christi in hoc sacramento; quarto, de accidentibus panis et vini quæ in hoc sacramento remanent. Circa primum quærentur octo. Primo, utrum panis et vinum sint materia huius sacramenti. Secundo, utrum ad materiam huius sacramenti requiratur determinata quantitas. Tertio, utrum materia huius sacramenti sit panis triticeus. Quarto, utrum sit panis azymus, vel fermentatus. Quinto, utrum materia huius sacramenti sit vinum de vite. Sexto, utrum sit admiscenda aqua. Septimo, utrum aqua sit de necessitate huius sacramenti. Octavo, de quantitate aquæ quæ apponitur.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod materia huius sacramenti non sit panis et vinum.

1. Hoc enim sacramentum perfectius debet repræsentare passionem Christi quam sacramenta veteris legis. Sed carnes animalium, quæ erant materia sacra-

mentorū veteris legis, expressius repræsentant passionem Christi quam panis et vinum. Ergo materia huius sacramenti magis debent esse carnes animalium quam panis et vinum.

2. Præterea, hoc sacramentum est ubique celebrandum. Sed in multis terris non invenitur panis, et in multis non invenitur vinum. Ergo panis et vinum non est conveniens materia huius sacramenti.

3. Præterea, hoc sacramentum competit sanis et infirmis. Sed vinum nocet quibusdam infirmis. Ergo videtur quod vinum non debeat esse materia huius sacramenti.

SED CONTRA est quod Alexander Papa dicit, in sacramentorum oblationibus panis tantum et vinum aqua permixtum in sacrificium offerantur.

RESPONDEO dicendum quod circa materiam huius sacramenti aliqui multipliciter erraverunt. Quidam enim, qui dicuntur Artotyritæ, ut Augustinus dicit, in libro de hæresibus, offerunt panem et caseum in hoc sacramento, dicentes a primis hominibus oblationes de fructibus terræ et ovium fuisse celebratas. Alii vero, scilicet cataphrygæ et pepuziani, de infantis sanguine, quem de toto eius corpore minutis punctioſum vulneribus extorquent, quasi eucharistiam suam conficere perhibentur, miscendo eum farinæ, panem inde facientes. Quidam vero, qui dicuntur aquarii, aquam solam, sub specie sobrietatis, in hoc sacramento offerunt. Omnes autem hi errores, et similes, excluduntur per hoc quod Christus hoc sacramentum sub specie panis et vini instituit, sicut patet Matth. XXVI. Unde panis et vinum sunt materia conveniens huius sacramenti. Et hoc rationaliter. Primo quidem, quantum ad usum huius sacramenti, qui est manducatio. Sicut enim aqua assumitur in sacramento baptismi ad usum spiritualis ablutionis quia corporalis ablutio communiter fit in aqua, ita panis et vinum, quibus communius homines reficiuntur, assumuntur in hoc sacramento ad usum spiritualis manducationis. Secundo, quantum ad passionem Christi, in qua sanguis a corpore est separatus. Et ideo in hoc sacramento, quod est memoriale dominicæ passionis, seorsum sumitur panis ut sacramentum corporis, et vinum ut sacramentum sanguinis. Tertio, quantum ad effectum consideratum in unoquoque sumentium. Quia, ut Ambrosius dicit, super epistolam ad Corinthios, hoc sacramentum valet ad tuitionem corporis et animæ, et ideo caro Christi sub specie panis pro salute corporis, sanguis vero sub specie vini pro salute animæ offertur, sicut dicitur Levit. XVII, quod animalis anima in sanguine est. Quarto, quantum ad effectum respectu totius ecclesiæ, quæ constituitur ex diversis fidelibus, sicut panis conficitur ex diversis granis, et vinum fluit ex diversis uvis, ut dicit Glossa super illud I Cor. X, multi unum corpus sumus, etc.

1. Ad primum ergo dicendum quod, licet carnes animalium occisorum expresse repræsentent Christi passionem, tamen minus competunt ad communem usum huius sacramenti, et ad ecclesiasticam unitatem significandam.

2. Ad secundum dicendum quod, licet non in omnibus terris nascatur triticum et vinum, tamen de facili ad omnes terras deferri potest quantum sufficit ad usum huius sacramenti. Nec propter defectum alterius, est unum tantum sine altero consecrandum, quia non esset perfectum sacrificium.

3. Ad tertium dicendum quod vinum in modica quantitate sumptum non potest ægrotanti multum nocere. Et tamen, si nocumentum timeatur, non est necesse quod omnes accipientes corpus Christi, etiam sanguinem accipiant, ut infra dicitur.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod requiratur determinata quantitas panis et vini ad materiam huius sacramenti.

1. Effectus enim gratiæ non sunt minus ordinati quam effectus naturæ. Sed, sicut dicitur in I de Anima, omnium natura constantium positus est terminus et ratio magnitudinis et augmenti. Ergo multo magis in hoc sacramento, quod dicitur eucharistia, id est bona gratia, requiritur determinata quantitas panis et vini.

2. Præterea, ministris ecclesiæ non est a Christo data potestas ad ea quæ pertinent ad irrisionem fidei et sacramentorum eius, secundum illud II Cor. X, secundum potestatem quam dedit mihi Deus in ædificationem, et non in destructionem. Sed hoc esset ad irrisionem sacramenti, si sacerdos vellet consecrare totum panem qui venditur in foro, et totum vinum quod est in cellarario. Ergo hoc facere non potest.

3. Præterea, si aliquis baptizetur in mari, non tota aqua maris sanctificatur per formam baptismi, sed sola illa aqua qua corpus baptizati abluatur. Ergo nec in hoc sacramento superflua quantitas panis consecrari potest.

SED CONTRA est quod multum opponitur paucis, et magnum parvo. Sed nulla est ita parva quantitas panis aut vini quæ non possit consecrari. Ergo nulla est ita magna quæ consecrari non possit.

RESPONDEO dicendum quod quidam dixerunt quod sacerdos non posset consecrare immensam quantitatem panis aut vini, puta totum panem qui venditur in foro, aut totum vinum quod est in dolio. Sed hoc non videtur esse verum. Quia in omnibus habentibus materiam, ratio determinationis materiæ sumitur ex ordine ad finem, sicut materia serræ est ferrum, ut sit apta sec-

tionem. Finis autem huius sacramenti est usus fidelium. Unde oportet quod quantitas materiæ huius sacramenti determinetur per comparisonem ad usum fidelium. Non autem potest esse quod determinetur per comparisonem ad usum fidelium qui nunc occurrunt, alioquin sacerdos habens paucos parochianos, non posset consecrare multas hostias. Unde relinquitur quod materia huius sacramenti determinetur per comparisonem ad usum fidelium absolute. Numerus autem fidelium est indeterminatus. Unde non potest dici quod quantitas materiæ huius sacramenti sit determinata.

1. Ad primum ergo dicendum quod cuiuslibet rei naturalis materia accipit determinatam quantitatem secundum comparisonem ad formam determinatam. Sed numerus fidelium, ad quorum usum ordinatur hoc sacramentum, est indeterminatus. Unde non est simile.

2. Ad secundum dicendum quod potestas ministrorum ecclesiæ ad duo ordinatur, primo quidem, ad effectum proprium; secundo, ad finem effectus. Secundum autem non tollit primum. Unde, si sacerdos intendat consecrare corpus Christi propter aliquem malum finem, puta ut irrideat vel veneficia faciat, propter intentionem mali finis peccat, nihilominus tamen, propter potestatem sibi datam, perficit sacramentum.

3. Ad tertium dicendum quod baptismi sacramentum perficitur in usu materiæ. Et ideo per formam baptismi non plus de aqua sanctificatur quam quantum venit in usum. Sed hoc sacramentum perficitur in consecratione materiæ. Et ideo non est simile.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEditur. Videtur quod non requiratur ad materiam huius sacramenti quod sit panis triticeus.

1. Hoc enim sacramentum est rememorativum dominicæ passionis. Sed magis videtur esse consonum dominicæ passioni panis hordeaceus, qui est asperior, et de quo etiam turbas pavit in monte, ut dicitur Ioan. VI, quam panis triticeus. Ergo non est propria materia huius sacramenti panis triticeus.

2. Præterea, figura est signum speciei in rebus naturalibus. Sed quædam frumenta sunt quæ habent similem figuram grano tritici, sicut far et spelta, de qua etiam in quibusdam locis panis conficitur ad usum huius sacramenti. Ergo panis triticeus non est propria materia huius sacramenti.

3. Præterea, permixtio speciem solvit. Sed vix invenitur farina triticea quæ alterius frumenti permixtionem non habeat, nisi forte electis granis studiose fiat. Non ergo videtur quod panis triticeus sit propria materia huius sacramenti.

4. Præterea, illud quod est corruptum, videtur esse alterius speciei. Sed aliqui conficiunt ex pane corrupto, qui iam non videtur esse panis triticeus. Ergo videtur quod talis panis non sit propria materia huius sacramenti.

SED CONTRA est quod in hoc sacramento continetur Christus, qui se grano frumenti comparat, Ioan. XII, dicens, nisi granum frumenti, cadens in terram, mortuum fuerit, ipsum solum manet. Ergo panis frumentinus, sive triticeus, est materia huius sacramenti.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, ad usum sacramentorum assumitur talis materia quæ communius apud homines in talem usum venit. Inter alios autem panes communius homines utuntur pane triticeo, nam alii panes videntur esse introducti in huius panis defectum. Et ideo Christus creditur in huius panis specie hoc sacramentum instituisse. Qui etiam panis confortat hominem, et ita convenientius significat effectum huius sacramenti. Et ideo propria materia huius sacramenti est panis triticeus.

1. Ad primum ergo dicendum quod panis hordeaceus competit ad significandum duritiam veteris legis. Tum propter duritiam panis. Tum quia etiam, ut Augustinus dicit, in libro octogintatium quaestionum, hordei medulla, quæ tenacissima palea tegitur, vel ipsam legem significat, quæ ita data erat ut in ea vitale animæ alimentum corporalibus sacramentis obtegeretur, vel ipsum populum, nondum exspoliatum carnali desiderio, quod tanquam palea cordi eius inhærebat. Hoc autem sacramentum pertinet ad suave iugum Christi, et ad veritatem iam manifestatam, et ad populum spiritualem. Unde non esset materia conveniens huius sacramenti panis hordeaceus.

2. Ad secundum dicendum quod generans generat sibi simile in specie, fit tamen aliquando aliqua dissimilitudo generantis ad genitum quantum ad accidentia, vel propter materiam, vel propter debilitatem virtutis generativæ. Et ideo, si qua frumenta sunt quæ ex semine tritici generari possunt, sicut ex grano seminato in malis terris nascitur siligo, ex tali frumento panis confectus potest esse materia huius sacramenti. Quod tamen non videtur habere locum neque in hordeo, neque in spelta, neque etiam in farre, quod inter omnia est grano tritici similis. Similitudo autem figuræ in talibus magis videtur significare propinquitatem quam identitatem speciei, sicut ex similitudine figuræ manifestatur quod canis et lupus sunt propinquæ speciei, non autem eiusdem. Unde ex talibus frumentis, quæ nullo modo possunt ex semine grani generari, non potest confici panis qui sit debita materia huius sacramenti.

3. Ad tertium dicendum quod modica permixtio non solvit speciem, quia id quod est modicum, quodammodo absumitur a plurimo. Et ideo, si sit modica ad-

mixtio alterius frumenti ad multo maiorem quantitatem tritici, poterit exinde confici panis qui est materia huius sacramenti. Si vero sit magna permixtio, puta ex æquo vel quasi, talis commixtio speciem mutat. Unde panis inde confectus non erit materia debita huius sacramenti.

4. Ad quartum dicendum quod aliquando est tanta corruptio panis quod solvitur species panis, sicut cum continuitas solvitur, et sapor et color et alia accidentia mutantur. Unde ex tali materia non potest confici corpus Christi. Aliquando vero non est tanta corruptio quæ speciem solvat, sed est aliqua dispositio ad corruptionem, quod declarat aliqualis immutatio saporis. Et ex tali pane potest confici corpus Christi, sed peccat conficiens, propter irreverentiam sacramenti. Et quia amidum est ex tritico corrupto, non videtur quod panis ex eo confectus possit fieri corpus Christi, quamvis quidam contrarium dicant.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod hoc sacramentum non debeat confici ex pane azymo.

1. Debemus enim in hoc sacramento imitari institutionem Christi. Sed Christus videtur hoc sacramentum instituisse in pane fermentato, quia, sicut legitur Exod. XII, Iudæi secundum legem incipiebant uti azymis in die Paschæ, quod celebratur quartadecima luna; Christus autem instituit hoc sacramentum in cena, quam celebravit ante diem Paschæ, ut habetur Ioan. XIII. Ergo et nos debemus hoc sacramentum celebrare in pane fermentato.

2. Præterea, legalia non sunt observanda tempore gratiæ. Sed uti azymis fuit quædam legalis cæremonia, ut patet Exod. XII. Ergo in hoc sacramento gratiæ non debemus azymis uti.

3. Præterea, sicut supra dictum est, eucharistia est sacramentum caritatis, sicut baptismus fidei. Sed fervor caritatis significatur per fermentum, ut patet in Glossa, super illud Matth. XIII, simile est regnum cælorum fermento etc. Ergo hoc sacramentum debet confici de pane fermentato.

4. Præterea, azymum et fermentatum sunt accidentia panis, non variantia eius speciem. Sed in materia baptismi nulla discretio adhibetur circa differentiam accidentium aquæ, puta si sit salsa vel dulcis, calida vel frigida. Ergo in hoc sacramento aliqua discretio adhiberi non debet utrum panis sit azymus vel fermentatus.

SED CONTRA est quod extra, de celebrat. Missar., cap. Litteras, punitur sacerdos qui in pane fermentato et scypho ligneo Missarum solemniter celebrare præsumpsit.

RESPONDEO dicendum quod circa materiam huius sacramenti duo possunt considerari, scilicet quid sit necessarium, et quid conveniens. Necessarium quidem est ut sit panis triticeus, sicut dictum est, sine quo non perficitur sacramentum. Non est autem de necessitate sacramenti quod sit azymus vel fermentatus, quia in utroque confici potest. Conveniens autem est ut unusquisque servet ritum suæ ecclesiæ in celebratione sacramenti. Super hoc autem sunt diversæ ecclesiarum consuetudines. Dicit enim beatus Gregorius, in registro, Romana ecclesia offert azymos panes, propterea quod Dominus sine ulla commixtione suscepit carnem. Sed ceteræ ecclesiæ offerunt fermentatum, pro eo quod verbum patris indutum est carne, sicut et fermentum miscetur farinæ. Unde, sicut peccat sacerdos in ecclesia Latinorum celebrans de pane fermentato, ita peccaret presbyter Græcus in ecclesia Græcorum celebrans de azymo pane, quasi pervertens ecclesiæ suæ ritum. Et tamen consuetudo de pane azymo celebrandi rationabilior est. Primo quidem, propter institutionem Christi, qui hoc sacramentum instituit prima die azymorum, ut habetur Matth. XXVI, et Marc. XIV, et Luc. XXII, qua die nihil fermentatum in domibus Iudæorum esse debebat, ut habetur Exod. XII. Secundo, quia panis est proprie sacramentum corporis Christi, quod sine corruptione conceptum est, magis quam divinitatis ipsius, ut infra patebit. Tertio, quia hoc magis competit sinceritati fidelium, quæ requiritur ad usum huius sacramenti, secundum illud I Cor. V, Pascha nostrum immolatus est Christus, itaque epulemur in azymis sinceritatis et veritatis. Habet tamen hæc consuetudo Græcorum aliquam rationem, et propter significationem, quam tangit Gregorius; et in detestationem hæresis Nazaræorum, qui legalia evangelio miscebant.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut legitur Exod. XII, solemnitas paschalis incipiebat a vespere quartadecimæ lunæ. Et tunc Christus, post immolationem agni paschalis, hoc sacramentum instituit. Unde hic dies a iohanne dicitur præcedere sequentem diem Paschæ, et a tribus aliis evangelistis dicitur prima dies azymorum, quando fermentatum in domibus Iudæorum non inveniebatur, ut dictum est. Et de hoc supra notatum est plenus in tractatu dominicæ passionis.

2. Ad secundum dicendum quod conficientes ex azymo non intendunt cæremonias legis servare, sed conformare se institutioni Christi. Et ideo non iudaizant. Alioquin et celebrantes in pane fermentato iudaizarent, quia Iudæi panes primitiarum fermentatos offerebant.

3. Ad tertium dicendum quod fermentum significat caritatem propter aliquem effectum, quia scilicet panem facit sapidiorem et maiorem. Sed corruptionem significat ex ipsa ratione suæ speciei.

4. Ad quartum dicendum quod, quia fermentum habet aliquid corruptionis, et ex pane corrupto non po-

test confici hoc sacramentum, ut dictum est; ideo magis attenditur circa panem differentia azymi et fermentationi quam circa aquam baptismi differentia calidi et frigidi. Posset enim tanta esse corruptio fermenti quod ex eo non posset fieri sacramentum.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non sit propria materia huius sacramenti vinum vitis.

1. Sicut enim aqua est materia baptismi, ita vinum est materia huius sacramenti. Sed in qualibet aqua potest fieri baptismus. Ergo in quolibet vino, puta malorum granatorum vel mororum aut huiusmodi, potest confici hoc sacramentum, præsertim cum in quibusdam terris vites non crescunt.

2. Præterea, acetum est quædam species vini quod de vite sumitur, ut Isidorus dicit. Sed de aceto non potest confici hoc sacramentum. Ergo videtur quod vinum vitis non sit propria materia huius sacramenti.

3. Præterea, sicut de vite sumitur vinum depuratum, ita et agresta et mustum. Sed de his non videtur confici posse hoc sacramentum, secundum illud quod in sexta synodo legitur, didicimus quod in quibusdam ecclesiis sacerdotes sacrificio oblationis coniungunt uvas, et sic simul utrumque populo dispensant. Præcipimus igitur ut nullus sacerdos hoc ulterius faciat. Et Iulius Papa reprehendit quosdam qui expressum vinum in sacramento dominici calicis offerunt. Ergo videtur quod vinum vitis non sit propria materia huius sacramenti.

SED CONTRA est quod, sicut Dominus comparavit se grano frumenti, ita etiam se comparavit viti, dicens, Ioan. XV, ego sum vitis vera. Sed solus panis de frumento est materia huius sacramenti, ut dictum est. Ergo solum vinum de vite est propria materia huius sacramenti.

RESPONDEO dicendum quod de solo vino vitis potest confici hoc sacramentum. Primo quidem, propter institutionem Christi, qui in vino vitis hoc sacramentum instituit, ut patet ex eo quod ipse dicit, Luc. XXII, circa institutionem huius sacramenti, amodo non bibam de hoc genimine vitis. Secundo quia, sicut dictum est, ad materiam sacramentorum assumitur id quod proprie et communiter habet talem speciem. Proprie autem vinum dicitur quod de vite sumitur, alii autem liquores vinum dicuntur secundum quandam similitudinem ad vinum vitis. Tertio, quia vinum vitis magis competit ad effectum huius sacramenti, qui est spiritualis lætitia, quia scriptum est quod vinum lætificat cor hominis.

1. Ad primum ergo dicendum quod illi liquores non dicuntur proprie vinum, sed secundum similitudinem. Potest autem verum vinum ad terras illas deferri in qui-

bus vites non crescunt, quantum sufficit ad hoc sacramentum.

2. Ad secundum dicendum quod vinum fit acetum per corruptionem, unde non fit reditus de aceto in vinum, ut dicitur VIII Metaphys. Et ideo, sicut de pane totaliter corrupto non potest confici hoc sacramentum, ita nec de aceto potest confici. Potest tamen confici de vino acescenti, sicut de pane qui est in via ad corruptionem, licet peccet conficiens, ut prius dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod agresta est in via generationis, et ideo nondum habet speciem vini. Et propter hoc de ea non potest confici hoc sacramentum. Mustum autem iam habet speciem vini, nam eius dulcedo attestatur digestionem, quæ est completio a naturali calore, ut dicitur in IV Meteor. Et ideo de musto potest confici hoc sacramentum. Non tamen debent uvæ integræ huic sacramento misceri, quia iam esset ibi aliquid præter vinum. Prohibetur etiam ne mustum statim expressum de uva in calice offeratur, quia hoc est indecens, propter impuritatem musti. Potest tamen in necessitate fieri, dicitur enim ab eodem Iulio Papa, si necesse fuerit, botrus in calicem prematur.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod aqua non sit vino permiscenda.

1. Sacrificium enim Christi figuratum fuit per oblationem melchisedech, qui, Gen. XIV, non legitur obtulisse nisi panem et vinum. Ergo videtur quod in hoc sacramento non debeat adiungi aqua.

2. Præterea, diversorum sacramentorum diversæ sunt materiæ. Sed aqua est materia baptismi. Ergo non debet ad materiam assumi huius sacramenti.

3. Præterea, panis et vinum sunt materia huius sacramenti. Sed panis nihil adiungitur. Ergo nec vino debet aliquid adiungi.

SED CONTRA est quod Alexander Papa scribit, in sacramentorum oblationibus quæ inter Missarum solemniam Domino offeruntur, panis tantum et vinum aqua permixtum in sacrificium offerantur.

RESPONDEO dicendum quod vino quod offertur in hoc sacramento debet aqua misceri. Primo quidem, propter institutionem. Probabiliter enim creditur quod Dominus hoc sacramentum instituerit in vino aqua permixto, secundum morem terræ illius, unde et Prov. IX dicitur, bibite vinum quod miscui vobis. Secundo, quia hoc convenit representationi dominicæ passionis. Unde dicit Alexander Papa, non debet in calice Domini aut vinum solum, aut aqua sola offerri, sed utrumque permixtum, quia utrumque ex latere Christi in passione sua

profluxisse legitur. Tertio, quia hoc convenit ad significandum effectum huius sacramenti, qui est unio populi christiani ad Christum, quia, ut Iulius Papa dicit, videmus in aqua populum intelligi, in vino vero ostendi sanguinem Christi. Ergo, cum in calice vino aqua miscetur, Christo populus adunatur. Quarto, quia hoc competit ad ultimum effectum huius sacramenti, qui est introitus ad vitam æternam. Unde Ambrosius dicit, in libro de sacramentis, redundat aqua in calicem, et salit in vitam æternam.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut Ambrosius dicit ibidem, sicut sacrificium Christi significatum est per oblationem melchisedech, ita etiam significatum est per aquam quæ in eremo fluxit de petra, secundum illud I Cor. X, bibebant autem de spirituali consequente eos petra.

2. Ad secundum dicendum quod aqua sumitur in baptismo ad usum ablutionis. In hoc autem sacramento assumitur ad usum refectionis, secundum illud Psalmi, super aquam refectionis educavit me.

3. Ad tertium dicendum quod panis ex aqua et farina conficitur. Et ideo, cum vino aqua miscetur, neutrum sine aqua existit.

ARTICULUS 7

AD SEPTIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod permixtio aquæ sit de necessitate huius sacramenti.

1. Dicit enim Cyprianus, ad cæcilium, sic calix Domini non est aqua sola et vinum solum, nisi utrumque misceatur, quomodo nec corpus Domini potest esse farina sola, nisi utrumque, scilicet farina et aqua, fuerit adunatum. Sed admixtio aquæ ad farinam est de necessitate huius sacramenti ergo, pari ratione, admixtio aquæ ad vinum.

2. Præterea, in passione Domini, cuius hoc sacramentum est memoriale, sicut, de latere eius exivit sanguis, ita et aqua. Sed vinum, quod est sacramentum sanguinis, est de necessitate huius sacramenti. Ergo, pari ratione, et aqua.

3. Præterea, si aqua non esset de necessitate huius sacramenti, non referret quæcumque aqua huic sacramento apponeretur, et ita posset apponi aqua rosacea, vel quæcumque alia huiusmodi aqua. Quod non habet usus ecclesiæ. Aqua ergo est de necessitate huius sacramenti.

SED CONTRA est quod Cyprianus dicit, si quis de antecessoribus nostris ignoranter vel simpliciter non observavit, ut scilicet aquam vino misceret in sacramento, potest simplicitati eius venia concedi. Quod non esset si aqua esset de necessitate sacramenti, sicut est vinum

vel panis. Non ergo aquæ admixtio est de necessitate sacramenti.

RESPONDEO dicendum quod iudicium de signo sumendum est ex eo quod significatur. Appositio autem aquæ ad vinum refertur ad significandum participationem huius sacramenti a fidelibus, quantum ad hoc quod per aquam mixtam vino significatur populus adunatus Christo, ut dictum est. Sed et hoc ipsum quod de latere Christi pendentis in cruce aqua profluxit, ad idem refertur, quia per aquam significabatur ablutio peccatorum, quæ fiebat per passionem Christi. Dictum est autem supra quod hoc sacramentum perficitur in consecratione materiæ, usus autem fidelium non est de necessitate sacramenti, sed est aliquid consequens ad sacramentum. Et ideo consequens est quod appositio aquæ non sit de necessitate sacramenti.

1. Ad primum ergo dicendum quod verbum illud Cypriani est intelligendum secundum quod dicitur illud esse non posse quod convenienter esse non potest. Et sic similitudo illa attenditur quantum ad illud quod debet fieri, non autem quantum ad necessitatem, nam aqua est de essentia panis, non autem de essentia vini.

2. Ad secundum dicendum quod effusio sanguinis directe pertinebat ad ipsam Christi passionem, est enim naturale corpori humano vulnerato quod ex eo profluat sanguis. Sed effusio aquæ non fuit de necessitate passionis, sed ad demonstrandum effectum, qui est ablutio a peccatis et refrigerium contra ardorem concupiscentiæ. Et ideo aqua non seorsum offertur a vino in hoc sacramento, sicut vinum seorsum offertur a pane, sed aqua offertur vino permixta, ut ostendatur quod vinum per se pertinet ad hoc sacramentum, tanquam de eius necessitate existens, aqua autem secundum quod adiungitur vino.

3. Ad tertium dicendum quod, quia admixtio aquæ ad vinum non est de necessitate sacramenti, non refert, quantum ad necessitatem sacramenti, quæcumque aqua misceatur vino, sive naturalis sive artificialis, ut rosacea. Quamvis, quantum ad convenientiam sacramenti, peccet qui aliam aquam miscet nisi naturalem et veram, quia de latere Christi pendentis in cruce vera aqua profluxit, non humor phlegmaticus, ut quidam dixerunt, ad ostendendum quod corpus Christi erat vere compositum ex quatuor elementis; sicut per sanguinem fluentem ostendebatur quod erat compositum ex quatuor humoribus; ut innocentius III dicit in quadam decretali. Quia vero admixtio aquæ ad farinam est de necessitate huius sacramenti, utpote constituens substantiam panis; si farinæ admisceretur aqua rosacea, vel quicumque alius liquor quam vera aqua, non posset ex eo confici sacramentum, quia non est vere panis.

ARTICULUS 8

AD OCTAVUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod debeat aqua in magna quantitate apponi.

1. Sicut enim sanguis de latere Christi sensibiliter fluxit, ita et aqua, unde dicitur Ioan. XIX, qui vidit, testimonium perhibuit. Sed aqua non posset sensibiliter esse in hoc sacramento nisi in magna quantitate poneretur. Ergo videtur quod aqua debeat apponi in magna quantitate.

2. Præterea, parva aqua multo vino admixta corrumpitur. Quod autem corruptum est, non est. Ergo idem est apponere parum de aqua in hoc sacramento, et nihil apponere. Sed non licet nihil apponere. Ergo non licet parum apponere.

3. Præterea, si sufficeret parum apponere, per consequens esset sufficiens quod gutta aquæ in totum dolium proiiceretur. Sed hoc videtur ridiculum. Ergo non sufficit quod parva quantitas ponatur.

SED CONTRA est quod extra, de celebrat. Missar., dicitur, perniciosus in tuis partibus inolevit abusus, videlicet quod in maiori quantitate de aqua ponitur in sacrificio quam de vino, cum, secundum rationabilem consuetudinem ecclesiæ generalis, plus in ipso sit de vino quam de aqua ponendum.

RESPONDEO dicendum quod circa aquam adiunctam vino, ut innocentius III dicit, in quadam decretali, triplex est opinio. Quidam enim dicunt quod aqua adiuncta vino per se manet, vino converso in sanguinem. Sed hæc opinio omnino stare non potest. Quia in sacramento altaris, post consecrationem, nihil est nisi corpus et sanguis Christi, sicut Ambrosius dicit, in libro de officiis, ante benedictionem alia species nominatur, post benedictionem corpus significatur. Alioquin non adoraretur veneratione patriæ. Et ideo alii dixerunt quod, sicut vinum convertitur in sanguinem, ita aqua convertitur in aquam quæ de latere Christi fluxit. Sed hoc non rationabiliter dici potest. Quia secundum hoc, aqua seorsum consecraretur a vino, sicut vinum a pane. Et ideo, sicut ipse dicit, aliorum opinio probabilior est, qui dicunt aquam converti in vinum, et vinum in sanguinem. Hoc autem fieri non posset nisi adeo modicum apponeretur de aqua quod converteretur in vinum. Et ideo semper tutius est parum de aqua apponere, et præcipue si vinum sit debile, quia, si tanta fieret appositio aquæ quod solveretur species vini, non posset perfici sacramentum. Unde Iulius Papa reprehendit quosdam qui pannum lineum multo intinctum per totum annum servant, et in tempore sacrificii aqua partem eius lavant, et sic offerunt.

1. Ad primum ergo dicendum quod sufficit ad significationem huius sacramenti quod sentiatur aqua dum

apponitur vino, non autem oportet quod sit sensibilis post mixtionem.

2. Ad secundum dicendum quod, si aqua omnino non apponeretur, totaliter excluderetur significatio, sed, cum aqua in vinum convertitur, significatur quod populus Christo incorporatur.

3. Ad tertium dicendum quod, si aqua apponeretur dolio, non sufficeret ad significationem huius sacramenti, sed oportet aquam vino apponi circa ipsam celebrationem sacramenti.

QUÆSTIO 63

DEINDE considerandum est de conversione panis et vini in corpus et sanguinem Christi. Et circa hoc quærentur octo. Primo, utrum substantia panis et vini remaneat in hoc sacramento post consecrationem. Secundo, utrum annihilatur. Tertio, utrum convertatur in corpus et sanguinem Christi. Quarto, utrum remaneant ibi accidentia post conversionem. Quinto, utrum remaneat ibi forma substantialis. Sexto, utrum conversio ista fiat subito. Septimo, utrum sit miraculosior omni alia mutatione. Octavo, quibus verbis convenienter exprimi possit.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod in hoc sacramento non sit corpus Christi secundum veritatem, sed solum secundum figuram, vel sicut in signo.

1. Dicitur enim Ioan. VI quod, cum Dominus dixisset, nisi manducaveritis carnem filii hominis et biberitis eius sanguinem, etc., multi ex discipulis eius audientes dixerunt, durus est hic sermo, quibus ipse, spiritus est qui vivificat, caro non prodest quidquam. Quasi dicat, secundum expositionem Augustini, super quartum Psalmum, spiritualiter intellige quæ locutus sum. Non hoc corpus quod videtis manducaturi estis, et bibituri illum sanguinem quem fusuri sunt qui me crucifigent. Sacramentum aliquod vobis commendavi. Spiritualiter intellectum vivificabit vos, caro autem non prodest quidquam.

2. Præterea, Dominus dicit, Matth. Ult., ecce, ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consumptionem sæculi, quod exponens Augustinus dicit, donec sæculum finiatur, sursum est Dominus, sed tamen et hic nobiscum est veritas Dominus. Corpus enim in quo resurrexit, uno in loco esse oportet, veritas autem eius ubique diffusa est. Non ergo secundum veritatem est corpus Christi in hoc sacramento, sed solum sicut in signo.

3. Præterea, nullum corpus potest esse simul in pluribus locis, cum nec Angelo hoc conveniat, eadem enim ratione posset esse ubique. Sed corpus Christi est verum corpus, et est in cælo. Ergo videtur quod non sit secundum veritatem in sacramento altaris, sed solum sicut in signo.

4. Præterea, sacramenta ecclesiæ ad utilitatem fidelium ordinantur. Sed secundum Gregorium, in quadam homilia, regulus reprehenditur quia quærebat corporalem Christi præsentiam. Apostoli etiam impediebantur recipere spiritum sanctum propter hoc quod affecti erant ad eius præsentiam corporalem, ut Augustinus dicit, super illud Ioan. XVI, si non abiero, Paraclitus non veniet ad vos. Non ergo Christus secundum præsentiam corporalem est in sacramento altaris.

SED CONTRA est quod Hilarius dicit, in VIII de Trin., de veritate carnis et sanguinis Christi non est relictus ambigendi locus. Nunc et ipsius Domini professione, et fide nostra, caro eius vere est cibus et sanguis eius vere est potus. Et Ambrosius dicit, VI de sacramentis, sicut verus est Dei filius Dominus Iesus Christus, ita vera Christi caro est quam accipimus, et verus sanguis eius est potus.

RESPONDEO dicendum quod verum corpus Christi et sanguinem esse in hoc sacramento, non sensu deprehendi potest, sed sola fide, quæ auctoritati divinæ innititur. Unde super illud Luc. XXII, hoc est corpus meum quod pro vobis tradetur, dicit Cyrillus, non dubites an hoc verum sit, sed potius suscipe verba salvatoris in fide, cum enim sit veritas, non mentitur. Hoc autem conveniens est, primo quidem, perfectioni novæ legis. Sacrificia enim veteris legis illud verum sacrificium passionis Christi continebant solum in figura, secundum illud Heb. X, umbram habens lex futurorum bonorum, non ipsam rerum imaginem. Et ideo oportuit ut aliquid plus haberet sacrificium novæ legis a Christo institutum, ut scilicet contineret ipsum passum, non solum in significatione vel figura, sed etiam in rei veritate. Et ideo hoc sacramentum, quod ipsum Christum realiter continet, ut Dionysius dicit, III cap. Eccles. Hierar., est perfectivum omnium sacramentorum aliorum, in quibus virtus Christi participatur. Secundo, hoc competit caritati Christi, ex qua pro salute nostra corpus verum nostræ naturæ assumpsit. Et quia maxime proprium amicitiae est, convivere amicis, ut Philosophus dicit, IX Ethic., sui præsentiam corporalem nobis repromittit in præmium, Matth. XXIV, ubi fuerit corpus, illuc congregabuntur et aquilæ. Interim tamen nec sua præsentia corporali in hac peregrinatione destituit, sed per veritatem corporis et sanguinis sui nos sibi coniungit in hoc sacramento. Unde ipse dicit, Ioan. VI, qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, in me manet et ego in eo. Unde hoc sacramentum est maximæ caritatis signum, et nostræ spei sublevamentum, ex tam familiari

coniunctione Christi ad nos. Tertio, hoc competit perfectioni fidei, quæ, sicut est de divinitate Christi, ita est de eius humanitate, secundum illud Ioan. XIV, creditis in Deum, et in me credite. Et quia fides est invisibilium, sicut divinitatem suam nobis exhibet Christus invisibiliter, ita et in hoc sacramento carnem suam nobis exhibet invisibili modo. Quæ quidam non attendentes, posuerunt corpus et sanguinem Christi non esse in hoc sacramento nisi sicut in signo. Quod est tanquam hæreticum abii-ciendum, utpote verbis Christi contrarium. Unde et berengarius, qui primus inventor huius erroris fuerat, postea coactus est suum errorem revocare, et veritatem fidei confiteri.

1. Ad primum ergo dicendum quod ex hac auctoritate prædicti hæretici occasionem errandi sumpserunt, male verba Augustini intelligentes. Cum enim Augustinus dicit, non hoc corpus quod videtis manducaturi estis, non intendit excludere veritatem corporis Christi, sed quod non erat manducandum in hac specie in qua ab eis videbatur. Per hoc autem quod subdit, sacramentum vobis aliquod commendavi, spiritualiter intellectum vivificabit vos, non intendit quod corpus Christi sit in hoc sacramento solum secundum mysticam significationem, sed spiritualiter dici, idest, invisibiliter et per virtutem spiritus. Unde, super Ioan., exponens illud quod dicitur, caro non prodest quidquam, dicit, sed, quo modo illi intellexerunt. Carnem quippe sic intellexerunt manducandam, quo modo in cadavere dilaniatur aut in macello venditur, non quo modo spiritu vegetatur. Accedat spiritus ad carnem, et prodest plurimum, nam, si caro nihil prodesset, verbum caro non fieret, ut habitaret in nobis.

2. Ad secundum dicendum quod verbum illud Augustini, et omnia similia, sunt intelligenda de corpore Christi secundum quod videtur in propria specie, secundum quod etiam ipse Dominus dixit, Matth. XXVI, me autem non semper habebitis. Invisibiliter tamen sub speciebus huius sacramenti est ubicumque hoc sacramentum perficitur.

3. Ad tertium dicendum quod corpus Christi non est eo modo in sacramento sicut corpus in loco, quod suis dimensionibus loco commensuratur, sed quodam speciali modo, qui est proprius huic sacramento. Unde dicimus quod corpus Christi est in diversis altaribus, non sicut in diversis locis, sed sicut in sacramento. Per quod non intelligimus quod Christus sit ibi solum sicut in signo, licet sacramentum sit in genere signi, sed intelligimus corpus Christi esse ibi, sicut dictum est, secundum modum proprium huic sacramento.

4. Ad quartum dicendum quod ratio illa procedit de præsentia corporis Christi prout est præsens per modum corporis, idest prout est in sua specie visibili, non autem prout spiritualiter, idest invisibiliter, modo et virtute spiritus. Unde Augustinus dicit, super Ioan., si intellexisti spiritualiter verba Christi de carne sua, spiritus

et vita tibi sunt, si intellexisti carnaliter, etiam spiritus et vita sunt, sed tibi non sunt.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod in hoc sacramento remaneat substantia panis et vini post consecrationem.

1. Dicit enim Damascenus, in libro IV, quia consuetudo est hominibus comedere panem et vinum, coniugavit eis deitatem, et fecit ea corpus et sanguinem suum. Et infra, panis communicationis non panis simplex est, sed unitus deitati. Sed coniugatio est rerum actu existentium. Ergo panis et vinum simul sunt in hoc sacramento cum corpore et sanguine Christi.

2. Præterea, inter ecclesiæ sacramenta debet esse conformitas. Sed in aliis sacramentis substantia materiæ manet, sicut in baptismo substantia aquæ, et in confirmatione substantia chrismatis. Ergo et in hoc sacramento substantia panis et vini manet.

3. Præterea, panis et vinum assumitur in hoc sacramento inquantum significat ecclesiasticam unitatem, prout unus panis fit ex multis granis, et unum vinum ex multis racemis, ut Augustinus dicit, in libro de symbolo. Sed hoc pertinet ad ipsam substantiam panis et vini. Ergo substantia panis et vini remanet in hoc sacramento.

SED CONTRA est quod Ambrosius dicit, in libro de sacramentis, licet figura panis et vini videatur, nihil tamen aliud quam caro Christi et sanguis post consecrationem credenda sunt.

RESPONDEO dicendum quod quidam posuerunt post consecrationem substantiam panis et vini in hoc sacramento remanere. Sed hæc positio stare non potest. Primo quidem, quia per hanc positionem tollitur veritas huius sacramenti, ad quam pertinet ut verum corpus Christi in hoc sacramento existat. Quod quidem ibi non est ante consecrationem. Non autem aliquid potest esse alicubi ubi prius non erat, nisi per loci mutationem, vel per alterius conversionem in ipsum, sicut in domo aliqua de novo incipit esse ignis aut quod illuc defertur, aut quod ibi generatur. Manifestum est autem quod corpus Christi non incipit esse in hoc sacramento per motum localem. Primo quidem, quia sequeretur quod desineret esse in cælo, non enim quod localiter movetur, pervenit de novo ad aliquem locum, nisi deserat priorem. Secundo, quia omne corpus localiter motum pertransit omnia media, quod hic dici non potest. Tertio, quia impossibile est quod unus motus eiusdem corporis localiter moti terminetur simul ad diversa loca, cum tamen in pluribus locis corpus Christi sub hoc sacramento si-

mul esse incipiat. Et propter hoc relinquitur quod non possit aliter corpus Christi incipere esse de novo in hoc sacramento nisi per conversionem substantiæ panis in ipsum. Quod autem convertitur in aliquid, facta conversione, non manet. Unde relinquitur quod, salva veritate huius sacramenti, substantia panis post consecrationem remanere non possit. Secundo, quia hæc positio contrariatur formæ huius sacramenti, in qua dicitur, hoc est corpus meum. Quod non esset verum si substantia panis ibi remaneret, nunquam enim substantia panis est corpus Christi. Sed potius esset dicendum, hic est corpus meum. Tertio, quia contrariaretur venerationi huius sacramenti, si aliqua substantia esset ibi quæ non posset adorari adoratione latriæ. Quarto, quia contrariaretur ritui ecclesiæ, secundum quem post corporalem cibum non licet sumere corpus Christi, cum tamen post unam hostiam consecratam liceat sumere aliam. Unde hæc positio vitanda est tanquam hæretica.

1. Ad primum ergo dicendum quod Deus coniugavit divinitatem suam, idest divinam virtutem, pani et vino, non ut remaneant in hoc sacramento, sed ut faciat inde corpus et sanguinem suum.

2. Ad secundum dicendum quod in aliis sacramentis non est ipse Christus realiter, sicut in hoc sacramento. Et ideo in sacramentis aliis manet substantia materiæ, non autem in isto.

3. Ad tertium dicendum quod species quæ remanent in hoc sacramento, ut infra dicitur, sufficiunt ad significationem huius sacramenti, nam per accidentia cognoscitur ratio substantiæ.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod substantia panis, post consecrationem huius sacramenti, annihilatur, aut in pristinam materiam resolvatur.

1. Quod enim est aliquid corporale, oportet alicubi esse. Sed substantia panis, quæ est quiddam corporale, non manet in hoc sacramento, ut dictum est, nec etiam est dare aliquem locum ubi sit. Ergo non est aliquid post consecrationem. Igitur aut est annihilata, aut in præiacentem materiam resoluta.

2. Præterea, illud quod est terminus a quo in qualibet mutatione, non remanet, nisi forte in potentia materiæ, sicut, quando ex ære fit ignis, forma æris non manet nisi in potentia materiæ; et similiter quando ex albo fit nigrum. Sed in hoc sacramento substantia panis et vini se habet sicut terminus a quo corpus autem vel sanguis Christi sicut terminus ad quem, dicit enim Ambrosius, in libro de officiis, ante benedictionem alia species nominatur, post benedictionem corpus significatur. Ergo, facta conse-

cratione, substantia panis vel vini non manet, nisi forte resoluta in suam materiam.

3. Præterea, oportet alterum contradictoriorum esse verum. Sed hæc est falsa, facta consecratione, substantia panis vel vini est aliquid. Ergo hæc est vera, substantia panis vel vini est nihil.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in libro octogintatium quaestionum, Deus non est causa tendendi in non esse. Sed hoc sacramentum divina virtute perficitur. Ergo in hoc sacramento non annihilatur substantia panis aut vini.

RESPONDEO dicendum quod, quia substantia panis vel vini non manet in hoc sacramento, quidam, impossibile reputantes quod substantia panis vel vini in corpus vel sanguinem Christi convertatur, posuerunt quod per consecrationem substantia panis vel vini vel resolvitur in præiacentem materiam, vel quod annihiletur. Præiacens autem materia in quam corpora mixta resolvi possunt, sunt quatuor elementa, non enim potest fieri resolutio in materiam primam, ita quod sine forma existat, quia materia sine forma esse non potest. Cum autem post consecrationem nihil sub speciebus sacramenti remaneat nisi corpus et sanguis, oportebit dicere quod elementa in quæ resoluta est substantia panis et vini, inde discedant per motum localem. Quod sensu percipere tur. Similiter etiam substantia panis vel vini manet usque ad ultimum instans consecrationis. In ultimo autem instanti consecrationis iam est ibi substantia vel corporis vel sanguinis Christi, sicut in ultimo instanti generationis iam inest forma. Unde non erit dare aliquid instans in quo sit ibi præiacens materia. Non enim potest dici quod paulatim substantia panis vel vini resolvatur in præiacentem materiam, vel successive egrediatur de loco specierum. Quia, si hoc inciperet fieri in ultimo instanti suæ consecrationis, simul sub aliqua parte hostiæ esset corpus Christi cum substantia panis, quod est contra prædicta. Si vero incipiat fieri ante consecrationem, erit dare aliquid tempus in quo sub aliqua parte hostiæ neque erit substantia panis, neque erit corpus Christi, quod est inconueniens. Et hoc ipsimet perpendisse videntur. Unde posuerunt aliud sub disiunctione, scilicet quod annihiletur. Sed nec hoc potest esse. Quia non erit dare aliquem modum quo corpus Christi verum incipiat esse in hoc sacramento, nisi per conversionem substantiæ panis in ipsum, quæ quidem conversio tollitur, posita vel annihilatione panis, vel resolutione in præiacentem materiam. Similiter etiam non est dare unde talis resolutio vel annihilatio in hoc sacramento causatur, cum effectus sacramenti significetur per formam; neutrum autem horum significatur per hæc verba formæ, hoc est corpus meum. Unde patet prædictam positionem esse falsam.

1. Ad primum ergo dicendum quod substantia panis

vel vini, facta consecratione, neque sub speciebus sacramenti manet, neque alibi. Non tamen sequitur quod annihiletur, convertitur enim in corpus Christi. Sicut non sequitur, si ær ex quo generatus est ignis, non sit ibi vel alibi, quod sit annihilatus.

2. Ad secundum dicendum quod forma quæ est terminus a quo, non convertitur in aliam formam, sed una forma succedit alteri in subiecto, et ideo prima forma non remanet nisi in potentia materiæ. Sed hic substantia panis convertitur in corpus Christi, ut supra dictum est. Unde ratio non sequitur.

3. Ad tertium dicendum quod, licet post consecrationem hæc sit falsa substantia panis est aliquid; id tamen in quod substantia panis conversa est, est aliquid. Et ideo substantia panis non est annihilata.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEditur. Videtur quod panis non possit converti in corpus Christi.

1. Conversio enim quædam mutatio est. Sed in omni mutatione oportet esse aliquod subiectum, quod prius est in potentia et postea est in actu, ut enim dicitur in III Physic., motus est actus existentis in potentia. Non est autem dare aliquod subiectum substantiæ panis et corporis Christi, quia de ratione substantiæ est quod non sit in subiecto, ut dicitur in prædicamentis. Non ergo potest esse quod tota substantia panis convertatur in corpus Christi.

2. Præterea, forma illius in quod aliquid convertitur, de novo incipit esse in materia eius quod in ipsum convertitur, sicut, cum ær convertitur in ignem prius non existentem, forma ignis incipit de novo esse in materia æris; et similiter, cum cibus convertitur in hominem prius non existentem, forma hominis incipit esse de novo in materia cibi. Si ergo panis convertitur in corpus Christi, necesse est quod forma corporis Christi de novo incipiat esse in materia panis, quod est falsum. Non ergo panis convertitur in substantiam corporis Christi.

3. Præterea, quæ sunt secundum se divisa, nunquam unum eorum fit alterum, sicut albedo nunquam fit nigredo, sed subiectum albedinis fit subiectum nigredinis, ut dicitur in I Physic. Sed, sicut duæ formæ contrariæ sunt secundum se divisæ, utpote principia formalis differentiæ existentes; ita duæ materiæ signatæ sunt secundum se divisæ, utpote existentes principium materialis divisionis. Ergo non potest esse quod hæc materia panis fiat hæc materia qua individuatur corpus Christi. Et ita non potest esse quod substantia huius panis convertatur in substantiam corporis Christi.

SED CONTRA est quod eusebius emesenus dicit, novum tibi et impossibile esse non debet quod in Christi substantiam terrena et mortalia convertuntur.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, cum in hoc sacramento sit verum corpus Christi, nec incipiat ibi esse de novo per motum localem; cum etiam nec corpus Christi sit ibi sicut in loco, ut ex dictis patet, necesse est dicere quod ibi incipiat esse per conversionem substantiæ panis in ipsum. Hæc tamen conversio non est similis conversionibus naturalibus, sed est omnino supernaturalis, sola Dei virtute effecta. Unde Ambrosius dicit, in libro de sacramentis, liquet quod præter naturæ ordinem virgo generavit. Et hoc quod conficimus, corpus ex virgine est. Quid igitur quæris naturæ ordinem in Christi corpore, cum præter naturam sit ipse Dominus Iesus partus ex virgine? et super illud Ioan. VI, verba quæ ego locutus sum vobis, scilicet de hoc sacramento, spiritus et vita sunt, dicit chrysostomus, idest, spiritualia sunt, nihil habentia carnale neque consequentiam naturalem, sed eruta sunt ab omni tali necessitate quæ in terra, et a legibus quæ hic positæ sunt. Manifestum est enim quod omne agens agit in quantum est actu. Quodlibet autem agens creatum est determinatum in suo actu, cum sit determinati generis et speciei. Et ideo cuiuslibet agentis creati actio fertur super aliquem determinatum actum. Determinatio autem cuiuslibet rei in esse actuali est per eius formam. Unde nullum agens naturale vel creatum potest agere nisi ad immutationem formæ. Et propter hoc omnis conversio quæ fit secundum leges naturæ, est formalis. Sed Deus est infinitus actus, ut in prima parte habitum est. Unde eius actio se extendit ad totam naturam entis. Non igitur solum potest perficere conversionem formalem, ut scilicet diversæ formæ sibi in eodem subiecto succedant, sed conversionem totius entis, ut scilicet tota substantia huius convertatur in totam substantiam illius. Et hoc agitur divina virtute in hoc sacramento. Nam tota substantia panis convertitur in totam substantiam corporis Christi, et tota substantia vini in totam substantiam sanguinis Christi. Unde hæc conversio non est formalis, sed substantialis. Nec continetur inter species motus naturalis, sed proprio nomine potest dici transsubstantiatio.

1. Ad primum ergo dicendum quod obiectio illa procedit de mutatione formali, quia formæ proprium est in materia vel subiecto esse. Non autem habet locum in conversione totius substantiæ. Unde, cum hæc conversio substantialis importet quendam ordinem substantiarum quarum una convertitur in alteram, est sicut in subiecto in utraque substantia, sicut ordo et numerus.

2. Ad secundum dicendum quod etiam illa obiectio procedit de conversione formali, seu mutatione, quia oportet, sicut dictum est, formam esse in materia vel su-

biecto. Non autem habet locum in conversione totius substantiæ, cuius non est accipere aliquod subiectum.

3. Ad tertium dicendum quod virtute agentis finiti non potest forma in formam mutari, nec materia in materiam. Sed virtute agentis infiniti, quod habet actionem in totum ens, potest talis conversio fieri, quia utrique formæ et utrique materiæ est communis natura entis; et id quod entitatis est in una, potest auctor entis convertere ad id quod est entitatis in altera, sublato eo per quod ab illa distinguebatur.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEditur. Videtur quod in hoc sacramento non remaneant accidentia panis et vini.

1. Remoto enim priori, removetur posterius. Sed substantia est naturaliter prior accidente, ut probatur VII Metaphys. Cum ergo, facta consecratione, non remaneat substantia panis in hoc sacramento, videtur quod non possint remanere accidentia eius.

2. Præterea, in sacramento veritatis non debet esse aliqua deceptio. Sed per accidentia iudicamus de substantia. Videtur ergo quod decipiatur humanum iudicium, si, remanentibus accidentibus, substantia panis non remaneat. Non ergo hoc est conveniens huic sacramento.

3. Præterea, quamvis fides non sit subiecta rationi, non tamen est contra rationem, sed supra ipsam, ut in principio huius operis dictum est. Sed ratio nostra habet ortum a sensu. Ergo fides nostra non debet esse contra sensum, dum sensus noster iudicat esse panem, et fides nostra credit esse substantiam corporis Christi. Non ergo hoc est conveniens huic sacramento, quod accidentia panis subiecta sensibus maneant, et substantia panis non maneat.

4. Præterea, illud quod manet, conversione facta, videtur esse subiectum mutationis. Si ergo accidentia panis manent conversione facta, videtur quod ipsa accidentia sint conversionis subiectum. Quod est impossibile, nam accidentis non est accidens. Non ergo in hoc sacramento debent remanere accidentia panis et vini.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in libro sententiarum prosperi, nos in specie panis et vini, quam videmus, res invisibiles, idest carnem et sanguinem, honoramus.

RESPONDEO dicendum quod sensu apparet, facta consecratione, omnia accidentia panis et vini remanere. Quod quidem rationabiliter per divinam providentiam fit. Primo quidem, quia non est consuetum hominibus, sed horribile, carnem hominis comedere et sanguinem bibere, proponitur nobis caro et sanguis Christi sumen-

da sub speciebus illorum quæ frequentius in usum hominis veniunt, scilicet panis et vini. Secundo, ne hoc sacramentum ab infidelibus irrideretur, si sub specie propria Dominum nostrum manducemus. Tertio ut, dum invisibiliter corpus et sanguinem Domini nostri sumimus, hoc proficiat ad meritum fidei.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut dicitur in libro de causis, effectus plus dependet a causa prima quam a causa secunda. Et ideo virtute Dei, qui est causa prima omnium, fieri potest ut remaneant posteriora, sublatis prioribus.

2. Ad secundum dicendum quod in hoc sacramento nulla est deceptio, sunt enim secundum rei veritatem accidentia, quæ sensibus diiudicantur. Intellectus autem, cuius est proprium obiectum substantia, ut dicitur in I de Anima, per fidem a deceptione præservatur.

3. Et sic patet responsio ad tertium. Nam fides non est contra sensum, sed est de eo ad quod sensus non attingit.

4. Ad quartum dicendum quod hæc conversio non proprie habet subiectum, ut dictum est. Sed tamen accidentia, quæ remanent, habent aliquam similitudinem subiecti.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod, facta consecratione, remaneat in hoc sacramento forma substantialis panis.

1. Dictum est enim quod, facta consecratione, remaneant accidentia. Sed, cum panis sit quiddam artificiale, etiam forma eius est accidens. Ergo remanet, facta consecratione.

2. Præterea, forma corporis Christi est anima, dicitur enim in I de Anima, quod anima est actus corporis physici potentia vitam habentis. Sed non potest dici quod forma substantialis panis convertatur in animam. Ergo videtur quod remaneat, facta consecratione.

3. Præterea, propria operatio rei sequitur formam substantialem eius. Sed illud quod remanet in hoc sacramento, nutrit, et omnem operationem facit quam faceret panis existens. Ergo forma substantialis panis remanet in hoc sacramento, facta consecratione.

SED CONTRA, forma substantialis panis est de substantia panis. Sed substantia panis convertitur in corpus Christi, sicut dictum est. Ergo forma substantialis panis non manet.

RESPONDEO dicendum quod quidam posuerunt quod, facta consecratione, non solum remanent accidentia panis, sed etiam forma substantialis eius. Sed hoc esse non potest. Primo quidem quia, si forma substan-

tialis remaneret, nihil de pane converteretur in corpus Christi nisi sola materia. Et ita sequeretur quod non converteretur in corpus Christi totum, sed in eius materiam. Quod repugnat formæ sacramenti, qua dicitur, hoc est corpus meum. Secundo quia, si forma substantialis panis remaneret, aut remaneret in materia, aut a materia separata. Primum autem esse non potest. Quia, si remaneret in materia panis, tunc tota substantia panis remaneret, quod est contra prædicta. In alia autem materia remanere non posset, quia propria forma non est nisi in propria materia. Si autem remaneret a materia separata, iam esset forma intelligibilis actu, et etiam intellectus, nam omnes formæ a materia separatæ sunt tales. Tertio, esset inconueniens huic sacramento. Nam accidentia panis in hoc sacramento remanent ut sub eis videatur corpus Christi, non autem sub propria specie, sicut supra dictum est. Et ideo dicendum est quod forma substantialis panis non manet.

1. Ad primum ergo dicendum quod nihil prohibet arte fieri aliquid cuius forma non est accidens, sed forma substantialis, sicut arte possunt produci ranæ et serpentes. Talem enim formam non producit ars virtute propria, sed virtute naturalium principiorum. Et hoc modo producit formam substantialem panis, virtute ignis decoquentis materiam ex farina et aqua confectam.

2. Ad secundum dicendum quod anima est forma corporis dans ei totum ordinem esse perfecti, scilicet esse, et esse corporeum, et esse animatum, et sic de aliis. Convertitur igitur forma panis in formam corporis Christi secundum quod dat esse corporeum, non autem secundum quod dat esse animatum tali anima.

3. Ad tertium dicendum quod operationum panis quædam consequuntur ipsum ratione accidentium, sicut immutare sensum. Et tales operationes inveniuntur in speciebus panis post consecrationem, propter ipsa accidentia, quæ remanent. Quædam autem operationes consequuntur panem vel ratione materiæ, sicut quod convertitur in aliquid; vel ratione formæ substantialis, sicut est operatio consequens speciem eius, puta quod confirmat cor hominis. Et tales operationes inveniuntur in hoc sacramento, non propter formam vel materiam quæ remaneat, sed quia miraculose conferuntur ipsis accidentibus, ut infra dicetur.

ARTICULUS 7

AD SEPTIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod ista conversio non fiat in instanti, sed fiat successive.

1. In hac enim conversione prius est substantia panis, et postea substantia corporis Christi. Non ergo utrumque est in eodem instanti, sed in duobus instantibus. Sed inter quælibet duo instantia est tempus me-

dium. Ergo oportet quod hæc conversio fiat secundum successionem temporis quod est inter ultimum instans quo est ibi panis, et primum instans quo est ibi corpus Christi.

2. Præterea, in omni conversione est fieri et factum esse. Sed hæc duo non sunt simul, quia quod fit, non est; quod autem factum est, iam est. Ergo in hac conversione est prius et posterius. Et ita oportet quod non sit instantanea, sed successiva.

3. Præterea, Ambrosius dicit, in libro de sacram., quod istud sacramentum Christi sermone conficitur. Sed sermo Christi successive profertur. Ergo hæc conversio fit successive.

SED CONTRA est quod hæc conversio perficitur virtute infinita, cuius est subito operari.

RESPONDEO dicendum quod aliqua mutatio est instantanea triplici ratione. Uno quidem modo, ex parte formæ, quæ est terminus mutationis. Si enim sit aliqua forma quæ recipiat magis aut minus, successive acquiritur subiecto, sicut sanitas. Et ideo, quia forma substantialis non recipit magis et minus, inde est quod subito fit eius introductio in materia. Alio modo, ex parte subiecti, quod quandoque successive præparatur ad susceptionem formæ, et ideo aqua successive calefit. Quando vero ipsum subiectum est in ultima dispositione ad formam, subito recipit ipsam, sicut diaphanum subito illuminatur. Tertio, ex parte agentis, quod est infinitæ virtutis, unde statim potest materiam ad formam disponere. Sicut dicitur Marc. VII, quod, cum Christus dixisset, ephphetha, quod est adaperire, statim apertæ sunt aures hominis, et solutum est vinculum linguæ eius. Et his tribus rationibus hæc conversio est instantanea. Primo quidem, quia substantia corporis Christi, ad quam terminatur ista conversio, non suscipit magis neque minus. Secundo, quia in hac conversione non est aliquod subiectum, quod successive præparetur. Tertio, quia agitur Dei virtute infinita.

1. Ad primum ergo dicendum quod quidam non simpliciter concedunt quod inter quælibet duo instantia sit tempus medium. Dicunt enim quod hoc habet locum in duobus instantibus quæ referuntur ad eundem motum, non autem in duobus instantibus quæ referuntur ad diversa. Unde inter instans quod mensurat finem quietis, et aliud instans quod mensurat principium motus, non est tempus medium. Sed in hoc decipiuntur. Quia unitas temporis et instantis, vel etiam pluralitas eorum, non accipitur secundum quoscumque motus, sed secundum primum motum cæli, qui est mensura omnis motus et quietis. Et ideo alii hoc concedunt in tempore quod mensurat motum dependentem ex motu cæli. Sunt autem quidam motus ex motu cæli non dependentes, nec ab eo mensurati, sicut in prima parte dictum est de motibus Angelorum. Unde inter duo instantia illis motibus re-

spondentia, non est tempus medium. Sed hoc non habet locum in proposito. Quia, quamvis ista conversio secundum se non habeat ordinem ad motum cæli, consequitur tamen prolationem verborum, quam necesse est motu cæli mensurari. Et ideo necesse est inter quælibet duo instantia circa istam conversionem signata esse tempus medium. Quidam ergo dicunt quod instans in quo ultimo est panis, et instans in quo primo est corpus Christi, sunt quidem duo per comparisonem ad mensurata, sed sunt unum per comparisonem ad tempus mensurans, sicut, cum duæ lineæ se contingunt, sunt duo puncta ex parte duarum linearum, unum autem punctum ex parte loci continentis. Sed hoc non est simile. Quia instans et tempus particularibus motibus non est mensura intrinseca, sicut linea et punctus corporibus, sed solum extrinseca, sicut corporibus locus. Unde alii dicunt quod est idem instans re, sed aliud ratione. Sed secundum hoc sequeretur quod realiter opposita essent simul. Nam diversitas rationis non variat aliquid ex parte rei. Et ideo dicendum est quod hæc conversio, sicut dictum est, perficitur per verba Christi, quæ a sacerdote proferuntur, ita quod ultimum instans prolationis verborum est primum instans in quo est in sacramento corpus Christi, in toto autem tempore præcedente est ibi substantia panis. Cuius temporis non est accipere aliquod instans proximo præcedens ultimum, quia tempus non componitur ex instantibus consequenter se habentibus, ut probatur in VI Physic. Et ideo est quidem dare instans in quo est corpus Christi, non est autem dare ultimum instans in quo sit substantia panis, sed est dare ultimum tempus. Et idem est in mutationibus naturalibus, ut patet per Philosophum, in VIII physicorum.

2. Ad secundum dicendum quod in mutationibus instantaneis simul est fieri et factum esse, sicut simul est illuminari et illuminatum esse. Dicitur enim in talibus factum esse secundum quod iam est, fieri autem, secundum quod ante non fuit.

3. Ad tertium dicendum quod ista conversio, sicut dictum est, fit in ultimo instanti prolationis verborum, tunc enim completur verborum significatio, quæ est efficax in sacramentorum formis. Et ideo non sequitur quod ista conversio sit successiva.

ARTICULUS 8

AD OCTAVUM SIC PROCEditur. Videtur quod hæc sit falsa, ex pane fit corpus Christi.

1. Omne enim id ex quo fit aliquid, est id quod fit illud, sed non convertitur, dicimus enim quod ex albo fit nigrum, et quod album fit nigrum; et licet dicamus quod homo fiat niger, non tamen dicimus quod ex homine fiat nigrum ut patet in I Physic. Si ergo verum est quod ex

pane fiat corpus Christi, verum erit dicere quod panis fiat corpus Christi. Quod videtur esse falsum, quia panis non est subiectum factionis, sed magis est terminus. Ergo non vere dicitur quod ex pane fiat corpus Christi.

2. Præterea, fieri terminatur ad esse, vel ad factum esse. Sed hæc nunquam est vera, panis est corpus Christi, vel, panis est factus corpus Christi, vel etiam, panis erit corpus Christi. Ergo videtur quod nec hæc sit vera, ex pane fit corpus Christi.

3. Præterea, omne id ex quo fit aliquid, convertitur in id quod fit ex eo. Sed hæc videtur esse falsa, panis convertitur in corpus Christi, quia hæc conversio videtur esse miraculosior quam creatio; in qua tamen non dicitur quod non ens convertatur in ens. Ergo videtur quod etiam hæc sit falsa, ex pane fit corpus Christi.

4. Præterea, illud ex quo fit aliquid, potest esse illud. Sed hæc est falsa, panis potest esse corpus Christi. Ergo etiam hæc est falsa, ex pane fit corpus Christi.

SED CONTRA est quod Ambrosius dicit, in libro de sacramentis, ubi accedit consecratio, de pane fit corpus Christi.

RESPONDEO dicendum quod hæc conversio panis in corpus Christi, quantum ad aliquid convenit cum creatione et cum transmutatione naturali, et quantum ad aliquid differt ab utroque. Est enim commune his tribus ordo terminorum, scilicet ut post hoc sit hoc, in creatione enim est esse post non esse, in hoc sacramento corpus Christi post substantiam panis, in transmutatione naturali album post nigrum vel ignis post ærem; et quod prædicti termini non sint simul. Convenit autem conversio de qua nunc loquimur cum creatione, quia in neutra earum est aliquid commune subiectum utrique extremorum. Cuius contrarium apparet in omni transmutatione naturali. Convenit vero hæc conversio cum transmutatione naturali in duobus, licet non similiter. Primo quidem, quia in utraque unum extremorum transit in aliud, sicut panis in corpus Christi, et ær in ignem, non autem non ens convertitur in ens. Aliter tamen hoc accidit utrobique. Nam in hoc sacramento tota substantia panis transit in totum corpus Christi, sed in transmutatione naturali materia unius suscipit formam alterius, priori forma deposita. Secundo conveniunt in hoc, quod utrobique remanet aliquid idem, quod non accidit in creatione. Different tamen, nam in transmutatione naturali remanet eadem materia vel subiectum; in hoc autem sacramento remanent eadem accidentia. Et ex his accipi potest qualiter differenter in talibus loqui debeamus. Quia enim in nullo prædictorum trium extrema sunt simul ideo in nullo eorum potest unum extremum de alio prædicari per verbum substantivum præsentis temporis, non enim dicimus, non ens est ens, vel, panis est corpus Christi, vel, ær est ignis aut album nigrum. Propter ordinem vero extremorum, possumus uti in omnibus

hac præpositione ex, quæ ordinem designat. Possumus enim vere et proprie dicere quod ex non ente fit ens, et ex pane corpus Christi, et ex ære ignis vel ex albo nigrum. Quia vero in creatione unum extremorum non transit in alterum, non possumus in creatione uti verbo conversionis, ut dicamus quod non ens convertitur in ens. Quo tamen verbo uti possumus in hoc sacramento, sicut et in transmutatione naturali. Sed quia in hoc sacramento tota substantia in totam mutatur, propter hoc hæc conversio proprie transsubstantiatio vocatur. Rursus, quia huius conversionis non est accipere aliquid subiectum, ea quæ verificantur in conversione naturali ratione subiecti, non sunt concedenda in hac conversione. Et primo quidem, manifestum est quod potentia ad oppositum consequitur subiectum, ratione cuius dicimus quod album potest esse nigrum, vel ær potest esse ignis. Licet hæc non sit ita propria sicut prima, nam subiectum albi, in quo est potentia ad nigredinem, est tota substantia albi, non enim albedo est pars eius; subiectum autem formæ æris est pars eius; unde, cum dicitur, ær potest esse ignis, verificatur ratione partis per synecdochen. Sed in hac conversione et similiter in creatione, quia nullum est subiectum, non dicitur quod unum extremum possit esse aliud, sicut quod non ens possit esse ens, vel quod panis possit esse corpus Christi. Et eadem ratione non potest proprie dici quod de non ente fiat ens, vel quod de pane fiat corpus Christi, quia hæc præpositio designat causam consubstantialem; quæ quidem consubstantialitas extremorum in transmutationibus naturalibus attenditur penes convenientiam in subiecto. Et simili ratione non conceditur quod panis erit corpus Christi, vel quod fiat corpus Christi, sicut neque conceditur in creatione quod non ens erit ens, vel quod non ens fiat ens, quia hic modus loquendi verificatur in transmutationibus naturalibus ratione subiecti, puta cum dicimus quod album fit nigrum, vel album erit nigrum. Quia tamen in hoc sacramento, facta conversione, aliquid idem manet, scilicet accidentia panis, ut supra dictum est, secundum quandam similitudinem aliquæ harum locutionum possunt concedi, scilicet quod panis sit corpus Christi, vel, panis erit corpus Christi, vel, de pane fit corpus Christi; ut nomine panis non intelligatur substantia panis, sed in universali hoc quod sub speciebus panis continetur, sub quibus prius continetur substantia panis, et postea corpus Christi.

I. Ad primum ergo dicendum quod illud ex quo aliquid fit, quandoque quidem importat simul subiectum cum uno extremorum transmutationis, sicut cum dicitur, ex albo fit nigrum. Quandoque vero importat solum oppositum, vel extremum, sicut cum dicitur, ex mane fit dies. Et sic non conceditur quod hoc fiat illud, idest quod mane fiat dies. Et ita etiam in proposito, licet proprie dicatur quod ex pane fiat corpus Christi, non tamen

proprie dicitur quod panis fiat corpus Christi, nisi secundum quandam similitudinem, ut dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod illud ex quo fit aliquid, quandoque erit illud, propter subiectum quod importatur. Et ideo, cum huius conversionis non sit aliquid subiectum, non est similis ratio.

3. Ad tertium dicendum quod in hac conversione sunt plura difficilia quam in creatione, in qua hoc solum difficile est, quod aliquid fit ex nihilo, quod tamen pertinet ad proprium modum productionis primæ causæ, quæ nihil aliud præsupponit. Sed in hac conversione non solum est difficile quod hoc totum convertitur in illud totum, ita quod nihil prioris remaneat, quod non pertinet ad communem modum productionis alicuius causæ, sed etiam habet hoc difficile, quod accidentia remanent corrupta substantia, et multa alia, de quibus in sequentibus agetur. Tamen verbum conversionis recipitur in hoc sacramento, non autem in creatione, sicut dictum est.

4. Ad quartum dicendum quod, sicut dictum est, potentia pertinet ad subiectum, quod non est accipere in hac conversione. Et ideo non conceditur quod panis possit esse corpus Christi, non enim hæc conversio fit per potentiam passivam creaturæ, sed per solam potentiam activam creatoris.

QUÆSTIO 64

DEINDE considerandum est de modo quo Christus existit in hoc sacramento. Et circa hoc quærentur octo. Primo, utrum totus Christus sit sub hoc sacramento. Secundo, utrum totus Christus sit sub utraque specie sacramenti. Tertio, utrum totus Christus sit sub qualibet parte specierum. Quarto, utrum dimensiones corporis Christi totæ sint in hoc sacramento. Quinto, utrum corpus Christi sit in hoc sacramento localiter. Sexto, utrum corpus Christi moveatur ad motum hostiæ vel calicis post consecrationem. Septimo, utrum corpus Christi sub hoc sacramento possit ab aliquo oculo videri. Octavo, utrum verum corpus Christi remaneat in hoc sacramento quando miraculose apparet sub specie pueri vel carnis.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non totus Christus contineatur sub hoc sacramento.

1. Christus enim incipit esse in hoc sacramento per conversionem panis et vini. Sed manifestum est quod

panis et vinum non possunt converti neque in divinitatem Christi, neque in eius animam. Cum ergo Christus existat ex tribus substantiis, scilicet divinitate, anima et corpore, ut supra habitum; videtur quod Christus totus non sit in hoc sacramento.

2. Præterea, Christus est in hoc sacramento secundum quod competit refectioi fidelium, quæ in cibo et potu consistit, sicut supra dictum est. Sed Dominus dicit, Ioan. VI, caro mea vere est cibus, et sanguis meus vere est potus. Ergo solum caro et sanguis Christi continetur in hoc sacramento. Sunt autem multæ aliæ partes corporis Christi, puta nervi et ossa et alia huiusmodi. Non ergo totus Christus continetur sub hoc sacramento.

3. Præterea, corpus maioris quantitatis non potest totum contineri sub minoris quantitatis mensura. Sed mensura panis et vini consecrati est multo minor quam propria mensura corporis Christi. Non potest ergo esse quod totus Christus sit sub hoc sacramento.

SED CONTRA est quod Ambrosius dicit, in libro de offic., in illo sacramento Christus est.

RESPONDEO dicendum quod omnino necesse est confiteri secundum fidem catholicam quod totus Christus sit in hoc sacramento. Sciendum tamen quod aliquid Christi est in hoc sacramento dupliciter, uno modo, quasi ex VI sacramenti; alio modo, ex naturali concomitantia. Ex VI quidem sacramenti, est sub speciebus huius sacramenti id in quod directe convertitur substantia panis et vini præexistens, prout significatur per verba formæ, quæ sunt effectiva in hoc sacramento sicut et in ceteris, puta cum dicitur, hoc est corpus meum, hic est sanguis meus. Ex naturali autem concomitantia est in hoc sacramento illud quod realiter est coniunctum ei in quod prædicta conversio terminatur. Si enim aliqua duo sunt realiter coniuncta, ubicumque est unum realiter, oportet et aliud esse, sola enim operatione animæ discernuntur quæ realiter sunt coniuncta.

1. Ad primum ergo dicendum quod, quia conversio panis et vini non terminatur ad divinitatem vel animam Christi, consequens est quod divinitas vel anima Christi non sit in hoc sacramento ex VI sacramenti, sed ex reali concomitantia. Quia enim divinitas corpus assumptum nunquam deposuit, ubicumque est corpus Christi, necesse est et eius divinitatem esse. Et ideo in hoc sacramento necesse est esse divinitatem Christi concomitantem eius corpus. Unde in symbolo ephesino legitur, participes efficimur corporis et sanguinis Christi, non ut communem carnem percipientes, nec viri sanctificati et verbo coniuncti secundum dignitatis unitatem, sed vere vivificatricem, et ipsius verbi propriam factam. Anima vero realiter separata fuit a corpore, ut supra dictum est. Et ideo, si in illo triduo mortis fuisset hoc sacramentum celebratum, non fuisset ibi anima, nec ex VI sacramenti nec ex reali concomitantia. Sed quia Christus re-

surgens ex mortuis iam non moritur, ut dicitur Rom. VI, anima eius semper est realiter corpori unita. Et ideo in hoc sacramento corpus quidem Christi est ex VI sacramento, anima autem ex reali concomitantia.

2. Ad secundum dicendum quod ex VI sacramento sub hoc sacramento continetur, quantum ad species panis, non solum caro, sed totum corpus Christi, id est ossa et nervi et alia huiusmodi. Et hoc apparet ex forma huius sacramento, in qua non dicitur, hæc est caro mea, sed, hoc est corpus meum. Et ideo, cum Dominus dixit, Ioan. VI, caro mea vere est cibus, caro ponitur ibi pro toto corpore, quia, secundum consuetudinem humanam, videtur esse magis manducationi accommodata, prout scilicet homines carnibus animalium vescuntur communitate, non ossibus vel aliis huiusmodi.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut dictum est, facta conversione panis in corpus Christi vel vini in sanguinem, accidentia utriusque remanent. Ex quo patet quod dimensiones panis vel vini non convertuntur in dimensiones corporis Christi, sed substantia in substantiam. Et sic substantia corporis Christi vel sanguinis est in hoc sacramento ex VI sacramento, non autem dimensiones corporis vel sanguinis Christi. Unde patet quod corpus Christi est in hoc sacramento per modum substantiæ, et non per modum quantitatis. Propria autem totalitas substantiæ continetur indifferenter in parva vel magna quantitate, sicut tota natura æris in magno vel parvo ære, et tota natura hominis in magno vel parvo homine. Unde et tota substantia corporis Christi et sanguinis continetur in hoc sacramento post consecrationem, sicut ante consecrationem continebatur ibi substantia panis et vini.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non sub utraque specie huius sacramento totus Christus contineatur.

1. Hoc enim sacramentum ad salutem fidelium ordinatur, non virtute specierum, sed virtute eius quod sub speciebus continetur, quia species erant etiam ante consecrationem, ex qua est virtus huius sacramento. Si ergo nihil continetur sub una specie quod non contineatur sub alia, et totus Christus continetur sub utraque, videtur quod altera illarum superfluat in hoc sacramento.

2. Præterea, dictum est quod sub nomine carnis omnes aliæ partes corporis continentur, sicut ossa, nervi et alia huiusmodi. Sed sanguis est una partium humani corporis, sicut patet per Aristotelem, in libro animalium. Si ergo sanguis Christi continetur sub specie panis, sicut continentur ibi aliæ partes corporis, non deberet seorsum

sanguis consecrari, sicut neque seorsum consecratur alia pars corporis.

3. Præterea, quod iam factum est, iterum fieri non potest. Sed corpus Christi iam incœpit esse in hoc sacramento per consecrationem panis. Ergo non potest esse quod denuo incipiat esse per consecrationem vini. Et ita sub specie vini non continebitur corpus Christi; et per consequens nec totus Christus. Non ergo sub utraque specie totus Christus continetur.

SED CONTRA est quod, I Cor. XI, super illud, calicem, dicit Glossa quod sub utraque specie, scilicet panis et vini, idem sumitur. Et ita videtur quod sub utraque specie totus Christus sit.

RESPONDEO dicendum certissime ex supra dictis tenendum esse quod sub utraque specie sacramento totus est Christus, aliter tamen et aliter. Nam sub speciebus panis est quidem corpus Christi ex VI sacramento, sanguis autem ex reali concomitantia, sicut supra dictum est de Anima et divinitate Christi. Sub speciebus vero vini est quidem sanguis Christi ex VI sacramento, corpus autem Christi ex reali concomitantia, sicut anima et divinitas, eo quod nunc sanguis Christi non est ab eius corpore separatus, sicut fuit tempore passionis et mortis. Unde, si tunc fuisset hoc sacramentum celebratum, sub speciebus panis fuisset corpus Christi sine sanguine, et sub specie vini sanguis sine corpore, sicut erat in rei veritate.

1. Ad primum ergo dicendum quod, quamvis totus Christus sit sub utraque specie, non tamen frustra. Nam primo quidem, hoc valet ad repræsentandam passionem Christi, in qua seorsum sanguis fuit a corpore. Unde et in forma consecrationis sanguinis fit mentio de eius effusione. Secundo, hoc est conveniens usui huius sacramento, ut seorsum exhibeatur fidelibus corpus Christi in cibum, et sanguis in potum. Tertio, quantum ad effectum, secundum quod supra dictum est quod corpus exhibetur pro salute corporis, sanguis pro salute animæ.

2. Ad secundum dicendum quod in passione Christi, cuius hoc sacramentum est memoriale, non fuerunt aliæ partes corporis ab invicem separatæ, sicut sanguis, sed corpus indissolutum permansit, secundum quod legitur Exod. XII, os non comminuetis ex eo. Et ideo in hoc sacramento seorsum consecratur sanguis a corpore, non autem alia pars ab alia.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut dictum est, corpus Christi non est sub specie vini ex VI sacramento, sed ex reali concomitantia. Et ideo per consecrationem vini non fit ibi corpus Christi per se, sed concomitanter.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non sit totus Christus sub qualibet parte specierum panis vel vini.

1. Species enim illæ dividi possunt in infinitum. Si ergo Christus totus est sub qualibet parte specierum prædictarum, sequeretur quod infinites esset in hoc sacramento. Quod est inconveniens, nam infinitum non solum repugnat naturæ, sed etiam gratiæ.

2. Præterea, corpus Christi, cum sit organicum, habet partes determinate distantes, est enim de ratione organici corporis determinata distantia singularum partium ad invicem, sicut oculi ab oculo, et oculi ab aure. Sed hoc non posset esse si sub qualibet parte specierum esset totus Christus, oporteret enim quod sub qualibet parte esset quælibet pars; et ita, ubi esset una pars, esset et alia. Non ergo potest esse quod totus Christus sit sub qualibet parte hostiæ vel vini contenti in calice.

3. Præterea, corpus Christi semper veram retinet corporis naturam, nec unquam mutatur in spiritum. Sed de ratione corporis est ut sit quantitas positionem habens, ut patet in prædicamentis. Sed ad rationem huius quantitatis pertinet quod diversæ partes in diversis partibus loci existant. Non ergo potest esse, ut videtur, quod totus Christus sit sub qualibet parte specierum.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in quodam sermone, singuli accipiunt Christum Dominum, et in singulis portionibus totus est, nec per singulas minuitur, sed integrum se præbet in singulis.

RESPONDEO dicendum quod, sicut ex supra dictis patet, quia in hoc sacramento substantia corporis Christi est ex VI sacramenti, quantitas autem dimensiva ex VI realis concomitantia, corpus Christi est in hoc sacramento per modum substantiæ, idest, per modum quo substantia est sub dimensionibus, non autem per modum dimensionum, idest, non per illum modum quo quantitas dimensiva alicuius corporis est sub quantitate dimensiva loci. Manifestum est autem quod natura substantiæ tota est sub qualibet parte dimensionum sub quibus continetur, sicut sub qualibet parte æris est tota natura æris, et sub qualibet parte panis est tota natura panis. Et hoc indifferenter sive dimensiones sint actu divisæ, sicut cum ær dividitur vel panis secatur, vel etiam sint actu indivisæ, divisibiles vero potentia. Et ideo manifestum est quod Christus totus est sub qualibet parte specierum panis, etiam hostia integra manente, et non solum cum frangitur, sicut quidam dicunt, ponentes exemplum de imagine quæ apparet in speculo, quæ una apparet in speculo integro, infracto autem speculo apparent singulæ in singulis partibus. Quod quidem non est omnino si-

mile. Quia multiplicatio huiusmodi imaginum accidit in speculo fracto propter diversas reflexiones ad diversas partes speculi, hic autem non est nisi una consecratio propter quam corpus Christi est in sacramento.

1. Ad primum ergo dicendum quod numerus sequitur divisionem. Et ideo, quandiu quantitas manet indivisa actu, neque substantia alicuius rei est pluries sub dimensionibus propriis, neque corpus Christi sub dimensionibus panis. Et per consequens neque infinites, sed toties in quot partes dividitur.

2. Ad secundum dicendum quod illa determinata distantia partium in corpore organico fundatur super quantitatem dimensivam ipsius, ipsa autem natura substantiæ præcedit etiam quantitatem dimensivam. Et quia conversio substantiæ panis directe terminatur ad substantiam corporis Christi, secundum cuius modum proprie et directe est in hoc sacramento corpus Christi, talis distantia partium est quidem in ipso corpore Christi vero, sed non secundum hanc distantiam comparatur ad hoc sacramentum, sed secundum modum suæ substantiæ, ut dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de natura corporis quam habet secundum quantitatem dimensivam. Dictum est autem quod corpus Christi non comparatur ad hoc sacramentum ratione quantitatis dimensivæ, sed ratione substantiæ, ut dictum est.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non tota quantitas dimensiva corporis Christi sit in hoc sacramento.

1. Dictum est enim quod totum corpus Christi continetur sub qualibet parte hostiæ consecratæ. Sed nulla quantitas dimensiva tota continetur in aliquo toto et in qualibet parte eius. Est ergo impossibile quod tota quantitas dimensiva corporis Christi contineatur in hoc sacramento.

2. Præterea, impossibile est duas quantitates dimensivas esse simul, etiam si una sit separata et alia in corpore naturali, ut patet per Philosophum, in III Metaphys. Sed in hoc sacramento remanet quantitas dimensiva panis, ut sensu apparet. Non ergo est ibi quantitas dimensiva corporis Christi.

3. Præterea, si duæ quantitates dimensivæ inæquales iuxta se ponantur, maior extenditur ultra minorem. Sed quantitas dimensiva corporis Christi est multo maior quam quantitas dimensiva hostiæ eius consecratæ, secundum omnem dimensionem. Si ergo in hoc sacramento sit quantitas dimensiva corporis Christi cum quantitate dimensiva hostiæ, quantitas dimensiva corporis Christi extendetur ultra quantitatem hostiæ. Quæ

tamen non est sine substantia corporis Christi. Ergo substantia corporis Christi erit in hoc sacramento etiam præter species panis. Quod est inconveniens, cum substantia corporis Christi non sit in hoc sacramento nisi per consecrationem panis, ut dictum est. Impossibile est ergo quod tota quantitas corporis Christi sit in hoc sacramento.

SED CONTRA est quod quantitas dimensiva corporis alicuius non separatur secundum esse a substantia eius. Sed in hoc sacramento est tota substantia corporis Christi, ut supra habitum est. Ergo tota quantitas dimensiva corporis Christi est in hoc sacramento.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, dupliciter aliquid Christi est in hoc sacramento, uno modo, ex VI sacramenti; alio modo, ex naturali concomitantia. Ex VI quidem sacramenti quantitas dimensiva corporis Christi non est in hoc sacramento. Ex VI enim sacramenti est in hoc sacramento illud in quod directe conversio terminatur. Conversio autem quæ fit in hoc sacramento, terminatur directe ad substantiam corporis Christi, non autem ad dimensiones eius. Quod patet ex hoc quod quantitas dimensiva remanet facta consecratione, sola substantia panis transeunte. Quia tamen substantia corporis Christi realiter non denudatur a sua quantitate dimensiva et ab aliis accidentibus, inde est quod, ex VI realis concomitantia, est in hoc sacramento tota quantitas dimensiva corporis Christi, et omnia alia accidentia eius.

1. Ad primum ergo dicendum quod modus existendi cuiuslibet rei determinatur secundum illud quod est ei per se, non autem secundum illud quod est ei per accidens, sicut corpus est in visu secundum quod est album, non autem secundum quod est dulce, licet idem corpus sit album et dulce. Unde et dulcedo est in visu secundum modum albedinis, et non secundum modum dulcedinis. Quia igitur ex VI sacramenti huius est in altari substantia corporis Christi, quantitas autem dimensiva eius est ibi concomitanter et quasi per accidens, ideo quantitas dimensiva corporis Christi est in hoc sacramento, non secundum proprium modum, ut scilicet sit totum in toto et singulæ partes in singulis partibus; sed per modum substantiæ, cuius natura est tota in toto et tota in qualibet parte.

2. Ad secundum dicendum quod duæ quantitates dimensivæ non possunt naturaliter simul esse in eodem ita quod utraque sit secundum proprium modum quantitatis dimensivæ. In hoc autem sacramento quantitas dimensiva panis est secundum proprium modum, scilicet secundum commensurationem quandam, non autem quantitas dimensiva corporis Christi, sed est ibi per modum substantiæ, ut dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod quantitas dimensiva corporis Christi non est in hoc sacramento secundum

modum commensurationis, qui est proprius quantitati, ad quem pertinet quod maior quantitas extendatur ultra minorem, sed est ibi per modum iam dictum.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod corpus Christi sit in hoc sacramento sicut in loco.

1. Esse enim in aliquo definitive vel circumscriptive est pars eius quod est esse in loco. Sed corpus Christi videtur esse definitive in hoc sacramento, quia ita est ubi sunt species panis vel vini, quod non est in alio loco altaris. Videtur etiam ibi esse circumscriptive, quia ita continetur superficie hostiæ consecratæ quod nec excedit nec exceditur. Ergo corpus Christi est in hoc sacramento sicut in loco.

2. Præterea, locus specierum panis non est vacuus, natura enim non patitur vacuum. Nec est ibi substantia panis, ut supra habitum est, sed est ibi solum corpus Christi. Ergo corpus Christi replet locum illum. Sed omne quod replet locum aliquem, est in eo localiter. Ergo corpus Christi est in hoc sacramento localiter.

3. Præterea, in hoc sacramento, sicut dictum est, corpus Christi est cum sua quantitate dimensiva et cum omnibus suis accidentibus. Sed esse in loco est accidens corporis, unde et ubi connumeratur inter novem genera accidentium. Ergo corpus Christi est in hoc sacramento localiter.

SED CONTRA est quod oportet locum et locatum esse æqualia, ut patet per Philosophum, in IV Physic. Sed locus ubi est hoc sacramentum, est multo minor quam corpus Christi. Ergo corpus Christi non est in hoc sacramento sicut in loco.

RESPONDEO dicendum quod, sicut iam dictum est, corpus Christi non est in hoc sacramento secundum proprium modum quantitatis dimensivæ, sed magis secundum modum substantiæ. Omne autem corpus locatum est in loco secundum modum quantitatis dimensivæ, in quantum scilicet commensuratur loco secundum suam quantitatem dimensivam. Unde relinquitur quod corpus Christi non est in hoc sacramento sicut in loco, sed per modum substantiæ, eo scilicet modo quo substantia continetur a dimensionibus. Succedit enim substantia corporis Christi in hoc sacramento substantiæ panis. Unde, sicut substantia panis non erat sub suis dimensionibus localiter, sed per modum substantiæ, ita nec substantia corporis Christi. Non tamen substantia corporis Christi est subiectum illarum dimensionum, sicut erat substantia panis. Et ideo panis ratione suarum dimensionum localiter erat ibi, quia comparabatur ad locum mediantibus propriis dimensionibus. Substan-

tia autem corporis Christi comparatur ad locum illum mediantibus dimensionibus alienis, ita quod e converso dimensiones propriæ corporis Christi comparantur ad locum illum mediante substantia. Quod est contra rationem corporis locati. Unde nullo modo corpus Christi est in hoc sacramento localiter.

1. Ad primum ergo dicendum quod corpus Christi non est in hoc sacramento definitive, quia sic non esset alibi quam in hoc altari ubi conficitur hoc sacramentum; cum tamen sit et in cælo in propria specie, et in multis aliis altaribus sub specie sacramenti. Similiter etiam patet quod non est in hoc sacramento circumscriptive, quia non est ibi secundum commensurationem propriæ quantitatis, ut dictum est. Quod autem non est extra superficiem sacramenti, nec est in alia parte altaris, non pertinet ad hoc quod sit ibi definitive vel circumscriptive, sed ad hoc quod incæpit ibi esse per consecrationem et conversionem panis et vini, ut supra dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod locus ille in quo est corpus Christi, non est vacuus. Neque tamen proprie est repletus substantia corporis Christi, quæ non est ibi localiter, sicut dictum est. Sed est repletus speciebus sacramentorum, quæ habent replere locum vel propter naturam dimensionum; vel saltem miraculose, sicut et miraculose subsistunt per modum substantiæ.

3. Ad tertium dicendum quod accidentia corporis Christi sunt in hoc sacramento, sicut supra dictum est, secundum realem concomitantiam. Et ideo illa accidentia corporis Christi sunt in hoc sacramento quæ sunt ei intrinseca. Esse autem in loco est accidens per comparationem ad extrinsecum continens. Et ideo non oportet quod Christus sit in hoc sacramento sicut in loco.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEditur. Videtur quod corpus Christi sit mobiliter in hoc sacramento.

1. Dicit enim Philosophus, in II Topic., quod, moventibus nobis, moventur ea quæ in nobis sunt. Quod quidem verum est etiam de spiritali substantia animæ. Sed Christus est in hoc sacramento, ut supra habitum est. Ergo movetur ad motum ipsius.

2. Præterea, veritas debet respondere figuræ. Sed de agno paschali, qui erat figura huius sacramenti, non remanebat quidquam usque mane, sicut præcipitur Exod. XII. Ergo neque etiam, si hoc sacramentum reservetur in crastinum, erit ibi corpus Christi. Et ita non est immobiliter in hoc sacramento.

3. Præterea, si corpus Christi remaneat sub hoc sacramento etiam in crastino, pari ratione remanebit et per totum sequens tempus, non enim potest dici quod desinat ibi esse cessantibus speciebus, quia esse corpo-

ris Christi non dependet a speciebus illis. Non autem remanet sub hoc sacramento Christus per totum tempus futurum. Videtur ergo quod statim in crastino, vel post modicum tempus, desinat esse sub hoc sacramento. Et ita videtur quod Christus mobiliter sit in hoc sacramento.

SED CONTRA, impossibile est idem esse motum et quietum, quia sic contradictoria verificarentur de eodem. Sed corpus Christi in cælo quietum residet. Non ergo est mobiliter in hoc sacramento.

RESPONDEO dicendum quod, cum aliquid est unum subiecto et multiplex secundum esse, nihil prohibet secundum aliquid moveri et secundum aliud immobile permanere, sicut corpori aliud est esse album, et aliud est esse magnum, unde potest moveri secundum albedinem, et permanere immobile secundum magnitudinem. Christo autem non est idem esse secundum se, et esse sub sacramento, quia per hoc ipsum quod dicimus ipsum esse sub sacramento, significatur quædam habitudo eius ad hoc sacramentum. Secundum igitur hoc esse non movetur Christus per se secundum locum, sed solum per accidens. Quia Christus non est in hoc sacramento sicut in loco, sicut prædictum est, quod autem non est in loco, non movetur per se in loco, sed solum ad motum eius in quo est. Similiter autem neque per se movetur, secundum esse quod habet in hoc sacramento, quacumque alia mutatione, puta quantum ad hoc quod desinat esse sub hoc sacramento. Quia illud quod de se habet esse indeficiens, non potest esse deficienti principium, sed, alio deficiente, hoc desinit esse in eo; sicut Deus, cuius esse est indeficiens et immortale, desinit esse in aliqua creatura corruptibili per hoc quod creatura corruptibilis desinit esse. Et hoc modo, cum Christus habeat esse indeficiens et incorruptibile, non desinit esse sub sacramento neque per hoc quod ipsum desinat esse, neque etiam per motum localem sui, ut ex dictis patet, sed solum per hoc quod species huius sacramenti desinunt esse. Unde patet quod Christus, per se loquendo, immobiliter est in hoc sacramento.

1. Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de motu per accidens, quo ad motum nostri moventur ea quæ in nobis sunt. Aliter tamen ea quæ per se possunt esse in loco, sicut corpora, et aliter ea quæ per se non possunt esse in loco, sicut formæ et spirituales substantiæ. Ad quem modum potest reduci quod dicimus Christum moveri per accidens secundum esse quod habet in hoc sacramento, in quo non est sicut in loco.

2. Ad secundum dicendum quod hac ratione moti videntur fuisse quidam ponentes quod corpus Christi non remanet sub hoc sacramento si in crastinum reservetur. Contra quos Cyrillus dicit, insaniunt quidam dicentes mysticam benedictionem a sanctificatione cessare si quæ reliquiæ remanserint eius in diem subsequen-

tem. Non enim mutabitur sacrosanctum corpus Christi, sed virtus benedictionis et vivificativa gratia iugis in eo est. Sicut et omnes aliæ consecrationes immobiliter manent, permanentibus rebus consecratis, propter quod non iterantur. Veritas autem licet figuræ respondeat, tamen figura non potest eam adæquare.

3. Ad tertium dicendum quod corpus Christi remanet in hoc sacramento non solum in crastinum, sed etiam in futurum, quousque species sacramentales manent. Quibus cessantibus, desinit esse corpus Christi sub eis, non quia ab eis dependeat, sed quia tollitur habitudo corporis Christi ad illas species. Per quem modum Deus desinit esse Dominus creaturæ desinentis.

ARTICULUS 7

AD SEPTIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod corpus Christi prout est in hoc sacramento, possit videri ab aliquo oculo, saltem glorificato.

1. Oculus enim noster impeditur a visione corporis Christi in hoc sacramento existentis, propter species sacramentales ipsum circumvelantes. Sed oculus glorificatus non potest ab aliquo impediri, quin corpora quælibet videat prout sunt. Ergo oculus glorificatus potest videre corpus Christi prout est in hoc sacramento.

2. Præterea, corpora gloriosa sanctorum erunt configurata corpori claritatis Christi, ut dicitur Philipp. III. Sed oculus Christi videt seipsum prout est in hoc sacramento. Ergo pari ratione quilibet alius oculus glorificatus potest ipsum videre.

3. Præterea, sancti in resurrectione erunt æquales Angelis, ut dicitur Luc. XX. Sed Angeli vident corpus Christi prout est in hoc sacramento, quia etiam Dæmones inveniuntur huic sacramento reverentiam exhibere, et ipsum timere. Ergo pari ratione oculus glorificatus potest ipsum videre prout est in hoc sacramento.

SED CONTRA, nihil idem existens potest simul ab eodem videri in diversis speciebus. Sed oculus glorificatus semper videt Christum prout est in sua specie, secundum illud Isaïæ XXXIII, regem in decore suo videbunt. Ergo videtur quod non videat Christum prout est sub specie huius sacramenti.

RESPONDEO dicendum quod duplex est oculus, scilicet corporalis, proprie dictus; et intellectualis, qui per similitudinem dicitur. A nullo autem oculo corporali corpus Christi potest videri prout est in hoc sacramento. Primo quidem, quia corpus visibile per sua accidentia immutat medium. Accidentia autem corporis Christi sunt in hoc sacramento mediante substantia, ita scilicet quod accidentia corporis Christi non habent immediatam habitudinem neque ad hoc sacramentum, neque

ad corpora quæ ipsum circumstant. Et ideo non possunt immutare medium, ut sic ab aliquo corporali oculo videri possint. Secundo quia, sicut supra dictum est, corpus Christi est in hoc sacramento per modum substantiæ. Substantia autem, in quantum huiusmodi, non est visibilis oculo corporali, neque subiacet alicui sensui, neque imaginationi, sed soli intellectui, cuius obiectum est quod quid est, ut dicitur in I de Anima. Et ideo, proprie loquendo, corpus Christi, secundum modum essendi quem habet in hoc sacramento, neque sensu neque imaginatione perceptibile est, sed solo intellectu, qui dicitur oculus spiritualis. Percipitur autem diversimode a diversis intellectibus. Quia enim modus essendi quo Christus est in hoc sacramento, est penitus supernaturalis, a supernaturali intellectu, scilicet divino, secundum se visibilis est, et per consequens ab intellectu beato vel Angeli vel hominis, qui secundum participatam claritatem divini intellectus videt ea quæ supernaturalia sunt, per visionem divinæ essentiæ. Ab intellectu autem hominis viatoris non potest conspici nisi per fidem, sicut et cetera supernaturalia. Sed nec etiam intellectus angelicus, secundum sua naturalia, sufficit ad hoc intuendum. Unde Dæmones non possunt videre per intellectum Christum in hoc sacramento, nisi per fidem, cui non voluntate assentiunt, sed ad eam signorum evidentia convincuntur, prout dicitur, Iac. II, quod Dæmones credunt et contremiscunt.

1. Ad primum ergo dicendum quod oculus noster corporeus per species sacramentales impeditur a visione corporis Christi sub eis existentis, non solum per modum tegumenti, sicut impedimur videre id quod est velatum quocumque corporali velamine, sed quia corpus Christi non habet habitudinem ad medium quod circumstat hoc sacramentum mediantibus propriis accidentibus sed mediantibus speciebus sacramentalibus.

2. Ad secundum dicendum quod oculus corporalis Christi videt seipsum sub sacramento existentem, non tamen potest videre ipsum modum essendi quo est sub sacramento, quod pertinet ad intellectum. Nec tamen est simile de alio oculo glorioso, quia et ipse oculus Christi est sub hoc sacramento; in quo non conformatur ei alius oculus gloriosus.

3. Ad tertium dicendum quod Angelus bonus vel malus non potest aliquid videre oculo corporeo, sed solum oculo intellectuali. Unde non est similis ratio, ut ex dictis patet.

ARTICULUS 8

AD OCTAVUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod, quando in hoc sacramento miraculose apparet vel caro vel puer, quod non sit ibi vere corpus Christi.

1. Corpus enim Christi desinit esse sub hoc sacramento quando desinunt esse species sacramentales, ut dictum est. Sed quando apparet caro vel puer, desinunt esse species sacramentales. Ergo non est ibi vere corpus Christi.

2. Præterea, ubicumque est corpus Christi, vel est ibi sub specie propria, vel sub specie sacramenti. Sed quando tales apparitiones fiunt, manifestum est quod non est ibi Christus sub specie propria, quia in hoc sacramento totus Christus continetur, qui permanet integer in forma qua ascendit in cælum; cum tamen id quod miraculose apparet in hoc sacramento, quandoque videatur ut quædam parva caro, quandoque autem ut parvus puer. Manifestum est etiam quod non est ibi sub specie sacramenti, quæ est species panis vel vini. Ergo videtur quod corpus Christi nullo modo sit ibi.

3. Præterea, corpus Christi incipit esse in hoc sacramento per consecrationem et conversionem, ut supra dictum est. Sed caro aut sanguis miraculose apprens non sunt consecrata, nec conversa in verum corpus et sanguinem Christi. Non ergo sub his speciebus est corpus vel sanguis Christi.

SED CONTRA est quod, tali apparitione facta, eadem reverentia exhibetur ei quod apparet, quæ et prius exhibebatur. Quod quidem non fieret si non vere esset ibi Christus, cui reverentiam patriæ exhibemus. Ergo, etiam tali apparitione facta, Christus est sub hoc sacramento.

RESPONDEO dicendum quod dupliciter contingit talis apparitio, qua quandoque in hoc sacramento miraculose videtur caro aut sanguis, aut etiam aliquis puer. Quandoque enim hoc contingit ex parte videntium, quorum oculi immutantur tali immutatione ac si expresse viderent exterius carnem aut sanguinem vel puerum, nulla tamen immutatione facta ex parte sacramenti. Et hoc quidem videtur contingere quando uni videtur sub specie carnis vel pueri, aliis tamen videtur, sicut et prius, sub specie panis; vel quando eidem ad horam videtur sub specie carnis vel pueri, et postmodum sub specie panis. Nec tamen hoc pertinet ad aliquam deceptionem, sicut accidit in magorum præstigiis, quia talis species divinitus formatur in oculo ad aliquam veritatem figurandam, ad hoc scilicet quod manifestetur vere corpus Christi esse sub hoc sacramento; sicut etiam Christus absque deceptione apparuit discipulis euntibus in emmaus. Dicit enim Augustinus, in libro de quaestionibus evangelii, quod, cum fictio nostra refertur ad aliquam significationem, non est mendacium, sed aliqua figura veritatis. Et quia per hunc modum nulla immutatio fit ex parte sacramenti, manifestum est quod non desinit esse Christus sub hoc sacramento, tali apparitione facta. Quandoque vero contingit talis apparitio non per solam immutationem videntium, sed specie quæ vi-

detur realiter exterius existente. Et hoc quidem videtur esse quando sub tali specie ab omnibus videtur; et non ad horam, sed per longum tempus ita permanet. Et in hoc casu quidam dicunt quod est propria species corporis Christi. Nec obstat quod quandoque non videtur ibi totus Christus, sed aliqua pars carnis; vel etiam videtur non in specie iuvenili, sed in effigie puerili, quia in potestate est corporis gloriosi, ut infra dicitur, quod videatur ab oculo non glorificato vel secundum totum vel secundum partem, et in effigie vel propria vel aliena, ut infra dicitur. Sed hoc videtur esse inconueniens. Primo quidem, quia corpus Christi non potest in propria specie videri nisi in uno loco, in quo definitive continetur. Unde, cum videatur in propria specie et adoretur in cælo, sub propria specie non videtur in hoc sacramento. Secundo, quia corpus gloriosum, quod apparet ut vult, post apparitionem cum voluerit disparet, sicut dicitur, Luc. Ult., quod Dominus ab oculis discipulorum evanuit. Hoc autem quod sub specie carnis in hoc sacramento apparet, diu permanet, quinimmo quandoque legitur esse inclusum, et multorum episcoporum consilio in pixide reservatum; quod nefas est de Christo sentire secundum propriam speciem. Et ideo dicendum quod, manentibus dimensionibus quæ prius fuerunt, fit miraculose quædam immutatio circa alia accidentia, puta figuram et colorem et alia huiusmodi, ut videatur caro vel sanguis, aut etiam puer. Et, sicut prius dictum est, hoc non est deceptio, quia fit in figuram cuiusdam veritatis, scilicet ad ostendendum per hanc miraculosam apparitionem quod in hoc sacramento est vere corpus Christi et sanguis. Et sic patet quod, remanentibus dimensionibus, quæ sunt fundamenta aliorum accidentium, ut infra dicitur, remanet vere corpus Christi in hoc sacramento.

1. Ad primum ergo dicendum quod, facta tali apparitione, species sacramentales quandoque quidem totaliter manent in seipsis, quandoque autem secundum illud quod est principale in eis, ut dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod in huiusmodi apparitionibus, sicut dictum est, non videtur propria species Christi, sed species miraculose formata vel in oculis intuentium, vel etiam in ipsis sacramentalibus dimensionibus, ut dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod dimensiones panis et vini consecrati manent, immutatione circa eas miraculose facta quantum ad alia accidentia, ut dictum est.

QUÆSTIO 65

DEINDE considerandum est de accidentibus remanentibus in hoc sacramento. Et circa hoc quærentur octo. Primo, utrum accidentia quæ remanent, sint sine su-

biecto. Secundo, utrum quantitas dimensiva sit subiectum aliorum accidentium. Tertio, utrum huiusmodi accidentia possint immutare aliquod corpus extrinsecum. Quarto, utrum possint corrumpi. Quinto, utrum ex eis possit aliquid generari. Sexto, utrum possint nutrire. Septimo, de fractione panis consecrati. Octavo, utrum vino consecrato possit aliquid admisceri.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEditur. Videtur quod accidentia non remaneant in hoc sacramento sine subiecto.

1. Nihil enim inordinatum aut fallax debet esse in hoc sacramento veritatis. Sed accidentia esse sine subiecto est contra rerum ordinem, quem Deus naturæ indidit. Videtur etiam ad quandam fallaciam pertinere, cum accidentia sint signa naturæ subiecti. Ergo in hoc sacramento non sunt accidentia sine subiecto.

2. Præterea, fieri non potest, etiam miraculose, quod definitio rei ab ea separetur; vel quod uni rei conveniat definitio alterius, puta quod homo, manens homo, sit animal irrationale. Ad hoc enim sequeretur contradictoria esse simul, hoc enim quod significat nomen rei, est definitio, ut dicitur in IV Metaphys. Sed ad definitionem accidentis pertinet quod sit in subiecto, ad definitionem vero substantiæ, quod per se subsistat non in subiecto. Non potest ergo miraculose fieri quod in hoc sacramento sint accidentia sine subiecto.

3. Præterea, accidens individuatur ex subiecto. Si ergo accidentia remanent in hoc sacramento sine subiecto, non erunt individua, sed universalia. Quod patet esse falsum, quia sic non essent sensibilia, sed intelligibilia tantum.

4. Præterea, accidentia per consecrationem huius sacramenti non adipiscuntur aliquam compositionem. Sed ante consecrationem non erant composita neque ex materia et forma, neque ex quo est et quod est. Ergo etiam post consecrationem non sunt composita altero horum modorum. Quod est inconueniens, quia sic essent simpliciora quam Angeli; cum tamen hæc accidentia sint sensibilia. Non ergo accidentia remanent in hoc sacramento sine subiecto.

SED CONTRA est quod Gregorius dicit, in homilia paschali, quod species sacramentales sunt illarum rerum vocabula quæ ante fuerunt, scilicet panis et vini. Et ita, cum non remaneat substantia panis et vini, videtur quod huiusmodi species sint sine subiecto.

RESPONDEO dicendum quod accidentia panis et vini, quæ sensu deprehenduntur in hoc sacramento remanere post consecrationem, non sunt sicut in subiecto in substantia panis et vini, quæ non remanet, ut su-

pra habitum est. Neque etiam in forma substantiali, quæ non manet; et, si remaneret, subiectum esse non posset, ut patet per Boëtium, in libro de Trin. Manifestum est etiam quod huiusmodi accidentia non sunt in substantia corporis et sanguinis Christi sicut in subiecto, quia substantia humani corporis nullo modo potest his accidentibus affici; neque etiam est possibile quod corpus Christi, gloriosum et impassibile existens, alteretur ad suscipiendas huiusmodi qualitates. Dicunt autem quidam quod sunt, sicut in subiecto, in ære circumstante. Sed nec hoc esse potest. Primo quidem, quia ær non est huiusmodi accidentium susceptivus. Secundo, quia huiusmodi accidentia non sunt ubi est ær. Quinimmo ad motum harum specierum ær depellitur. Tertio, quia accidentia non transeunt de subiecto in subiectum, ut scilicet idem accidens numero quod primo fuit in uno subiecto, postmodum fiat in alio. Accidens enim numerum accipit a subiecto. Unde non potest esse quod, idem numero manens, sit quandoque in hoc, quandoque in alio subiecto. Quarto quia, cum ær non spoliatur accidentibus propriis, simul haberet accidentia propria et aliena. Nec potest dici quod hoc fiat miraculose virtute consecrationis, quia verba consecrationis hoc non significant; quæ tamen non efficiunt nisi significatum. Et ideo relinquatur quod accidentia in hoc sacramento manent sine subiecto. Quod quidem virtute divina fieri potest. Cum enim effectus magis debeat a causa prima quam a causa secunda, potest Deus, qui est prima causa substantiæ et accidentis, per suam infinitam virtutem conservare in esse accidens subtracta substantia, per quam conservabatur in esse sicut per propriam causam, sicut etiam alios effectus naturalium causarum potest producere sine naturalibus causis; sicut corpus humanum formavit in utero virginis sine virili semine.

1. Ad primum ergo dicendum quod nihil prohibet aliquid esse ordinatum secundum communem legem naturæ, cuius tamen contrarium est ordinatum secundum speciale privilegium gratiæ, ut patet in resurrectione mortuorum, et in illuminatione cæcorum, prout etiam in rebus humanis quædam aliquibus conceduntur ex speciali privilegio præter communem legem. Et ita, licet sit secundum communem naturæ ordinem quod accidens sit in subiecto, ex speciali tamen ratione, secundum ordinem gratiæ, accidentia sunt in hoc sacramento sine subiecto, propter rationes supra inductas.

2. Ad secundum dicendum quod, cum ens non sit genus, hoc ipsum quod est esse, non potest esse essentia vel substantiæ vel accidentis. Non ergo definitio substantiæ est ens per se sine subiecto, nec definitio accidentis ens in subiecto sed quidditati seu essentiæ substantiæ competit habere esse non in subiecto; quidditati autem sive essentiæ accidentis competit habere esse in subiecto. In hoc autem sacramento non datur accidentibus quod ex VI suæ essentiæ sint sine subiecto, sed ex

divina virtute sustentante. Et ideo non desinunt esse accidentia, quia nec separatur ab eis definitio accidentis, nec competit eis definitio substantiæ.

3. Ad tertium dicendum quod huiusmodi accidentia acquisierunt esse individuum in substantia panis et vini, qua conversa in corpus et sanguinem Christi, remanent virtute divina accidentia in illo esse individuato quod prius habebant. Unde sunt singularia et sensibilia.

4. Ad quartum dicendum quod accidentia huiusmodi, manente substantia panis et vini, non habebant ipsa esse nec alia accidentia, sed substantia eorum habebat huiusmodi esse per ea; sicut nix est alba per albedinem. Sed post consecrationem ipsa accidentia quæ remanent, habent esse. Unde sunt composita ex esse et quod est, sicut in prima parte de Angelis dictum est. Et cum hoc, habent compositionem partium quantitativarum.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEditur. Videtur quod in hoc sacramento quantitas dimensionis panis vel vini non sit aliorum accidentium subiectum.

1. Accidentis enim non est accidens, nulla enim forma potest esse subiectum, cum subiici pertineat ad proprietatem materiæ. Sed quantitas dimensionis est quoddam accidens. Ergo quantitas dimensionis non potest esse subiectum aliorum accidentium.

2. Præterea, sicut quantitas individuatur ex substantia, ita etiam et alia accidentia. Si ergo quantitas dimensionis panis aut vini remanet individuata secundum esse prius habitum, in quo conservatur, pari ratione et alia accidentia remanent individuata secundum esse quod prius habebant in substantia. Non ergo sunt in quantitate dimensionis sicut in subiecto, cum omne accidens induitur per suum subiectum.

3. Præterea, inter alia accidentia panis et vini quæ remanent, deprehenduntur etiam sensu rarum et densum. Quæ non possunt esse in quantitate dimensionis præter materiam existente, quia rarum est quod habet parum de materia sub dimensionibus magnis; densum autem quod habet multum de materia sub dimensionibus parvis, ut dicitur in IV Physic. Ergo videtur quod quantitas dimensionis non possit esse subiectum accidentium quæ remanent in hoc sacramento.

4. Præterea, quantitas a subiecto separata videtur esse quantitas mathematica, quæ non est subiectum qualitatum sensibilibus. Cum ergo accidentia quæ remanent in hoc sacramento sint sensibilia, videtur quod non possint esse in hoc sacramento sicut in subiecto in quantitate panis et vini remanente post consecrationem.

SED CONTRA est quod qualitates non sunt divisibiles nisi per accidens, scilicet ratione subiecti. Dividuntur au-

tem qualitates remanentes in hoc sacramento per divisionem quantitatis dimensionis, sicut patet ad sensum. Ergo quantitas dimensionis est subiectum accidentium quæ remanent in hoc sacramento.

RESPONDEO dicendum quod necesse est dicere accidentia alia quæ remanent in hoc sacramento, esse sicut in subiecto in quantitate dimensionis panis vel vini remanente. Primo quidem, per hoc quod ad sensum apparet aliquod quantum esse ibi coloratum et aliis accidentibus affectum, nec in talibus sensus decipitur. Secundo, quia prima dispositio materiæ est quantitas dimensionis, unde et Plato posuit primas differentias materiæ magnum et parvum. Et quia primum subiectum est materia, consequens est quod omnia alia accidentia referantur ad subiectum mediante quantitate dimensionis, sicut et primum subiectum coloris dicitur superficies esse, ratione cuius quidam posuerunt dimensiones esse substantias corporum, ut dicitur in III Metaphys. Et quia, subtracto subiecto, remanent accidentia secundum esse quod prius habebant, consequens est quod omnia accidentia remanent fundata super quantitatem dimensionis. Tertio quia, cum subiectum sit principium individuationis accidentium, oportet id quod ponitur aliquorum accidentium subiectum esse, aliquo modo esse individuationis principium. Est enim de ratione individui quod non possit in pluribus esse. Quod quidem contingit dupliciter. Uno modo, quia non est natum in aliquo esse, et hoc modo formæ immateriales separatæ, per se subsistentes, sunt etiam per seipsas individuæ. Alio modo, ex eo quod forma substantialis vel accidentalis est quidem nata in aliquo esse, non tamen in pluribus, sicut hæc albedo, quæ est in hoc corpore. Quantum igitur ad primum, materia est individuationis principium omnibus formis inhærentibus, quia, cum huiusmodi formæ, quantum est de se, sint natæ in aliquo esse sicut in subiecto, ex quo aliqua earum recipitur in materia, quæ non est in alio, iam nec ipsa forma sic existens potest in alio esse. Quantum autem ad secundum, dicendum est quod individuationis principium est quantitas dimensionis. Ex hoc enim aliquid est natum esse in uno solo, quod illud est in se indivisum et divisum ab omnibus aliis. Divisio autem accidit substantiæ ratione quantitatis, ut dicitur in I Physic. Et ideo ipsa quantitas dimensionis est quoddam individuationis principium huiusmodi formis, in quantum scilicet diversæ formæ numero sunt in diversis partibus materiæ. Unde ipsa quantitas dimensionis secundum se habet quandam individuationem, ita quod possumus imaginari plures lineas eiusdem speciei differentes positione, quæ cadit in ratione quantitatis huius; convenit enim dimensionis quod sit quantitas positionem habens. Et ideo potius quantitas dimensionis potest esse subiectum aliorum accidentium quam e converso.

1. Ad primum ergo dicendum quod accidens per se

non potest esse subiectum alterius accidentis, quia non per se est. Secundum vero quod est in alio, unum accidens dicitur esse subiectum alterius, inquantum unum accidens recipitur in subiecto alio mediante, sicut superficies dicitur esse subiectum coloris. Unde, quando accidenti datur divinitus ut per se sit, potest etiam per se alterius accidentis esse subiectum.

2. Ad secundum dicendum quod alia accidentia, etiam secundum quod erant in substantia panis, individuantur mediante quantitate dimensioniva, sicut dictum est. Et ideo potius quantitas dimensioniva est subiectum aliorum accidentium remanentium in hoc sacramento quam e converso.

3. Ad tertium dicendum quod rarum et densum sunt quædam qualitates consequentes corpora ex hoc quod habent multum vel parum de materia sub dimensionibus, sicut etiam omnia alia accidentia consequuntur ex principiis substantiæ. Et sicut, subtracta substantia, divina virtute conservantur alia accidentia; ita, subtracta materia, divina virtute conservantur qualitates materiam consequentes, sicut rarum et densum.

4. Ad quartum dicendum quod quantitas mathematica non abstrahit a materia intelligibili, sed a materia sensibili, ut dicitur VII Metaphys. Dicitur autem materia sensibilis ex hoc quod subiicitur sensibilibus qualitatibus. Et ideo manifestum est quod quantitas dimensioniva quæ remanet in hoc sacramento sine subiecto, non est quantitas mathematica.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEditur. Videtur quod species quæ remanent in hoc sacramento, non possint immutari aliquid extrinsecum.

1. Probatur enim in VII Metaphysic Quod formæ quæ sunt in materia, fiunt a formis quæ sunt in materia, non autem a formis quæ sunt sine materia, eo quod simile agit sibi simile. Sed species sacramentales sunt species sine materia, quia remanent sine subiecto, ut ex dictis patet. Non ergo possunt immutare materiam exteriorem, inducendo aliquam formam.

2. Præterea, cessante actione primi agentis, necesse est quod cesset actio instrumenti, sicut, quiescente fabro, non movetur martellus. Sed omnes formæ accidentales agunt instrumentaliter in virtute formæ substantialis tanquam principalis agentis. Cum ergo in hoc sacramento non remaneat forma substantialis panis et vini, sicut supra habitum est, videtur quod formæ accidentales remanentes agere non possunt ad immutationem exterioris materiæ.

3. Præterea, nihil agit extra suam speciem, quia effectus non potest esse potior causa. Sed species sacra-

mentales omnes sunt accidentia. Non ergo possunt exteriorem materiam immutare, ad minus ad formam substantialem.

SED CONTRA est quod, si non possent immutare exteriora corpora, non possent sentiri, sentitur enim aliquid per hoc quod immutatur sensus a sensibili, ut dicitur I de Anima.

RESPONDEO dicendum quod, quia unumquodque agit in quantum est ens actu, consequens est quod unumquodque, sicut se habet ad esse, ita se habet ad agere. Quia igitur, secundum prædicta, speciebus sacramentalibus datum est divina virtute ut remaneant in suo esse quod habebant substantia panis et vini existente, consequens est quod etiam remaneant in suo agere. Et ideo omnem actionem quam poterant agere substantia panis et vini existente, possunt etiam agere substantia panis et vini transeunte in corpus et sanguinem Christi. Unde non est dubium quod possunt immutare exteriora corpora.

1. Ad primum ergo dicendum quod species sacramentales, licet sint formæ sine materia existentes, retinent tamen idem esse quod habebant prius in materia. Et ideo secundum suum esse assimilantur formis quæ sunt in materia.

2. Ad secundum dicendum quod ita actio formæ accidentaliter dependet ab actione formæ substantialis, sicut esse accidentis dependet ab esse substantiæ. Et ideo, sicut divina virtute datur speciebus sacramentalibus ut possint esse sine substantia, ita datur eis ut possint agere sine forma substantiali, virtute Dei, a quo sicut a primo agente dependet omnis actio formæ et substantialis et accidentaliter.

3. Ad tertium dicendum quod immutatio quæ est ad formam substantialem, non fit a forma substantiali immediate, sed mediantibus qualitatibus activis et passivis, quæ agunt in virtute formæ substantialis. Hæc autem virtus instrumentalis conservatur in speciebus sacramentalibus divina virtute sicut et prius erat. Et ideo possunt agere ad formam substantialem instrumentaliter, per quem modum aliquid potest agere ultra suam speciem, non quasi virtute propria, sed virtute principalis agentis.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEditur. Videtur quod species sacramentales corrumpi non possunt.

1. Corruptio enim accidit per separationem formæ a materia. Sed materia panis non remanet in hoc sacramento, ut ex supra dictis patet. Ergo huiusmodi species non possunt corrumpi.

2. Præterea, nulla forma corrumpitur nisi per accidens, corrupto subiecto, unde formæ per se subsistentes incorruptibiles sunt, sicut patet in substantiis spiritualibus. Sed species sacramentales sunt formæ sine subiecto. Ergo corrumpi non possunt.

3. Præterea, si corrumpuntur, aut hoc erit naturaliter, aut miraculose. Sed non naturaliter, quia non est ibi assignare aliquod corruptionis subiectum, quod maneat corruptione terminata. Similiter etiam nec miraculose, quia miracula quæ sunt in hoc sacramento, fiunt virtute consecrationis, per quam species sacramentales conservantur; non est autem idem causa conservationis et corruptionis. Ergo nullo modo species sacramentales corrumpi possunt.

SED CONTRA est quod sensu deprehenditur hostias consecratas putrefieri et corrumpi.

RESPONDEO dicendum quod corruptio est motus ex esse in non esse. Dictum est autem supra quod species sacramentales retinent idem esse quod prius habebant substantia panis et vini existente. Et ideo, sicut esse horum accidentium poterat corrumpi substantia panis et vini existente, ita etiam potest corrumpi illa substantia abeunte. Poterant autem huiusmodi accidentia primo corrumpi dupliciter, uno modo, per se; alio modo, per accidens. Per se quidem, sicut per alterationem qualitatum, et augmentum vel diminutionem quantitatis, non quidem per modum augmenti vel diminutionis, qui invenitur in solis corporibus animatis, qualia non sunt substantia panis et vini, sed per additionem vel divisionem; nam, sicut dicitur in III Metaphys., per divisionem una dimensio corrumpitur et fiunt duæ, per additionem autem e converso ex duabus fit una. Et per hunc modum manifeste possunt corrumpi huiusmodi accidentia post consecrationem, quia et ipsa quantitas dimensiva remansens potest divisionem et additionem recipere; et, cum sit subiectum qualitatum sensibilium, sicut dictum est, potest etiam esse subiectum alterationis eorum, puta si alteretur color aut sapor panis aut vini. Alio modo poterant corrumpi per accidens, per corruptionem subiecti. Et hoc modo possunt corrumpi etiam post consecrationem. Quamvis enim subiectum non remaneat, remanet tamen esse quod habebant huiusmodi accidentia in subiecto, quod quidem est proprium et conforme subiecto. Et ideo huiusmodi esse potest corrumpi a contrario agente, sicut corrumpebatur substantia panis vel vini, quæ etiam non corrumpebatur nisi præcedente alteratione circa accidentia. Distinguendum tamen est inter utramque prædictarum corruptionum. Quia, cum corpus Christi et sanguis succedant in hoc sacramento substantiæ panis et vini, si fiat talis immutatio ex parte accidentium quæ non suffecisset ad corruptionem panis et vini, propter talem immutationem non desinit corpus et sanguis Christi esse sub hoc sacramento, sive fiat immu-

tatio ex parte qualitatis, puta cum modicum immutatur color aut sapor vini aut panis; sive ex parte quantitatis, sicut cum dividitur panis aut vinum in tales partes quod adhuc in eis possit salvari natura panis aut vini. Si vero fiat tanta immutatio quod fuisset corrupta substantia panis aut vini, non remanent corpus et sanguis Christi sub hoc sacramento. Et hoc tam ex parte qualitatum, sicut cum ita immutatur color et sapor et aliæ qualitates panis aut vini quod nullo modo posset compati natura panis aut vini, sive etiam ex parte quantitatis, puta si pulverizetur panis, vel vinum in minimas partes dividatur, ut iam non remaneant species panis vel vini.

1. Ad primum ergo dicendum quod, quia ad corruptionem per se pertinet quod auferatur esse rei in quantum esse alicuius formæ est in materia, consequens est quod per corruptionem separetur forma a materia. Si vero huiusmodi esse non esset in materia, simile tamen ei quod est in materia, posset per corruptionem auferri etiam materia non existente, sicut accidit in hoc sacramento, ut ex dictis patet.

2. Ad secundum dicendum quod species sacramentales, licet sint formæ non in materia, habent tamen esse quod prius in materia habebant.

3. Ad tertium dicendum quod corruptio illa specierum non est miraculosa, sed naturalis, præsupponit tamen miraculum quod est factum in consecratione, scilicet quod illæ species sacramentales retineant esse sine subiecto quod prius habebant in subiecto; sicut et cæcus miraculose illuminatus naturaliter videt.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEditur. Videtur quod ex speciebus sacramentalibus nihil possit generari.

1. Omne enim quod generatur, ex aliqua materia generatur, ex nihilo enim nihil generatur, quamvis ex nihilo fiat aliquid per creationem. Sed speciebus sacramentalibus non subest aliqua materia nisi corporis Christi, quod est incorruptibile. Ergo videtur quod ex speciebus sacramentalibus nihil possit generari.

2. Præterea, ea quæ non sunt unius generis, non possunt ex invicem fieri, non enim ex albedine fit linea. Sed accidens et substantia differunt genere. Cum ergo species sacramentales sint accidentia, videtur quod ex eis non possit aliqua substantia generari.

3. Præterea, si ex eis generatur aliqua substantia corporea, non erit sine accidente. Si ergo ex speciebus sacramentalibus generatur aliqua substantia corporea, oportet quod ex accidente generetur substantia et accidens, duo scilicet ex uno, quod est impossibile. Ergo impossibile est quod ex speciebus sacramentalibus aliqua substantia corporea generetur.

SED CONTRA est quod ad sensum videri potest ex speciebus sacramentalibus aliquid generari, vel cinerem, si comburantur; vel vermes, si putrefiant; vel pulverem, si conterantur.

RESPONDEO dicendum quod, cum corruptio unius sit generatio alterius, ut dicitur in I de generat., necesse est quod ex speciebus sacramentalibus aliquid generetur, cum corrumpantur, ut dictum est. Non enim sic corrumpuntur ut omnino dispareant, quasi in nihilum redigantur, sed manifeste aliquid sensibile eis succedit. Quomodo autem ex eis aliquid generari possit, difficile est videre. Manifestum est enim quod ex corpore et sanguine Christi, quæ ibi veraciter sunt, non generatur aliquid, cum sint incorruptibilia. Si autem substantia panis aut vini remaneret in hoc sacramento, vel eorum materia, facile esset assignare quod ex eis generatur illud sensibile quod succedit, ut quidam posuerunt. Sed hoc est falsum, ut supra habitum est. Et ideo quidam dixerunt quod ea quæ generantur, non fiunt ex speciebus sacramentalibus, sed ex ære circumstante. Quod quidem multipliciter apparet esse impossibile. Primo quidem, quia ex eo generatur aliquid quod prius alteratum et corruptum apparet. Nulla autem alteratio et corruptio prius apparuit in ære circumstante. Unde ex eo vermes aut cineres non generantur. Secundo, quia natura æris non est talis quod ex eo per tales alterationes talia generentur. Tertio, quia potest contingere in magna quantitate hostias consecratas comburi vel putrefieri, nec esset possibile tantum de corpore terreo ex ære generari, nisi magna et etiam valde sensibili inspissatione æris facta. Quarto, quia idem potest accidere corporibus solidis circumstantibus, puta ferro aut lapidibus, quæ integra remanent post prædictorum generationem. Unde hæc positio stare non potest, quia contrariatur ei quod ad sensum apparet. Et ideo alii dixerunt quod redit substantia panis et vini in ipsa corruptione specierum, et sic ex substantia panis et vini redeunte generantur cineres aut vermes aut aliquid huiusmodi. Sed hæc positio non videtur esse possibilis. Primo quidem quia, si substantia panis et vini conversa est in corpus et sanguinem, ut supra habitum est, non potest substantia panis vel vini redire nisi corpore aut sanguine Christi iterum converso in substantiam panis et vini, quod est impossibile, sicut, si ær sit conversus in ignem, non potest ær redire nisi iterum ignis convertatur in ærem. Si vero substantia panis aut vini sit annihilata, non potest iterum redire, quia quod in nihilum decidit, non redit idem numero, nisi forte dicatur redire prædicta substantia, quia Deus de novo creat novam substantiam loco primæ. Secundo videtur hoc esse impossibile, quia non est dare quando substantia panis redeat. Manifestum est enim ex supra dictis quod, manentibus speciebus panis et vini, manet corpus et sanguis Christi, quæ non sunt simul

cum substantia panis et vini in hoc sacramento, secundum præhabita. Unde substantia panis et vini non potest redire, speciebus sacramentalibus manentibus. Similiter etiam nec eis cessantibus, quia iam substantia panis et vini esset sine propriis accidentibus, quod est impossibile. Nisi forte dicatur quod in ipso ultimo instanti corruptionis specierum redit, non quidem substantia panis et vini, quia illud idem instans est in quo primo habent esse substantiæ generatæ ex speciebus, sed materia panis et vini magis quasi de novo creata dicitur quam rediens, proprie loquendo. Et secundum hoc, posset sustineri prædicta positio. Verum, quia non rationabiliter videtur dici quod miraculose aliquid accidit in hoc sacramento nisi ex ipsa consecratione, ex qua non est quod materia creetur vel redeat; melius videtur dicendum quod in ipsa consecratione miraculose datur quantitati dimensionis panis et vini quod sit primum subiectum subsequentium formarum. Hoc autem est proprium materiæ. Et ideo ex consequenti datur prædictæ quantitati dimensionis omne id quod ad materiam pertinet. Et ideo quidquid posset generari ex materia panis si esset, totum potest generari ex prædicta quantitate dimensionis panis vel vini, non quidem novo miraculo, sed ex VI miraculi prius facti.

1. Ad primum ergo dicendum quod, quamvis non sit ibi materia ex qua aliquid generetur, quantitas tamen dimensionis supplet vicem materiæ, ut dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod illæ species sacramentales sunt quidem accidentia, habent tamen actum et vim substantiæ, ut dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod quantitas dimensionis panis et vini et retinet naturam propriam, et accipit miraculose vim et proprietatem substantiæ. Et ideo potest transire in utrumque, idest in substantiam et dimensionem.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod species sacramentales non possint nutrire.

1. Dicit enim Ambrosius, in libro de sacramentis, non iste panis est qui vadit in corpus, sed panis vitæ æternæ, qui animæ nostræ substantiam fulcit. Sed omne quod nutrit, vadit in corpus. Ergo panis iste non nutrit. Et eadem ratio est de vino.

2. Præterea, sicut dicitur in libro de generat., ex eisdem nutrimur ex quibus sumus. Species autem sacramentales sunt accidentia, ex quibus homo non constat, non enim accidens est pars substantiæ. Ergo videtur quod species sacramentales nutrire non possunt.

3. Præterea, Philosophus dicit, in I de Anima, quod alimentum nutrit prout est quædam substantia, auget au-

tem prout est aliquid quantum. Sed species sacramentales non sunt substantia. Ergo non possunt nutrire.

SED CONTRA est quod apostolus, I Cor. XI, loquens de hoc sacramento, dicit, alius quidem esurit, alius autem ebrius est, ubi dicit Glossa quod notat illos qui, post celebrationem sacri mysterii et consecrationem panis et vini, suas oblationes vindicabant, et, aliis non communicantes, sibi solis sumebant, ita ut inde etiam inebriarentur. Quod quidem non potest contingere si sacramentales species non nutrirent. Ergo species sacramentales nutriunt.

RESPONDEO dicendum quod hæc quaestio difficultatem non habet, præcedenti quaestione soluta. Ex hoc enim, ut dicitur in I de Anima, cibus nutrit, quod convertitur in substantiam nutriti. Dictum est autem quod species sacramentales possunt converti in substantiam aliquam quæ ex eis generatur. Per eandem autem rationem possunt converti in corpus humanum, per quam possunt converti in cineres vel in vermes. Et ideo manifestum est quod nutriunt. Quod autem quidam dicunt, quod non vere nutriunt, quasi in corpus humanum convertantur, sed reficiunt et confortant quadam sensuum immutatione, sicut homo confortatur ex odore cibi et inebriatur ex odore vini, ad sensum patet esse falsum. Talis enim refectio non diu sufficit homini, cuius corpus, propter continuam deperditionem, restauratione indiget. Et tamen homo diu sustentari posset, si hostias et vinum consecratum sumeret in magna quantitate. Similiter etiam non potest stare quod quidam dicunt, quod species sacramentales nutriunt per formam substantialem panis et vini, quæ remanet. Tum quia non remanet, ut supra habitum est. Tum quia non est actus formæ nutrire, sed magis materiæ, quæ accipit formam nutriti, recedente forma nutrimenti. Unde dicitur in I de Anima, quod nutrimentum in principio est dissimile, in fine autem simile.

1. Ad primum ergo dicendum quod, facta consecratione, dupliciter potest dici panis in hoc sacramento. Uno modo, ipsæ species panis, quæ retinent nomen prioris substantiæ, ut Gregorius dicit, in homilia paschali. Alio modo, potest dici panis ipsum corpus Christi, quod est panis mysticus de cælo descendens. Ambrosius ergo, cum dicit quod iste panis non transit in corpus, accipit panem secundo modo, quia scilicet corpus Christi non convertitur in corpus hominis, sed reficit mentem eius. Non autem loquitur de pane primo modo dicto.

2. Ad secundum dicendum quod species sacramentales, etsi non sint ea ex quibus corpus hominis constat, tamen in ea convertuntur, sicut dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod species sacramentales, quamvis non sint substantia, habent tamen virtutem substantiæ, ut dictum est.

ARTICULUS 7

AD SEPTIMUM SIC PROCEditur. Videtur quod species sacramentales non frangantur in hoc sacramento.

1. Dicit enim Philosophus, in IV Meteor., quod corpora dicuntur frangibilia propter determinatam dispositionem pororum. Quod non potest attribui sacramentalibus speciebus. Ergo sacramentales species non possunt frangi.

2. Præterea, fractionem sequitur sonus. Sed species sacramentales non sunt sonabiles, dicit enim Philosophus, I de Anima, quod sonabile est corpus durum habens superficiem levem. Ergo species sacramentales non franguntur.

3. Præterea, eiusdem videtur esse frangi et masticari. Sed verum corpus Christi est quod manducatur, secundum illud Ioan. VI, qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem. Ergo corpus Christi est quod frangitur et masticatur. Unde et in confessione berengarii dicitur, consentio sanctæ Romanæ ecclesiæ, et corde et ore profiteor panem et vinum quæ in altari ponuntur, post consecrationem verum corpus et sanguinem Christi esse, et in veritate manibus sacerdotum tractari, frangi et fidelium dentibus atteri. Non ergo fractio debet attribui sacramentalibus speciebus.

SED CONTRA est quod fractio fit per divisionem quantitatis. Sed nullum quantum ibi dividitur nisi species sacramentales, quia neque corpus Christi, quod est incorruptibile; neque substantia panis, quæ non manet. Ergo species sacramentales franguntur.

RESPONDEO dicendum quod apud antiquos circa hoc multiplex fuit opinio. Quidam enim dixerunt quod non erat in hoc sacramento fractio secundum rei veritatem, sed solum secundum aspectum intuentium. Sed hoc non potest stare. Quia in hoc sacramento veritatis sensus non decipitur circa ea quorum iudicium ad ipsum pertinet, inter quæ est fractio, per quam ex uno fiunt multa, quæ quidem sunt sensibilia communia, ut patet in libro de Anima. Unde alii dixerunt quod erat ibi vera fractio sine substantia existente. Sed hoc etiam sensui contradicit. Apparet enim in hoc sacramento aliquod quantum, prius unum existens, postea in multa partitum, quod quidem oportet esse subiectum fractionis. Non autem potest dici quod ipsum corpus Christi verum frangatur. Primo quidem, quia est incorruptibile et impassibile. Secundo, quia est totum sub qualibet parte, ut supra habitum est, quod est quidem contra rationem eius quod frangitur. Unde relinquitur quod fractio sit sicut in subiecto in quantitate dimensiva panis, sicut et alia accidentia. Et sicut species sacramentales sunt sacramentum corporis Christi veri, ita fractio huiusmodi specie-

rum est sacramentum dominicæ passionis, quæ fuit in corpore Christi vero.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut in speciebus sacramentalibus remanet rarum et densum, ut supra dictum est, ita etiam remanet ibi porositas, et per consequens frangibilitas.

2. Ad secundum dicendum quod densitatem sequitur duritia. Et ideo, ex quo in speciebus sacramentalibus remanet densitas, consequens est quod remaneat ibi duritia, et per consequens sonabilitas.

3. Ad tertium dicendum quod illud quod manducatur in propria specie, ipsummet frangitur et masticatur in sua specie. Corpus autem Christi non manducatur in sua specie, sed in specie sacramentali. Unde super illud iohannis VI, caro non prodest quidquam, dicit Augustinus, hoc est intelligendum secundum illos qui carnaliter intelligebant carnem quippe sic intellexerunt quo modo in cadavere dilaniatur, aut in macello venditur. Et ideo ipsum corpus Christi non frangitur, nisi secundum speciem sacramentalem. Et hoc modo intelligenda est confessio berengarii, ut fractio et contritio dentium referatur ad speciem sacramentalem, sub qua vere est corpus Christi.

ARTICULUS 8

AD OCTAVUM SIC PROCEditur. Videtur quod vino consecrato non possit aliquis liquor misceri.

1. Omne enim quod miscetur alicui, recipit qualitatem ipsius. Sed nullus liquor potest recipere qualitatem sacramentalium specierum, quia accidentia illa sunt sine subiecto, ut dictum est. Ergo videtur quod nullus liquor possit permisceri speciebus sacramentalibus vini.

2. Præterea, si aliquis liquor permisceatur illis speciebus, oportet quod ex his fiat aliquod unum. Sed non potest fieri aliquod unum neque ex liquore, qui est substantia, et speciebus sacramentalibus, quæ sunt accidentia; neque ex liquore et sanguine Christi, qui, ratione suæ incorruptibilitatis, neque additionem recipit neque diminutionem. Ergo nullus liquor potest admisceri vino consecrato.

3. Præterea, si aliquis liquor admisceatur vino consecrato, videtur quod etiam ipsum efficiatur consecratum, sicut aqua quæ admiscetur aquæ benedictæ, efficitur etiam benedicta. Sed vinum consecratum est vere sanguis Christi. Ergo etiam liquor permixtus esset sanguis Christi. Et ita aliquid fieret sanguis Christi aliter quam per consecrationem, quod est inconveniens. Non ergo vino consecrato potest aliquis liquor permisceri.

4. Præterea, si duorum unum totaliter corrumpatur, non erit mixtio, ut dicitur in I de generat. Sed ad permutationem cuiuscumque liquoris videtur corrumpi species

sacramentalis vini, ita quod sub ea desinat esse sanguis Christi. Tum quia magnum et parvum sunt differentię quantitatis et diversificant ipsam, sicut album et nigrum colorem. Tum etiam quia liquor permixtus, cum non habeat obstaculum, videtur undique diffundi per totum, et ita desinit ibi esse sanguis Christi, qui non est ibi simul cum alia substantia. Non ergo aliquis liquor potest permisceri vino consecrato.

SED CONTRA est quod ad sensum patet alium liquorem vino permisceri posse post consecrationem, sicut et ante.

RESPONDEO dicendum quod istius quæstionis veritas manifesta est ex præmissis. Dictum est enim supra quod species in hoc sacramento permanentes, sicut adipiscuntur virtute consecrationis modum essendi substantię, ita etiam adipiscuntur modum agendi et patendi, ut scilicet agere et pati possint quidquid ageret vel pateretur substantia si ibi præsens existeret. Manifestum est autem quod, si esset ibi substantia vini, liquor aliquis posset ei permisceri. Huius tamen permixtionis diversus esset effectus et secundum formam liquoris, et secundum quantitatem. Si enim permisceretur aliquis liquor in tanta quantitate quod posset diffundi per totum vinum, totum fieret permixtum. Quod autem est commixtum ex duobus, neutrum miscibile est, sed utrumque transit in quoddam tertium ex his compositum. Unde sequeretur quod vinum prius existens non remaneret, si liquor permixtus esset alterius speciei. Si autem esset eiusdem speciei liquor adiunctus, puta si vinum permisceretur vino, remaneret quidem eadem species, sed non remaneret idem numero vinum. Quod declarat diversitas accidentium, puta si unum vinum esset album, et aliud rubeum. Si vero liquor adiunctus esset tam parvæ quantitatis quod non posset perfundi per totum, non fieret totum vinum permixtum, sed aliqua pars eius. Quæ quidem non remaneret eadem numero, propter permixtionem extraneæ materiæ. Remaneret tamen eadem specie, non solum si parvus liquor permixtus esset eiusdem speciei, sed etiam si esset alterius speciei, quia gutta aquæ multo vino permixta transit in speciem vini, ut dicitur in I de generatione. Manifestum est autem ex prædictis quod corpus et sanguis Christi remanent in hoc sacramento quandiu illæ species manent eadem in numero, consecratur enim hic panis et hoc vinum. Unde si fiat tanta permixtio liquoris cuiuscumque quod pertingat ad totum vinum consecratum et fiat permixtum, et erit aliud numero, et non remanebit ibi sanguis Christi. Si vero fiat tam parva alicuius liquoris adiunctio quod non possit diffundi per totum, sed usque ad aliquam partem specierum, desinet esse sanguis Christi sub illa parte vini consecrati, remanebit tamen sub alia.

1. Ad primum ergo dicendum quod innocentius III dicit, in quadam decretali, quod ipsa accidentia vinum

appositum videntur efficere, quia, si aqua fuerit apposita, vini saporem assumeret. Contingit igitur accidentia mutare subiectum, sicut et subiectum contingit accidentia permutare. Cedit quippe natura miraculo, et virtus supra consuetudinem operatur. Hoc tamen non est sic intelligendum quasi idem numero accidens quod prius fuit in vino ante consecrationem, postmodum fiat in vino apposito, sed talis permutatio fit per actionem. Nam accidentia vini remanentia retinent actionem substantiæ, secundum prædicta, et ita immutando afficiunt liquorem appositum.

2. Ad secundum dicendum quod liquor appositus vino consecrato nullo modo miscetur substantiæ sanguinis Christi. Miscetur tamen speciebus sacramentalibus, ita tamen quod, permixtione facta, corrumpuntur prædictæ species, vel in toto vel in parte, secundum modum quo supra dictum est quod ex speciebus illis potest aliquid generari. Et si quidem corrumpantur in toto, nulla iam remanet quæstio, quia iam totum erit uniforme. Si autem corrumpantur in parte, erit quidem una dimensio secundum continuitatem quantitatis, non tamen una secundum modum essendi, quia una pars eius est sine subiecto, alia erit in subiecto; sicut, si aliquod corpus constituatur ex duobus metallis, erit unum corpus secundum rationem quantitatis, non tamen unum secundum speciem naturæ.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut innocentius III dicit, in decretali prædicta, si post calicis consecrationem aliud vinum mittatur in calicem, illud quidem non transit in sanguinem, neque sanguini commiscetur, sed, accidentibus prioris vini commixtum, corpori quod sub eis latet undique circumfunditur, non madidans circumfusum. Quod quidem intelligendum est quando non fit tanta permixtio liquoris extranei quod sanguis Christi desinat esse sub toto. Tunc enim undique dicitur circumfundi, non quia tangat sanguinem Christi secundum eius proprias dimensiones, sed secundum dimensiones sacramentales, sub quibus continetur. Nec est simile de aqua benedicta, quia illa benedictio nullam immutationem facit circa substantiam aquæ, sicut facit consecratio vini.

4. Ad quartum dicendum quod quidam posuerunt quod, quantumcumque parva fiat extranei liquoris permixtio, substantia sanguinis Christi desinet esse sub toto. Et hoc ratione inducta. Quæ tamen non cogit. Quia magnum et parvum diversificant quantitatem dimensionem non quantum ad eius essentiam, sed quantum ad determinationem mensuræ. Similiter etiam liquor appositus adeo potest esse parvus quod sua parvitate impeditur ne diffundatur per totum, et non solum dimensionibus, quæ, licet sint sine subiecto, tamen obstant alteri liquori sicut et substantia si ibi esset, secundum ea quæ præmissa sunt.

QUÆSTIO 66

DEINDE considerandum est de forma huius sacramenti. Et circa hoc quærentur sex. Primo, quæ sit forma huius sacramenti. Secundo, utrum sit conveniens forma consecrationis panis. Tertio, utrum sit conveniens forma consecrationis sanguinis. Quarto, de virtute utriusque formæ. Quinto, de veritate locutionis. Sexto, de comparatione unius formæ ad aliam.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod hæc non sit forma huius sacramenti, hoc est corpus meum, et, hic est calix sanguinis mei.

1. Illa enim verba videntur pertinere ad formam sacramenti quibus Christus corpus suum et sanguinem consecravit. Sed Christus ante benedixit panem acceptum, et postea dixit, accipite et comedite, hoc est corpus meum, ut habetur Matth. XXVI; et similiter fecit de calice. Ergo prædicta verba non sunt forma huius sacramenti.

2. Præterea, eusebius emesenus dicit quod invisibilis sacerdos visibiles creaturas in suum corpus convertit, dicens, accipite et comedite, hoc est corpus meum. Ergo totum hoc videtur pertinere ad formam sacramenti. Et eadem ratio est de verbis pertinentibus ad sanguinem.

3. Præterea, in forma baptismi exprimitur persona ministri et actus eius, cum dicitur, ego te baptizo. Sed in præmissis verbis nulla fit mentio de persona ministri, nec de actu eius. Ergo non est conveniens forma sacramenti.

4. Præterea, forma sacramenti sufficit ad perfectionem sacramenti, unde sacramentum baptismi quandoque perfici potest solis verbis formæ prolatis, et omnibus aliis prætermisissis. Si ergo prædicta verba sunt forma huius sacramenti, videtur quod aliquando possit hoc sacramentum perfici his solis verbis prolatis, et omnibus aliis prætermisissis quæ in Missa dicuntur. Quod tamen videtur esse falsum, quia, ubi verba alia prætermitterentur, prædicta verba acciperentur ex persona sacerdotis proferentis, in cuius corpus et sanguinem panis et vinum non convertuntur. Non ergo prædicta verba sunt forma huius sacramenti.

SED CONTRA est quod Ambrosius dicit, in libro de sacramentis, consecratio fit verbis et sermonibus Domini Iesu. Nam per reliqua omnia quæ dicuntur, laus Deo defertur, oratione petitur pro populo, pro regibus, pro ceteris. Ubi autem sacramentum conficitur, iam non suis

sermonibus sacerdos utitur, sed utitur sermonibus Christi. Ergo sermo Christi hoc conficit sacramentum.

RESPONDEO dicendum quod hoc sacramentum ab aliis sacramentis differt in duobus. Primo quidem quantum ad hoc, quod hoc sacramentum perficitur in consecratione materiæ, alia vero sacramenta perficiuntur in usu materiæ consecratæ. Secundo, quia in aliis sacramentis consecratio materiæ consistit solum in quadam benedictione, ex qua materia consecrata accipit instrumentaliter quandam spiritualem virtutem, quæ per ministrum, qui est instrumentum animatum, potest ad instrumenta inanimata procedere. Sed in hoc sacramento consecratio materiæ consistit in quadam miraculosa conversione substantiæ, quæ a solo Deo perfici potest. Unde minister in hoc sacramento perficiendo non habet alium actum nisi prolationem verborum. Et quia forma debet esse conveniens rei, ideo forma huius sacramenti differt a formis aliorum sacramentorum in duobus. Primo quidem, quia formæ aliorum sacramentorum important usum materiæ, puta baptismationem vel consignationem, sed forma huius sacramenti importat solam consecrationem materiæ, quæ in transubstantiatione consistit; puta cum dicitur, hoc est corpus meum, vel, hic est calix sanguinis mei. Secundo, quia formæ aliorum sacramentorum proferuntur ex persona ministri, sive per modum exercentis actum, sicut cum dicitur, ego te baptizo, vel, ego te confirmo; sive per modum imperantis, sicut in sacramento ordinis dicitur, accipe potestatem, etc.; sive per modum deprecantis, sicut cum in sacramento extremæ unctionis dicitur, per istam unctionem et nostram intercessionem, etc. Sed forma huius sacramenti proferitur ex persona ipsius Christi loquentis, ut detur intelligi quod minister in perfectione huius sacramenti nihil agit nisi quod profert verba Christi.

1. Ad primum ergo dicendum quod circa hoc est multiplex opinio. Quidam enim dixerunt quod Christus, qui habebat potestatem excellentiæ in sacramentis, absque omni forma verborum hoc sacramentum perfecit; et postea verba protulit sub quibus alii postea consecrarent. Quod videntur sonare verba innocentii III dicentis, sane dici potest quod Christus virtute divina confecit, et postea formam expressit sub qua posteri benedicerent. Sed contra hoc expresse sunt verba evangelii, in quibus dicitur quod Christus benedixit, quæ quidem benedictio aliquibus verbis facta est. Unde prædicta verba innocentii sunt opinative magis dicta quam determinative. Quidam autem dixerunt quod benedictio illa facta est quibusdam aliis verbis nobis ignotis. Sed nec hoc stare potest. Quia benedictio consecrationis nunc perficitur per recitationem eorum quæ tunc acta sunt. Unde, si tunc per hæc verba non est facta consecratio, nec modo fieret. Et ideo alii dixerunt quod illa benedictio eisdem etiam verbis facta est quibus modo

fit, sed Christus ea bis protulit, primo quidem secreto, ad consecrandum; secundo manifeste, ad instruendum. Sed nec hoc stare potest. Quia sacerdos consecrat proferens hæc verba, non ut a Christo in occulta benedictione dicta, sed ut publice prolata. Unde, cum non habeant vim huiusmodi verba nisi ex Christi prolatione, videtur quod etiam Christus manifeste ea proferens consecraverit. Et ideo alii dixerunt quod evangelistæ non semper eundem ordinem in recitando servaverunt quod res sunt gestæ, ut patet per Augustinum, in libro de consensu evangelistarum. Unde intelligendum est ordinem rei gestæ sic exprimi posse, accipiens panem, benedixit dicens, hoc est corpus meum, et deinde fregit et dedit discipulis suis. Sed idem sensus potest esse in verbis evangelii non mutatis. Nam hoc participium dicens concomitantiam quandam importat verborum prolatorum ad ea quæ præcedunt. Non autem oportet quod hæc concomitantia intelligatur solum respectu verbi ultimi prolata, quasi Christus tunc ista verba protulerit quando dedit discipulis suis, sed potest intelligi concomitantia respectu totius præcedentis, ut sit sensus, dum benediceret et frangeret et daret discipulis suis, hæc verba dixit, accipite etc.

2. Ad secundum dicendum quod in his verbis, accipite et comedite, intelligitur usus materiæ consecratæ, qui non est de necessitate huius sacramenti, ut supra habitum est. Et ideo nec hæc verba sunt de substantia formæ. Quia tamen ad quandam perfectionem sacramenti pertinet materiæ consecratæ usus, sicut operatio non est prima, sed secunda perfectio rei; ideo per omnia hæc verba exprimitur tota perfectio huius sacramenti. Et hoc modo eusebius intellexit his verbis confici sacramentum, quantum ad primam et secundam perfectionem ipsius.

3. Ad tertium dicendum quod in sacramento baptismi minister aliquem actum exercet circa usum materiæ, qui est de essentia sacramenti, quod non est in hoc sacramento. Et ideo non est similis ratio.

4. Ad quartum dicendum quod quidam dixerunt hoc sacramentum perfici non posse prædictis verbis prolatis et aliis prætermisissis, præcipue quæ sunt in canone Missæ. Sed hoc patet esse falsum. Tum ex verbis Ambrosii supra inductis. Tum etiam quia canon Missæ non est idem apud omnes, nec secundum omnia tempora, sed diversa sunt a diversis apposita. Unde dicendum est quod, si sacerdos sola verba prædicta proferret cum intentione conficiendi hoc sacramentum, perficeretur hoc sacramentum, quia intentio faceret ut hæc verba intelligerentur quasi ex persona Christi prolata, etiam si verbis præcedentibus hoc non recitaretur. Graviter tamen peccaret sacerdos sic conficiens hoc sacramentum, utpote ritum ecclesiæ non servans. Nec est simile de baptismo, quod est sacramentum necessitatis, defec-

tum autem huius sacramenti potest supplere spiritualis manducatio, ut Augustinus dicit.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod hæc non sit conveniens forma consecrationis panis, hoc est corpus meum.

1. Per formam enim sacramenti debet exprimi sacramenti effectus. Sed effectus qui fit in consecratione panis, est conversio substantiæ panis in corpus Christi, quæ magis exprimitur per hoc verbum fit, quam per hoc verbum est. Ergo in forma consecrationis deberet dici, hoc fit corpus meum.

2. Præterea, Ambrosius dicit, in libro de sacramentis, sermo Christi hoc conficit sacramentum. Quis sermo Christi? hic quo facta sunt omnia, iussit Dominus et facta sunt cæli et terra. Ergo et forma huius sacramenti convenientior esset per verbum imperativum, ut diceretur, hoc sit corpus meum.

3. Præterea, per subiectum huius locutionis importatur illud quod convertitur, sicut per prædicatum importatur conversionis terminus. Sed, sicut est determinatum id in quod fit conversio, non enim fit conversio nisi in corpus Christi; ita est determinatum id quod convertitur, non enim convertitur in corpus Christi nisi panis. Ergo, sicut ex parte prædicati ponitur nomen, ita ex parte subiecti debet poni nomen, ut dicatur, hic panis est corpus meum.

4. Præterea, sicut id in quod terminatur conversio est determinatæ naturæ, quia est corpus; ita etiam est determinatæ personæ. Ergo, ad determinandam personam, debet dici, hoc est corpus Christi.

5. Præterea, in verbis formæ non debet poni aliquid quod non sit de substantia eius. Inconvenienter ergo additur in quibusdam libris hæc coniunctio enim, quæ non est de substantia formæ.

SED CONTRA est quod Dominus hac forma in consecrando est usus, ut patet Matth. XXVI.

RESPONDEO dicendum quod hæc est conveniens forma consecrationis panis. Dictum est enim quod hæc consecratio consistit in conversione substantiæ panis in corpus Christi. Oportet autem formam sacramenti significare id quod in sacramento efficitur. Unde et forma consecrationis panis debet significare ipsam conversionem panis in corpus Christi. In qua tria considerantur, scilicet ipsa conversio, et terminus a quo, et terminus ad quem. Conversio autem potest considerari dupliciter, uno modo, ut in fieri; alio modo, ut in facto esse. Non autem debuit significari conversio in hac forma ut in fieri, sed ut in facto esse. Primo quidem, quia hæc conversio

non est successiva, ut supra habitum est, sed instantanea, in huiusmodi autem mutationibus fieri non est nisi factum esse. Secundo, quia ita se habent formæ sacramentales ad significandum effectum sacramenti, sicut se habent formæ artificiales ad repræsentandum effectum artis. Forma autem artificialis est similitudo ultimi effectus in quem fertur intentio artificis, sicut forma artis in mente ædificatoris est forma domus ædificatæ principaliter, ædificationis autem per consequens. Unde et in hac forma debet exprimi conversio ut in facto esse, ad quod fertur intentio. Et quia ipsa conversio exprimitur in hac forma ut in facto esse, necesse est quod extrema conversionis significantur ut se habent in facto esse conversionis. Tunc autem terminus in quem habet propriam naturam suæ substantiæ, sed terminus a quo non manet secundum suam substantiam, sed solum secundum accidentia, quibus sensui subiacet, et ad sensum determinari potest. Unde convenienter terminus conversionis a quo exprimitur per pronomen demonstrativum relatum ad accidentia sensibilia, quæ manent. Terminus autem ad quem exprimitur per nomen significans naturam eius in quod fit conversio, quod quidem est totum corpus Christi, et non sola caro eius, ut dictum est. Unde hæc forma est convenientissima, hoc est corpus meum.

1. Ad primum ergo dicendum quod fieri non est ultimus effectus huius consecrationis, sed factum esse ut dictum est. Et ideo hoc potius exprimi debet in forma.

2. Ad secundum dicendum quod sermo Dei operatus est in creatione rerum, qui etiam operatur in hac consecratione, aliter tamen et aliter. Nam hic operatur sacramentaliter, idest secundum vim significationis. Et ideo oportet in hoc sermone significari ultimum effectum consecrationis per verbum substantivum indicativi modi et præsentis temporis. Sed in creatione rerum operatus est solum effective, quæ quidem efficientia est per imperium suæ sapientiæ. Et ideo in creatione rerum exprimitur sermo dominicus per verbum imperativi modi, secundum illud Gen. I, fiat lux, et facta est lux.

3. Ad tertium dicendum quod terminus a quo in ipso facto esse conversionis non retinet naturam suæ substantiæ, sicut terminus ad quem. Et ideo non est simile.

4. Ad quartum dicendum quod per hoc pronomen meum, quod includit demonstrationem primæ personæ, quæ est persona loquentis, sufficienter exprimitur persona Christi, ex cuius persona hæc proferuntur, ut dictum est.

5. Ad quintum dicendum quod hæc coniunctio enim apponitur in hac forma secundum consuetudinem Romanæ ecclesiæ a beato Petro apostolo derivatam. Et hoc propter continuationem ad verba præcedentia. Et ideo non est de forma, sicut nec præcedentia formam.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod hæc non sit conveniens forma consecrationis vini, hic est calix sanguinis mei, novi et æterni testamenti, mysterium fidei, qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum.

1. Sicut enim panis convertitur in corpus Christi ex VI consecrationis, ita et vinum in sanguinem Christi, sicut ex prædictis patet. Sed in forma consecrationis panis ponitur in recto corpus Christi, nec aliquid aliud additur. Inconvenienter ergo in hac forma ponitur sanguis Christi in obliquo, et additur calix in recto, cum dicitur, hic est calix sanguinis mei.

2. Præterea, non sunt maioris efficaciam verba quæ proferuntur in consecratione panis quam ea quæ proferuntur in consecratione vini, cum utraque sint verba Christi. Sed statim dicto, hoc est corpus meum, est perfecta consecratio panis. Ergo statim cum dictum est, hic est calix sanguinis mei, est perfecta consecratio sanguinis. Et ita ea quæ consequuntur non videntur esse de substantia formæ, præsertim cum pertineant ad proprietates huius sacramenti.

3. Præterea, testamentum novum pertinere videtur ad internam inspirationem, ut patet ex hoc quod apostolus, ad Heb. VIII, introducit verba quæ habentur in Ierem. XXXI, consummabo super domum Israël testamentum novum, dando leges meas in mentibus eorum. Sacramentum autem exterius visibiliter agitur. Inconvenienter ergo in forma sacramenti dicitur, novi testamenti.

4. Præterea, novum dicitur aliquid ex eo quod est prope principium sui esse. Æternum autem non habet principium sui esse. Ergo inconvenienter dicitur novi et æterni, quia videtur contradictionem implicare.

5. Præterea, occasiones erroris sunt hominibus subtrahendæ, secundum illud Isaïæ LVII, auferte offendicula de via populi mei. Sed quidam erraverunt æstimantes mystice solum esse corpus et sanguinem Christi in hoc sacramento. Ergo in hac forma inconvenienter ponitur mysterium fidei.

6. Præterea, supra dictum est quod, sicut baptismus est sacramentum fidei, ita eucharistia est sacramentum caritatis. Ergo in hac forma magis debuit poni caritas quam fides.

7. Præterea, totum hoc sacramentum, et quantum ad corpus et quantum ad sanguinem, est memoriale dominicæ passionis, secundum illud I Cor. XI, quotiescumque manducabitis panem hunc et calicem bibetis, mortem Domini annuntiabitis. Non ergo magis debuit in forma consecrationis sanguinis fieri mentio de passione Christi et de eius fructu, quam in forma consecrationis cor-

poris, præsertim cum, Luc. XXII, Dominus dixerit, hoc est corpus meum, quod pro vobis tradetur.

8. Præterea, passio Christi, ut supra habitum est, ad sufficientiam profuit omnibus, quantum vero ad efficaciam profuit multis. Debit ergo dici quod effundetur pro omnibus, aut pro multis, sine hoc quod adderetur pro vobis.

9. Præterea, verba quibus hoc sacramentum conficitur, efficaciam habent ex institutione Christi. Sed nullus evangelista recitat Christum hæc omnia verba dixisse. Ergo non est conveniens forma consecrationis vini.

SED CONTRA est quod ecclesia, ab apostolis instructa, utitur hac forma in consecratione vini.

RESPONDEO dicendum quod circa hanc formam est duplex opinio. Quidam enim dixerunt quod de substantia formæ huius est hoc solum quod dicitur, hic est calix sanguinis mei, non autem ea quæ sequuntur. Sed hoc videtur inconveniens, quia ea quæ sequuntur, sunt quædam determinationes prædicati, idest sanguinis Christi; unde pertinent ad integritatem locutionis. Et propter hoc sunt alii qui melius dicunt quod omnia sequentia sunt de substantia formæ, usque ad hoc quod postea sequitur, hoc quotiescumque feceritis, quæ pertinent ad usum huius sacramenti, unde non sunt de substantia formæ. Et inde est quod sacerdos eodem ritu et modo, scilicet tenendo calicem in manibus, omnia hæc verba profert. Lucæ etiam XXII interponuntur verba sequentia verbis primis, cum dicitur, hic calix novum testamentum est in sanguine meo. Dicendum est ergo quod omnia prædicta verba sunt de substantia formæ, sed per prima verba, hic est calix sanguinis mei, significatur ipsa conversio vini in sanguinem, eo modo quo dictum est in forma consecrationis panis; per verba autem sequentia designatur virtus sanguinis effusi in passione, quæ operatur in hoc sacramento. Quæ quidem ad tria ordinatur. Primo quidem, et principaliter, ad adipiscendam æternam hereditatem, secundum illud Heb. X, habemus fiduciam in introitu sanctorum per sanguinem eius. Et ad hoc designandum dicitur, novi testamenti et æterni. Secundo, ad iustitiam gratiæ, quæ est per fidem, secundum illud Rom. III, quem proposuit Deus propitiatorem per fidem in sanguine eius, ut sit ipse iustus, et iustificans eum qui ex fide est Iesu Christi. Et quantum ad hoc subditur, mysterium fidei. Tertio autem, ad removendum impedimenta utriusque prædictorum, scilicet peccata, secundum illud Heb. IX, sanguis Christi emundabit conscientias nostras ab operibus mortuis, idest a peccatis. Et quantum ad hoc subditur, qui pro vobis et pro multis aliis effundetur in remissionem peccatorum.

1. Ad primum ergo dicendum quod, cum dicitur, hic est calix sanguinis mei, est locutio figurativa, et potest dupliciter intelligi. Uno modo, secundum metonymiam, quia ponitur continens pro contento, ut sit sensus, hic est

sanguis meus contentus in calice. De quo fit hic mentio, quia sanguis Christi in hoc sacramento consecratur in quantum est potus fidelium, quod non importatur in ratione sanguinis, et ideo oportuit hic designari per vas huic usui accommodatum. Alio modo potest intelligi secundum metaphoram, prout per calicem similitudinarie intelligitur passio Christi, quæ ad similitudinem calicis inebriat, secundum illud Thren. III, replevit me amaritudinibus, inebriavit me absinthio, unde et ipse Dominus passionem suam calicem nominat, Matth. XXVI, dicens, transeat a me calix iste; ut sit sensus, hic est calix passionis meæ. De qua fit mentio in sanguine seorsum a corpore consecrato, quia separatio sanguinis a corpore fuit per passionem.

2. Ad secundum dicendum quod quia, ut dictum est, sanguis seorsum consecratus expresse passionem Christi repræsentat, ideo potius in consecratione sanguinis fit mentio de effectu passionis quam in consecratione corporis, quod est passionis subiectum. Quod etiam designatur in hoc quod Dominus dicit, quod pro vobis tradetur, quasi dicat, quod pro vobis passioni subiicietur.

3. Ad tertium dicendum quod testamentum est dispositio hereditatis. Hereditatem autem cælestem Deus disposuit hominibus dandam per virtutem sanguinis Iesu Christi, quia, ut dicitur Heb. IX, ubi est testamentum, mors necesse est intercedat testatoris. Sanguis autem Christi dupliciter est hominibus exhibitus. Primo quidem, in figura, quod pertinet ad vetus testamentum. Et ideo apostolus ibidem concludit, unde nec primum testamentum sine sanguine dedicatum est, quod patet ex hoc quod, sicut dicitur Exod. XXIV, lecto omni mandato legis a Moyse, omnem populum aspersionem, dicens, hic est sanguis testamenti quod mandavit ad vos Deus. Secundo autem est exhibitus in rei veritate, quod pertinet ad novum testamentum. Et hoc est quod apostolus ibidem præmittit, dicens, ideo novi testamenti mediator est Christus, ut, morte intercedente, repromissionem accipiant qui vocati sunt æternæ hereditatis. Dicitur ergo hic sanguis novi testamenti, quia iam non in figura, sed in veritate exhibetur. Unde subditur, qui pro vobis effundetur. Interna autem inspiratio ex sanguinis virtute procedit secundum quod passione Christi iustificamur.

4. Ad quartum dicendum quod hoc testamentum est novum ratione exhibitionis. Dicitur autem æternum, tam ratione æternæ Dei præordinationis; quam etiam ratione æternæ hereditatis, quæ per hoc testamentum disponitur. Ipsa etiam persona Christi, cuius sanguine testamentum disponitur, est æterna.

5. Ad quintum dicendum quod mysterium hic ponitur, non quidem ad excludendum rei veritatem, sed ad ostendendum occultationem. Quia et ipse sanguis Christi occulto modo est in hoc sacramento; et ipsa passio Christi occulte fuit figurata in veteri testamento.

6. Ad sextum dicendum quod dicitur sacramentum fidei, quasi fidei obiectum, quia quod sanguis Christi secundum rei veritatem sit in hoc sacramento, sola fide tenetur. Ipsa etiam passio Christi per fidem iustificat. Baptismus autem dicitur sacramentum fidei quia est quædam fidei protestatio. Hoc autem est sacramentum caritatis quasi figurativum et effectivum.

7. Ad septimum dicendum quod, sicut dictum est, sanguis seorsum consecratus a corpore expressius repræsentat passionem Christi. Et ideo in consecratione sanguinis fit mentio de passione Christi et fructu ipsius, potius quam in consecratione corporis.

8. Ad octavum dicendum quod sanguis passionis Christi non solum habet efficaciam in Iudæis electis, quibus exhibitus est sanguis veteris testamenti, sed etiam in gentilibus; nec solum in sacerdotibus, qui hoc efficiunt sacramentum, vel aliis qui sumunt, sed etiam in illis pro quibus offertur. Et ideo signanter dicit, pro vobis Iudæis, et pro multis, scilicet gentilibus, vel, pro vobis manducantibus, et pro multis pro quibus offertur.

9. Ad nonum dicendum quod evangelistæ non intendebant tradere formas sacramentorum, quas in primitiva ecclesia oportebat esse occultas, ut dicit Dionysius, in fine ecclesiasticæ hierarchiæ. Sed intenderunt historiam de Christo texere. Et tamen omnia hæc verba fere ex diversis Scripturæ locis accipi possunt. Nam quod dicitur, hic est calix, habetur Luc. XXII et I Cor. XI. Matthæi autem XXVI dicitur, hic est sanguis meus novi testamenti, qui pro multis effundetur in remissionem peccatorum. Quod autem additur, æterni, et iterum, mysterium fidei, ex traditione Domini habetur, quæ ad ecclesiam per apostolos pervenit, secundum illud I Cor. XI, ego accepi a Domino quod et tradidi vobis.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod prædictis verbis formarum non insit aliqua vis creata effectiva consecrationis.

1. Dicit enim Damascenus, in IV libro, sola virtute spiritus sancti fit conversio panis in corpus Christi. Sed virtus spiritus sancti est virtus increata. Ergo nulla virtute creata horum verborum conficitur sacramentum hoc.

2. Præterea, opera miraculosa non fiunt aliqua virtute creata, sed sola virtute divina, ut in prima parte habitum est. Sed conversio panis et vini in corpus et sanguinem Christi est opus non minus miraculosum quam creatio rerum, vel etiam formatio corporis Christi in utero virginali, quæ quidem nulla virtute creata fieri potuerunt. Ergo neque hoc sacramentum consecratur virtute creata aliqua dictorum verborum.

3. Præterea, prædicta verba non sunt simplicia, sed ex multis composita; nec simul, sed successive proferruntur. Conversio autem prædicta, ut supra dictum est, fit in instanti, unde oportet quod fiat per simplicem virtutem. Non ergo fit per virtutem horum verborum.

SED CONTRA est quod Ambrosius dicit, in libro de sacramentis, si tanta est vis in sermone Domini Iesu ut inciperet esse quod non erat, quanto magis operativus est ut sint quæ erant, et in aliud commutentur? et sic quod erat panis ante consecrationem, iam corpus Christi est post consecrationem, quia sermo Christi creaturam mutat.

RESPONDEO dicendum quod quidam dixerunt nullam virtutem creatam esse nec in prædictis verbis ad transubstantiationem faciendam, nec etiam in aliis sacramentorum formis, vel etiam in ipsis sacramentis ad inducendos sacramentorum effectus. Quod, sicut supra dictum est, et dictis sanctorum repugnat, et derogat dignitati sacramentorum novæ legis. Unde, cum hoc sacramentum sit præ ceteris dignius, sicut supra dictum est, consequens est quod in verbis formalibus huius sacramenti sit quædam virtus creata ad conversionem huius sacramenti faciendam, instrumentalis tamen, sicut et in aliis sacramentis, sicut supra dictum est. Cum enim hæc verba ex persona Christi proferantur, ex eius mandato consequuntur virtutem instrumentalem a Christo, sicut et cetera eius facta vel dicta habent instrumentaliter salutiferam virtutem, ut supra habitum est.

1. Ad primum ergo dicendum quod, cum dicitur sola virtute spiritus sancti panem in corpus Christi converti, non excluditur virtus instrumentalis quæ est in forma huius sacramenti, sicut, cum dicitur quod solus faber facit cultellum, non excluditur virtus martelli.

2. Ad secundum dicendum quod opera miraculosa nulla creatura potest facere quasi agens principale, potest tamen ea facere instrumentaliter, sicut ipse tactus manus Christi sanavit leprosum. Et per hunc modum verba eius convertunt panem in corpus Christi. Quod quidem non potuit in conceptione corporis Christi, qua corpus Christi formabatur, ut aliquid a corpore Christi procedens haberet instrumentalem virtutem ad ipsius corporis formationem. In creatione etiam non fuit ali-quod extremum in quod instrumentalis actio creaturæ posset terminari. Unde non est simile.

3. Ad tertium dicendum quod prædicta verba quibus fit consecratio, sacramentaliter operantur. Unde vis conversiva quæ est in formis horum sacramentorum, sequitur significationem, quæ in prolotione ultimæ dictionis terminatur. Et ideo in ultimo instanti prolotionis verborum prædicta verba consequuntur hanc virtutem, in ordine tamen ad præcedentia. Et hæc virtus est simplex ratione significati, licet in ipsis verbis exterius prolatis fit quædam compositio.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod prædictæ locutiones non sunt veræ.

1. Cum enim dicitur, hoc est corpus meum, ly hoc est demonstrativum substantiæ. Sed secundum prædicta, quando profertur hoc pronomen hoc, adhuc est substantia panis, quia transubstantiatio fit in ultimo prolotionis verborum. Sed hæc est falsa, panis est corpus Christi. Ergo etiam hæc est falsa, hoc est corpus meum.

2. Præterea, hoc pronomen hoc facit demonstrationem ad sensum. Sed species sensibiles quæ sunt in hoc sacramento neque sunt ipsum corpus Christi, neque sunt accidentia corporis Christi. Ergo hæc locutio non potest esse vera, hoc est corpus meum.

3. Præterea, hæc verba, sicut supra dictum est, sua significatione efficiunt conversionem panis in corpus Christi. Sed causa effectiva præintelligitur effectui. Ergo significatio horum verborum præintelligitur conversioni panis in corpus Christi. Sed ante conversionem hæc est falsa, hoc est corpus meum. Ergo simpliciter est iudicandum quod sit falsa. Et eadem ratio est de hac locutione, hic est calix sanguinis mei etc.

SED CONTRA est quod hæc verba proferuntur ex persona Christi, qui de se dicit, Ioan. XIV, ego sum veritas.

RESPONDEO dicendum quod circa hoc multiplex fuit opinio. Quidam enim dixerunt quod in hac locutione, hoc est corpus meum, hæc dictio hoc importat demonstrationem ut conceptam, non ut exercitam, quia tota ista locutio sumitur materialiter, cum recitative proferatur; recitat enim sacerdos Christum dixisse, hoc est corpus meum. Sed hoc stare non potest. Quia secundum hoc, verba non applicarentur ad materiam corporalem præsentem, et ita non perficeretur sacramentum, dicit enim Augustinus, super Ioan., accedit verbum ad elementum et fit sacramentum. Et ex hoc totaliter non evitatur difficultas huius quæstionis, quia eadem rationes manent circa primam prolotionem qua Christus hæc verba protulit; quia manifestum est quod non materialiter, sed significative sumebantur. Et ideo dicendum est quod etiam quando proferuntur a sacerdote, significative, et non tantum materialiter accipiuntur. Nec obstat quod sacerdos etiam recitative profert quasi a Christo dicta. Quia propter infinitam virtutem Christi, sicut ex contactu carnis suæ vis regenerativa pervenit non solum ad illas aquas quæ Christum tetigerunt, sed ad omnes ubique terrarum per omnia futura sæcula; ita etiam ex prolotione ipsius Christi hæc verba virtutem consecrativam sunt consecuta a quocumque sacerdote dicantur, ac si Christus ea præsentia proferret. Et ideo alii dixerunt quod hæc dictio hoc in hac locutione facit demonstrationem, non ad sensum, sed ad intellectum, ut

sit sensus, hoc est corpus meum, idest, significatum per hoc est corpus meum. Sed nec hoc stare potest. Quia, cum in sacramentis hoc efficiatur quod significatur, non fieret per hanc formam ut corpus Christi sit in hoc sacramento secundum veritatem, sed solum sicut in signo. Quod est hæreticum, ut supra dictum est. Et ideo alii dixerunt quod hæc dictio hoc facit demonstrationem ad sensum, sed intelligitur hæc demonstratio non pro illo instanti locutionis quo profertur hæc dictio, sed pro ultimo instanti locutionis, sicut, cum aliquis dicit, nunc taceo, hoc adverbium nunc facit demonstrationem pro instanti immediate sequenti locutionem; est enim sensus, statim dictis his verbis, taceo. Sed nec hoc stare potest. Quia secundum hoc, huius locutionis est sensus, corpus meum est corpus meum. Quod prædicta locutio non facit, quia hoc fuit etiam ante prolationem verborum. Unde neque hoc prædicta locutio significat. Et ideo aliter dicendum est quod, sicut prædictum est, hæc locutio habet virtutem factivam conversionis panis in corpus Christi. Et ideo comparatur ad alias locutiones, quæ habent solum vim significativam et non factivam, sicut comparatur conceptio intellectus practici, quæ est factiva rei, conceptioni intellectus nostri speculativi, quæ est accepta a rebus, nam voces sunt signa intellectuum, secundum Philosophum. Et ideo, sicut conceptio intellectus practici non præsupponit rem conceptam, sed facit eam, ita veritas huius locutionis non præsupponit rem significatam, sed facit eam, sic enim se habet verbum Dei ad res factas per verbum. Hæc autem conversio non fit successive, sed in instanti, sicut dictum est. Et ideo oportet quidem intelligere prædictam locutionem secundum ultimum instans prolationis verborum, non tamen ita quod præsupponatur ex parte subiecti id quod est terminus conversionis, scilicet quod corpus Christi sit corpus Christi; neque etiam illud quod fuit ante conversionem, scilicet panis; sed id quod communiter se habet quantum ad utrumque, scilicet contentum in generali sub istis speciebus. Non enim faciunt hæc verba quod corpus Christi sit corpus Christi; neque quod panis sit corpus Christi; sed quod contentum sub his speciebus, quod prius erat panis, sit corpus Christi. Et ideo signanter non dicit Dominus, hic panis est corpus meum, quod esset secundum intellectum secundæ opinionis; neque, hoc corpus meum est corpus meum, quod esset secundum intellectum tertiæ; sed in generali, hoc est corpus meum, nullo nomine apposito ex parte subiecti, sed solo pronomine, quod significat substantiam in communi sine qualitate, idest forma determinata.

1. Ad primum ergo dicendum quod hæc dictio hoc demonstrat substantiam, sed absque determinatione propriæ naturæ, sicut dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod hoc pronomen hoc non demonstrat ipsa accidentia, sed substantiam sub accidentibus contentam, quæ primo fuit panis, et postea est

corpus Christi, quod, licet non informetur his accidentibus, tamen sub eis continetur.

3. Ad tertium dicendum quod significatio huius locutionis præintelligitur rei significatæ ordine naturæ, sicut causa naturaliter est prior effectui, non tamen ordine temporis, quia hæc causa simul habet secum suum effectum. Et hoc sufficit ad veritatem locutionis.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEditur. Videtur quod forma consecrationis panis non consequatur effectum suum quousque perficiatur forma consecrationis vini.

1. Sicut enim per consecrationem panis incipit esse corpus Christi sub hoc sacramento, ita per consecrationem vini incipit esse sanguis. Si ergo verba consecrationis panis haberent effectum suum ante consecrationem vini, sequeretur quod in hoc sacramento inciperet esse corpus Christi exsanguis. Quod est inconueniens.

2. Præterea, unum sacramentum unum habet complementum, unde, licet in baptismo sint tres immersiones, non tamen prima immersio consequitur suum effectum quousque tertia fuerit terminata. Sed totum hoc sacramentum est unum, ut supra dictum est. Ergo verba quibus consecratur panis, non consequuntur suum effectum sine verbis sacramentalibus quibus consecratur vinum.

3. Præterea, in ipsa forma consecrationis panis sunt plura verba, quorum prima non consequuntur effectum nisi prolato ultimo, ergo, pari ratione, nec verba quibus consecratur corpus Christi habent effectum, nisi prolatis verbis quibus sanguis Christi consecratur.

SED CONTRA est quod, statim dictis verbis consecrationis panis, hostia consecrata proponitur populo adoranda. Quod non fieret si non esset ibi corpus Christi, quia hoc ad idololatriam pertineret. Ergo verba consecrationis suum effectum consequuntur antequam proferrantur verba consecrationis vini.

RESPONDEO dicendum quod quidam antiqui doctores dixerunt quod hæc duæ formæ, scilicet consecrationis panis et vini, se invicem expectant in agendo, ita scilicet quod prima non perficit suum effectum antequam secunda proferatur. Sed hoc stare non potest. Quia, sicut dictum est, ad veritatem huius locutionis, hoc est corpus meum, requiritur, propter verbum præsentis temporis, quod res significata simul tempore sit cum ipsa significatione locutionis, alioquin, si in futurum expectaretur res significata, apponeretur verbum futuri temporis, non autem verbum præsentis; ita scilicet quod non diceretur, hoc est corpus meum, sed, hoc erit corpus meum. Significatio autem huius locutionis completur

statim completa prolatione horum verborum. Et ideo oportet rem significatam statim adesse, quæ quidem est effectus huius sacramenti, alioquin locutio non esset vera. Est etiam hæc positio contra ritum ecclesiæ, quæ statim post prolationem verborum corpus Christi adoratur. Unde dicendum est quod prima forma non expectat secundam in agendo, sed statim habet suum effectum.

1. Ad primum ergo dicendum quod ex hac ratione videntur fuisse decepti illi qui prædictam positionem posuerunt. Unde intelligendum est quod, facta consecratione panis, est quidem corpus Christi ibi ex VI sacramenti, et sanguis ex reali concomitantia; sed postmodum, post consecrationem vini, fit ibi e converso sanguis Christi ex VI sacramenti, corpus autem Christi ex reali concomitantia; ita quod totus Christus est sub utraque specie, sicut supra dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod hoc sacramentum est unum perfectione, sicut supra dictum est, in quantum scilicet constituitur ex duobus, scilicet ex cibo et potu, quorum utrumque per se habet suam perfectionem. Sed tres immersiones baptismi ordinantur ad unum simplicem effectum. Et ideo non est simile.

3. Ad tertium dicendum quod diversa verba quæ sunt in forma consecrationis panis, constituunt veritatem unius locutionis, non autem verba diversarum formarum. Et ideo non est simile.

QUÆSTIO 67

DEINDE considerandum est de effectibus huius sacramenti. Et circa hoc quærentur octo. Primo, utrum hoc sacramentum conferat gratiam. Secundo, utrum effectus huius sacramenti sit adeptio gloriæ. Tertio, utrum effectus huius sacramenti sit remissio peccati mortalis. Quarto, utrum per hoc sacramentum remittatur peccatum veniale. Quinto, utrum per hoc sacramentum tota pœna peccati remittatur. Sexto, utrum hoc sacramentum hominem præservet a peccatis futuris. Septimo, utrum hoc sacramentum prosit aliis quam sumentibus. Octavo, de impedimentis effectus huius sacramenti.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod per hoc sacramentum non conferatur gratia.

1. Hoc enim sacramentum est nutrimentum spirituale. Nutrimentum autem non datur nisi viventi. Cum ergo vita spiritualis sit per gratiam, non competit hoc sa-

cramentum nisi iam habenti gratiam. Non ergo per hoc sacramentum confertur gratia ut primo habeatur. Similiter etiam nec ad hoc quod augeatur, quia augmentum spirituale pertinet ad sacramentum confirmationis, ut dictum est. Non ergo per hoc sacramentum gratia confertur.

2. Præterea, hoc sacramentum assumitur ut quædam spiritualis refectio. Sed refectio spiritualis magis videtur pertinere ad usum gratiæ quam ad gratiæ consecutionem. Ergo videtur quod per hoc sacramentum gratia non conferatur.

3. Præterea, sicut supra dictum est, in hoc sacramento corpus Christi offertur pro salute corporis, sanguis autem pro salute animæ. Sed corpus non est subiectum gratiæ, sed anima, ut in secunda parte habitum est. Ergo ad minus quantum ad corpus per hoc sacramentum gratia non confertur.

SED CONTRA est quod Dominus dicit, Ioan. VI, panis quem ego dabo, caro mea est pro mundi vita. Sed vita spiritualis est per gratiam. Ergo per hoc sacramentum gratia confertur.

RESPONDEO dicendum quod effectus huius sacramenti debet considerari, primo quidem et principaliter, ex eo quod in hoc sacramento continetur, quod est Christus. Qui sicut, in mundum visibiliter veniens, contulit mundo vitam gratiæ, secundum illud Ioan. I, gratia et veritas per Iesum Christum facta est; ita, in hominem sacramentaliter veniens, vitam gratiæ operatur, secundum illud Ioan. VI, qui manducat me, vivit propter me. Unde et Cyrillus dicit, vivificativum Dei verbum, uniens seipsum propriæ carni, fecit ipsam vivificativam. Decebat ergo eum nostris quodammodo uniri corporibus per sacram eius carnem et pretiosum sanguinem, quæ accipimus in benedictione vivificativa in pane et vino. Secundo consideratur ex eo quod per hoc sacramentum repræsentatur, quod est passio Christi, sicut supra dictum est. Et ideo effectum quem passio Christi fecit in mundo, hoc sacramentum facit in homine. Unde super illud Ioan. XIX, continuo exivit sanguis et aqua, dicit chrysostomus, quia hinc suscipiunt principium sacra mysteria, cum accesseris ad tremendum calicem, vel ab ipsa bibiturus Christi costa, ita accedas. Unde et ipse Dominus dicit, Matth. XXVI, hic est sanguis meus, qui pro vobis effundetur in remissionem peccatorum. Tertio consideratur effectus huius sacramenti ex modo quo traditur hoc sacramentum, quod traditur per modum cibi et potus. Et ideo omnem effectum quem cibus et potus materialis facit quantum ad vitam corporalem, quod scilicet sustentat, auget, reparat et delectat, hoc totum facit hoc sacramentum quantum ad vitam spirituales. Unde Ambrosius dicit, in libro de sacramentis, iste panis est vitæ æternæ, qui animæ nostræ substantiam fulcit. Et chrysostomus dicit, supra Ioan., præstat se nobis desideran-

tibus et palpare et comedere et amplecti. Unde et ipse Dominus dicit, Ioan. VI, caro mea vere est cibus, et sanguis meus vere est potus. Quarto consideratur effectus huius sacramenti ex speciebus in quibus hoc traditur sacramentum. Unde et Augustinus, ibidem, dicit, Dominus noster corpus et sanguinem suum in eis rebus commendavit quæ ad unum aliquod rediguntur ex multis, namque aliud, scilicet panis, ex multis granis in unum constat, aliud, scilicet vinum, ex multis racemis confluit. Et ideo ipse alibi dicit, super Ioan., o sacramentum pietatis, o signum unitatis, o vinculum caritatis. Et quia Christus et eius passio est causa gratiæ, et spiritualis refectio et caritas sine gratia esse non potest, ex omnibus præmissis manifestum est quod hoc sacramentum gratiam confert.

1. Ad primum ergo dicendum quod hoc sacramentum ex seipso virtutem habet gratiam conferendi, nec aliquis habet gratiam ante susceptionem huius sacramenti nisi ex aliquo voto ipsius, vel per seipsum, sicut adulti, vel voto ecclesiæ, sicut parvuli, sicut supra dictum est. Unde ex efficacia virtutis ipsius est quod etiam ex voto ipsius aliquis gratiam consequatur, per quam spiritualiter vivificetur. Restat igitur ut, cum ipsum sacramentum realiter sumitur, gratia augeatur, et vita spiritualis perficiatur. Aliter tamen quam per sacramentum confirmationis, in quo augetur et perficitur gratia ad persistendum contra exteriores impugnationes inimicorum Christi. Per hoc autem sacramentum augetur gratia, et perficitur spiritualis vita, ad hoc quod homo in seipso perfectus existat per coniunctionem ad Deum.

2. Ad secundum dicendum quod hoc sacramentum confert gratiam spiritualiter, cum virtute caritatis. Unde Damascenus comparat hoc sacramentum carboni quem Isaias vidit, Isaiæ VI, carbo enim lignum simplex non est, sed unitum igni, ita et panis communionis non simplex panis est, sed unitus divinitati. Sicut autem Gregorius dicit, in homilia Pentecostes, amor Dei non est otiosus, magna enim operatur, si est. Et ideo per hoc sacramentum, quantum est ex sui virtute, non solum habitus gratiæ et virtutis confertur, sed etiam excitatur in actum, secundum illud II Cor. V, caritas Christi urget nos. Et inde est quod ex virtute huius sacramenti anima spiritualiter reficitur, per hoc quod anima delectatur, et quodammodo inebriatur dulcedine bonitatis divinæ, secundum illud Cant. V, comedite, amici, et bibite; et inebriamini, carissimi.

3. Ad tertium dicendum quod, quia sacramenta operantur secundum similitudinem per quam significant, ideo per quandam assimilationem dicitur quod in hoc sacramento corpus offertur pro salute corporis, et sanguis pro salute animæ, quamvis utrumque ad salutem utriusque operetur, cum sub utroque totus sit Christus, ut supra dictum est. Et licet corpus non sit immediatum subiectum gratiæ, ex anima tamen redundat effectus gra-

tæ ad corpus, dum in præsentem membra nostra exhibemus arma iustitiæ Deo, ut habetur Rom. VI; et in futuro corpus nostrum sortietur incorruptionem et gloriam animæ.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEditur. Videtur quod effectus huius sacramenti non sit adeptio gloriæ.

1. Effectus enim proportionatur suæ causæ. Sed hoc sacramentum competit viatoribus, unde et viaticum dicitur. Cum igitur viatores nondum sint capaces gloriæ, videtur quod hoc sacramentum non causet adeptionem gloriæ.

2. Præterea, posita causa sufficienti, ponitur effectus. Sed multi accipiunt hoc sacramentum qui nunquam perveniunt ad gloriam, ut patet per Augustinum, XXI de Civ. Dei. Non ergo hoc sacramentum est causa adeptionis gloriæ.

3. Præterea, maius non efficitur a minori, quia nihil agit ultra suam speciem. Sed minus est percipere Christum sub specie aliena, quod fit in hoc sacramento, quam frui eo in specie propria, quod pertinet ad gloriam. Ergo hoc sacramentum non causat adeptionem gloriæ.

SED CONTRA est quod dicitur Ioan. VI, si quis manducaverit ex hoc pane, vivet in æternum. Sed vita æterna est vita gloriæ. Ergo effectus huius sacramenti est adeptio gloriæ.

RESPONDEO dicendum quod in hoc sacramento potest considerari et id ex quo habet effectum, scilicet ipse Christus contentus, et passio eius repræsentata; et id per quod habet effectum, scilicet usus sacramenti et species eius. Et quantum ad utrumque competit huic sacramento quod causet adeptionem vitæ æternæ. Nam ipse Christus per suam passionem aperuit nobis aditum vitæ æternæ, secundum illud Heb. IX, novi testamenti mediator est, ut, morte intercedente, qui vocati sunt accipiant repromissionem æternæ hereditatis. Unde et in forma huius sacramenti dicitur, hic est calix sanguinis mei novi et æterni testamenti. Similiter etiam refectio spiritualis cibi, et unitas significata per species panis et vini, habentur quidem in præsentem sed imperfecte, perfecte autem in statu gloriæ. Unde Augustinus dicit, super illud Ioan. VI, caro mea vere est cibus, cum cibo et potu id appetant homines ut non esuriant neque sitiant, hoc veraciter non præstat nisi iste cibus et potus, qui eos a quibus sumitur immortales et incorruptibiles facit in societate sanctorum, ubi pax erit et unitas plena atque perfecta.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut passio Christi, ex cuius virtute hoc sacramentum operatur, est quidem causa sufficiens gloriæ, non tamen ita quod sta-

tim per ipsam introducatur in gloriam, sed oportet ut prius simul compatiamur, ut postea simul glorificemur, sicut dicitur Rom. VIII, ita hoc sacramentum non statim nos in gloriam introducit, sed dat nobis virtutem perveniendi ad gloriam. Et ideo viaticum dicitur. In cuius figuram, legitur III Reg. XIX, quod elias comedit et bibit, et ambulavit in fortitudine cibi illius quadraginta diebus et quadraginta noctibus, usque ad montem Dei Horeb.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut passio Christi non habet suum effectum in his qui se ad eam non habent ut debent, ita et per hoc sacramentum non adipiscuntur gloriam qui indecenter ipsum suscipiunt. Unde Augustinus dicit, super Ioan., exponens illa verba, aliud est sacramentum, aliud virtus sacramenti. Multi de altari accipiunt, et accipiendo moriuntur. Panem ergo cælestem spiritualiter manducate, innocentiam ad altare apportate. Unde non est mirum si illi qui innocentiam non servant, effectum huius sacramenti non consequuntur.

3. Ad tertium dicendum quod hoc quod Christus sub aliena specie sumitur, pertinet ad rationem sacramenti, quod instrumentaliter agit. Nihil autem prohibet causam instrumentalem producere potiore effectum, ut ex supra dictis patet.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod effectus huius sacramenti sit remissio peccati mortalis.

1. Dicitur enim in quadam collecta, sit hoc sacramentum ablutio scelerum. Sed scelera dicuntur peccata mortalia. Ergo per hoc sacramentum peccata mortalia abluuntur.

2. Præterea, hoc sacramentum agit in virtute passionis Christi, sicut et baptismus. Sed per baptismum dimittuntur peccata mortalia, ut supra dictum est. Ergo et per hoc sacramentum, præsertim cum in forma huius sacramenti dicatur, qui pro multis effundetur in remissionem peccatorum.

3. Præterea, per hoc sacramentum gratia confertur, ut dictum est. Sed per gratiam iustificatur homo a peccatis mortalibus, secundum illud Rom. III, iustificati gratis per gratiam ipsius. Ergo per hoc sacramentum remittuntur peccata mortalia.

SED CONTRA est quod dicitur I Cor. XI, qui manducat et bibit indigne, iudicium sibi manducat et bibit. Dicit autem Glossa ibidem quod ille manducat et bibit indigne qui in crimine est, vel irreverenter tractat, et talis manducat et bibit sibi iudicium, id est damnationem. Ergo ille qui est in peccato mortali, per hoc quod accipit hoc sacramentum, magis accumulatur sibi peccatum, quam remissionem sui peccati consequatur.

RESPONDEO dicendum quod virtus huius sacramenti potest considerari dupliciter. Uno modo, secundum se. Et sic hoc sacramentum habet virtutem ad remittendum quæcumque peccata, ex passione Christi, quæ est fons et causa remissionis peccatorum alio modo potest considerari per comparisonem ad eum qui recipit hoc sacramentum, prout in eo invenitur vel non invenitur impedimentum percipiendi hoc sacramentum. Quicumque autem habet conscientiam peccati mortalis, habet in se impedimentum percipiendi effectum huius sacramenti, eo quod non est conveniens susceptor huius sacramenti, tum quia non vivit spiritualiter, et ita non debet spirituale nutrimentum suscipere, quod non est nisi viventis; tum quia non potest uniri Christo, quod fit per hoc sacramentum, dum est in affectu peccandi mortaliter. Et ideo, ut dicitur in libro de ecclesiasticis dogmat., si mens in affectu peccandi est, gravatur magis eucharistiæ perceptione quam purificetur. Unde hoc sacramentum in eo qui ipsum percipit cum conscientia peccati mortalis, non operatur remissionem peccati. Potest tamen hoc sacramentum operari remissionem peccati dupliciter. Uno modo, non perceptum actu, sed voto, sicut cum quis primo iustificatur a peccato. Alio modo, etiam perceptum ab eo qui est in peccato mortali, cuius conscientiam et affectum non habet. Forte enim primo non fuit sufficienter contritus, sed, devote et reverenter accedens, consequetur per hoc sacramentum gratiam caritatis, quæ contritionem perficiet et remissionem peccati.

1. Ad primum ergo dicendum quod petimus quod illud sacramentum nobis sit ablutio scelerum, vel eorum quorum conscientiam non habemus, secundum illud Psalmi, ab occultis meis munda me, Domine; vel ut contritio in nobis perficiatur ad scelerum remissionem; vel etiam ut robor nobis detur contra scelera vitanda.

2. Ad secundum dicendum quod baptismus est spiritualis generatio, quæ est mutatio de non esse spirituali in esse spirituale; et datur per modum ablutionis. Et ideo, quantum ad utrumque, non inconvenienter accedit ad baptismum qui habet conscientiam peccati mortalis. Sed per hoc sacramentum homo sumit in se Christum per modum spiritualis nutrimenti, quod non competit mortuo in peccatis. Et ideo non est similis ratio.

3. Ad tertium dicendum quod gratia est sufficiens causa remissionis peccati mortalis, non tamen actu remittit peccatum mortale nisi cum primo datur peccatori. Sic autem non datur in hoc sacramento. Unde ratio non sequitur.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod per hoc sacramentum non remittantur peccata venialia.

1. Hoc enim sacramentum, ut Augustinus dicit, super Ioan., est sacramentum caritatis. Sed venialia peccata non contrariantur caritati, ut in secunda parte habitum est. Cum ergo contrarium tollatur per suum contrarium, videtur quod peccata venialia per hoc sacramentum non remittantur.

2. Præterea, si peccata venialia per hoc sacramentum remittantur, qua ratione unum remittitur, et omnia remittentur. Sed non videtur quod omnia remittantur, quia sic frequenter aliquis esset absque omni peccato veniali, quod est contra id quod dicitur I Ioan. I, si dixerimus quoniam peccatum non habemus, nos ipsos seducimus. Non ergo per hoc sacramentum remittitur aliquod peccatum veniale.

3. Præterea, contraria mutuo se expellunt. Sed peccata venialia non prohibent a perceptione huius sacramenti, dicit enim Augustinus, super illud Ioan. VI, si quis ex ipso manducaverit, non morietur in æternum, innocentiam, inquit, ad altare apportate, peccata, etsi sint quotidiana, non sint mortifera. Ergo neque peccata venialia per hoc sacramentum tolluntur.

SED CONTRA est quod innocentius III dicit, quod hoc sacramentum veniale delet et cavet mortalia.

RESPONDEO dicendum quod in hoc sacramento duo posunt considerari, scilicet ipsum sacramentum, et res sacramenti. Et ex utroque apparet quod hoc sacramentum habet virtutem ad remissionem venialium peccatorum. Nam hoc sacramentum sumitur sub specie cibi nutrientis. Nutrimentum autem cibi necessarium est corpori ad restaurandum id quod quotidie deperditur ex calore naturali. Spiritualiter autem quotidie in nobis aliquid deperditur ex calore concupiscentiæ per peccata venialia, quæ diminuunt fervorem caritatis, ut in secunda parte habitum est. Et ideo competit huic sacramento ut remittat peccata venialia. Unde et Ambrosius dicit, in libro de sacramentis, quod iste panis quotidianus sumitur in remedium quotidianæ infirmitatis. Res autem huius sacramenti est caritas, non solum quantum ad habitum, sed etiam quantum ad actum, qui excitatur in hoc sacramento, per quod peccata venialia solvuntur. Unde manifestum est quod virtute huius sacramenti remittuntur peccata venialia.

1. Ad primum ergo dicendum quod peccata venialia, etsi non contrariantur caritati quantum ad habitum, contrariantur tamen ei quantum ad fervorem actus, qui excitatur per hoc sacramentum. Ratione cuius peccata venialia tolluntur.

2. Ad secundum dicendum quod illud verbum non est intelligendum quin aliqua hora possit homo esse absque omni reatu peccati venialis, sed quia vitam istam sancti non ducunt sine peccatis venialibus.

3. Ad tertium dicendum quod maior est virtus caritatis, cuius est hoc sacramentum, quam venialium peccatorum, nam caritas tollit per suum actum peccata venialia, quæ tamen non possunt totaliter impedire actum caritatis. Et eadem ratio est de hoc sacramento.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod per hoc sacramentum tota pœna peccati remittatur.

1. Homo enim per hoc sacramentum suscipit in se effectum passionis Christi, ut dictum est, sicut et per baptismum. Sed per baptismum percipit homo remissionem omnis pœnæ virtute passionis Christi, quæ sufficienter satisfacit pro omnibus peccatis, ut ex supra dictis patet. Ergo videtur quod per hoc sacramentum homini remittatur totus reatus pœnæ.

2. Præterea, Alexander Papa dicit, nihil in sacrificiis maius esse potest quam corpus et sanguis Christi. Sed per sacrificia veteris legis homo satisfaciebat pro peccatis suis, dicitur enim Levit. IV et V, si peccaverit homo, offeret (hoc vel illud) pro peccato suo, et remittetur ei. Ergo multo magis hoc sacramentum valet ad remissionem omnis pœnæ.

3. Præterea, constat quod per hoc sacramentum aliquid de reatu pœnæ dimittitur, unde et in satisfactione quibusdam iniungitur quod pro se faciant Missas celebrare. Sed qua ratione una pars pœnæ dimittitur, eadem ratione et alia, cum virtus Christi, quæ in hoc sacramento continetur, sit infinita. Ergo videtur quod per hoc sacramentum tota pœna tollatur.

SED CONTRA est quod, secundum hoc, non esset homini alia pœna iniungenda, sicut nec baptizato iniungitur.

RESPONDEO dicendum quod hoc sacramentum simul est et sacrificium et sacramentum, sed rationem sacrificii habet inquantum offertur; rationem autem sacramenti inquantum sumitur. Et ideo effectum sacramenti habet in eo qui sumit, effectum autem sacrificii in eo qui offert, vel in his pro quibus offertur. Si igitur consideretur ut sacramentum, habet dupliciter effectum, uno modo, directe ex VI sacramenti; alio modo, quasi ex quadam concomitantia; sicut et circa continentiam sacramenti dictum est. Ex VI quidem sacramenti, directe habet illum effectum ad quem est institutum. Non est autem institutum ad satisfaciendum, sed ad spiritualiter nutriendum per unionem ad Christum et ad membra eius, sicut et nutrimentum unitur nutrito. Sed quia hæc unitas fit

per caritatem, ex cuius fervore aliquis consequitur remissionem non solum culpæ, sed etiam pœnæ; inde est quod ex consequenti, per quandam concomitantiam ad principalem effectum, homo consequitur remissionem pœnæ; non quidem totius, sed secundum modum suæ devotionis et fervoris. In quantum vero est sacrificium, habet vim satisfactivam. Sed in satisfactione magis attenditur affectus offerentis quam quantitas oblationis, unde et Dominus dixit, Luc. XXI, de vidua quæ obtulit duo æra, quod plus omnibus misit. Quamvis igitur hæc oblatio ex sui quantitate sufficiat ad satisfaciendum pro omni pœna, tamen fit satisfactoria illis pro quibus offertur, vel etiam offerentibus, secundum quantitatem suæ devotionis, et non pro tota pœna.

1. Ad primum ergo dicendum quod sacramentum baptismi directe ordinatur ad remissionem culpæ et pœnæ, non autem eucharistia, quia baptismus datur homini quasi commorienti Christo; eucharistia autem quasi nutriendi et perficiendo per Christum. Unde non est similis ratio.

2. Ad secundum dicendum quod alia sacrificia et oblationes non operabantur remissionem totius pœnæ, neque quantum ad quantitatem oblatis, sicut hoc sacrificium; neque quantum ad devotionem hominis, ex qua contingit quod etiam hic non tollitur tota pœna.

3. Ad tertium dicendum quod hoc quod tollitur pars pœnæ et non tota per hoc sacramentum, non contingit ex defectu virtutis Christi, sed ex defectu devotionis humanæ.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod per hoc sacramentum non præservetur homo a peccatis futuris.

1. Multi enim digne sumentes hoc sacramentum postea in peccatum cadent. Quod non accideret si hoc sacramentum præservaret a peccatis futuris. Non ergo effectus huius sacramenti est a peccatis futuris præservare.

2. Præterea, eucharistia est sacramentum caritatis, ut supra dictum est. Sed caritas non videtur præservare a peccatis futuris, quia semel habita potest amitti per peccatum, ut in secunda parte habitum est. Ergo videtur quod nec hoc sacramentum præservet hominem a peccato.

3. Præterea, origo peccati in nobis est lex peccati, quæ est in membris nostris, ut patet per apostolum, Rom. VII. Sed mitigatio fomitis, qui est lex peccati, non ponitur effectus huius sacramenti, sed magis baptismi. Ergo præservare a peccatis futuris non est effectus huius sacramenti.

SED CONTRA est quod Dominus dicit, Ioan. VI, hic est panis de cælo descendens, ut, si quis ex eo manducaverit, non moriatur. Quod quidem manifestum est non intelligi de morte corporali. Ergo intelligitur quod hoc sacramentum præservet a morte spirituali, quæ est per peccatum.

RESPONDEO dicendum quod peccatum est quædam mors spiritualis animæ. Unde hoc modo præservatur aliquis a peccato futuro, quo præservatur corpus a morte futura. Quod quidem fit dupliciter. Uno modo, in quantum natura hominis interius roboratur contra interiora corruptiva, et sic præservatur a morte per cibum et medicinam. Alio modo, per hoc quod munitur contra exteriores impugnationes, et sic præservatur per arma, quibus munitur corpus. Utroque autem modo hoc sacramentum præservat a peccato. Nam primo quidem, per hoc quod Christo coniungit per gratiam, roborat spiritualem vitam hominis, tanquam spiritualis cibus et spiritualis medicina, secundum illud Psalmi, panis cor hominis confirmat. Et Augustinus dicit, super Ioan., securus accede, panis est, non venenum. Alio modo, in quantum signum est passionis Christi, per quam victi sunt Dæmones, repellit enim omnem Dæmonum impugnationem. Unde chrysostomus dicit, super Ioan., ut leones flammam spirantes, sic ab illa mensa discedimus, terribiles effecti diabolo.

1. Ad primum ergo dicendum quod effectus huius sacramenti recipitur in homine secundum hominis conditionem, sicut contingit de qualibet causa activa quod eius effectus recipitur in materia secundum modum materiæ. Homo autem in statu viæ est huius conditionis quod liberum arbitrium eius potest flecti in bonum et in malum. Unde, licet hoc sacramentum, quantum est de se habeat virtutem præservativam a peccato, non tamen aufert homini possibilitatem peccandi.

2. Ad secundum dicendum quod etiam caritas, quantum est de se, præservat hominem a peccato, secundum illud Rom. XIII, dilectio proximi malum non operatur. Sed ex mutabilitate liberi arbitrii contingit quod aliquis post habitam caritatem peccat, sicut et post susceptionem huius sacramenti.

3. Ad tertium dicendum quod, licet hoc sacramentum non directe ordinetur ad diminutionem fomitis, diminuit tamen fomitem ex quadam consequentia, in quantum auget caritatem, quia, sicut Augustinus dicit, in libro octogintatium quaestionum, augmentum caritatis est diminutio cupiditatis. Directe autem confirmat cor hominis in bono. Per quod etiam præservatur homo a peccato.

ARTICULUS 7

AD SEPTIMUM SIC PROCEditur. Videtur quod hoc sacramentum non prosit nisi sumentibus.

1. Hoc enim sacramentum est unius generis cum aliis sacramentis, utpote aliis conditum. Sed alia sacramenta non prosunt nisi sumentibus, sicut effectum baptismi non suscipit nisi baptizatus. Ergo nec hoc sacramentum prodest aliis nisi sumentibus.

2. Præterea, effectus huius sacramenti est adeptio gratiæ et gloriæ, et remissio culpæ, ad minus venialis. Si ergo hoc sacramentum haberet effectum in aliis quam in sumentibus, posset contingere quod aliquis adipisceretur gloriam et gratiam et remissionem culpæ absque actione et passione propria, alio offerente vel sumente hoc sacramentum.

3. Præterea, multiplicata causa, multiplicatur effectus. Si ergo hoc sacramentum prodest aliis quam sumentibus, sequeretur quod magis prodesset alicui si sumeret hoc sacramentum in multis hostiis in una Missa consecratis, quod non habet ecclesiæ consuetudo, ut scilicet multi communicent pro alicuius salute. Non ergo videtur quod hoc sacramentum prosit nisi sumentibus.

SED CONTRA est quod in celebratione huius sacramenti fit pro multis aliis deprecatio. Quod frustra fieret nisi hoc sacramentum aliis prodesset. Ergo hoc sacramentum non solum sumentibus prodest.

RESPONDEO dicendum quod, sicut prius dictum est, hoc sacramentum non solum est sacramentum, sed etiam est sacrificium. In quantum enim in hoc sacramento repræsentatur passio Christi, qua Christus obtulit se hostiam Deo, ut dicitur Ephes. V, habet rationem sacrificii, in quantum vero in hoc sacramento traditur invisibiliter gratia sub visibili specie, habet rationem sacramenti. Sic igitur hoc sacramentum sumentibus quidem prodest per modum sacramenti et per modum sacrificii, quia pro omnibus sumentibus offertur, dicitur enim in canone Missæ, quotquot ex hac altaris participatione sacrosanctum corpus et sanguinem filii tui sumpserimus, omni benedictione cælesti et gratia repleamur. Sed aliis, qui non sumunt, prodest per modum sacrificii, in quantum pro salute eorum offertur, unde et in canone Missæ dicitur, memento, Domine, famulorum famularumque tuarum, pro quibus tibi offerimus, vel qui tibi offerunt, hoc sacrificium laudis, pro se suisque omnibus, pro redemptione animarum suarum, pro spe salutis et incolumitatis suæ. Et utrumque modum Dominus exprimit, dicens, Matth. XXVI, qui pro vobis, scilicet sumentibus, et pro multis aliis, effundetur in remissionem peccatorum.

1. Ad primum ergo dicendum quod hoc sacramentum præ aliis habet quod est sacrificium. Et ideo non est similis ratio.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut passio Christi prodest quidem omnibus ad remissionem culpæ et adeptionem gratiæ et gloriæ, sed effectum non habet nisi in illis qui passioni Christi coniunguntur per fidem et caritatem; ita etiam hoc sacrificium, quod est memoriale dominicæ passionis, non habet effectum nisi in illis qui coniunguntur huic sacramento per fidem et caritatem. Unde et Augustinus dicit, ad renatum, quis offerat corpus Christi nisi pro his qui sunt membra Christi? unde et in canone Missæ non oratur pro his qui sunt extra ecclesiam. Illis tamen prodest plus vel minus, secundum modum devotionis eorum.

3. Ad tertium dicendum quod sumptio pertinet ad rationem sacramenti, sed oblatio pertinet ad rationem sacrificii. Et ideo ex hoc quod aliquis sumit corpus Christi, vel etiam plures, non accrescit aliis aliquid iuvamentum. Similiter etiam neque ex hoc quod sacerdos plures hostias consecrat in una Missa, non multiplicatur effectus huius sacramenti, quia non est nisi unum sacrificium, nihil enim virtutis plus est in multis hostiis consecratis quam in una, cum sub omnibus et sub una non sit nisi totus Christus. Unde nec si aliquis simul in una Missa multas hostias consecratas sumat, participabit maiorem effectum sacramenti. In pluribus vero Missis multiplicatur sacrificii oblatio. Et ideo multiplicatur effectus sacrificii et sacramenti.

ARTICULUS 8

AD OCTAVUM SIC PROCEditur. Videtur quod per veniale peccatum non impediatur effectus huius sacramenti.

1. Dicit enim Augustinus, super illud Ioan. VI, si quis ex ipso manducaverit etc., panem cælestem spiritualiter manducate; innocentiam ad altare portate; peccata, etsi sint quotidiana, non sint mortifera. Ex quo patet quod quotidiana peccata, quæ dicuntur venialia, spirituales manducationem non impediunt. Sed spiritualiter manducantes effectum huius sacramenti percipiunt. Ergo peccata venialia non impediunt effectum huius sacramenti.

2. Præterea, hoc sacramentum non est minoris virtutis quam baptismus. Sed effectum baptismi, sicut supra dictum est, impedit sola fictio, ad quam non pertinent peccata venialia, quia, sicut Sap. I dicitur, spiritus sanctus disciplinæ effugiet fictum, qui tamen per peccata venialia non fugatur. Ergo neque effectum huius sacramenti impediunt peccata venialia.

3. Præterea, nihil quod removetur per actionem alicuius causæ, potest impedire eius effectum. Sed peccata venialia tolluntur per hoc sacramentum. Ergo non impediunt eius effectum.

SED CONTRA est quod Damascenus dicit, in IV libro, ignis eius quod in nobis est desiderii, assumens eam quæ ex carbone, idest hoc sacramento, ignitionem, comburet nostra peccata, et illuminabit nostra corda, ut participatione divini ignis igniamur et deificemur. Sed ignis nostri desiderii vel amoris impeditur per peccata venialia, quæ impediunt fervorem caritatis, ut in secunda parte habitum est. Ergo peccata venialia impediunt effectum huius sacramenti.

RESPONDEO dicendum quod peccata venialia dupliciter accipi possunt, uno modo, prout sunt præterita; alio modo, prout sunt actu exercita. Primo quidem modo, peccata venialia nullo modo impediunt effectum huius sacramenti. Potest enim contingere quod aliquis post multa peccata commissa venialia, devote accedat ad hoc sacramentum, et plenarie huius sacramenti consequatur effectum. Secundo autem modo, peccata venialia non ex toto impediunt effectum huius sacramenti, sed in parte. Dictum est enim quod effectus huius sacramenti non solum est adeptio habitualis gratiæ vel caritatis, sed etiam quædam actualis refectio spiritualis dulcedinis. Quæ quidem impeditur si aliquis accedat ad hoc sacramentum mente distracta per peccata venialia. Non autem tollitur augmentum gratiæ habitualis vel caritatis.

1. Ad primum ergo dicendum quod ille qui cum actu venialis peccati ad hoc sacramentum accedit, habitualiter quidem manducat spiritualiter, sed non actualiter. Et ideo habitualement effectum huius sacramenti percipit, non autem actualement.

2. Ad secundum dicendum quod baptismus non ita ordinatur ad actualement effectum, idest ad fervorem caritatis, sicut hoc sacramentum. Nam baptismus est spiritualis regeneratio, per quam acquiritur prima perfectio, quæ est habitus vel forma, hoc autem sacramentum est spiritualis manducatio, quæ habet actualement delectationem.

3. Ad tertium dicendum quod illa ratio procedit de venialibus præteritis, quæ per hoc sacramentum tolluntur.

QUÆSTIO 68

DEINDE considerandum est de usu sive sumptione huius sacramenti. Et primo, in communi; secundo, quomodo Christus est usus hoc sacramento. Circa primum quærentur duodecim. Primo, utrum sint duo modi manducandi hoc sacramentum, scilicet sacramentaliter

et spiritualiter. Secundo, utrum soli homini conveniat manducare spiritualiter. Tertio, utrum solius hominis iusti sit manducare sacramentaliter. Quarto, utrum peccator manducans sacramentaliter peccet. Quinto, de quantitate huius peccati. Sexto, utrum peccator accedens ad hoc sacramentum sit repellendus. Septimo, utrum nocturna pollutio impediatur hominem a sumptione huius sacramenti. Octavo, utrum sit solum a ieiunis sumendum. Nono, utrum sit exhibendum non habentibus usum rationis. Decimo, utrum sit quotidie sumendum. Undecimo, utrum liceat omnino abstinere. Duodecimo, utrum liceat percipere corpus sine sanguine.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non debeant distingui duo modi manducandi corpus Christi, scilicet spiritualiter et sacramentaliter.

1. Sicut enim baptismus est spiritualis regeneratio, secundum illud Ioan. III, nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu sancto etc., ita etiam hoc sacramentum est corpus spiritualis, unde Dominus, loquens de hoc sacramento, dicit, Ioan. VI, verba quæ ego locutus sum vobis, spiritus et vita sunt. Sed circa baptismum non distinguitur duplex modus sumendi, scilicet sacramentalis et spiritualis. Ergo neque circa hoc sacramentum debet hæc distinctio adhiberi.

2. Præterea, ea quorum unum est propter alterum, non debent ad invicem dividi, quia unum ab alio speciem trahit. Sed sacramentalis manducatio ordinatur ad spiritualement sicut ad finem. Non ergo debet sacramentalis manducatio contra spiritualement dividi.

3. Præterea, ea quorum unum non potest esse sine altero, non debent contra se dividi. Sed videtur quod nullus possit manducare spiritualiter nisi etiam sacramentaliter manducet, alioquin antiqui patres hoc sacramentum spiritualiter manducassent. Frustra etiam esset sacramentalis manducatio, si sine ea spiritualis esse posset. Non ergo convenienter distinguitur duplex manducatio, scilicet sacramentalis et spiritualis.

SED CONTRA est quod, super illud I Cor. XI, qui manducat et bibit indigne etc., dicit Glossa, duos dicimus esse modos manducandi, unum sacramentalem, et alium spiritualement.

RESPONDEO dicendum quod in sumptione huius sacramenti duo sunt consideranda, scilicet ipsum sacramentum, et effectus ipsius, de quorum utroque supra iam dictum est. Perfectus igitur modus sumendi hoc sacramentum est quando aliquis ita hoc sacramentum suscipit quod percipit eius effectum. Contingit autem quandoque, sicut supra dictum est, quod aliquis impe-

ditur a percipiendo effectum huius sacramenti, et talis sumptio huius sacramenti est imperfecta. Sicut igitur perfectum contra imperfectum dividitur, ita sacramentalis manducatio, per quam sumitur solum sacramentum sine effectu ipsius, dividitur contra spiritualem manducationem, per quam aliquis percipit effectum huius sacramenti quo spiritualiter homo Christo coniungitur per fidem et caritatem.

1. Ad primum ergo dicendum quod etiam circa baptismum, et alia huiusmodi sacramenta, similis distinctio adhibetur, nam quidam suscipiunt tantum sacramentum, quidam vero sacramentum et rem sacramenti. Hic tamen differt quia, cum alia sacramenta perficiantur in usu materiæ, percipere sacramentum est ipsa perfectio sacramenti, hoc autem sacramentum perficitur in consecratione materiæ, et ideo uterque usus est consequens hoc sacramentum. In baptismo autem, et aliis sacramentis characterem imprimentibus, illi qui accipiunt sacramentum, recipiunt aliquem spiritualem effectum, scilicet characterem, quod non accidit in hoc sacramento. Et ideo magis in hoc sacramento distinguitur usus sacramentalis a spirituali quam in baptismo.

2. Ad secundum dicendum quod sacramentalis manducatio quæ pertingit ad spiritualem, non dividitur contra spiritualem, sed includitur ab ea. Sed illa sacramentalis manducatio contra spiritualem dividitur quæ effectum non consequitur, sicut imperfectum quod non pertingit ad perfectionem speciei, dividitur contra perfectum.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, effectus sacramenti potest ab aliquo percipi, si sacramentum habeatur in voto, quamvis non habeatur in re. Et ideo, sicut aliqui baptizantur baptismo fluminis, propter desiderium baptismi, antequam baptizentur baptismo aquæ; ita etiam aliqui manducant spiritualiter hoc sacramentum antequam sacramentaliter sumant. Sed hoc contingit dupliciter. Uno modo, propter desiderium sumendi ipsum sacramentum, et hoc modo dicuntur baptizari et manducare spiritualiter et non sacramentaliter, illi qui desiderant sumere hæc sacramenta iam instituta. Alio modo, propter figuram, sicut dicit apostolus, I Cor. X, quod antiqui patres baptizati sunt in nube et in mari, et quod spiritualem escam manducaverunt et spiritualem potum biberunt. Nec tamen frustra adhibetur sacramentalis manducatio, quia plenius inducit sacramenti effectum ipsa sacramenti susceptio quam solum desiderium, sicut supra circa baptismum dictum est.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non solum hominis sit hoc sacramentum sumere spiritualiter, sed etiam Angelorum.

1. Quia super illud Psalmi, panem Angelorum manducavit homo, dicit Glossa, idest, corpus Christi, qui est vere cibus Angelorum. Sed hoc non esset si Angeli spiritualiter Christum non manducarent. Ergo Angeli spiritualiter Christum manducant.

2. Præterea, Augustinus dicit, super Ioan., hunc cibum et potum societatem vult intelligi corporis et membrorum suorum, quod est ecclesia in prædestinatis. Sed ad istam societatem non solum pertinent homines, sed etiam sancti Angeli. Ergo etiam sancti Angeli spiritualiter manducant.

3. Præterea, Augustinus, in libro de verbis Domini, dicit, spiritualiter manducandus est Christus, quomodo ipse dicit, qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, in me manet et ego in eo. Sed hoc convenit non solum hominibus, sed etiam sanctis Angelis, in quibus per caritatem est Christus, et ipsi in eo. Ergo videtur quod spiritualiter manducare non solum sit hominum, sed etiam Angelorum.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, super Ioan., panem de altari spiritualiter manducate, innocentiam ad altare portate. Sed Angelorum non est accedere ad altare, tanquam aliquid inde sumpturi. Ergo Angelorum non est spiritualiter manducare.

RESPONDEO dicendum quod in hoc sacramento continetur ipse Christus, non quidem in specie propria, sed in specie sacramenti. Dupliciter ergo contingit manducare spiritualiter. Uno modo, ipsum Christum prout in sua specie consistit. Et hoc modo Angeli spiritualiter manducant ipsum Christum, in quantum ei uniuntur fruitione caritatis perfectæ et visione manifesta (quem panem expectamus in patria), non per fidem, sicut nos hic ei unimur. Alio modo contingit spiritualiter manducare Christum prout est sub speciebus huius sacramenti, in quantum scilicet aliquis credit in Christum cum desiderio sumendi hoc sacramentum. Et hoc non solum est manducare Christum spiritualiter, sed etiam spiritualiter manducare hoc sacramentum. Quod non competit Angelis. Et ideo Angeli, etsi spiritualiter manducant Christum, non convenit tamen eis spiritualiter manducare hoc sacramentum.

1. Ad primum ergo dicendum quod sumptio Christi sub hoc sacramento ordinatur, sicut ad finem, ad fruitionem patriæ, qua Angeli eo fruuntur. Et quia ea quæ sunt ad finem, derivantur a fine, inde est quod ista manducatio Christi qua eum sumimus sub hoc sacramento, quodammodo derivatur ab illa manducatione qua Ange-

li fruuntur Christo in patria. Et ideo dicitur homo manducare panem Angelorum, quia primo et principaliter est Angelorum, qui eo fruuntur in propria specie; secundario autem est hominum, qui Christum sub sacramento accipiunt.

2. Ad secundum dicendum quod ad societatem corporis mystici pertinent quidem et homines per fidem, Angeli autem per manifestam visionem. Sacramenta autem proportionantur fidei, per quam veritas videtur in speculo et in ænigmate. Et ideo hic, proprie loquendo, non Angelis, sed hominibus proprie convenit manducare spiritualiter hoc sacramentum.

3. Ad tertium dicendum quod Christus manet in hominibus secundum præsentem statum per fidem, sed in Angelis beatis est per manifestam visionem. Et ideo non est simile, sicut dictum est.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod nullus possit manducare Christum sacramentaliter nisi homo iustus.

1. Dicit enim Augustinus, in libro de remedio penitentiae ut quid paras dentem et ventrem? crede, et manducasti. Credere enim in eum, hoc est panem vivum manducare. Sed peccator non credit in eum, quia non habet fidem formatam, ad quam pertinet credere in Deum, ut in secunda parte habitum est. Ergo peccator non potest manducare hoc sacramentum, qui est panis vivus.

2. Præterea, hoc sacramentum dicitur esse maxime sacramentum caritatis, ut supra dictum est. Sed, sicut infideles privantur fide, ita omnes peccatores sunt privati caritate. Infideles autem non videntur sacramentaliter posse sumere hoc sacramentum, cum in forma huius sacramenti dicatur, mysterium fidei. Ergo, pari ratione, nec aliquis peccatorum potest corpus Christi sacramentaliter manducare.

3. Præterea, peccator magis est abominabilis Deo quam creatura irrationalis, dicitur enim in Psalmo de homine peccatore, homo, cum in honore esset, non intellexit, comparatus est iumentis insipientibus, et similis factus est illis. Sed animal brutum, puta mus aut canis, non potest sumere hoc sacramentum, sicut etiam non potest sumere sacramentum baptismi. Ergo videtur quod, pari ratione, neque peccatores hoc sacramentum manducant.

SED CONTRA est quod super illud Ioan. VI, ut si quis manducaverit non moriatur, dicit Augustinus, multi de altari accipiunt, et accipiendo moriuntur, unde dicit apostolus, iudicium sibi manducat et bibit. Sed non moriun-

tur sumendo nisi peccatores. Ergo peccatores corpus Christi sacramentaliter manducant, et non solum iusti.

RESPONDEO dicendum quod circa hoc quidam antiqui erraverunt, dicentes quod corpus Christi nec etiam a peccatoribus sacramentaliter sumitur, sed, quam cito labiis peccatoris figitur, tam cito sub speciebus sacramentalibus desinit esse corpus Christi. Sed hoc est erroneum. Derogat enim veritati huius sacramenti, ad quam pertinet, sicut supra dictum est, quod, manentibus speciebus corpus Christi sub eis esse non desinat. Species autem manent quandiu substantia panis maneret si ibi adesset, ut supra dictum est. Manifestum est autem quod substantia panis assumpta a peccatore non statim esse desinit, sed manet quandiu per calorem naturalem digeratur. Unde tandiu corpus Christi sub speciebus sacramentalibus manet a peccatoribus sumptis. Unde dicendum est quod peccator sacramentaliter corpus Christi manducare potest, et non solum iustus.

1. Ad primum ergo dicendum quod verba illa, et similia, sunt intelligenda de spiritali manducatione, quæ peccatoribus non convenit. Et ideo ex pravo intellectu horum verborum videtur prædictus error processisse, dum nescierunt distinguere inter corporalem et spiritali manducationem.

2. Ad secundum dicendum quod etiam si infidelis sumat species sacramentales, corpus Christi sub sacramento sumit. Unde manducat Christum sacramentaliter, si ly sacramentaliter determinat verbum ex parte manducati. Si autem ex parte manducantis, tunc, proprie loquendo, non manducat sacramentaliter, quia non utitur eo quod accipit ut sacramento, sed ut simplici cibo. Nisi forte infidelis intenderet recipere id quod ecclesia confert, licet non haberet fidem veram circa alios articulos, vel circa hoc sacramentum.

3. Ad tertium dicendum quod, etiam si mus aut canis hostiam consecratam manducet, substantia corporis Christi non desinet esse sub speciebus quandiu species illæ manent, hoc est, quandiu substantia panis maneret, sicut etiam si proiiceretur in lutum. Nec hoc vergit in detrimentum dignitatis Christi, qui voluit a peccatoribus crucifigi absque diminutione suæ dignitatis, præsertim cum mus aut canis non tangat ipsum corpus Christi secundum propriam speciem, sed solum secundum species sacramentales. Quidam autem dixerunt quod, statim cum sacramentum tangitur a mure vel cane, desinit ibi esse corpus Christi. Quod etiam derogat veritati sacramenti, sicut supra dictum est. Nec tamen dicendum est quod animal brutum sacramentaliter corpus Christi manducet, quia non est natum uti eo ut sacramento. Unde non sacramentaliter, sed per accidens corpus Christi manducat sicut manducaret ille qui sumeret hostiam consecratam quia nesciens eam esse consecratam. Et quia id quod est per accidens non cadit in divisione ali-

cuius generis, ideo hic modus manducandi corpus Christi non ponitur tertius, præter sacramentalem et spiritua-
lem.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEditur. Videtur quod peccator sumens corpus Christi sacramentaliter non peccet.

1. Non enim est maioris dignitatis Christus sub specie sacramenti quam sub specie propria. Sed peccatores tangentes corpus Christi in substantia propria non peccabant, quin immo veniam peccatorum consequentur, sicut legitur Luc. VII de muliere peccatrice; et Matth. XIV dicitur, quicumque tetigerunt fimbriam vestimenti eius, salvi facti sunt. Ergo non peccant, sed magis salutem consequuntur, sacramentum corporis Christi sumendo.

2. Præterea, hoc sacramentum, sicut et alia, est quædam spiritualis medicina. Sed medicina datur infirmis ad salutem, secundum illud Matth. IX, non est opus valentibus medicus, sed male habentibus. Infirmi autem vel male habentes spiritualiter sunt peccatores. Ergo hoc sacramentum sumi potest absque culpa.

3. Præterea, hoc sacramentum, cum in se Christum contineat, est de maximis bonis. Maxima autem bona sunt, secundum Augustinum, in libro de Lib. Arbit., quibus nullus male potest uti. Nullus autem peccat nisi per abusum alicuius rei. Ergo nullus peccator sumens hoc sacramentum peccat.

4. Præterea, sicut hoc sacramentum sentitur gustu et tactu, ita et visu. Si ergo peccator peccet ex eo quod sumit hoc sacramentum gustu et tactu, videtur quod etiam peccaret videndo. Quod patet esse falsum, cum ecclesia omnibus hoc sacramentum videndum et adorandum proponat. Ergo peccator non peccat ex hoc quod manducat hoc sacramentum.

5. Præterea, contingit quandoque quod aliquis peccator non habet conscientiam sui peccati. Nec tamen talis peccare videtur corpus Christi sumendo, quia, secundum hoc, omnes peccarent qui sumunt, quasi periculo se exponentes; cum apostolus dicit, I Cor. IV, nihil mihi conscius sum, sed non in hoc iustificatus sum. Non ergo videtur quod peccatori cedat in culpam si hoc sacramentumumat.

SED CONTRA est quod apostolus dicit, I Cor. XI, qui manducat et bibit indigne, iudicium sibi manducat et bibit. Dicit autem Glossa ibidem, indigne manducat et bibit qui in crimine est, vel irreverenter tractat. Ergo qui est in peccato mortali, si hoc sacramentum accipiat, damnationem acquirit, mortaliter peccans.

RESPONDEO dicendum quod in hoc sacramento, sicut in aliis, id quod est sacramentum est signum eius quod

est res sacramenti. Duplex autem est res huius sacramenti, sicut supra dictum est, una quidem quæ est significata et contenta, scilicet ipse Christus; alia autem est significata et non contenta, scilicet corpus Christi mysticum, quod est societas sanctorum. Quicumque ergo hoc sacramentum sumit, ex hoc ipso significat se esse Christo unitum et membris eius incorporatum. Quod quidem fit per fidem formatam, quam nullus habet cum peccato mortali. Et ideo manifestum est quod quicumque cum peccato mortali hoc sacramentum sumit, falsitatem in hoc sacramento committit. Et ideo incurrit sacrilegium, tanquam sacramenti violator. Et propter hoc mortaliter peccat.

1. Ad primum ergo dicendum quod Christus in propria specie apparens non exhibebat se tangendum hominibus in signum spiritualis unionis ad ipsum, sicut exhibetur sumendus in hoc sacramento. Et ideo peccatores eum in propria specie tangentes non incurrebant crimen falsitatis circa divina, sicut peccatores sumentes hoc sacramentum. Et præterea Christus adhuc gerebat similitudinem carnis peccati, et ideo convenienter se peccatoribus tangendum exhibebat. Sed, remota similitudine carnis peccati per gloriam resurrectionis se tangi prohibuit a muliere, quæ defectum fidei circa ipsum patiebatur, secundum illud Ioan. XX, noli me tangere, nondum enim ascendi ad patrem meum, scilicet in corde tuo, ut Augustinus exponit. Et ideo peccatores, qui defectum fidei patiuntur formatæ circa ipsum, repelluntur a contactu huius sacramenti.

2. Ad secundum dicendum quod non quælibet medicina competit secundum quemlibet statum. Nam medicina quæ datur iam liberatis a febre ad confortationem, noceret si daretur adhuc febricitantibus. Ita etiam baptismus et pœnitentia sunt medicinæ purgativæ, quæ dantur ad tollendam febrem peccati. Hoc autem sacramentum est medicina confortativa, quæ non debet dari nisi liberatis a peccato.

3. Ad tertium dicendum quod maxima bona ibi intelligit Augustinus virtutes animæ, quibus nullus male utitur quasi principiis mali usus. Utitur tamen eis aliquis male quasi obiectis mali usus, ut patet in his qui de virtutibus superbiunt. Ita et hoc sacramentum, quantum est ex se, non est principium mali usus, sed obiectum. Unde Augustinus dicit, multi indigne accipiunt corpus Domini, per quod docemur quam cavendum sit male accipere bonum. Ecce enim, factum est malum dum male accipitur bonum, sicut e contra apostolo factum est bonum cum bene accipitur malum, scilicet cum stimulus Satanæ patienter portatur.

4. Ad quartum dicendum quod per visum non accipitur ipsum corpus Christi, sed solum sacramentum eius, quia scilicet non pertingit visus ad substantiam corporis Christi, sed solum ad species sacramentales, ut supra dictum est. Sed ille qui manducat, non solum sumit

species sacramentales, sed etiam Christum, qui est sub eis. Et ideo a visione corporis Christi nullus prohibetur qui sit sacramentum Christi consecutus, scilicet baptismum, nonbaptizati autem non sunt admittendi etiam ad inspectionem huius sacramenti, ut patet per Dionysium, in libro eccles. Hier. Sed ad manducationem non sunt admittendi nisi soli illi qui non solum sacramentaliter, sed etiam realiter sunt Christo coniuncti.

5. Ad quintum dicendum quod hoc quod non habet aliquis conscientiam sui peccati, potest contingere dupliciter. Uno modo, per culpam suam, vel quia per ignorantiam iuris, quæ non excusat, reputat non esse peccatum quod est peccatum, puta si aliquis fornicator reputaret simplicem fornicationem non esse peccatum mortale; vel quia negligens est in examinatione sui ipsius, contra id quod apostolus dicit, I Cor. XI, probet autem seipsum homo, et sic de pane illo edat et de calice bibat. Et sic nihilominus peccat peccator sumens corpus Christi, licet non habeat conscientiam peccati, quia ipsa ignorantia est ei peccatum. Alio modo potest contingere sine culpa ipsius, puta, cum doluit de peccato, sed non est sufficienter contritus. Et in tali casu non peccat sumendo corpus Christi, quia homo per certitudinem scire non potest utrum sit vere contritus. Sufficit tamen si in se signa contritionis inveniatur, puta ut doleat de præteritis et proponat cavere de futuris. Si vero ignorat hoc quod fecit esse actum peccati propter ignorantiam facti, quæ excusat, puta si accessit ad non suam quam credebat esse suam, non est ex hoc dicendus peccator. Similiter etiam, si totaliter est peccatum oblitus, sufficit ad eius deletionem generalis contritio, ut infra dicetur. Unde iam non est dicendus peccator.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod accedere ad hoc sacramentum cum conscientia peccati sit gravissimum omnium peccatorum.

1. Dicit enim apostolus, I Cor. XI, quicumque manducaverit panem et biberit calicem Domini indigne, reus erit corporis et sanguinis Domini, Glossa ibidem, ac si Christum occiderit, punietur. Sed peccatum Christum occidentium videtur fuisse gravissimum. Ergo et hoc peccatum, quo aliquis cum conscientia peccati ad mensam Domini accedit, videtur esse gravissimum.

2. Præterea, Hieronymus dicit, in quadam epistola, quid tibi cum feminis, qui ad altare cum Domino fabularis? dic, sacerdos, dic, clerice, qualiter cum eisdem labiis filium Dei oscularis quibus osculatus es filiam meretricis. O Iuda, osculo filium hominis tradis. Et sic videtur fornicator ad mensam Christi accedens peccare sicut Iudas peccavit, cuius peccatum fuit gravissimum.

Sed multa alia peccata sunt graviora quam peccatum fornicationis, et præcipue peccatum infidelitatis. Ergo cuiuslibet peccatoris ad mensam Christi accedentis peccatum est gravissimum.

3. Præterea, magis est abominabilis Deo immunditia spiritualis quam corporalis. Sed si quis proiceret corpus Christi in lutum vel sterquilinum, gravissimum reputaretur esse peccatum. Ergo gravius peccat si ipsum sumat cum peccato, quod est immunditia spiritualis. Ergo hoc peccatum est gravissimum.

SED CONTRA est quod, super illud Ioan. XV, si non venissem, et locutus eis non fuisset, peccatum non haberent, dicit Augustinus hoc esse intelligendum de peccato infidelitatis, quo retinentur cuncta peccata. Et ita videtur hoc peccatum non esse gravissimum, sed magis peccatum infidelitatis.

RESPONDEO dicendum quod, sicut in secunda parte habitum est, dupliciter aliquod peccatum potest dici gravius alio, uno modo, per se; alio modo, per accidens. Per se quidem, secundum rationem suæ speciei, quæ attenditur ex parte obiecti. Et secundum hoc, quanto id contra quod peccatur est maius, tanto peccatum est gravius. Et quia divinitas Christi est maior humanitate ipsius; et ipsa humanitas est potior quam sacramenta humanitatis, inde est quod gravissima peccata sunt quæ committuntur in ipsam divinitatem, sicut est peccatum infidelitatis et blasphemiam. Secundario autem sunt gravia peccata quæ committuntur in humanitatem Christi, unde Matth. XII dicitur, qui dixerit verbum contra filium hominis, remittetur ei, qui autem dixerit verbum contra spiritum sanctum, non remittetur ei neque in hoc sæculo neque in futuro. Tertio autem loco sunt peccata quæ committuntur contra sacramenta, quæ pertinent ad humanitatem Christi. Et post hoc sunt alia peccata, contra puras creaturas. Per accidens autem unum peccatum est gravius alio ex parte peccantis, puta, peccatum quod est ex ignorantia vel infirmitate, est levius peccato quod est ex contemptu vel ex certa scientia; et eadem ratio est de aliis circumstantiis. Et secundum hoc, illud peccatum in quibusdam potest esse gravius, sicut in his qui ex actuali contemptu cum conscientia peccati ad hoc sacramentum accedunt; in quibusdam vero minus grave, puta in his qui ex quodam timore ne deprehendantur in peccato, cum conscientia peccati ad hoc sacramentum accedunt. Sic igitur patet quod hoc peccatum est multis aliis gravius secundum suam speciem, non tamen omnium gravissimum.

1. Ad primum ergo dicendum quod peccatum indigne sumentium hoc sacramentum comparatur peccato occidentium Christum secundum similitudinem, quia utrumque committitur contra corpus Christi, non tamen secundum criminis quantitatem. Peccatum enim occidentium Christum fuit multo gravius. Primo quidem,

quia illud peccatum fuit contra corpus Christi in sua specie propria, hoc autem est contra corpus Christi in specie sacramenti. Secundo, quia illud peccatum processit ex intentione nocendi Christo, non autem hoc peccatum.

2. Ad secundum dicendum quod fornicator accipiens corpus Christi comparatur Iudæ Christum osculanti, quantum ad similitudinem criminis, quia uterque ex signo caritatis Christum offendit, non tamen quantum ad criminis quantitatem, sicut et prius dictum est. Hæc tamen similitudo non minus competit aliis peccatoribus quam fornicatoribus, nam et per alia peccata mortalia agitur contra caritatem Christi, cuius signum est hoc sacramentum; et tanto magis quanto peccata sunt graviora. Secundum quid tamen peccatum fornicationis magis reddit hominem ineptum ad perceptionem huius sacramenti, in quantum scilicet per hoc peccatum spiritus maxime carni subiicitur, et ita impeditur fervor dilectionis, qui requiritur in hoc sacramento. Plus tamen ponderat impedimentum ipsius caritatis quam fervoris eius. Unde etiam peccatum infidelitatis, quod funditus separat hominem ab ecclesiæ unitate, simpliciter loquendo, maxime hominem ineptum reddit ad susceptionem huius sacramenti, quod est sacramentum ecclesiasticæ unitatis, ut dictum est. Unde et gravius peccat infidelis accipiens hoc sacramentum quam peccator fidelis; et magis contemnit Christum secundum quod est sub hoc sacramento, præsertim si non credat Christum vere sub hoc sacramento esse, quia, quantum est in se, diminuit sanctitatem huius sacramenti, et virtutem Christi operantis in hoc sacramento, quod est contemnere ipsum sacramentum in seipso. Fidelis autem qui cum conscientia peccati sumit, contemnit hoc sacramentum non in seipso, sed quantum ad usum, indigne accipiens. Unde et apostolus, I Cor. XI, assignans rationem huius peccati, dicit, non diiudicans corpus Domini, id est, non discernens ipsum ab aliis cibis, quod maxime facit ille qui non credit Christum esse sub hoc sacramento.

3. Ad tertium dicendum quod ille qui proiiceret hoc sacramentum in lutum, gravius peccaret quam ille qui cum conscientia peccati mortalis ad hoc sacramentum accedit. Primo quidem, quia ille hoc faceret ex intentione iniuriam inferendi huic sacramento, quod non intendit peccator indigne corpus Christi accipiens. Secundo, quia homo peccator capax est gratiæ, unde etiam magis est aptus ad suscipiendum hoc sacramentum quam quæcumque alia irrationalis creatura. Unde maxime inordinate uteretur hoc sacramento qui proiiceret ipsum canibus ad manducandum, vel qui proiiceret in lutum conculcandum.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod sacerdos debeat denegare corpus Christi peccatori petenti.

1. Non est enim faciendum contra Christi præceptum propter vitandum scandalum, neque propter vitandum infamiam alicuius. Sed Dominus præcepit, Matth. VII, nolite sanctum dare canibus. Maxime autem datur sanctum canibus cum hoc sacramentum peccatoribus exhibetur. Ergo neque propter vitandum scandalum, neque propter vitandam infamiam alicuius, debet hoc sacramentum peccatori petenti dari.

2. Præterea, de duobus malis est minus malum eligendum. Sed minus malum esse videtur si peccator infametur, vel etiam si ei hostia non consecrata detur, quam si sumens corpus Christi mortaliter peccet. Ergo videtur hoc potius eligendum, quod vel infametur peccator petens corpus Christi, vel etiam detur ei hostia non consecrata.

3. Præterea, corpus Christi interdum datur suspectis de crimine ad eorum manifestationem, legitur enim in decretis, II, qu. IV, sæpe contingit ut in monasteriis monachorum furta perpetrentur. Idcirco statuimus ut, quando ipsi fratres de talibus expurgare se debent, Missa ab abbate celebretur vel ab aliquo ex præsentibus fratribus, et sic, expleta Missa, omnes communicent in hæc verba, corpus Christi sit tibi hodie ad probationem. Et infra, si episcopo vel presbytero aliquod maleficium fuerit imputatum, in singulis Missa celebrari debet et communicari, et de singulis sibi imputatis innocentem se ostendere. Sed peccatores occultos non oportet manifestari, quia, si frontem verecundiæ abiecerint, liberius peccabunt, ut Augustinus dicit, in libro de verbis Domini. Ergo peccatoribus occultis non est corpus Christi dandum, etiam si petant.

SED CONTRA EST QUOD, SUPER ILLUD PSALMI, MANDUCAVERUNT ET ADORAVERUNT OMNES PINGUES TERRÆ, dicit Augustinus, non prohibeat dispensator pingues terræ, id est peccatores, mensam Domini manducare.

RESPONDEO dicendum quod circa peccatores distinguendum est. Quidam enim sunt occulti, quidam vero manifesti; scilicet per evidentiam facti, sicut publici usurarii aut publici raptores; vel etiam per aliquod iudicium ecclesiasticum vel sæculare. Manifestis ergo peccatoribus non debet, etiam petentibus, sacra communio dari. Unde Cyprianus scribit ad quendam, pro dilectione tua consulendum me existimasti quid mihi videatur de histrionibus, et mago illo qui, apud vos constitutus, adhuc in artis suæ dedecore perseverat, an talibus sacra communio cum ceteris christianis debeat dari. Puto nec maiestati divinæ, nec evangelicæ disciplinæ congruere ut pudor et honor ecclesiæ tam turpi et infami contagio-

ne fœdetur. Si vero non sunt manifesti peccatores sed occulti, non potest eis petentibus sacra communio denegari. Cum enim quilibet christianus, ex hoc ipso quod est baptizatus, sit admissus ad mensam dominicam, non potest eis ius suum tolli nisi pro aliqua causa manifesta. Unde super illud I Cor. V, si is qui frater inter vos nominatur etc., dicit Glossa Augustini, nos a communione quemquam prohibere non possumus, nisi aut sponte confessum, aut in aliquo iudicio vel ecclesiastico vel sæculari nominatum atque convictum. Potest tamen sacerdos qui est conscius criminis, occulte monere peccatorem occultum, vel etiam in publico generaliter omnes, ne ad mensam Domini accedant antequam pœniteant et ecclesiæ reconcilientur. Nam post pœnitentiam et reconciliationem, etiam publicis peccatoribus non est communio deneganda, præcipue in mortis articulo. Unde in Concilio carthaginensi legitur, scenicis atque histrionibus ceterisque huiusmodi personis, vel apostatis, conversis ad Deum reconciliatio non negetur.

1. Ad primum ergo dicendum quod sancta prohibentur dari canibus, idest peccatoribus manifestis. Sed occulta non possunt publice puniri, sed sunt divino iudicio reservanda.

2. Ad secundum dicendum quod, licet peius sit peccatori occulto peccare mortaliter sumendo corpus Christi quam infamari, tamen sacerdoti ministranti corpus Christi peius est peccare mortaliter infamando iniuste peccatorem occultum, quam quod ille mortaliter peccet, quia nullus debet peccatum mortale committere ut alium liberet a peccato. Unde Augustinus dicit, in libro quaestionum super Gen., periculosissime admittitur hæc compensatio, ut nos faciamus aliquid mali, ne alius gravius malum faciat. Peccator tamen occultus potius deberet eligere infamari quam indigne ad mensam Christi accedere. Hostia tamen non consecrata nullo modo debet dari loco consecratæ, quia sacerdos hoc faciens, quantum est in se, facit idololatrare illos qui credunt hostiam consecratam, sive alios præsentem, sive etiam ipsum sumentem; quia, ut Augustinus dicit, nemo carnem Christi manducet nisi prius adoret. Unde extra, de celebratione Missarum, cap. De homine, dicitur, licet is qui pro sui criminis conscientia reputat se indignum, peccet graviter si se ingerat, tamen gravius videtur offendere qui fraudulenter illud præsumperit simulare.

3. Ad tertium dicendum quod decreta illa sunt abrogata per contraria documenta Romanorum pontificum. Dicit enim stephanus Papa, ferri candentis vel aquæ ferventis examinatione confessionem extorqueri a quolibet sacri canones non concedunt. Spontanea enim confessione, vel testium approbatione publicata, delicta commissæ sunt regimini nostro iudicare, occulta vero et incognita illi sunt relinquenda qui solus novit corda filiorum hominum. Et idem habetur extra, de purgationibus, cap. Ex tuarum. In omnibus enim talibus videtur

Dei esse tentatio, unde sine peccato fieri non possunt. Et gravius videretur si in hoc sacramento, quod est institutum ad remedium salutis, aliquis incurreret iudicium mortis. Unde nullo modo corpus Christi debet dari alicui suspecto de crimine quasi ad examinationem.

ARTICULUS 7

AD SEPTIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod nocturna pollutio non impediatur a sumptione corporis Christi.

1. Nullus enim impeditur a sumptione corporis Christi nisi propter peccatum. Sed nocturna pollutio accidit sine peccato, dicit enim Augustinus, XII super Gen. Ad Litt., ipsa phantasia quæ fit in cogitatione sermocinantis, cum expressa fuerit in visione somniantis, ut inter illam et veram coniunctionem corporum non discernatur, continue movetur caro et sequitur quod eum motum sequi solet, cum hoc tam sine peccato fiat quam sine peccato a vigilantibus dicitur quod, ut diceretur, procul dubio cogitatum est. Ergo nocturna pollutio non impedit hominem ab huius sacramenti perceptione.

2. Præterea, Gregorius dicit, in epistola ad Augustinum episcopum anglorum, si quis sua coniuge, non cupidine voluptatis raptus, sed tantum creandorum liberorum gratia utitur, ille profecto, sive de ingressu ecclesiæ seu de sumendo corporis dominici mysterio, suo est iudicio relinquendus, quia prohiberi a nobis non debet accipere qui, in igne positus, nescit ardere. Ex quo patet quod carnalis pollutio etiam vigilantis, si sit sine peccato, non prohibet hominem a sumptione corporis Christi. Multo igitur minus prohibet nocturna pollutio dormientis.

3. Præterea, nocturna pollutio videtur solam immunditiam corporalem habere. Sed aliæ immunditiæ corporales, quæ secundum legem impediunt ab ingressu sanctorum, in nova lege non impediunt a sumptione corporis Christi, sicut de muliere pariente, vel menstruata, vel fluxum sanguinis patiente, scribit beatus Gregorius Augustino anglorum episcopo. Ergo videtur quod neque etiam nocturna pollutio impediatur hominem a sumptione huius sacramenti.

4. Præterea, peccatum veniale non impedit hominem a sumptione huius sacramenti, sed nec etiam peccatum mortale post pœnitentiam sed, dato quod nocturna pollutio provenerit ex aliquo peccato præcedenti sive crapulæ sive turpium cogitationum, plerumque tale peccatum est veniale, et, si aliquando sit mortale, potest contingere quod de mane pœnitet et peccatum suum confitetur. Ergo videtur quod non debeat impediri a sumptione huius sacramenti.

5. Præterea, gravius peccatum est homicidii quam fornicationis. Sed si aliquis de nocte somniet homicidium perpetrare aut furtum, vel quodcumque aliud peccatum, non propter hoc impeditur a sumptione corporis Christi. Ergo videtur quod multo minus fornicatio somniata, cum pollutione subsequente, impediat a susceptione huius sacramenti.

SED CONTRA est quod Levit. XV dicitur, vir a quocumque egreditur semen coitus, immundus erit usque ad vesperam. Sed immundis non patet aditus ad sacramenta. Ergo videtur quod propter pollutionem nocturnam aliquis impeditur a sumptione huius sacramenti, quod est maximum sacramentum.

RESPONDEO dicendum quod circa pollutionem nocturnam duo possunt considerari, unum quidem ratione cuius ex necessitate impedit hominem a sumptione huius sacramenti; aliud autem ratione cuius non ex necessitate impedit hominem, sed ex quadam congruentia. Ex necessitate quidem impedit hominem ab huius sacramenti perceptione solum mortale peccatum. Et quamvis ipsa nocturna pollutio, secundum se considerata, peccatum mortale esse non possit, nihilominus tamen, ratione suæ causæ, quandoque habet peccatum mortale annexum. Et ideo consideranda est causa pollutionis nocturnæ. Quandoque enim provenit ex causa extrinseca spirituali, scilicet Dæmonum illusionem, qui, sicut in prima parte habitum est, phantasmata commovere possunt, ex quorum apparitione pollutio interdum subsequitur. Quandoque vero provenit pollutio ex causa intrinseca spirituali, scilicet ex præcedentibus cogitationibus. Aliquando autem ex causa intrinseca corporali, seu ex superfluitate sive debilitate naturæ; seu etiam ex superfluitate cibi et potus. Quælibet autem harum trium causarum potest et sine peccato, et cum peccato veniali vel mortali existere. Et si quidem sit sine peccato, vel cum peccato veniali, non ex necessitate impedit sumptionem huius sacramenti, ita scilicet quod homo sumendo sit reus corporis et sanguinis Domini. Si vero sit cum peccato mortali impedit ex necessitate. Illusio enim Dæmonum quandoque provenit ex præcedenti negligentia præparationis ad devotionem, quæ potest esse vel mortale vel veniale peccatum. Quandoque vero provenit ex sola nequitia Dæmonum volentium impedire hominem a sumptione huius sacramenti. Unde legitur in collationibus patrum quod, cum quidam pollutionem pateretur semper in festis in quibus erat communicandum, seniores, comperto quod nulla causa ab ipso præcesserat, decreverunt quod propter hoc a communione non cessaret, et ita cessavit illusio Dæmonum. Similiter etiam præcedentes cogitationes lascivæ quandoque possunt esse omnino sine peccato, puta cum aliquis causa lectionis vel disputationis cogitur de talibus cogitare. Et si hoc sit sine concupiscentia et delectatione, non

erunt cogitationes immundæ, sed honestæ, ex quibus tamen pollutio sequi potest, sicut patet ex auctoritate Augustini inducta. Quandoque vero præcedentes cogitationes sunt cum concupiscentia et delectatione et, si adsit consensus, peccatum mortale erit, sin autem, veniale. Similiter etiam et causa corporalis quandoque est sine peccato, puta cum est ex infirmitate naturæ, unde et quidam vigilando absque peccato fluxum seminis patiuntur; vel etiam si sit ex superfluitate naturæ, sicut enim contingit sanguinem superfluere absque peccato, ita et semen, quod est superfluitas sanguinis, secundum Philosophum. Quandoque vero est cum peccato, puta cum provenit ex superfluitate cibi vel potus. Et hoc etiam potest esse peccatum veniale vel mortale, licet frequentius peccatum mortale accidat circa turpes cogitationes, propter facilitatem consensus, quam circa sumptionem cibi et potus. Unde Gregorius, scribens Augustino anglorum episcopo, dicit cessandum esse a communione quando ex turpibus cogitationibus provenit, non autem quando provenit ex superfluitate cibi et potus, præsertim si necessitas adsit. Sic igitur ex causa pollutionis considerari potest utrum nocturna pollutio ex necessitate impediat sumptionem huius sacramenti. Ex quadam vero congruentia impedit quantum ad duo. Quorum unum semper accidit, scilicet quædam fœditas corporalis, cum qua, propter reverentiam sacramenti, non decet ad altare accedere, unde et volentes tangere aliquid sacrum manus lavant; nisi forte talis immunditia perpetua sit vel diuturna, sicut est lepra vel fluxus sanguinis vel aliquid huiusmodi. Aliud autem est evagatio mentis, quæ sequitur pollutionem nocturnam, præcipue quando cum turpi imaginatione contingit. Hoc tamen impedimentum quod ex congruitate provenit, postponi debet propter aliquam necessitatem, puta, ut Gregorius dicit, cum fortasse aut festus dies exigit, aut exhibere ministerium, pro eo quod sacerdos alius deest, ipsa necessitas compellit.

1. Ad primum ergo dicendum quod ex necessitate quidem non impeditur homo a sumptione huius sacramenti nisi propter peccatum mortale, sed ex quadam congruentia potest homo impediri propter alias causas, sicut dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod coitus coniugalis, si sit sine peccato, puta si fiat causa prolis generandæ vel causa reddendi debitum, non alia ratione impedit sumptionem sacramenti nisi sicut dictum est de pollutione nocturna quæ accidit sine peccato scilicet propter immunditiam corporalem et mentis distractionem. Ratione cuius Hieronymus dicit, super Matth., si panes propositionis ab his qui uxores tetigerant comedi non poterant, quanto magis panis qui de cælo descendit, non potest ab his qui coniugalibus Paulo ante hæserat amplexibus, violari atque contingi. Non quod nuptias condemnemus, sed quod, eo tempore quo carnes agni mandu-

caturi sumus, vacare a carnalibus operibus debeamus. Sed quia hoc secundum congruitatem, et non secundum necessitatem est intelligendum, Gregorius dicit quod talis est suo iudicio relinquendus. Si vero non amor procreandæ sobolis sed voluptas dominatur in opere, ut ibidem Gregorius subdit, tunc prohiberi debet ne accedat ad hoc sacramentum.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut Gregorius dicit, in epistola supra dicta ad Augustinum anglorum episcopum, in veteri testamento aliqui polluti dicebantur figuratim, quod populus novæ legis spiritualiter intelligit. Unde huiusmodi corporales immunditiæ, si sint perpetuæ vel diuturnæ, non impediunt sumptionem huius sacramenti salutaris sicut impediabant accessum ad sacramenta figurata. Si vero cito transeunt, sicut immunditia pollutionis nocturnæ, ex quadam congruentia impedit sumptionem huius sacramenti per illum diem quo hoc accidit. Unde et Deut. XXIII dicitur, si fuerit inter vos homo qui nocturno pollutus sit somnio, egredietur extra castra, et non revertetur priusquam ad vesperam lavetur aqua.

4. Ad quartum dicendum quod, licet per contritionem et confessionem auferatur reatus culpæ, non tamen auferitur corporalis immunditia et distractio mentis ex pollutione consecuta.

5. Ad quintum dicendum quod somnium homicidii non inducit corporalem immunditiam, nec etiam tantam distractionem mentis sicut fornicatio, propter intensiorem delectationis. Si tamen somnium homicidii proveniat ex causa quæ est peccatum, præsertim mortale, impedit a sumptione huius sacramenti ratione suæ causæ.

ARTICULUS 8

AD OCTAVUM SIC PROCEditur. Videtur quod cibus vel potus præassumptus non impediatur sumptionem huius sacramenti.

1. Hoc enim sacramentum est a Domino institutum in cena. Sed Dominus, postquam cenavit, hoc sacramentum discipulis tradidit, sicut patet Luc. XXII et I Cor. XI. Ergo videtur quod etiam post alios cibos assumptos nos debeamus sumere hoc sacramentum.

2. Præterea, I Cor. XI dicitur, cum convenitis ad manducandum, scilicet corpus Domini, invicem expectate, si quis autem esurit, domi manducet. Et ita videtur quod, postquam aliquis domi manducavit, possit in ecclesia corpus Christi manducare.

3. Præterea, in Concilio carthaginensi legitur, et habetur de consecr., dist. I, sacramenta altaris non nisi a ieiunis hominibus celebrentur, excepto uno die anniversario quo cena Domini celebratur. Ergo saltem illo die potest corpus Christi aliquis post alios cibos sumere.

4. Præterea, sumptio aquæ vel medicinæ, vel alterius cibi vel potus in minima quantitate, vel etiam reliquiarum cibi in ore remanentium, neque ieiunium ecclesiæ solvit, neque sobrietatem tollit, quæ exigitur ad hoc quod aliquis reverenter hoc sacramentum sumat. Ergo per prædicta non impeditur aliquis a sumptione huius sacramenti.

5. Præterea, quidam de nocte profunda comedunt aut bibunt, aut forte totam noctem insomnem ducentes, de mane percipiunt sacra mysteria, nondum plene digesti. Minus autem impediretur sobrietas hominis si in mane parum comederet, et postea circa nonam sumeret hoc sacramentum, cum etiam sit quandoque maior distantia temporis. Ergo videtur quod talis cibi præassumptio non impediatur hominem ab hoc sacramento.

6. Præterea, non minor reverentia debetur huic sacramento iam sumpto quam ante sumptionem. Sed, sumpto sacramento, licet cibum aut potum sumere. Ergo et ante sumptionem.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in libro responsionum ad Ianuarium, placuit spiritui sancto ut, in honorem tanti sacramenti, prius in os christiani dominicum corpus intraret quam ceteri cibi.

RESPONDEO dicendum quod aliquid impedit sumptionem huius sacramenti dupliciter. Uno modo, secundum se, sicut peccatum mortale, quod habet repugnantiam ad significatum huius sacramenti, ut supra dictum est. Alio modo, propter prohibitionem ecclesiæ. Et sic impeditur aliquis a sumptione huius sacramenti post cibum vel potum assumptum, triplici ratione. Primo quidem, sicut Augustinus dicit, in honorem huius sacramenti, ut scilicet in os hominis intret nondum aliquo cibo vel potu infectum. Secundo, propter significationem, ut scilicet detur intelligi quod Christus, qui est res huius sacramenti, et caritas eius, debet primo fundari in cordibus nostris; secundum illud Math. VI, primo quærite regnum Dei. Tertio, propter periculum vomitus et ebrietas, quæ quandoque contingunt ex hoc quod homines inordinate cibis utuntur, sicut et apostolus dicit, I Cor. XI, alius quidem esurit, alius vero ebrius est. Ab hac tamen generali regula excipiuntur infirmi, qui statim communicandi sunt, etiam post cibum, si de eorum periculo dubitetur ne sine communione decedant, quia necessitas legem non habet. Unde dicitur de consecr., dist. II, presbyter infirmum statim communicet, ne sine communione moriatur.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus in eodem libro dicit, neque, quia post cibum Dominus dedit, propterea pransi aut cenati fratres ad hoc sacramentum accipiendum convenire debeant, aut mensis suis miscere, sicut faciebant quos apostolus arguit et emendat. Namque salvator, quo vehementius commendaret mysterii illius altitudinem, ultimum hoc voluit in-

figere cordibus et memoriæ discipulorum. Et ideo non præcepit ut deinceps tali ordine sumeretur, ut apostolis, per quos ecclesias dispositurus erat, servaret hunc locum.

2. Ad secundum dicendum quod illud verbum in Glossa sic exponitur, si quis esurit, et impatiens non vult expectare alios, manducet domi suos cibos, idest, pane terreno pascatur, nec post eucharistiam sumat.

3. Ad tertium dicendum quod capitulum illud loquitur secundum consuetudinem aliquando apud aliquos observatam, ut, in repræsentationem dominicæ cenæ, illo die a non ieiunis corpus Christi sumeretur. Sed nunc hoc est abrogatum. Nam, sicut Augustinus in libro prædicto dicit, per universum orbem mos iste servatur, ut scilicet corpus Christi a ieiunis sumatur.

4. Ad quartum dicendum quod, sicut in secunda parte habitum est, duplex est ieiunium. Primum est ieiunium naturæ, quod importat privationem cuiuscumque præassumpti per modum cibi vel potus. Et tale ieiunium requiritur ad hoc sacramentum, propter prædicta. Et ideo neque post assumptionem aquæ vel alterius cibi aut potus vel etiam medicinæ, in quantumcumque parva quantitate, licet accipere hoc sacramentum. Nec refert utrum aliquid huiusmodi nutriat vel non nutriat, aut per se aut cum aliis, dummodo sumatur per modum cibi vel potus. Reliquiæ tamen cibi remanentes in ore, si casualiter transglutiantur, non impediunt sumptionem huius sacramenti, quia non traiciuntur per modum cibi, sed per modum salivæ. Et eadem ratio est de reliquiis aquæ vel vini quibus os abluitur, dummodo traiciantur non in magna quantitate, sed permixtæ salivæ, quod vitari non potest. Aliud autem est ieiunium ecclesiæ, quod instituitur ad carnis macerationem. Et tale ieiunium per prædicta non impeditur, quia prædicta non multum nutriunt, sed magis ad alterandum sumuntur.

5. Ad quintum dicendum quod, cum dicitur, hoc sacramentum prius quam alii cibi debet mitti in os christiani, non est intelligendum absolute respectu totius temporis, alioquin qui semel comedisset et bibisset, nunquam postea posset hoc sacramentum accipere. Sed est intelligendum quantum ad eundem diem. Et licet principium diei secundum diversos diversimode sumatur, nam quidam a meridie, quidam ab occasu, quidam a media nocte, quidam ab ortu solis diem incipiunt; ecclesia tamen, secundum Romanos, diem a media nocte incipit. Et ideo, si post mediam noctem aliquis sumpserit aliquid per modum cibi vel potus, non potest eadem die hoc sumere sacramentum, potest verò si ante mediam noctem. Nec refert utrum post cibum vel potum dormierit, aut etiam digestus sit, quantum ad rationem præcepti. Refert autem quantum ad perturbationem mentis quam patiuntur homines propter insomnietatem vel indigestionem, ex quibus si mens multum perturbetur, homo reditur ineptus ad sumptionem huius sacramenti.

6. Ad sextum dicendum quod maxima devotio requiritur in ipsa sumptione sacramenti, quia tunc percipitur sacramenti effectus. Quæ quidem devotio magis impeditur per præcedentia quam per sequentia. Et ideo magis est institutum quod homines ieiunent ante sumptionem huius sacramenti quam post. Debet tamen esse aliqua mora inter sumptionem huius sacramenti et reliquos cibos. Unde et in Missa oratio gratiarum actionis post communionem dicitur; et communicantes etiam suas privatas orationes dicunt. Secundum tamen antiquos canones statutum fuit a Papa clemente, ut habetur de consecr., dist. II, si mane dominica portio editur, usque ad sextam ieiunent ministri qui eam sumpserunt, et si tertia vel quarta acceperint, ieiunent usque ad vespere. Antiquitus enim rarius Missarum solemnia celebrabantur, et cum maiori præparatione. Nunc autem, quia oportet frequentius sacra mysteria celebrare, non posset de facili observari. Et ideo per contrariam consuetudinem est abrogatum.

ARTICULUS 9

AD NONUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non habentes usum rationis non debeant hoc sacramentum accipere.

1. Requiritur enim quod aliquis ad hoc sacramentum cum devotione et præcedenti sui examinatione accedat, secundum illud I Cor. XI, probet autem seipsum homo, et sic de pane illo edat et de calice bibat. Sed hoc non potest esse in his qui carent usu rationis. Ergo non debet eis hoc sacramentum dari.

2. Præterea, inter alios qui carent usu rationis, sunt etiam arreptitii, qui energumeni dicuntur. Sed tales etiam ab inspectione huius sacramenti arcentur, secundum Dionysium, in libro eccles. Hier. Ergo carentibus usu rationis hoc sacramentum dari non debet.

3. Præterea, inter alios carentes usu rationis maxime pueri videntur esse innocentes. Sed pueris hoc sacramentum non exhibetur. Ergo multo minus aliis carentibus usu rationis.

SED CONTRA est quod legitur in Concilio arausico, et habetur in decretis, XXVI, qu. VI, amentibus quæcumque sunt pietatis, sunt conferenda. Et ita est conferendum hoc sacramentum, quod est sacramentum pietatis.

RESPONDEO dicendum quod aliqui dicuntur non habere usum rationis dupliciter. Uno modo, quia habent debilem usum rationis, sicut dicitur non videns qui male videt. Et quia tales possunt aliquam devotionem concipere huius sacramenti, non est eis hoc sacramentum denegandum. Alio modo dicuntur aliqui non habere totaliter usum rationis. Aut igitur nunquam habuerunt usum

rationis, sed sic a nativitate permanserunt, et sic talibus non est hoc sacramentum exhibendum, quia in eis nullo modo præcessit huius sacramenti devotio. Aut non semper caruerunt usu rationis. Et tunc, si prius, quando erant suæ mentis compotes, apparuit in eis huius sacramenti devotio, debet eis in articulo mortis hoc sacramentum exhiberi, nisi forte timeatur periculum vomitus vel exspuitionis. Unde legitur in Concilio carthaginensi IV, et habetur in decretis, XXVI, qu. VI, is qui in infirmitate pœnitentiam petit, si casu, dum ad eum invitatus sacerdos venit, oppressus infirmitate obmutuerit, vel in phrenesim conversus fuerit, dent testimonium qui eum audierunt, et accipiat pœnitentiam, et, si continuo creditur moriturus, reconcilietur per manus impositionem et infundatur ori eius eucharistia.

1. Ad primum ergo dicendum quod carentes usu rationis possunt devotionem ad sacramentum habere, quantum ad aliquos quidem præsentem, quantum ad alios autem præteritam.

2. Ad secundum dicendum quod Dionysius loquitur ibi de energumenis nondum baptizatis, in quibus scilicet nondum est vis Dæmonis extincta, quæ viget in eis per originale peccatum. Sed de baptizatis qui corporaliter ab immundis spiritibus vexantur, est eadem ratio et de aliis amentibus. Unde cassianus dicit, eis, qui ab immundis vexantur spiritibus, communionem sacrosanctam a senioribus nostris nunquam meminimus interdictam.

3. Ad tertium dicendum quod eadem ratio est de pueris recenter natis et de amentibus qui nunquam habuerunt usum rationis. Unde talibus non sunt sacra mysteria danda, quamvis quidam Græci contrarium faciant, propter hoc quod Dionysius, II cap. Eccles. Hier., dicit baptizatis esse sacram communionem dandam, non intelligentes quod Dionysius ibi loquitur de baptismo adultorum. Nec tamen per hoc aliquod detrimentum vitæ patiuntur, propter hoc quod Dominus dicit, Ioan. VI, nisi manducaveritis carnem filii hominis et biberitis eius sanguinem, non habebitis vitam in vobis, quia, sicut Augustinus scribit bonifacio, tunc unusquisque fidelium corporis et sanguinis Domini particeps fit, scilicet spiritualiter, quando in baptisate membrum corporis Christi efficitur. Sed quando iam pueri incipiunt aliqualem usum rationis habere, ut possint devotionem concipere huius sacramenti, tunc potest eis hoc sacramentum conferri.

ARTICULUS 7

AD DECIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non liceat quotidie hoc sacramentum suscipere.

1. Sicut enim baptismus repræsentat dominicam passionem, ita et hoc sacramentum. Sed non licet plu-

ries baptizari, sed semel tantum, quia Christus semel tantum pro peccatis nostris mortuus est, ut dicitur I Pet. III. Ergo videtur quod non liceat hoc sacramentum quotidie suscipere.

2. Præterea, veritas debet respondere figuræ. Sed agnus paschalis, qui fuit figura præcipua huius sacramenti, ut supra dictum est, non manducabatur nisi semel in anno. Sed ecclesia semel in anno celebrat Christi passionem, cuius hoc sacramentum est memoriale. Ergo videtur quod non licet quotidie sumere hoc sacramentum, sed semel in anno.

3. Præterea, huic sacramento, in quo totus Christus continetur, maxima reverentia debetur. Ad reverentiam autem pertinet quod aliquis ab hoc sacramento abstineat, unde et laudatur centurio, qui dixit, Matth. VIII, Domine, non sum dignus ut intres sub tectum meum; et Petrus, qui dixit, Luc. V, exi a me, Domine, quia homo peccator ego sum. Ergo non est laudabile quod homo quotidie hoc sacramentum suscipiat.

4. Præterea, si laudabile esset frequenter hoc sacramentum suscipere quanto frequentius sumeretur, tanto esset laudabilius. Sed maior esset frequentia si homo pluries in die sumeret hoc sacramentum. Ergo esset laudabile quod homo pluries in die communicaret. Quod tamen non habet ecclesiæ consuetudo. Non ergo videtur esse laudabile quod aliquis quotidie hoc sacramentum accipiat.

5. Præterea, ecclesia intendit suis statutis fidelium utilitati providere. Sed ex statuto ecclesiæ fideles tenentur solum semel communicare in anno, unde dicitur extra, de pœnit. Et remiss., omnis utriusque sexus fidelis suscipiat reverenter ad minus in Pascha eucharistiæ sacramentum, nisi forte, de proprii sacerdotis consilio, ob aliquam rationabilem causam, ad tempus ab eius perceptione duxerit abstinendum. Non ergo est laudabile quod quotidie hoc sacramentum sumatur.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in libro de verbis Domini, iste panis quotidianus est, accipe quotidie quod quotidie tibi prosit.

RESPONDEO dicendum quod circa usum huius sacramenti duo possunt considerari. Unum quidem ex parte ipsius sacramenti, cuius virtus est hominibus salutaris. Et ideo utile est quotidie ipsum suscipere, ut homo quotidie eius fructum percipiat. Unde Ambrosius dicit, in libro de sacramentis, si quoties effunditur sanguis Christi, in remissionem peccatorum effunditur, debeo semper accipere, qui semper pecco, debeo semper habere medicinam. Alio modo potest considerari ex parte sumentis, in quo requiritur quod cum magna devotione et reverentia ad hoc sacramentum accedat. Et ideo, si aliquis se quotidie ad hoc paratum inveniat, laudabile est quod quotidie sumat. Unde Augustinus, cum dixisset, accipe quod quotidie tibi prosit, subiungit, sic vi-

ve ut quotidie merearis accipere. Sed quia multoties in pluribus hominum multa impedimenta huius devotionis occurrunt, propter corporis indispositionem vel animæ, non est utile omnibus hominibus quotidie ad hoc sacramentum accedere, sed quotiescumque se homo ad illud paratum invenerit. Unde in libro de ecclesiasticis dogmat. Dicitur, quotidie eucharistiæ communionem accipere nec laudo nec vitupero.

1. Ad primum ergo dicendum quod per sacramentum baptismi configuratur homo morti Christi, in se suscipiens eius characterem, et ideo, sicut Christus semel mortuus est, ita solum semel debet homo baptizari. Sed per hoc sacramentum non recipit homo Christi characterem, sed ipsum Christum, cuius virtus manet in æternum, unde, ad Heb. X, una oblatione consummavit sanctificatos in sempiternum. Et ideo, quia quotidie homo indiget salutifera Christi virtute, quotidie potest laudabiliter hoc sacramentum percipere. Et quia præcipue baptismus est spiritualis regeneratio, ideo, sicut homo semel carnaliter nascitur, ita debet semel spiritualiter renasci per baptismum, ut Augustinus dicit, super illud Ioan. III, quomodo potest homo nasci cum sit senex? sed hoc sacramentum est cibus spiritualis, unde, sicut cibus corporalis quotidie sumitur, ita et hoc sacramentum quotidie sumere laudabile est. Unde Dominus, Luc. XI, docet petere, panem nostrum quotidianum da nobis hodie, in cuius expositione Augustinus dicit, in libro de verbis Domini, si quotidie acceperis, scilicet hoc sacramentum, quotidie tibi est hodie, tibi Christus quotidie resurgit, hodie enim est quando Christus resurgit.

2. Ad secundum dicendum quod agnus paschalis præcipue fuit figura huius sacramenti quantum ad passionem Christi, quæ repræsentatur per hoc sacramentum. Et ideo semel tantum in anno sumebatur, quia Christus semel mortuus est. Et propter hoc etiam ecclesia semel in anno celebrat memoriam passionis Christi. Sed in hoc sacramento traditur nobis memoriale passionis Christi per modum cibi, qui quotidie sumitur. Et ideo quantum ad hoc significatur per manna, quod quotidie populo dabatur in deserto.

3. Ad tertium dicendum quod reverentia huius sacramenti habet timorem amoris coniunctum, unde timor reverentiæ ad Deum dicitur timor filialis, ut in secunda parte dictum est. Ex amore enim provocatur desiderium sumendi, ex timore autem consurgit humilitas reverendi. Et ideo utrumque pertinet ad reverentiam huius sacramenti, et quod quotidie sumatur, et quod aliquando abstinenceatur. Unde Augustinus dicit, si dixerit quispiam non quotidie accipiendam eucharistiam, alius affirmat quotidie, faciat unusquisque quod secundum fidem suam pie credit esse faciendum. Neque enim litigaverunt inter se zacchæus et ille centurio, cum alter eorum gaudens suscepit Dominum, alter dixerit, non sum dignus ut intres sub tectum meum, ambo salvato-

rem honorificantes, quamvis non uno modo. Amor tamen et spes, ad quæ semper Scriptura nos provocat, præferuntur timori, unde et, cum Petrus dixisset, exi a me, Domine, quia peccator homo ego sum, respondit Iesus, noli timere.

4. Ad quartum dicendum quod, quia Dominus dicit, panem nostrum quotidianum da nobis hodie, non est pluries in die communicandum, ut saltem per hoc quod aliquis semel in die communicat, repræsentetur unitas passionis Christi.

5. Ad quintum dicendum quod, secundum statum diversum ecclesiæ, diversa circa hoc statuta emanarunt. Nam in primitiva ecclesia, quando magis vigeat devotio fidei christianæ, statutum fuit ut quotidie fideles communicarent. Unde Anacletus Papa dicit, peracta consecratione, omnes communicent qui noluerint ecclesiasticis carere liminibus, sic enim et apostoli statuerunt, et sancta Romana tenet ecclesia. Postmodum vero, diminuto fidei fervore, fabianus Papa indulset ut, si non frequentius, saltem ter in anno omnes communicent, scilicet in Pascha, in Pentecoste et in nativitate Domini. Soter etiam Papa in cena Domini dicit esse communicandum, ut habetur in decretis, de consecr., dist. II. Postmodum vero, propter iniquitatis abundantiam refrigescente caritate multorum, statuit innocentius III ut saltem semel in anno, scilicet in Pascha, fideles communicent. Consulitur tamen in libro de ecclesiasticis dogmat., omnibus diebus dominicis communicandum.

ARTICULUS 8

AD UNDECIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod liceat cessare omnino a communione.

1. Laudatur enim centurio de hoc quod dicit, Matth. VIII Domine, non sum dignus ut intres sub tectum meum. Cui comparatur ille qui reputat sibi a communione esse abstinendum, ut dictum est. Cum ergo nunquam legatur Christum in eius domum venisse, videtur quod liceat alicui toto tempore vitæ suæ a communione abstinere.

2. Præterea, cuilibet licet abstinere ab his quæ non sunt de necessitate salutis. Sed hoc sacramentum non est de necessitate salutis, ut supra dictum est. Ergo licet a susceptione huius sacramenti omnino cessare.

3. Præterea, peccatores non tenentur communicare, unde fabianus Papa, cum dixisset, ter in anno omnes communicent, adiunxit nisi forte quis maioribus criminibus impediatur. Si ergo illi qui non sunt in peccato, tenentur communicare, videtur quod melioris conditionis sint peccatores quam iusti, quod est inconveniens. Ergo videtur quod etiam iustis liceat a communione cessare.

SED CONTRA est quod Dominus dicit, Ioan. VI, nisi manducaveritis carnem filii hominis et biberitis eius sanguinem, non habebitis vitam in vobis.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, duplex est modus percipiendi hoc sacramentum, spiritualis scilicet et sacramentalis. Manifestum est autem quod omnes tenentur saltem spiritualiter manducare, quia hoc est Christo incorporari, ut supra dictum est. Spiritualis autem manducatio includit votum seu desiderium percipiendi hoc sacramentum, ut supra dictum est. Et ideo sine voto percipiendi hoc sacramentum non potest homini esse salus. Frustra autem esset votum nisi impleretur quando opportunitas adesset. Et ideo manifestum est quod homo tenetur hoc sacramentum sumere, non solum ex statuto ecclesiæ, sed etiam ex mandato Domini, dicentis, Matth. XXVI, hoc facite in meam commemorationem. Ex statuto autem ecclesiæ sunt determinata tempora exequendi Christi præceptum.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut Gregorius dicit, in pastorali, illa est vera humilitas, cum ad respuendum hoc quod utiliter præcipitur, pertinax non est. Et ideo non potest esse laudabilis humilitas si contra præceptum Christi et ecclesiæ aliquis a communione absteineat. Neque enim centurioni præceptum fuit ut Christum in sua domo reciperet.

2. Ad secundum dicendum quod hoc sacramentum dicitur non esse necessitatis sicut baptismus, quantum ad pueros, quibus potest esse salus sine hoc sacramento, non autem sine sacramento baptismi. Quantum vero ad adultos, utrumque est necessitatis.

3. Ad tertium dicendum quod peccatores magnum detrimentum patiuntur ex hoc quod repelluntur a perceptione huius sacramenti, unde per hoc non sunt melioris conditionis. Et licet in peccatis permanentes non excusentur propter hoc a transgressione præcepti, pœnitens tamen, qui, ut innocentius dicit, secundum consilium sacerdotis abstinet, excusatur.

ARTICULUS 10

AD DUODECIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non liceat sumere corpus Domini sine sanguine.

1. Dicit enim Gelasius Papa, et habetur de consecrat., dist. II, comperimus quod quidam, sumpta tantummodo corporis sacri portione, a calice sacrati cruoris abstinent. Qui procul dubio, quoniam nescio qua superstitione docentur adstringi, aut integra sacramenta percipiant, aut ab integris arceantur. Non ergo licet corpus Christi sumere sine sanguine.

2. Præterea, ad perfectionem huius sacramenti concurrat manducatio corporis et potatio sanguinis, ut su-

pra habitum est. Si ergo sumatur corpus sine sanguine, erit sacramentum imperfectum. Quod ad sacrilegium pertinere videtur. Unde ibidem Gelasius subdit, quia divisio unius eiusdemque mysterii sine grandi sacrilegio non potest provenire.

3. Præterea, hoc sacramentum celebratur in memoriam dominicæ passionis, ut supra habitum est, et sumitur pro animæ salute. Sed passio Christi magis exprimitur in sanguine quam in corpore, sanguis etiam pro salute animæ offertur, ut supra habitum est. Ergo potius esset abstinendum a sumptione corporis quam a sumptione sanguinis. Non ergo accedentes ad hoc sacramentum debent sumere corpus sine eius sanguine.

SED CONTRA est multarum ecclesiarum usus, in quibus populo communicanti datur corpus Christi sumendum, non autem sanguis.

RESPONDEO dicendum quod circa usum huius sacramenti duo possunt considerari, unum ex parte ipsius sacramenti; aliud ex parte sumentium. Ex parte ipsius sacramenti convenit quod utrumque sumatur, scilicet et corpus et sanguis, quia in utroque consistit perfectio sacramenti. Et ideo, quia ad sacerdotem pertinet hoc sacramentum consecrare et perficere, nullo modo debet corpus Christi sumere sine sanguine. Ex parte autem sumentium requiritur summa reverentia, et cautela ne aliquid accidat quod vergat in iniuriam tanti mysterii. Quod præcipue posset accidere in sanguinis sumptione, qui quidem, si incaute sumeretur, de facili posset effundi. Et quia, crescente multitudine populi christiani, in qua continentur senes et iuvenes et parvuli, quorum quidam non sunt tantæ discretionis ut cautelam debitam circa usum huius sacramenti adhiberent, ideo provide in quibusdam ecclesiis observatur ut populo sanguis sumendus non detur, sed solum a sacerdote sumatur.

1. Ad primum ergo dicendum quod Gelasius Papa loquitur quantum ad sacerdotes, qui, sicut totum consecrant sacramentum, ita etiam toti communicare debent. Ut enim legitur in Concilio toletano, quale erit sacrificium, ubi nec ipse sacrificans esse dignoscitur?

2. Ad secundum dicendum quod perfectio huius sacramenti non est in usu fidelium, sed in consecratione materiæ. Et ideo nihil derogat perfectioni huius sacramenti si populusumat corpus sine sanguine, dummodo sacerdos consecransumat utrumque.

3. Ad tertium dicendum quod repræsentatio dominicæ passionis agitur in ipsa consecratione huius sacramenti, in qua non debet corpus sine sanguine consecrari. Potest autem a populo corpus sine sanguine sumi, nec exinde aliquod sequitur detrimentum. Quia sacerdos in persona omnium sanguinem offert et sumit, et sub utraque specie totus Christus continetur, ut supra habitum est.

QUÆSTIO 69

DEINDE considerandum est de usu huius sacramenti quo Christus usus est in prima sui institutione. Et circa hoc quærentur quatuor. Primo, utrum ipse Christus sumpserit corpus et sanguinem suum. Secundo, utrum Iudæ dederit. Tertio, quale corpus sumpserit aut dederit, scilicet passibile vel impassibile. Quarto, quomodo se habuisset Christus sub hoc sacramento si fuisset in triduo mortis reservatum, aut etiam consecratum.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Christus non sumpserit corpus suum et sanguinem.

1. Non enim de factis Christi et dictis asseri debet quod auctoritate sacræ Scripturæ non traditur. Sed in evangeliiis non habetur quod Christus corpus suum manducaverit aut sanguinem biberit. Non ergo est hoc asserendum.

2. Præterea, nihil potest esse in seipso, nisi forte ratione partium, prout scilicet una pars eius est in alia, ut habetur in IV Physic Sed illud quod manducatur et bibitur, est in manducante et bibente. Cum ergo totus Christus sit in utraque specie sacramenti, videtur impossibile fuisse quod ipse sumpserit hoc sacramentum.

3. Præterea, duplex est assumptio huius sacramenti, scilicet spiritualis et sacramentalis. Sed spiritualis non competebat Christo, quia nihil a sacramento accepit. Et per consequens nec sacramentalis, quæ sine spirituali est imperfecta, ut supra habitum est. Ergo Christus nullo modo hoc sacramentum sumpsit.

SED CONTRA est quod Hieronymus dicit, ad heldibiam, Dominus Iesus ipse conviva et convivium, ipse comedens et qui comeditur.

RESPONDEO dicendum quod quidam dixerunt quod Christus in cena corpus et sanguinem suum discipulis tradidit, non tamen ipse sumpsit. Sed hoc non videtur convenienter dici. Quia Christus ea quæ ab aliis observanda instituit, ipse primitus observavit, unde et ipse prius baptizari voluit quam aliis baptismum imponeret, secundum illud Act. I, cœpit Iesus facere et docere. Unde et ipse primo corpus suum et sanguinem sumpsit, et postea discipulis suis tradidit sumendum. Et hoc est quod, Ruth III, super illud, cumque comedisset et bibisset etc., dicit Glossa, quod Christus comedit et bibit in cena, cum corporis et sanguinis sui sacramentum discipulis tradidit. Unde, quia pueri communicaverunt carni et sanguini, et ipse participavit eisdem.

1. Ad primum ergo dicendum quod in evangeliiis legitur quod Christus accepit panem et calicem. Non est autem intelligendum quod acceperit solum in manibus, ut quidam dicunt, sed eo modo accepit quo aliis accipiendum tradidit. Unde, cum discipulis dixerit, accipite et comedite, et iterum, accipite et bibite, intelligendum est quod ipse Dominus accipiens comederit et biberit. Unde et quidam metricè dixerunt, rex sedet in cena, turba cinctus duodena, se tenet in manibus, se cibatur ipse cibus.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut supra dictum est, Christus, secundum quod est sub hoc sacramento, comparatur ad locum non secundum proprias dimensiones, sed secundum dimensiones specierum sacramentalium, ita quod in quocumque loco ubi sunt illæ species, est ipse Christus. Et quia species illæ potuerunt esse in manibus et in ore Christi, ipse totus Christus potuit esse in suis manibus et in suo ore. Non autem potuisset hoc esse secundum quod comparatur ad locum secundum proprias species.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, effectus huius sacramenti est non solum augmentum habitualis gratiæ, sed etiam actualis delectatio spiritualis dulcedinis. Quamvis autem Christo gratia non fuerit augmentata ex susceptione huius sacramenti, habuit tamen quandam spiritualem delectationem in nova institutione huius sacramenti, unde ipse dicebat, Luc. XXII, desiderio desideravi manducare hoc Pascha vobiscum, quod eusebius exponit de novo mysterio huius novi testamenti quod tradebat discipulis. Et ideo spiritualiter manducavit, et similiter sacramentaliter, in quantum corpus suum sub sacramento sumpsit, quod sacramentum sui corporis intellexit et disposuit. Aliter tamen quam ceteri sacramentaliter et spiritualiter sumant, qui augmentum gratiæ suscipiunt, et sacramentalibus signis indigent ad veritatis perceptionem.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Christus Iudæ non dederit corpus suum.

1. Ut enim legitur Matth. XXVI, postquam Dominus dederat corpus suum et sanguinem discipulis, dixit eis, non bibam amodo de hoc genimine vitis usque in diem illum cum illud bibam vobiscum novum in regno patris mei. Ex quo videtur quod illi quibus corpus suum et sanguinem dederat, cum eo essent iterum bibituri. Sed Iudas postea cum ipso non bibit. Ergo non accepit cum aliis discipulis corpus Christi et sanguinem.

2. Præterea, Dominus implevit quod præcepit, secundum illud Act. I, cœpit Iesus facere et docere. Sed ipse præcepit, Matth. VII, nolite sanctum dare canibus.

Cum ergo ipse cognosceret Iudam peccatorem esse, videtur quod ei corpus suum et sanguinem non dederit.

3. Præterea, Christus specialiter legitur Iudæ panem intinctum porrexisse, Ioan. XIII. Si ergo corpus suum ei dederit, videtur quod sub buccella ei dederit, præcipue cum legatur ibidem, et post buccellam introivit in eum Satanas; ubi Augustinus dicit, hinc nos docemur quam sit cavendum male accipere bonum. Si enim corripitur qui non diiudicat, idest, non discernit corpus Domini a ceteris cibis, quomodo damnabitur qui ad eius mensam, fingens se amicum, accedit inimicus? sed cum buccella intincta non accepit corpus Christi, ut Augustinus dicit, super illud Ioan. XIII, cum intinxisset panem, dedit Iudæ simonis Iscariotis, non, ut putant quidam negligenter legentes, tunc Iudas solus corpus Christi accepit. Ergo videtur quod Iudas corpus Christi non acceperit.

SED CONTRA est quod chrysostomus dicit, Iudas, particeps existens mysteriorum, conversus non est. Unde fit scelus eius utrinque immanius, tum quia tali proposito imbutus adiit mysteria; tum quia adiens melior factus non fuit, nec metu nec beneficio nec honore.

RESPONDEO dicendum quod Hilarius posuit, super Matth., quod Christus Iudæ corpus suum et sanguinem non dedit. Et hoc quidem conveniens fuisset, considerata malitia Iudæ. Sed quia Christus debuit nobis esse exemplum iustitiæ, non conveniebat eius magisterio ut Iudam, occultum peccatorem, sine accusatore et evidenti probatione, ab aliorum communione separaret, ne per hoc daretur exemplum prælatis ecclesiæ similia facienti; et ipse Iudas, inde exasperatus, sumeret occasionem peccandi. Et ideo dicendum est quod Iudas cum aliis discipulis corpus Domini et sanguinem suscepit, ut dicit Dionysius in libro eccles. Hier., et Augustinus, super iohannem.

1. Ad primum ergo dicendum quod illa est ratio Hilarii ad ostendendum quod Iudas corpus Christi non sumpsit. Non tamen cogit. Quia Christus loquitur discipulis, a quorum collegio Iudas se separavit, non autem Christus eum exclusit. Et ideo Christus, quantum est in se, etiam cum Iuda vinum in regno Dei bibit, sed hoc convivium ipse Iudas repudiavit.

2. Ad secundum dicendum quod Christo nota erat Iudæ iniquitas sicut Deo, non autem erat sibi nota per modum quo hominibus innotescit. Et ideo Christus Iudam non repulit a communione, ut daret exemplum tales peccatores occultos non esse ab aliis sacerdotibus repellendos.

3. Ad tertium dicendum quod sine dubio Iudas sub pane intincto corpus Christi non sumpsit, sed simplicem panem. Significatur autem fortassis, ut Augustinus dicit ibidem, per panis intinctionem fictio Iudæ, ut enim inficiantur, nonnulla tinguntur. Si autem bonum aliquid hic significat tinctio, scilicet dulcedinem bonitatis divi-

næ, quia panis ex intinctione sapidior redditur, eidem bono ingratum non immerito secuta est damnatio. Et propter hanc ingratitude id quod est bonum, factum est ei malum, sicut accidit circa sumentes corpus Christi indigne. Et, sicut Augustinus dicit ibidem, intelligendum est quod Dominus iam antea distribuerat omnibus discipulis suis sacramentum corporis et sanguinis sui, ubi et ipse Iudas erat, sicut Lucas narrat. Ac deinde ad hoc ventum est, ubi, secundum narrationem iohannis, Dominus per buccellam tinctam atque porrectam suum exprimit proditorem.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEditur. Videtur quod Christus assumpserit et dederit corpus suum discipulis impassibile.

1. Quia super illud Matth. XVII, transfiguratus est ante illos, dicit quædam Glossa, illud corpus quod habuit per naturam, dedit discipulis in cena, non mortale et passibile. Et Levit. II, super illud, si oblatio tua fuerit de sartagine, dicit Glossa, crux, super omnia fortis, carnem Christi, quæ ante passionem non videbatur esui apta, post aptam fecit. Sed Christus dedit corpus suum ut aptum ad manducandum. Ergo dedit tale quale habuit post passionem, scilicet impassibile et immortale.

2. Præterea, omne corpus passibile per contactum et manducationem patitur. Si ergo corpus Christi erat passibile, per contactum et comestionem discipulorum passum fuisset.

3. Præterea, verba sacramentalia non sunt modo maioris virtutis quando proferuntur a sacerdote in persona Christi, quam tunc quando fuerunt prolata ab ipso Christo. Sed nunc virtute verborum sacramentalium in altari consecratur corpus Christi impassibile et immortale. Ergo multo magis tunc.

SED CONTRA est quod, sicut innocentius III dicit, tale corpus tunc dedit discipulis quale habuit. Habuit autem tunc corpus passibile et mortale. Ergo corpus passibile et mortale discipulis dedit.

RESPONDEO dicendum quod Hugo de sancto victore posuit quod Christus ante passionem diversis temporibus quatuor dotes corporis glorificati assumpsit, scilicet subtilitatem in nativitate, quando exivit de clauso utero virginis; agilitatem, quando siccis pedibus super mare ambulavit; claritatem, in transfiguratione; impassibilitatem, in cena, quando corpus suum tradidit discipulis ad manducandum. Et secundum hoc, dedit discipulis suis corpus impassibile et immortale. Sed, quidquid sit de aliis, de quibus supra dictum est quid sentiri debeat, circa impassibilitatem tamen impossibile est esse quod

dicitur. Manifestum est enim quod idem verum corpus Christi erat quod a discipulis tunc in propria specie videbatur, et in specie sacramenti sumebatur. Non autem erat impassibile secundum quod in propria specie videbatur, quinimmo erat passioni paratum. Unde nec ipsum corpus quod in specie sacramenti dabatur, impassibile erat. Impassibili tamen modo erat sub specie sacramenti quod in se erat passibile, sicut invisibiliter quod in se erat visibile. Sicut enim visio requirit contactum corporis quod videtur ad circumstans medium visionis, ita passio requirit contactum corporis quod patitur ad ea quæ agunt. Corpus autem Christi, secundum quod est sub sacramento, ut supra dictum est, non comparatur ad ea quæ circumstant mediantibus propriis dimensionibus, quibus corpora se tangunt, sed mediantibus dimensionibus specierum panis et vini. Et ideo species illæ sunt quæ patiuntur et videntur, non autem ipsum corpus Christi.

1. Ad primum ergo dicendum quod Christus dicitur non dedisse in cena corpus suum mortale et passibile, quia non dedit corporali et passibili modo. Crux autem facit carnem Christi aptam manducationi, in quantum hoc sacramentum repræsentat passionem Christi.

2. Ad secundum dicendum quod ratio illa procederet si corpus Christi sicut erat passibile, ita passibili modo fuisset sub sacramento.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, accidentia corporis Christi sunt in hoc sacramento ex reali concomitantia, non autem ex VI sacramenti, ex qua est ibi substantia corporis Christi. Et ideo virtus verborum sacramentalium ad hoc se extendit ut sit sub hoc sacramento corpus, Christi scilicet, quibuscumque accidentibus realiter in eo existentibus.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEEDITUR. Videtur quod, si hoc sacramentum tempore mortis Christi fuisset servatum in pyxide, vel ab aliquo apostolorum consecratum, non ibi moreretur.

1. Mors enim Christi accidit per eius passionem. Sed Christus impassibili modo etiam tunc erat in hoc sacramento. Ergo non poterat mori in hoc sacramento.

2. Præterea, in morte Christi separatus fuit sanguis eius a corpore. Sed in hoc sacramento simul est corpus Christi et sanguis. Ergo Christus in hoc sacramento non moreretur.

3. Præterea, mors accidit per separationem animæ a corpore. Sed in hoc sacramento continetur tam corpus Christi quam anima. Ergo in hoc sacramento non poterat Christus mori.

SED CONTRA est quod idem Christus qui erat in cruce, fuisset in sacramento. Sed in cruce moriebatur. Ergo et in sacramento conservato moreretur.

RESPONDEO dicendum quod corpus Christi idem in substantia est in hoc sacramento et in propria specie, sed non eodem modo, nam in propria specie contingit circumstantia corpora per proprias dimensiones, non autem prout est in hoc sacramento, ut supra dictum est. Et ideo quidquid pertinet ad Christum secundum quod est in se, potest attribui ei et in propria specie et in sacramento existenti, sicut vivere, mori, dolere, animatum vel inanimatum esse, et cetera huiusmodi. Quæcumque vero conveniunt ei per comparisonem ad corpora extrinseca, possunt ei attribui in propria specie existenti, non autem prout est in sacramento, sicut irrideri, conspui, crucifigi, flagellari, et cetera huiusmodi. Unde quidam metricè dixerunt, pyxide servato poteris sociare dolorem innatum, sed non illatus convenit illi.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut dictum est, passio convenit corpori passo per comparisonem ad agens extrinsecum. Et ideo Christus, secundum quod est sub sacramento, pati non potest. Potest tamen mori.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut supra dictum est, sub specie panis est corpus Christi ex VI consecrationis, sanguis autem sub specie vini. Sed nunc quidem, quando realiter sanguis Christi non est separatus ab eius corpore, ex reali concomitantia et sanguis Christi est sub specie panis simul cum corpore, et corpus sub specie vini simul cum sanguine. Sed, si in tempore passionis Christi, quando realiter sanguis fuit separatus a corpore, fuisset hoc sacramentum consecratum, sub specie panis fuisset solum corpus, et sub specie vini fuisset solus sanguis.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, anima Christi est in hoc sacramento ex reali concomitantia, quia non est sine corpore, non autem ex VI consecrationis. Et ideo, si tunc fuisset hoc sacramentum consecratum vel servatum quando anima erat a corpore realiter separata, non fuisset anima Christi sub hoc sacramento, non propter defectum virtutis verborum sed propter aliam dispositionem rei.

QUÆSTIO 62

DEINDE considerandum est de ministro huius sacramenti. Et circa hoc quærentur decem. Primo, utrum consecrare hoc sacramentum sit proprium sacerdotis. Secundo, utrum plures sacerdotes simul possent eandem hostiam consecrare. Tertio, utrum dispensatio huius sacramenti pertineat ad solum sacerdotem. Quarto, utrum liceat sacerdoti consecranti a communi-

ne abstinere. Quinto, utrum liceat sacerdoti omnino a celebratione abstinere. Sexto, utrum sacerdos peccator possit conficere hoc sacramentum. Septimo, utrum Missa mali sacerdotis minus valeat quam boni. Octavo, utrum hæretici, schismatici vel excommunicati possint conficere hoc sacramentum. Nono, utrum degradati. Decimo, utrum peccent a talibus communionem recipientes.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod consecratio huius sacramenti non proprie sit sacerdotis.

1. Dictum est enim supra quod hoc sacramentum consecratur virtute verborum quæ sunt forma huius sacramenti. Sed illa verba non mutantur sive dicantur a sacerdote sive a quocumque alio. Ergo videtur quod non solus sacerdos, sed etiam quilibet alius possit hoc sacramentum consecrare.

2. Præterea, sacerdos hoc sacramentum conficit in persona Christi. Sed laicus sanctus est unicus Christo per caritatem. Ergo videtur quod etiam laicus possit hoc sacramentum conficere. Unde et chrysostomus dicit, super Matth., quod omnis sanctus est sacerdos.

3. Præterea, sicut baptismus ordinatur ad hominum salutem, ita et hoc sacramentum, ut ex supra dictis patet. Sed etiam laicus potest baptizare, ut supra habitum est. Ergo non est proprium sacerdotis conficere hoc sacramentum.

4. Præterea, hoc sacramentum perficitur in consecratione materiæ. Sed alias materias consecrare, scilicet chrisma et oleum sanctum et oleum benedictum, pertinet ad solum episcopum, quarum tamen consecratio non est tantæ dignitatis sicut consecratio eucharistiæ, in qua est totus Christus. Ergo non est proprium sacerdotis, sed solius episcopi, hoc sacramentum conficere.

SED CONTRA est quod Isidorus dicit, in quadam epistola, et habetur in decretis, dist. XXV, ad presbyterum pertinet sacramentum corporis et sanguinis Domini in altari Dei conficere.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, hoc sacramentum tantæ est dignitatis quod non conficitur nisi in persona Christi. Quicumque autem aliquid agit in persona alterius, oportet hoc fieri per potestatem ab illo concessam. Sicut autem baptizato conceditur a Christo potestas sumendi hoc sacramentum, ita sacerdoti, cum ordinatur, confertur potestas hoc sacramentum consecrandi in persona Christi, per hoc enim ponitur in gradu eorum quibus dictum est a Domino, hoc facite in meam commemorationem. Et ideo dicendum est quod proprium est sacerdotum conficere hoc sacramentum.

1. Ad primum ergo dicendum quod virtus sacramentalis in pluribus consistit, et non in uno tantum, sicut virtus baptismi consistit et in verbis et in aqua. Unde et virtus consecrativa non solum consistit in ipsis verbis, sed etiam in potestate sacerdoti tradita in sua consecratione vel ordinatione, cum ei dicitur ab episcopo, accipe potestatem offerendi sacrificium in ecclesia tam pro vivis quam pro mortuis. Nam et virtus instrumentalis in pluribus instrumentis consistit, per quæ agit principale agens.

2. Ad secundum dicendum quod laicus iustus unicus est Christo unione spirituali per fidem et caritatem, non autem per sacramentalem potestatem. Et ideo habet spirituale sacerdotium ad offerendum spirituales hostias, de quibus dicitur in Psalmo, sacrificium Deo spiritus contribulatus, et Rom. XII, exhibeatis corpora vestra hostiam viventem. Unde et I Petri II dicitur, sacerdotium sanctum offerre spirituales hostias.

3. Ad tertium dicendum quod perceptio huius sacramenti non est tantæ necessitatis sicut perceptio baptismi, ut ex supra dictis patet. Et ideo, licet in necessitatis articulo laicus possit baptizare, non tamen potest hoc sacramentum conficere.

4. Ad quartum dicendum quod episcopus accipit potestatem ut agat in persona Christi supra corpus eius mysticum, idest super ecclesiam, quam quidem potestatem non accipit sacerdos in sua consecratione, licet possit eam habere ex episcopi commissione. Et ideo ea quæ non pertinent ad dispositionem corporis mystici, non reservantur episcopo, sicut consecratio huius sacramenti. Ad episcopum vero pertinet non solum tradere populo, sed etiam sacerdotibus, ea ex quibus possunt propriis officiis uti. Et quia benedictio chrismatis et olei sancti et olei infirmorum, et aliorum quæ consecrantur, puta altaris, ecclesiæ, vestium et vasorum, præstat quandam idoneitatem ad sacramenta perficienda quæ pertinent ad officium sacerdotum, ideo tales consecrationes episcopo reservantur, tanquam principi totius ecclesiastici ordinis.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod plures sacerdotes non possunt unam et eandem hostiam consecrare.

1. Dictum est enim supra quod plures non possunt unum baptizare. Sed non minor vis est sacerdotis consecrantis quam hominis baptizantis. Ergo etiam non possunt simul plures unam hostiam consecrare.

2. Præterea, quod potest fieri per unum, superflue fit per multos. In sacramentis autem Christi nihil debet esse superfluum. Cum igitur unus sufficiat ad con-

secundum, videtur quod plures non possunt unam hostiam consecrare.

3. Præterea, sicut Augustinus dicit, super Ioan., hoc sacramentum est sacramentum unitatis. Sed contrarium unitati videtur esse multitudo. Ergo non videtur conveniens esse huic sacramento quod plures sacerdotes eandem hostiam consecrent.

SED CONTRA est quod, secundum consuetudinem quarundam ecclesiarum, sacerdotes, cum de novo ordinantur, concelebrant episcopo ordinanti.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, sacerdos, cum ordinatur, constituitur in gradu eorum qui a Domino acceperunt potestatem consecrandi in cena. Et ideo, secundum consuetudinem quarundam ecclesiarum, sicut apostoli Christo cenanti concenaverunt, ita novi ordinati episcopo ordinanti concelebrant. Nec per hoc iteratur consecratio super eandem hostiam, quia, sicut innocentius III dicit, omnium intentio debet ferri ad idem instans consecrationis.

1. Ad primum ergo dicendum quod Christus non legitur simul baptizasse cum apostolis quando iniunxit eis officium baptizandi. Et ideo non est similis ratio.

2. Ad secundum dicendum quod, si quilibet sacerdotum operaretur in virtute propria, superfluerent alii celebrantes, uno sufficienter celebrante. Sed quia sacerdos non consecrat nisi in persona Christi, multi autem sunt unum in Christo, ideo non refert utrum per unum vel per multos hoc sacramentum consecraretur, nisi quod oportet ritum ecclesiæ servari.

3. Ad tertium dicendum quod eucharistia est sacramentum unitatis ecclesiasticæ, quæ attenditur secundum hoc quod multi sunt unum in Christo.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEditur. Videtur quod non pertineat solum ad sacerdotem dispensatio huius sacramenti.

1. Sanguis enim Christi non minus pertinet ad hoc sacramentum quam corpus. Sed sanguis Christi dispensatur per diacones, unde et beatus Laurentius dixit beato sixto, experire utrum idoneum ministrum elegeris, cui commisisti dominici sanguinis dispensationem. Ergo, pari ratione, dispensatio dominici corporis non pertinet ad solos sacerdotes.

2. Præterea, sacerdotes constituuntur ministri sacramentorum. Sed hoc sacramentum perficitur in consecratione materiæ, non in usu, ad quem pertinet dispensatio. Ergo videtur quod non pertineat ad sacerdotem corpus Domini dispensare.

3. Præterea, Dionysius dicit, in libro eccles. Hier., quod hoc sacramentum habet perfectivam virtutem, si-

cut et chrisma. Sed signare chrismate baptizatos non pertinet ad sacerdotem, sed ad episcopum. Ergo etiam dispensare hoc sacramentum pertinet ad episcopum, non ad sacerdotem.

SED CONTRA est quod dicitur de consecr., dist. II, pervenit ad notitiam nostram quod quidam presbyteri laico aut feminae corpus Domini tradunt ad deferendum infirmis. Ergo interdicat synodus ne talis præsumptio ulterius fiat, sed presbyter per semetipsum infirmos communicet.

RESPONDEO dicendum quod ad sacerdotem pertinet dispensatio corporis Christi, propter tria. Primo quidem quia, sicut dictum est, ipse consecrat in persona Christi. Ipse autem Christus, sicut consecravit corpus suum in cena, ita et aliis sumendum dedit. Unde, sicut ad sacerdotem pertinet consecratio corporis Christi, ita ad eum pertinet dispensatio. Secundo, quia sacerdos constituitur medius inter Deum et populum. Unde, sicut ad eum pertinet dona populi Deo offerre, ita ad eum pertinet dona sanctificata divinitus populo tradere. Tertio quia, in reverentiam huius sacramenti, a nulla re contingitur nisi consecrata, unde et corporale et calix consecrantur, similiter et manus sacerdotis, ad tangendum hoc sacramentum. Unde nulli alii tangere licet, nisi in necessitate puta si caderet in terram, vel in aliquo alio necessitatis casu.

1. Ad primum ergo dicendum quod diaconus, quasi propinquus ordini sacerdotali, aliquid participat de eius officio, ut scilicet dispenset sanguinem, non autem corpus, nisi in necessitate, iubente episcopo vel presbytero. Primo quidem, quia sanguis Christi continetur in vase. Unde non oportet quod tangatur a dispensante, sicut tangitur corpus Christi. Secundo, quia sanguis designat redemptionem a Christo in populum derivatam, unde et sanguini admiscetur aqua, quæ significat populum. Et quia diaconi sunt inter sacerdotem et populum, magis convenit diaconibus dispensatio sanguinis quam dispensatio corporis.

2. Ad secundum dicendum quod eiusdem est hoc sacramentum dispensare et consecrare, ratione iam dicta.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut diaconus in aliquo participat illuminativam virtutem sacerdotis, in quantum dispensat sanguinem; ita sacerdos participat perfectivam dispensationem episcopi, in quantum dispensat hoc sacramentum, quo perficitur homo secundum se per coniunctionem ad Christum. Aliæ autem perfectiones, quibus homo perficitur per comparationem ad alios, episcopo reservantur.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod sacerdos consecrans non teneatur sumere hoc sacramentum.

1. In aliis enim consecrationibus ille qui consecrat materiam, non utitur ea, sicut episcopus consecrans chrisma non linitur eodem. Sed hoc sacramentum consistit in consecratione materiæ. Ergo sacerdos perficiens hoc sacramentum non necesse habet uti eodem, sed potest licite a sumptione eius abstinere.

2. Præterea, in aliis sacramentis minister non præbet sacramentum sibi ipsi, nullus enim baptizare seipsum potest, ut supra habitum est. Sed, sicut baptismus ordinate dispensatur, ita et hoc sacramentum. Ergo sacerdos perficiens hoc sacramentum non debet ipsum sumere a seipso.

3. Præterea, contingit quandoque quod miraculose corpus Christi in altari apparet sub specie carnis, et sanguis sub specie sanguinis. Quæ non sunt apta cibo vel potui, unde, sicut supra dictum est, propter hoc sub alia specie traduntur, ne sint horrori sumentibus. Ergo sacerdos consecrans non semper tenetur sumere hoc sacramentum.

SED CONTRA est quod in Concilio toletano legitur, et habetur de consecr., dist. II, cap. Relatum, modis omnibus tenendum est ut, quotiescumque sacrificans corpus et sanguinem Domini nostri Iesu Christi in altario immolat, toties perceptione corporis et sanguinis participem se præbeat.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, eucharistia non solum est sacramentum, sed etiam sacrificium. Quicumque autem sacrificium offert, debet fieri sacrificii particeps. Quia exterius sacrificium quod offert, signum est interioris sacrificii quo quis seipsum offert Deo, ut Augustinus dicit, X de Civ. Dei. Unde per hoc quod participat sacrificio, ostendit ad se sacrificium interius pertinere. Similiter etiam per hoc quod sacrificium populo dispensat, ostendit se esse dispensatorem divinorum populo. Quorum ipse primo debet esse particeps, sicut Dionysius dicit, in libro eccles. Hier. Et ideo ipse ante sumere debet quam populo dispenset. Unde in prædicto capite legitur, quale est sacrificium cui nec ipse sacrificans particeps esse dignoscitur? per hoc autem fit particeps quod de sacrificio sumit, secundum illud apostoli, I Cor. X, nonne qui edunt hostias, participes sunt altaris? et ideo necesse est quod sacerdos, quotiescumque consecrat,umat hoc sacramentum integre.

1. Ad primum ergo dicendum quod consecratio chrisomatis, vel cuiuscumque alterius materiæ, non est

sacrificium, sicut consecratio eucharistiæ. Et ideo non est similis ratio.

2. Ad secundum dicendum quod sacramentum baptismi perficitur in ipso usu materiæ. Et ideo nullus potest baptizare seipsum, quia in sacramento non potest esse idem agens et patiens. Unde nec in hoc sacramento sacerdos consecrat seipsum, sed panem et vinum, in qua consecratione conficitur hoc sacramentum. Usus autem sacramenti est consequenter se habens ad hoc sacramentum. Et ideo non est simile.

3. Ad tertium dicendum quod, si miraculose corpus Christi in altari sub specie carnis appareat, aut sanguis sub specie sanguinis, non est sumendum. Dicit enim Hieronymus, super Levit., de hac quidem hostia quæ in Christi commemoratione mirabiliter fit, de illa vero quam Christus in ara crucis obtulit secundum se, nulli edere licet. Nec propter hoc sacerdos transgressor efficitur, quia ea quæ miraculose fiunt, legibus non subduntur. Consulendum tamen esset sacerdoti quod iterato corpus et sanguinem Domini consecraret et sumeret.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod malus sacerdos eucharistiam consecrare non possit.

1. Dicit enim Hieronymus, super sophoniam, sacerdotes, qui eucharistiæ serviunt et sanguinem Domini dividunt, impie agunt in legem Christi, putantes eucharistiam precantis facere verba, non vitam; et necessariam esse solemnem orationem, et non sacerdotis merita. De quibus dicitur, sacerdos, in quocumque fuerit macula, non accedat offerre oblationes Domino. Sed sacerdos peccator, cum sit maculosus, nec vitam habet nec merita huic convenientia sacramento. Ergo sacerdos peccator non potest consecrare eucharistiam.

2. Præterea, Damascenus dicit, in IV libro, quod panis et vinum, per adventum sancti spiritus, supernaturaliter transit in corpus Domini et sanguinem. Sed Gelasius Papa dicit, et habetur in decretis, I, qu. I, cap. Sacrosancta, quomodo ad divini mysterii consecrationem cælestis spiritus invocatus adveniet, si sacerdos qui eum adesse deprecatur, criminosis plenus actionibus comprobetur? ergo per malum sacerdotem non potest eucharistia consecrari.

3. Præterea, hoc sacramentum sacerdotis benedictione consecratur. Sed benedictio sacerdotis peccatoris non est efficax ad consecrationem huius sacramenti, cum scriptum sit, maledicam benedictionibus vestris. Et Dionysius dicit, in epistola ad demophilum monachum, perfecte cecidit a sacerdotali ordine qui non est illuminatus, et audax quidem mihi videtur talis, sacerdo-

talibus manum apponens; et audet immundas infamias, non enim dicam orationes, super divina symbola Christiformiter enuntiare.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in libro de corpore Domini, intra ecclesiam catholicam, in mysterio corporis et sanguinis Domini, nihil a bono maius, nihil a malo minus perficitur sacerdote, quia non in merito consecratis, sed in verbo perficitur creatoris, et in virtute spiritus sancti.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, sacerdos consecrat hoc sacramentum non in virtute propria, sed sicut minister Christi, in cuius persona consecrat hoc sacramentum. Non autem ex hoc ipso desinit aliquis esse minister Christi quod est malus, habet enim Dominus bonos et malos ministros seu servos. Unde, Matth. XXIV, Dominus dicit, quis, putas, est fidelis servus et prudens, etc.; et postea subdit, si autem dixerit malus ille servus in corde suo, etc. Et apostolus dicit, I Cor. IV, sic nos existimet homo ut ministros Christi, et tamen postea subdit, nihil mihi conscius sum, sed non in hoc iustificatus sum. Erat ergo certus se esse ministrum Christi, non tamen erat certus se esse iustum. Potest ergo aliquis esse minister Christi etiam si iustus non sit. Et hoc ad excellentiam Christi pertinet, cui, sicut vero Deo, serviunt non solum bona, sed etiam mala, quæ per ipsius providentiam in eius gloriam ordinantur. Unde manifestum est quod sacerdotes, etiam si non sint iusti, sed peccatores, possunt eucharistiam consecrare.

1. Ad primum ergo dicendum quod Hieronymus per illa verba improbat errorem sacerdotum qui credebant se digne posse eucharistiam consecrare ex hoc solo quod sunt sacerdotes, etiam si sint peccatores. Quod improbat Hieronymus per hoc quod maculosi ad altare accedere prohibentur. Non tamen removetur quin, si accesserint, sit verum sacrificium quod offerunt.

2. Ad secundum dicendum quod ante illa verba Gelasius Papa præmittit, sacrosancta religio, quæ catholicam continet disciplinam, tantam sibi reverentiam vindicat ut ad eam quilibet nisi pura conscientia non audeat pervenire. Ex quo manifeste apparet eius intentionis esse quod peccator sacerdos non debet accedere ad hoc sacramentum. Unde per hoc quod subdit, quomodo cælestis spiritus advocatus adveniet, intelligi oportet quod non advenit ex merito sacerdotis, sed ex virtute Christi, cuius verba profert sacerdos.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut eadem actio, in quantum fit ex prava intentione ministri, potest esse mala, bona autem in quantum fit ex bona intentione Domini; ita benedictio sacerdotis peccatoris, in quantum ab ipso indigne fit, est maledictione digna, et quasi infamia seu blasphemia, et non oratio reputatur; in quantum autem profertur ex persona Christi, est sancta et efficax. Unde signanter dicitur, maledicam benedictionibus vestris.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEditur. Videtur quod Missa sacerdotis mali non minus valeat quam Missa sacerdotis boni.

1. Dicit enim Gregorius, in registro, heu, in quam magnum laqueum incidunt qui divina et occulta mysteria plus ab aliis sanctificata fieri posse credunt, cum unus idemque spiritus sanctus ea mysteria occulte atque invisibiliter operando sanctificet. Sed hæc occulta mysteria celebrantur in Missa. Ergo Missa mali sacerdotis non minus valet quam Missa boni.

2. Præterea, sicut baptismus traditur a ministro in virtute Christi, qui baptizat, ita et hoc sacramentum, quod in persona Christi consecratur. Sed non melior baptismus datur a meliori ministro, ut supra habitum est. Ergo neque etiam melior Missa est quæ celebratur a meliori sacerdote.

3. Præterea, sicut merita sacerdotum differunt per bonum et melius, ita etiam differunt per bonum et malum. Si ergo Missa melioris sacerdotis est melior, sequitur quod Missa mali sacerdotis sit mala. Quod est inconveniens, quia malitia ministrorum non potest redundare in Christi mysteria; sicut Augustinus dicit, in libro de baptismo. Ergo neque Missa melioris sacerdotis est melior.

SED CONTRA est quod habetur I, qu. I, quanto sacerdotes fuerint digniores, tanto facilius in necessitatibus pro quibus clamant, exaudiuntur.

RESPONDEO dicendum quod in Missa duo est considerare; scilicet ipsum sacramentum, quod est principale; et orationes quæ in Missa fiunt pro vivis et mortuis. Quantum ergo ad sacramentum, non minus valet Missa mali sacerdotis quam boni, quia utrobique idem conficitur sacramentum. Oratio etiam quæ fit in Missa, potest considerari dupliciter. Uno modo, in quantum habet efficaciam ex devotione sacerdotis orantis. Et sic non est dubium quod Missa melioris sacerdotis magis est fructuosa. Alio modo, in quantum oratio in Missa profertur a sacerdote in persona totius ecclesiæ, cuius sacerdos est minister. Quod quidem ministerium etiam in peccatoribus manet, sicut supra dictum est de ministerio Christi. Unde quantum ad hoc, est fructuosa non solum oratio sacerdotis peccatoris in Missa, sed etiam omnes aliæ eius orationes quas facit in ecclesiasticis officiis, in quibus gerit personam ecclesiæ. Sed orationes eius privatæ non sunt fructuosæ, secundum illud Prov. XXVIII, qui declinat aurem suam ne audiat legem, oratio eius erit execrabilis.

1. Ad primum ergo dicendum quod Gregorius loquitur ibi quantum ad sanctitatem divini sacramenti.

2. Ad secundum dicendum quod in sacramento baptismi non fiunt solemnes orationes pro omnibus fidelibus, sicut in Missa. Et ideo quantum ad hoc non est simile. Est autem simile quantum ad effectum sacramenti.

3. Ad tertium dicendum quod propter virtutem spiritus sancti, qui per unitatem caritatis communicat invicem bona membrorum Christi, fit quod bonum privatum quod est in Missa sacerdotis boni, est fructuosum aliis. Malum autem privatum unius hominis non potest alteri nocere, nisi per aliqualem consensum, ut Augustinus dicit, in libro contra parmenianum.

ARTICULUS 7

AD SEPTIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod hæretici et schismatici et excommunicati consecrare non possunt.

1. Dicit enim Augustinus quod extra ecclesiam catholicam non est locus veri sacrificii. Et leo Papa dicit, et habetur in decretis, I, qu. I, aliter, (scilicet quam in ecclesia, quæ corpus Christi est) nec rata sunt sacerdotia, nec vera sacrificia. Sed hæretici, schismatici et excommunicati sunt ab ecclesia separati. Ergo non possunt verum sacrificium conficere.

2. Præterea, sicut legitur ibidem, innocentius Papa dicit, Arianos, ceterasque huiusmodi pestes, quia laicos eorum sub imagine pœnitentiæ suscipimus, non videntur clerici eorum cum sacerdotii aut cuiuspiam mysterii suscipiendi dignitate esse, quibus solum baptisma ratum esse permittimus. Sed non potest aliquis consecrare eucharistiam nisi sit cum sacerdotii dignitate. Ergo hæretici, et ceteri huiusmodi, non possunt eucharistiam conficere.

3. Præterea, ille qui est extra ecclesiam, non videtur aliquid posse agere in persona totius ecclesiæ. Sed sacerdos consecrans eucharistiam hoc agit in persona totius ecclesiæ, quod patet ex hoc quod omnes orationes proponit in persona ecclesiæ. Ergo videtur quod illi qui sunt extra ecclesiam, scilicet hæretici et schismatici et excommunicati, non possunt consecrare eucharistiam.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in II contra parmen., sicut baptismus in eis, scilicet hæreticis, schismaticis et excommunicatis, ita ordinatio mansit integra. Sed ex VI ordinationis sacerdos potest consecrare eucharistiam. Ergo hæretici, schismatici et excommunicati, cum in eis maneat ordinatio integra, videtur quod possint consecrare eucharistiam.

RESPONDEO dicendum quod quidam dixerunt quod hæretici, schismatici et excommunicati, quia sunt extra ecclesiam, non possunt conficere hoc sacramentum. Sed in hoc decipiuntur. Quia, sicut Augustinus dicit, in

II contra parmen., aliud est aliquid omnino non habere, aliud autem non recte habere, et similiter est etiam aliud non dare, et aliud non recte dare. Illi igitur qui, intra ecclesiam constituti, receperunt potestatem consecrandi in ordinatione sacerdotii, recte quidem habent potestatem, sed non recte ea utuntur, si postmodum per hæresim aut schisma vel excommunicationem ab ecclesia separantur. Qui autem sic separati ordinantur, nec recte habent potestatem, nec recte utuntur. Quod tamen utriusque potestatem habeant, per hoc patet quod, sicut Augustinus ibidem dicit, cum redeunt ad unitatem ecclesiæ, non reordinantur, sed recipiuntur in suis ordinibus. Et quia consecratio eucharistiæ est actus consequens ordinis potestatem, illi qui sunt ab ecclesia separati per hæresim aut schisma vel excommunicationem, possunt quidem consecrare eucharistiam, quæ ab eis consecrata verum corpus Christi et sanguinem continet, non tamen recte hoc faciunt, sed peccant facientes. Et ideo fructum sacrificii non percipiunt, quod est sacrificium spirituale.

1. Ad primum ergo dicendum quod auctoritas illa et similes intelligendæ sunt quantum ad hoc quod non recte extra ecclesiam sacrificium offertur. Unde extra ecclesiam non potest esse spirituale sacrificium, quod est verum veritate fructus, licet sit verum veritate sacramenti, sicut etiam supra dictum est quod peccator sumit corpus Christi sacramentaliter, sed non spiritualiter.

2. Ad secundum dicendum quod solus baptismus permittitur esse ratus hæreticis et schismaticis, quia possunt licite baptizare in articulo necessitatis. In nullo autem casu licite possunt eucharistiam consecrare, vel alia sacramenta conferre.

3. Ad tertium dicendum quod sacerdos in Missa in orationibus quidem loquitur in persona ecclesiæ, in cuius unitate consistit. Sed in consecratione sacramenti loquitur in persona Christi, cuius vicem in hoc gerit per ordinis potestatem. Et ideo, si sacerdos ab unitate ecclesiæ præcisus Missam celebret, quia potestatem ordinis non amittit, consecrat verum corpus et sanguinem Christi, sed quia est ab ecclesiæ unitate separatus, orationes eius efficaciam non habent.

ARTICULUS 8

AD OCTAVUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod sacerdos degradatus non possit hoc sacramentum conficere.

1. Nullus enim conficit hoc sacramentum nisi per potestatem consecrandi quam habet. Sed degradatus non habet potestatem consecrandi, licet habeat potestatem baptizandi, ut dicit canon. Ergo videtur quod presbyter degradatus non possit eucharistiam consecrare.

2. Præterea, ille qui aliquid dat, potest etiam auferre. Sed episcopus dat presbytero potestatem consecrandi ordinando ipsum. Ergo etiam potest ei auferre degradando ipsum.

3. Præterea, sacerdos per degradationem aut amittit potestatem consecrandi, aut solam executionem. Sed non solam executionem, quia sic non plus amitteret degradatus quam excommunicatus, qui executione caret. Ergo videtur quod amittit potestatem consecrandi. Et ita videtur quod non possit conficere hoc sacramentum.

SED CONTRA est quod Augustinus, in II contra parmen., probat quod apostatæ a fide non carent baptis-
mate, per hoc quod per pœnitentiam redeuntibus non restituitur, et ideo non posse amitti iudicatur. Sed similiter degradatus, si reconcilietur, non est iterum ordinandus. Ergo non amisit potestatem consecrandi. Et ita sacerdos degradatus potest conficere hoc sacramentum.

RESPONDEO dicendum quod potestas consecrandi eucharistiam pertinet ad characterem sacerdotalis ordinis. Character autem quilibet, quia cum quadam consecratione datur, indelebilis est, ut supra dictum est, sicut et quarumcumque rerum consecrationes perpetuæ sunt, nec amitti nec reiterari possunt. Unde manifestum est quod potestas consecrandi non amittitur per degradationem. Dicit enim Augustinus, in II contra parmen., utrumque, scilicet baptismus et ordo, sacramentum est, et quadam consecratione utrumque homini datur, et illud cum baptizatur, et illud cum ordinatur. Ideo non licet a catholicis utrumque iterari. Et sic patet quod sacerdos degradatus potest conficere hoc sacramentum.

1. Ad primum ergo dicendum quod canon ille non loquitur assertive, sed inquisitive, sicut ex circumstantia litteræ haberi potest.

2. Ad secundum dicendum quod episcopus non dat potestatem sacerdotalis ordinis propria virtute, sed instrumentaliter, sicut minister Dei, cuius effectus per hominem tolli non potest, secundum illud Matth. XIX, quos Deus coniunxit, homo non separet. Et ideo episcopus non potest hanc potestatem auferre, sicut nec ille qui baptizat potest auferre characterem baptismalem.

3. Ad tertium dicendum quod excommunicatio est medicinalis. Et ideo excommunicatis non aufertur executio sacerdotalis potestatis quasi in perpetuum, sed ad correctionem, usque ad tempus. Degradatis autem aufertur executio quasi in perpetuum condemnatis.

ARTICULUS 9

AD NONUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod aliquis licite possit communionem recipere a sacerdotibus hæreticis vel excommunicatis, vel etiam peccatoribus, et ab eis Missam audire.

1. Sicut enim Augustinus, contra petilianum, dicit, neque in homine bono neque in homine malo aliquis Dei fugiat sacramenta. Sed sacerdotes, quamvis sint peccatores et hæretici vel excommunicati, verum conficiunt sacramentum. Ergo videtur quod non sit vitandum ab eis communionem accipere vel eorum Missam audire.

2. Præterea, corpus Christi verum figurativum est corporis mystici, sicut supra dictum est. Sed a prædictis sacerdotibus verum corpus Christi consecratur. Ergo videtur quod illi qui sunt de corpore mystico, possint eorum sacrificiis communicare.

3. Præterea, multa peccata sunt graviora quam fornicatio. Sed non est prohibitum audire Missas sacerdotum aliter peccantium. Ergo etiam non debet esse prohibitum audire Missas sacerdotum fornicariorum.

SED CONTRA est quod canon dicit, XXXII dist., nullus audiat Missam sacerdotis quem indubitanter concubinam novit habere. Et Gregorius dicit, in III Dial., quod pater perfidus Arianum episcopum misit ad filium, ut ex eius manu sacrilegæ consecrationis communionem acciperet, sed vir Deo devotus Ariano episcopo venienti exprobravit ut debuit.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, sacerdotes, si sint hæretici vel schismatici vel excommunicati, vel etiam peccatores, quamvis habeant potestatem consecrandi eucharistiam, non tamen ea recte utuntur, sed peccant utentes. Quicumque autem communicat alicui in peccato, ipse particeps peccati efficitur, unde et in secunda canonica iohannis legitur quod qui dixerit ei, ave, scilicet hæretico, communicat operibus illius malignis. Et ideo non licet a prædictis communionem accipere aut eorum Missam audire. Differt tamen inter prædictas sectas. Nam hæretici et schismatici et excommunicati sunt per sententiam ecclesiæ executione consecrandi privati. Et ideo peccat quicumque eorum Missam audit vel ab eis accipit sacramenta. Sed non omnes peccatores sunt per sententiam ecclesiæ executione huius potestatis privati. Et sic, quamvis sint suspensi quantum est ex sententia divina, non tamen quantum ad alios ex sententia ecclesiæ. Et ideo, usque ad sententiam ecclesiæ, licet ab eis communionem accipere et eorum Missam audire. Unde super illud I Cor. V, cum huiusmodi nec cibum sumere, dicit Glossa Augustini, hoc dicendo, noluit hominem ab homine iudicari ex arbitrio suspicionis, vel etiam extraordinario usurpato iudicio, sed potius ex lege Dei, secundum ordinem ecclesiæ, sive ultro confessum, vel accusatum et convictum.

1. Ad primum ergo dicendum quod in hoc quod refugimus audire talium sacerdotum Missam aut ab eis communionem recipere, non refugimus Dei sacramenta, sed potius ea veneramus, unde hostia a talibus sacerdotibus consecrata est adoranda, et, si reservetur, licite

potest sumi a sacerdote legitimo. Sed refugimus culpam indigne ministrantium.

2. Ad secundum dicendum quod unitas corporis mystici est fructus corporis veri percepti. Illi autem qui indigne percipiunt vel ministrant, privantur fructu, ut supra dictum est. Et ideo non est sumendum ex eorum dispensatione sacramentum ab eis qui sunt in unitate ecclesiæ.

3. Ad tertium dicendum quod, licet fornicatio non sit gravior ceteris peccatis, tamen ad eam sunt homines proniores, propter carnis concupiscentiam. Et ideo specialiter hoc peccatum a sacerdotibus prohibitum est ab ecclesia, ne aliquis audiat Missam concubinariii sacerdotis. Sed hoc intelligendum est de notorio, vel per sententiam quæ fertur in convictum, vel confessionem in iure factam, vel quando non potest peccatum aliqua tergiversatione celari.

ARTICULUS 7

AD DECIMUM SIC PROCEditur. Videtur quod liceat sacerdoti omnino a consecratione eucharistiæ abstinere.

1. Sicut enim ad officium sacerdotis pertinet eucharistiam consecrare, ita etiam baptizare et in aliis sacramentis ministrare. Sed sacerdos non tenetur ministrare in aliis sacramentis, nisi propter curam animarum susceptam. Ergo videtur quod nec etiam teneatur eucharistiam consecrare, si curam non habeat animarum.

2. Præterea, nullus tenetur facere quod sibi non licet, alioquin esset perplexus. Sed sacerdoti peccatori, vel etiam excommunicato, non licet eucharistiam consecrare, ut ex supra dictis patet. Ergo videtur quod tales non teneantur ad celebrandum. Et ita nec alii, alioquin ex sua culpa commodum reportarent.

3. Præterea, dignitas sacerdotalis non perditur per subsequentem infirmitatem, dicit enim Gelasius Papa, et habetur in decretis, dist. LV, præcepta canonum sicut non patiuntur venire ad sacerdotium debiles corpore, ita, si quis in eo fuerit constitutus ac tunc fuerit sauciatus, amittere non potest quod tempore suæ sinceritatis accepit. Contingit autem quandoque quod ordinati in sacerdotes incurrunt aliquos defectus ex quibus a celebratione impediuntur, sicut est lepra, vel morbus caducus, vel aliquid huiusmodi. Non ergo videtur quod sacerdotes ad celebrandum teneantur.

SED CONTRA est quod Ambrosius dicit, in quadam oratione, grave est quod ad mensam tuam mundo corde et manibus innocentibus non venimus, sed gravius est si, dum peccata metuimus, etiam sacrificium non reddamus.

RESPONDEO dicendum quod quidam dixerunt quod sacerdos potest omnino licite a consecratione abstinere, nisi teneatur ex cura sibi commissa celebrare pro populo et sacramenta præbere. Sed hoc irrationabiliter dicitur. Quia unusquisque tenetur uti gratia sibi data cum fuerit opportunum, secundum illud II Cor. VI, hortamur vos ne in vacuum gratiam Dei recipiatis. Opportunitas autem sacrificium offerendi non solum attenditur per comparisonem ad fideles Christi, quibus oportet sacramenta ministrari, sed principaliter per comparisonem ad Deum, cui in consecratione huius sacramenti sacrificium offertur. Unde sacerdoti, etiam si non habeat curam animarum, non licet omnino a celebratione cessare, sed saltem videtur quod celebrare tenetur in præcipuis festis, et maxime in illis diebus in quibus fideles communicare consueverunt. Et hinc est quod II Machab. IV dicitur contra quosdam sacerdotes quod iam non circa altaris officia dediti erant, contempto templo et sacrificiis neglectis.

1. Ad primum ergo dicendum quod alia sacramenta perficiuntur in usu fidelium. Et ideo in illis ministrare non tenetur nisi ille qui super fideles suscipit curam. Sed hoc sacramentum perficitur in consecratione eucharistiæ, in qua sacrificium Deo offertur, ad quod sacerdos obligatur ex ordine iam suscepto.

2. Ad secundum dicendum quod sacerdos peccator, si per sententiam ecclesiæ sit executione ordinis privatus vel simpliciter vel ad tempus, redditus est impotens ad sacrificium offerendum, et ideo obligatio tollitur. Hoc autem cedit sibi in detrimentum spiritualis fructus, magis quam in emolumentum. Si vero non sit privatus potestate celebrandi, non solvitur obligatio. Nec tamen est perplexus, quia potest de peccato pœnitere et celebrare.

3. Ad tertium dicendum quod debilitas vel ægritudo superveniens ordini sacerdotali ordinem non tollit, executionem tamen ordinis impedit quantum ad consecrationem eucharistiæ. Quandoque quidem propter impossibilitatem executionis, sicut si privetur oculis aut digitis, aut usu linguæ. Quandoque autem propter periculum, sicut patet de eo qui patitur morbum caducum, vel etiam quamcumque alienationem mentis. Quandoque propter abominationem, sicut patet de leproso, qui non debet publice celebrare. Potest tamen dicere Missam occulte, nisi lepra adeo invaluerit quod per corrosionem membrorum eum ad hoc reddiderit impotentem.

QUÆSTIO 68

DEINDE considerandum est de ritu huius sacramenti. Et circa hoc quærentur sex. Primo, utrum in cele-

bratione huius mysterii Christus immoletur. Secundo, de tempore celebrationis. Tertio, de loco, et aliis quæ pertinent ad apparatus huius celebrationis. Quarto, de his quæ in celebratione huius mysterii dicuntur. Quinto, de his quæ circa celebrationem huius mysterii fiunt. Sexto, de defectibus qui circa celebrationem huius sacramenti occurrunt.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod in celebratione huius sacramenti Christus non immoletur.

1. Dicitur enim Hebr. X, quod Christus una oblatione consummavit in sempiternum sanctificatos. Sed illa oblatio fuit eius immolatio. Ergo Christus non immoletur in celebratione huius sacramenti.

2. Præterea, immolatio Christi facta est in cruce, in qua tradidit semetipsum oblationem et hostiam Deo in odorem suavitatis, ut dicitur Ephes. V. Sed in celebratione huius mysterii Christus non crucifigitur. Ergo nec immoletur.

3. Præterea, sicut Augustinus dicit, IV de Trin., in immolatione Christi idem est sacerdos et hostia. Sed in celebratione huius sacramenti non est idem sacerdos et hostia. Ergo celebratio huius sacramenti non est Christi immolatio.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in libro sententiarum prosperi, semel immolatus est in semetipso Christus, et tamen quotidie immoletur in sacramento.

RESPONDEO dicendum quod duplici ratione celebratio huius sacramenti dicitur Christi immolatio. Primo quidem quia, sicut Augustinus dicit, ad simplicianum, solent imagines earum rerum nominibus appellari quarum imagines sunt, sicut cum, intuentes tabulam aut parietem pictum, dicimus, ille cicero est, ille Sallustius. Celebratio autem huius sacramenti, sicut supra dictum est, imago est quædam repræsentativa passionis Christi, quæ est vera immolatio. Unde Ambrosius dicit, super epistolam ad Heb., in Christo semel oblata est hostia ad salutem sempiternam potens. Quid ergo nos? nonne per singulos dies offerimus ad recordationem mortis eius? alio modo, quantum ad effectum passionis, quia scilicet per hoc sacramentum participes efficimur fructus dominicæ passionis. Unde et in quadam dominicali oratione secreta dicitur, quoties huius hostiæ commemoratio celebratur, opus nostræ redemptionis exercetur. Quantum igitur ad primum modum, poterat Christus dici immolari etiam in figuris veteris testamenti, unde et in Apoc. XIII dicitur, quorum nomina non sunt scripta in libro vitæ agni, qui occisus est ab origine mundi. Sed quantum ad modum secundum, proprium est huic sacramento quod in eius celebratione Christus immoletur.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut Ambrosius ibidem dicit, una est hostia, quam scilicet Christus obtulit et nos offerimus, et non multæ, quia semel oblatus est Christus, hoc autem sacrificium exemplum est illius. Sicut enim quod ubique offertur unum est corpus et non multa corpora, ita et unum sacrificium.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut celebratio huius sacramenti est imago repræsentativa passionis Christi, ita altare est repræsentativum crucis ipsius, in qua Christus in propria specie immolatus est.

3. Ad tertium dicendum quod, per eandem rationem, etiam sacerdos gerit imaginem Christi, in cuius persona et virtute verba pronuntiat ad consecrandum, ut ex supra dictis patet. Et ita quodammodo idem est sacerdos et hostia.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod inconvenienter sit determinatum tempus celebrationis huius mysterii.

1. Hoc enim sacramentum est repræsentativum dominicæ passionis, ut dictum est. Sed commemoratio dominicæ passionis fit in ecclesia semel in anno, dicit enim Augustinus, super Psalmos, quoties Pascha celebratur, nunquid toties Christus occiditur? sed tamen anniversaria recordatio repræsentat quod olim factum est, et sic nos facit moveri tanquam videamus Dominum in cruce præsentem. Ergo hoc sacramentum non debet celebrari nisi semel in anno.

2. Præterea, passio Christi commemoratur in ecclesia sexta feria ante Pascha, non autem in festo natalis. Cum ergo hoc sacramentum sit commemorativum dominicæ passionis, videtur inconveniens quod in die natalis ter celebratur hoc sacramentum, in parasceve autem totaliter intermittitur.

3. Præterea, in celebratione huius sacramenti ecclesia debet imitari institutionem Christi. Sed Christus consecravit hoc sacramentum hora serotina. Ergo videtur quod tali hora debeat hoc sacramentum celebrari.

4. Præterea, sicut habetur de consecr., dist. I, leo Papa scribit dioscoro Alexandrino episcopo, quod in prima parte diei Missas celebrare licet. Sed dies incipit a media nocte, ut supra dictum est. Ergo videtur quod etiam post mediam noctem liceat celebrare.

5. Præterea, in quadam dominicali oratione secreta dicitur, concede nobis, Domine, quæsumus, hæc frequentare mysteria. Sed maior erit frequentia si etiam pluribus horis in die sacerdos celebret. Ergo videtur quod non debeat prohiberi sacerdos pluries celebrare in die.

SED IN CONTRARIUM est consuetudo quam servat ecclesia secundum canonum statuta.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, in celebratione huius mysterii attenditur et repræsentatio dominicæ passionis, et participatio fructus eius. Et secundum utrumque oportuit determinare tempus aptum celebrationi huius sacramenti. Quia enim fructu dominicæ passionis quotidie indigemus propter quotidianos defectus, quotidie in ecclesia regulariter hoc sacramentum offertur. Unde et Dominus nos petere docet, Luc. XI, panem nostrum quotidianum da nobis hodie, quod exponens Augustinus, in libro de verbis Domini, dicit, si quotidianus est panis, cur post annum illum sumas, quemadmodum Græci in oriente facere consueverunt? accipe quotidie quod quotidie tibi prosit. Quia vero dominica passio celebrata est a tertia hora usque ad nonam, ideo regulariter in illa parte diei solemniter celebratur in ecclesia hoc sacramentum.

1. Ad primum ergo dicendum quod in hoc sacramento recolitur passio Christi secundum quod eius effectus ad fideles derivatur. Sed tempore passionis recolitur passio Christi solum secundum quod in ipso capite nostro fuit perfecta. Quod quidem factum est semel, quotidie autem fructum dominicæ passionis fideles percipiunt. Et ideo sola commemoratio fit semel in anno, hoc autem quotidie, et propter fructum et propter iugem memoriam.

2. Ad secundum dicendum quod, veniente veritate, cessat figura. Hoc autem sacramentum est figura quædam et exemplum passionis dominicæ, sicut dictum est. Et ideo in die quo ipsa passio Domini recolitur prout realiter gesta est, non celebratur consecratio huius sacramenti. Ne tamen ecclesia eo etiam die sit sine fructu passionis per hoc sacramentum nobis exhibito, corpus Christi consecratum in die præcedenti reservatur sumendum in illa die. Non autem sanguis, propter periculum, et quia sanguis specialius est imago dominicæ passionis, ut supra dictum est. Nec etiam verum est, quod quidam dicunt, quod per immissionem particulæ corporis in vinum, convertatur vinum in sanguinem. Hoc enim aliter fieri non potest quam per consecrationem factam sub debita forma verborum. In die autem natiuitatis plures Missæ celebrantur, propter triplicem Christi natiuitatem. Quarum una est æterna, quæ, quantum ad nos, est occulta. Et ideo una Missa cantatur in nocte, in cuius introitu dicitur, Dominus dixit ad me, filius meus es tu, ego hodie genui te. Alia autem est temporalis, sed spiritualis, qua scilicet Christus oritur tanquam Lucifer in cordibus nostris, ut dicitur II pet. I. Et propter hoc cantatur Missa in aurora, in cuius introitu dicitur, lux fulgebit super nos. Tertia est Christi natiuitas temporalis et corporalis, secundum quam visibilis nobis processit ex utero virginali carne indutus. Et ob hoc

cantatur tertia Missa in plena luce, in cuius introitu dicitur, puer natus est nobis. Licet e converso posset dici quod natiuitas æterna, secundum se, est in plena luce, et ob hoc in evangelio tertiæ Missæ fit mentio de natiuitate æterna. Secundum autem natiuitatem corporalem, ad litteram, natus est de nocte, in signum quod veniebat ad tenebras infirmitatis nostræ, unde et in Missa nocturna dicitur evangelium de corporali Christi natiuitate. Sicut etiam et in aliis diebus in quibus occurrunt plura Christi beneficia vel recolenda vel expetenda, plures Missæ celebrantur in die, puta una pro festo, et alia pro ieiunio vel pro mortuis.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, Christus voluit ultimo hoc sacramentum discipulis tradere, ut fortius eorum cordibus imprimeretur. Et ideo post cenam et in fine diei hoc sacramentum consecravit et discipulis tradidit. A nobis autem celebratur hora dominicæ passionis, scilicet vel in diebus festis in tertia, quando crucifixus est linguis Iudæorum, ut dicitur Marc. XV, et quando spiritus sanctus descendit super discipulos; vel diebus profestis in sexta, quando crucifixus est manibus militum, ut habetur Ioan. XIX; vel diebus ieiuniorum in nona, quando voce magna clamans emisit spiritum, ut dicitur Matth. XXVII. Potest tamen tardari, maxime quando sunt ordines faciendi, et præcipue in sabbato sancto; tum propter prolixitatem officii; tum etiam quia ordines pertinent ad diem dominicum, ut habetur in decretis, dist. Lxxv, cap. Quod a patribus. Possunt tamen etiam Missæ celebrari in prima parte diei propter aliquam necessitatem, ut habetur de consecr., dist. I, cap. Necessesse est etc.

4. Ad quartum dicendum quod regulariter Missa debet celebrari in die, et non in nocte, quia ipse Christus est præsens in hoc sacramento, qui dicit, Ioan. IX, me oportet operari opera eius qui misit me, donec dies est. Venit nox, quando nemo potest operari. Quando in mundo sum, lux sum mundi. Ita tamen quod principium diei sumatur non a media nocte; nec etiam ab ortu solis, idest quando substantia solis apparet super terram; sed quando incipit apparere aurora. Tunc enim quodammodo dicitur sol ortus, in quantum claritas radiorum eius apparet. Unde et Marc. XVI dicitur quod mulieres venerunt ad monumentum orto iam sole; cum tamen venerint, cum adhuc tenebræ essent, ad monumentum, ut dicitur Ioan. XX; sic enim hanc contrarietatem solvit Augustinus, in libro de consensu evangelistarum. Specialiter tamen in nocte natalis Missa celebratur, propter hoc quod Dominus nocte natus est, ut habetur de consecr., dist. I, cap. Nocte etc. Et similiter etiam in sabbato sancto circa noctis principium, propter hoc quod Dominus nocte surrexit, idest, cum adhuc tenebræ essent, ante manifestum solis ortum.

5. Ad quintum dicendum quod, sicut habetur de consecr., dist. I, ex decreto Alexandri Papæ, sufficit sa-

cerdoti in die unam Missam celebrare, quia Christus semel passus est et totum mundum redemit; et valde felix est qui unam digne celebrare potest. Quidam tamen pro defunctis unam faciunt et alteram diei, si necesse est. Qui vero pro pecunia aut adulationibus sæcularium uno die præsumunt plures celebrare Missas, non æstimo evadere damnationem. Et extra, de celebr., dicit innocentius III quod, excepto die nativitatis dominicæ, nisi causa necessitatis suaderet, sufficit sacerdoti semel in die unam Missam solummodo celebrare.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEditur. Videtur quod non oportet hoc sacramentum celebrare in domo et vasis sacris.

1. Hoc enim sacramentum est repræsentativum dominicæ passionis. Sed Christus non est passus in domo, sed extra portam civitatis, secundum illud Heb. Ult., Iesus, ut per suum sanguinem sanctificaret populum, extra portam passus est. Ergo videtur quod hoc sacramentum non debeat celebrari in domo, sed magis sub divo.

2. Præterea, in celebratione huius sacramenti debet ecclesia imitari morem Christi et apostolorum. Sed domus in qua Christus primo hoc sacramentum confecit, non fuit consecrata, sed fuit quoddam commune cenaculum a quodam patrefamilias præparatum, ut habetur Luc. XXII. Legitur etiam Act. II quod apostoli erant perdurantes unanimiter in templo; et frangentes circa domos panem, sumebant cum exultatione. Ergo nec modo oportet domos esse consecratas in quibus hoc sacramentum celebratur.

3. Præterea, nihil fieri frustra in ecclesia debet, quæ spiritu sancto gubernatur. Sed frustra videtur adhiberi consecratio ecclesiæ vel altari, et huiusmodi rebus inanimatis, quæ non sunt susceptiva gratiæ vel spiritualis virtutis. Inconvenienter igitur huiusmodi consecrationes in ecclesia fiunt.

4. Præterea, solum divina opera debent recoli cum quadam solemnitate, secundum illud Psalmi, in operibus manuum tuarum exultabo. Sed ecclesia vel altare opere humano consecratur, sicut et calix et ministri et alia huiusmodi. Sed horum consecrationes non recoluntur celebriter in ecclesia. Ergo neque consecratio ecclesiæ vel altaris cum solemnitate recoli debet.

5. Præterea, veritas debet respondere figuræ. Sed in veteri testamento, quod gerebat figuram novi, non fiebat altare de lapidibus sectis, dicitur enim Exod. XX, altare de terra facietis mihi. Quod si altare lapideum feceritis mihi, non ædificabitur illud de sectis lapidibus. Exodi etiam XXVII mandatur fieri altare de lignis settim,

vestitis ære; vel etiam auro, ut habetur Exod. XXV. Ergo videtur inconvenienter observari in ecclesia quod altare fiat solum de lapidibus.

6. Præterea, calix cum patena repræsentat sepulcrum Christi. Quod fuit excisum in petra, ut in evangelii habetur. Ergo calix debet de petra fieri, et non solum de argento vel auro, vel etiam de stanno.

7. Præterea, sicut aurum pretiosius est inter materias vasorum, ita panni serici pretiosiores sunt inter alios pannos. Ergo, sicut calix fit de auro, ita pallæ altaris debent fieri de serico, et non solum de panno lineo.

8. Præterea, dispensatio sacramentorum et ordinatio eorum ad ministros ecclesiæ pertinet, sicut dispensatio rerum temporalium subiacet ordinationi principum sæcularium, unde apostolus dicit, I Cor. IV, sic nos existimet homo ut ministros Christi et dispensatores mysteriorum Dei. Sed si circa dispensationem rerum temporalium aliquid fieret contra statuta principum, habetur irritum. Ergo, si hæc quæ dicta sunt, convenienter sunt statuta per prælatos ecclesiæ, videtur quod sine his confici non possit. Et sic videtur sequi quod verba Christi non sint sufficientia ad hoc sacramentum conficiendum, quod est inconveniens. Non ergo videtur conveniens fuisse quod hæc circa celebrationem sacramenti statuerentur.

SED CONTRA est quod ea quæ per ecclesiam statuuntur, ab ipso Christo ordinantur, qui dicit, Matth. XVIII, ubicumque fuerint duo vel tres congregati in nomine meo, ibi sum in medio eorum.

RESPONDEO dicendum quod in his quæ circumstant hoc sacramentum, duo considerantur, quorum unum pertinet ad repræsentationem eorum quæ circa dominicam passionem sunt acta; aliud autem pertinet ad reverentiam huius sacramenti, in quo Christus secundum veritatem continetur, et non solum sicut in figura. Unde et consecrationes adhibentur his rebus quæ veniunt in usum huius sacramenti, tum propter reverentiam sacramenti; tum ad repræsentandum effectum sanctitatis qui ex passione Christi provenit, secundum illud Heb. Ult., Iesus, ut sanctificaret per suum sanguinem populum, etc.

1. Ad primum ergo dicendum quod regulariter hoc sacramentum celebrari debet in domo, per quam significatur ecclesia, secundum illud I Tim. III, scias quomodo oporteat te in domo Dei conversari, quæ est ecclesia Dei vivi. Extra ecclesiam enim locus non est veri sacrificii, ut Augustinus dicit. Et quia ecclesia non erat concludenda sub finibus gentis Iudaicæ, sed erat in universo mundo fundanda, ideo passio Christi non est celebrata infra civitatem Iudæorum, sed sub divo, ut sic totus mundus haberet se ad passionem Christi ut domus. Et tamen, ut dicitur de consecr., dist. I, cap. Concedimus, in itinere positus, si ecclesia defuerit, sub divo vel sub tentorio, si

tabula consecrata ceteraque sacra mysteria ad id officium pertinentia ibi affuerint, Missarum solennia celebrari concedimus.

2. Ad secundum dicendum quod, quia domus in qua hoc sacramentum celebratur, ecclesiam significat, sicut et ecclesia nominatur, convenienter consecratur, tum ad repræsentandum sanctificationem quam ecclesia consecuta est per passionem Christi; tum etiam ad significandum sanctitatem quæ requiritur in his qui hoc sacramentum suscipere debent. Per altare autem significatur ipse Christus, de quo dicit apostolus, Heb. Ult., per ipsum offeramus hostiam laudis Deo. Unde et consecratio altaris significat sanctitatem Christi, de qua dicitur Luc. I, quod ex te nascetur sanctum, vocabitur filius Dei. Unde de consecr., dist. I, dicitur, altaria placuit non solum unctione chrismatis, sed etiam sacerdotali benedictione sacrari. Et ideo regulariter non licet celebrare hoc sacramentum nisi in domibus consecratis. Unde sic habetur de consecr., dist. I, nullus presbyter Missam celebrare præsumat nisi in sacratis ab episcopo locis. Propter quod etiam, quia Pagani non sunt de ecclesia nec alii infideles, ideo eadem distinctione legitur, ecclesiam in qua cadavera mortuorum infidelium sepeliuntur, sanctificare non licet, sed, si apta videtur ad consecrandum, inde evulsis corporibus, et rasis parietibus vel tignis eius loci, reædificetur. Sed si hæc consecrata prius fuerit, Missas in ea celebrare licet, tamen si fideles fuerunt qui in ea sepulti sunt. Propter necessitatem tamen potest hoc sacramentum peragi in domibus non consecratis, vel violatis, sed tamen de consensu episcopi. Unde in eadem distinctione legitur, Missarum solennia non ubicumque, sed in locis ab episcopo consecratis, vel ubi ipse permiserit, celebranda censemus. Non tamen sine altari portatili consecrato, unde in eadem distinctione legitur, concedimus, si ecclesiæ fuerint incensæ vel combustæ, in capellis, cum tabula consecrata, Missas celebrare. Quia enim sanctitas Christi fons est totius sanctitatis ecclesiasticæ, ideo in necessitate sufficit ad peragendum hoc sacramentum altare sanctificatum. Propter quod etiam ecclesia nunquam sine altari consecratur, tamen sine ecclesia quandoque consecratur altare, cum reliquiis sanctorum, quorum vita abscondita est cum Christo in Deo. Unde in eadem distinctione legitur, placuit ut altaria in quibus nullum corpus aut reliquiæ martyris conditæ comprobantur, ab episcopis qui eisdem locis præsumunt, si fieri potest, evertantur.

3. Ad tertium dicendum quod ecclesia et altare et alia huiusmodi inanimata consecrantur, non quia sint gratiæ susceptiva, sed quia ex consecratione adipiscuntur quandam spiritualem virtutem per quam apta redduntur divino cultui, ut scilicet homines devotionem quandam exinde percipiant, ut sint paratiores ad divina, nisi hoc propter irreverentiam impediatur. Unde et in II machab. III dicitur, vere Dei virtus quædam est in lo-

co, nam ipse qui habet in cælis habitationem, visitator et adiutor est loci illius. Et inde est quod huiusmodi ante consecrationem emundantur et exorcizantur, ut exinde virtus inimici pellatur. Et eadem ratione ecclesiæ quæ sanguinis effusione aut cuiuscumque semine pollutæ fuerint, reconciliantur, quia per peccatum ibi commissum apparet ibi aliqua operatio inimici. Propter quod etiam in eadem distinctione legitur, ecclesias Arianorum ubicumque inveneritis, catholicas ecclesias divinis precibus et operibus absque ulla mora consecrate. Unde et quidam probabiliter dicunt quod per ingressum ecclesiæ consecratæ homo consequitur remissionem peccatorum venialium, sicut et per aspersionem aquæ benedictæ, inducentes quod in Psalmo dicitur, benedixisti, Domine, terram tuam, remisisti iniquitatem plebis tuæ. Et ideo, propter virtutem quam ex consecratione acquirit, consecratio ecclesiæ non iteratur. Unde in eadem distinctione, ex Concilio nicæno, legitur, ecclesiis semel Deo consecratis non debet iterum consecratio adhiberi, nisi aut ab igne exustæ, aut sanguinis effusione, aut cuiusquam semine pollutæ fuerint, quia, sicut infans a qualicumque sacerdote in nomine patris et filii et spiritus sancti semel baptizatus, non debet iterum baptizari, ita nec locus Deo dedicatus est iterum consecrandus, nisi propter causas quas superius nominavimus; si tamen fidem sanctæ trinitatis tenuerunt qui consecraverunt. Alioquin, qui sunt extra ecclesiam, consecrare non possunt. Sed, sicut in eadem distinctione legitur, ecclesiæ vel altaria quæ ambigua sunt de consecratione, consecrentur. Propter hoc etiam quod aliquam spiritualem virtutem adipiscuntur per consecrationem, in eadem distinctione legitur statutum, ligna ecclesiæ dedicatæ non debent ad aliud opus iungi, nisi ad aliam ecclesiam, vel igni comburenda, vel ad profectum in monasterio fratribus, in laicorum autem opera non debent admitti. Et ibidem legitur, altaris palla, cathedra, candelabrum et velum, si fuerint vetustate consumpta, incendio dentur, cineres quoque eorum in baptisterio inferantur, aut in pariete aut in fossis pavementorum iactentur, ne intrœuntium pedibus inquinentur.

4. Ad quartum dicendum quod, quia consecratio altaris repræsentat sanctitatem Christi, consecratio vero domus sanctitatem totius ecclesiæ, ideo convenientius recolitur cum solemnitate consecratio ecclesiæ vel altaris. Propter quod etiam octo diebus solemnitas dedicationis agitur, ad significandam beatam resurrectionem Christi et membrorum ecclesiæ. Nec est opus solius hominis consecratio ecclesiæ et altaris, cum habeat spiritualem virtutem. Unde de consecr., distinctione eadem, dicitur, solemnitates ecclesiarum dedicationem per singulos annos solemniter sunt celebrandæ. Quod autem octo diebus encæniam sint celebrandæ, III libro regum, perlecta dedicatione templi, reperies, scilicet VIII.

5. Ad quintum dicendum quod, sicut legitur de con-

secre., dist. I, altaria, si non sint lapidea, chrismatis unctione non consecrentur. Quod quidem competit et significationi huius sacramenti, tum quia altare significat Christum, dicitur autem I Cor. X, petra autem erat Christus; tum etiam quia corpus Christi in sepulcro lapideo fuit reconditum. Competit etiam quoad usum sacramenti, lapis enim et solidus est, et de facili potest inveniri ubique. Quod non erat necessarium in veteri lege, ubi fiebat in uno loco altare. Quod autem mandatur altare fieri de terra vel de lapidibus insectis, fuit ad idololatriam removendam.

6. Ad sextum dicendum quod, sicut in distinctione eadem dicitur, cap. Vasa, quondam sacerdotes non aureis, sed ligneis calicibus utebantur; zephyrinus autem Papa patenis vitreis Missas celebrari instituit; deinde urbanus omnia fecit argentea. Postmodum autem statutum est ut calix Domini, cum patena, sive ex auro sive ex argento fiat, vel saltem stanneus calix habeatur. De ære autem aut ex aurichalco non fiat, quia hoc vini virtute æruginem, pariter et vomitum provocat. Nullus autem in ligneo seu vitreo calice cantare præsumat Missam, quia scilicet lignum porosum est, et sanguis consecratus in eo remaneret; vitrum autem fragile est, et posset fractionis periculum imminere. Et eadem ratio est de lapide. Et ideo, propter reverentiam sacramenti, statutum est ut ex prædictis materiis calix fiat.

7. Ad septimum dicendum quod, ubi potuit sine periculo fieri, ecclesia statuit circa hoc sacramentum id quod expressius repræsentat passionem Christi. Non autem erat tantum periculum circa corpus, quod ponitur in corporali, sicut circa sanguinem, qui continetur in calice. Et ideo, licet calix non fiat de petra, corporale tamen fit de panno lineo, quo corpus Christi fuit involutum. Unde in epistola silvestri Papæ, in eadem distinctione, legitur, consulto omnium constituimus ut sacrificium altaris non in serico panno, aut intincto quisquam celebrare præsumat Missam, sed in puro lineo ab episcopo consecrato, sicut corpus Christi in sindone linea munda sepultum fuit. Competit etiam pannus lineus, propter sui munditiam, ad significandum conscientie puritatem; et, propter multiplicem laborem quo talis pannus præparatur, ad significandam passionem Christi.

8. Ad octavum dicendum quod dispensatio sacramentorum pertinet ad ministros ecclesie, sed consecratio eorum est ab ipso Deo. Et ideo ministri ecclesie non habent aliquid statuere circa formam consecrationis, sed circa usum sacramenti et modum celebrandi. Et ideo, si sacerdos verba consecrationis proferat super materia debita cum intentione consecrandi, absque omnibus prædictis, scilicet domo et altari, calice et corporali consecratis, et ceteris huiusmodi per ecclesiam institutis, consecrat quidem in rei veritate corpus Christi, peccat tamen graviter, ritum ecclesie non servans.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod inconvenienter ordinentur ea quæ circa hoc sacramentum dicuntur.

1. Hoc enim sacramentum verbis Christi consecratur, ut Ambrosius dicit, in libro de sacramentis. Non ergo debent aliqua alia in hoc sacramento dici quam verba Christi.

2. Præterea, verba et facta Christi nobis per evangelium innotescunt. Sed quædam dicuntur circa consecrationem huius sacramenti quæ in evangelis non ponuntur. Non enim legitur in evangelio quod Christus in institutione huius sacramenti oculos ad cælum levaverit; similiter etiam in evangelis dicitur, accipite et comedite, nec ponitur omnes, cum in celebratione huius sacramenti dicatur, elevatis oculis in cælum, et iterum, accipite et manducate ex hoc omnes. Inconvenienter ergo huiusmodi verba dicuntur in celebratione huius sacramenti.

3. Præterea, omnia alia sacramenta ordinantur ad salutem omnium fidelium. Sed in celebratione aliorum sacramentorum non fit communis oratio pro salute omnium fidelium et defunctorum. Ergo inconvenienter fit in hoc sacramento.

4. Præterea, baptismus dicitur specialiter fidei sacramentum. Ea ergo quæ pertinent ad instructionem fidei, magis debent circa baptismum tradi quam circa hoc sacramentum, sicut doctrina apostolica et evangelica.

5. Præterea, in omni sacramento exigitur devotio fidelium. Non ergo magis in hoc sacramento quam in aliis deberet devotio fidelium excitari per laudes divinas et per admonitiones, puta cum dicitur, sursum corda.

6. Præterea, minister huius sacramenti est sacerdos, ut dictum est. Omnia ergo quæ in hoc sacramento dicuntur, a sacerdote dici deberent, et non quædam a ministris, quædam a choro.

7. Præterea, hoc sacramentum per certitudinem operatur virtus divina. Superflue igitur sacerdos petit huius sacramenti perfectionem, cum dicit, quam oblationem tu, Deus, in omnibus, etc.

8. Præterea, sacrificium novæ legis multo est excellentius quam sacrificium antiquorum patrum. Inconvenienter ergo sacerdos petit quod hoc sacrificium habeatur sicut sacrificium Abel, Abrahæ et melchisedech.

9. Præterea, corpus Christi, sicut non incæpit esse in hoc sacramento per loci mutationem, ut supra dictum est, ita etiam nec esse desinit. Inconvenienter ergo sacerdos petit, iube hæc perferri per manus sancti Angeli tui in sublime altare tuum.

SED CONTRA est quod dicitur de consecr., dist. I, Iacobus frater Domini secundum carnem, et basilii cæsariensis episcopus, ediderunt Missæ celebrationem. Ex quorum auctoritate patet convenienter singula circa hoc dici.

RESPONDEO dicendum quod, quia in hoc sacramento totum mysterium nostræ salutis comprehenditur, ideo præ ceteris sacramentis cum maiori solemnitate agitur. Et quia scriptum est Eccle. IV, custodi pedem tuum ingrediens domum Domini, et Eccli. XVIII, ante orationem præpara animam tuam, ideo ante celebrationem huius mysterii, primo quidem præmittitur præparatio quædam ad digne agenda ea quæ sequuntur. Cuius præparationis prima pars est laus divina, quæ fit in introitu, secundum illud Psalmi, sacrificium laudis honorificabit me, et illic iter quo ostendam illi salutare Dei. Et sumitur hoc, ut pluries, de Psalmis, vel saltem cum Psalmo cantatur, quia, ut Dionysius dicit, in III cap. Eccles. Hier., Psalmi comprehendunt per modum laudis quidquid in sacra Scriptura continetur. Secunda pars continet commemorationem præsentis miseræ, dum misericordia petitur, dicendo kyrie eleison ter pro persona patris; ter pro persona filii, cum dicitur Christe eleison; et ter pro persona spiritus sancti, cum subditur kyrie eleison; contra triplicem miseriam ignorantæ, culpæ et pænæ; vel ad significandum quod omnes personæ sunt in se invicem. Tertia autem pars commemorat cælestem gloriam, ad quam tendimus post præsentem miseriam, dicendo, gloria in excelsis Deo. Quæ cantatur in festis, in quibus commemoratur cælestis gloria, intermittitur autem in officiis luctuosis, quæ ad commemorationem miseræ pertinent. Quarta autem pars continet orationem, quam sacerdos pro populo facit, ut digni habeantur tantis mysteriis. Secundo autem præmittitur instructio fidelis populi, quia hoc sacramentum est mysterium fidei, ut supra habitum est. Quæ quidem instructio dispositivè quidem fit per doctrinam prophetarum et apostolorum, quæ in ecclesia legitur per lectores et subdiacones. Postquam lectionem, cantatur a choro graduale, quod significat profectum vitæ; et alleluia, quod significat spiritualem exultationem; vel tractus, in officiis luctuosis, qui significat spiritualem gemitum. Hæc enim consequi debent in populo ex prædicta doctrina. Perfecte autem populus instruitur per doctrinam Christi in evangelio contentam, quæ a summis ministris legitur, scilicet a diaconibus. Et quia Christo credimus tanquam divinæ veritati, secundum illud Ioan. VIII, si veritatem dico vobis, quare vos non creditis mihi?, lecto evangelio, symbolum fidei cantatur, in quo populus ostendit se per fidem doctrinæ Christi assentire. Cantatur autem hoc symbolum in festis de quibus fit aliqua mentio in hoc symbolo, sicut in festis Christi et beatæ virginis, et apostolorum, qui hanc fidem fundaverunt, et in

aliis huiusmodi. Sic igitur populo præparato et instructo, acceditur ad celebrationem mysterii. Quod quidem et offertur ut sacrificium, et consecratur et sumitur ut sacramentum, primo enim peragitur oblatio; secundo, consecratio materiæ oblata; tertio, perceptio eiusdem. Circa oblationem vero duo aguntur, scilicet laus populi, in cantu offertorii, per quod significatur lætitia offerentium; et oratio sacerdotis, qui petit ut oblatio populi sit Deo accepta. Unde, I Paralip., dixit David, ego in simplicitate cordis mei obtuli universa hæc, et populum tuum qui hic repertus est, vidi cum ingenti gaudio tibi offerre donaria, et postea orat, dicens, Domine Deus, custodi hanc voluntatem. Deinde, circa consecrationem, quæ supernaturali virtute agitur, primo excitatur populus ad devotionem in præfatione, unde et monetur sursum corda habere ad Dominum. Et ideo, finita præfatione, populus cum devotione laudat divinitatem Christi cum Angelis, dicens, sanctus, sanctus, sanctus; et humanitatem cum pueris, dicens, benedictus qui venit. Deinde sacerdos secreto commemorat, primo quidem, illos pro quibus hoc sacrificium offertur, scilicet pro universali ecclesia, et pro his qui in sublimitate sunt constituti, I Tim. II; et specialiter quosdam qui offerunt vel pro quibus offertur. Secundo, commemorat sanctos, quorum patrocinia implorat pro prædictis, cum dicit, communicantes et memoriam venerantes, etc. Tertio, petitionem concludit, cum dicit, hanc igitur oblationem etc. Ut fiat oblatio pro quibus offertur salutaris. Deinde accedit ad ipsam consecrationem. In qua primo petit consecrationis effectum, cum dicit, quam oblationem tu Deus. Secundo, consecrationem peragit per verba salvatoris, cum dicit, qui pridie, etc. Tertio, excusat præsumptionem per obedientiam ad mandatum Christi, cum dicit, unde et memores. Quarto, petit hoc sacrificium peractum esse Deo acceptum, cum dicit, supra quæ propitio, etc. Quinto, petit huius sacrificii et sacramenti effectum, primo quidem, quantum ad ipsos sumentes, cum dicit, supplices te rogamus; secundo, quantum ad mortuos, qui iam sumere non possunt, cum dicit, memento etiam, Domine, etc.; tertio, specialiter quantum ad ipsos sacerdotes offerentes, cum dicit, nobis quoque peccatoribus etc. Deinde agitur de perceptione sacramenti. Et primo quidem, præparatur populus ad percipiendum. Primo quidem, per orationem communem totius populi, quæ est oratio dominica, in qua petimus panem nostrum quotidianum nobis dari; et etiam privatam, quam specialiter sacerdos pro populo offert, cum dicit, libera nos, quæsumus, Domine. Secundo, præparatur populus per pacem, quæ datur dicendo, agnus Dei, est enim hoc sacramentum unitatis et pacis, ut supra dictum est. In Missis autem defunctorum, in quibus hoc sacrificium offertur non pro pace præsentis, sed pro requie mortuorum, pax intermittitur. Deinde sequitur perceptio sacramenti, primo percipiente sacerdote, et postmodum aliis dante; quia, ut dicit Dionysius,

III cap. Eccles. Hier., qui aliis divina tradit, primo debet ipse particeps esse. Ultimo autem tota Missæ celebratio in gratiarum actione terminatur, populo exultante pro sumptione mysterii, quod significat cantus post communionem; et sacerdote per orationem gratias offerente, sicut et Christus, celebrata cena cum discipulis, hymnum dixit, ut dicitur Matth. XXVI.

1. Ad primum ergo dicendum quod consecratio solis verbis Christi conficitur. Alia vero necesse fuit addere ad præparationem populi sumentis, ut dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut dicitur Ioan. Ult., multa sunt a Domino facta vel dicta quæ evangelistæ non scripserunt. Inter quæ fuit hoc quod Dominus oculos levavit in cælum in cena, quod tamen ecclesia ex traditione apostolorum habuit. Rationabile enim videtur ut qui in suscitatione Lazari, ut habetur Ioan. XI, et in oratione quam pro discipulis fecit, Ioan. XVII, oculos levavit ad patrem, in huius sacramenti institutione multo magis hoc fecerit, tanquam in re potiori. Quod autem dicitur manducate, et non comedite, non differt quantum ad sensum. Nec multum refert quid dicatur, præsertim cum verba illa non sint de forma, ut supra dictum est. Quod autem additur omnes, intelligitur in verbis evangelii, licet non exprimat, quia ipse dixerat, Ioan. VI, nisi manducaveritis carnem filii hominis, non habebitis vitam in vobis.

3. Ad tertium dicendum quod eucharistia est sacramentum totius ecclesiasticæ unitatis. Et ideo specialiter in hoc sacramento, magis quam in aliis, debet fieri mentio de omnibus quæ pertinent ad salutem totius ecclesiæ.

4. Ad quartum dicendum quod duplex est instructio. Una, quæ fit noviter imbuendis, scilicet catechumenis. Et talis instructio fit circa baptismum. Alia autem est instructio in qua instruitur fidelis populus, qui communicat huic mysterio. Et talis instructio fit in hoc sacramento. Et tamen ab hac instructione non repelluntur etiam catechumeni et infideles. Unde dicitur de consecr., dist. I, episcopus nullum prohibeat ecclesiam ingredi et audire verbum Dei, sive gentilem sive hæreticum sive Iudæum, usque ad Missam catechumenorum, in qua scilicet continetur instructio fidei.

5. Ad quintum dicendum quod in hoc sacramento maior devotio requiritur quam in aliis sacramentis, propter hoc quod in hoc sacramento totus Christus continetur. Et etiam communior, quia in hoc sacramento requiritur devotio totius populi, pro quo sacrificium offertur, et non solum percipientium sacramentum, sicut in aliis sacramentis. Et ideo, sicut Cyprianus dicit, sacerdos, præfatione præmissa, parat fratrum mentes, dicendo, sursum corda, ut, dum respondet plebs, habemus ad Dominum, admoneatur nihil aliud se cogitare quam Deum.

6. Ad sextum dicendum quod in hoc sacramento, sicut dictum est, tanguntur ea quæ pertinent ad totam

ecclesiam. Et ideo quædam dicuntur a choro, quæ pertinent ad populum. Quorum quædam chorus totaliter prosequitur, quæ scilicet toti populo inspirantur. Quædam vero populus prosequitur, sacerdote inchoante, qui personam Dei gerit, in signum quod talia pervenerunt ad populum ex revelatione divina, sicut fides et gloria cælestis. Et ideo sacerdos inchoat symbolum fidei et gloria in excelsis Deo. Quædam vero dicuntur per ministros, sicut doctrina novi et veteris testamenti, in signum quod per ministros a Deo missos est hæc doctrina populi nuntiata. Quædam vero sacerdos solus prosequitur, quæ scilicet ad proprium officium sacerdotis pertinent, ut scilicet dona et preces offerat pro populo, sicut dicitur Heb. V. In his tamen quædam dicit publice, quæ scilicet pertinent et ad sacerdotem et ad populum, sicut sunt orationes communes. Quædam vero pertinent ad solum sacerdotem, sicut oblatio et consecratio. Et ideo quæ circa hæc sunt dicenda occulte a sacerdote dicuntur. In utrisque tamen excitat attentionem populi, dicendo, Dominus vobiscum; et expectat assensum dicentium, amen. Et ideo in his quæ secreto dicuntur, publice præmittit, Dominus vobiscum, et subiungit, per omnia sæcula sæculorum. Vel secrete aliqua sacerdos dicit in signum quod, circa Christi passionem, discipuli non nisi occulte Christum confitebantur.

7. Ad septimum dicendum quod efficacia verborum sacramentalium impediri potest per intentionem sacerdotis. Nec tamen est inconveniens quod a Deo petamus id quod certissime scimus ipsum facturum, sicut Christus, Ioan. XVII, petiit suam clarificationem. Non tamen ibi videtur sacerdos orare ut consecratio impleatur, sed ut nobis fiat fructuosa, unde signanter dicit, ut nobis corpus et sanguis fiat. Et hoc significant verba quæ præmittit dicens, hanc oblationem facere digneris benedictam, secundum Augustinum, idest, per quam benedicimur, scilicet per gratiam; adscriptam, idest, per quam in cælo adscribimur; ratam, idest, per quam visceribus Christi censeamur; rationabilem, idest, per quam a bestiali sensu exuamur; acceptabilem, idest, ut, qui nobis ipsis displicemus, per hanc acceptabiles eius unico filio simus.

8. Ad octavum dicendum quod, licet hoc sacrificium ex seipso præferatur omnibus antiquis sacrificiis, tamen sacrificia antiquorum fuerunt Deo acceptissima ex eorum devotione. Petit ergo sacerdos ut hoc sacrificium acceptetur Deo ex devotione offerentium, sicut illa accepta fuerunt Deo.

9. Ad nonum dicendum quod sacerdos non petit quod species sacramentales deferantur in cælum; neque corpus Christi verum, quod ibi esse non desinit. Sed petit hoc pro corpore mystico, quod scilicet in hoc sacramento significatur, ut scilicet orationes et populi et sacerdotis Angelus assistens divinis mysteriis Deo repræsentet; secundum illud Apoc. VIII, ascendit fumus

incensorem de oblationibus sanctorum de manu Angeli. Sublime autem altare Dei dicitur vel ipsa ecclesia triumphans, in quam transferri petimus, vel ipse Deus, cuius participationem petimus; de hoc enim altari dicitur Exod. XX, non ascendes ad altare meum per gradus, idest, in trinitate gradus non facies. Vel per Angelum intelligitur ipse Christus, qui est magni consilii Angelus, qui corpus suum mysticum Deo patri coniungit et ecclesiæ triumphanti. Et propter hoc etiam Missa nominatur. Quia per Angelum sacerdos preces ad Deum mittit, sicut populus per sacerdotem. Vel quia Christus est hostia nobis Missa. Unde et in fine Missæ diaconus in festis diebus populum licentiat, dicens, ite, Missa est, scilicet hostia ad Deum per Angelum, ut scilicet sit Deo accepta.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEditur. Videtur quod ea quæ in celebratione huius sacramenti aguntur, non sunt convenientia.

1. Hoc enim sacramentum ad novum testamentum pertinet, ut ex forma ipsius apparet. In novo autem testamento non sunt observandæ cæremoniæ veteris testamenti. Ad quas pertinebat quod sacerdos et ministri aqua lavabantur quando accedebant ad offerendum, legitur enim Exod. XXX, lavabunt Aaron et filii eius manus suas ac pedes quando ingressuri sunt ad altare. Non est ergo conveniens quod sacerdos lavet manus suas inter Missarum solemniam.

2. Præterea, ibidem Dominus mandavit quod sacerdos adoleret incensum suave fragrans super altare quod erat ante propitiatorium. Quod etiam pertinebat ad cæremoniam veteris testamenti. Inconvenienter ergo sacerdos in Missa thurificatione utitur.

3. Præterea, ea quæ in sacramentis ecclesiæ aguntur, non sunt iteranda. Inconvenienter ergo sacerdos iterat cruce signationes super hoc sacramentum.

4. Præterea, apostolus dicit, Heb. VII, sine ulla contradictione, quod minus est a maiori benedicatur. Sed Christus, qui est in hoc sacramento post consecrationem, est multo maior sacerdote. Inconvenienter igitur sacerdos post consecrationem benedicit hoc sacramentum cruce signando.

5. Præterea, in sacramento ecclesiæ nihil debet fieri quod ridiculosum videatur. Videtur autem ridiculosum gesticulationes facere, ad quas pertinere videtur quod sacerdos quandoque brachia extendit, manus iungit, digitos complicat, et seipsum incurvat. Ergo hoc non debet fieri in hoc sacramento.

6. Præterea, ridiculosum etiam videtur quod sacerdos multoties se ad populum vertit, multoties etiam po-

pulum salutat. Non ergo debent hæc fieri in celebratione huius sacramenti.

7. Præterea, apostolus, I Cor. I, pro inconvenienti habet quod Christus sit divisus. Sed post consecrationem Christus est in hoc sacramento. Inconvenienter igitur hostia frangitur a sacerdote.

8. Præterea, ea quæ in hoc sacramento aguntur, passionem Christi repræsentant. Sed in passione Christi corpus fuit divisum in locis quinque vulnerum. Ergo corpus Christi in quinque partes frangi debet, magis quam in tres.

9. Præterea, totum corpus Christi in hoc sacramento seorsum consecratur a sanguine. Inconvenienter igitur una pars eius sanguini miscetur.

10. Præterea, sicut corpus Christi proponitur in hoc sacramento ut cibus, ita et sanguis Christi ut potus. Sed sumptioni corporis Christi non adiungitur in celebratione Missæ alius corporalis cibus. Inconvenienter igitur sacerdos, post sumptionem sanguinis Christi, vinum non consecratum sumit.

11. Præterea, veritas debet respondere figuræ. Sed de agno paschali, qui fuit figura huius sacramenti, mandatur quod non remaneret ex eo quidquam usque mane. Inconvenienter ergo hostiæ consecratæ reservantur, et non statim sumuntur.

12. Præterea, sacerdos pluraliter loquitur audientibus, puta cum dicit, Dominus vobiscum, et, gratias agamus. Sed inconveniens videtur pluraliter loqui uni soli, et maxime minori. Ergo inconveniens videtur quod sacerdos, uno tantum ministro præsentate, celebret Missam. Sic igitur videtur quod inconvenienter aliqua agantur in celebratione huius sacramenti.

SED IN CONTRARIUM est ecclesiæ consuetudo, quæ errare non potest, utpote spiritu sancto instructa.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, in sacramentis aliquid dupliciter significatur, scilicet verbis et factis, ad hoc quod sit perfectior significatio. Significantur autem verbis in celebratione huius sacramenti quædam pertinentia ad passionem Christi, quæ repræsentatur in hoc sacramento; vel etiam ad corpus mysticum, quod significatur in hoc sacramento; et quædam pertinentia ad usum sacramenti, qui debet esse cum devotione et reverentia. Et ideo in celebratione huius mysterii quædam aguntur ad repræsentandum passionem Christi; vel etiam dispositionem corporis mystici; et quædam aguntur pertinentia ad devotionem et reverentiam usus huius sacramenti.

1. Ad primum ergo dicendum quod ablutio manuum fit in celebratione Missæ propter reverentiam huius sacramenti. Et hoc dupliciter. Primo quidem, quia aliqua pretiosa tractare non consuevimus nisi manibus ablutis. Unde indecens videtur quod ad tantum sacramentum aliquis accedat manibus, etiam corporaliter, inquinatis.

Secundo, propter significationem. Quia, ut Dionysius dicit, III cap. Eccles. Hier., extremitatum ablutio significat emundationem etiam a minimis peccatis, secundum illud Ioan. XIII, qui lotus est, non indiget nisi ut pedes lavet. Et talis emundatio requiritur ab eo qui accedit ad hoc sacramentum. Quod etiam significatur per confessionem quæ fit ante introitum Missæ. Et hoc idem significabat ablutio sacerdotum in veteri lege, ut ibidem Dionysius dicit. Nec tamen ecclesia hoc servat tanquam cæremoniale veteris legis præceptum, sed quasi ab ecclesia institutum, sicut quiddam secundum se conveniens. Et ideo non eodem modo observatur sicut tunc. Prætermittitur enim pedum ablutio, et servatur ablutio manuum, quæ potest fieri magis in promptu, et quæ sufficit ad significandam perfectam munditiam. Cum enim manus sit organum organorum, ut dicitur in I de Anima, omnia opera attribuuntur manibus. Unde et in Psalmo dicitur, lavabo inter innocentes manus meas.

2. Ad secundum dicendum quod thurificatione non utimur quasi cæremoniali præcepto legis, sed sicut ecclesiæ statuto. Unde non eodem modo utimur sicut in veteri lege erat statutum. Pertinet autem ad duo. Primo quidem, ad reverentiam huius sacramenti, ut scilicet per bonum odorem depellatur si quid corporaliter pravi odoris in loco fuerit, quod posset provocare horrorem. Secundo, pertinet ad repræsentandum effectum gratiæ, qua, sicut bono odore, Christus plenus fuit, secundum illud Gen. XXVII, ecce, odor filii mei sicut odor agri pleni; et a Christo derivatur ad fideles officio ministrorum, secundum illud II Cor. II, odorem notitiæ suæ spargit per nos in omni loco. Et ideo, undique thurificato altari, per quod Christus designatur, thurificantur omnes per ordinem.

3. Ad tertium dicendum quod sacerdos in celebratione Missæ utitur cruce signatione ad exprimendam passionem Christi, quæ ad crucem est terminata. Est autem passio Christi quibusdam quasi gradibus peracta. Nam primo fuit Christi traditio, quæ facta est a Deo, a Iuda, et a Iudæis. Quod significat trina cruce signatio super illa verba, hæc dona, hæc munera, hæc sancta sacrificia illibata. Secundo fuit Christi venditio. Est autem venditio sacerdotibus, Scribis et Phariseis. Ad quod significandum fit iterum trina cruce signatio super illa verba, benedictam, adscriptam, ratam. Vel ad ostendendum pretium venditionis, scilicet triginta denarios. Additur autem et duplex super illa verba, ut nobis corpus et sanguis, etc., ad designandam personam Iudæ venditoris et Christi venditi. Tertio autem fuit præsignatio passionis Christi facta in cena. Ad quod designandum, fiunt tertio duæ cruces, una in consecratione corporis, alia in consecratione sanguinis, ubi utrobique dicitur benedixit. Quarto autem fuit ipsa passio Christi. Unde, ad repræsentandum quinque plagas, fit quarto quintuplex cruce signatio super illa verba, hostiam puram, ho-

stiam sanctam, hostiam immaculatam, panem sanctum vitæ æternæ, et calicem salutis perpetuæ. Quinto, repræsentatur extensio corporis, et effusio sanguinis, et fructus passionis, per trinam cruce signationem quæ fit super illis verbis, corpus et sanguinem sumpserimus, omni benedictione etc. Sexto, repræsentatur triplex oratio quam fecit in cruce, unam pro persecutoribus, cum dixit, pater, ignosce illis; secundam pro liberatione a morte, cum dixit, Deus, Deus meus, ut quid dereliquisti me? tertia pertinet ad adeptionem gloriæ, cum dixit, pater, in manus tuas commendo spiritum meum. Et ad hoc significandum, fit trina cruce signatio super illa verba, sanctificas, vivificas, benedixit, etc. Septimo, repræsentantur tres horæ quibus pependit in cruce, scilicet a sexta hora usque ad nonam. Et ad hoc significandum, fit iterum trina cruce signatio ad illa verba, per ipsum, et cum ipso, et in ipso. Octavo autem, repræsentatur separatio animæ a corpore, per duas cruces subsequentes extra calicem factas. Nono autem, repræsentatur resurrectio tertia die facta, per tres cruces quæ fiunt ad illa verba, pax Domini sit semper vobiscum. Potest autem brevius dici quod consecratio huius sacramenti, et acceptio sacrificii, et fructus eius, procedit ex virtute crucis Christi. Et ideo, ubicumque fit mentio de aliquo horum, sacerdos cruce signatione utitur.

4. Ad quartum dicendum quod sacerdos post consecrationem non utitur cruce signatione ad benedicendum et consecrandum, sed solum ad commemorandum virtutem crucis et modum passionis Christi, ut ex dictis patet.

5. Ad quintum dicendum quod ea quæ sacerdos in Missa facit, non sunt ridiculosæ gesticulationes, fiunt enim ad aliquid repræsentandum. Quod enim sacerdos brachia extendit post consecrationem, significat extensionem brachiorum Christi in cruce. Levat etiam manus orando, ad designandum quod oratio eius pro populo dirigitur ad Deum, secundum illud Thren. III, levemus corda nostra cum manibus ad Deum in cælum. Et Exod. XVII dicitur quod, cum levaret Moyses manus, vincebat Israël. Quod autem manus interdum iungit, et inclinat se, suppliciter et humiliter orans, designat humilitatem et obedientiam Christi, ex qua passus est. Digtos autem iungit post consecrationem, scilicet pollicem cum indice, quibus corpus Christi consecratum tetigerat, ut, si qua particula digitis adhæserat, non dispergatur. Quod pertinet ad reverentiam sacramenti.

6. Ad sextum dicendum quod quinquies se sacerdos vertit ad populum, ad designandum quod Dominus die resurrectionis quinquies se manifestavit, ut supra dictum est in tractatu de resurrectione Christi. Salutatur autem septies populum, scilicet quinque vicibus quando se convertit ad populum, et bis quando se non convertit, scilicet ante præfationem cum dicit, Dominus vobiscum, et cum dicit, pax Domini sit semper vobiscum, ad

designandum septiformem gratiam spiritus sancti. Episcopus autem celebrans in festis in prima salutatione dicit, pax vobis, quod post resurrectionem dixit Dominus, cuius personam repræsentat episcopus præcipue.

7. Ad septimum dicendum quod fractio hostiæ tria significat, primo quidem, ipsam divisionem corporis Christi, quæ facta est in passione; secundo, distinctionem corporis mystici secundum diversos status; tertio, distributionem gratiarum procedentium ex passione Christi, ut Dionysius dicit, III cap. Eccles. Hier. Unde talis fractio non inducit divisionem Christi.

8. Ad octavum dicendum quod, sicut sergius Papa dicit, et habetur in decretis, de consecr., dist. II, trifforme est corpus Domini. Pars oblata in calicem Missa corpus Christi quod iam resurrexit, demonstrat, scilicet ipsum Christum, et beatam virginem, vel si qui alii sancti cum corporibus sunt in gloria. Pars comesta ambulans adhuc super terram, quia scilicet viventes in terra sacramento uniuntur; et passionibus conteruntur, sicut panis comestus atteritur dentibus. Pars in altari usque ad finem Missæ remanens est corpus Christi in sepulcro remanens, quia usque in finem sæculi corpora sanctorum in sepulcris erunt, quorum tamen animæ sunt vel in Purgatorio vel in cælo. Hic tamen ritus non servatur modo, ut scilicet una pars servetur usque in finem Missæ. Manet tamen eadem significatio partium. Quam quidam metricè expresserunt, dicentes, hostia dividitur in partes, tincta beatos plene, sicca notat vivos, servata sepultos. Quidam tamen dicunt quod pars in calicem Missa significat eos qui vivunt in hoc mundo; pars autem extra calicem servata significat plene beatos quantum ad animam et corpus; pars autem comesta significat ceteros.

9. Ad nonum dicendum quod per calicem duo possunt significari. Uno modo, ipsa passio, quæ repræsentatur in hoc sacramento. Et secundum hoc, per partem in calicem Missam significantur illi qui adhuc sunt participes passionum Christi. Alio modo, potest significari fruitio beata, quæ etiam in hoc sacramento præfiguratur. Et ideo illi quorum corpora iam sunt in plena beatitudine, significantur per partem in calicem Missam. Et est notandum quod pars in calicem Missa non debet populo dari in supplementum communionis, quia panem intinctum non porrexit Christus nisi Iudæ proditori.

z. Ad decimum dicendum quod vinum, ratione suæ humiditatis, est ablutivum. Et ideo sumitur post perceptionem huius sacramenti, ad abluendum os, ne aliqua reliquiæ remaneant, quod pertinet ad reverentiam sacramenti. Unde extra, de celebrat. Miss., cap. Ex parte, sacerdos vino os perfundere debet postquam totum percepit sacramentum, nisi cum eodem die Missam aliam debuerit celebrare, ne, si forte vinum perfusionis acciperet, celebrationem aliam impediret. Et eadem ratione perfundit vino digitos quibus corpus Christi tetigerat.

g. Ad undecimum dicendum quod veritas quantum ad aliquid debet respondere figuræ, quia scilicet non debet pars hostiæ consecratæ de qua sacerdos et ministri, vel etiam populus communicat, in crastinum reservari. Unde, ut habetur de consecr., dist. II, clemens Papa statuit, tanta holocausta in altario offerantur, quanta populo sufficere debeant. Quod si remanserint, in crastinum non reserventur, sed cum timore et tremore clericorum diligentia consumantur. Quia tamen hoc sacramentum quotidie sumendum est, non autem agnus paschalis quotidie sumebatur; ideo oportet alias hostias consecratas pro infirmis conservare. Unde in eadem distinctione legitur, presbyter eucharistiam semper habeat paratam, ut, quando quis infirmatus fuerit, statim eum communi- cet, ne sine communione moriatur.

10. Ad duodecimum dicendum quod in solemnibus celebrationibus Missæ plures debent adesse. Unde soter Papa dicit, ut habetur de consecr., dist. I, hoc quoque statutum est, ut nullus presbyterorum Missarum solemnibus celebrare præsumat, nisi, duobus præsentibus sibique respondentibus, ipse tertius habeatur, quia, cum pluraliter ab eo dicitur, Dominus vobiscum, et illud in secretis, orate pro me, apertissime convenit ut ipsi respondeatur salutationi. Unde et, ad maiorem solemnitatem, ibidem statutum legitur quod episcopus cum pluribus Missarum solemnibus peragat. In Missis tamen privatis sufficit unum habere ministrum, qui gerit personam totius populi catholici, ex cuius persona sacerdoti pluraliter respondet.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non possit sufficienter occurrere defectibus qui circa celebrationem huius sacramenti occurrunt, statuta ecclesiæ observando.

1. Contingit enim quandoque quod sacerdos, ante consecrationem vel post, moritur vel alienatur, vel aliqua alia infirmitate præpeditur ne sacramentum sumere possit et Missam perficere. Ergo videtur quod non possit impleri statutum ecclesiæ quo præcipitur quod sacerdos consecrans suo sacrificio communicet.

2. Præterea, contingit quandoque quod sacerdos, ante consecrationem vel post, recolat se aliquid comedisse vel bibisse, vel alicui mortali peccato subiacere, vel etiam excommunicationi, cuius prius memoriam non habebat. Necessè est ergo quod ille qui est in tali articulo constitutus, peccat mortaliter contra statutum ecclesiæ faciens, sive sumat sive non sumat.

3. Præterea, contingit quandoque quod in calicem musca aut aranea vel aliquod animal venenosum cadit post consecrationem; vel etiam cognoscit sacerdos cali-

ci venenum esse immissum ab aliquo malevolo causa occidendi ipsum. In quo casu, si sumat, videtur peccare mortaliter, se occidendo vel Deum tentando. Similiter, si non sumat, peccat, contra statutum ecclesiæ faciens. Ergo videtur esse perplexus et subiectus necessitati peccandi. Quod est inconveniens.

4. Præterea, contingit quod per negligentiam ministri aut aqua non ponitur in calice, aut etiam nec vinum, et hoc sacerdos advertit. Ergo in hoc etiam casu videtur esse perplexus, sive sumat corpus sine sanguine, quasi imperfectum faciens sacrificium; sive non sumens nec corpus nec sanguinem.

5. Præterea, contingit quod sacerdos non recolit se dixisse verba consecrationis, vel etiam alia quæ in consecratione huius sacramenti dicuntur. Videtur ergo peccare in hoc casu, sive reiteret verba super eandem materiam, quæ forte iam dixerat; sive utatur pane et vino non consecratis quasi consecratis.

6. Præterea, contingit quandoque, propter frigus, quod sacerdoti dilabatur hostia in calicem, sive ante fractionem sive post. In hoc ergo casu non poterit sacerdos implere ritum ecclesiæ vel de ipsa fractione, vel etiam de hoc quod sola tertia pars mittatur in calicem.

7. Præterea, contingit quandoque quod per negligentiam sacerdotis sanguis Christi effunditur; vel etiam quod sacerdos sacramentum sumptum vomit; aut quod etiam hostiæ consecratæ tandiu conserventur quod putrefiant; vel etiam quod a muribus corrodantur; vel etiam qualitercumque perdantur. In quibus casibus non videtur posse huic sacramento debita reverentia exhiberi secundum ecclesiæ statuta. Non videtur ergo quod his defectibus seu periculis occurrere possit, salvo ecclesiæ statuto.

SED CONTRA est quod, sicut Deus, sic ecclesia non præcipit aliquid impossibile.

RESPONDEO dicendum quod periculis seu defectibus circa hoc sacramentum eventibus dupliciter potest occurrere. Uno modo, præveniendo, ne scilicet periculum accidat. Alio modo, subsequendo, ut scilicet id quod accidit emendetur, vel adhibendo remedium, vel saltem per pœnitentiam eius qui negligenter egit circa hoc sacramentum.

1. Ad primum ergo dicendum quod, si sacerdos morte aut infirmitate gravi occupetur ante consecrationem corporis et sanguinis Domini, non oportet ut per alium suppleatur. Si vero post inceptam consecrationem hoc acciderit, puta consecrato corpore ante consecrationem sanguinis, vel etiam consecrato utroque, debet Missæ celebritas per alium expleri. Unde, ut habetur in decretis, VII, qu. I, cap. Nihil, in toletano Concilio legitur, censuimus convenire ut, cum a sacerdotibus Missarum tempore sacra mysteria consecrantur, si ægritudinis accidit cuiuslibet eventus quo cœp-

tum nequeat expleri mysterium, sit liberum episcopo vel presbytero alteri consecrationem exequi incepti officii. Non enim aliud competit ad supplementum initiatis mysteriis quam aut incipientis aut subsequenter benedictione sint completa sacerdotis, quia nec perfecta videri possunt nisi perfecto ordine compleantur. Cum enim omnes simus unum in Christo, nihil contrarium diversitas personarum format, ubi efficaciam prosperitatis unitas fidei repræsentat. Nec tamen quod naturæ languoris causa consulitur, in præsumptionis perniciem convertatur. Nullus, absque patenti proventu molestiæ, minister vel sacerdos, cum cœperit, imperfecta officia præsumat omnino relinquere. Si quis hoc temerarie præsumpserit, excommunicationis sententiam sustinebit.

2. Ad secundum dicendum quod, ubi difficultas occurrit, semper est accipiendum illud quod habet minus de periculo. Maxime autem periculosum circa hoc sacramentum est quod est contra perfectionem ipsius sacramenti, quia hoc est immane sacrilegium. Minus autem est illud quod pertinet ad qualitatem sumentis. Et ideo, si sacerdos, post consecrationem inceptam, recordetur aliquid comedissee vel bibisse, nihilominus debet perficere sacrificium et sumere sacramentum. Similiter, si recordetur se peccatum aliquod commisisse, debet pœnitere cum proposito confitendi et satisfaciendi, et sic non indigne, sed fructuose sumere sacramentum. Et eadem ratio est si se meminerit excommunicationi cuiuscumque subiaceret. Debet enim assumere propositum absolutionem petendi, et sic per invisibilem pontificem, Iesum Christum, absolutionem consequitur quantum ad hunc actum, quod peragat divina mysteria. Si vero ante consecrationem alicuius prædictorum sit memor, tutius reputarem, maxime in casu manducationis et excommunicationis, quod Missam inceptam desereret, nisi grave scandalum timeretur.

3. Ad tertium dicendum quod, si musca vel aranea in calicem ante consecrationem ceciderit, aut etiam venenum deprehenderit esse immissum, debet effundi, et, abluto calice, denuo aliud vinum poni consecrandum. Si vero aliquid horum post consecrationem acciderit, debet animal caute capi, et diligenter lavari, et comburi, et ablutio, simul cum cineribus, in sacrarium mitti. Si vero venenum ibi adesse deprehenderit immissum, nullo modo debet sumere nec alii dare ne calix vitæ vertatur in mortem, sed debet diligenter in aliquo vasculo ad hoc apto cum reliquiis conservari. Et, ne sacramentum remaneat imperfectum, debet vinum apponere in calice, et denuo resumere a consecratione sanguinis, et sacrificium perficere.

4. Ad quartum dicendum quod, si sacerdos, ante consecrationem sanguinis et post consecrationem corporis, percipiat aut vinum aut aquam non esse in calice, debet statim apponere et consecrare. Si vero hoc post consecrationis verba perceperit, quod aqua desit, debet

nihilominus procedere, quia appositio aquæ, ut supra dictum est, non est de necessitate sacramenti. Debet tamen puniri ille ex cuius negligentia hoc contingit. Nullo autem modo debet aqua vino iam consecrato misceri, quia sequeretur corruptio sacramenti pro aliqua parte, ut supra dictum est. Si vero percipiat post verba consecrationis quod vinum non fuerit positum in calice, si quidem hoc percipiat ante sumptionem corporis, debet, deposita aqua si ibi fuerit, imponere vinum cum aqua, et resumere a verbis consecrationis sanguinis. Si vero hoc perceperit post sumptionem corporis, debet apponere aliam hostiam iterum simul consecrandam cum sanguine. Quod ideo dico quia, si diceret sola verba consecrationis sanguinis, non servaretur debitus ordo consecrandi, et, sicut dicitur in prædicto capitulo toletani Concilii, perfecta videri non possunt sacrificia nisi perfecto ordine compleantur. Si vero inciperet a consecratione sanguinis et repeteret omnia verba consequentia, non competere nisi adesset hostia consecrata, cum in verbis illis occurrant quædam dicenda et fienda non solum circa sanguinem, sed etiam circa corpus. Et debet in fine sumere hostiam iterum consecratam et sanguinem, non obstante etiam si prius sumpserit aquam quæ erat in calice, quia præceptum de perfectione sacramenti maioris est ponderis quam præceptum quod hoc sacramentum a ieiunis sumatur, ut supra dictum est.

5. Ad quintum dicendum quod, licet sacerdos non recolat se dixisse aliqua eorum quæ dicere debuit, non tamen debet ex hoc mente perturbari. Non enim qui multa dicit, recolat omnium quæ dixit, nisi forte in dicendo aliquid apprehenderit sub ratione iam dicti sic enim aliquid efficitur memorabile. Unde, si aliquis attente cogitet illud quod dicit, non tamen cogitet se dicere illud, non multum recolat postea se dixisse. Sic enim fit aliquid obiectum memoria, inquantum accipitur sub ratione præteriti, sicut dicitur in libro de memoria. Si tamen sacerdoti probabiliter constet se aliqua omisisse, si quidem non sunt de necessitate sacramenti, non æstimo quod propter hoc debeat resumere immutando ordinem sacrificii, sed debet ulterius procedere. Si vero certificetur se omisisse aliquid eorum quæ sunt de necessitate sacramenti, scilicet formam consecrationis, cum forma sit de necessitate sacramenti sicut et materia, idem videtur faciendum quod dictum est in defectu materiæ, ut scilicet resumatur a forma consecrationis, et cetera per ordinem reiterentur, ne mutetur ordo sacrificii.

6. Ad sextum dicendum quod fractio hostiæ consecratæ, et quod pars una sola mittatur in calicem, respicit corpus mysticum, sicut et admixtio aquæ significat populum. Et ideo horum prætermissio non facit imperfectionem sacrificii, ut propter hoc sit necesse aliquid reiterare circa celebrationem huius sacramenti.

7. Ad septimum dicendum quod, sicut legitur de consecr., dist. II, ex decreto pii Papæ, si per negligenti-

tiam aliquid stillaverit de sanguine in tabula quæ terræ adhæret, lingua lambetur et tabula radetur. Si vero non fuerit tabula, terra radetur, et igni comburetur, et cinis intra altare condetur. Et sacerdos quadraginta dies pœniteat. Si autem super altare stillaverit calix, sorbeat minister stillam. Et tribus diebus pœniteat. Si super linteam altaris, et ad aliud stilla pervenerit, quatuor diebus pœniteat. Si usque ad tertium, novem diebus pœniteat. Si usque ad quartum, viginti diebus pœniteat. Et linteamina quæ stilla tetigit, tribus vicibus lavet minister, calice subtus posito, et aqua ablutionis sumatur et iuxta altare recondatur. Posset etiam sumi in potu a ministro, nisi propter abominationem dimitteretur. Quidam autem ulterius partem illam linteaminum incidunt et comburunt, et cinerem in altario vel sacrario reponunt. Subditur autem ibidem, ex pœnitentiâ bedæ presbyteri, si quis per ebrietatem vel voracitatem eucharistiam evomuerit, quadraginta diebus pœniteat; clerici vel monachi, seu diaconi vel presbyteri, sexaginta diebus; episcopus nonaginta. Si autem infirmitatis causa evomuerit, septem diebus pœniteat. Et in eadem distinctione legitur, ex Concilio aurelianensi, qui non bene custodierit sacrificium, et mus vel aliquod aliud animal in ecclesia comederit, quadraginta diebus pœniteat. Qui autem perdidit illud in ecclesia, aut pars eius ceciderit et non inventa fuerit, triginta diebus pœniteat. Et eadem pœnitentiâ videtur dignus sacerdos per cuius negligentiam hostiæ consecratæ putrefiunt. Prædictis autem diebus debet pœnitens ieiunare et a communione cessare. Pensatis tamen conditionibus negotii et personæ, potest minui vel addi ad pœnitentiâ prædictam. Hoc tamen observandum est, quod, ubicumque species integræ inveniuntur, sunt reverenter observandæ, vel etiam sumendæ, quia, manentibus speciebus, manet ibi corpus Christi, ut supra dictum est. Ea vero in quibus inveniuntur, comburenda sunt si commode fieri potest, cinere in sacrario recondito, sicut de rasura tabulæ dictum est.

QUÆSTIO 70

CONSEQUENTER considerandum est de sacramento pœnitentiæ. Circa quod primo considerandum est de ipsa pœnitentiâ; secundo, de effectu ipsius; tertio, de partibus eius; quarto, de suscipientibus hoc sacramentum; quinto, de potestate ministrorum; sexto, de solemnitate huius sacramenti. Circa primum duo sunt consideranda, primo, de pœnitentiâ secundum quod est sacramentum; secundo, de pœnitentiâ secundum quod est virtus. Circa primum quærentur decem. Primo, utrum pœnitentiâ sit sacramentum. Secundo, de propria materia eius. Tertio, de forma ipsius. Quarto, utrum im-

positio manus requiratur ad hoc sacramentum. Quinto, utrum hoc sacramentum sit de necessitate salutis. Sexto, de ordine eius ad alia sacramenta. Septimo, de institutione eius. Octavo, de duratione ipsius. Nono, de continuitate eius. Decimo, utrum possit iterari.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod pœnitentia non sit sacramentum.

1. Gregorius enim dicit, et habetur in decretis, I, qu. I, sacramenta sunt baptisma, chrisma, corpus et sanguis Christi, quæ ob id sacramenta dicuntur quia sub tegumento corporalium rerum divina virtus secretius operatur salutem. Sed hoc non contingit in pœnitentia, quia non adhibentur aliquæ res corporales sub quibus divina virtus operetur salutem. Ergo pœnitentia non est sacramentum.

2. Præterea, sacramenta ecclesiæ a ministris Christi exhibentur, secundum illud I Cor. IV, sic nos existimet homo ut ministros Christi et dispensatores mysteriorum Dei. Sed pœnitentia non exhibetur a ministris Christi, sed interius a Deo hominibus inspiratur, secundum illud Ierem. XXXI, postquam convertisti me, egi pœnitentiam. Ergo videtur quod pœnitentia non sit sacramentum.

3. Præterea, in sacramentis de quibus supra diximus, est aliquid quod est sacramentum tantum, aliquid quod est res et sacramentum, aliquid vero quod est res tantum, ut ex præmissis patet. Sed hoc non invenitur in pœnitentia. Ergo pœnitentia non est sacramentum.

SED CONTRA est quod, sicut baptismus adhibetur ad purificandum a peccato, ita et pœnitentia, unde et Petrus dixit simoni, Act. VIII, pœnitentiam age ab hac nequitia tua. Sed baptismus est sacramentum, ut supra dictum est. Ergo pari ratione et pœnitentia.

RESPONDEO dicendum quod, sicut Gregorius dicit, in capite supra dicto, sacramentum est in aliqua celebratione, cum res gesta ita fit ut aliquid significative accipiamus quod sancte accipiendum est. Manifestum est autem quod in pœnitentia ita res gesta fit quod aliquid sanctum significatur, tam ex parte peccatoris pœnitentis, quam ex parte sacerdotis absolventis, nam peccator pœnitens per ea quæ agit et dicit, significat cor suum a peccato recessisse; similiter etiam sacerdos per ea quæ agit et dicit circa pœnitentem, significat opus Dei remittentis peccatum. Unde manifestum est quod pœnitentia quæ in ecclesia agitur, est sacramentum.

1. Ad primum ergo dicendum quod nomine corporalium rerum intelliguntur large etiam ipsi exteriores actus sensibiles, qui ita se habent in hoc sacramento sicut aqua in baptismo vel chrisma in confirmatione. Est

autem attendendum quod in illis sacramentis in quibus confertur excellens gratia, quæ superabundat omnem facultatem humani actus, adhibetur aliqua corporalis materia exterius; sicut in baptismo, ubi fit plena remissio peccatorum et quantum ad culpam et quantum ad pœnam; et in confirmatione, ubi datur spiritus sancti plenitudo; et in extrema unctione, ubi confertur perfecta sanitas spiritualis; quæ provenit ex virtute Christi quasi ex quodam extrinseco principio. Unde si qui actus humani sunt in talibus sacramentis, non sunt de essentia materiæ sacramentorum, sed dispositive se habent ad sacramenta. In illis autem sacramentis quæ habent effectum correspondentem humanis actibus, ipsi actus humani sensibiles sunt loco materiæ, ut accidit in pœnitentia et matrimonio. Sicut etiam in medicinis corporalibus quædam sunt res exterius adhibitæ, sicut emplastra et electuaria; quædam vero sunt actus sanandorum, puta exercitationes quædam.

2. Ad secundum dicendum quod in sacramentis quæ habent corporalem materiam, oportet quod illa materia adhibeatur a ministro ecclesiæ, qui gerit personam Christi, in signum quod excellentia virtutis in sacramento operantis est a Christo. In sacramento autem pœnitentiæ, sicut dictum est, sunt actus humani pro materia, qui proveniunt ex inspiratione interna. Unde materia non adhibetur a ministro, sed a Deo interius operante, sed complementum sacramenti exhibet minister, dum pœnitentem absolvit.

3. Ad tertium dicendum quod etiam in pœnitentia est aliquid quod est sacramentum tantum, scilicet actus exercitus tam per peccatorem pœnitentem, quam etiam per sacerdotem absolventem. Res autem et sacramentum est pœnitentia interior peccatoris. Res autem tantum et non sacramentum est remissio peccati. Quorum primum totum simul sumptum est causa secundi; primum autem et secundum sunt causa tertii.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod peccata non sint propria materia huius sacramenti.

1. Materia enim in aliis sacramentis per aliqua verba sanctificatur, et sanctificata effectum sacramenti operatur. Peccata autem non possunt sanctificari, eo quod contrariantur effectui sacramenti, qui est gratia remittentis peccata. Ergo peccata non sunt materia propria huius sacramenti.

2. Præterea, Augustinus dicit, in libro de pœnitentia, nullus potest inchoare novam vitam nisi eum veteris vitæ pœniteat. Sed ad vetustatem vitæ pertinent non solum peccata, sed etiam pœnalitates præsentis vitæ. Non ergo peccata sunt propria materia pœnitentiæ.

3. Præterea, peccatorum quoddam est originale, quoddam mortale, quoddam veniale. Sed pœnitentiæ sacramentum non ordinatur contra originale peccatum, quod tollitur per baptismum; neque etiam contra veniale, quod tollitur per tusionem pectoris, et aquam benedictam, et alia huiusmodi. Ergo peccata non sunt propria materia pœnitentiæ.

SED CONTRA est quod apostolus dicit, II Cor. XII, non egerunt pœnitentiam super immunditia et fornicatione et impudicitia quam gesserunt.

RESPONDEO dicendum quod duplex est materia, scilicet proxima et remota, sicut statuæ proxima materia est metallum, remota vero aqua. Dictum est autem quod proxima materia huius sacramenti sunt actus pœnitentis, cuius materia sunt peccata, de quibus dolet, et quæ confitetur, et pro quibus satisfacit. Unde relinquitur quod remota materia pœnitentiæ sunt peccata, non attentanda, sed detestanda et destruenda.

1. Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de proxima materia sacramenti.

2. Ad secundum dicendum quod vetus et mortalis vita est obiectum pœnitentiæ, non ratione pœnæ, sed ratione culpæ annexæ.

3. Ad tertium dicendum quod pœnitentia quodammodo est de quolibet peccatorum genere, non tamen eodem modo. Nam de peccato actuali mortali est pœnitentia proprie et principaliter, proprie quidem, quia proprie dicimur pœnitere de his quæ nostra voluntate commisimus; principaliter autem, quia ad deletionem peccati mortalis hoc sacramentum est institutum. De peccatis autem venialibus est quædam pœnitentia proprie, inquantum sunt nostra voluntate facta, non tamen contra hæc principaliter est hoc sacramentum institutum. De peccato vero originali pœnitentia nec principaliter est, quia contra ipsum non ordinatur hoc sacramentum, sed magis baptismus, nec etiam proprie, quia peccatum originale non est nostra voluntate peractum; nisi forte inquantum voluntas Adæ reputatur nostra, secundum modum loquendi quo apostolus dicit, Rom. V, in quo omnes peccaverunt. Inquantum tamen accipitur pœnitentia large pro quacumque detestatione rei præteritæ, potest dici pœnitentia de peccato originali sicut loquitur Augustinus in libro de pœnitentia.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEditur. Videtur quod hæc non sit forma huius sacramenti, ego te absolvo.

1. Formæ enim sacramentorum ex institutione Christi et usu ecclesiæ habentur. Sed Christus non legitur hanc formam instituisse. Neque etiam in communi usu

habetur, quinimmo in quibusdam absolutionibus quæ in ecclesia publice fiunt, sicut in prima et completorio et in cena Domini, absolvens non utitur oratione indicativa, ut dicat, ego vos absolvo, sed oratione deprecativa, cum dicit, misereatur vestri omnipotens Deus, vel, absolutionem tribuat vobis omnipotens Deus. Ergo hæc non est forma huius sacramenti, ego te absolvo.

2. Præterea, leo Papa dicit, indulgentia Dei nisi supplicationibus sacerdotum nequit obtineri. Loquitur autem de indulgentia Dei quæ præstatur pœnitentibus. Ergo forma huius sacramenti debet esse per modum deprecationis.

3. Præterea, idem est absolvere a peccato quod peccatum remittere. Sed solus Deus peccatum remittit, qui etiam solus interius a peccato mundat, ut Augustinus dicit, super Ioan. Ergo videtur quod solus Deus a peccato absolvat. Non ergo debet dicere sacerdos, ego te absolvo, sicut non dicit, ego tibi peccata remitto.

4. Præterea, sicut Dominus dedit potestatem discipulis absolvendi a peccatis, ita etiam dedit eis potestatem curandi infirmitates, scilicet ut Dæmonia eiicerent et ut languores curarent, ut habetur Matth. X et Luc. IX. Sed sanando infirmos apostoli non utebantur his verbis, ego te sano, sed, sanet te Dominus Iesus Christus. Ergo videtur quod sacerdotes, habentes potestatem apostolis a Christo traditam, non debeant uti hac forma verborum, ego te absolvo, sed, absolutionem præbeat tibi Christus.

5. Præterea, quidam hac forma utentes sic eam exponunt, ego te absolvo, idest, absolutum ostendo. Sed neque hoc sacerdos facere potest, nisi ei divinitus reveletur. Unde, ut legitur Matth. XVI, antequam Petro diceretur, quodcumque solveris super terram, erit etc., dictum est ei, beatus es, simon bar iona, quia caro et sanguis non revelavit tibi, sed pater meus, qui in cælis est. Ergo videtur quod sacerdos cui non est facta revelatio, præsumptuose dicat, ego te absolvo, etiam si exponatur, idest, absolutum ostendo.

SED CONTRA est quod, sicut Dominus dixit discipulis, Matth. Ult., euntes, docete omnes gentes, baptizantes eos, ita dixit Petro, Matth. XVI, quodcumque solveris. Sed sacerdos, auctoritate illorum verborum Christi fretus, dicit, ego te baptizo. Ergo, eadem auctoritate, dicere debet in hoc sacramento, ego te absolvo.

RESPONDEO dicendum quod in qualibet re perfectio attribuitur formæ. Dictum est autem supra quod hoc sacramentum perficitur per ea quæ sunt ex parte sacerdotis. Unde oportet quod ea quæ sunt ex parte pœnitentis, sive sint verba sive facta, sint quædam materia huius sacramenti, ea vero quæ sunt ex parte sacerdotis, se habent per modum formæ. Cum autem sacramenta novæ legis efficiant quod figurant, ut supra dictum est; oportet quod forma sacramenti significet id quod in sacramento agitur, proportionaliter materiæ sacramenti. Unde for-

ma baptismi est, ego te baptizo, et forma confirmationis, consigno te signo crucis et confirmo te chrismate salutis, eo quod huiusmodi sacramenta perficiuntur in usu materiæ. In sacramento autem eucharistiæ, quod consistit in ipsa consecratione materiæ, exprimitur veritas consecrationis, cum dicitur, hoc est corpus meum. Hoc autem sacramentum, scilicet pœnitentiæ, non consistit in consecratione alicuius materiæ, nec in usu alicuius materiæ sanctificatæ, sed magis in remotioe cuiusdam materiæ, scilicet peccati, prout peccata dicuntur esse materia pœnitentiæ, ut ex supra dictis patet. Talis autem remotio significatur a sacerdote cum dicitur, ego te absolvo, nam peccata sunt quædam vincula, secundum illud Prov. V, iniquitates suæ capiunt impium, et funibus peccatorum suorum quisque constringitur. Unde patet quod hæc est convenientissima forma huius sacramenti, ego te absolvo.

1. Ad primum ergo dicendum quod ista forma sumitur ex ipsis verbis Christi quibus Petro dixit, quodcumque solveris super terram, etc. Et tali forma utitur ecclesia in sacramentali absolutione. Huiusmodi autem absolutiones in publico factæ non sunt sacramentales, sed sunt orationes quædam ordinatæ ad remissionem venialium peccatorum. Unde in sacramentali absolutione non sufficeret dicere, misereatur tui omnipotens Deus, vel, absolutionem et remissionem tribuat tibi Deus, quia per hæc verba sacerdos absolutionem non significat fieri, sed petit ut fiat. Præmittitur tamen etiam in sacramentali absolutione talis oratio, ne impediatur effectus sacramenti ex parte pœnitentis, cuius actus materialiter se habent in hoc sacramento, non autem in baptismo vel in confirmatione.

2. Ad secundum dicendum quod verbum leonis Pape est intelligendum quantum ad deprecationem quæ præmittitur absolutioni. Non autem removet quin sacerdotes absolvant.

3. Ad tertium dicendum quod solus Deus per auctoritatem et a peccato absolvit et peccata remittit. Sacerdotes autem utrumque faciunt per ministerium, in quantum scilicet verba sacerdotis in hoc sacramento instrumentaliter operantur, sicut etiam in aliis sacramentis; nam virtus divina est quæ interius operatur in omnibus sacramentalibus signis, sive sint res sive sint verba, sicut ex supra dictis patet. Unde et Dominus utrumque expressit, nam Matth. XVI dixit Petro, quodcumque solveris super terram, etc.; et Ioan. XX dixit discipulis, quorum remisistis peccata, remittuntur eis. Ideo tamen sacerdos potius dicit, ego te absolvo, quam, ego tibi peccata remitto, quia hoc magis congruit verbis quæ Dominus dixit virtutem clavium ostendens, per quas sacerdotes absolvent. Quia tamen sacerdos sicut minister absolvit, convenienter apponitur aliquid quod pertineat ad primam auctoritatem Dei, scilicet ut dicatur, ego te absolvo in nomine patris et filii et spiritus sancti, vel, per

virtutem passionis Christi, vel, auctoritate Dei, sicut Dionysius exponit, XIII cap. Cælest. Hier. Quia tamen hoc non est determinatum ex verbis Christi, sicut in baptismo, talis appositio relinquitur arbitrio sacerdotis.

4. Ad quartum dicendum quod apostolis non est data potestas ut ipsi sanarent infirmos, sed ut ad eorum orationem infirmi sanarentur. Est autem eis collata potestas operandi instrumentaliter, sive ministerialiter, in sacramentis. Et ideo magis possunt in formis sacramentalibus exprimere actum suum quam in sanationibus infirmitatum. In quibus tamen non semper utebantur modo deprecativo, sed quandoque etiam modo indicativo et imperativo, sicut Act. III legitur quod Petrus dixit claudio, quod habeo, hoc tibi do. In nomine Iesu Christi, surge et ambula.

5. Ad quintum dicendum quod ista expositio, ego te absolvo, idest, absolutum ostendo, quantum ad aliquid quidem vera est, non tamen est perfecta. Sacramenta enim novæ legis non solum significant, sed etiam faciunt quod significant. Unde sicut sacerdos, baptizando aliquem, ostendit hominem interius ablutum per verba et facta, non solum significative, sed etiam effective; ita etiam cum dicit, ego te absolvo, ostendit hominem absolutum non solum significative, sed etiam effective. Nec tamen loquitur quasi de re incerta. Quia sicut alia sacramenta novæ legis habent de se certum effectum ex virtute passionis Christi, licet possit impediri ex parte recipientis, ita etiam est et in hoc sacramento. Unde Augustinus dicit, in libro de adult. Coniug., non est turpis nec difficilis post patrata et purgata adulteria reconciliatio coniugii, ubi per claves regni cælorum non dubitatur fieri remissio peccatorum. Unde nec sacerdos indiget speciali revelatione sibi facta, sed sufficit generalis revelatio fidei, per quam remittuntur peccata. Unde revelatio fidei dicitur Petro facta fuisse. Esset autem perfectior expositio, ego te absolvo, idest, sacramentum absolutionis tibi impendo.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod impositio manuæ sacerdotis requiratur ad hoc sacramentum.

1. Dicitur enim Marc. Ult., super ægros manus imponent, et bene habebunt. Ægri autem spiritualiter sunt peccatores, qui recipiunt bonam habitudinem per hoc sacramentum. Ergo in hoc sacramento est manus impositio facienda.

2. Præterea, in sacramento pœnitentiæ recuperat homo spiritum sanctum amissum, unde ex persona pœnitentis dicitur in Psalmo, redde mihi lætitiā salutaris tui, et spiritu principali confirma me. Sed spiritus sanctus

datur per impositionem manuum, legitur enim Act. VIII, quod apostoli imponebant manus super illos, et accipiebant spiritum sanctum; et Matth. XIX dicitur quod oblatus sunt Domino parvuli ut eis manus imponeret. Ergo in hoc sacramento est manus impositio facienda.

3. Præterea, verba sacerdotis in hoc sacramento non sunt maioris efficaciam quam in aliis sacramentis. Sed in aliis sacramentis non sufficiunt verba ministri, nisi aliquem actum exerceret, sicut in baptismo, simul cum hoc quod dicit sacerdos, ego te baptizo, requiritur corporalis ablutio. Ergo etiam, simul cum hoc quod dicit sacerdos, ego te absolvo, oportet quod aliquem actum exerceat circa pœnitentem, imponendo ei manus.

SED CONTRA est quod Dominus dixit Petro, quodcumque solveris super terram, erit etc., nullam mentionem de manus impositione faciens. Neque etiam cum omnibus apostolis simul dixit, quorum remisistis peccata, remittuntur eis. Non ergo ad hoc sacramentum requiritur impositio manuum.

RESPONDEO dicendum quod impositio manuum in sacramento ecclesiam fit ad designandum aliquem copiosum effectum gratiam, quo illi quibus manus imponitur, quodammodo continuantur per quandam similitudinem ministris, in quibus copia esse debet. Et ideo manus impositio fit in sacramento confirmationis, in quo confertur plenitudo spiritus sancti; et in sacramento ordinis, in quo confertur quedam excellentia potestatis in divinis ministeriis; unde et II Tim. I dicitur, resuscites gratiam Dei quæ est in te per impositionem manuum mearum. Sacramentum autem pœnitentiæ non ordinatur ad consequendum aliquam excellentiam gratiam, sed ad remissionem peccatorum. Et ideo ad hoc sacramentum non requiritur impositio, sicut etiam nec ad baptismum, in quo tamen fit plenior remissio peccatorum.

1. Ad primum ergo dicendum quod illa manus impositio non est sacramentalis, sed ordinatur ad miracula facienda, ut scilicet per contactum manus hominis sanctificati etiam corporalis infirmitas tollatur. Sicut etiam legitur de Domino, marci VI, quod infirmos impositis manibus curavit; et Matth. VIII legitur quod per contactum leprosum mundavit.

2. Ad secundum dicendum quod non quælibet acceptio spiritus sancti requirit manus impositionem, quia etiam in baptismo accipit homo spiritum sanctum, nec tamen fit ibi manus impositio. Sed acceptio spiritus sancti cum plenitudine requirit manus impositionem, quod pertinet ad confirmationem.

3. Ad tertium dicendum quod in sacramentis quæ perficiuntur in usu materiæ, minister habet aliquem corporalem actum exercere circa eum qui suscipit sacramentum, sicut in baptismo et confirmatione et extrema unctione. Sed hoc sacramentum non consistit in usu aliquius materiæ exterius appositæ, sed loco materiæ se ha-

bent ea quæ sunt ex parte pœnitentis. Unde, sicut in eucharistia sacerdos sola prolatione verborum super materiam perficit sacramentum, ita etiam sola verba sacerdotis absolventis super pœnitentem perficiunt absolutionis sacramentum. Et si aliquis actus corporalis esset ex parte sacerdotis, non minus competeret cruce-signatio, quæ adhibetur in eucharistia, quam manus impositio, in signum quod per sanguinem crucis Christi remittuntur peccata. Et tamen non est de necessitate sacramenti, sicut nec de necessitate eucharistiæ.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod hoc sacramentum non sit de necessitate salutis.

1. Quia super illud Psalmi, qui seminant in lacrimis etc., dicit Glossa, noli esse tristis, si adsit tibi bona voluntas, unde metitur pax. Sed tristitia est de ratione pœnitentiæ, secundum illud II Cor. VII, quæ secundum Deum est tristitia, pœnitentiam in salutem stabilem operatur. Ergo bona voluntas, sine pœnitentia, sufficit ad salutem.

2. Præterea, Prov. X dicitur, universa delicta operit caritas; et infra, XV, per misericordiam et fidem purgantur peccata. Sed hoc sacramentum non est nisi ad purgandum peccata. Ergo, habendo caritatem et fidem et misericordiam, potest quisque salutem consequi, etiam sine pœnitentiæ sacramento.

3. Præterea, sacramenta ecclesiam initium habent ab institutione Christi. Sed, sicut legitur Ioan. VIII, Christus mulierem adulteram absolvit absque pœnitentia. Ergo videtur quod pœnitentia non sit de necessitate salutis.

SED CONTRA est quod Dominus dicit, Luc. XIII, si pœnitentiam non egeritis, omnes simul peribitis.

RESPONDEO dicendum quod aliquid est necessarium ad salutem dupliciter, uno modo, absolute; alio modo, ex suppositione. Absolute quidem necessarium est illud sine quo nullus salutem consequi potest, sicut gratia Christi, et sacramentum baptismi, per quod aliquis in Christo renascitur. Ex suppositione autem est necessarium sacramentum pœnitentiæ, quod quidem necessarium non est omnibus, sed peccato subiacentibus; dicitur enim in II Paralip. Ult., et tu, Domine iustorum, non posuisti pœnitentiam iustis, Abraham, Isaac et Iacob, his qui tibi non peccaverunt. Peccatum autem, cum consummatum fuerit, generat mortem, ut dicitur Iac. I. Et ideo necessarium est ad salutem peccatoris quod peccatum removeatur ab eo. Quod quidem fieri non potest sine pœnitentiæ sacramento, in quo operatur virtus passionis Christi per absolutionem sacerdotis simul cum opere pœnitentis, qui cooperatur gratiam ad destructio-

nem peccati, sicut enim dicit Augustinus, super Ioan., qui creavit te sine te, non iustificabit te sine te. Unde patet quod sacramentum pœnitentiæ est necessarium ad salutem post peccatum, sicut medicatio corporalis postquam homo in morbum periculosum inciderit.

1. Ad primum ergo dicendum quod Glossa illa videtur intelligenda de eo cui adest bona voluntas sine interpolatione quæ fit per peccatum, tales autem non habent tristitiæ causam. Sed ex quo bona voluntas tollitur per peccatum, non potest restitui sine tristitia, qua quis dolet de peccato præterito, quod pertinet ad pœnitentiam.

2. Ad secundum dicendum quod ex quo aliquis peccatum incurrit, caritas et fides et misericordia non liberant hominem a peccato sine pœnitentia. Requirit enim caritas quod homo doleat de offensa in amicum commissa, et quod amico homo reconciliari studeat. Requirit etiam ipsa fides ut per virtutem passionis Christi, quæ in sacramentis ecclesiæ operatur, quærat iustificari a peccatis. Requirit etiam ipsa misericordia ordinata ut homo subveniat pœnitendo suæ miseriæ, quam per peccatum incurrit, secundum illud Prov. XIV, miseros facit populos peccatum, unde et Eccli. XXX dicitur, misere re animæ tuæ placens Deo.

3. Ad tertium dicendum quod ad potestatem excellentiæ, quam solus Christus habuit, ut supra dictum est, pertinuit quod Christus effectum sacramenti pœnitentiæ, qui est remissio peccatorum, contulit mulieri adulteræ sine pœnitentiæ sacramento, licet non sine interiori pœnitentia, quam ipse in ea per gratiam est operatus.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod pœnitentia non sit secunda tabula post naufragium.

1. Quia super illud Isaïæ III, peccatum suum sicut sodomam prædicaverunt, dicit Glossa, secunda tabula post naufragium est peccata abscondere. Pœnitentia autem non abscondit peccata, sed magis ea revelat. Ergo pœnitentia non est secunda tabula.

2. Præterea, fundamentum in ædificio non tenet secundum, sed primum locum. Pœnitentia autem in spiritali ædificio est fundamentum, secundum illud Heb. VI, non rursum iacentes fundamentum pœnitentiæ ab operibus mortuis. Unde et præcedit ipsum baptismum, secundum illud Act. II, pœnitentiam agite, et baptizetur unusquisque vestrum. Ergo pœnitentia non debet dici secunda tabula.

3. Præterea, omnia sacramenta sunt quædam tabulæ, idest remedia contra peccatum. Sed pœnitentia non tenet secundum locum inter sacramenta, sed magis quartum, ut ex supra dictis patet. Ergo pœnitentia non debet dici secunda tabula post naufragium.

SED CONTRA est quod Hieronymus dicit quod secunda tabula post naufragium est pœnitentia.

RESPONDEO dicendum quod id quod est per se, naturaliter prius est eo quod est per accidens, sicut et substantia prior est accidente. Sacramenta autem quædam per se ordinantur ad salutem hominis, sicut baptismus, qui est spiritalis generatio, et confirmatio, quæ est spiritalis augmentum, et eucharistia, quæ est spiritalis nutrimentum. Pœnitentia autem ordinatur ad salutem hominis quasi per accidens, supposito quodam, scilicet ex suppositione peccati. Nisi enim homo peccaret actualiter, pœnitentia non indigeret, indigeret tamen baptismus et confirmatione et eucharistia, sicut et in vita corporali non indigeret homo medicatione nisi infirmaretur, indiget autem homo per se ad vitam generatione, augmento et nutrimento. Et ideo pœnitentia tenet secundum locum respectu status integritatis, qui confertur et conservatur per sacramenta prædicta. Unde metaphorice dicitur secunda tabula post naufragium. Nam primum remedium mare transeuntibus est ut conserventur in navi integra, secundum autem remedium est, post navim fractam, ut aliquis tabulæ adhæreat. Ita etiam primum remedium in mari huius vitæ est quod homo integritatem servet, secundum autem remedium est, si per peccatum integritatem perdiderit, quod per pœnitentiam redeat.

1. Ad primum ergo dicendum quod abscondere peccata contingit dupliciter. Uno modo, dum ipsa peccata fiunt. Est autem peius peccare publice quam occulte, tum quia peccator publicus videtur ex contemptu maiori peccare; tum etiam quia peccat cum scandalo aliorum. Et ideo est quoddam remedium in peccatis quod aliquis in occulto peccet. Et secundum hoc dicit Glossa quod secunda tabula post naufragium est peccata abscondere, non quod per hoc tollatur peccatum, sicut per pœnitentiam; sed quia per hoc peccatum fit minus. Alio modo, aliquis abscondit peccatum prius factum per negligentiam confessionis. Et hoc contrariatur pœnitentiæ. Et sic abscondere peccatum non est secunda tabula, sed magis contrarium tabulæ, dicitur enim Prov. XXVIII, qui abscondit scelera sua, non dirigitur.

2. Ad secundum dicendum quod pœnitentia non potest dici fundamentum spiritalis ædificii simpliciter, idest in prima ædificatione, sed est fundamentum in secunda reædificatione, quæ fit post destructionem peccati; nam primo redeuntibus ad Deum occurrit pœnitentia. Apostolus tamen ibi loquitur de fundamento spiritalis doctrinæ. Pœnitentia autem quæ baptismum præcedit, non est pœnitentiæ sacramentum.

3. Ad tertium dicendum quod tria præcedentia sacramenta pertinent ad navem integram, idest ad statum integritatis, respectu cuius pœnitentia dicitur secunda tabula.

ARTICULUS 7

AD SEPTIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod hoc sacramentum non fuerit convenienter institutum in nova lege.

1. Ea enim quæ sunt de iure naturali, institutione non indigent. Sed pœnitere de malis quæ quis gessit, est de iure naturali, non enim potest aliquis bonum diligere quin de contrario doleat. Ergo non est pœnitentia convenienter instituta in nova lege.

2. Præterea, illud quod fuit in veteri lege, instituentum non fuit. Sed etiam in veteri lege fuit pœnitentia, unde et Dominus conqueritur, Ierem. VIII, dicens, nullus est qui agat pœnitentiam super peccato suo, dicens, quid feci? ergo pœnitentia non debuit institui in nova lege.

3. Præterea, pœnitentia consequenter se habet ad baptismum, cum sit secunda tabula, ut supra dictum est. Sed pœnitentia videtur a Domino instituta ante baptismum, nam in principio prædicationis suæ legitur Dominus dixisse, Matth. IV, pœnitentiam agite, appropinquabit enim regnum cælorum. Ergo hoc sacramentum non fuit convenienter institutum in nova lege.

4. Præterea, sacramenta novæ legis institutionem habent a Christo, ex cuius virtute operantur, sed Christus non videtur instituisse hoc sacramentum, cum ipse non sit usus eo, sicut aliis sacramentis quæ ipse instituit. Ergo hoc sacramentum non fuit convenienter institutum in nova lege.

SED CONTRA est quod Dominus dicit, Luc. Ult., oportebat Christum pati, et resurgere a mortuis die tertia, et prædicari in nomine eius pœnitentiam et remissionem peccatorum in omnes gentes.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, in hoc sacramento actus pœnitentis se habet sicut materia; id autem quod est ex parte sacerdotis, qui operatur ut minister Christi, se habet ut formale et completivum sacramenti. Materia vero, etiam in aliis sacramentis, præexistit a natura, ut aqua, vel ab aliqua arte, ut panis, sed quod talis materia ad sacramentum assumatur, indiget institutione hoc determinante. Sed forma sacramenti, et virtus ipsius, totaliter est ex institutione Christi, ex cuius passione procedit virtus sacramentorum. Sic igitur materia præexistit a natura, ex naturali enim ratione homo movetur ad pœnitendum de malis quæ fecit, sed quod hoc vel illo modo homo pœnitentiam agat, est ex institutione divina. Unde et Dominus, in principio prædicationis suæ, indixit hominibus ut non solum pœniterent, sed etiam pœnitentiam agerent, significans determinatos modos actuum qui requiruntur ad hoc sacramentum. Sed id quod pertinet ad officium ministrorum, determinavit Matth. XVI, ubi dixit Petro, tibi dabo claves regni cælorum, etc. Efficaciam autem huius sacramenti, et ori-

ginem virtutis eius, manifestavit post resurrectionem, Luc. Ult., ubi dixit quod oportebat prædicari in nomine eius pœnitentiam et remissionem peccatorum in omnes gentes, præmisso de passione et resurrectione, virtute enim nominis Iesu Christi patientis et resurgentis hoc sacramentum efficaciam habet ad remissionem peccatorum. Et sic patet convenienter hoc sacramentum in nova lege fuisse institutum.

1. Ad primum ergo dicendum quod de iure naturali est quod aliquis pœniteat de malis quæ fecit, quantum ad hoc quod doleat se fecisse, et doloris remedium quærat per aliquem modum, et quod etiam aliqua signa doloris ostendat, sicut Ninivitæ fecerunt, ut legitur ionæ III. In quibus tamen aliquid fuit adiunctum fidei quam ceperant ex prædicatione ionæ, ut scilicet hoc agerent sub spe veniæ consequendæ a Deo, secundum illud quod legitur ibi, quis scit si convertatur et ignoscat Deus, et revertatur a furore iræ suæ, et non peribimus? sed, sicut alia quæ sunt de iure naturali determinationem acceperunt ex institutione legis divinæ, ut in secunda parte dictum est, ita etiam et pœnitentia.

2. Ad secundum dicendum quod ea quæ sunt iuris naturalis diversimode determinationem accipiunt in veteri et nova lege, secundum quod congruit imperfectioni veteris legis et perfectioni novæ. Unde et pœnitentia in veteri lege aliquam determinationem habuit. Quantum quidem ad dolorem, ut esset magis in corde quam in exterioribus signis, secundum illud iæl II, scindite corda vestra, et non vestimenta vestra. Quantum autem ad remedium doloris quærendum, ut aliquo modo ministris Dei peccata sua confiterentur, ad minus in generali, unde Dominus, Levit. V, dicit, anima quæ peccaverit per ignorantiam, offeret arietem immaculatum de gregibus sacerdoti, iuxta mensuram æstimationemque peccati, qui orabit pro eo quod nesciens fecerit, et dimittetur ei; in hoc enim ipso quod oblationem faciebat aliquis pro peccato suo, quodammodo peccatum suum sacerdoti confitebatur; et secundum hoc dicitur Prov. XXVIII, qui abscondit scelera sua, non dirigitur, qui autem confessus fuerit et reliquerit ea, misericordiam consequetur. Nondum autem instituta erat potestas clavium, quæ a passione Christi derivatur. Et per consequens nondum erat institutum quod aliquis doleret de peccato cum proposito subiiciendi se per confessionem et satisfactionem clavibus ecclesiæ, sub spe consequendæ veniæ virtute passionis Christi.

3. Ad tertium dicendum quod, si quis recte consideret ea quæ Dominus dixit de necessitate baptismi, Ioan. III, tempore præcesserunt ea quæ dixit, Matth. IV, de necessitate pœnitentiæ. Nam id quod dixit Nicodemo de baptismo, fuit ante incarcerationem ioannis, de quo postea subditur quod baptizabat, illud vero quod de pœnitentia dixit, Matth. IV, fuit post incarcerationem ioannis. Si tamen prius ad pœnitentiam induxisset quam ad bap-

tismum, hoc ideo esset quia ante baptismum etiam requiritur quædam pœnitentia, sicut et Petrus dixit, Act. II, pœnitentiam agite, et baptizetur unusquisque vestrum.

4. Ad quartum dicendum quod Christus non est usus baptismo quem ipse instituit, sed est baptizatus baptismo iohannis, ut supra dictum est. Sed nec active usus est suo ministerio, quia ipse non baptizabat communiter, sed discipuli eius, ut dicitur Ioan. IV; quamvis credendum videtur quod discipulos baptizaverit, ut Augustinus dicit, ad seleucianum. Usus autem huius sacramenti, ab eo instituti, nullo modo competebat, neque quantum ad hoc quod ipse pœniteret, in quo peccatum non fuit; neque quantum ad hoc quod hoc sacramentum aliis præberet, quia, ad ostendendum misericordiam et virtutem suam, effectum huius sacramenti sine sacramento præbebat, ut supra dictum est. Sacramentum autem eucharistiæ et ipse sumpsit, et aliis dedit. Tum ad commendandam excellentiam huius sacramenti. Tum quia hoc sacramentum est memoriale suæ passionis, inquantum Christus est sacerdos et hostia.

ARTICULUS 8

AD OCTAVUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod pœnitentia non debeat durare usque ad finem vitæ.

1. Pœnitentia enim ordinatur ad deletionem peccati. Sed pœnitens statim consequitur remissionem peccatorum, secundum illud Ezech. XVIII, si pœnitentiam egerit impius ab omnibus peccatis suis quæ operatus est, vita vivet et non morietur. Ergo non oportet ulterius pœnitentiam protendi.

2. Præterea, agere pœnitentiam pertinet ad statum incipientium. Sed homo de hoc statu debet procedere ad statum proficientium, et ulterius ad statum perfectorum. Ergo non debet homo pœnitentiam agere usque ad finem vitæ.

3. Præterea, sicut in aliis sacramentis homo debet conservare statuta ecclesiæ, ita et in hoc sacramento. Sed secundum canones determinata sunt tempora pœnitendi, ut scilicet ille qui hoc vel illud peccatum commiserit, tot annis pœniteat. Ergo videtur quod non sit pœnitentia extendenda usque ad finem vitæ.

SED CONTRA est quod dicit Augustinus, in libro de pœnitentia, quid restat nobis nisi dolere in vita? ubi enim dolor finitur, deficit pœnitentia. Si vero pœnitentia finitur, quid derelinquitur de venia?

RESPONDEO dicendum quod duplex est pœnitentia, scilicet interior, et exterior. Interior quidem pœnitentia est qua quis dolet de peccato commisso. Et talis pœnitentia debet durare usque ad finem vitæ. Semper enim debet homini displicere quod peccavit, si enim ei placeret

peccasse, iam ex hoc ipso peccatum incurreret, et fructus veniæ perderet. Displicentia autem dolorem causat in eo qui est susceptivus doloris, qualis est homo in hac vita. Post hanc vitam autem sancti non sunt susceptivi doloris. Unde displicebunt eis peccata præterita sine omni tristitia, secundum illud Isaiaë LXV, oblivioni traditæ sunt angustia prioris. Pœnitentia vero exterior est qua quis exteriora signa doloris ostendit, et verbotenus confitetur peccata sua sacerdoti absolventi, et iuxta eius arbitrium satisfacit. Et talis pœnitentia non oportet quod duret usque ad finem vitæ, sed usque ad determinatum tempus, secundum mensuram peccati.

1. Ad primum ergo dicendum quod vera pœnitentia non solum removet peccata præterita, sed etiam præservat eum a peccatis futuris. Quamvis igitur homo in primo instanti veræ pœnitentiæ remissionem consequatur præteritorum peccatorum, oportet tamen in homine perseverare pœnitentiam, ne iterum incidat in peccatum.

2. Ad secundum dicendum quod agere pœnitentiam interioriorem simul et exterioriorem pertinet ad statum incipientium, qui scilicet de novo redeunt a peccato. Sed pœnitentia interior habet locum etiam in proficientibus et perfectis, secundum illud Psalmi, ascensiones in corde suo disposuit in valle lacrimarum. Unde et ipse Paulus dicebat, I Cor. XV, non sum dignus vocari apostolus, quoniam persecutus sum ecclesiam Dei.

3. Ad tertium dicendum quod illa tempora præfigurantur pœnitentibus quantum ad actionem exterioris pœnitentiæ.

ARTICULUS 9

AD NONUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod pœnitentia non possit esse continua.

1. Dicitur enim Ierem. XXXI, quiescat vox tua a ploratu, et oculi tui a lacrimis. Sed hoc esse non posset si pœnitentia continuaretur, quæ consistit in ploratu et lacrimis. Ergo pœnitentia non potest continuari.

2. Præterea, de quolibet bono opere debet homo gaudere, secundum illud Psalmi, servite Domino in lætitia. Sed agere pœnitentiam est bonum opus. Ergo de hoc ipso debet homo gaudere. Sed non potest homo simul tristari et gaudere, ut patet per Philosophum, IX Ethic. Ergo non potest esse quod pœnitens simul tristetur de peccatis præteritis, quod pertinet ad rationem pœnitentiæ.

3. Præterea, II ad Cor. II, apostolus dicit, consolemini, scilicet pœnitentem, ne forte abundantiori tristitia absorbeat qui est huiusmodi. Sed consolatio depellit tristitiam, quæ pertinet ad rationem pœnitentiæ. Ergo pœnitentia non debet esse continua.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in libro de pœnitentia, dolor in pœnitentia continue custodiatur.

RESPONDEO dicendum quod pœnitere dicitur dupliciter, scilicet secundum actum, et secundum habitum. Actu quidem impossibile est quod homo continue pœniteat, quia necesse est quod actus pœnitentis, sive interior sive exterior, interpoletur, ad minus somno et aliis quæ ad necessitatem corporis pertinent. Alio modo dicitur pœnitere secundum habitum. Et sic oportet quod homo continue pœniteat, et quantum ad hoc quod homo nunquam aliquid contrarium faciat pœnitentiæ, per quod habitualis dispositio pœnitentis tollatur; et quantum ad hoc quod debet in proposito gerere quod semper sibi peccata præterita displiceant.

1. Ad primum ergo dicendum quod ploratus et lacrimæ ad actum exterioris pœnitentiæ pertinent, qui non solum non debet esse continuus, sed nec etiam oportet quod duret usque ad finem vitæ, ut dictum est. Unde et signanter ibi subditur quod est merces operi tuo. Est autem merces operis pœnitentis plena remissio peccati et quantum ad culpam et quantum ad pœnam, post cuius consecutionem non est necesse quod homo ulterius exteriorem pœnitentiam agat. Per hoc tamen non excluditur continuitas pœnitentiæ qualis dicta est.

2. Ad secundum dicendum quod de dolore et gaudio dupliciter loqui possumus. Uno modo, secundum quod sunt passiones appetitus sensitivi. Et sic nullo modo possunt esse simul, eo quod sunt omnino contrariæ, vel ex parte obiecti, puta cum sunt de eodem; vel saltem ex parte motus cordis, nam gaudium est cum dilatatione cordis, tristitia vero cum constrictione. Et hoc modo loquitur Philosophus in IX ethicorum. Alio modo loqui possumus de gaudio et tristitia secundum quod consistunt in simplici actu voluntatis, cui aliquid placet vel displicet. Et secundum hoc, non possunt habere contrarietatem nisi ex parte obiecti, puta cum sunt de eodem et secundum idem. Et sic non possunt simul esse gaudium et tristitia, quia non potest simul idem secundum idem placere et displicere. Si vero gaudium et tristitia sic accepta non sint de eodem et secundum idem, sed vel de diversis vel de eodem secundum diversa, sic non est contrarietas gaudii et tristitiæ. Unde nihil prohibet hominem simul gaudere et tristari, puta, si videamus iustum affligi, simul placet nobis eius iustitia, et displicet afflictio. Et hoc modo potest alicui displicere quod peccavit, et placere quod hoc ei displicet cum spe veniæ, ita quod ipsa tristitia sit materia gaudii. Unde et Augustinus dicit, in libro de pœnitentia, semper doleat pœnitens, et de dolore gaudeat. Si tamen tristitia nullo modo compateretur sibi gaudium, per hoc non tolleretur habitualis continuitas pœnitentiæ, sed actualis.

3. Ad tertium dicendum quod, secundum Philosophum, in II Ethic., ad virtutem pertinet tenere medium

in passionibus. Tristitia autem quæ in appetitu pœnitentis sensitivo consequitur ex displicentia voluntatis, passio quædam est. Unde moderanda est secundum virtutem, et eius superfluitas est vitiosa, quia inducit in desperationem. Quod significat apostolus ibidem dicens, ne maiori tristitia absorbeatur qui eiusmodi est. Et sic consolatio de qua ibi apostolus loquitur, est moderativa tristitiæ, non autem totaliter ablativa.

ARTICULUS 7

AD DECIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod sacramentum pœnitentiæ non debeat iterari.

1. Dicit enim apostolus, Heb. VI, impossibile est eos qui semel illuminati sunt, et gustaverunt donum cælestis, et participes facti sunt spiritus sancti, et prolapsi sunt, rursus renovari ad pœnitentiam. Sed quicumque pœnituerunt, sunt illuminati, et acceperunt donum spiritus sancti. Ergo quicumque peccat post pœnitentiam, non potest iterato pœnitere.

2. Præterea, Ambrosius dicit, in libro de pœnitentia, reperiuntur qui sæpius agendam pœnitentiam putant. Qui luxuriantur in Christo. Nam, si vere pœnitentiam agerent, iterandam postea non putarent, quia, sicut unum est baptisma, ita una pœnitentia. Sed baptismus non iteratur. Ergo nec pœnitentia.

3. Præterea, miracula quibus Dominus infirmitates corporales sanavit, significant sanationes spiritualium infirmitatum, quibus scilicet homines liberantur a peccatis. Sed non legitur quod Dominus aliquem cæcum bis illuminaverit, vel aliquem leprosum bis mundaverit, aut aliquem mortuum bis suscitaverit. Ergo videtur quod nec alicui peccatori bis per pœnitentiam veniam largiatur.

4. Præterea, Gregorius dicit, in homilia Quadragesimæ, pœnitentia est anteacta peccata deflere, et flenda iterum non committere. Et Isidorus dicit, in libro de summo bono, irrisor est, et non pœnitens, qui adhuc agit quod pœnitet. Si ergo aliquis vere pœniteat, iterum non peccabit. Ergo non potest quod pœnitentia iteretur.

5. Præterea, sicut baptismus habet efficaciam ex passione Christi, ita et pœnitentia. Sed baptismus non iteratur, propter unitatem passionis et mortis Christi. Ergo pari ratione et pœnitentia non iteratur.

6. Præterea, Gregorius dicit, facilitas veniæ incentivum præbet delinquendi. Si ergo Deus frequenter veniam præbet per pœnitentiam, videtur quod ipse incentivum præbeat hominibus delinquendi, et sic videtur delectari in peccatis. Quod eius bonitati non congruit. Non ergo potest pœnitentia iterari.

SED CONTRA est quod homo inducitur ad misericordiam exemplo divinæ misericordiæ, secundum illud

Luc. VI, estote misericordes, sicut et pater vester misericors est. Sed Dominus hanc misericordiam discipulis imponit, ut sæpius remittant fratribus contra se peccantibus, unde, sicut dicitur Matth. XVIII, Petro quærenti, quoties peccaverit in me frater meus, dimittam ei usque septies? respondit Iesus, non dico tibi usque septies, sed usque septuagesies septies. Ergo etiam Deus sæpius per pœnitentiam veniam peccantibus præbet, præsertim cum doceat nos petere, dimitte nobis debita nostra sicut et nos dimittimus debitoribus nostris.

RESPONDEO dicendum quod circa pœnitentiam erraverunt quidam dicentes non posse hominem per pœnitentiam secundo consequi veniam peccatorum. Quorum quidam, scilicet Novatiani, hoc in tantum extendere quod dixerunt post primam pœnitentiam quæ agitur in baptismo, peccantes non posse per pœnitentiam iterato restitui. Alii vero fuerunt hæretici, ut Augustinus dicit, in libro de pœnitentia, qui post baptismum dicebant quidem esse utilem pœnitentiam, non tamen pluries, sed semel tantum. Videntur autem huiusmodi errores ex duobus processisse. Primo quidem, ex eo quod errabant circa rationem veræ pœnitentiæ. Cum enim ad veram pœnitentiam caritas requiratur, sine qua non delentur peccata, credebant quod caritas semel habita non possit amitti, et per consequens quod pœnitentia, si sit vera, nunquam per peccatum tollatur, ut sit necesse eam iterari. Sed hoc improbatum est in secunda parte, ubi ostensum est quod caritas semel habita, propter libertatem arbitrii, potest amitti; et per consequens post veram pœnitentiam potest aliquis peccare mortaliter. Secundo, ex eo quod errabant circa æstimationem gravitatis peccati. Putabant enim adeo grave esse peccatum quod aliquis committit post veniam impetratam, quod non sit possibile ipsum remitti. In quo quidem errabant et ex parte peccati, quod, etiam post remissionem consecutam, potest esse et gravius et levius etiam quam fuerit ipsum primum peccatum remissum, et multo magis contra infinitatem divinæ misericordiæ, quæ est super omnem numerum et magnitudinem peccatorum, secundum illud Psalmi, miserere mei, Deus, secundum magnam misericordiam tuam, et secundum multitudinem miserationum tuarum, dele iniquitatem meam. Unde reprobatum verbum caini dicentis, Genes. IV, maior est iniquitas mea quam ut veniam merear. Et ideo misericordia Dei peccantibus per pœnitentiam veniam præbet absque ullo termino. Unde dicitur II Paralip. Ult., immensa et investigabilis misericordia promissionis tuæ super malitias hominum. Unde manifestum est quod pœnitentia est pluries iterabilis.

1. Ad primum ergo dicendum quod, quia apud Iudæos erant secundum legem quædam lavacra instituta, quibus pluries se ab immunditiis purgabant, credebant aliqui Iudæorum quod etiam per lavacrum baptismi ali-

quis pluries purificari possit. Ad quod excludendum, apostolus scribit Hebræis quod impossibile est eos qui semel sunt illuminati, scilicet per baptismum, rursus renovari ad pœnitentiam, scilicet per baptismum, qui est lavacrum regenerationis et renovationis spiritus sancti, ut dicitur ad Tit. III. Et rationem assignat ex hoc quod per baptismum homo Christo commoritur, unde sequitur, rursus crucifigentes in semetipsis filium Dei.

2. Ad secundum dicendum quod Ambrosius loquitur de pœnitentia solemni, quæ in ecclesia non iteratur, ut infra dicitur.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro de pœnitentia, multos cæcos in diverso tempore Dominus illuminavit, et multos debiles confortavit, ostendens in diversis illis eadem sæpe peccata dimitti, ut quem prius sanavit leprosum, alio tempore illuminat cæcum. Ideo enim tot sanavit cæcos, claudos et aridos, ne desperet sæpe peccator. Ideo non scribitur aliquem nisi semel sanasse, ut quisque timeat se iungi peccato. Medicum se vocat, et non sanis, sed male habentibus opportunum, sed qualis hic medicus qui malum iteratum nesciret curare? medicorum enim est centies infirmum centies curare. Qui ceteris minor esset, si alii possibilia ignoraret.

4. Ad quartum dicendum quod pœnitere est anteacta peccata deflere et flenda non committere simul dum flet, vel actu vel proposito. Ille enim est irrisor et non pœnitens qui, simul dum pœnitet, agit quod pœnitet, proponit enim iterum se facturum quod gessit, vel etiam actualiter peccat eodem vel alio genere peccati. Quod autem aliquis postea peccat, vel actu vel proposito, non excludit quin prima pœnitentia vera fuerit. Nunquam enim veritas prioris actus excluditur per actum contrarium subsequentem, sicut enim vere cucurrit qui postea sedet, ita vere pœnituit qui postea peccat.

5. Ad quintum dicendum quod baptismus habet virtutem ex passione Christi sicut quædam spiritualis regeneratio, cum spirituali morte præcedentis vitæ. Statutum est autem hominibus semel mori, et semel nasci. Et ideo semel tantum debet homo baptizari. Sed pœnitentia habet virtutem ex passione Christi sicut spiritualis medicatio, quæ frequenter iterari potest.

6. Ad sextum dicendum quod Augustinus, in libro de pœnitentia, dicit quod constat Deo multum displicere peccata, qui semper præsto est ea destruere, ne solvatur quod creavit, ne corrumpatur quod amavit, scilicet per desperationem.

QUÆSTIO 71

DEINDE considerandum est de pœnitentia secundum quod est virtus. Et circa hoc quæruntur sex. Primo, utrum pœnitentia sit virtus. Secundo, utrum sit virtus specialis. Tertio, sub qua specie virtutis contineatur. Quarto, de subiecto eius. Quinto, de causa ipsius. Sexto, de ordine eius ad alias virtutes.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod pœnitentia non sit virtus.

1. Pœnitentia enim est quoddam sacramentum aliis sacramentis connumeratum, ut ex supra dictis patet. Sed nullum aliud sacramentorum est virtus. Ergo neque pœnitentia est virtus.

2. Præterea, secundum Philosophum, in IV Ethic., verecundia non est virtus, tum quia est passio habens corporalem immutationem; tum etiam quia non est dispositio perfecti, cum sit de turpi acto, quod non habet locum in homine virtuoso. Sed similiter pœnitentia est quædam passio habens corporalem immutationem, scilicet ploratum, sicut Gregorius dicit quod pœnitere est peccata præterita plangere. Est etiam de turpibus factis, scilicet de peccatis, quæ non habent locum in homine virtuoso. Ergo pœnitentia non est virtus.

3. Nullus est stultus eorum qui sunt secundum virtutem. Sed stultum videtur dolere de commisso præterito, quod non potest non esse, quod tamen pertinet ad pœnitentiam. Ergo pœnitentia non est virtus.

SED CONTRA est quod præcepta legis dantur de actibus virtutum, quia legislator intendit cives facere virtuosos, ut dicitur in II Ethic. Sed præceptum divinæ legis est de pœnitentia, secundum illud Matth. III, pœnitentiam agite, etc. Ergo pœnitentia est virtus.

RESPONDEO dicendum quod, sicut ex dictis patet, pœnitere est de aliquo a se prius facto dolere. Dictum est autem supra quod dolor vel tristitia dupliciter dicitur. Uno modo, secundum quod est passio quædam appetitus sensitivi. Et quantum ad hoc, pœnitentia non est virtus, sed passio alio modo, secundum quod consistit in voluntate. Et hoc modo est cum quadam electione. Quæ quidem si sit recta, necesse est quod sit actus virtutis, dicitur enim in II Ethic. Quod virtus est habitus electivus secundum rationem rectam. Pertinet autem ad rationem rectam quod aliquis doleat de quo dolendum est. Quod quidem observatur in pœnitentia de qua nunc loquimur, nam pœnitens assumit moderatum dolorem de peccatis præteritis, cum intentione removendi ea. Unde

manifestum est quod pœnitentia de qua nunc loquimur, vel est virtus, vel actus virtutis.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut dictum est, in sacramento pœnitentiæ materialiter se habent actus humani, quod non contingit in baptismo vel confirmatione. Et ideo, cum virtus sit principium alicuius actus, potius pœnitentia est virtus, vel cum virtute, quam baptismus vel confirmatio.

2. Ad secundum dicendum quod pœnitentia, secundum quod est passio, non est virtus, ut dictum est. Sic autem habet corporalem transmutationem adiunctam. Est autem virtus secundum quod habet ex parte voluntatis electionem rectam. Quod tamen magis potest dici de pœnitentia quam de verecundia. Nam verecundia respicit turpe factum ut præsens, pœnitentia vero respicit turpe factum ut præteritum. Est autem contra perfectionem virtutis quod aliquis in præsentem habeat turpe factum, de quo oporteat eum verecundari. Non autem est contra perfectionem virtutis quod aliquis prius commiserit turpia facta, de quibus oporteat eum pœnitere, cum ex vitioso fiat aliquis virtuosus.

3. Ad tertium dicendum quod dolere de eo quod prius factum est cum hac intentione conandi ad hoc quod factum non fuerit, esset stultum. Hoc autem non intendit pœnitens, sed dolor eius est displicentia seu reprobatio facti præteriti cum intentione removendi sequelam ipsius, scilicet offensam Dei et reatum pœnæ. Et hoc non est stultum.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod pœnitentia non sit specialis virtus.

1. Eiusdem enim rationis videtur esse gaudere de bonis prius actis, et dolere de malis perpetratis. Sed gaudium de bono prius facto non est specialis virtus, sed est quidam affectus laudabilis ex caritate proveniens, ut patet per Augustinum, XIV de Civ. Dei, unde et apostolus, I Cor. XIII, dicit quod caritas non gaudet super iniquitate, congaudet autem veritati. Ergo pari ratione pœnitentia, quæ est dolor de peccatis præteritis, non est specialis virtus, sed est quidam affectus ex caritate proveniens.

2. Præterea, quælibet virtus specialis habet materiam specialem, quia habitus distinguuntur per actus, et actus per objecta. Sed pœnitentia non habet materiam specialem, sunt enim eius materia peccata præterita circa quamcumque materiam. Ergo pœnitentia non est specialis virtus.

3. Præterea, nihil expellitur nisi a suo contrario. Sed pœnitentia expellit omnia peccata. Ergo contrariatur omnibus peccatis. Non est ergo specialis virtus.

SED CONTRA est quod de ea datur speciale legis præceptum, ut supra habitum est.

RESPONDEO dicendum quod, sicut in secunda parte habitum est, species habituum distinguuntur secundum species actuum, et ideo ubi occurrit specialis actus laudabilis, ibi necesse est ponere specialem habitum virtutis. Manifestum est autem quod in pœnitentia invenitur specialis ratio actus laudabilis, scilicet operari ad destructionem peccati præteriti in quantum est Dei offensa, quod non pertinet ad rationem alterius virtutis. Unde necesse est ponere quod pœnitentia sit specialis virtus.

1. Ad primum ergo dicendum quod a caritate derivatur aliquis actus dupliciter. Uno modo, sicut ab ea elicitus. Et talis actus virtuosus non requirit aliam virtutem præter caritatem, sicut diligere bonum et gaudere de eo, et tristari de opposito. Alio modo aliquis actus a caritate procedit quasi a caritate imperatus. Et sic, quia ipsa imperat omnibus virtutibus, utpote ordinans eas ad finem suum, actus a caritate procedens potest etiam ad aliam virtutem specialem pertinere. Si ergo in actu pœnitentis consideretur sola displicentia peccati præteriti, hoc immediate ad caritatem pertinet, sicut et gaudere de bonis præteritis. Sed intentio operandi ad deletionem peccati præteriti requirit specialem virtutem sub caritate.

2. Ad secundum dicendum quod pœnitentia habet quidem realiter generalem materiam, in quantum respicit omnia peccata, sed tamen sub ratione speciali, in quantum sunt emendabilia per actum hominis cooperantis Deo ad suam iustificationem.

3. Ad tertium dicendum quod quælibet virtus specialis expellit habitum vitii oppositi, sicut albedo expellit nigredinem ab eodem subiecto. Sed pœnitentia expellit omne peccatum effective, in quantum operatur ad destructionem peccati, prout est remissibile ex divina gratia homine cooperante. Unde non sequitur quod sit virtus generalis.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod virtus pœnitentiæ non sit species iustitiæ.

1. Iustitia enim non est virtus theologica sed moralis, ut in secunda parte patet. Pœnitentia autem videtur virtus esse theologica, quia habet Deum pro obiecto, satisfacit enim Deo, cui etiam reconciliat peccatorem. Ergo videtur quod pœnitentia non sit pars iustitiæ.

2. Præterea, iustitia, cum sit virtus moralis, consistit in medio. Sed pœnitentia non consistit in medio, sed in quodam excessu, secundum illud Ierem. VI, luctum uni-

geniti fac tibi, planctum amarum. Ergo pœnitentia non est species iustitiæ.

3. Præterea, duæ sunt species iustitiæ, ut dicitur in V Ethic., scilicet distributiva et commutativa. Sed sub neutra videtur pœnitentia contineri. Ergo videtur quod pœnitentia non sit species iustitiæ.

4. Præterea, super illud Luc. VI, beati qui nunc fletis, dicit Glossa, ecce prudentia, per quam ostenditur quam hæc terrena sint misera, et quam beata cælestia. Sed flere est actus pœnitentiæ. Ergo pœnitentia magis est prudentiæ quam iustitiæ.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in libro de pœnitentia, pœnitentia est quædam dolentis vindicta, semper puniens in se quod dolet se commisisse. Sed facere vindictam pertinet ad iustitiam, unde tullius, in sua rhetorica, ponit vindicativam unam speciem iustitiæ. Ergo videtur quod pœnitentia sit species iustitiæ.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, pœnitentia non habet quod sit virtus specialis ex hoc solo quod dolet de malo perpetrato, ad hoc enim sufficeret caritas, sed ex eo quod pœnitens dolet de peccato commisso in quantum est offensa Dei, cum emendationis proposito. Emendatio autem offensæ contra aliquem commissæ fit non per solam cessationem offensæ, sed exigitur ulterius quædam recompensatio, quæ habet locum in offensis in alterum commissis sicut et retributio, nisi quod recompensatio est ex parte eius qui offendit, ut puta cum satisfactione; retributio autem est ex parte eius in quem fuit offensa commissa. Utrumque autem ad materiam iustitiæ pertinet, quia utrumque est commutatio quædam. Unde manifestum est quod pœnitentia, secundum quod est virtus, est pars iustitiæ. Sciendum tamen quod, secundum Philosophum, in V Ethic., dupliciter dicitur iustum, scilicet simpliciter, et secundum quid. Simpliciter quidem iustum est inter æquales, eo quod iustitia est æqualitas quædam. Quod ipse vocat iustum politicum vel civile, eo quod omnes cives æquales sunt, quantum ad hoc quod immediate sunt sub principe, sicut liberi existentes. Iustum autem secundum quid dicitur quod est inter illos quorum unus est sub potestate alterius, sicut servus sub Domino, filius sub patre, uxor sub viro. Et tale iustum consideratur in pœnitentia. Unde pœnitens recurrit ad Deum, cum emendationis proposito, sicut servus ad Dominum, secundum illud Psalmi, sicut oculi servorum in manibus dominorum suorum, ita oculi nostri ad Dominum Deum nostrum, donec misereatur nostri; et sicut filius ad patrem, secundum illud Luc. XV, pater, peccavi in cælum et coram te; et sicut uxor ad virum, secundum illud Ierem. III, fornicata es cum amatoribus multis, tamen revertere ad me, dicit Dominus.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut in V Ethic. Dicitur, iustitia est ad alterum. Ille autem ad quem est

iustitia, non dicitur esse materia iustitiæ, sed magis res quæ distribuuntur vel commutantur. Unde et materia pœnitentiæ non est Deus, sed actus humani quibus Deus offenditur vel placatur, sed Deus se habet sicut ille ad quem est iustitia. Ex quo patet quod pœnitentia non est virtus theologica, quia non habet Deum pro materia vel pro obiecto.

2. Ad secundum dicendum quod medium iustitiæ est æqualitas quæ constituitur inter illos inter quos est iustitia, ut dicitur in V Ethic. In quibusdam autem non potest perfecta æqualitas constitui, propter alterius excellentiam, sicut inter filium et patrem, inter hominem et Deum, ut Philosophus dicit, in VIII Ethic. Unde in talibus ille qui est deficiens, debet facere quidquid potest, nec tamen hoc erit sufficiens, sed solum secundum acceptionem superioris. Et hoc significatur per excessum qui attribuitur pœnitentiæ.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut est commutatio quædam in beneficiis, cum scilicet aliquis pro beneficio recepto gratiam rependit, ita etiam est commutatio in offensis, cum aliquis pro offensa in alterum commissa vel invitatus punitur, quod pertinet ad vindictivam iustitiæ; vel voluntarie recompensat emendam, quod pertinet ad pœnitentiam, quæ respicit personam peccatoris sicut iustitia vindictiva personam iudicis. Unde manifestum est quod utraque sub iustitia commutativa continetur.

4. Ad quartum dicendum quod pœnitentia, licet directe sit species iustitiæ, comprehendit tamen quodammodo ea quæ pertinent ad omnes virtutes. In quantum enim est iustitia quædam hominis ad Deum, oportet quod participet ea quæ sunt virtutum theologiarum, quæ habent Deum pro obiecto. Unde pœnitentia est cum fide passionis Christi, per quam iustificamur a peccatis; et cum spe veniæ; et cum odio vitiorum, quod pertinet ad caritatem in quantum vero est virtus moralis, participat aliquid prudentiæ, quæ est directiva omnium virtutum Moralium. Sed ex ipsa ratione iustitiæ non solum habet id quod iustitiæ est, sed etiam ea quæ sunt temperantiæ et fortitudinis, in quantum scilicet ea quæ delectationem causant ad temperantiam pertinentem, vel terrorem incutiunt, quem fortitudo moderatur, in commutationem iustitiæ veniunt. Et secundum hoc ad iustitiam pertinet et abstinere a delectabilibus, quod pertinet ad temperantiam; et sustinere dura, quod pertinet ad fortitudinem.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod subiectum pœnitentiæ non sit proprie voluntas.

1. Pœnitentia enim est tristitiæ species. Sed tristitia est in concupiscibili, sicut et gaudium. Ergo pœnitentia est in concupiscibili.

2. Præterea, pœnitentia est vindicta quædam, ut Augustinus dicit, in libro de pœnitentia. Sed vindicta videtur ad irascibilem pertinere, quia ira est appetitus vindictæ. Ergo videtur quod pœnitentia sit in irascibili.

3. Præterea, præteritum est proprium obiectum memoriæ, secundum Philosophum, in libro de memoria. Sed pœnitentia est de præterito, ut dictum est. Ergo pœnitentia est in memoria sicuti in subiecto.

4. Præterea, nihil agit ubi non est. Sed pœnitentia excludit peccata ab omnibus viribus animæ. Ergo pœnitentia est in qualibet VI animæ, et non in voluntate tantum.

SED CONTRA, pœnitentia est sacrificium quoddam, secundum illud Psalmi, sacrificium Deo spiritus contribulatus. Sed offerre sacrificium est actus voluntatis, secundum illud Psalmi, voluntarie sacrificabo tibi. Ergo pœnitentia est in voluntate.

RESPONDEO dicendum quod de pœnitentia dupliciter loqui possumus. Uno modo, secundum quod est passio quædam. Et sic, cum sit species tristitiæ, est in concupiscibili sicut in subiecto. Alio modo, secundum quod est virtus. Et sic, sicut dictum est, est species iustitiæ. Iustitia autem, ut in secunda parte dictum est, habet pro subiecto appetitum rationis, qui est voluntas. Unde manifestum est quod pœnitentia, secundum quod est virtus, est in voluntate sicut in subiecto. Et proprius eius actus est propositum emendandi Deo quod contra eum commissum est.

1. Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de pœnitentia secundum quod est passio.

2. Ad secundum dicendum quod vindictam expetere ex passione de alio pertinet ad irascibilem. Sed appetere vel facere vindictam ex ratione de se vel de alio, pertinet ad voluntatem.

3. Ad tertium dicendum quod memoria est vis apprehensiva præteriti. Pœnitentia autem non pertinet ad vim apprehensivam, sed ad appetitivam, quæ præsupponit actum apprehensivæ. Unde pœnitentia non est in memoria, sed supponit eam.

4. Ad quartum dicendum quod voluntas, sicut in prima parte habitum est, movet omnes alias potentias animæ. Et ideo non est inconveniens si pœnitentia, in voluntate existens, aliquid in singulis potentiis animæ operatur.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod principium pœnitentiæ non sit ex timore.

1. Pœnitentia enim incipit in displicentia peccatorum. Sed hoc pertinet ad caritatem, ut supra dictum

est. Ergo pœnitentia magis oritur ex amore quam ex timore.

2. Præterea, ad pœnitentiam homines provocantur per expectationem regni cœlestis, secundum illud Matth. IV, pœnitentiam agite, appropinquabit enim regnum cœlorum. Sed regnum cœlorum est obiectum spei. Ergo pœnitentia magis procedit ex spe quam ex timore.

3. Præterea, timor est interior actus hominis. Pœnitentia autem non videtur esse ex opere hominis, sed ex opere Dei, secundum illud Ierem. XXXI, postquam convertisti me, egi pœnitentiam. Ergo pœnitentia non procedit ex timore.

SED CONTRA est quod Isaiaë XXVI dicitur, sicut quæ concipit, cum appropinquaverit ad partum, dolens clamat in doloribus suis, sic facti sumus, scilicet per pœnitentiam, et postea subditur, secundum aliam litteram, a timore tuo, Domine, concepimus, et parturivimus, et peperimus spiritum salutis, idest pœnitentiæ salutaris, ut per præmissa patet. Ergo pœnitentia procedit ex timore.

RESPONDEO dicendum quod de pœnitentia loqui possumus dupliciter. Uno modo, quantum ad habitum. Et sic immediate a Deo infunditur, sine nobis principaliter operantibus, non tamen sine nobis dispositive cooperantibus per aliquos actus. Alio modo possumus loqui de pœnitentia quantum ad actus quibus Deo operanti in pœnitentia cooperamur. Quorum actuum primum principium est Dei operatio convertentis cor, secundum illud Thren. Ult., converte nos, Domine, ad te, et convertemur. Secundus actus est motus fidei. Tertius actus est motus timoris servilis, quo quis timore suppliciorum a peccatis retrahitur. Quartus actus est motus spei, quo quis, sub spe veniæ consequendæ, assumit propositum emendandi. Quintus actus est motus caritatis, quo alicui peccatum displicet secundum seipsum, et non iam propter supplicia. Sextus actus est motus timoris filialis, quo, propter reverentiam Dei, aliquis emendam Deo voluntarius offert. Sic igitur patet quod actus pœnitentiæ a timore servili procedit sicut a primo motu affectus ad hoc ordinante, a timore autem filiali sicut ab immediato et proximo principio.

1. Ad primum ergo dicendum quod peccatum prius incipit homini displicere, maxime peccatori, propter supplicia, quæ respicit timor servilis, quam propter Dei offensam vel peccati turpitudinem, quod pertinet ad caritatem.

2. Ad secundum dicendum quod in regno cœlorum appropinquante intelligitur adventus regis non solum præmiantis, sed etiam punientis. Unde et, Matth. III, iohannes baptista dicebat, progenies viperarum, quis demonstravit vobis fugere a ventura ira?

3. Ad tertium dicendum quod etiam ipse motus timoris procedit ex actu Dei convertentis cor, unde dicitur

deuteron. V, quis det eos talem habere mentem ut timeant me? et ideo per hoc quod pœnitentia a timore procedit, non excluditur quin procedat ex actu Dei convertentis Cor.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod pœnitentia sit prima virtutum.

1. Quia super illud Matth. III, pœnitentiam agite, dicit Glossa, prima virtus est per pœnitentiam punire veterem hominem et vitia odire.

2. Præterea, recedere a termino prius esse videtur quam accedere ad terminum. Sed omnes aliæ virtutes pertinere videntur ad accessum ad terminum, quia per omnes homo ordinatur ad bonum agendum. Pœnitentia autem videtur ordinari ad recessum a malo. Ergo pœnitentia videtur prior esse omnibus aliis virtutibus.

3. Præterea, ante pœnitentiam est peccatum in anima. Sed simul cum peccato nulla virtus animæ inest. Ergo nulla virtus est ante pœnitentiam, sed ipsa videtur esse prima, quæ aliis aditum aperit excludendo peccatum.

SED CONTRA est quod pœnitentia procedit ex fide, spe et caritate, sicut iam dictum est. Non ergo pœnitentia est prima virtutum.

RESPONDEO dicendum quod in virtutibus non attenditur ordo temporis quantum ad habitum, quia, cum virtutes sint connexæ, ut in secunda parte habitum est, omnes simul incipiunt esse in anima. Sed dicitur una earum esse prior altera ordine naturæ, qui consideratur ex ordine actuum, secundum scilicet quod actus unius virtutis præsupponit actum alterius virtutis. Secundum hoc ergo dicendum est quod actus quidam laudabiles etiam tempore præcedere possunt actum et habitum pœnitentiæ, sicut actus fidei et spei informium, et actus timoris servilis. Actus autem et habitus caritatis simul sunt tempore cum actu et habitu pœnitentiæ, et cum habitibus aliarum virtutum, nam, sicut in secunda parte habitum est, in iustificatione impij simul est motus liberi arbitrii in Deum, qui est actus fidei per caritatem formatus, et motus liberi arbitrii in peccatum, qui est actus pœnitentiæ. Horum tamen duorum actuum primus naturaliter præcedit secundum, nam actus pœnitentiæ virtutis est contra peccatum ex amore Dei, unde primus actus est ratio et causa secundi. Sic igitur pœnitentia non est simpliciter prima virtutum, nec ordine temporis nec ordine naturæ, quia ordine naturæ simpliciter præcedunt ipsam virtutes theologice. Sed quantum ad aliquid est prima inter ceteras virtutes ordine temporis, quantum ad actum eius qui primus occurrit in iustificatione im-

pii. Sed ordine naturæ videntur esse aliæ virtutes priores, sicut quod est per se prius est eo quod est per accidens, nam aliæ virtutes per se videntur esse necessariae ad bonum hominis, pœnitentia autem supposito quodam, scilicet peccato præexistenti; sicut etiam dictum est circa ordinem sacramenti pœnitentiæ ad alia sacramenta prædicta.

1. Ad primum ergo dicendum quod Glossa illa loquitur quantum ad hoc quod actus pœnitentiæ primus est tempore inter actus aliarum virtutum.

2. Ad secundum dicendum quod in motibus successivis recedere a termino est prius tempore quam pervenire ad terminum; et prius natura quantum est ex parte subiecti, sive secundum ordinem causæ materialis. Sed secundum ordinem causæ agentis et finalis, prius est pervenire ad terminum, hoc enim est quod primo agens intendit. Et hic ordo præcipue attenditur in actibus animæ, ut dicitur in II physicorum.

3. Ad tertium dicendum quod pœnitentia aperit aditum virtutibus expellendo peccatum per virtutem fidei et caritatis, quæ sunt naturaliter priores. Ita tamen aperit eis aditum quod ipsæ simul intrant cum ipsa, nam in iustificatione impij simul cum motu liberi arbitrii in Deum et in peccatum, est remissio culpæ et infusio gratiæ, cum qua simul infunduntur omnes virtutes, ut in secunda parte habitum est.

QUÆSTIO 72

DEINDE considerandum est de effectu pœnitentiæ. Et primo, quantum ad remissionem peccatorum mortalium; secundo, quantum ad remissionem peccatorum venialium; tertio, quantum ad reditum peccatorum dimissorum; quarto, quantum ad restitutionem virtutum. Circa primum quærentur sex. Primo, utrum peccata mortalia per pœnitentiam auferantur. Secundo, utrum possint sine pœnitentia tolli. Tertio, utrum possit remitti unum sine alio. Quarto, utrum pœnitentia auferat culpam remanente reatu. Quinto, utrum remaneant reliquiæ peccatorum. Sexto, utrum auferre peccatum sit effectus pœnitentiæ in quantum est virtus, vel in quantum est sacramentum.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod per pœnitentiam non removeantur omnia peccata.

1. Dicit enim apostolus, Heb. XII, quod esau non invenit locum pœnitentiæ, quamvis cum lacrimis inquisis-

set eam, Glossa, idest, non invenit locum veniæ et benedictionis per pœnitentiam. Et II machab. IX dicitur de Antiocho, orabat scelestus ille Dominum, a quo non erat misericordiam consecuturus. Non ergo videtur quod per pœnitentiam omnia peccata tollantur.

2. Præterea, dicit Augustinus, in libro de sermone dom. In monte, quod tanta est labes illius peccati (scilicet, cum post agnitionem Dei per gratiam Christi, oppugnat aliquis fraternitatem, et adversus ipsam gratiam invidiæ facibus agitur), ut deprecandi humilitatem subire non possit, etiam si peccatum suum mala conscientia agnoscere et annuntiare cogatur. Non ergo omne peccatum potest per pœnitentiam tolli.

3. Præterea, Dominus dicit, Matth. XII, qui dixerit contra spiritum sanctum verbum, non remittetur ei neque in hoc sæculo neque in futuro. Non ergo omne peccatum remitti potest per pœnitentiam.

SED CONTRA est quod dicitur Ezech. XVIII, omnium iniquitatum eius quas operatus est, non recordabor amplius.

RESPONDEO dicendum quod hoc quod aliquod peccatum per pœnitentiam tolli non possit, posset contingere dupliciter, uno modo, quia aliquis de peccato pœnitere non posset; alio modo, quia pœnitentia non posset delere peccatum. Et primo quidem modo, non possunt deleri peccata Dæmonum, et etiam hominum damnatorum, quia affectus eorum sunt in malo confirmati, ita quod non potest eis displicere peccatum in quantum est culpa, sed solum displicet eis in quantum est pœna quam patiuntur; ratione cuius aliquam pœnitentiam, sed infructuosam habent, secundum illud Sap. V, pœnitentiam agentes, et præ angustia spiritus gementes. Unde talis pœnitentia non est cum spe veniæ, sed cum desperatione. Tale autem non potest esse peccatum aliquod hominis viatoris, cuius liberum arbitrium flexibile est ad bonum et ad malum. Unde dicere quod aliquod peccatum sit in hac vita de quo aliquis pœnitere non possit, est erroneum. Primo quidem, quia per hoc tolleretur libertas arbitrii. Secundo, quia derogaretur virtuti gratiæ, per quam moveri potest cor cuiuscumque peccatoris ad pœnitendum, secundum illud Prov. XXI cor regis in manu Dei, et quocumque voluerit vertet illud. Quod autem secundo modo non possit per veram pœnitentiam aliquod peccatum remitti, est etiam erroneum. Primo quidem, quia repugnat divinæ misericordiæ, de qua dicitur, iel II, quod benignus et misericors est, et multæ misericordiæ, et præstabilis super malitia. Vinceretur quodammodo enim Deus ab homine, si homo peccatum vellet deleri, quod Deus delere non vellet. Secundo, quia hoc derogaret virtuti passionis Christi, per quam pœnitentia operatur, sicut et cetera sacramenta, cum scriptum sit, I Ioan. II, ipse est propitiatio pro peccatis nostris, non solum nostris, sed etiam totius mundi. Unde simpli-

citer dicendum est quod omne peccatum in hac vita per pœnitentiam deleri potest.

1. Ad primum ergo dicendum quod esau non vere pœnituit. Quod patet ex hoc quod dixit, venient dies luctus patris mei, et occidam Iacob fratrem meum. Similiter etiam nec Antiochus vere pœnituit. Dolebat enim de culpa præterita non propter offensam Dei, sed propter infirmitatem corporalem quam patiebatur.

2. Ad secundum dicendum quod illud verbum Augustini sic est intelligendum, tanta est labes illius peccati ut deprecandi humilitatem subire non possit, scilicet, de facili, secundum quod dicitur ille non posse sanari qui non potest de facili sanari. Potest tamen hoc fieri per virtutem divinæ gratiæ, quæ etiam interdum in profundum maris convertit, ut dicitur in Psalmo.

3. Ad tertium dicendum quod illud verbum vel blasphemia contra spiritum sanctum est finalis impœnitentia, ut Augustinus dicit, in libro de verbis Domini, quæ penitus irremissibilis est, quia post finem huius vitæ non est remissio peccatorum. Vel, si intelligatur per blasphemiam spiritus sancti peccatum quod fit ex certa malitia, vel etiam ipsa blasphemia spiritus sancti, dicitur non remitti, scilicet de facili, quia tale non habet in se causam excusationis; vel quia pro tali peccato punitur aliquis et in hoc sæculo et in futuro; ut in secunda parte expositum est.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEditur. Videtur quod sine pœnitentia peccatum remitti possit.

1. Non enim est minor virtus Dei circa adultos quam circa pueros. Sed pueris peccata dimittit sine pœnitentia. Ergo etiam et adultis.

2. Præterea, Deus virtutem suam sacramentis non alligavit. Sed pœnitentia est quoddam sacramentum. Ergo virtute divina possunt peccata sine pœnitentia dimitti.

3. Præterea, maior est misericordia Dei quam misericordia hominis. Sed homo interdum remittit offensam suam homini etiam non pœnitenti, unde et ipse Dominus mandat, Matth. V, diligite inimicos vestros, benefacite his qui oderunt vos. Ergo multo magis Deus dimittit offensam suam hominibus non pœnitentibus.

SED CONTRA est quod Dominus dicit, Ierem. XVIII, si pœnitentiam egerit gens illa a malo quod fecit, agam et ego pœnitentiam a malo quod cogitavi ut facerem ei. Et sic e converso videtur quod, si homo pœnitentiam non agat, quod Deus ei non remittat offensam.

RESPONDEO dicendum quod impossibile est peccatum actuale mortale sine pœnitentia remitti, loquendo de pœnitentia quæ est virtus. Cum enim peccatum sit Dei

offensa, eo modo Deus peccatum remittit quo remittit offensam in se commissam. Offensa autem directe opponitur gratiæ, ex hoc enim dicitur aliquis alteri esse offensus, quod repellit eum a gratia sua. Sicut autem habitum est in secunda parte, hoc interest inter gratiam Dei et gratiam hominis, quod gratia hominis non causat, sed præsupponit bonitatem, veram vel apparentem, in homine grato, sed gratia Dei causat bonitatem in homine grato, eo quod bona voluntas Dei, quæ in nomine gratiæ intelligitur, est causa boni creati. Unde potest contingere quod homo remittat offensam qua offensus est alicui, absque aliqua immutatione voluntatis eius, non autem potest contingere quod Deus remittat offensam alicui absque immutatione voluntatis eius. Offensa autem peccati mortalis procedit ex hoc quod voluntas hominis est aversa a Deo per conversionem ad aliquod bonum commutabile. Unde requiritur ad remissionem divinæ offensæ quod voluntas hominis sic immutetur quod convertatur ad Deum, cum detestatione prædictæ conversionis et proposito emendæ. Quod pertinet ad rationem pœnitentiæ secundum quod est virtus. Et ideo impossibile est quod peccatum alicui remittatur sine pœnitentia secundum quod est virtus. Sacramentum autem pœnitentiæ, sicut supra dictum est, perficitur per officium sacerdotis ligantis et solventis. Sine quo potest Deus peccatum remittere, sicut remisit Christus mulieri adulteræ, ut legitur Ioan. VIII, et peccatrici, ut legitur Luc. VII. Quibus tamen non remisit peccata sine virtute pœnitentiæ; nam, sicut Gregorius dicit, in homilia, per gratiam traxit intus, scilicet ad pœnitentiam, quam per misericordiam suscepit foris.

1. Ad primum ergo dicendum quod in pueris non est nisi peccatum originale, quod non consistit in actuali deordinatione voluntatis, sed in quadam habituali deordinatione naturæ, ut in secunda parte habitum est. Et ideo remittitur eis peccatum cum habituali immutatione per infusionem gratiæ et virtutum, non autem cum actuali. Sed adulto in quo sunt actualia peccata, quæ consistunt in deordinatione actuali voluntatis, non remittuntur peccata, etiam in baptismo, sine actuali immutatione voluntatis, quod fit per pœnitentiam.

2. Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de pœnitentia secundum quod est sacramentum.

3. Ad tertium dicendum quod misericordia Dei est maioris virtutis quam misericordia hominis in hoc, quod immutat voluntatem hominis ad pœnitendum, quod misericordia hominis facere non potest.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEditur. Videtur quod possit per pœnitentiam unum peccatum sine alio remitti.

1. Dicitur enim Amos IV, plui super unam civitatem, et super alteram non plui, pars una compluta est, et pars super quam non plui, aruit. Quod exponens Gregorius, super Ezech., dicit, cum ille qui proximum odit ab aliis vitiis se corrigit, una et eadem civitas ex parte compluitur, et ex parte arida manet, quia sunt qui, cum quædam vitia resecant, in aliis graviter perdurant. Ergo potest unum peccatum per pœnitentiam remitti sine alio.

2. Præterea, Ambrosius dicit, super beati immaculati, prima consolatio est, quia non obliviscitur misereri Deus, secunda per punitionem, ubi, et si fides desit, pœna satisfacit et relevat. Potest ergo aliquis relevari ab aliquo peccato manente peccato infidelitatis.

3. Præterea, eorum quæ non necesse est esse simul, unum potest auferri sine alio. Sed peccata, ut in secunda parte habitum est, non sunt connexa, et ita unum eorum potest esse sine alio. Ergo unum eorum potest remitti sine alio per pœnitentiam.

4. Præterea, peccata sunt debita quæ nobis relaxari petimus cum dicimus in oratione dominica, dimitte nobis debita nostra. Sed homo quandoque dimittit debitum unum sine alio. Ergo etiam Deus per pœnitentiam dimittit unum peccatum sine alio.

5. Præterea, per dilectionem Dei relaxantur hominibus peccata, secundum illud Ierem. XXXI, in caritate perpetua dilexi te, ideo attraxi te miserans. Sed nihil prohibet quin Deus diligat hominem quantum ad unum, et sit ei offensus quantum ad aliud, sicut peccatorem diligit quantum ad naturam, odit autem quantum ad culpam. Ergo videtur possibile quod Deus per pœnitentiam remittat unum peccatum sine alio.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in libro de pœnitentia, sunt plures quos pœnitet peccasse, sed non omnino, reservantes sibi quædam in quibus delectentur, non animadvertentes Dominum simul mutum et surdum a Dæmonio liberasse, per hoc docens nos nunquam nisi de omnibus sanari.

RESPONDEO dicendum quod impossibile est per pœnitentiam unum peccatum sine alio remitti. Primo quidem, quia peccatum remittitur in quantum tollitur Dei offensa per gratiam, unde in secunda parte habitum est quod nullum peccatum potest remitti sine gratia. Omne autem peccatum mortale contrariatur gratiæ, et excludit eam. Unde impossibile est quod unum peccatum sine alio remittatur. Secundo quia, sicut ostensum est, peccatum mortale non potest sine vera pœnitentia remitti, ad quam pertinet deserere peccatum in quantum est contra Deum. Quod quidem est commune omnibus peccatis mortalibus. Ubi autem eadem ratio est et idem effectus. Unde non potest esse vere pœnitens qui de uno peccato pœnitet et non de alio. Si enim displiceret ei illud peccatum quia est contra Deum super omnia dilectum, quod requiritur ad rationem veræ

pœnitentiæ, sequeretur quod de omnibus peccatis pœniteret. Unde sequitur quod impossibile sit unum peccatum remitti sine alio. Tertio, quia hoc esset contra perfectionem misericordiæ Dei, cuius perfecta sunt opera, ut dicitur Deut. XXXII. Unde cuius miseretur, totaliter miseretur. Et hoc est quod Augustinus dicit, in libro de pœnitentia, quædam impietas infidelitatis est ab illo qui iustus et iustitia est, dimidiam sperare veniam.

1. Ad primum ergo dicendum quod verbum illud Gregorii non est intelligendum quantum ad remissionem culpæ, sed quantum ad cessationem ab actu, quia interdum ille qui plura peccata consuevit committere, deserit unum, non tamen aliud. Quod quidem fit auxilio divino, quod tamen non pertingit usque ad remissionem culpæ.

2. Ad secundum dicendum quod in verbo illo Ambrosii fides non potest accipi qua creditur in Christum, quia, ut Augustinus dicit, super illud Ioan. XV, si non venissem et locutus eis non fuisset, peccatum non haberent, scilicet infidelitatis, hoc enim est peccatum quo tenentur cuncta peccata. Sed accipitur fides pro conscientia, quia interdum per pœnas quas quis patienter sustinet, consequitur remissionem peccati cuius conscientiam non habet.

3. Ad tertium dicendum quod peccata, quamvis non sint connexa quantum ad conversionem ad bonum commutabile, sunt tamen connexa quantum ad aversionem a bono incommutabili, in qua conveniunt omnia peccata mortalia. Et ex hac parte habent rationem offensæ, quam oportet per pœnitentiam tolli.

4. Ad quartum dicendum quod debitum exterioris rei, puta pecuniæ, non contrariatur amicitiae, ex qua debitum remittitur. Et ideo potest unum dimitti sine alio. Sed debitum culpæ contrariatur amicitiae. Et ideo una culpa vel offensa non remittitur sine altera. Ridiculum etiam videretur quod aliquis ab homine veniam peteret de una offensa et non de alia.

5. Ad quintum dicendum quod dilectio qua Deus diligit hominis naturam, non ordinatur ad bonum gloriæ, a qua impeditur homo per quodlibet mortale peccatum. Sed dilectio gratiæ, per quam fit remissio peccati mortalis, ordinat hominem ad vitam æternam, secundum illud Rom. VI, gratia Dei vita æterna. Unde non est similis ratio.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEditur. Videtur quod, remissa culpa per pœnitentiam, non remaneat reatus pœnæ.

1. Remota enim causa, removetur effectus. Sed culpa est causa reatus pœnæ, ideo enim est aliquis dignus

pœna quia culpam commisit. Ergo, remissa culpa, non potest remanere reatus pœnæ.

2. Præterea, sicut apostolus dicit, Rom. V, donum Christi est efficacius quam peccatum. Sed peccando homo simul incurrit culpam et pœnæ reatum. Ergo multo magis per donum gratiæ simul remittitur culpa et tollitur pœnæ reatus.

3. Præterea, remissio peccatorum fit in pœnitentia per virtutem passionis Christi, secundum illud Rom. III, quem proposuit Deus propitiorem per fidem in sanguine ipsius, propter remissionem præcedentium delictorum. Sed passio Christi sufficienter est satisfactoria pro omnibus peccatis, ut supra habitum est. Non ergo post remissionem culpæ remanet alicuius reatus pœnæ.

SED CONTRA est quod, II Reg. XII, dicitur quod, cum David pœnitens dixisset ad Nathan, peccavi Domino, dixit Nathan ad illum, Dominus quoque transtulit peccatum tuum, non morieris. Veruntamen filius qui natus est tibi, morte morietur, quod fuit in pœnam præcedentis peccati, ut ibidem dicitur. Ergo, remissa culpa, remanet reatus alicuius pœnæ.

RESPONDEO dicendum quod, sicut in secunda parte habitum est, in peccato mortali sunt duo, scilicet aversio ab incommutabili bono, et conversio ad commutabile bonum inordinata. Ex parte igitur aversionis ab incommutabili bono, consequitur peccatum mortale reatus pœnæ æternæ, ut qui contra æternum bonum peccavit, in æternum puniatur. Ex parte etiam conversionis ad bonum commutabile, inquantum est inordinata, consequitur peccatum mortale reatus alicuius pœnæ, quia inordinatio culpæ non reducitur ad ordinem iustitiæ nisi per pœnam; iustum est enim ut qui voluntati suæ plus indulget quam debuit, contra voluntatem suam aliquid patitur, sic enim erit æqualitas; unde et Apoc. XVIII dicitur, quantum glorificavit se et in deliciis fuit, tantum date illi tormentum et luctum. Quia tamen conversio ad bonum commutabile finita est, non habet ex hac parte peccatum mortale quod debeatur ei pœna æterna. Unde, si sit inordinata conversio ad bonum commutabile sine aversione a Deo, sicut est in peccatis venialibus, non debetur peccato pœna æterna, sed temporalis. Quando igitur per gratiam remittitur culpa, tollitur aversio animæ a Deo, inquantum per gratiam anima Deo coniungitur. Unde et per consequens simul tollitur reatus pœnæ æternæ. Potest tamen remanere reatus alicuius pœnæ temporalis.

1. Ad primum ergo dicendum quod culpa mortalis utrumque habet, et aversionem a Deo et conversionem ad bonum creatum, sed, sicut in secunda parte habitum est, aversio a Deo est ibi sicut formale, conversio autem ad bonum creatum est ibi sicut materiale. Remoto autem formali cuiuscumque rei, tollitur species, sicut, remoto rationali, tollitur species humana. Et ideo ex hoc ipso

dicitur culpa mortalis remitti, quod per gratiam tollitur aversio mentis a Deo, simul cum reatu pœnæ æternæ. Remanet tamen id quod est materiale, scilicet inordinata conversio ad bonum creatum. Pro qua debetur reatus pœnæ temporalis.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut in secunda parte habitum est, ad gratiam pertinet operari in homine iustificando a peccato, et cooperari homini ad recte operandum. Remissio igitur culpæ et reatus pœnæ æternæ pertinet ad gratiam operantem, sed remissio reatus pœnæ temporalis pertinet ad gratiam cooperantem, inquantum scilicet homo, cum auxilio divinæ gratiæ, patienter pœnas tolerando, absolvitur etiam a reatu pœnæ temporalis. Sicut igitur prius est effectus gratiæ operantis quam cooperantis, ita etiam prius est remissio culpæ et pœnæ æternæ quam plena absolutio a pœna temporali, utrumque enim est a gratia, sed primum a gratia sola, secundum ex gratia et ex libero arbitrio.

3. Ad tertium dicendum est quod passio Christi de se sufficiens est ad tollendum omnem reatum pœnæ non solum æternæ, sed etiam temporalis, et secundum modum quo homo participat virtutem passionis Christi, percipit etiam absolutionem a reatu pœnæ. In baptismo autem homo participat totaliter virtutem passionis Christi, utpote per aquam et spiritum Christo commortuus peccato et in eo regeneratus ad novam vitam. Et ideo in baptismo homo consequitur remissionem reatus totius pœnæ. In pœnitentia vero consequitur virtutem passionis Christi secundum modum priorum actuum, qui sunt materia pœnitentiæ, sicut aqua baptismi, ut supra dictum est. Et ideo non statim per primum actum pœnitentiæ, quo remittitur culpa, solvitur reatus totius pœnæ, sed completis omnibus pœnitentiæ actibus.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod, remissa culpa mortali, tollantur omnes reliquiæ peccati.

1. Dicit enim Augustinus, in libro de pœnitentia, nunquam Dominus aliquem sanavit quem omnino non liberavit, totum enim hominem sanavit in sabbato, quia corpus ab omni infirmitate, et animam ab omni contagione. Sed reliquiæ peccati pertinent ad infirmitatem peccati. Ergo non videtur possibile quod, remissa culpa, remaneant reliquiæ peccati.

2. Præterea, secundum Dionysium, IV cap. De div. Nom., bonum est efficacius quam malum, quia malum non agit nisi in virtute boni. Sed homo peccando simul totam infectionem peccati contrahit. Ergo multo magis pœnitendo liberatur etiam ab omnibus peccati reliquiis.

3. Præterea, opus Dei est efficacius quam opus hominis. Sed per exercitium humanorum operum ad bonum

tolluntur reliquiæ peccati contrarii. Ergo multo magis tolluntur per remissionem culpæ, quæ est opus Dei.

SED CONTRA est quod marci VIII legitur quod cæcus illuminatus a Domino, primo restitutus est ad imperfectum visum, unde ait, video homines velut arbores ambulare; deinde restitutus est perfecte, ita ut videret clare omnia. Illuminatio autem cæci significat liberationem peccatoris. Post primam ergo remissionem culpæ, qua peccator restituitur ad visum spiritualem, adhuc remanent in eo reliquiæ aliquæ peccati præteriti.

RESPONDEO dicendum quod peccatum mortale ex parte conversionis inordinatæ ad bonum commutabile quandam dispositionem causat in anima; vel etiam habitum, si actus frequenter iteretur. Sicut autem dictum est, culpa mortalis peccati remittitur in quantum tollitur per gratiam aversio mentis a Deo. Sublato autem eo quod est ex parte aversionis, nihilominus remanere potest id quod est ex parte conversionis inordinatæ, cum hanc contingat esse sine illa, sicut prius dictum est. Et ideo nihil prohibet quin remissa culpa, remaneant dispositiones ex præcedentibus actibus causatæ, quæ dicuntur peccati reliquiæ. Remanent tamen debilitatæ et diminuatæ, ita quod homini non dominantur. Et hoc magis per modum dispositionum quam per modum habituum, sicut etiam remanet fomes post baptismum.

1. Ad primum ergo dicendum quod Deus totum hominem perfecte curat, sed quandoque subito, sicut socrum Petri statim restituit perfectæ sanitati, ita ut surgens ministraret ei, ut legitur Luc. IV; quandoque autem successive, sicut dictum est de cæco illuminato, marci VIII. Et ita etiam spiritualiter quandoque tanta commotione convertit cor hominis ut subito perfecte consequatur sanitatem spiritualem, non solum remissa culpa, sed sublatis omnibus peccati reliquiis, ut patet de Magdalena, Luc. VII. Quandoque autem prius remittit culpam per gratiam operantem, et postea per gratiam cooperantem successive tollit peccati reliquias.

2. Ad secundum dicendum quod peccatum etiam quandoque statim inducit debilem dispositionem, utpote per unum actum causatam, quandoque autem fortiolem, causatam per multos actus.

3. Ad tertium dicendum quod uno actu humano non tolluntur omnes reliquiæ peccati, quia, ut dicitur in prædicamentis, pravus, ad meliores exercitationes deductus, ad modicum aliquid proficiet, ut melior sit, multiplicato autem exercitio, ad hoc pervenit ut sit bonus virtute acquisita. Hoc autem multo efficacius facit divina gratia, sive uno sive pluribus actibus.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod remissio culpæ non sit effectus pœnitentiæ secundum quod est virtus.

1. Dicitur enim pœnitentia virtus secundum quod est principium humani actus. Sed humani actus non operantur ad remissionem culpæ, quæ est effectus gratiæ operantis. Ergo remissio culpæ non est effectus pœnitentiæ secundum quod est virtus.

2. Præterea, quædam aliæ virtutes sunt excellentiores pœnitentia. Sed remissio culpæ non dicitur effectus alicuius alterius virtutis. Ergo etiam non est effectus pœnitentiæ secundum quod est virtus.

3. Præterea, remissio culpæ non est nisi ex virtute passionis Christi, secundum illud Heb. IX, sine sanguinis effusione non fit remissio. Sed pœnitentia in quantum est sacramentum, operatur in virtute passionis Christi, sicut et cetera sacramenta, ut ex supra dictis patet. Ergo remissio culpæ non est effectus pœnitentiæ in quantum est virtus, sed in quantum est sacramentum.

SED CONTRA, illud est proprie causa alicuius sine quo esse non potest, omnis enim effectus dependet a sua causa. Sed remissio culpæ potest esse a Deo sine pœnitentiæ sacramento, non autem sine pœnitentia secundum quod est virtus, ut supra dictum est. Unde et ante sacramenta novæ legis pœnitentibus Deus peccata remittebat. Ergo remissio culpæ est effectus pœnitentiæ secundum quod est virtus.

RESPONDEO dicendum quod pœnitentia est virtus secundum quod est principium quorundam actuum humanorum. Actus autem humani qui sunt ex parte peccatoris, materialiter se habent in sacramento pœnitentiæ. Omne autem sacramentum producit effectum suum non solum virtute formæ, sed etiam virtute materiæ, ex utroque enim est unum sacramentum, ut supra habitum est. Unde, sicut remissio culpæ fit in baptismo non solum virtute formæ, ex qua et ipsa aqua virtutem recipit; ita etiam remissio culpæ est effectus pœnitentiæ, principalius quidem ex virtute clavium, quam habent ministri, ex quorum parte accipitur id quod est formale in hoc sacramento, ut supra dictum est; secundario autem ex VI actu pœnitentis pertinentium ad virtutem pœnitentiæ, tamen prout hi actus aequaliter ordinantur ad claves ecclesiæ. Et sic patet quod remissio culpæ est effectus pœnitentiæ secundum quod est virtus, principalius tamen secundum quod est sacramentum.

1. Ad primum ergo dicendum quod effectus gratiæ operantis est iustificatio impij, ut in secunda parte dictum est. In qua, ut ibidem dictum est, non solum est gratiæ infusio et remissio culpæ, sed etiam motus liberi arbitrii in Deum, qui est actus fidei formatæ, et motus

liberi arbitrii in peccatum, qui est actus pœnitentiæ. Hi tamen actus humani sunt ibi ut effectus gratiæ operantis simul producti cum remissione culpæ. Unde remissio culpæ non fit sine actu pœnitentiæ virtutis, licet sit effectus gratiæ operantis.

2. Ad secundum dicendum quod in iustificatione impij non solum est actus pœnitentiæ, sed etiam actus fidei, ut dictum est. Et ideo remissio culpæ non ponitur effectus solum pœnitentiæ virtutis, sed principaliter fidei et caritatis.

3. Ad tertium dicendum quod ad passionem Christi ordinatur actus pœnitentiæ virtutis et per fidem et per ordinem ad claves ecclesiæ. Et ideo utroque modo causat remissionem culpæ virtute passionis Christi.

4. Ad id autem quod in contrarium obiicitur, dicendum est quod actus pœnitentiæ virtutis habet quod sine eo non possit fieri remissio culpæ, inquantum est inseparabilis effectus gratiæ, per quam principaliter culpa remittitur, quæ etiam operatur in omnibus sacramentis. Et ideo per hoc non potest concludi nisi quod gratia est principalior causa remissionis culpæ quam pœnitentiæ sacramentum. Sciendum tamen quod etiam in veteri lege et in lege naturæ erat aliquo modo sacramentum pœnitentiæ, ut supra dictum est.

QUÆSTIO 73

DEINDE considerandum est de remissione venialium peccatorum. Et circa hoc quærentur quatuor. Primo, utrum sine pœnitentia peccatum veniale possit dimitti. Secundo, utrum possit dimitti sine gratiæ infusione. Tertio, utrum peccata venialia remittantur per aspersionem aquæ benedictæ, et tunctionem pectoris, et orationem dominicam, et alia huiusmodi. Quarto, utrum veniale possit dimitti sine mortali.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod veniale peccatum possit remitti sine pœnitentia.

1. Pertinet enim, ut supra dictum est, ad rationem veræ pœnitentiæ quod non solum homo doleat de peccato præterito, sed etiam proponat cavere de futuro. Sed sine tali proposito peccata venialia dimittuntur, cum certum sit homini quod sine peccatis venialibus præsentem vitam ducere non possit. Ergo peccata venialia possunt remitti sine pœnitentia.

2. Præterea, pœnitentia non est sine actuali displicentia peccatorum. Sed peccata venialia possunt di-

mitti sine displicentia eorum, sicut patet in eo qui dormiens occideretur propter Christum; statim enim evoleret, quod non contingit manentibus peccatis venialibus. Ergo peccata venialia possunt remitti sine pœnitentia.

3. Præterea, peccata venialia opponuntur fervori caritatis, ut in secunda parte dictum est. Sed unum oppositorum tollitur per aliud. Ergo per fervorem caritatis, quem contingit esse sine actuali displicentia peccati venialis, fit remissio peccatorum venialium.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in libro de pœnitentia, quod est quædam pœnitentia quæ quotidie agitur in ecclesia pro peccatis venialibus. Quæ frustra esset si sine pœnitentia peccata venialia possunt dimitti.

RESPONDEO dicendum quod remissio culpæ, sicut dictum est, fit per coniunctionem ad Deum, a quo aliquo modo separat culpa. Sed hæc separatio perfecte quidem fit per peccatum mortale, imperfecte autem per peccatum veniale, nam per peccatum mortale mens omnino a Deo avertitur, utpote contra caritatem agens; per peccatum autem veniale retardatur affectus hominis ne prompte in Deum feratur. Et ideo utrumque peccatum per pœnitentiam quidem remittitur, quia per utrumque deordinatur voluntas hominis per immoderatam conversionem ad bonum creatum, sicut enim peccatum mortale remitti non potest quando voluntas peccato adhæret, ita etiam nec peccatum veniale, quia, manente causa, manet effectus. Exigitur autem ad remissionem peccati mortalis perfectior pœnitentia, ut scilicet homo actualiter peccatum mortale commissum detestetur quantum in ipso est, ut scilicet diligentiam adhibeat ad rememorandum singula peccata mortalia, ut singula detestetur. Sed hoc non requiritur ad remissionem venialium peccatorum. Non tamen sufficit habitualis displicentia, quæ habetur per habitum caritatis vel pœnitentiæ virtutis, quia sic caritas non compateretur peccatum veniale, quod patet esse falsum. Unde sequitur quod requiratur quædam virtualis displicentia, puta cum aliquis fertur hoc modo secundum affectum in Deum et res divinas ut quidquid ei occurrat quod eum ab hoc motu retardaret, displiceret ei, et doleret se hoc commisisse, etiam si actu de illo non cogitaret. Quod tamen non sufficit ad remissionem peccati mortalis, nisi quantum ad peccata oblita post diligentem inquisitionem.

1. Ad primum ergo dicendum quod homo in gratia constitutus potest vitare omnia peccata mortalia et singula; potest etiam vitare singula peccata venialia, sed non omnia; ut patet ex his quæ in secunda parte dicta sunt. Et ideo pœnitentia de peccatis mortalibus requirit quod homo proponat abstinere ab omnibus et singulis peccatis mortalibus. Sed ad pœnitentiam peccatorum venialium requiritur quod proponat abstinere a singulis, non tamen ab omnibus, quia hoc infirmitas huius vitæ

non patitur. Debet tamen habere propositum se præparandi ad peccata venialia minuenda, alioquin esset ei periculum deficienti, cum desereret appetitum proficendi, seu tollendi impedimenta spiritualis profectus, quæ sunt peccata venialia.

2. Ad secundum dicendum quod passio pro Christo suscepta, sicut supra dictum est, obtinet vim baptismi. Et ideo purgat ab omni culpa et mortali et veniali, nisi actualiter voluntatem peccato invenerit inhærentem.

3. Ad tertium dicendum quod fervor caritatis virtualiter implicat displicentiam venialium peccatorum, ut supra dictum est.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod ad remissionem venialium peccatorum requiratur gratiæ infusio.

1. Effectus enim non est sine propria causa. Sed propria causa remissionis peccatorum est gratia, non enim ex meritis propriis hominis peccata propria remittuntur; unde dicitur Ephes. II, Deus, qui dives est in misericordia, propter nimiam caritatem qua dilexit nos, cum essemus mortui peccatis, convivificavit nos in Christo, cuius gratia salvati estis. Ergo peccata venialia non remittuntur sine gratiæ infusione.

2. Præterea, peccata venialia non remittuntur sine pœnitentia. Sed in pœnitentia infunditur gratia, sicut et in aliis sacramentis novæ legis. Ergo peccata venialia non remittuntur sine gratiæ infusione.

3. Præterea, peccatum veniale maculam quandam animæ infert. Sed macula non aufertur nisi per gratiam, quæ est spiritualis animæ decor. Ergo videtur quod peccata venialia non remittantur sine gratiæ infusione.

SED CONTRA est quod peccatum veniale adveniens non tollit gratiam, neque etiam diminuit eam, ut in secunda parte habitum est. Ergo, pari ratione, ad hoc quod peccatum veniale remittatur, non requiritur novæ gratiæ infusio.

RESPONDEO dicendum quod unumquodque tollitur per suum oppositum. Peccatum autem veniale non contrariatur habituali gratiæ vel caritati, sed retardat actum eius, inquantum nimis hæret homo bono creato, licet non contra Deum, ut in secunda parte habitum est. Et ideo ad hoc quod peccatum tollatur, non requiritur aliqua habitualis gratia, sed sufficit aliquis motus gratiæ vel caritatis ad eius remissionem. Quia tamen in habentibus usum liberi arbitrii, in quibus solum possunt esse peccata venialia, non contingit esse infusionem gratiæ sine actuali motu liberi arbitrii in Deum et in peccatum; ideo, quandocumque de novo gratia infunditur, peccata venialia remittuntur.

1. Ad primum ergo dicendum quod etiam remissio peccatorum venialium est effectus gratiæ, per actum scilicet quem de novo elicit, non autem per aliquid habituale de novo animæ infusum.

2. Ad secundum dicendum quod veniale peccatum nunquam remittitur sine aliquo actu pœnitentiæ virtutis, explicito scilicet vel implicito, ut supra dictum est. Potest tamen remitti veniale peccatum sine pœnitentiæ sacramento, quod in absolutione sacerdotis formaliter perficitur, ut supra dictum est. Et ideo non sequitur quod ad remissionem venialis requiratur gratiæ infusio, quæ licet sit in quolibet sacramento, non tamen in quolibet actu virtutis.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut in corpore contingit esse maculam dupliciter, uno modo per privationem eius quod requiritur ad decorem, puta debiti coloris aut debitiæ proportionis membrorum, alio modo per superinductionem alicuius impediens decorem, puta luti aut pulveris; ita etiam in anima inducitur macula uno modo per privationem decoris gratiæ per peccatum mortale, alio modo per inclinationem inordinatam affectus ad aliquid temporale; et hoc fit per peccatum veniale. Et ideo ad tollendam maculam mortalis peccati requiritur infusio gratiæ, sed ad tollendam maculam peccati venialis, requiritur aliquis actus procedens a gratia per quem removeatur inordinata adhæsiō ad rem temporalem.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod peccata venialia non remittantur per aspersionem aquæ benedictæ, et episcopalem benedictionem, et alia huiusmodi.

1. Peccata enim venialia non remittuntur sine pœnitentia, ut dictum est. Sed pœnitentia per se sufficit ad remissionem venialium peccatorum. Ergo ista nihil operantur ad huiusmodi remissionem.

2. Præterea, quodlibet istorum relationem habet ad unum peccatum veniale, et ad omnia. Si ergo per aliquod istorum remittitur peccatum veniale, sequetur quod pari ratione remittantur omnia. Et ita per unam tunctionem pectoris, vel per unam aspersionem aquæ benedictæ, redderetur homo immunis ab omnibus peccatis venialibus. Quod videtur inconveniens.

3. Præterea, peccata venialia inducunt reatum alicuius pœnæ, licet temporalis, dicitur enim, I Cor. III, de eo qui superædificat lignum, fœnum et stipulam, quod salvus erit, sic tamen quasi per ignem. Sed huiusmodi per quæ dicitur peccatum veniale remitti, vel nullam vel minimam pœnam in se habent. Ergo non sufficiunt ad plenam remissionem venialium peccatorum.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in libro de pœnitentia, quod pro levibus peccatis pectora nostra tundimus, et dicimus, dimitte nobis debita nostra. Et ita videtur quod tunsio pectoris et oratio dominica causent remissionem peccatorum. Et eadem ratio videtur esse de aliis.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, ad remissionem venialis peccati non requiritur novæ gratiæ infusio, sed sufficit aliquis actus procedens ex gratia quo homo detestetur peccatum vel explicite, vel saltem implicite, sicut cum aliquis ferventer movetur in Deum. Et ideo triplici ratione aliqua causant remissionem venialium peccatorum. Uno modo, inquantum in eis infunditur gratia, quia per infusionem gratiæ tolluntur peccata venialia, ut supra dictum est. Et hoc modo per eucharistiam et extremam unctionem, et universaliter per omnia sacramenta novæ legis, in quibus confertur gratia, peccata venialia remittuntur. Secundo, inquantum sunt cum aliquo motu detestationis peccatorum. Et hoc modo confessio generalis, tunsio pectoris, et oratio dominica operantur ad remissionem venialium peccatorum, nam in oratione dominica petimus, dimitte nobis debita nostra. Tertio, inquantum sunt cum aliquo motu reverentiæ in Deum et ad res divinas. Et hoc modo benedictio episcopalis, aspersione aquæ benedictæ, quælibet sacramentalis unctio, oratio in ecclesia dedicata, et si qua alia sunt huiusmodi, operantur ad remissionem peccatorum.

1. Ad primum ergo dicendum quod omnia ista causant remissionem peccatorum venialium inquantum inclinant animam ad motum pœnitentiæ, qui est detestatio peccatorum, vel implicite vel explicite.

2. Ad secundum dicendum quod omnia ista, quantum est de se, operantur ad remissionem omnium venialium peccatorum. Potest tamen impediri remissio quantum ad aliqua peccata venialia, quibus mens actualiter inhæret, sicut etiam per fictionem impeditur aliquando effectus baptismi.

3. Ad tertium dicendum quod per prædicta tolluntur quidem peccata venialia quantum ad culpam, tum virtute alicuius sanctificationis, tum etiam virtute caritatis, cuius motus per prædicta excitatur. Non autem per quodlibet prædictorum semper tollitur totus reatus pœnæ, quia sic qui esset omnino immunis a peccato mortali, aspersus aqua benedicta statim evolveret. Sed reatus pœnæ remittitur per prædicta secundum motum fervoris in Deum, qui per prædicta excitatur quandoque magis, quandoque minus.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEditur. Videtur quod veniale peccatum possit remitti sine mortali.

1. Quia super illud Ioan. VIII, qui sine peccato est vestrum, primus in illam lapidem mittat, dicit quædam Glossa quod omnes illi erant in peccato mortali, venialia enim eis dimittebantur per cæremonias. Ergo veniale peccatum potest remitti sine mortali.

2. Præterea, ad remissionem peccati venialis non requiritur gratiæ infusio. Requiritur autem ad remissionem mortalis. Ergo veniale peccatum potest remitti sine mortali.

3. Præterea, plus distat veniale peccatum a mortali quam ab alio veniali. Sed unum veniale potest dimitti sine alio, ut dictum est. Ergo veniale potest dimitti sine mortali.

SED CONTRA est quod dicitur Matth. V, non exibis inde, scilicet de carcere, in quem introducitur homo pro peccato mortali, donec reddas novissimum quadrantem, per quem significatur veniale peccatum. Ergo veniale peccatum non remittitur sine mortali.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, remissio culpæ cuiuscumque nunquam fit nisi per virtutem gratiæ, quia, ut apostolus dicit, Rom. IV, ad gratiam Dei pertinet quod Deus alicui non imputat peccatum, quod Glossa ibi exponit de veniali. Ille autem qui est in peccato mortali, caret gratia Dei. Unde nullum peccatum veniale sibi remittitur.

1. Ad primum ergo dicendum quod venialia ibi dicuntur irregularitates sive immunditiæ quas contrahebant secundum legem.

2. Ad secundum dicendum quod, licet ad remissionem peccati venialis non requiratur nova infusio habitualis gratiæ, requiritur tamen aliquis gratiæ actus. Qui non potest esse in eo qui subiacet peccato mortali.

3. Ad tertium dicendum quod peccatum veniale non excludit omnem actum gratiæ, per quem possunt omnia peccata venialia dimitti. Sed peccatum mortale excludit totaliter habitum gratiæ, sine quo nullum peccatum mortale vel veniale remittitur. Et ideo non est similis ratio.

QUÆSTIO 74

DEINDE considerandum est de reditu peccatorum post pœnitentiam dimissorum. Et circa hoc quærentur quatuor. Primo, utrum peccata per pœnitentiam dimissa redeant simpliciter per sequens peccatum. Secundo, utrum aliquo modo per ingratitude redeant spe-

cialius secundum quædam peccata. Tertio, utrum redeant in æquali reatu. Quarto, utrum illa ingratitude per quam redeunt, sit speciale peccatum.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod peccata dimissa redeant per sequens peccatum.

1. Dicit enim Augustinus, in libro I de baptismo, redire dimissa peccata ubi fraterna caritas non est, apertissime Dominus in evangelio docet in illo servo a quo dimissum debitum Dominus petiit eo quod ille conservo suo debitum nollet dimittere. Sed fraterna caritas tollitur per quodlibet peccatum mortale. Ergo per quodlibet sequens mortale peccatum redeunt peccata prius per pœnitentiam dimissa.

2. Præterea, super illud Luc. XI, revertar in domum meam unde exivi, dicit beda, timendus est ille versiculus, non exponendus, ne culpa quam in nobis extinctam credebamus, per incuriam nos vacantes opprimat. Hoc autem non esset nisi rediret. Ergo culpa per pœnitentiam dimissa redit.

3. Præterea, Ezech. XVIII Dominus dicit, si avertit se iustus a iustitia sua et fecerit iniquitatem, omnes iustitiæ eius quas fecerat, non recordabuntur amplius. Sed inter alias iustitias quas fecit, etiam præcedens pœnitentia concurrat, cum supra dictum sit pœnitentiam esse partem iustitiæ. Ergo, postquam pœnitens peccat, non imputatur ei præcedens pœnitentia, per quam consecutus est veniam peccatorum. Redeunt ergo illa peccata.

4. Præterea, peccata præterita per gratiam teguntur, ut patet per apostolum, Rom. IV, inducentem illud Psalmi, beati quorum remissæ sunt iniquitates et quorum tecta sunt peccata. Sed per peccatum mortale sequens gratia tollitur. Ergo peccata quæ fuerant prius commissa, remanent detecta. Et ita videtur quod redeant.

SED CONTRA est quod apostolus dicit, Rom. XI, sine pœnitentia sunt dona Dei, et vocatio. Sed peccata pœnitentis sunt remissa per donum Dei. Ergo per peccatum sequens non redeunt dimissa peccata, quasi Deus de dono remissionis pœniteat.

2. PRÆTEREA, Augustinus dicit, in libro responsionum prosperi, qui recedit a Christo et alienatus a gratia finit hanc vitam, quid nisi in perditionem vadit? sed non in id quod dimissum est recidit, nec pro originali peccato damnabitur.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, in peccato mortali sunt duo, scilicet aversio a Deo, et conversio ad bonum creatum. Quidquid autem est aversionis in peccato mortali secundum se consideratum, est

commune omnibus peccatis mortalibus, quia per quodlibet peccatum mortale homo avertitur a Deo. Unde et per consequens macula, quæ est per privationem gratiæ, et reatus pœnæ æternæ, communia sunt omnibus peccatis mortalibus. Et secundum hoc intelligitur id quod dicitur Iac. II, qui offendit in uno, factus est omnium reus. Sed ex parte conversionis, peccata mortalia sunt diversa, et interdum contraria. Unde manifestum est quod ex parte conversionis peccatum mortale sequens non facit redire peccata mortalia prius abolita. Alioquin sequeretur quod homo per peccatum prodigalitatis reduceretur in habitum vel dispositionem avaritiæ prius abolitæ et sic contrarium esset causa sui contrarii, quod est impossibile. Sed considerando in peccatis mortalibus id quod est ex parte aversionis absolute, per peccatum mortale sequens homo privatur gratia et fit reus pœnæ æternæ, sicut et prius erat. Verum, quia aversio in peccato mortali ex conversione quodammodo diversitatem induit per comparisonem ad diversas conversiones sicut ad diversas causas, ita quod sit alia aversio et alia macula et alius reatus prout consurgit ex alio actu peccati mortalis, hoc ergo in quaestionem vertitur, utrum macula et reatus pœnæ æternæ, secundum quod causabantur ex actibus peccatorum prius dimissorum, redeant per peccatum mortale sequens. Quibusdam igitur visum est quod simpliciter hoc modo redeant. Sed hoc non potest esse. Quia opus Dei per opus hominis irritari non potest. Remissio autem priorum peccatorum est opus divinæ misericordiæ. Unde non potest irritari per sequens peccatum hominis, secundum illud Rom. III, nunquid incredulitas illorum fidem Dei evacuavit? et ideo alii, ponentes peccata redire, dixerunt quod Deus non remittit peccata pœnitenti postmodum peccaturo secundum præscientiam, sed solum secundum præsentem iustitiam. Præscit enim eum pro his peccatis æternaliter puniendum, et tamen per gratiam facit eum præsentialiter iustum. Sed nec hoc stare potest. Quia, si causa absolute ponatur, et effectus ponitur absolute. Si ergo absolute non fieret peccatorum remissio, sed cum quadam conditione in futurum dependente, per gratiam et gratiæ sacramenta, sequeretur quod gratia et gratiæ sacramenta non essent sufficiens causa remissionis peccatorum. Quod est erroneum, utpote derogans gratiæ Dei. Et ideo nullo modo potest esse quod macula et reatus præcedentium peccatorum redeant secundum quod ex talibus actibus causabantur. Contingit autem quod sequens actus peccati virtualiter continet reatum prioris peccati, in quantum scilicet aliquis secundo peccans ex hoc ipso videtur gravius peccare quam prius peccaverat; secundum illud Rom. II, secundum duritiam tuam et cor impœnitens thesaurizas tibi iram in die iræ, ex hoc solo scilicet quod contemnitur Dei bonitas, quæ ad pœnitentiam expectat; multo autem magis contemnitur Dei bonitas si, post remissionem prioris peccati, secun-

do peccatum iteretur; quanto maius est beneficium peccatum remittere quam sustinere peccatorem. Sic igitur per peccatum sequens pœnitentiam redit quodammodo reatus peccatorum prius dimissorum, non in quantum causabatur ex illis peccatis prius dimissis, sed in quantum causatur ex peccato ultimo perpetrato, quod aggravatur ex peccatis prioribus. Et hoc non est peccata dimissa redire simpliciter, sed secundum quid, in quantum scilicet virtualiter in peccato sequenti continentur.

1. Ad primum ergo dicendum quod illud verbum Augustini videtur esse intelligendum de reditu peccatorum quantum ad reatum pœnæ æternæ in se consideratum, quia scilicet post pœnitentiam peccans incurrit reatum pœnæ æternæ sicut et prius; non tamen omnino propter eandem rationem. Unde Augustinus, in libro de responsionibus prosperi, cum dixisset quod non in id quod remissum est recidit, nec pro originali peccato damnabitur, subdit, qui tamen ea morte afficitur quæ ei propter peccata dimissa debebatur, quia scilicet incurrit mortem æternam, quam meruerat per peccata præterita.

2. Ad secundum dicendum quod in illis verbis non intendit beda dicere quod culpa prius dimissa hominem opprimat per reatum præteriti reatus, sed per iterationem actus.

3. Ad tertium dicendum quod per sequens peccatum iustitiæ priores oblivioni traduntur in quantum erant meritoria vitæ æternæ, non tamen in quantum erant impeditiva peccati. Unde, si aliquis peccet mortaliter postquam restituit debitum, non efficitur reus quasi debitum non reddidisset. Et multo minus traditur oblivioni pœnitentia prius acta quantum ad remissionem culpæ, cum remissio culpæ magis sit opus Dei quam hominis.

4. Ad quartum dicendum quod gratia simpliciter tollit maculam et reatum pœnæ æternæ, tegit autem actus peccati præteritos, ne scilicet propter eos Deus hominem gratia privet et reum habeat pœnæ æternæ. Et quod gratia semel facit, perpetuo manet.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod peccata dimissa non redeant per ingratitudinem quæ specialiter est secundum quatuor genera peccatorum, scilicet secundum odium fraternum, apostasiam a fide, contemptum confessionis, et dolorem de pœnitentia habita, secundum quod quidam metricè dixerunt, fratres odit, apostata fit, spernitque fateri, pœnituisse piget, pristina culpa redit.

1. Tanto enim est maior ingratitudo quanto gravius est peccatum quod quis contra Deum committit post beneficium remissionis peccatorum. Sed quædam

alia peccata sunt his graviora, sicut blasphemia contra Deum, et peccatum in spiritum sanctum. Ergo videtur quod peccata dimissa non redeant magis secundum ingratitudinem commissam secundum hæc peccata, quam secundum alia.

2. Præterea, Rabanus dicit, nequam servum tradidit Deus tortoribus quoadusque redderet universum debitum, quia non solum peccata quæ post baptismum homo egit reputabuntur ei ad pœnam, sed originalia, quæ ei sunt dimissa in baptismo. Sed etiam inter debita peccata venialia computantur, pro quibus dicimus, dimitte nobis debita nostra. Ergo ipsa etiam redeunt per ingratitudinem. Et pari ratione videtur quod per peccata venialia redeant peccata prius dimissa, et non solum per prædicta peccata.

3. Præterea, tanto est maior ingratitudo quanto post maius beneficium acceptum aliquis peccat. Sed beneficium Dei est etiam ipsa innocentia, qua peccatum vitamus, dicit enim Augustinus, in II Confess., gratiæ tuæ deuto quæcumque peccata non feci. Maius autem donum est innocentia quam etiam remissio omnium peccatorum. Ergo non minus est ingratus Deo qui primo peccat post innocentiam, quam qui peccat post pœnitentiam. Et ita videtur quod per ingratitudinem quæ fit secundum peccata prædicta, non maxime redeant peccata dimissa.

SED CONTRA est quod Gregorius dicit, XVIII Moral., ex dictis evangelicis constat quia, si quod in nos delinquitur ex corde non dimittimus, et illud rursus exigitur quod nobis iam per pœnitentiam dimissum fuisse gaudebamus. Et ita propter odium fraternum specialiter peccata dimissa redeunt per ingratitudinem. Et eadem ratio videtur de aliis.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, peccata dimissa per pœnitentiam redire dicuntur in quantum reatus eorum, ratione ingratitudinis, virtualiter continentur in peccato sequenti. Ingratitudo autem potest committi dupliciter. Uno modo, ex eo quod aliquid fit contra beneficium. Et hoc modo per omne peccatum mortale quo Deum offendit, redditur homo ingratus Deo, qui peccata remisit. Et sic per quodlibet peccatum mortale sequens redeunt peccata prius dimissa, ratione ingratitudinis. Alio modo committitur ingratitudo non solum faciendo contra ipsum beneficium, sed etiam faciendo contra formam beneficii præstiti. Quæ quidem forma, si attendatur ex parte benefactoris, est remissio debitorum. Unde contra hanc formam facit qui fratri petenti veniam non remittit, sed odium tenet. Si autem attendatur ex parte pœnitentis, qui recipit hoc beneficium, invenitur duplex motus liberi arbitrii. Quorum primus est motus liberi arbitrii in Deum, qui est actus fidei formatae, et contra hoc facit homo apostatando a fide, secundus autem, motus liberi arbitrii in pec-

catum, qui est actus pœnitentiæ. Ad quam primo pertinet, ut supra dictum est, quod homo detestetur peccata præterita, et contra hoc facit ille qui dolet se pœnituisse. Secundo pertinet ad actum pœnitentiæ ut pœnitens proponat se subiicere clavibus ecclesiæ per confessionem, secundum illud Psalmi, dixi, confitebor adversum me iniustitiam meam Domino, et ut remisisti impietatem peccati mei. Et contra hoc facit ille qui contemnit confiteri, secundum quod proposuerat. Et ideo dicitur quod specialiter ingratitude horum peccatorum facit redire peccata prius dimissa.

1. Ad primum ergo dicendum quod hoc non dicitur specialiter de istis peccatis quia sint ceteris graviora, sed quia directius opponuntur beneficio remissionis peccatorum.

2. Ad secundum dicendum quod etiam peccata venialia et peccatum originale redeunt modo prædicto, sicut et peccata mortalia, inquantum contemnitur Dei beneficium quo hæc peccata sunt remissa. Non tamen per peccatum veniale aliquis incurrit ingratitude, quia homo, peccando venialiter, non facit contra Deum, sed præter ipsum. Et ideo per peccata venialia nullo modo peccata dimissa redeunt.

3. Ad tertium dicendum quod beneficium aliquod habet pensari dupliciter. Uno modo, ex quantitate ipsius beneficii. Et secundum hoc, innocentia est maius Dei beneficium quam pœnitentia, quæ dicitur secunda tabula post naufragium. Alio modo potest pensari beneficium ex parte recipientis, qui minus est dignus, et sic magis sibi fit gratia. Unde et ipse magis est ingratus si contemnat. Et hoc modo beneficium remissionis culpæ est maius, inquantum præstatur totaliter indigno. Et ideo ex hoc sequitur maior ingratitude.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod per ingratitude peccati sequentis consurgat tantus reatus quantus fuerat peccatorum prius dimissorum.

1. Quia secundum magnitudinem peccati est magnitudo beneficii quo peccatum remittitur; et per consequens magnitudo ingratitude qua hoc beneficium contemnitur. Sed secundum quantitatem ingratitude est quantitas reatus sequentis. Ergo tantus reatus surgit ex ingratitude sequentis peccati quantus fuit reatus omnium præcedentium peccatorum.

2. Præterea, magis peccat qui offendit Deum quam qui offendit hominem. Sed servus manumissus ab aliquo Domino reducitur in eandem servitutem a qua prius fuerat liberatus, vel etiam in graviolem. Ergo multo magis ille qui contra Deum peccat post liberationem a peccato,

reducitur in tantum reatum pœnæ quantum primo habuerat.

3. Præterea, Matth. XVIII dicitur quod iratus Dominus tradidit eum, cui replicantur peccata dimissa propter ingratitude, tortoribus, quoadusque redderet universum debitum. Sed hoc non esset nisi consurgeret ex ingratitude tantus reatus quantus fuit omnium præteritorum peccatorum. Ergo æqualis reatus per ingratitude redit.

SED CONTRA est quod dicitur deuteron. XXV, pro mensura peccati erit et plagarum modus. Ex quo patet quod ex parvo peccato non consurgit magnus reatus. Sed quandoque mortale peccatum sequens est multo minus quolibet peccatorum prius dimissorum. Non ergo ex peccato sequenti redit tantus reatus quantus fuit peccatorum prius dimissorum.

RESPONDEO dicendum quod quidam dixerunt quod ex peccato sequenti, propter ingratitude, consurgit tantus reatus quantus fuit reatus omnium peccatorum prius dimissorum, supra reatum proprium huius peccati. Sed hoc non est necesse. Quia supra dictum est quod reatus præcedentium peccatorum non redit per peccatum sequens inquantum sequebatur ex actibus præcedentium peccatorum, sed inquantum consequitur actum sequentis peccati. Et ita oportet quod quantitas reatus redeuntis sit secundum gravitatem peccati subsequens. Potest autem contingere quod gravitas peccati subsequens adæquat gravitatem omnium præcedentium peccatorum, sed hoc non semper est necesse, sive loquamur de gravitate eius quam habet ex sua specie, cum quandoque peccatum sequens sit simplex fornicatio, peccata vero præterita fuerunt homicidia vel adulteria seu sacrilegia; sive etiam loquamur de gravitate quam habet ex ingratitude annexa. Non enim oportet quod quantitas ingratitude sit absolute æqualis quantitati beneficii suscepti, cuius quantitas attenditur secundum quantitatem peccatorum prius dimissorum. Contingit enim quod contra idem beneficium unus est multum ingratus, vel secundum intensionem contemptus beneficii, vel secundum gravitatem culpæ contra benefactorem commissæ; alius autem parum, vel quia minus contemnit, vel quia minus contra benefactorem agit. Sed proportionaliter quantitas ingratitude adæquatur quantitati beneficii, supposito enim æquali contemptu beneficii, vel offensa benefactoris, tanto erit gravior ingratitude quanto beneficium fuit maius. Unde manifestum est quod non est necesse quod propter ingratitude semper per peccatum sequens redeat tantus reatus quantus fuit præcedentium peccatorum, sed necesse est quod proportionaliter, quanto peccata prius dimissa fuerunt plura et maiora, tanto redeat maior reatus per quaecumque sequens peccatum mortale.

1. Ad primum ergo dicendum quod beneficium re-

missionis culpæ recipit quantitatem absolutam secundum quantitatem peccatorum dimissorum. Sed peccatum ingratitude non recipit quantitatem absolutam secundum quantitatem beneficii, sed secundum quantitatem contemptus vel offensæ, ut dictum est. Et ideo ratio non sequitur.

2. Ad secundum dicendum quod servus manumissus non reducitur in pristinam servitutem pro qualicumque ingratitude, sed pro aliqua gravi.

3. Ad tertium dicendum quod illi cui peccata dimissa replicantur propter subsequentem ingratitude, redit universum debitum, in quantum quantitas peccatorum præcedentium proportionaliter invenitur in ingratitude subsequenti, non autem absolute,

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod ingratitude ratione cuius sequens peccatum facit redire peccata prius dimissa, sit speciale peccatum.

1. Retributio enim gratiarum pertinet ad contrapassum, quod requiritur in iustitia, ut patet per Philosophum, in V Ethic. Sed iustitia est specialis virtus. Ergo ingratitude est speciale peccatum.

2. Præterea, tullius, in II rhetoric., ponit quod gratia est specialis virtus. Sed ingratitude opponitur gratiæ. Ergo ingratitude est speciale peccatum.

3. Præterea, specialis effectus a speciali causa procedit. Sed ingratitude habet specialem effectum, scilicet quod facit aequaliter redire peccata prius dimissa. Ergo ingratitude est speciale peccatum.

SED CONTRA EST. Id quod sequitur omnia peccata, non est speciale peccatum. Sed per quodcumque peccatum mortale aliquis efficitur Deo ingratus, ut ex præmissis patet. Ergo ingratitude non est speciale peccatum.

RESPONDEO dicendum quod ingratitude peccantis quandoque est speciale peccatum; quandoque non, sed est circumstantia generaliter consequens omne peccatum mortale quod contra Deum committitur. Peccatum enim speciem recipit ex intentione peccantis, unde, ut Philosophus dicit, in V Ethic., ille qui mœchatur ut furetur, magis est fur quam mœchus. Si igitur aliquis peccator in contemptum Dei et suscepti beneficii aliquod peccatum committit, illud peccatum trahitur ad speciem ingratitude, et hæc ingratitude peccantis est speciale peccatum. Si vero aliquis intendens aliquod peccatum committere, puta homicidium aut adulterium, non retrahatur ab hoc propter hoc quod pertinet ad Dei contemptum, ingratitude non erit speciale peccatum, sed traheretur ad speciem alterius peccati sicut circumstantia quædam. Ut autem Augustinus dicit, in

libro de natura et gratia, non omne peccatum est ex contemptu, et tamen in omni peccato Deus contemnitur in suis præceptis. Unde manifestum est quod ingratitude peccantis quandoque est speciale peccatum, sed non semper.

1. Et per hoc patet responsio ad obiecta. Nam primæ rationes concludunt quod ingratitude secundum se sit quædam species peccati. Ultima autem ratio concludit quod ingratitude secundum quod invenitur in omni peccato, non sit speciale peccatum.

QUÆSTIO 75

DEINDE considerandum est de recuperatione virtutum per pœnitentiam. Et circa hoc quærentur sex. Primo, utrum per pœnitentiam restituantur virtutes. Secundo, utrum restituantur in æquali quantitate. Tertio, utrum restituantur pœnitenti æqualis dignitas. Quarto, utrum opera virtutum per peccatum mortificentur. Quinto, utrum opera mortificata per peccatum per pœnitentiam reviviscant. Sexto, utrum opera mortua, idest absque caritate facta, per pœnitentiam vivificentur.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod per pœnitentiam virtutes non restituantur.

1. Non enim possent virtutes amissæ per pœnitentiam restitui nisi pœnitentia virtutes causaret. Sed pœnitentia, cum sit virtus, non potest esse causa omnium virtutum, præsertim cum quædam virtutes sint naturaliter priores pœnitentia, ut supra dictum est. Ergo per pœnitentiam non restituantur.

2. Præterea, pœnitentia in quibusdam actibus pœnitentis consistit. Sed virtutes gratiæ non causantur ex actibus nostris, dicit enim Augustinus, in libro de Lib. Arbit., quod virtutes Deus in nobis sine nobis operatur. Ergo videtur quod per pœnitentiam non restituantur virtutes.

3. Præterea, habens virtutem sine difficultate et delectabiliter actus virtutum operatur, unde Philosophus dicit, in I Ethic., quod non est iustus qui non gaudet iusta operatione. Sed multi pœnitentes adhuc difficultatem patiuntur in operando actus virtutum. Non ergo per pœnitentiam restituantur virtutes.

SED CONTRA EST quod, Luc. XV, pater mandavit quod filius pœnitens indueretur stola prima, quæ, secundum Ambrosium, est amictus sapientiæ, quam simul consequuntur omnes virtutes, secundum illud Sap. VIII, so-

brietatem et iustitiam docet, prudentiam et virtutem, quibus in vita nihil est utilius hominibus. Ergo per pœnitentiam omnes virtutes restituuntur.

RESPONDEO dicendum quod per pœnitentiam, sicut dictum est supra, remittuntur peccata. Remissio autem peccatorum non potest esse nisi per infusionem gratiæ. Unde relinquitur quod per pœnitentiam gratia homini infundatur. Ex gratia autem consequuntur omnes virtutes gratuitæ, sicut ex essentia animæ fluunt omnes potentiæ, ut in secunda parte habitum est. Unde relinquitur quod per pœnitentiam omnes virtutes restituantur.

1. Ad primum ergo dicendum quod eodem modo pœnitentia restituit virtutes per quem modum est causa gratiæ, ut iam dictum est. Est autem causa gratiæ in quantum est sacramentum, nam in quantum est virtus, est magis gratiæ effectus. Et ideo non oportet quod pœnitentia, secundum quod est virtus, sit causa omnium aliarum virtutum, sed quod habitus pœnitentiæ simul cum habitibus aliarum virtutum per sacramentum causetur.

2. Ad secundum dicendum quod in sacramento pœnitentiæ actus humani se habent materialiter, sed formalis vis huius sacramenti dependet ex virtute clavium. Et ideo virtus clavium effective causat gratiam et virtutes, instrumentaliter tamen. Sed actus primus pœnitentis se habet ut ultima dispositio ad gratiam consequendam, scilicet contritio, alii vero sequentes actus pœnitentiæ procedunt iam ex gratia et virtutibus.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, quandoque post primum actum pœnitentiæ, qui est contritio, remanent quædam reliquiæ peccatorum, scilicet dispositiones ex prioribus actibus peccatorum causatæ, ex quibus præstatatur difficultas quædam pœnitenti ad operandum opera virtutum, sed quantum est ex ipsa inclinatione caritatis et aliarum virtutum, pœnitens opera virtutum delectabiliter et sine difficultate operatur; sicut si virtuosus per accidens difficultatem pateretur in executione actus virtutis propter somnum aut aliquam corporis dispositionem.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod post pœnitentiam resurgat homo in æquali virtute.

1. Dicit enim apostolus, Rom. VIII, diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum, ubi dicit Glossa Augustini quod hoc adeo verum est ut, si qui horum devient et exorbitent, non ipsum Deus faciat eis in bonum proficere. Sed hoc non esset si homo resurgeret in minori virtute.

2. Præterea, Ambrosius dicit quod pœnitentia optima res est, quæ omnes defectus revocat ad perfectum.

Sed hoc non esset nisi virtutes in æquali quantitate recuperarentur. Ergo per pœnitentiam semper recuperatur æqualis virtus.

3. Præterea, super illud Genes. I, factum est vespere et mane dies unus, dicit Glossa, vespertina lux est a qua quis cecidit, matutina in qua resurgit. Sed lux matutina est maior quam vespertina. Ergo aliquis resurgit in maiori gratia vel caritate quam prius habuerat. Quod etiam videtur per id quod apostolus dicit, Rom. V, ubi abundavit delictum, superabundavit et gratia.

SED CONTRA, caritas proficiens vel perfecta maior est quam caritas incipiens. Sed quandoque aliquis cadit a caritate proficiente, resurgit autem in caritate incipiente. Ergo semper resurgit homo in minori etiam virtute.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, motus liberi arbitrii qui est in iustificatione impii, est ultima dispositio ad gratiam, unde in eodem instanti est gratiæ infusio cum prædicto motu liberi arbitrii, ut in secunda parte habitum est. In quo quidem motu comprehenditur actus pœnitentiæ, ut supra dictum est. Manifestum est autem quod formæ quæ possunt recipere magis et minus, intenduntur et remittuntur secundum diversam dispositionem subiecti, ut in secunda parte habitum est. Et inde est quod, secundum quod motus liberi arbitrii in pœnitentia est intensior vel remissior, secundum hoc pœnitens consequitur maiorem vel minorem gratiam. Contingit autem intensionem motus pœnitentis quandoque proportionatam esse maiori gratiæ quam illa a qua cecidit per peccatum; quandoque vero æquali; quandoque vero minori. Et ideo pœnitens quandoque resurgit in maiori gratia quam prius habuerat; quandoque autem in æquali; quandoque etiam in minori. Et eadem ratio est de virtutibus, quæ ex gratia consequuntur.

1. Ad primum ergo dicendum quod non omnibus diligentibus Deum cooperatur in bonum hoc ipsum quod per peccatum a Dei amore cadunt, quod patet in his qui cadunt et nunquam resurgunt, vel qui resurgunt iterum casuri, sed in his qui secundum propositum vocati sunt sancti, scilicet prædestinatis, qui, quotiescumque cadunt, finaliter tamen resurgunt. Cedit igitur eis in bonum hoc quod cadunt, non quia semper in maiori gratia resurgant, sed quia resurgunt in permanentiori gratia, non quidem ex parte ipsius gratiæ, quia, quanto gratia est maior, tanto de se est permanentior; sed ex parte hominis, qui tanto stabilis in gratia permanet quanto est cautior et humilior. Unde et Glossa ibidem subdit quod ideo proficit eis in bonum quod cadunt, quia humiliores redeunt, et quia doctiores fiunt.

2. Ad secundum dicendum quod pœnitentia, quantum est de se, habet virtutem reparandi omnes defectus ad perfectum, et etiam promovendi in ulteriorem statum, sed hoc quandoque impeditur ex parte hominis, qui remissius movetur in Deum et in detestationem peccati.

Sicut etiam in baptismo aliqui adulti consequuntur maiorem vel minorem gratiam, secundum quod diversimode se disponunt.

3. Ad tertium dicendum quod illa assimilatio utriusque gratiæ ad lucem vespertinam et matutinam fit propter similitudinem ordinis, quia post lucem vespertinam sequuntur tenebræ noctis, post lucem autem matutinam sequitur lux diei, non autem propter maiorem vel minorem similitudinem quantitatis. Illud etiam verbum apostoli intelligitur de gratia, quæ exsuperat omnem abundantiam humanorum peccatorum. Non autem hoc est verum in omnibus, quod quanto abundantius peccavit, tanto abundantior gratiam consequatur, pensata quantitate habitualis gratiæ. Est tamen superabundans gratia quantum ad ipsam gratiæ rationem, quia magis gratis beneficium remissionis magis peccatori conferitur. Quamvis quandoque abundanter peccantes abundanter dolent, et sic abundantior habitum gratiæ et virtutum consequuntur, sicut patet in Magdalena.

4. Ad id vero quod in contrarium obiicitur, dicendum quod una et eadem gratia maior est proficiens quam incipiens, sed in diversis hoc non est necesse. Unus enim incipit a maiori gratia quam alius habeat in statu profectus, sicut Gregorius dicit, in II Dial., præsentibus et secuturi omnes cognoscant, benedictus puer a quanta perfectione conversionis gratiam incæpisset.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEditur. Videtur quod per pœnitentiam non restituatur homo in pristinam dignitatem.

1. Quia super illud Amos V, virgo Israël cecidit, dicit Glossa, non negat ut resurgat, sed ut resurgere virgo possit, quia semel oberrans ovis, etsi reportetur in humeris pastoris, non habet tantam gloriam quantam quæ nunquam erravit. Ergo per pœnitentiam non recuperat homo pristinam dignitatem.

2. Præterea, Hieronymus dicit, quicumque dignitatem divini gradus non custodiunt, contenti fiant animam salvare, reverti enim in pristinum gradum difficile est. Et innocentius Papa dicit quod apud Nicæam constituti canones pœnitentes etiam ab infimis clericorum officiis excludunt. Non ergo per pœnitentiam homo recuperat pristinam dignitatem.

3. Præterea, ante peccatum potest aliquis ad maiorem gradum ascendere. Non autem hoc post peccatum conceditur pœnitenti, dicitur enim Ezech. XLIV, Levitæ qui recesserunt a me, nunquam appropinquabunt mihi, ut sacerdotio fungantur. Et, sicut habetur in decretis, dist. L, in hilerdensi Concilio legitur, hi qui sancto altario deserviunt, si subito flenda debilitate carnis corruerint,

et Domino respiciente, pœnituerint, officiorum suorum loca recipiant, nec possint ad altiora officia ulterius promoveri. Non ergo pœnitentia restituit hominem in pristinam dignitatem.

SED CONTRA est quod, sicut in eadem distinctione legitur, Gregorius, scribens secundino, dixit, post dignam satisfactionem, credimus hominem posse redire ad suum honorem. Et in Concilio agathensi legitur, contumaces clerici, prout dignitatis ordo permiserit, ab episcopis corrigantur, ita ut, cum eos pœnitentia correxerit, gradum suum dignitatemque recipiant.

RESPONDEO dicendum quod homo per peccatum duplicem dignitatem amittit, unam quantum ad Deum, aliam vero quantum ad ecclesiam. Quantum autem ad Deum, amittit duplicem dignitatem. Unam principalem, qua scilicet computatus erat inter filios Dei per gratiam. Et hanc dignitatem recuperat per pœnitentiam. Quod significatur Luc. XV de filio prodigo, cui pater pœnitenti iussit restitui stolam primam et anulum et calceamenta. Aliam vero dignitatem amittit secundariam, scilicet innocentiam, de qua, sicut ibidem legitur, gloriabatur filius senior, dicens, ecce, tot annis servio tibi, et nunquam mandatum tuum præterivi. Et hanc dignitatem pœnitens recuperare non potest. Recuperat tamen quandoque aliquid maius. Quia, ut Gregorius dicit, in homilia de centum ovibus, qui errasse a Deo se considerant, damna præcedentia lucris sequentibus recompensant. Maius ergo gaudium de eis fit in cælo, quia et dux in prælio plus eum militem diligit qui post fugam reversus hostem fortiter premit, quam illum qui nunquam terga præbuit et nunquam aliquid fortiter fecit. Dignitatem autem ecclesiasticam homo per peccatum perdit, qui indignum se reddit ad ea quæ competunt dignitati ecclesiasticæ exercenda. Quam quidem recuperare prohibentur, uno modo, quia non pœnitent. Unde Isidorus ad misianum episcopum scribit, sicut in eadem distinctione legitur, cap. Domino, illos ad pristinum gradum canones redire præcipiunt quos pœnitentiæ præcessit satisfactio, vel condigna peccatorum confessio. At contra hi qui a vitio corruptionis non emendantur, nec gradum honoris, nec gratiam recipiunt communionis. Secundo, quia pœnitentiam negligenter agunt. Unde in eadem distinctione, cap. Si quis diaconus, dicitur, cum in aliquibus nec compunctio humilitatis, nec instantia orandi appareat, nec ieiuniis vel lectionibus eos vacare videamus, possumus agnoscere, si ad pristinum honorem redirent, cum quanta negligentia permanerent. Tertio, si commisit aliquod peccatum habens irregularitatem aliquam admixtam. Unde in eadem distinctione, ex Concilio martini Papæ, dicitur, si quis viduam, vel ab alio relictam duxerit, non admittatur ad clerum. Quod si irreperit, deiciatur. Similiter si homicidii aut facto aut præcepto aut consilio aut defensione, post baptismum, conscius

fuerit. Sed hoc non est ratione peccati, sed ratione irregularitatis. Quarto, propter scandalum. Unde in eadem distinctione legitur, cap. De his vero, Rabanus dicit, hi qui deprehensi vel capti fuerint publice in periurio, furto aut fornicatione, et ceteris criminibus, secundum canonum sacrorum instituta a proprio gradu decident, quia scandalum est populo Dei tales personas superpositas habere. Qui autem de prædictis peccatis absconse a se commissis sacerdoti confitentur, si se per ieiunia et eleemosynas vigiliisque et sacras orationes purgaverint, his etiam, gradu proprio servato, spes veniæ de misericordia Dei promittenda est. Et hoc etiam dicitur extra, de qualitate ordinand., cap. Quæsitum, si crimina ordine iudiciario comprobata, vel alias notoria non fuerint, præter reos homicidii, post pœnitentiam in susceptis vel iam suscipiendis ordinibus impedire non possunt.

1. Ad primum ergo dicendum quod eadem ratio est de recuperatione virginitatis et de recuperatione innocentia, quæ pertinet ad secundariam dignitatem quoad Deum.

2. Ad secundum dicendum quod Hieronymus in verbis illis non dicit esse impossibile, sed dicit esse difficile hominem recuperare post peccatum pristinum gradum, quia hoc non conceditur nisi perfecte pœnitenti, ut dictum est. Ad statuta autem canonum qui hoc prohibere videntur, respondet Augustinus, bonifacio scribens, ut constitueretur in ecclesia ne quisquam post alicuius criminis pœnitentiam clericatum accipiat, vel ad clericatum redeat, vel in clericatu maneat, non desperatione indulgentiæ, sed rigore factum est disciplinæ. Alioquin contra claves datas ecclesiæ disputabitur, de quibus dictum est, quæcumque solveritis super terram, erunt soluta et in cælo. Et postea subdit, nam et sanctus David de criminibus egit pœnitentiam, et tamen in honore suo perstitit. Et beatum Petrum, quando amarissimas lacrimas fudit, utique Dominum negasse pœnituit, et tamen apostolus permansit. Sed non ideo putanda est supervacua posteriorum diligentia, qui, ubi saluti nihil detrahebatur, humilitati aliquid addiderunt, experti, ut credo, aliquorum fictas pœnitentias per affectatas honorum potentias.

3. Ad tertium dicendum quod illud statutum intelligitur de illis qui publicam pœnitentiam agunt, qui postmodum non possunt ad maiorem provehi gradum. Nam et Petrus post negationem pastor ovium Christi constitutus est, ut patet Ioan. Ult. Ubi dicit chrysostomus quod Petrus post negationem et pœnitentiam ostendit se habere maiorem fiduciam ad Christum. Qui enim in cena non audebat interrogare, sed ioanni interrogationem commisit, huic postea et præpositura fratrum credita est, et non solum non committit alteri interrogare quæ ad ipsum pertinent, sed de reliquo ipse pro iohanne magistrum interrogat.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEditur. Videtur quod opera virtutum in caritate facta mortificari non possunt.

1. Quod enim non est, immutari non potest. Sed mortificatio est quædam mutatio de vita in mortem. Cum ergo opera virtutum, postquam facta sunt, iam non sint, videtur quod ulterius mortificari non possunt.

2. Præterea, per opera virtutis in caritate facta homo meretur vitam æternam. Sed subtrahere mercedem merenti est iniustitia, quæ non cadit in Deum. Ergo non potest esse quod opera virtutum in caritate facta per peccatum sequens mortificentur.

3. Præterea, fortius non corrumpitur a debiliore. Sed opera caritatis sunt fortiora quibuslibet peccatis, quia, ut dicitur Prov. X, universa delicta operit caritas. Ergo videtur quod opera in caritate facta per sequens mortale peccatum mortificari non possunt.

SED CONTRA est quod dicitur Ezech. XVIII, si averterit se iustus a iustitia sua, omnes iustitiæ eius quas fecerat, non recordabuntur.

RESPONDEO dicendum quod res viva per mortem perdit operationem vitæ, unde per quandam similitudinem dicuntur res mortificari quando impediuntur a proprio suo effectu vel operatione. Effectus autem operum virtuosorum quæ in caritate fiunt, est perducere ad vitam æternam. Quod quidem impeditur per peccatum mortale sequens, quod gratiam tollit. Et secundum hoc, opera in caritate facta dicuntur mortificari per sequens peccatum mortale.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut opera peccatorum transeunt actu et manent reatu, ita opera in caritate facta, postquam transeunt actu, manent merito in Dei acceptance. Et secundum hoc mortificantur, in quantum impeditur homo ne consequatur suam mercedem.

2. Ad secundum dicendum quod sine iniustitia potest subtrahi merces merenti quando ipse reddiderit se indignum mercede per culpam sequentem. Nam et ea quæ homo iam accepit, quandoque iuste propter culpam perdit.

3. Ad tertium dicendum quod non est propter fortitudinem operum peccati quod mortificantur opera prius in caritate facta, sed est propter libertatem voluntatis, quæ potest a bono in malum deflecti.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEditur. Videtur quod opera mortificata per peccatum per pœnitentiam non reviviscant.

1. Sicut enim per pœnitentiam subsequentem remittuntur peccata præterita, ita etiam per peccatum sequens mortificantur opera prius in caritate facta. Sed peccata dimissa per pœnitentiam non redeunt, ut supra dictum est. Ergo videtur quod etiam opera mortificata per caritatem non reviviscant.

2. Præterea, opera dicuntur mortificari ad similitudinem animalium quæ moriuntur, ut dictum est. Sed animal mortuum non potest iterum vivificari. Ergo nec opera mortificata possunt iterum per pœnitentiam reviviscere.

3. Præterea, opera in caritate facta merentur gloriam secundum quantitatem gratiæ vel caritatis. Sed quandoque per pœnitentiam homo resurgit in minori gratia vel caritate. Ergo non consequetur gloriam secundum merita priorum operum. Et ita videtur quod opera mortificata per peccatum non reviviscant.

SED CONTRA est quod, super illud iel II, reddam vobis annos quos comedit locusta, dicit Glossa, non patiar perire ubertatem quam cum perturbatione animi amisistis. Sed illa ubertas est meritum bonorum operum, quod fuit perditum per peccatum. Ergo per pœnitentiam reviviscunt opera meritoria prius facta.

RESPONDEO dicendum quod quidam dixerunt quod opera meritoria per peccatum sequens mortificata non reviviscunt per pœnitentiam sequentem, considerantes quod opera illa non remanent, ut iterum vivificari possent. Sed hoc impedire non potest quin vivificentur. Non enim habent vim perducendi in vitam æternam, quod pertinet ad eorum vitam, solum secundum quod actu existunt, sed etiam postquam actu esse desinunt secundum quod remanent in acceptatione divina. Sic autem remanent, quantum est de se, etiam postquam per peccatum mortificantur, quia semper Deus illa opera, prout facta fuerunt, acceptabit, et sancti de eis gaudebunt, secundum illud Apoc. III, tene quod habes, ne alius accipiat coronam tuam. Sed quod isti qui ea fecit non sint efficacia ad ducendum ad vitam æternam, provenit ex impedimento peccati supervenientis, per quod ipse redditur indignus vita æterna. Hoc autem impedimentum tollitur per pœnitentiam, inquantum per eam remittuntur peccata. Unde restat quod opera prius mortificata per pœnitentiam recuperant efficaciam perducendi eum qui fecit ea in vitam æternam, quod est ea reviviscere. Et ita patet quod opera mortificata per pœnitentiam reviviscunt.

1. Ad primum ergo dicendum quod opera peccati per pœnitentiam abolentur secundum se, ita scilicet quod ex eis ulterius, Deo indulgente, nec macula nec reatus inducitur. Sed opera ex caritate facta non abolentur a Deo, in cuius acceptatione remanent, sed impedimentum accipiunt ex parte hominis operantis. Et ideo,

remoto impedimento quod est ex parte hominis, Deus implet ex parte sua illud quod opera merebantur.

2. Ad secundum dicendum quod opera in caritate facta non mortificantur secundum se, sicut dictum est, sed solum per impedimentum superveniens ex parte operantis. Animalia autem moriuntur secundum se, inquantum privantur principio vitæ. Et ideo non est simile.

3. Ad tertium dicendum quod ille qui per pœnitentiam resurgit in minori caritate, consequetur quidem præmium essenziale secundum quantitatem caritatis in qua invenitur, habebit tamen gaudium maius de operibus in prima caritate factis quam de operibus quæ in secunda fecit. Quod pertinet ad præmium accidentale.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEditur. Videtur quod per pœnitentiam subsequentem etiam opera mortua, quæ scilicet non sunt in caritate facta, vivificentur.

1. Difficilius enim videtur quod ad vitam perveniat illud quod fuit mortificatum, quod nunquam fit secundum naturam, quam illud quod nunquam fuit vivum, vivificetur, quia ex non vivis secundum naturam viva aliqua generantur. Sed opera mortificata per pœnitentiam vivificantur, ut dictum est. Ergo multo magis opera mortua vivificantur.

2. Præterea, remota causa, removetur effectus. Sed causa quare opera de genere bonorum sine caritate facta non fuerunt viva, fuit defectus caritatis et gratiæ. Sed iste defectus tollitur per pœnitentiam. Ergo per pœnitentiam opera mortua vivificantur.

3. Præterea, Hieronymus dicit, si quando videris inter multa opera peccatorum facere quemquam aliqua quæ iusta sunt, non est tam iniustus Deus ut propter multa mala obliviscatur paucorum bonorum. Sed hoc videtur maxime quando mala præterita per pœnitentiam tolluntur. Ergo videtur quod post pœnitentiam Deus remuneret priora bona in statu peccati facta, quod est ea vivificari.

SED CONTRA est quod apostolus dicit, I Cor. XIII, si distribuero in cibos pauperum omnes facultates meas, et si tradidero corpus meum ita ut ardeam, caritatem autem non habuero, nihil mihi prodest. Hoc autem non esset si saltem per pœnitentiam subsequentem vivificarentur. Non ergo pœnitentia vivificat opera prius mortua.

RESPONDEO dicendum quod opus aliquod dicitur mortuum dupliciter. Uno modo, effective, quia scilicet est causa mortis. Et secundum hoc, opera peccati dicuntur opera mortua, secundum illud Heb. IX, sanguis Christi emundabit conscientias nostras ab operi-

bus mortuis. Hæc igitur opera mortua non vivificantur per pœnitentiam, sed magis abolentur, secundum illud Heb. VI, non rursus iacentes fundamentum pœnitentiæ ab operibus mortuis. Alio modo dicuntur opera mortua privative, scilicet quia carent vita spirituali, quæ est ex caritate, per quam anima Deo coniungitur, ex quo vivit sicut corpus per animam. Et per hunc modum etiam fides quæ est sine caritate, dicitur mortua, secundum illud Iac. II, fides sine operibus mortua est. Et per hunc etiam modum omnia opera quæ sunt bona ex genere, si sine caritate fiant, dicuntur mortua, in quantum scilicet non procedunt ex principio vitæ; sicut si dicamus sonum citharæ vocem mortuam dare. Sic igitur differentia mortis et vitæ in operibus est secundum comparisonem ad principium a quo procedunt. Opera autem non possunt iterum a principio procedere, quia transeunt, et iterum eadem numero assumi non possunt. Unde impossibile est quod opera mortua iterum fiant viva per pœnitentiam.

1. Ad primum ergo dicendum quod in rebus naturalibus tam mortua quam mortificata carent principio vitæ. Sed opera dicuntur mortificata non ex parte principii a quo processerunt, sed ex parte impedimenti extrinseci. Mortua autem dicuntur ex parte principii. Et ideo non est similis ratio.

2. Ad secundum dicendum quod opera de genere bonorum sine caritate facta dicuntur mortua propter defectum caritatis et gratiæ sicut principii. Hoc autem non præstatur eis per pœnitentiam subsequentem, ut ex tali principio procedant. Unde ratio non sequitur.

3. Ad tertium dicendum quod Deus recordatur bonorum quæ quis facit in statu peccati, non ut remuneret ea in vita æterna, quod debetur solis operibus vivis, id est ex caritate factis, sed remunerat temporali remuneratione. Sicut Gregorius dicit, in homilia de divite et Lazaro, quod, nisi dives ille aliquod bonum egisset et in præsentis sæculo remunerationem accepisset, nequaquam ei Abraham diceret, recepisti bona in vita tua. Vel hoc etiam potest referri ad hoc quod patietur tolerabilius iudicium. Unde dicit Augustinus, in libro de patientia, non possumus dicere schismatico melius fuisse ei ut, Christum negando, nihil eorum pateretur quæ passus est confitendo, ut illud quod ait apostolus, si tradidero corpus meum ita ut ardeam, caritatem autem non habuerim, nihil mihi prodest, intelligatur ad regnum cælorum obtinendum, non ad extremi iudicii supplicium tolerabilius subeundum.

QUÆSTIO 76

DEINDE considerandum est de partibus pœnitentiæ. Et primo, in generali; secundo, in speciali de singulis.

Circa primum quærentur quatuor. Primo, utrum pœnitentia habeat partes. Secundo, de numero partium. Tertio, quales partes sint. Quarto, de divisione eius in partes subiectivas.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod pœnitentiæ non debent partes assignari.

1. Sacramenta enim sunt in quibus divina virtus secretius operatur salutem. Sed virtus divina est una et simplex. Non ergo pœnitentiæ, cum sit sacramentum, debent partes assignari.

2. Præterea, pœnitentia est virtus, et est sacramentum. Sed ei in quantum est virtus, non assignantur partes, cum virtus sit habitus quidam, qui est simplex qualitas mentis. Similiter etiam ei pœnitentiæ in quantum est sacramentum, non videtur quod partes sint assignandæ, quia baptismo et aliis sacramentis non assignantur partes. Ergo pœnitentiæ nullæ debent partes assignari.

3. Præterea, pœnitentiæ materia est peccatum, ut supra dictum est. Sed peccato non assignantur partes. Ergo etiam nec pœnitentiæ sunt partes assignandæ.

SED CONTRA est quod partes sunt ex quibus perfectio alicuius integratur. Sed pœnitentiæ perfectio integratur ex pluribus, scilicet ex contritione, confessione et satisfactione. Ergo pœnitentia habet partes.

RESPONDEO dicendum quod partes rei sunt in quas materialiter totum dividitur, habent enim se partes ad totum sicut materia ad formam; unde in II Physic Partes ponuntur in genere causæ materialis, totum autem in genere causæ formalis. Ubi cumque igitur ex parte materiæ invenitur aliqua pluralitas, ibi est invenire partium rationem. Dictum est autem supra quod in sacramento pœnitentiæ actus humani se habent per modum materiæ. Et ideo, cum plures actus humani requirantur ad perfectionem pœnitentiæ, scilicet contritio, confessio et satisfactio, ut infra patebit, consequens est quod sacramentum pœnitentiæ habeat partes.

1. Ad primum ergo dicendum quod quodlibet sacramentum habet simplicitatem ratione virtutis divinæ, quæ in eo operatur. Sed virtus divina, propter sui magnitudinem, operari potest et per unum et per multa, ratione quorum alicui sacramento possunt partes assignari.

2. Ad secundum dicendum quod pœnitentiæ secundum quod est virtus, non assignantur partes, actus enim humani, qui multiplicantur in pœnitentia, non comparantur ad habitum virtutis sicut partes, sed sicut effectus. Unde relinquitur quod partes assignentur pœnitentiæ in quantum est sacramentum, ad quod actus humani com-

parantur ut materia. In aliis autem sacramentis materia non sunt actus humani, sed aliqua res exterior, una quidem simplex, ut aqua vel oleum; sive composita, ut chrisma. Et ideo aliis sacramentis non assignantur partes.

3. Ad tertium dicendum quod peccata sunt materia remota pœnitentiæ, in quantum scilicet sunt ut materia vel obiectum humanorum actuum, qui sunt propria materia pœnitentiæ prout est sacramentum.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod inconvenienter assignentur partes pœnitentiæ contritio, confessio et satisfactio.

1. Contritio enim est in corde, et sic pertinet ad interiorem pœnitentiam. Confessio autem est in ore, et satisfactio in opere, et sic duo ultima pertinent ad pœnitentiam exteriorem. Pœnitentia autem interior non est sacramentum, sed sola pœnitentia exterior, quæ sensui subiacet. Non ergo convenienter assignantur hæ partes sacramento pœnitentiæ.

2. Præterea, in sacramento novæ legis confertur gratia, ut supra habitum est. Sed in satisfactione non confertur aliqua gratia. Ergo satisfactio non est pars sacramenti.

3. Præterea, non est idem fructus rei et pars. Sed satisfactio est fructus pœnitentiæ, secundum illud Luc. III, facite vobis dignos fructus pœnitentiæ. Ergo non est pars pœnitentiæ.

4. Præterea, pœnitentia ordinatur contra peccatum. Sed peccatum potest perfici solum in corde per consensum, ut in secunda parte habitum est. Ergo et pœnitentia. Non ergo debent pœnitentiæ partes poni confessio oris et satisfactio operis.

SED CONTRA, videtur quod debeant poni plures partes pœnitentiæ. Pars enim hominis ponitur non solum corpus, quasi materia, sed etiam anima, quæ est forma. Sed tria prædicta, cum sint actus pœnitentis, se habent sicut materia, absolutio autem sacerdotis se habet per modum formæ. Ergo absolutio sacerdotis debet poni quarta pars pœnitentiæ.

RESPONDEO dicendum quod duplex est pars, ut dicitur in V Metaphys. Scilicet pars essentiæ, et pars quantitatis. Partes quidem essentiæ sunt, naturaliter quidem, forma et materia, logice autem, genus et differentia. Hoc autem modo quodlibet sacramentum distinguitur in materiam et formam sicut in partes essentiæ, unde et supra dictum est quod sacramenta consistunt in rebus et verbis. Sed quia quantitas se tenet ex parte materiæ, partes quantitatis sunt partes materiæ. Et hoc modo sacramento pœnitentiæ specialiter assignantur partes, ut supra

dictum est, quantum ad actus pœnitentis, qui sunt materia huius sacramenti. Dictum est autem supra quod alio modo fit recompensatio offensæ in pœnitentia, et in vindicativa iustitia. Nam in vindicativa iustitia fit recompensatio secundum arbitrium iudicis, non secundum voluntatem offendentis vel offensi, sed in pœnitentia fit recompensatio offensæ secundum voluntatem peccantis, et secundum arbitrium Dei, in quem peccatur; quia hic non quæritur sola reintegratio æqualitatis iustitiæ, sicut in iustitia vindicativa, sed magis reconciliatio amicitiae, quod fit dum offendens recompensat secundum voluntatem eius quem offendit. Sic igitur requiritur ex parte pœnitentis, primo quidem, voluntas recompensandi, quod fit per contritionem; secundo, quod se subiiciat arbitrio sacerdotis loco Dei, quod fit in confessione; tertio, quod recompenset secundum arbitrium ministri Dei, quod fit in satisfactione. Et ideo contritio, confessio et satisfactio ponuntur partes pœnitentiæ.

1. Ad primum ergo dicendum quod contritio secundum essentiam quidem est in corde, et pertinet ad interiorem pœnitentiam, virtualiter autem pertinet ad pœnitentiam exteriorem, in quantum scilicet implicat propositum confitendi et satisfaciendi.

2. Ad secundum dicendum quod satisfactio confert gratiam prout est in proposito, et auget eam prout est in executione, sicut baptismus in adultis, ut supra dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod satisfactio est pars pœnitentiæ sacramenti; fructus autem pœnitentiæ virtutis.

4. Ad quartum dicendum quod plura requiruntur ad bonum, quod procedit ex integra causa, quam ad malum, quod procedit ex singularibus defectibus, secundum Dionysium, IV cap. De div. Nom. Et ideo, licet peccatum perficiatur in consensu cordis, ad perfectionem tamen pœnitentiæ requiritur et contritio cordis, et confessio oris, et satisfactio operis.

5. Ad contrarium patet solutio per ea quæ dicta sunt.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod prædicta tria non sint partes integrales pœnitentiæ.

1. Pœnitentia enim, ut dictum est, contra peccatum ordinatur. Sed peccatum cordis, oris et operis sunt partes subiectivæ peccati, et non partes integrales, quia peccatum de quolibet horum prædicatur. Ergo etiam in pœnitentia contritio cordis et confessio oris et satisfactio operis non sunt partes integrales.

2. Præterea, nulla pars integralis in se continet aliam sibi condivisam. Sed contritio continet in se confessionem et satisfactionem in proposito. Ergo non sunt partes integrales.

ARTICULUS 4

3. Præterea, ex partibus integralibus simul et æqualiter constituitur totum, sicut linea ex suis partibus. Sed hoc non contingit hic. Ergo prædicta non sunt partes integrales pœnitentiæ.

SED CONTRA, illæ dicuntur partes integrales ex quibus integratur perfectio totius. Sed ex tribus prædictis integratur perfectio pœnitentiæ. Ergo sunt partes integrales pœnitentiæ.

RESPONDEO dicendum quod quidam dixerunt hæc tria esse partes subiectivas pœnitentiæ. Sed hoc non potest esse. Quia partibus subiectivis singulis adest tota virtus totius, et simul, et æqualiter, sicut tota virtus animalis, in quantum est animal, salvatur in qualibet specie animalis, quæ simul et æqualiter dividunt animal. Sed hoc non est in proposito. Et ideo alii dixerunt quod sunt partes potentiales. Sed nec hoc iterum esse potest. Quia singulis partibus potentialibus adest totum secundum totam essentiam, sicut tota essentia animæ adest cuilibet eius potentiæ. Sed hoc non est in proposito. Unde relinquitur quod prædicta tria sint partes integrales pœnitentiæ, ad quarum rationem exigitur ut totum non adsit singulis partibus neque secundum totam virtutem eius, neque secundum totam essentiam, sed omnibus simul.

1. Ad primum ergo dicendum quod peccatum, quia rationem mali habet, potest in uno tantum perfici, ut dictum est. Et ideo peccatum quod in solo corde perficitur, est una species peccati. Alia vero species est peccatum quod perficitur in corde et ore. Tertia vero species est peccatum quod perficitur in corde et opere. Et huius peccati partes quasi integrales sunt quod est in corde, et quod est in ore, et quod est in opere. Et ideo pœnitentiæ, quæ in his tribus perficitur, hæc tria sunt partes integrales.

2. Ad secundum dicendum quod una pars integralis potest continere totum, licet non secundum essentiam, fundamentum enim quodammodo virtute continet totum ædificium. Et hoc modo contritio continet virtute totam pœnitentiam.

3. Ad tertium dicendum quod omnes partes integrales habent ordinem quendam ad invicem. Sed quædam habent ordinem tantum in situ, sive consequenter se habeant, sicut partes exercitus; sive se tangant, sicut partes acervi; sive etiam colligentur, sicut partes domus; sive etiam continuentur, sicut partes lineæ. Quædam vero habent insuper ordinem virtutis, sicut partes animalis, quarum prima virtute est cor, et aliæ quodam ordine virtutis dependent ab invicem. Tertio modo ordinantur ordine temporis, sicut partes temporis et motus. Partes igitur pœnitentiæ habent ad invicem ordinem virtutis et temporis, quia sunt actus; non autem ordinem situs, quia non habent positionem.

AD QUARTUM SIC PROCEditur. Videtur quod inconvenienter dividatur pœnitentia in pœnitentiam ante baptismum, et pœnitentiam mortalium, et pœnitentiam venialium.

1. Pœnitentia enim est secunda tabula post naufragium, ut supra dictum est, baptismus autem prima. Illud ergo quod est ante baptismum, non debet poni species pœnitentiæ.

2. Præterea, quod potest destruere maius, potest etiam destruere minus. Sed mortale est maius peccatum quam veniale. Illa vero pœnitentia quæ est de mortalibus, eadem etiam est de venialibus. Non ergo debent poni diversæ species pœnitentiæ.

3. Præterea, sicut post baptismum peccatur venialiter et mortaliter, ita etiam ante baptismum. Si ergo post baptismum distinguitur pœnitentia venialium et mortalium, pari ratione debet distingui ante baptismum. Non ergo convenienter distinguitur pœnitentia per has species.

SED CONTRA est quod Augustinus, in libro de pœnitentia, ponit prædictas tres species pœnitentiæ.

RESPONDEO dicendum quod hæc divisio est pœnitentiæ secundum quod est virtus. Est autem considerandum quod quælibet virtus operatur secundum congruentiam temporis, sicut et secundum alias debitas circumstantias. Unde et virtus pœnitentiæ actum suum habet in hoc tempore secundum quod convenit novæ legi pertinet autem ad pœnitentiam ut detestetur peccata præterita, cum proposito immutandi vitam in melius, quod est quasi pœnitentiæ finis. Et quia moralia recipiunt speciem secundum finem, ut in secunda parte habitum est; consequens est quod diversæ species pœnitentiæ accipiantur secundum diversas immutationes quas pœnitens intendit. Est autem triplex immutatio a pœnitente intenta. Prima quidem per regenerationem in novam vitam. Et hæc pertinet ad pœnitentiam quæ est ante baptismum. Secunda autem immutatio est per reformationem vitæ præteritæ iam corruptæ. Et hæc pertinet ad pœnitentiam mortalium post baptismum. Tertia autem immutatio est in perfectiorem operationem vitæ. Et hæc pertinet ad pœnitentiam venialium, quæ remittuntur per aliquem ferventem actum caritatis, ut supra dictum est.

1. Ad primum ergo dicendum quod pœnitentia quæ est ante baptismum, non est sacramentum, sed est actus virtutis disponens ad sacramentum baptismi.

2. Ad secundum dicendum quod pœnitentia quæ delet peccata mortalia delet etiam venialia, sed non convertitur. Et ideo hæc duæ pœnitentiæ se habent sicut perfectum et imperfectum.

3. Ad tertium dicendum quod ante baptismum non sunt peccata venialia sine mortalibus. Et quia veniale sine mortali dimitti non potest, ut supra dictum est; ideo ante baptismum non distinguitur pœnitentia mortalium et venialium.

COLOPHON

This book was typeset using the L^AT_EX_{2 ϵ} typesetting system written by Leslie Lamport on top of the T_EX system written by Donald Knuth. It was typeset using the `book` class and the `textcomp`, `fontenc`, `color`, `graphicx`, `babel`, `multicol`, `microtype`, `lettrine`, and `ecclesiastic` packages. The body text is set in 10/12 with the DRM fonts, including the italics, titling caps, and small-caps forms. L^AT_EX_{2 ϵ} , T_EX, and all the packages used herein are open-source and freely available for use, distribution, and all other honorable applications.